

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Tomášův Komentář k Etice Nikomachově

Rozdíl mezi pojetím blaženosti, dobra a štěstí u Aristotela a sv. Tomáše

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Bc. Pavlína Moučková

Studijní obor: Učitelství náboženství a etiky - prezenční

Ročník: II.

2011

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské (diplomové) práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

15. března 2011

Děkuji vedoucímu diplomové práce **Doc. Machulovi, Ph.D., Th.D.**
za vedení práce, cenné rady a připomínky a také za zapůjčení odborných materiálů.

Obsah

Úvod.....	5
1. Etika Nikomachova-charakteristika témat.....	8
1.1 Nauka o ctnostech	10
1.2 Rozumnost jako nejdůležitější ctnost.....	12
1.3 Polis a její souvislosti s dobrem	13
1.4 Eudaimonia jako nejvyšší dobro.....	17
2. Etika sv. Tomáše Akvinského	19
2.1 Ctnosti u sv. Tomáše	20
2.2 Synderesis a conscientia	24
2.3 Rozumnost a vášně	25
2.4 Volba a vůle	30
2.5 Politická filosofie sv. Tomáše	32
2.6 Blaženost.....	35
3. Sententia libri Ethicorum	38
3.1 Spory ohledně Tomášova Komentáře	39
4. První a desátá kniha Komentáře	42
4.1 Tomáš komentuje první knihu Etiky.....	42
4.2 Nejvyšší cíl lidského jednání a politika.....	47
4.3 Kritika chybných pojetí štěstí a dobra.....	48
4.4 Definice štěstí a jeho podstata	52
4.5 Dobro a blaženost v desáté knize Etiky	58
4.6 Štěstí, blaženost a mravní ctnosti	64
Závěr	69
Bibliografie	71
Abstrakt.....	74

Úvod

Při přemýšlení o tématu své diplomové práce jsem se zaměřila hlavně na dvě věci. Chtěla jsem, aby práce tematicky navazovala na mou bakalářskou práci, kde jsem se zabývala pojetím duše u Tomáše Akvinského, ale aby také zároveň souvisela s mým oborem na navazujícím studiu. Rozhodla jsem se pro téma filosoficko-etické. Vzhledem k mému zaměření ve filosofické oblasti jsem zvolila jako nosné téma středověkou filosofickou etiku, konkrétně dílo *Sententia libri Ethicorum* sv. Tomáše, tedy jeho Komentář k Etice Nikomachově.

V této práci se budu zabývat pojetím blaženosti, dobra a štěstí v Tomášově Komentáři. Hlavním úkolem bude pokusit se zachytit odlišnosti, kterými se Tomáš vymezuje vůči Aristotelovi. Předmětem této práce tedy nebude další rozvíjení Tomášových myšlenek, ale představení jeho pojetí blaženosti a to za pomoci práce s primárními texty i sekundární literaturou. Blaženost a dobro jsou nejvíce popsány v první a desáté knize Etiky Nikomachovy, taktéž je tomu u Tomáše v jeho Komentáři, který Aristotelův text přesně sleduje. Práce to tedy bude komparativní a pokusem o vlastní zhodnocení. Mým prvním úkolem co se týče této práce, bude pročtení primárních textů jak Aristotelových, tak Tomášových, kde budu sledovat především teze, které jsou předmětem zájmu v této práci, tedy témat souvisejících s blažeností. Práce bude rozdělena do čtyř kapitol, které lze pomyslně rozdělit na dvě části. První část práce, což je první a druhá kapitola, bude spíše teoretická. Druhou část se třetí a čtvrtou kapitolou lze považovat za část více praktickou, protože zde budu využívat pouze primární texty.

V první kapitole chci představit témata, které jsou základní v Aristotelově Etice Nikomachově. Protože Tomáš komentuje Aristotelovo dílo, považuji za vhodné toto dílo krátce představit, vyzvednou pojmy a témata, kterými se budu dále zabývat a které se objevují později i u Tomáše. Účelem této kapitoly není podat celkový přehled o Aristotelově etice, ale je nutné představit kromě blaženosti a dobra i témata, které s nimi úzce souvisejí. Blaženost, dobro a štěstí nelze striktně oddělit od další nauky Aristotela. Tato témata mají hlubokou souvislost s dalšími částmi jeho filosoficko-etického systému. Aristotelova etika je komplexní systém, kde spolu jednotlivé části souvisí, proto blaženost souvisí jak s naukou o ctnostech a politikou, tak s mnohými dalšími. Kapitulu jsem pro větší přehlednost rozdělena na několik podkapitol, ale jak již bylo

řečeno, nelze jednotlivá témata od sebe zcela oddělit a považovat je za samostatné části. V této kapitole budu pracovat s využitím primárních i sekundárních pramenů. Jako primární texty budu používat Aristotelovu *Etiku Nikomachovu* a *Politiku*. Ze sekundárních pramenů považuji za nejdůležitější dílo *Křehkost dobra* od M. Nussbaumové a dále knihu R. G. Mulgana *Aristotelova politická teorie*. Dále budu používat několik knih se zaměřením na dějiny etiky, nebo filosofie.

Ve druhé kapitole velice stručně představím etický systém sv. Tomáše Akvinského. U Tomáše došlo k posunu v chápání Aristotelovy etiky, Tomáš chtěl tento systém převést do kontextu středověkého křesťanského myšlení. Tuto část práce bych chtěla pojmut jako charakteristiku etiky sv. Tomáše s důrazem na odlišnosti od Aristotela. Pokusím se všimnout si v čem jde Tomáš dál než Aristoteles a následně to vystihnout v textu. V této kapitole také zmíním některé pojmy a teze, se kterými budu pracovat i dále. Opět i zde platí, že není možné a ani to není předmětem této diplomové práce, abych vysvětlovala všechny pojmy a celou Tomášovu nauku. Budu se snažit držet jen těch pojmů, které u Tomáše blíže souvisejí s lidskou blažeností a dobrem. Ovšem stejně jako u Aristotela, i u Tomáše se jednotlivé části nauky dosti prolínají. Základní literaturou k této kapitole je samozřejmě latinský text *Sententia libri Ethicorum* sv. Tomáše, ale také *Teologická summa*, protože i v Summě je detailně popsána Tomášova etika. Jako sekundární literaturu budu používat i zde knihy z dějin filosofie a etiky, ovšem hlavními díly se kterými zde budu pracovat jsou knihy Heleny Hrehové *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského* a *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského* Andrey Blaščíkové. Použiji zde také několik anglických článků.

Třetí kapitola práce bude velice krátká, za prvé zde uvedu základní informace o Tomášově Komentáři k *Etice Nikomachově* a za druhé bude tato kapitola jakési zamyšlení, reakce na článek, který jsem četla. Konkrétně jde o článek od Christophera Kaczora- *Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle?* V tomto článku se autor zabývá otázkou, zda je Tomášův Komentář pouze interpretace Aristotela, nebo zda v něm Tomáš přinesl nějaké nové poznatky. Tato kapitola má svým tématem trochu jiný charakter než ty ostatní, nicméně přináší zajímavé náměty k dalšímu textu a velmi dobře na ni navazuje poslední kapitola práce.

Ve čtvrté kapitole si ověříme myšlenky zpracované v první a druhé kapitole přímo při práci s Tomášovým Komentářem. Pomocí přečtené první a desáté knihy zhodnotím rozdíly mezi naukou Aristotela a sv. Tomáše. Předmětem mého zájmu bude již zmíněná blaženost, štěstí a dobro. Ale také témata, o kterých jsem předem uvedla, že s tímto souvisejí. Základním a přitom stěžejním textem bude *Sententia libri Ethicorum* sv. Tomáše. Budu sledovat Tomášův Komentář a co nejvíce si všímat odlišností, které zaujímá Tomáš oproti Aristotelovi. Tuto kapitolu považuji za stěžejní část této diplomové práce.

1 Etika Nikomachova-charakteristika témat

Aristotelův spis **Etika Nikomachova**¹ je prvním pokusem o ucelenou etickou teorii. Je to vlastně soubor poznámek k přednáškám. Další Aristotelovy etické spisy jsou Etika Eudémova a Magna Moralia (Velká Morálka), která je kompilací obou etik předchozích a jejíž autenticita je někdy považována za spornou.

Jako nejdůležitější pojmy Aristotelovy etiky vystupují pojmy *eudaimonia* a *areté*. *Eudaimonia* znamená v překladu štěstí, dobro, blaženost, anebo zdařilý život. *Areté* je ctnost, zdatnost, anebo výtečnost.

Etika je v Aristotelově chápání praktická věda, nauka o tom, jak člověk může dosáhnout dobra, ke kterému je přirozeně nasměrován svou vůlí.² Nejvyšším dobrem je pak *eudaimonia*, blaženost, které lze dosáhnout jedině správným jednáním, ke kterému nám napomáhají ctnosti. Aristoteles je přesvědčen o etických možnostech výchovy člověka a v jeho etických dílech je často přítomný praktický a pedagogický tón. Avšak podle Aristotela není možné, aby se člověk naučil etice stejně jako poučkám, nebo jiným vědám, protože v etice se předpokládají určité zkušenosti, které pomáhají člověku rozpoznat co je dobré a špatné. Každý případ totiž vyžaduje jiný způsob řešení, nelze stanovit jedno platné stanovisko použitelné na všechny situace. Aristoteles se v tomto směru vyjadřuje ve druhé knize: „*Budiž však předem poznamenáno, že každá nauka o praktické činnosti má podávat jen obrys, nikoli zevrubnost, jak jsme podotkli i na začátku, že se důvody mají požadovat podle látky; avšak jevy praktického života a toho, co jest prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží k zdraví. Má-li pak takovou povahu úvaha o otázkách všeobecných, tím spíše úvaha o jednotlivých případech vylučuje naprostou přesnost; neboť nespadá ani pod umění, ani pod žádné učení, nýbrž jednající osoby samy pokaždé musí hledět k tomu, co jest v určitém případě vhodné, jak se to děje v lékařství a kormidelnictví.*“³

¹ EN má deset knih, které se ještě dělí na kapitoly.

² Na začátku Etiky Nikomachovy určuje Aristoteles v návaznosti na Platóna a Eudoxa z Knidu dobro, jako to, k čemu všechno směřuje a po čem všichni lidé touží.

³ Cit. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1104a.

Etika a politika jako praktické vědy⁴ a jsou spolu u Aristotela ve velmi úzkém vztahu.⁵ Může se na první pohled zdát, že jde o vědy odlišné, avšak z několika důvodů je zřejmý opak. Přibližme si tedy některé důvody. Ctnosti charakteru lze praktikovat pouze ve společnosti lidí, ve společenském životě. Pro příklad ctnost přátelství není možné praktikovat bez přátel. Dále pak získání ctností do jisté míry závisí na možnostech, které člověku dává stát (obec) prostřednictvím dobrého zákonodárství. Obec a společenství lidí je také tím, kdo dává možnost praktikovat určitému počtu lidí teoretický život, což je život zasvěcený filosofickému rozjímaní. Těmto filosofům dává obec dostatek času a materiálního zabezpečení, aby mohli filosofii praktikovat. Každý jednatel v obci přispívá praktikováním osobních ctností a snahou o dosažení vlastního štěstí, k všeobecnému dobru v obci. Je si vědom toho, že vlastní dobro jedince souvisí s dobrem ostatních lidí ve společnosti. V neposlední řadě souvislost politiky a etiky Aristoteles dokazuje tím, že člověk je ze své přirozenosti tzv. *zoon politikon*, člověk politický, který je ze své přirozenosti uzpůsoben pro život v obci. Obec (*polis*) svým občanům zajišťuje přežití (co se týče materiálních věcí) a také příslib dosažení dobrého života. Člověk musí nějak jednat a komunikovat s ostatními členy obce, proto nelze ctnosti, lidské jednání a etiku vůbec, aplikovat mimo lidské společenství. Toto jsou hlavní důvody vzájemného blízkého vztahu etiky a politiky. Proto je Aristotelův spis *Politika* rovněž zařazen mezi jeho praktické spisy.

Etika u Aristotela však souvisí i s jeho učením o duši a také s jeho metafyzikou, ale také s dalšími částmi jeho filosofického systému. Jednotlivé části jeho nauky od sebe nelze striktně oddělit. V souvislosti s naukou o duši Aristoteles míní, že každá část duše, člověku umožňuje získávat a praktikovat různé druhy ctností. Hlavním tématem etiky jako nejvýše postavené praktické vědy, je povaha a účel lidského jednání, ale také zlepšení stávající etické praxe. Aristotelovu etiku můžeme označit za etiku teleologickou, protože *eudaimonia* je cílem lidského jednání a úsilí, pro jejíž dosažení se člověk snaží uplatňovat a získávat ctnosti. Blaženost, *eudaimonia*, je spojena hlavně s rozumovými ctnostmi, je s nimi v souladu. Slovem *areté* označujeme snahu či aktivitu vyvinutou rozumem pro získání ctnosti.

⁴ Praktické vědy jdou podle Aristotela politická věda, etika, ekonomie a rétorika. Další vědy třídí Aristoteles na vědy teoretické a poetické (tvůrčí).

⁵ Na Etiku Nikomachovu přímo navazuje spis *Politika*, což Aristoteles naznačuje v poslední kapitole Etiky Nikomachovy.

1.1 Nauka o ctnostech

„Není možné mluvit o lidském dobru, aniž bychom nejprve necharakterizovali ctnosti.“⁶

Lidské dobro není dosažitelné bez uplatňování a pomoci ctností. Pojem ctnost zavádí Aristoteles v první kapitole Etiky Nikomachovy, kde v souvislosti s tímto zmiňuje, že musíme pojednat o tom, co jsou ctnosti, abychom lépe poznali podstatu blaženosti.⁷

Ctnost je třeba odlišit od dovednosti, protože dovednost někdy může vést až ke špatnému jednání, kdežto ctnost nikoliv. Ctnosti jsou dispozice k tomu, aby člověk určitým způsobem jednal a cítil. Aristoteles vidí rozdíl mezi *areté etiké*, což je morální ctnost, kterou jakožto trvalou dispozici můžeme získat zvykem, a mezi *areté dianoetiké*, což je ctnost rozumová, kterou lze získat záměrným učením. Na ctnosti rozumové se zaměřuje označení ctnost jako zdatnost. Morální ctnosti jsou charakterové, jako třeba čestnost a velkorysost a Aristoteles je rozvíjí v šesté knize Etiky. Rozumové ctnosti jsou pro příklad dobrý úsudek a praktická moudrost, o nichž pojednává druhá až sedmá kniha. Ctnostný člověk jedná ctnostně právě díky správnému rozumovému úsudku.

Ctnost je projevem střední cesty (*mesotés*), která je vystavena tlaku dvou krajních protikladů, čili neřestí.⁸ Aristoteles v této souvislosti míní, že nadbytek je stejně špatný jako nedostatek. Aristoteles nemá na mysli střed ke konkrétní věci, ale ke konkrétnímu člověku. Střed má individuální povahu, pro bohatého může být hranice štědrosti jinde než u chudého člověka. Ovšem ne pro každé jednání a čin tato pozice středu platí, některé city a jednání jsou z nauky o středu vyvázaný. Například z činů vražda, a z citů závist, které není možné klasifikovat stejným způsobem jako jiné činy.

Ctnosti nemají místo jen v životě jedince, ale jsou důležité pro správný chod obce.⁹ V souvislosti s městským státem Aristoteles zmiňuje poslušnost člověka vůči pravidlům, ale s tím, že člověk má být poslušný pouze tehdy, pokud stát nařizuje to, co

⁶ Cit. MacIntyre, A. *Ztráta ctnosti*. str. 176.

⁷ Srov. *Etika Nikomachova*. 1102a.

⁸ Srov. např. Kenny, A. *Tomáš Akvinský*. str. 30-34. Dále k ctnostem Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. str. 176-203.

⁹ Pojem obec používám ve smyslu polis.

má a pokud život občana bude probíhat harmonicky, bez uplatňování donucovacích institucí ze strany státu.¹⁰ Právo a morálka u Aristotela nejsou oddělené pojmy a jsou rozvíjeny v souvislosti se ctností spravedlnosti.

Dobro pro člověka nezávisí podle Aristotela ani na penězích, ani na cti atd. Co nám pomáhá dosáhnout *eudaimonie* jsou právě ctnosti, bez nich by bylo její dosažení nemožné. Uplatňování ctností je nezbytná a nejdůležitější součást dobrého lidského života. Existují situace, kde musíme jednat podle správného úsudku (*kata ton arthon logon*). Úsudek sehrává v životě ctnostného člověka nepostradatelnou úlohu.

Ústřední ctností je u Aristotela *frónésis*, rozumová ctnost. Bez ní nelze uplatňovat žádnou charakterovou ctnost. Rozumové ctnosti se osvojují učením, ctnosti charakterové pravidelným návykem. Vrozené dispozice člověka se transformují ve ctnostech charakteru tím, že je uplatňujeme prostřednictvím *kata ton arthon logon*. Uplatňování praktického rozumu vyžaduje přítomnost charakterových ctností, aby člověk mohl dojít k pravému dobru.¹¹

Mravními, neboli charakterovými ctnostmi se zabývá druhá až sedmá kniha Etiky. Mravní ctnost má pomoci správně volit a usuzovat a tím vede ke správnému jednání. Právě zde existuje souvislost mezi složkami duše a etikou. Nerozumová část duše se dělí na dvě části, část rozumem neovlivnitelnou a část rozumem ovlivnitelnou, kde vznikají ctnosti mravní. Rozumová složka duše je sídlem rozumových ctností. Smyslová složka naší duše nám umožňuje mít city a přání. Vegetativní složka duše s etikou vůbec nesouvisí. V návaznosti na Platóna¹², uvádí Aristoteles tzv. kardinální ctnosti¹³, které jsou čtyři a každá z těchto ctností odpovídá určité části duše. Žádostivé složce duše odpovídá uměřenost, činné části duše odpovídá statečnost a racionální části duše je přiřazena moudrost. Spravedlnost je pak odpovědná za soulad celku.¹⁴ Spravedlnosti věnuje Aristoteles celou pátou knihu Etiky. Praktikování ctností je vlastně neustálý boj s afekty.

¹⁰ Srov. Mulgan, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 39.

¹¹ Srov. MacIntyre, A. *Ztráta ctnosti*. str. 182.

¹² Platón tyto ctnosti považoval za hlavní dokonalosti obce (polis).

¹³ Výrazem kardinální označil tyto ctnosti až sv. Ambrož.

¹⁴ Srov. Aubenque, P. *Rozumnost podle Aristotela*. str. 46.

S výkladem ctností je potřeba zmínit radost, která podle Aristotela doprovází dosažení zdatnosti v nějaké činnosti, každý druh úspěchu doprovází specifický druh radosti a radost se u lidí různí.¹⁵ Jak píše Aristoteles v první knize Etiky Nikomachovy, ctnostný život je radostný sám o sobě.¹⁶ Radost tedy není důsledkem správného jednání, avšak přímo jej provází.

V desáté knize Etiky Aristoteles dochází k odpovědi na otázku, co je blaženost a šťastný život. Již v první knize se dozvídáme, že to je činnost duše v souladu se ctností.¹⁷ Štěstí (*euthymia*) a blaženost (*eudaimonia*) nejsou u Aristotela totožné pojmy.¹⁸

1.2 Rozumnost jako nejdůležitější ctnost

Rozumnost (*sóphrosyné*, nebo *frónésis*) a moudrost rozvíjí Aristoteles v šesté knize Etiky a také v desáté knize.

Eudaimonia podle Aristotela spočívá v uplatňování dvou ctností, ctností rozumové a ctností mravní. S mravní ctností souvisí správný úsudek člověka, který má díky rozumnosti. Mravní ctnosti se projevují ve vztahu k ostatním lidem.¹⁹ Rozumnost přímo vyžaduje vrozenou inteligenci, kterou rozumnost usměrňuje ke správnému jednání. Rozumnost a mravní ctnosti musí být v jednotě.²⁰ Rozumové ctnosti stojí výše než morální ctnosti a moudrost stojí výše než rozumnost. *Frónésis* je vzhled do konkrétní morální situace.

Rozumnost a morální ctnosti společně umožňují člověku vést dobrý život, který je přirozeným cílem člověka.²¹ Je nemožné nerozumě používat *frónésis*. Rozumnost je v Etice Nikomachově přirovnávána k vědě. Rozumnost bezprostředně ovládá lidské jednání, je to praktická moudrost. Ale nemůže být vydávána za pouhý praktický postoj,

¹⁵ Srov. Aubenque, P. *Rozumnost podle Aristotela*. str. 46.

¹⁶ Srov. *Etika Nikomachova*. 1099a.

¹⁷ Srov. např. Kenny, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. str. 95-100.

¹⁸ Více o rozdílu mezi štěstím a blažeností: také MacIntyre, A. *A Short History of Ethics*. Str. 55-80.

¹⁹ Srov. Mulgan, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 45.

²⁰ Srov. např. Kenny, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. str. 101-102.

²¹ Srov. Strauss, L. *Obec a člověk*. Str. 31.

protože pak by bylo obtížné ji odlišit od *etické* ctnosti, avšak Aristoteles trvá na jejím zařazení do ctností *dianoetických*.²² *Dianoetické* ctnosti jsou vědění, umění, rozumnost, rozumění a moudrost.²³ Rozumnost je ctností rozumové duše, konkrétně usuzovací části rozumové duše. Rozumová složka duše je sídlem dvou rozumových ctností, usuzovací (*to logistikon*) a poznávací (*to epistémonikon*) části.²⁴

Aristoteles v souvislosti s *frónésis* vyjmenovává jakési vedlejší intelektuální ctnosti, kterých je rovněž pět, stejně jako rozumových ctností.²⁵ Je to rozvážnost, která se dělí ještě na schopnost intuitivně dosahovat cíle a bystrost ducha, dále pak je to důmysl a úsudek. Důmysl je schopnost inteligentního člověka, neboli takového, který chápe. Je to schopnost analyzovat a řešit konkrétní situace. Tato schopnost je kritická, kdežto rozumnost je normativní. Úsudek je správným určením toho, co je rozumné.²⁶ S úsudkem souvisí ohleduplnost, která je správným úsudkem toho, co je slušné.²⁷ Rozumný člověk je člověk s dobrým úsudkem. Nejlepší způsob, jak vystihnout, co je rozumnost, je podle Aristotela všimnout si, jací jsou lidé, které nazýváme rozumnými.²⁸

1.3 Polis a její souvislosti s dobrem

„Poněvadž vidíme, že každá obec jest jakýmsi druhem společnosti a že každé společenství jest sestaveno za účelem nějakého dobra- neboť všichni lidé všechno konají pro to, co se jim zdá dobrem- jest zjeveno, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru jako k cíli, ale zvláště a ze všech k nejvyššímu dobru to společenství, které ze všech má největší přednost a všechny ostatní v sobě zahrnuje. To jest takzvaná obec (polis) a občanské (politické) společenství.“²⁹

²² Srov. Aubenque, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Str. 167

²³ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. VI.

²⁴ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. VI.,2.1139a.

²⁵ Srov. Aubenque, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Str. 172.

²⁶ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*.1143a20.

²⁷ Srov. Tamtéž. 1143a23-24.

²⁸ Srov. Tamtéž. 1140a24.

²⁹ Cit. Aristoteles, *Politika* 1,1, 1252a 1-7.

Politika znamená u Aristotela *polis*, tedy v jeho chápání řecký městský stát.³⁰ Tento stát měl za úkol zajištění dobrého a šťastného života pro své občany. *Polis*, jako typ občanského života je podle Aristotela nutný k rozvinutí všech potenciálních schopností člověka a také k dosažení lidského dobra. Aristoteles nárokuje pro *polis* status nejlepšího druhu státu, a to díky jeho přirozenosti a soběstačnosti, které vedou k dobrému životu občanů. Smyslem *polis* je zamezit zločinnosti mezi občany a podpořit hospodářskou výměnu, ale hlavně zajistit dobrý život v soběstačném společenství. „...*obec (polis) je společenstvím dobrého žití jak v domácnostech, tak v rodech, jež má účelem dokonalý a soběstačný život.*“³¹ Co by mělo být součástí soběstačné *polis* promýšlí Aristoteles do detailů.³² *Polis* by měla být na území, kde se budou nacházet všechny potřebné zdroje a suroviny. V návaznosti na Platóna promýšlí, zda je vhodné umístit *polis* k moři, anebo až několik mil od moře.

Úkolem politiky a politické vědy je usměrňovat činnost všech ostatních vědních oborů. „*Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konat a čeho se vyvarovat, zajisté její účel zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je lidské dobro.*“³³

Politická věda je podle Aristotela přístupná jen morálně dobrému člověku³⁴ a je zaměřena na celek lidského dobra. Dobro v řeckém prostředí znamenalo totéž co blaženost (*eudaimonia*), neboli dobrý život (*to eu zén*).

Člověk musí mít v jisté míře přítomna tzv. vnější dobra, tedy taková, která přistupují zvenčí a jsou nezbytná v uplatňování ctnosti. Mezi vnější dobra patří třeba zdraví a přátelství, protože ctnost přátelství nemůžeme uplatňovat bez přátel a jejich přítomnosti v našem životě.³⁵

Podle Aristotelovy etiky lze nejvyšší blaženosti dosáhnout životem zasvěcenému filosofickému rozjímání, tento druh života se nazývá *bios theóretikos*, teoretický život.

³⁰ Aristoteles soudí, že stát by neměl mít více jak sto tisíc obyvatel.

³¹ Cit. Aristoteles, *Politika*. III.,9, 1280b 33-35.

³² Srov. Aristoteles, *Politika*. II., 6,1265a18-28.

³³ Cit. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1,1, 1094b4-7.

³⁴ Srov. Strauss, L. *Obec a člověk*. Str. 32.

³⁵ K politické vědě a lidskému dobru srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 9- 48.

A také Strauss, L. *Obec a člověk*.str. 19-57.

Ale protože tento způsob života není dostupný pro všechny lidi (protože schopnost filosofovat je poměrně řídká), jako alternativu doporučuje angažovat se veřejně v politické obci, tento život je pak život praktický, *bios praktikos*.³⁶ Nejnižším typem blaženosti je pak život v rozkoši.³⁷

Aristoteles, v souvislosti s tímto, vymezuje druhy dober v první kapitole Etiky Nikomachovy a zdůrazňuje, že dobro obecné stojí výše než dobro individuálního jedince. Hierarchie dober je dána možnostmi jejich dosažení, protože ne každý člověk může strávit život filosofickým rozjímáním. Život v řecké společnosti některé lidi z účasti na blaženosti přímo vyřazoval (otroci). Uplatnění a praktikování ctností vyžadovalo jisté nutné předpoklady, jako hmotné zajištění a určité množství volna.³⁸

Otázkou tedy je, jak dobrého života dosáhnout. Podle Aristotela musí vláda a zákony k lidskému dobru přímo směřovat.³⁹ S uplatňováním ctností souvisí také zaměstnání člověka, kterým se žíví. Protože například zemědělci kvůli ustavičné práci nemohou dobře rozvíjet ctnosti, protože nemají takové časové dispozice, které by jim to umožnily. Zaměstnání člověka, by mělo přispívat k ctnostnému životu v obci. Obchod a řemesla jsou hodnotami které vytváří, protikladně skutečně ctnostnému životu.⁴⁰

Politická věda je věda o lidském jednání, které je výsledkem svobodné volby člověka a nepodléhá tak logickému řetězci. *Proairesis*, volba, je výsledkem uvažování. Jednání je nepředvídatelné a není možné mít jistotu o tom, co se stane. Politika souvisí s pojetím lidského dobra, protože politická rozhodnutí by se měla nejen orientovat ve fungování politického života, ale také by měla být založena na nějakém účelu, který by mělo společenství sledovat a ke kterému by směřovalo.⁴¹ Politická věda vyžaduje přítomnost *frónésis*, jakési speciální duševní činnosti, kterou můžeme označit za mravní vhled. Přítomnost *frónésis* vyžaduje i politické smýšlení člověka. *Fronésis* je praktická moudrost, rozumnost, jejíž povaha není zcela jasná. Týká se poznání správných cílů a hodnot a také správných prostředků k jejich dosažení. Schopnost *frónésis* obsahuje také obecné principy řízení a pochopení jedinečných situací, což velice souvisí s politikou.

³⁶ Srov.např. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*.str.251

³⁷ Srov. Aristoteles, *Etika Nikomachova*. I, 1095 b-1096 a.

³⁸ Srov. např. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 13.

³⁹ Srov. Aristoteles. *EN X*,10,1181b15-24.

⁴⁰ Srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 120.

⁴¹ Srov. např. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 16-17.

Tato schopnost do jisté míry závisí na mravní výchově a na zkušenostech člověka.⁴² Nelze se jí tedy záměrně naučit již v mladém věku.⁴³ Aristoteles v souvislosti s tímto a politickou vědou zmiňuje: „*Proto se mladík nehodí za posluchače o nauce politické, nemá totiž ještě zkušenosti v životních činnostech.*“⁴⁴ Spis *Politika* je praktickou příručkou pro ty, kteří se chtějí stát politikem, není myšlen jako občanská výchova. Politikem by podle Aristotela měli být muži absolutně ctnostní.⁴⁵ Aristoteles míní, že stát by se měl na výchově občanů přímo podílet. I z tohoto důvodu je politika považována za praktickou vědu.

Polis je občanské společenství ve smyslu *koinónia*, kde všichni členové obce či společenství, usilují o společné dobro. *Koinónia* jako společenství je cíl sám o sobě. V tomto společenství musí být přítomna spravedlnost, a to hlavně spravedlnost distributivní, spolupráce a přátelství. Přátelství je zde však chápáno odlišně než v současné době. Může být charakterizováno jako obecná společenskost, snaha a touha spolupracovat na společném díle.⁴⁶ Toto přátelství, *filia*, má širší pojmový rozsah než jak ho známe dnes pod pojmem přátelství. *Filia* v sobě zahrnuje jak rodinné vztahy, tak vztahy lásky mezi manželi, dokonce i lásku erotickou atd.⁴⁷

Polis je společenství, které zahrnuje různé druhy menších společenství, z nichž nejdůležitější je rodina. Tato menší společenství se podílejí na rozvíjení nejvyššího dobra v *polis*.⁴⁸ *Polis* je zvláštním typem státu, který podle Aristotela existuje na základě přirozenosti. „*Z toho jest tedy zřejmo, že obec (polis) je útvar přirozený a že člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci...*“⁴⁹ Aristoteles míní, že původní důvod k životu ve společenství byla nutnost zajistit si základní životní potřeby, a jakmile je takováto *polis* vytvořena, mohou lidé žijící v *polis* realizovat vyšší cíle vedoucí k zajištění blaženého života. Člověk je ze své přirozenosti uzpůsoben pro život v *polis*, je člověk politický (*politikon zóon*) a nemůže žít bez mravních vztahů k jiným lidem a bez *polis*.⁵⁰ Naopak *polis* může existovat bez konkrétního jedince.⁵¹

⁴² Srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 17, 18.

⁴³ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova* 1,1, 1095a 2-5.

⁴⁴ Cit. Tamtéž.

⁴⁵ Srov. Aristoteles. *Politika*. III.,5,1278a 18-20.

⁴⁶ Srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 22,23.

⁴⁷ Srov. NUSSBAUMOVÁ, M. Křehkost dobra. str. 659-688.

⁴⁸ Srov. STRAUSS, L. *Obec a člověk*. Str. 38. a 54.

⁴⁹ Cit. Aristoteles. *Politika* 1,2. 1253a

⁵⁰ Srov. Aristoteles. *Politika* 1,2.1253a

Polis je přirozená hlavně z toho důvodu, že je zcela soběstačná a uspokojuje všechny lidské potřeby.⁵² Mravní ctnosti a hmotné zajištění je to, co spojuje Aristotelovu *polis* s ideou blaženosti. *Polis* naplnila svůj cíl, pokud jsou její občané šťastní.

1.4 Eudaimonia jako nejvyšší dobro

Téma blaženosti Aristoteles rozvíjí v první a desáté knize Etiky. Kolem tohoto tématu jsou však soustředěny všechny Aristotelovy etické otázky. Protože *eudaimonia* je nejvyšší dobro, nejlepší život, kterého je možné dosáhnout. Jak se píše na začátku první knihy: „Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru, proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“⁵³ Každý člověk usiluje o nějaký cíl, který je pro něj dobrý. Musí však nutně být dobrem i pro dalšího člověka? Není možné, aby o stejné dobro usilovali všichni lidé. Pokud by však takové nejvyšší a nejlepší dobro našli, byla by jím *eudaimonia*. „...každé vědění a záměrná volba touží po nějakém dobru,a které dobro jest ze všech vykonatelných dober jest nejvyšší. Téměř většina lidí se shoduje ve jméno, jež mu dávají; i obecné množství i vzdělanci totiž nazývají je blažeností a myslí, že být blažen jest totéž, jako dobře žít, dobře jednat a dobře se mít. Avšak v odpovědi na otázku, co jest blaženost, jaká je její podstata, jsou v nesnázích a nestejně se o tom vyjadřuje obecné množství a mužové moudří.“⁵⁴

Blaženost je tedy zakoušení dobrého a zdařilého života (*to eu zén*), úkolem etiky je ukázat, jak takového života dosáhnout. Etiku lze v tomto smyslu označit za teorii o lidské blaženosti. Lidské snažení o dobře prožitý život je hlavní cíl člověka a tento cíl Aristoteles nazývá dobro. V první knize Aristoteles vyjmenovává chybná pojetí blaženosti, připomíná, že nevzdělanci si myslí, že největší blažeností je rozkoš, jiní lidé volí bohatství, další čest, slávu, moc atd.⁵⁵ Každý člověk volí podle svých vnitřních

⁵¹ Srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 43.

⁵² Srov. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. str. 30,31. Dále Aristoteles. *Politika* 1,2.

⁵³ Cit. Aristoteles. *Etika Nikomachova*, 1094a.

⁵⁴ Cit. Tamtéž. 1095a.

⁵⁵ Srov. Tamtéž 1095b15-1096a10. Dále např. 1152b.

sklonů.⁵⁶ V této části Aristoteles vyzdvihuje rozjímavý život filosofů nad všechny ostatní. Je zřejmé, že Aristoteles nezastává hedonismus, ale prožívání slasti obhajuje s tím, že je to důležitý aspekt lidského života.⁵⁷ Blaženost v jeho pojetí není myšlena jako konečný stav, je to součinnost duše a ctností, takže je to spíše proces, který je třeba podporovat neustálým praktikováním ctností.

Aristoteles odmítá Platónovu ideu dobra, protože být dobrý není nějaká vlastnost, která by byla společná všem věcem a i kdyby taková idea byla dána, musela by být bezcenná pro dobrý život, byla by neužitečná z praktického hlediska.⁵⁸ Dobro je dvojí, dobro samo o sobě a dobro pro někoho.⁵⁹ Aristoteles dobra člení ještě jinak. „*Jsou-li tedy dobra rozdělena do tří skupin a jedna z nich se nazývá dobro zevnějšími, jiná duševními a tělesnými, tak duševní dobra nazýváme nejvyššími a nejvíce dobrými.*“⁶⁰ Blažený člověk ale potřebuje i dobra tělesná a dobra, která k člověku přistupují zevnějšku.⁶¹ Nejvýše položené dobro je dobro duše. Blaženosti může dosáhnout jen člověk, který je duševně zdravý a který není eticky otupělý.⁶²

Pokud se chceme dopátrat odpovědi na otázku co je to blaženost, *eudaimonia*, je dobré sledovat odpovědi na čtyři otázky. Za prvé, jaký život (ve smyslu činnosti) je nejvyšším druhem blaženosti? Dále, jaký život (ve smyslu činnosti) se může počítat za blažený? Dále, jaké součásti tvoří celkový život šťastného člověka? A konečně, co musí člověk mít aby byl šťastný?⁶³ Právě na tyto otázky jsem se snažila v první kapitole odpovědět pomocí krátké charakteristiky základních pojmů a myšlenek, které souvisí s blažeností. Protože charakterizovat blaženost jedním slovem, nebo větou, není možné. Sám Aristoteles říká v *Etice Nikomachově*, že většina lidí se shodne na tom, že naším cílem je *eudaimonia* jako dobrý život, shodneme se také v jejím pojmenování, ale v ničem více.⁶⁴

⁵⁶ Srov. o blaženosti např. Habáň, M. *Přirozená etika*. str. 42-61. A také MacIntyre, A. *A Short History of Ethics*. str. 55-80.

⁵⁷ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1152b-1154b35.

⁵⁸ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1096a15-1097a.

⁵⁹ Srov. Tamtéž. 1152b26.

⁶⁰ Cit. Tamtéž. 1098b13-15.

⁶¹ Srov. Tamtéž. 1153b17.

⁶² O vnějších dobrech srov. NUSSBAUMOVÁ, M. *Křehkost dobra*. Str. 616-630.

⁶³ Tyto otázky si klade ve svém článku ROOPEN, M. *On the Eudemean and Nicomachean Conceptions of Eudaimonia*. American Catholic Philosophical Quarterly. 2005. Vol.79. No.3. str. 370.

⁶⁴ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1095a17-20.

2 Etika Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský převzal většinu etických témat od Aristotela, jeho morální teologie je syntézou aristotelské filosofie a křesťanské teologie. Tomáš, stejně jako Aristoteles, říká že dobro je to, k čemu lidé přirozeně tíhnou.⁶⁵ Není možné, aby člověk chtěl zároveň dobré i zlé. Tomáš ve svých dílech na rozdíl od Aristotela nepoužívá pedagogický tón, jeho etika má spíše teoretický charakter. Nejvýznamnější shodu v naukách těchto dvou myslitelů nacházíme v nauce o ctnostech, kterou Tomáš prakticky převzal, avšak doplnil ji o další kategorii ctností, o ctnosti teologické (víru, naději a lásku), které ale mají čistě teologickou povahu a patří tak do etiky teologické, nikoliv do etiky filosofické. Původní Aristotelovy ctnosti Tomáš označuje za ctnosti přirozené, které je třeba posilovat ctnostmi nadpřirozenými, a to právě vírou, nadějí a láskou.⁶⁶ Úkolem etiky podle Tomáše není potlačovat afekty, nýbrž je co nejlépe rozvíjet a kultivovat.⁶⁷

Nejvyšší etický princip v Sumě teologické formuloval Tomáš takto: „*Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum.*“⁶⁸ Tedy činit a následovat dobro a zabraňovat zlu. V návaznosti na to, stejně jako Aristoteles, rozlišuje Tomáš druhy dober, a to podle jejich ontologické nobility.⁶⁹ Mezi tato dobra patří dobro potěšující (*bonum delectabile*), dobro užité (*bonum utile*) a dobro vznešené (*bonum honestum*).⁷⁰ Tímto se Tomáš Akvinský zabýval také v Teologické sumě a v *De veritate*. Sv. Tomáš zdůrazňuje rozdíl mezi dobrem a spasením. Spása závisí na Boží milosti. Lidé však mohou poslouchat příkazy, které jsou v souladu s jejich přirozeností, aby se stali dobrými lidmi a občany, což samo o sobě nemusí přivést člověka ke spáse. Filosofii pak označuje (stejně jako Aristoteles) za nejlepší a nejvyšší druh lidské práce (ve smyslu zaměstnání), hned za pracemi, které se zabývají vírou. Považuje možnost být filosofem za vznešené poslání, které je dobré samo o sobě. Mravnost člověka zdůvodňuje jeho přirozeností. Člověk musí zachovávat nejvyšší mravní principy proto,

⁶⁵ Srov. např. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. str. 251.

⁶⁶ Srov. např. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. Str. 256.

⁶⁷ Srov. Tamtéž. str. 251.

⁶⁸ Cit. Tomáš Akvinský, *Summa Th*, I-II, q.94, a.2 resp.

⁶⁹ Srov. např. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. str. 258.

⁷⁰ Srov. Tamtéž.

že jsou samy o sobě správné. Vyjadřují totiž přirozený zákon, který je účastí na *věčném zákoně*, který je původcem všeho stvoření. Tomáš byl toho názoru, že přirozený zákon je totožný s Desaterem. Tomáš si nemyslí, že víra by byla v rozporu s přírodou a přirozeností, s vědou a poznáním. Díky tomuto jeho postoji křesťanská katolická tradice učinila legitimním vše, co je dobré v lidském snažení a přirozenosti.⁷¹

Tomáš, stejně jako Aristoteles shledává blaženost cílem a účelem lidského života. Avšak u Tomáše opravdová blaženost je dostupná pouze duším blahoslaveným v nebi.⁷²

Tomáš, na rozdíl od Aristotela míní, že z účasti na blaženosti, na lidském dobru, není předem vyloučena žádná lidská bytost.

Na začátku Komentáře Tomáš vymezuje rozdíl mezi morální filosofií a praktickou filosofií s ohledem na činnost rozumu. Morální filosofie se zabývá uspořádáním jednání vůle, praktická pak poznáním a lidským a jednáním. Normou jednání je pak správně zamýšlené jednání (*recta ratio*), rozvažování, podle něhož ctnost nalezne správný střed a pomocí vůle zvolí prostředky vedoucí k cíli. Právě správnost rozvažování udává stupeň etické ctnosti. Podle Aristotela je blaženost ovládnutí ctností v průběhu života, naproti tomu Tomáš říká, že dokonalé blaženosti můžeme dosáhnout až v dalším životě.

2.1 Ctnosti u sv. Tomáše

Nyní se podrobněji podívejme, jak sv. Tomáš Akvinský rozvíjí nauku o ctnostech. Věnuje se jim hlavně ve druhé části **Teologické summy**, v **Questiones disputatae de virtutibus** a samozřejmě v **Komentáři k Etice Nikomachově**. V této nauce je spojeno aristotelské pojetí ctností se stoickým učením o povinnostech a to je pak dáno do kontextu s myšlením církevních otců a Biblí. Výsledek Tomáš považoval za návod k dokonalému životu. Ctnost je habitus, je to získaný a trvalý stav. Ctnost utužuje jednotlivé dobré vlastnosti člověka. Latinský termín *habitus* má mnoho významů. Může znamenat držení těla, vzhled, oděv, schopnost a způsob života. Význam je tak upřesněn až ve vztahu k nějakému subjektu, k nositeli příslušného habitu. V první řadě tedy slovo habitus souvisí s výrazem *habere*, mít. Habitus je něčím mezi možnostmi, příležitostmi a

⁷¹ Srov. NOVAK, M. *Filosofie svobody*. str. 172-205.

⁷² Srov. KENNY, A. *Tomáš Akvinský*. str. 31

schopností k činu.⁷³ Habitus může být dobrý, anebo zlý a podle toho je chování člověka dobré, či zlé. Habitus se vztahuje k subjektu a ke skutkům. Habitus je návyk, který sídlí v duši a sekundárně v těle. Návyky a schopnosti Tomáš dělí na získané (prostřednictvím poznání a zkušenosti), přirozené (poznané skrze rozum) a nadpřirozené (ty nám dává Bůh).⁷⁴

Podle Tomáše je nutné přihlížet k několika důležitým faktům ohledně ctností. Studovat podstatu ctností, identifikovat místo, kde ctnosti sídlí, respektovat rozdělení ctností a nakonec zkoumat kauzální vztahy mezi nimi a bohatství, které v sobě mají. Ctnosti determinují lidské skutky. Při promýšlení místa, kde sídlí ctnost, se Tomáš přidržuje Aristotela, když tvrdí, že ctnost má sídlo v rozumové duši. Ctnost vyžaduje tři věci, vědění, chtění a vytrvalost. Vědění závisí na intelektu, chtění a vytrvalost na vůli. Morální ctnosti sídlí ve vůli a jejich předmětem jsou vášně. Jsou ale pod dohledem rozumu.⁷⁵

V Summě teologické vymezuje Tomáš pojem ctnosti pomocí čtyř příčin. Formální příčina (*causa formalis*) je v definování pojmu ctnosti dobrý habitus, který směřuje k dobru jako dokonalosti a poslední možnosti každé schopnosti. Příčina materiální (*causa materialis*) je pak subjekt či podmět ctnosti, což je především vůle (*voluntas*). Podle cílové příčiny (*causa finalis*) je ctnost činný habitus, je tedy nejen dobrý, ale i dobro konající. Tyto tři příčiny ukazují, že ctnost je habitus, pomocí kterého člověk správně žije. Účinná příčina (*causa efficiens*) říká, že ctnost je způsobena Bohem. V tomto bodě se Tomáš vymezuje vůči Aristotelovi, ukazuje na transcendentní rozměr ctností. Podle něj nemůže stačit k dosažení dobra pouze správné lidské konání.⁷⁶

Sv. Tomáš přijal Aristotelovo rozdělení ctností na morální (*virtutes morales*) a rozumové (*virtutes intellectuales*), ale doplnil je o teologické ctnosti víru, naději a lásku, které jsou člověku dány Bohem ve svátosti křtu. Jsou to tzv. vlité ctnosti, *virtutes infusae*. Rozumové ctnosti Tomáš dělí na spekulativní a praktické. Spekulativní jsou moudrost (*sapientia*), vhled (*intellectus*) a vědění (*scientia*). Praktické ctnosti jsou podle

⁷³ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 54.

⁷⁴ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 55-57.

⁷⁵ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozumnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 62-64.

⁷⁶ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 62.

Tomáše rozumnost (*prudentia*) a umění (*ars*). Výrazem *ars* se ale nechápalo umění ve smyslu krásně namalované obrazy atd., ale *ars* bylo něco jako dovednost. Tomáš přidává ještě ctnosti přirozené, což je třeba čestnost, svědomitost, pracovitost.⁷⁷

Morální ctnosti Tomáš přejímá převážně od Aristotela, všechny souvisí a afekty a všechny mohou být zastoupeny čtyřmi kardinálními ctnostmi, z nichž nejdůležitější je rozumnost. Díky rozumnosti jsou ostatní ctnosti ctnostmi. Rozumnosti jsou přidruženy další ctnosti, a to použitelnost (*docilitas*), pohotovost (*solertia*) a prozíravost (*providentia*). Tomáš Akvinský hovoří o falešné rozumnosti (*austutia*), což je vychytralost, nebo prohnanost. Zvláštním druhem ctností jsou u Tomáše ctnosti exemplární (*virtutes exemplares*), které se vztahují přímo na Boha, jako na vzor všech dokonalostí. Člověku tyto ctnosti zaručují, že pokud je bude následovat jako své dobro, podaří se mu dosáhnout blaženosti.⁷⁸ Tomáš píše také o politických ctnostech (*virtutes politicas*), které zahrnují jak zákonem zajištěnou spravedlnost, tak i dobro jednotlivců a domácností. Mravní ctnosti nemohou existovat a fungovat bez rozumových ctností a naopak rozumové ctnosti nemohou existovat bez mravních. Všechny ctnosti prostřednictvím rozumnosti participují na rozumu. Rozum a vůle se od sebe liší, ale jsou to dvě součásti jedné duše. Praktikováním ctností člověk dovede ovládnout své vášně a snáze tak odolává zlu. Tak může být člověk plně zaměřen na dobro.⁷⁹

Podle Tomáše nemůže být žádná ctnost praktikována bez lásky. Lásky je podle něj motorem ctností (*motor virtutum*), cílem ctností (*finis virtutum*), matkou ctností (*mater virtutum*), základem a kořenem ctností (*fundament et radix virtutum*) a také formou ctností (*forma virtutum*).⁸⁰

Kardinální ctnosti jsou morální ctnosti, o které se opírají ctnosti ostatní. Jsou to rozumnost, neboli rozvážnost (*prudentia*), dále statečnost (*fortitudo*), uměřenost, neboli umírněnost (*temperantia*), která klade míru vášním a skutkům a konečně spravedlnost (*iustitia*), která určuje vztahy člověka k ostatním lidem. Každá ctnost má určité partikulární části, ze kterých je ctnost složena. Tak například rozumnost má své

⁷⁷ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozumnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 64.

⁷⁸ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 73.

⁷⁹ Srov. Tamtéž. str. 91-93.

⁸⁰ Srov. Tamtéž. str. 97.

partikulární části paměť (*memoria*), rozumění (*intelligentia*), učenlivost (*docilitas*), zručnost (*solertia*), ostražitost (*cautio*) atd. Dále Tomáš rozlišuje tzv. subjektivní části (*partes subiectivae*), pro příklad ctnost spravedlnosti má jako své subjektivní části spravedlnost distributivní (*distributiva*) a komutativní (*comutativa*). Kardinální ctnost má své potenciální části (*partes potentiales*), díky kterým má hlavní ctnost svoji rozsahovou plnost.⁸¹

Ctnosti teologické nám daroval Bůh, aby přirozenost člověka ke které Bůh člověka uzpůsobil, mohla být účastna na přirozenosti Božské. Bůh člověku daroval určité ctnosti, aby nám pomohli dosáhnout blaženého života a věčného štěstí. Předmětem těchto ctností je samotný Bůh. Ctnost víry přidává rozumu nadpřirozené zásady, má díky ní přístup k Božím tajemstvím, které jsou nutným předpokladem k získání nadpřirozené blaženosti. Naděje a láska zdokonalují vůli člověka. Člověk musí být otevřený tyto ctnosti od Boha přijmout.⁸²

Aristotelské ctnosti jsou u Tomáše doplněny o některé zvláštní ctnosti, například o velmi důležitou křesťanskou ctnost pokory. Další takovou ctností může být skromnost. Ctnosti středověkého pojetí jsou vlastnostmi, které lidem pomáhají bojovat proti zlu.⁸³ Praktikování ctností odstraňuje vnitřní překážky k dosažení blaženosti, jako je nestálost mysli a vůle, neklid vášní a také do jisté míry ovlivňuje vnější vlivy (např. zdraví).⁸⁴ Podle Tomáše je hřích získaná dispozice, stejně jako ctnost. Tomáš přejímá i Aristotelovu nauku o středu.

Lidé se učí konat na základě zvyku, konáme opakovaně stejným způsobem. Ctnosti jsou zvyky zaměřené na naše dobro. Ctnostný život nám přináší v konání dobrých skutků rozvoj.⁸⁵ Na to abychom poznali co je spravedlivé, umírněné a statečné potřebujeme rozum. Rozumnost je ctnost, která nutí člověka jednat morálně. Rozumnost je praktikována tím, že si pamatujeme, co se stalo v minulosti. Rozumný člověk je schopen určit, jaké činy vedou k individuálnímu a společenskému dobru.⁸⁶ Spravedlnost se týká činů a jednání k druhým lidem, je to sociální ctnost. Uměřenost je zaměřená na

⁸¹ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 78-79.

⁸² Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 81-85.

⁸³ Srov. MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. str. 207.

⁸⁴ Srov. HABÁŇ, M. *Přirozená etika*. str. 59.

⁸⁵ Srov. INGLIS, J. *Akvinský*. str. 101-102.

⁸⁶ Srov. Tamtéž. str. 105.

dobro jednotlivce.⁸⁷ Rozumnost, neboli rozvážnost je podle Tomáše nejdůležitější ctností člověka. Protože díky rozumnosti správně volíme. Do správné volby člověka ale vstupuje jiný habitus praktického rozumu, a to *synderesis*. Rozumnost se vztahuje na konkrétní situace.⁸⁸

Tomáš zastává tzv. teorii redundance ctností. Základem této teorie je myšlenka, že se jedna ctnost může přelévat (*redundant*) do druhé.

Tomáš, stejně jako Aristoteles si myslí, že v člověku existují ctnosti jako vrozené možnosti, které pak člověk může využít ke zdokonalení. Formou člověka je rozumová duše a lidské úsilí. Proto Tomáš zastává názor, že ctnosti se dá naučit. Tento proces se nazývá habituace.⁸⁹

2.2 Synderesis a conscientia

V Tomášově učení má velkou roli pojem **synderesis**, což je dispozice, habitus praktického rozumu. Lze ji charakterizovat jako poznání těch nejjobecnějších mravních principů. Je to přirozená a praktická dispozice, která se řídí podle přirozeného zákona. Je zaměřena na etické dobro. Se *synderesis* souvisí pojem **conscientia**⁹⁰, která zajišťuje použití *synderesis* v různých konkrétních případech. *Conscientia* se může mýlit, kdežto *synderesis* nikoliv. *Synderesis* je člověku vrozená. *Conscientia* je poslední rozhodovací instance člověka. Jednání, kterým člověk naplňuje svůj morální úsudek, pochází ze *synderesis*. Svědomí člověka plně na *synderesis* závisí. Je to princip, který člověka odvrací od zla a přibližuje dobru. Obsahem *synderesis* je zkušenost dobra.⁹¹

Ve svědomí nachází ctnost rozumnost principy, kterými se inspiruje. Tomáš považoval svědomí za normu, která je člověku dána v jeho přirozenosti, je to odlesk věčného zákona. Svědomí je posledním praktickým úsudkem o morálnosti nějakého činu. Svědomí člověka stimuluje k dobru. Podle Tomáše svědomí není habitus, ale actus. V *Summě* teologické to objasňuje takto: svědomí v pravém slova smyslu v sobě zahrnuje poznání o něčem a derivuje z poznání sjednoceného s něčím a toto vyžaduje

⁸⁷ Srov. Tamtéž. str. 106-109.

⁸⁸ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 86-87.

⁸⁹ Srov. Tamtéž. str. 101.

⁹⁰ Pojem *synderesis* používal sv. Jeroným, jehož výpovědi o svědomí Tomáš zkoumal.

⁹¹ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 42.

akt, aby se mohlo aplikovat poznání o něčem. Z toho vyplývá, že svědomí je aktem.⁹² Z toho můžeme odvodit, že svědomí je akt, kterým aplikujeme univerzální principy v konkrétních zvláštních situacích. Svědomí člověku říká, že je třeba vyhýbat se zlu, protože zlo je nespravedlivé a nečestné. Svědomí je mezi morálními principy a konkrétní situací. Je to hodnotící instance, dohlíží na soulad morálních principů v individuálním svědomí člověka. Podle Tomáše svědomí jednoznačně napomáhá ctnosti rozumnosti. Prostřednictvím svědomí si člověk uvědomuje sebe sama a vlastní hodnotu. I přes tento fakt člověk může vládnout sám sobě jedině díky svobodě. Tomáš považoval svobodu za komplexní akt intelektu a vůle, svoboda člověka je v nich zakotvená. Nic jiného, ani rozum sám, nebo ctnost rozumnost, nemůže nahradit svědomí. Svědomí Tomáš považoval za více vznešené než rozumnost. Tomáše zajímalo, zda ve svědomí může dojít k protirečení. Svědomí postupuje třemi kroky. Za první svědomí zjišťuje, zda jsme něco učinili, nebo neučinili. Za druhé zhodnocuje, jestli jsme to měli učinit, nebo ne a za třetí a posteriori hodnotí, zda jsem to vykonali dobře, nebo špatně. Svědomí nám takto dává pocit spokojenosti, ospravedlnění, anebo nás obviňuje, že jsme to měli učinit jinak. Tomáš zdůraznil důležitou věc, že tohle celé závisí na aktuálním poznání a uvědomění si vlastní odpovědnosti za skutky.

2.3 Rozumnost a vášně

„Prudentia est completiva omnium virtutum moralium.“⁹³

Ctnost rozumnosti je ctností intelektuálně- mravní. Zdokonaluje rozum a poznání člověka. Míra rozumnosti není stejná u všech lidí, každý člověk je obdařen jinou kvalitou intelektu. Tomáš zdůrazňuje rozdíl mezi pojmy intellectus a ratio. Pojmem *intellectus* označoval duch, intelekt, mysl (obdoba řeckého *nús*). Intelekt je rozumový vhled a ratio je rozumový postup- vyvozování, neboli diskursivní rozum.

Vášně (*passiones*) jsou doménou lidí, ale do jisté míry je můžeme pozorovat i u zvířat. Jsou to afekty v lidské citovosti, živočišné instinkty a inklinace. V Tomášově

⁹² Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 97.

⁹³ Cit. Akvinský, T. *Summa Th. II.-II., q. 166, a. 2, ad 1.*

pojetí člověk intelektem poznává pravdu, objasňuje pojmy, tříbí definice, ale jedná vůlí. Člověk je schopný svobodně se rozhodovat, ale musí si vybírat. Právě při tomto výběru hrají velkou roli vášně a návyky, ty pak vedou k aktivní lidské činnosti. Tomáš se domníval, že víra posilňuje rozum a dává mu jistotu. Takový člověk je pak schopný porozumět pravdám víry. Člověk upadá do neřesti pokud podřídí svůj rozum vášním, pokud se vzdaluje od nejvyššího dobra a pokud neposlouchá Boží příkazy.⁹⁴ Na rozdíl od Aristotela Tomáš uspořádal vášně vedle sebe a vytvořil mezi nimi opozice.

V *Teologické summě* si Tomáš klade tři otázky ohledně vášní. Kde sídlí vášně? Jaké jsou mezi nimi vztahy a rozdíly? Co je v nich dobré a co zlé? Vášně spolu s morálkou představují v křesťanské etice neodlučitelnou dvojici, proto Tomáš usiloval o poznání jejich povahy. Morálka zkoumá vášně a jejich projevy, zda se člověk přikloní k dobru, nebo ke zlu. Tomáš zkoumal vztah vášně a utrpení člověka. Sídlem vášní je tělo, protože tělo má schopnost trpět. Prvotní vášní je láska, je to základní vášeň, která hýbe člověkem.⁹⁵

Sídlem rozumových schopností a návyků je rozum i vůle, avšak vůle může klonit i k nerozumným návykům. Bez vůle není morálnosti, protože vášně mohou klonit k dobru i zlu, ale právě vůle zajišťuje morálnost činu. Tomáš při objasňování vztahů mezi vášněmi a vůlí rozlišuje mezi vášněmi, které vůli předcházejí a které ji následují. Vášeň sama o sobě není ani dobrá, ani špatná, ani ctnostná, ani neřestná.⁹⁶ Při svém konání člověk potřebuje, aby rozum spolupracoval s vůlí. Tomáš to vysvětluje tak, že si vybíráme z několika možností pomocí rozumu v procesu rozhodování a pokud je to v souladu s vůlí, je teprve moudré uskutečnit volbu. Je to tedy výsledek rozumu i vůle.⁹⁷

Rozumnost je důstojná a zároveň skromná ctnost. Nemáme ji od narození, ale postupně si ji můžeme osvojit opakováním rozumných činů. Tato ctnost se formuje spolu se svědomím. Rozumnost je nejvznešenější z morálních ctností. Má mezi ostatními ctnostmi velice specifickou funkci. Bez rozumnosti nemohou být morální ctnosti účinné. Morální ctnosti mohou existovat bez některých ctností rozumových, například bez vědy, umění, ale nemohou existovat bez rozumu a rozumnosti.

⁹⁴ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 49.

⁹⁵ Srov. Tamtéž. str. 51-54.

⁹⁶ Srov. Tamtéž. str. 55.

⁹⁷ Srov. Tamtéž. str. 59-60.

Rozumnost člověku pomáhá k dobrému a správnému výběru. Kdo má ctnost rozumnosti, má také ostatní ctnosti. Rozumnost je habitus, který potřebujeme pro správnou volbu (*electio*). Zde jsou důležité dvě věci, respekt k cíli a respekt k rozumu, protože rozum soudí, radí a přikazuje. Aby bylo rozhodnutí dobré, Tomáš předpokládá další dvě věci. A to přímá intuice cíle, kterou člověk získává skrze morální ctnosti, které potom orientují smyslové náklonnosti k dobru jako cíli. Druhou podmínkou o které Tomáš hovoří je povinné uznání vhodných a ověřených prostředků, které je třeba sledovat, což není možné bez rozumu.⁹⁸

Morální ctnosti tedy nutně potřebují rozumnost, ale potřebují také rozum. Rozumnost pomáhá člověku ovládnout se, vládnout sám sobě.⁹⁹ V současné době je z morálních ctností praktikována snad jediné spravedlnost, ale i ta potřebuje ke své existenci ctnost rozumnost, stejně jako ostatní dvě kardinální ctnosti. Rozumnost byla postupně nahrazena svědomím, spontánností, ale člověk bez rozumnosti není schopen vidět vyšší cíle a tak často ztrácí smysl života.¹⁰⁰

Ostatní ctnosti jsou na rozumnosti závislé. Rozumnost má velkou úlohu v každodenní činnosti. Umožňuje člověku přemýšlet nad tím, co je dobré, či zlé a jak má člověk jednat, aby to bylo správné. Právě rozumnost řídí ostatní ctnosti, aby s jejich pomocí člověk dosáhl cíle. Také se stará o výběr vhodných prostředků, které pomáhají cíle dosáhnout.¹⁰¹

Úkolem rozumnosti je dohlížet na čtyři činnosti. První je umět rozumně poradit nejen sobě, ale i jiným při výběru z více možností. Za druhé je to koordinace správného výběru při rozhodování, dále pak správně posuzovat okolnosti a nakonec dobře a přímo řídit konkrétní činnost.¹⁰²

Rozumnost je praktická moudrost, která přispívá k harmonickému životu. Určuje, co si máme vybrat a čemu se naopak vyhnout. Tomáš Akvinský usiloval o objasnění skutečné povahy rozumnosti. Věděl, že rozumnost zdokonaluje nejen rozum, ale také

⁹⁸ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 68-69.

⁹⁹ Hrehová upozorňuje na fakt, že dnes se ctnost rozumnosti odsouvá do pozadí a lidé jednájí na základě spontánnosti. Která však v žádném případě není ctností. Cit.str.71 „Zdá sa, akoby sme v sociálnom živote rozvážnosť ani nepotrebovali. V skutočnosti je to však veľmi mylný postoj, pretože rozvážnosť potrebujeme na každom kroku. Bez nej produkujeme iba samé chyby.“

¹⁰⁰ Srov. Tamtéž. str. 74-75.

¹⁰¹ Srov. Tamtéž. str. 72.

¹⁰² Srov. Tamtéž. str. 71.

vůli. Rozumnost garantuje mravní integritu morálního aktu, mravní kvalitu cíle i prostředků. Rozumnost je v jeho pojetí speciální ctností vymykající se těm ostatním. Charakteristickým znakem rozumnosti je její dynamičnost. Rozumnost nemá vlastní předmět, jejím předmětem jsou ostatní ctnosti. Není zaměřená ani tak na cíle, jako na prostředky, které k cíli vedou. Materiálním předmětem rozumnosti je absolutní dobro, formálním předmětem je pak dobro skutečné.¹⁰³

Aby člověk mohl najít a využít správné prostředky ctnostného života, musí se podle Tomáše naučit třem věcem. Za prvé by měl umět požádat o radu (*consilium*), prodiskutovat informace s osobou, která má bohaté zkušenosti. Za druhé by se měl člověk dopracovat k úsudku (*iudicium*), který navazuje na výběr správného řešení, díky kterému člověk dosáhne ctnostného cíle. Je to určitá metodika postupu. Za třetí by měl člověk dospět k pochopení (*perceptum*), při čemž to co jsem pochopili jako rozumné, to máme vykonat.¹⁰⁴

Tomáš tvrdí, že rozumnost je společná všem lidem, u zlých lidí ji ale považuje za rozumnost falešnou. Pravá rozumnost která osvobozuje a pohání k cíli, je vlastní pouze lidem dobrým.¹⁰⁵ Rozumnost je nutná pro každého člověka, který chce prožít svůj život dobře a který chce dosáhnout blaženosti. Rozvážný člověk jedná inteligentně, hodnotí a konfrontuje vše co poznal a až poté se rozhoduje. Člověk který jedná nerozvážně, je neřestný. Nerozvážnost má různé podoby. Může jí být unáhlenost, nestálost, nedbalost a nerozvážnost jako taková, kdy jsou lidé líní promýšlet.¹⁰⁶

Podle Tomáše má rozumnost ještě další části, jsou to integrující části, subjektivní a potenciální. Mezi integrující části rozumnosti patří paměť, intelekt, učení, rozum, bdělost, předvídavost, opatrnost a obezřetnost. Všechny tyto části rozumnosti slouží k hledání a vyhodnocování vhodných prostředků. S jejich pomocí je možné pochopit a dosáhnout dobrého cíle.¹⁰⁷ Nyní si tyto součásti rozumnosti krátce přiblížíme, protože mohou být z nevědomosti za sebe zaměňovány.

¹⁰³ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 78-79.

¹⁰⁴ Srov. Tamtéž. str. 79.

¹⁰⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa Th. II.-II.,q.47,a.7.*

¹⁰⁶ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 85-85.

¹⁰⁷ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 81.

Paměť (*memoria*) konfrontuje člověka s konkrétní realitou, cvičí se učením a jejím předmětem jsou věci minulé, kdežto předmětem rozumnosti jsou spíše věci budoucí.

Intelekt (*intellectus*) zprostředkovává lidem poznání univerzálních principů, abstrakcí a umožňuje prakticko-operativní akty.

Učenlivost (*docilitas*) umožňuje člověku komplexní pohled, je tedy užitečná pro všechny intelektuální ctnosti.

Bdělost (*solertia*) pomáhá v řešení nečekaných a nepředvídatelných okolností.

Rozum (*ratio*) je potřebný při hledání, ověřování a hodnocení situací. Potřebují ho všechny intelektuální ctnosti, které vyžadují práci s důkazem a ideami. Tedy ctnosti moudrost, věda a umění.

Předvídavost (*providentia*) umožňuje odhadnout následující události.

Obezřetnost (*circumspectio*) člověk potřebuje, aby se okolnosti správně uspořádal vzhledem ke sledovanému cíli.

Opatrnost (*cautio*) je nápomocná při předvídání zla.

Intelekt označoval schopnost univerzálního poznání člověka a k jeho aktivitám patří abstrakce, soudy, úvahy a poznání prvních principů. I když je lidský intelekt dokonalý, potřebuje i tak posilovat paměť, rozumem, inteligencí a svědomím. Paměť nelze od intelektu oddělit. Inteligencí označujeme akty intelektu.

Je třeba rozlišovat mezi rozumností osobní a rozumností společenskou. Osobní vede jedince k dobru a společenská uspořádává pořádek kolektivního dobra.¹⁰⁸

Rozumnost jako základní ctnost potřebujeme v intelektuálním i praktickém životě, působí v každé ctnosti a každá ctnost participuje na rozumnosti. S pomocí rozumnosti je člověk schopen jednat podle svého svědomí, které často člověka staví před radikální rozhodnutí. Úloha rozumnosti je zdokonalovat rozum a tím ho činit schopným rozpoznat dobro od zla, vybírat si nejvhodnější možnosti a směřovat své skutky směrem k dokonalosti.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 81-83.

¹⁰⁹ Srov. Tamtéž. str.89.

2.4. Volba a vůle

Výraz *electio*, volba, převzal Tomáš z Aristotelova pojmu *proairesis*. V Aristotelově koncepci souvisí volba s rozumovou zdatností charakteru člověka. Volba je svobodná, záleží na konkrétním člověku, každý člověk může volit jinak. Základem rozumné volby je rozum. Každá svobodná volba je přirozenou vůlí směřována k cíli, kterým je dobro. Aristoteles učil, že volba se realizuje prostřednictvím rozumu. Intelekt člověka se přirozeně přiklání k pravdě a vůle k dobru.

Rozumný člověk má při výběru respektovat rozumný cíl a zároveň musí dbát na to, aby ho neovládly egoistické tendence. Při volbě tedy člověk musí dbát nejen na své dobro, ale i na dobro ostatních lidí, měl by při volbě brát i na ně ohled. Aby se lidé mohli správně rozhodnout a uskutečnit tak správný výběr, musí mít vyjasněny otázky ohledně morálky a mravních skutků.

Při střetu přímé volby a přímého rozumu se člověk nejvíce cítí jako svobodný. Akt volby není jednoduchým úkolem vůle, ale vždy musí být ve vztahu k rozumu a musí s ním spolupracovat.¹¹⁰ Rozumný člověk má díky svému intelektu schopnost ovládnout se. Morálně dobrými se stáváme jen prostřednictvím dobrých skutků, musíme tedy správně volit. V aristotelském pojetí je ctnost dispozice, která pomáhá člověku při svobodném výběru, je tedy prostředkem svobodné volby. Velmi důležitý je fakt dobrovolnosti výběru, nebo zda člověk volí z donucení. Jedině dobrovolná volba je správná. Lidské skutky jsou dobrovolné jedině pokud víme, co je správné si za daných okolností zvolit. Dobrovolnost skutku podmiňují dva předpoklady. Člověk si musí být vědom toho, že on sám je protagonistou vlastních skutků. Dále musí znát podmínky ve kterých se skutky realizují. Tento proces souvisí s poznáním, protože děti mohou také svobodně volit, ovšem jen do určité míry, protože nemohou dělat taková rozhodnutí jako dospělý člověk.¹¹¹

Správná volba není možná bez rozumu, ani bez volní dispozice. Svobodná volba tedy úzce souvisí se ctností, ale není s ní identická. Volba je aktem a ctnost je dispozicí, která

¹¹⁰ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 129-132.

¹¹¹ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 144-146.

vede k naplnění aktů. Volba nemusí být vždy dobrá, ale ctnost přímo ze své podstaty dobrá je.

Předmětem volby nemohou být věci nemožné, ty mohou být pouze předmětem vůle. Člověk by si však neměl vybírat nereálné věci, protože pak by byl zklamaný z neúspěchu. Při volbě se člověk také soustředí na prostředky, prostřednictvím kterých chce cíle dosáhnout. Povaha vůle je závislá na povaze praktického rozumu. Volba není úsudkem, úsudek může být i špatný a volba závisí na stupni poznání a uvažování. Volba jedince nemusí být identická se všeobecným názorem.

Předmětem volby se někdy stávají i věci, které nejsou přesně determinované, i proto je důležité se poradit ohledně správného jednání, rozhodování a volby. Předmětem vůle je dobrý cíl.¹¹²

Na vůli (*voluntas*) jsou závislá rozumná rozhodnutí člověka. Vůle nechce všechno co lidské smysly poznávají. Pro Tomáše byla velmi důležitá otázka, zda je vůle vyšší než intelekt.¹¹³ Podle něj je předmět vůle dobro a cíl člověka. Cíl je první a nejvyšší příčinou vůle. Od rozumového aktu se přechází k aktu vůle. Jenom poznané dobro může hýbat intelektem. Intelekt hýbe vůlí a poznání by mělo vůli předcházet.¹¹⁴

Vůle člověka je svobodná, je ale podřazena intelektu. Tomáš v této souvislosti vysvětluje, že věc se může dát do pohybu dvěma způsoby. Buď s ohledem na cíl, kdy se cíl stává účinnou příčinou pohybu, tedy intelekt nutí vůli k pohybu. Anebo za druhé díky hýbanému aspektu který subjekt posouvá směrem k cíli, v tomto případě vůle hýbe intelektem.¹¹⁵ Podle Tomáše intelekt hýbe vůlí a vůle hýbe intelektem. Rozum a vůle mají spolupracovat, vůle bez rozumu je slepá. Je důležité, aby poznání předcházelo vůli.

S volbou a vůlí souvisí *intentio*, tedy úmysl, nebo záměr. V úmyslu je vyjádřený akt rozumu, ne akt vůle. V Teologické summě se Tomáš ptá a hledá odpovědi na několik otázek souvisejících s úmyslem. Je úmysl aktem vůle nebo rozumu? Je předmětem

¹¹² Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 148-150.

¹¹³ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa Th.*, I., q.82, a.3.

¹¹⁴ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 162-166.

¹¹⁵ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 166-168.

úmyslu jen poslední cíl? Shoduje se úmysl s prostředky k výběru cíle? Podle Tomáše úmysl označuje inklinaci, tíhnutí k něčemu. Úmysl je aktem vůle, určuje směr k cíli prostřednictvím rozumu. Úmysl je zaměřený k nějakému cíli, ale nemusí to být cíl poslední. Pokud má vůle za předmět prostředky, kterými chce cíle dosáhnout, pak jde o volbu. Pokud má za předmět cíl, jde o úmysl. Většinou má člověk jako první úmysl cíle a až poté určuje prostředky, které jsou předmětem jeho volby. Prostředky předpokládají volbu a cíl předpokládá úmysl. Správná volba není možná bez správného úmyslu.

Volba je vždy volbou s upřednostněním jedné a vyloučením druhé možnosti. Není možné vůbec si nevybrat. Každému výběru předchází uvažování a promyšlení a také rada ve smyslu *consilium*. Již bylo zmíněno, že volba musí být svobodná a v souladu se svědomím, svobodou, ctností, s pravdou atd. Je důležité vzít v úvahu, že volba existuje pouze tam, kde je více možností, pokud nejsou možnosti, nemůže proběhnout proces volby, jak ho předpokládá sv. Tomáš. Všechny lidské skutky se mohou zaměřovat jen na dosažitelné věci, protože není možné dosáhnout nemožných cílů. Nemožnost nesmí být předmětem výběru člověka.¹¹⁶ Vůle má v procesu volby zprostředkující význam mezi rozumem a vnější skutečností. Rozum poskytuje vůli předmět, vůle pak determinuje vnější skutek.

Člověk je každodenně postaven před nějakou situací, při níž se musí rozhodnout a které má dopad na jeho morálnost, je tedy třeba toto rozhodnutí promýšlet s pomocí výše popsaného. Morálním se člověk stává jen pokud se správně rozhoduje, čemuž předchází správný úsudek a výběr.

2.5 Politická filosofie sv. Tomáše

Tomáš Akvinský se velmi zabýval naukou o zákonech, které rozpracoval ve druhé části druhého dílu Teologické summy. Právní řád podle Tomáše nutně souvisí s fungováním morálního řádu.¹¹⁷ Problematiku práva a státu Tomáš rozpracoval v *Summě teologické*, v *Summě proti pohanům*, v *Komentáři k Aristotelově Politice* a ve spise *O vládě*. V Tomášově politickém a sociálním učení leží základy teorií, ze kterých

¹¹⁶ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 174-178.

¹¹⁷ Srov. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. str. 259.

těžíme dodnes. Je to především právo na soukromé vlastnictví a důstojnost lidské osoby.¹¹⁸ Tomášův názor byl v této problematice dosti pokrokový, vlastnictví ani stát podle něj nejsou špatné ze své podstaty, jak tvrdili mnohé církevní autority. Majetek však není samoúčel, ale musí sloužit jako nástroj, který člověku pomáhá dosáhnout na tomto světě vnitřní blaženosti (*beatitudo*). Na onom světě pak dosáhneme blaženosti úplné ve společenství s Bohem.¹¹⁹

Politické společenství, píše Tomáš ve svém Komentáři k Politice, je suverénní konstrukcí rozumu. Státní autorita, pokud sleduje obecné blaho, má základ v přirozeném mravním zákonu. Právo Tomáš Akvinský neztotožňuje s mocí, právo je více než moc. Přirozené právo a přirozený zákon jsou u Tomáše základem jeho státoprávní filosofie. Zákony, které tomuto odporují, jsou nespravedlivé. Přirozené právo Tomáš krátce charakterizoval již zmíněnou větou, činit a následovat dobro a zabraňovat zlu. Stát je podle Tomáše uskutečňovatelem a vykladačem práva, ne jeho zdrojem.¹²⁰ Člověk by neměl pouze slepě dodržovat normy, ale měl by je mít zvnitřněné a měl by konat správně i v situacích, na které žádné normy stanoveny nejsou. Dobrý život nutně vyžaduje přítomnost právního systému, který má vycházet z přirozeného zákona. Podle Tomáše je člověk vždy součástí společnosti a jednotlivci i společnost sledují stejné cíle. Společností Tomáš nemyslí pouze občanskou společnost, ale hlavně společnost věřících. Pomocí praktikování ctností se naplňují zákony, ctnosti ale nelze zákonem přímo přikázat.¹²¹ Je třeba poznamenat, že úlohu řecké *polis* nahradila ve středověku církev. Stát má úlohu také v procesu učení se ctnostem, aby z člověka byl ctnostný jedinec. Stát má vytvořit takové prostředí, aby člověk mohl vést dobrý život, tento uchovávat a zdokonalovat jej. Vše musí být ve shodě s dosažením nebeské blaženosti.¹²²

Michael Novak shrnuje Tomášovo politické myšlení do šesti tezí: „*Civilizace se tvoří rozumnou rozpravou. Lidská bytost je svobodná, protože má schopnost myslet a volit, civilizované politické instituce tuto schopnost respektují. Pravá svoboda je svoboda v řádu. Lidé jsou sebe-určující, nejsou pouhými jednotlivci. Aby se režim hodný*

¹¹⁸ Na toto Tomášovo učení se často navazuje v sociálních encyklikách.

¹¹⁹ Srov. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. str. 263.

¹²⁰ Srov. BAHOUNEK, J. *Politické myšlení sv. Tomáše*. str. 7-48.

¹²¹ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 43-52.

¹²² Srov. Tamtéž. str. 104.

*lidské osoby zajistil co nejlépe proti zneužívání, slučuje elementy monarchie, aristokracie a demokracie.*¹²³ Na jejichž základě označuje sv. Tomáše jako prvního whiga. Tomáš ve svém Komentáři k Politice píše, že politické společenství je skupina, kterou formuje racionalita i diskuze a politická obec je nejvyšší stavba rozumu, zvláště pak praktického rozumu. Dále pak se vyjadřuje o politické vědě, která musí být hlavní a vůdčí praktický zájem, protože se zabývá vrcholnými hodnotami tohoto světa. Teologie je však důležitější než politická filosofie.¹²⁴

Tomáš Akvinský rozvíjí Aristotelovu myšlenku kontemplativního, neboli rozjímavého života. U Aristotela to byl život v nejvyšší blaženosti, u Tomáše je život v nevyšší blaženosti možný až v posmrtném životě. Tomáš si klade otázku, jaký život je hodnotnější, kontemplativní (*vita contemplativa*), nebo činný (*vita activa*)? Aktivní, neboli činný život spočívá v činnosti praktického rozumu, jehož pomocí dosahujeme dobra. Kontemplativní život pak vychází z činnosti spekulativního rozumu a předmětem tohoto života je Bůh jako nejvyšší dobro.¹²⁵ Kontemplativní mnišské řády se věnují pouze službě Bohu, kdežto aktivní, činné řády slouží potřebám bližních. Podle Tomáše je činný život rozdělen na dva druhy. Jeden spočívá v pomoci chudým, rozdávání almužny atd. Druhým typem činného života je kázání a učení se. Kontemplativní život má být upřednostňován před aktivním životem, pro náboženské řády je ze všech nejlepší život, který zahrnuje učení se a kázání. Tomášův výrok *contemplata aliis tradere*, posloužil jako heslo dominikánského řádu.¹²⁶ Kontemplativní činnost má vnitřní hodnotu sama o sobě a nesměřuje k žádnému jinému cíli. Má svou vlastní dokonalou slast a všechny podmínky nutné k dosažení blaženosti. Takový život se však blíží životu božskému.¹²⁷ Pro každý způsob zaměstnání je třeba vzít si něco z kontemplativního života, aby byl člověk blažen a žil jako celý člověk. Jak v kontemplativním, tak v činném životě je velice důležité praktikovat ctnosti. Někdy bývá za tento názor Tomáš kritizován, protože kontemplativní život někdo může vnímat jako příliš elitářský a týká se jen menšiny intelektuálů a náboženských mystiků.¹²⁸

¹²³ Cit. NOVAK, M. *Filosofie svobody*. str. 187.

¹²⁴ Srov. HABÁŇ, M. *Přirozená etika*. str. 54-62.

¹²⁵ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 33.

¹²⁶ Srov. KENNY, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. str. 218.

¹²⁷ Srov. HABÁŇ, M. *Přirozená etika*. str. 56.

¹²⁸ Srov. ARDAGH, D. Aquinas On Happiness: A Defence. *The New Scholasticism*, 1979, Vol. 53, No. 4, s. 435.

Tomáš Akvinský dále hovoří o takzvaném smíšeném životě (*medium vivendi genus*). Předmětem tohoto života je ctnost rozvážnosti, která není ani plně rozumová, ani to není čistě mravní ctnost.¹²⁹

U Tomáše je v návaznosti na Aristotela člověk chápán jednak jako individuum a jednak jako osoba ve smyslu *persona*. Jako individuum má člověk povinnosti k sobě, k druhým lidem a společnosti, ve které plní určitou funkci. Blaho společenství stojí výše než blaho jedince. Jako *persona* člověk není jen součástí celku, ale je jeho integrální entitou se svobodnou vůlí, rozumem a svědomím. Politik či vládce by měl najít cestu jak podřídít zájmy jednotlivců zájmům celku, avšak s ohledem na důstojnost každého člověka. Tento systém je schopen zajistit *bonum commune*, obecné dobro.¹³⁰

2.6 Blaženost

Podle sv. Tomáše Akvinského všichni lidé chtějí úplné, dostatečné a nejdokonalejší dobro. Blaženost (*beatitudo*) a štěstí (*fortuna, felicitas*) nemůže záležet na věcech, které jsou pomíjivé a nedokonalé. Dokonalé štěstí není ve tvořených věcech, ale v Bohu. Dobro jako cíl má u Tomáše velký význam. Jeho dosažení se spojuje s lidským štěstím. Pojetí blaženosti Tomáš rozvíjí v úvodu druhé části Teologické summy a v první a desáté knize Komentáře k Etice Nikomachově. V Summě označuje Boha jako cíl ke kterému směřuje veškeré jednání člověka. Podstata blaženosti spočívá ve schopnostech rozumu.¹³¹ K dosažení blaženosti se kromě rozumu vyžaduje schopnost vůle. Lidská vůle je volba mezi dvěma dobry. Nutnou podmínkou pro dosažení blaženosti je přítomnost ctností. Tomáš zdůrazňuje, že další nutnou podmínkou k dosažení blaženosti, je Boží milost. To však neznamená, že by lidé nemuseli praktikovat ctnosti, musí být přítomno obojí, jak Boží milost, tak osobní úsilí. Podle Tomáše je společné

¹²⁹ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 35-36.

¹³⁰ Srov. FLOSS, P. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. str. 260.

¹³¹ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. str. 26.

dobro nevyhnutelné a nutné. Dosažení blaženosti je pouze pro lidi, kteří neomítají Boha.¹³²

Při definování pojmu blaženosti by jsme měli dodržovat několik bodů. Za prvé stanovit si pojem blaženosti a pokusit se o jeho vlastní přesnější analýzu, uvést aktivity (třeba ctnosti), které k němu vedou a na základě toho stanovit metody, podmínky a možnosti pro dosažení blaženosti. Podle Tomáše je potřeba k dosažení blaženosti na tomto světě přítomnost vnějších dober (krom jiného). Příčiny jeho nedosažení pak mohou být nevědomost, slabost vůle a vášní, zloba atd. Blaženost se vyvíjí postupně, ale člověk určitou formu blaženosti zakouší již jako novorozené dítě.

Štěstí je stav, kdy je člověk šťasten kvůli nějakému vnějšímu dobru, ale blaženost je pocitem duše. Vyjadřuje harmonii a jednotu kterou člověk zakouší v duši. Podle Tomáše jsou otázky kolem blaženosti a štěstí zásadní a zároveň základní, protože se o ně zajímá každý člověk. Jsou to otázky, které se týkají morálky, etiky a filosofie. Štěstí je jednoduchá touha a cíl, blaženost stimuluje člověka angažovat se pro dobro. V Summě teologické Tomáš definuje blaženost jako dokonalé dobro intelektuální povahy: „*Bonum perfectum intellectualis naturae.*“¹³³ Na jiném místě blaženost představuje jako nejvyšší, či poslední dokonalost v rozumu. Blaženost spočívá v dokonalém skutku nějakého člověka, který je obdařený rozumem.¹³⁴

Tomáš se ve svých úvahách o blaženosti držel tří zdrojů. Aristotela, Písma a Boethiovo *De Consolatione Philosophiae*. Blaženost chápal jako maximální a poslední dokonalost rozumné lidské činnosti. Tato činnost má kontemplativní charakter a sekundárně pak charakter citový a volní. Člověk by se měl zasloužit o vlastní blaženost. Tomáš rozlišoval mezi blažeností přirozenou (*beatitudo naturalis*) a blažeností nadpřirozenou (*beatitudo superans-divinus*). Přirozená blaženost je v souladu s lidskou povahou, člověk má možnost jí dosáhnout pomocí vlastního úsilí v tomto životě. Tato blaženost však není dokonalá. Tou je až blaženost nadpřirozená, která převyšuje možnosti člověka a kterou člověk získává díky Boží milosti. Je dosažitelná až ve

¹³² ARDAGH, D. Aquinas On Happiness: A Defence. *The New Scholasticism*, 1979, Vol. 53, No. 4, s.440-445.

¹³³ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa Th.* I.q.26,a.1.

¹³⁴ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 200.

věčném životě. K nadpřirozené blaženosti člověka povzbuzuje přítomnost teologických ctností, víry, naděje a lásky. Tyto ctnosti zaměřují člověka k Bohu a k spoluúčasti na jeho božské přirozenosti. Tyto ctnosti člověku daruje Bůh, není možné jich dosáhnout jiným způsobem.¹³⁵

Lidská duše touží po nekonečném dobru. Jediný, kdo toto dobro může naplnit, je Bůh. Jak Tomáš píše v *Summě*: „*In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.*“¹³⁶ Tedy-jedině v Bohu spočívá plná lidská blaženost. Bůh je dobro i cíl, jediné On určuje člověku konkrétnost a dokonalost. Dobro se shoduje se ctností rozumnosti. Žít podle rozumu znamená pro člověka žít v souladu s posledním a nejlepším cílem, praktikovat a aktualizovat ctnosti a tak naplnit svoji duši dobrem, které bude předmětem budoucí odměny.¹³⁷ Tomáš došel k názoru, že blaženost se týká pouze vnitřně šťastných lidí. Nikdy nemůže stačit přítomnost vnějších dober jako je třeba bohatství, nebo společenské pocty a sláva. Naopak Boží sláva je stálá a pravdivá. Poznání nejvyšší blaženosti, tedy blaženosti která spočívá v poznání Boha, je aktem rozumu. V tomto nejvyšším dobru je obsažená nejvyšší vznešenost. Blaženost je výsledkem určitého duchovního úsilí člověka což předpokládá rozumové pochopení a přímou vůli. Předmětem vůle je dobro. Na Tomášovo pojetí blaženosti, dobra atd., se blíže zaměříme v poslední kapitole, přímo prostřednictvím jeho *Komentáře*.

¹³⁵ Srov. tamtéž. str. 200-201.

¹³⁶ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa Th.*, I-II., q.2, a.8.

¹³⁷ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. str. 202.

3 Sententia libri Ethicorum

Komentář k Etice Nikomachově, byl sepsán zhruba mezi lety 1269-1271, za Tomášova pobytu v Paříži. V této době psal Tomáš také druhou část Teologické sumy, proto tato dvě díla mají mezi sebou úzké propojení. Tento komentář k Etice Nikomachově nebyl nikdy překonán. Tomáš pracoval s latinskými texty, přeloženými z řečtiny. Text opisů Etiky Nikomachovy byl objeven teprve před několika málo lety (cca kolem roku 1245) a Tomáš Akvinský byl jedním z prvních lidí západního křesťanstva, kteří měli k dispozici latinský překlad Aristotelovy Etiky a Politiky. Překlad z řečtiny (ovšem z děl arabských autorů) vytvořil Tomášův bratr z řádu a spolužák a ze studií v Kolíně nad Rýnem Vilém Moerbeke.¹³⁸ Na základě vlastních znalostí ze studia Písma, církevních otců, ale také znalostí muslimských a arabských komentářů Aristotela, začal Tomáš pracovat na vlastním komentáři k Etice, kterou shledal obdivuhodnou.¹³⁹ Tomáš Akvinský šel v úvahách téměř vždy dál než Aristoteles. Měl již daleko ucelenější, jasnější pojem o etických otázkách jako třeba o svědomí, osobě, společenství atd. Velký rozdíl spočívá v té skutečnosti, že Aristoteles psal pro zvláštní elitu lidí, pro aristokratickou třídu, kdežto Tomáš Akvinský, ovlivněný křesťanstvím, počítal s větší rovností lidí s ohledem na ty nejubožejší (vdovy, sirotky, chudé atd.).¹⁴⁰

Tomáš našel v Etice Nikomachově mnoho, co se bylo přijatelné i pro křesťanské morálního myšlení. Některé nepřijatelné teze modifikoval, nebo jak by sám řekl, vyložil je v dobrém smyslu.¹⁴¹

Sv. Tomáš ve svých komentářích k Aristotelovi vždy sleduje původní rozčlenění i obsah textu a vkládá do něj svůj výklad. Tomáš Akvinský přistupuje ke komentování Aristotela velice systematicky (je to obvyklý ráz všech jeho prací), což se projevuje častým členěním textu do bodů, dnes by šlo říci do odrážek. Velmi často Tomáš v textu odkazuje na související, či jakkoliv příbuzná témata, o kterých Aristoteles píše v jiných dílech. Tomáš dbá na to, aby co nejvíce sladil Aristotela s církevním učením.

¹³⁸ Srov. NOVAK, M. *Filosofie svobody*. str. 172-205.

¹³⁹ Srov. Tamtéž.

¹⁴⁰ Srov. Tamtéž.

¹⁴¹ Srov. KENNY, A. *Tomáš Akvinský*. str. 31.

3.1 Spory ohledně Tomášova komentáře

V posledních letech vznikl spor ohledně toho, zda se tento Tomášův komentář může brát jako vyjádření jeho vlastních myšlenek a názorů, nebo zda je to pouhý pokus o interpretaci Aristotela. Většina autorů došla k závěru, že **Sententia libri Ethicorum** představuje Tomášovy vlastní názory. Také se zmiňují otázky, pro jaký účel byl tento komentář napsán. Zda jej napsal Tomáš jako učebnici pro dominikány studující filosofii, nebo zda jsou to osobní etické poznámky Tomáše v rámci jeho přípravy na psaní morální části Teologické summy? Jako další otázky se nabízejí další- je to filosofická, nebo teologická práce? Je to výklad Aristotela jak ho chápe Tomáš? Je to pouhý středověký pokus o interpretaci Aristotela? Obsahuje Komentář vlastní Tomášovy názory?¹⁴² Podle některých autorů totiž Tomáš sám naznačuje, že to není soubor jeho vlastních myšlenek.¹⁴³ Existuje také otázka, zda již fakt, že sv. Tomáš pracoval s pouhým překladem (i když středověké překlady z řečtiny byly velmi kvalitní), nemohl nějakým způsobem ovlivnit Tomášovo chápání Aristotelových myšlenek. Kromě toho se Tomáš snažil Aristotelovo učení do souladu s katolickou dogmatikou, možná je v Tomášově Komentáři znát i jeho snaha očistit Aristotela od nepřijatelných tezí. Tomáš se domníval, že bude dostačující Aristotelovo dílo pouze nepatrně poupravit a i tento fakt mohl mít vliv na Tomášovu práci při komentování Etiky Nikomachovy, i dalších Aristotelových děl.

V řadě míst komentáře Tomáš nesouhlasí s Aristotelem a místy jej doplňuje. Tomáš také upozorňuje na rétorickou nepřesnost Aristotela. Je třeba uznat, že názory v jakémkoliv komentáři, nemohou být automaticky považovány za komentátorovy vlastní.¹⁴⁴ Podle některých nemůže být tento Komentář považován za reprezentativní myšlenky sv. Tomáše Akvinského. Avšak můžeme vznést námitku, že středověký

¹⁴² Srov. KACZOR, Ch. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2004, Vol. 78, No. 3. s. 353- 358.

¹⁴³ Například Mark D. Jordan, jak píše Kaczor ve svém článku.

¹⁴⁴ Cit. KACZOR, Ch. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? Str. 355. „First, in a number of places, Thomas explicitly disagrees with Aristotle. Second, Aquinas supplements Aristotle. Third, Thomas insists upon the limited scope of Aristotelian inquiry. Fourth, Aquinas notes the rhetorical limitations under which Aristotle labors. Fifth, in the *Summa theologie* Thomas repudiates the order of exposition adopted by Aristotle in the *Ethics*, thus indicating the limits of a pagan pedagogy. Sixth, the opinions expounded in any commentary cannot generally be taken to be the commentator's own.“

pojem *komentář*, není v rozporu s originalitou.¹⁴⁵ Naopak mnozí učenci (mezi nimi i M.D. Chenu) si myslí, že středověký komentář reprezentuje pohled komentátora na komentovaný text, pokud tomu není uvedeno jinak.¹⁴⁶ Dále velmi pevným argumentem pro obhajobu Tomáše by mohl být fakt, že všechny jeho komentáře k Aristotelovy byly přijaty dobře a pracuje se s nimi dodnes. Tomáš je na základě tohoto nazýván jako Vykladatel. Tomáš věnoval komentářům k Aristotelovy téměř stejný prostor, jako komentářům k Písmu. I sám Tomáš ostatní komentáře jiných myslitelů označoval za jejich vlastní myšlenky.¹⁴⁷ Je třeba zdůraznit skutečnost, že Tomášův Komentář není pouze exegetické dílo (i když v tomto žánru vyniká), ale je také svědkem osobní filosofie sv. Tomáše. Tento komentář vyjadřuje jeho exegetické kvality, jeho osobní myšlenky, jeho respekt k Aristotelovy a jeho kritickou nezávislost.¹⁴⁸ Na některých místech Komentáře Tomáš píše odkazy typu: o těchto záležitostech bylo podrobněji pojednáno jinde. To si myslím jasně ukazuje, že zde Tomáš obhájí své vlastní myšlenky.

Tomáš sám ve svém Komentáři naznačuje, že to není jen komentář. Tomáš Akvinský nejen vykládá text, ale také uvádí své vlastní myšlenky, které souvisí s žánrem určitého komentáře.¹⁴⁹ V Komentáři k Etice Tomáš nenápadně rozvíjí své teze o morální filosofii.¹⁵⁰ Existuje názor, že strhávat Tomášovi Aristotelskou masku,

¹⁴⁵ Cit. KACZOR, Ch. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? Str. 359-360. „When properly viewed in its historical context, therefore, the medieval notion of “commentary” is not antithetical to the notion of originality, but rather complementary to it. The medieval commentary is a way of receiving knowledge that leads to the development of such knowledge, even to the point of denying substantial parts or aspects of the received legacy. . . . In the medieval commentary a rigidly formalized structure coexists with various degrees of speculative originality. This coexistence, the first essential characteristic of the medieval commentary, manifests itself as a polarity between, on the one hand, a strictly codified and relatively standardized form, and, on the other, a remarkable capability to adapt itself to the commentator's expression of his personal views.“

¹⁴⁶ Srov. KACZOR, Ch. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? Str. 361.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž. str. 361.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž. str. 364-365. Cit. str. 364. „...Thomas's commentary is both an expression of his exegetical qualities and of his personal thought, of his respect for Aristotle and his critical independence“.

¹⁴⁹ Srov. KACZOR, Ch. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? Str. 372. „Thomas not only offers an interpretation of the text at hand but also his own reflections via the genre of commentary.“

¹⁵⁰ Cit. Tamtéž. str. 376. „James Doig has noted several ways in which the *Sententia libri ethicorum* subtly develops Thomas's moral thought. Specifically, Doig suggests that Thomas's teaching on prudence, *epieikeia*, pseudo-courageous action, the etymology of *aprocaila*, on the disposition to be ashamed, on generosity, as well as on continence show a more developed, sophisticated form in the *Sententia libri ethicorum* than in the *Secunda secundae*.“

znamená deformovat jeho tvář.¹⁵¹ Většina autorů se shoduje, že *Sententia libri Ethicorum* představuje Tomášovy vlastní názory a to že jako styl svého díla si zvolil komentář, není zvláštní ani výjimečné, protože komentáře byly ve středověku běžně používány a uznávány.¹⁵²

¹⁵¹ Srov. tamtéž. str. 377.

¹⁵² Srov. tamtéž. str. 377-378. Na závěr článku Kaczor píše: „In conclusion, we can rightly say that the *Ethics* commentary represents Thomas’s own thought, as well as his understanding of Aristotle. Thomas wrote a literal commentary on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*, and that literal commentary is the kind of commentary often used in the Middle Ages, and by Thomas himself elsewhere, for those texts of highest authority, like Holy Scripture. It was regularly assumed that the commentator assented to the truth of what is related in the exposition, unless he explicitly said otherwise, and Thomas himself operates on this very assumption when reading the Aristotelian commentaries of others. Although in other matters Thomas follows the traditional form of the commentary quite precisely, he does not have explicit disclaimers at the beginning or at the end of the text, whereas Albert, by contrast, alerts his readers that the views expressed are not to be mistaken with his own. And so it is not surprising that some of the earliest readers of the Aristotelian commentaries, both friends and foes of Aquinas, use them in their reconstruction of Thomas’s views. The alleged disclaimers that some have brought forward as evidence of Thomas’s distance from Aristotle are for the most part similar to strategies used by Thomas in his scriptural commentaries. In fact, if it were Thomas’s intention to make disclaimers in the text, the ambiguity of the disclaimers would stand in stark contrast to the clarity exhibited throughout Thomas’s corpus. Given the implausibility of evidence to the contrary, it seems much more likely that the commentary on the *Ethics* represents Thomas’s own thought, even if not in its theological fullness.“

4. Tomášův komentář k první a desáté knize Etiky

Nyní si myšlenky Aristotela a sv. Tomáše zpracované v první a druhé kapitole této práce potvrdíme pomocí práce s Komentářem. Následující kapitola je pokusem o porovnání etických názorů Aristotela a Tomáše, a to hlavně v první a desáté knize Komentáře sv. Tomáše s opřením o teze z Etiky Nikomachovy.

4.1 Tomáš komentuje první knihu Etiky

Na začátku první knihy Etiky Nikomachovy se Aristoteles zabývá účely, jejich řazením, respektive jejich stupňováním. Dále pak otázkou dobra, k němuž věci směřují (v této souvislosti přichází na řadu i platónské nejvyšší dobro) a zmiňuje politiku jako hlavní nauku, kterou je třeba se zabývat v souvislosti s probíranou látkou. Tomáš hned v úvodu svého Komentáře připojuje k této problematice uspořádání účelů odůvodnění, **na základě čeho je vůbec člověk schopen věci uspořádat.** Na tuto otázku, která je implicitní probíranému tématu, odkazuje citátem z Metafyziky (z Knihy I, 2, 982a), ve kterém je zdůrazněno, že jen **moudrý člověk dokáže věci uspořádat.** „*Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare.*“¹⁵³

Jde tedy o jakési ukotvení probírané látky s důrazem na pojmy rozum (*ratio*), případně intelekt (*intellectus*) a řád (*ordo*). Ihned tedy vzniká potřeba ukázat vztah řádu k rozumu, následně pak rozebrat řád jako takový. Tomáš tak činí pomocí rozlišení mezi smyslovým a rozumovým poznáním, kdy smysly dospívají k absolutnímu poznání věcí, **zatímco rozum jediný dokáže mezi věcmi rozpoznávat řád.** „... *ordinem (...) cognoscere est solius intellectus aut rationis.*“¹⁵⁴ Tento postup lze chápat i jako Tomášovu snahu o zdůraznění významné role rozumu v oblasti etiky, zvláště když toto téma rozebírá hned na začátku svého Komentáře Aristotelovy Etiky.

¹⁵³ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 1. Překlad: „*Jak filozof (Aristotelés) praví v úvodu k Metafyzice, moudrému člověku náleží uspořádat věci.*“

¹⁵⁴ Cit. Tamtéž. Překlad: „... *řád (...) dokáže rozpoznávat jen intelekt nebo rozum.*“

V následujícím textu Tomáš rozebírá řád z obecného hlediska, se systematickým přístupem, který odhaluje umístění tématu v širších souvislostech. **Řád** jednak lze rozlišovat z hlediska toho, zda jej rozpoznáváme v rámci nějakého celku, tedy podle toho, jak jsou uspořádány nějaké věci, nebo podle toho, jak jsou jednotlivé věci vztaženy ke svému účelu. Potom přichází na řadu rozdělení typů řádu vzhledem k jeho poměru k rozumu, přičemž těmto typům pak odpovídají čtyři oblasti vědy. Prvním takovým typem řádu, který umí rozum jen nahlížet, ale na jeho podobě nemá žádný podíl, je příroda. Tomuto odpovídá přírodní filosofie, do které ovšem podle tehdejších poměrů spadá ještě metafyzika. Druhý typ řádu utváří člověk při rozvažování, když utváří pojmy a těmto pojmům přiřazuje jména a slova. Této oblasti odpovídá logika (*philosophia rationalis*). Třetí typ řádu se projevuje při rozvažování v úkonech vůle a to je oblast morální filosofie. Působením na vnější věci a jejich organizováním vzniká čtvrtý typ řádu, kterému odpovídá mechanika.

V této souvislosti Tomáš poukazuje na smysl vegetativní duše, která tím, že nemá účast na rozumu, podléhá svým jednáním pouze přírodě, nikoliv morální filosofii. Touto poznámkou je rozum povýšen na významnou úroveň, která převyšuje čistě pudové, tedy přírodní stránky živých bytostí a je tím zdůrazněno to, že **člověk jedná za nějakým určitým účelem a ne podle slepého řádu přírody**. „...*subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem...*“¹⁵⁵

Tomáš také upozorňuje na skutečnost, že člověk je bytost společenská a že právě tímto hlediskem je určována míra kvality jeho života. „... *iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, (...) ut non solum vivat, sed et bene vivat.*“¹⁵⁶ Společenský život nahlíží Tomáš dvěma způsoby, jednak v užším a přirozeném kruhu rodiny, která zajišťuje jednotlivci základní výbavu pro život (výživa, vzdělání atd.) a pak v širším kruhu společnosti, kde si lidé vzájemně poskytují různé služby, což slouží obecně k té chtěné vyšší kvalitě života. K tomu Tomáš připojuje, že význam společnosti nespočívá jen v zajišťování materiálních potřeb, ale také udržuje morálku občanů. V této pasáži si zaslouží pozornost jednak **definice společnosti jako „prostředku“ k zajištění**

¹⁵⁵Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 3. Překlad: „... *předmětem morální filozofie je lidské konání uspořádané s ohledem na cíl ...*“

¹⁵⁶Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 4. Překlad: „... *člověk má podporu od skupiny lidí, jejíž je součástí, (...) nejen proto, aby žil, ale aby žil kvalitně ...*“

kvalitního života a také zdůraznění role společnosti pro udržování morálky a práva. Zde je jasně vidět Tomášova promyšlená kompozice jeho systému.

Samotná morální filosofie je Tomášem rozdělena na tři části podle toho, zda se zabývá činnostmi jednotlivce (monistická etika), nebo zda jde o vztahy uvnitř domácnosti (rodinná etika). Anebo jde o etiku na občanské úrovni, tedy politiku. V bodu politické nauky nachází schodu s Aristotelem, který o ní mluvil hned v první kapitole první knihy Etiky Nikomachovy, jako o **důležitém nástroji pro dosažení a udržení dobra pro obec.** „(Politika) *Náleží patrně k nauce nejvážnější a nejvyšší. Takovou se pak jeví nauka politická; (...) milé jest dosáhnouti dobra i pro jednotlivce, krásnější však ... dosíci ho pro národ a obce.*“¹⁵⁷

I dále Tomáš komentuje Aristotela větu po větě a pokračuje ve svém díle. Lidské jednání se zakládá na dvou pilířích. Na **rozumu** (*ratio, intellectus*) a na touze, či **puđu** (*appetitus*). Rozum může být jednak spekulativní, neboli teoretický, který se uplatňuje například při vzdělávání ve škole. Dále rozum praktický, který podněcuje vytváření věcí a uplatňuje se třeba v řemeslné činnosti, nebo v umění. Všeobecně v oblastech, které lze označit jako *ars*. V těchto bodech panuje shoda mezi Aristotelem a Tomášem, ale jinak je tomu v případě rozumové touhy (*intellectus appetitivus*, tedy apetitivní intelekt). Jejím aktem je sice volba a jejím výkonem nějaký čin, ale **Tomáš upozorňuje na to, že se Aristoteles vůbec nezmiňuje v této souvislosti rozvážnosti**, neboli rozumnosti (*prudentia*), která má podle Tomáše na volbu obrovský vliv. „*Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio.*“¹⁵⁸ Touto poznámkou chce Tomáš zřejmě poukázat na to, že touha (*appetitus*) spadá pod kontrolu vyšších rozumových úrovní a že by u člověka neměl být tento aspekt přehlížen. V tom, že zmiňované schopnosti sledují jako svůj cíl dobro, se oba filosofové shodují.

Dobro je označováno jako nejvyšší cíl všech úkonů člověka, tím je jiným způsobem řečeno totéž, co u Aristotela, když říká že „*dobro je to, k čemu všechno směřuje.*“¹⁵⁹

Patrně v souvislosti s Aristotelovou zmínkou v úvahách o dobru u Platóna ve druhé kapitole první knihy Etiky¹⁶⁰, mluví Tomáš o podobnosti obou nauk, platónské i

¹⁵⁷ Cit. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 1094 b 29.

¹⁵⁸ Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 8. Překlad: „*Nezmiňuje se (Aristotelés) však o rozvážnosti, která je přítomna v praktickém rozumu stejně jako řemeslo (ars), protože především rozvahou je řízena volba.*“

¹⁵⁹ Cit. Aristoteles. *Etika Nikomachova*.. 1094 a 3.

aristotelské a to v tom smyslu, že **dobro patří mezi primární entity** a podle platoniků dokonce stojí i nad bytím: „... *secundum Platonicos, bonum est prius ente*“.¹⁶¹ Když si uvědomíme širší souvislosti Tomášovy filosofie, je tato poznámka důležitá z hlediska nalezení „místa“ Boha v aristotelském systému, protože Bůh je pochopitelně ztotožňován s nejvyšším dobrem, k němuž vše směřuje. Proto je důležité postavení dobra i nad samotným bytím. Zároveň ale Tomáš připouští, že dobro ve skutečnosti nelze definovat ničím, co by mu předcházelo, ale jen tím, co po něm následuje. Podobně jako se to dělá u příčin a jejich následků. Proto je **dobro definováno jako hybatel touhy**: „... *describitur bonum per motum appetitus* ...“¹⁶² Jinými slovy dobro je to, po čem všichni touží a tím se Tomáš dostává k výchozímu Aristotelovu citátu.

V tomto okamžiku vyvstává otázka, proč někteří lidé směřují svým jednáním ke zlu. Tento problém zla by mohl rozbořit celou předchozí teorii dobra jako cíle veškerého toužení. Tomáš to řeší tak, že přisuzuje takovému konání nějaký vnější prvek, který poruší původní „dobrou“ intenci skutku. Díky tomu se může stát, že si někdo myslí, že svým jednáním směřuje k dobru, ale ve skutečnosti je cílem jeho jednání zlo. Přesněji tedy se **jeho úmysl zdá být dobrý, ale nějakým nedopatřením jakoby sejde ze správného směru ke zlu**: „... *intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum*“.¹⁶³ Z této Tomášovy formulace lze usoudit, že zlo vzniká jen „náhodou“ (*per accidens*), přirozené je tedy jen tíhnutí k dobru.

Zajímavá je charakteristika toho, co k dobru směřuje, podle níž jde jednak o vědoucí subjekty, které se rozhodují pro dobro samy na základě svých rozumových úvah, ale **jsou i věci (*res*), které neumějí poznávat dobro a tyto jsou k dobru směřovány nějakým vědoucím hybatelem**: „... (*res carentes cognitione*) *naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus*“.¹⁶⁴ Dober, k nimž jsou směřováni, je

¹⁶⁰ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova*.. Kniha 1, kapitola 4- „Platónův názor“.

¹⁶¹ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 9. Překlad: „... *podle platoniků dobro předchází bytí*.“

¹⁶² Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 9. Překlad: „... *dobro je popisováno jako hybný princip touhy* ...“

¹⁶³ Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 10. Překlad: „... *zdá se, že jejich úmysl je zaměřený k dobru, ale náhodou upadne ke zlému*.“

¹⁶⁴ Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 11. Překlad: „... (*věci postrádající poznání*) *přirozeným pužením směřují k dobru, ne však vědomě, ale proto, že jsou k dobru nasměřovány někým vědoucím, tj. řízením božského intelektu*“

více, ale i tato rozmanitá dobra participují na jednom prvním nebo nejvyšším dobru (*summum bonum*).

V otázce rozdílu v účelech se s Aristotelem Tomáš shoduje, jen navíc rozvádí, že tato různost účelů věcí, směřujících ke svému dovršení v konečném dobru vychází z toho, že věci mají dva druhy završení. První druh se děje ve formě, druhý v uskutečnění. Podle toho rozlišujeme, zda je účelem nějaké dílo, nebo nějaká činnost. Činnost se pak může odehrávat v samotném činiteli (*actio*), tehdy jde o činnosti jako myšlení, chtění a podobně. Nebo jde o působení na vnější látku (*factio*), ať už ji činitel jen nějak používá, anebo přetváří. **Actio je lepší než factio** právě proto, že zůstává v samotném Tvůrci. Tato teze spadá do Tomášovy hodnotící metafyziky. Třetím typem je vytváření (*generatio*), při němž jsou vznikající věci chápány jako účely. K Aristotelově tezi, že jsou díla lepší než činnosti¹⁶⁵, přidává své rozšíření také na Stvoření, které pokládá za lepší, než samotný proces tvoření: „*res generata est melior generatione.*“¹⁶⁶

V místě, kde Aristoteles rozebírá jak různé věci mají různé cíle a v jakém poměru jsou cíle k tomu, co k nim směřuje, je zmíněno jako příklad také hospodářství, jehož cílem je bohatství. Tomáš k tomu připojuje odkaz na místo v Aristotelově Politice, konkrétně od části 1253 b, kde se tvrdí, že bohatství není cílem hospodářství, ale jeho nástrojem. I na tomto případě je vidět Tomášova snaha o očištění Aristotelových myšlenek podle církevních dogmat.

Každá činnost má nějaký svůj cíl, k němuž směřuje a je mu podřízena. Tímto cílem může být jiná nadřazená činnost se svým vlastním cílem atd. Tímto způsobem je ustanovena jakási subordinace cílů, která je analogická subordinaci činností, které k nim směřují. Při tom platí, že tvůrce nebo vykonavatel činnosti nadřazené, je vlastně vrchním architektem produktů (*artifex principialis*) činností podřízených, protože tyto podřízené činnosti mají ve výsledku sloužit jednomu cíli. V takovém případě je pak onen koncový cíl důležitější než podřízené dílčí cíle o kterých Tomáš mluví jako o cílech řemesel a dovedností. Těmi vrchními nadřazenými cíli nazývá **architektonické cíle**, které jsou také důležitější než cíle podřízených činností. Z tohoto důvodu chce také upřesnit Aristotelovu formulaci „*Avšak všechny takové činnosti jsou podřízeny jedné nějaké schopnosti....*“ A doplňuje k ní: „*...quaecumque sunt talium sub una quadam*

¹⁶⁵ Srov. Aristoteles. *Etika Nikomachova.* 1094. a 5-6.

¹⁶⁶ Cit. *Sententia libri Ethicorum.* Lib. I, lectio 1, odst. 14. Překlad: „vytvořená věc je lepší než vytváření samo“

virtute (...) in omnibus utique architectonicarum fines tec.“¹⁶⁷, tedy že „především jsou podřízeny cílům architektonickým.“ Při tom všem vychází najevo, že oním architektonickým cílem může být jak činnost (například jezdeckví, gymnastika), tak produkt (například v medicíně zdraví).

4.2. Nejvyšší cíl lidského jednání a politika

V další části první kapitoly Tomáš rozebírá Aristotelovo ustanovení nejvyššího lidského konání. V této souvislosti zdůrazňuje, proč je pouze jeden nejvyšší cíl lidského konání, pro což používá Aristoteles důkaz pomocí nemožnosti řazení dílčích cílů do nekonečna. Z toho vyplývá, že musí být jen jeden nejvyšší cíl: „*Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum.*“ „*Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum: ergo necesse est esse aliquem finem qui non sit propter alium finem desideratus.*“¹⁶⁸ S Aristotelem se shoduje i v tom, že tímto nejvyšším cílem je nejvyšší dobro.¹⁶⁹

Pokud chce člověk dosáhnout správného způsobu žití, musí se naučit **znát onen nejlepší cíl života**. K tomu mu má napomoci nauka, která se specializuje právě na poznávání onoho cíle. Taková nauka musí být nejvyšší a musí zahrnovat největší měrou architektonické cíle. Tuto podmínku splňuje občanská nauka, respektive **politika**. S Aristotelem se Tomáš shoduje v tom, že výsadní postavení politiky spočívá právě v její nadřazenosti nad praktickými i spekulativními vědami. Těm politika určuje, které z nich je třeba se věnovat a které nikoliv. Tomáš hlouběji toto místo nerozvádí a upřesňuje, že praktickým vědám politika poroučí kromě toho, zda má být některá prováděna, také obsah jejich činností. Teoretickým vědám ovšem určovat nemůže. Důležité je tvrzení, že **politika užívá podřízených věd k dosažení společného dobra obce**.¹⁷⁰ Politika v sobě zahrnuje cíle jí podřízených nauk, čímž se její cíl stává

¹⁶⁷ Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 1, odst. 17.

¹⁶⁸ Cit. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 2, odst. 20. Překlad: „Ale je nemožné, aby se v cílech pokračovalo do nekonečna. Musí tedy být nějaký cíl, který není vyžadován kvůli jinému cíli.“

¹⁶⁹ Srov. *Etika Nikomachova. Kniha 1, kapitola 2:* „... jest zjevno, že toto (cíle našich úkonů) bude dobro a nejvyšší dobro.“

¹⁷⁰ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 2, odst. 28: „*Alia autem proprietates scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinet ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum idest artium operatarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et*

primárním a nejvyšším lidským dobrem. Tomáš souhlasně s Aristotelem odůvodňuje, proč je obecné dobro lepší a hodnotnější než dobro jednotlivce. Je to dobro nejen krásnější, ale i Božské. Dále přidává poznámku o lásce mezi lidmi. Láska se žádá od jednoho člověka, k jednomu člověku se obvykle také zachovává, ale je rozhodně lepší, pokud je láska vztažena ne celou obec i na národ.¹⁷¹ Na konci této pasáže musí Tomáš vyřešit problém významného postavení politiky u Aristotela. Politika totiž podle toho, jak byla probírána v předchozích myšlenkách, má podle své definice rozvažovat poslední cíle člověka. Posledními cíli se ale ve středověku zabývá jiná disciplína, a to teologie. Aby zde nedošlo ke kolizi upřesňuje Tomáš, že politika se zabývá jen posledními cíli lidského života, zatímco teologie přesahuje svým zaměřením lidský život a zabývá se nejvyšším cílem jako takovým.¹⁷²

Ve zbývající části první kapitoly Etiky Nikomachovy je probíráno jaký má být žák a jaký učitel zmíněného oboru. Zde nejsou moc důležité informace z hlediska zkoumaných otázek. Je zde představen krátký základ probírané látky v tom smyslu, že mnohé z věcí týkajících se morálky a práva, jsou mezi různými lidmi v různých krajích posuzovány různě. Z toho vyplývá, že spravedlnost, nebo třeba čest není přirozeně ukotvena ve věcech přirozeně, ale je dána z vnějšku zákonem. Na to navazuje zmínka na možný nejednoznačný účinek dobra, které může někomu, kdo k němu směřuje přinést i škodu. Na tomto místě používá Tomáš termín vnější dobra (*bona exteriora*), který poukazuje na to, aby do této kategorie nebyla zahrnována všechna dobra bez rozdílu.¹⁷³

4.3 Kritika chybných pojetí štěstí a dobra

Ptáme-li se lidí na to, co pokládají za nejvyšší cíl ve svém životě, odpovídají shodně, že je to štěstí, respektive blaženost. Toto štěstí **lidé ztotožňují s dobrým**

oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, scilicet ad bonum commune civitatis“.

¹⁷¹Srov. *Sententia librum Ethicorum*. Lib. I, lectio 2, odst. 30. „*Et ideo, si idem est bonum uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus.*“

¹⁷²Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 2, odst. 31.

¹⁷³Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 2, odst. 34.

životem a dobrým jednáním.¹⁷⁴ Obyčejní lidé zpravidla označují za štěstí něco, co je zjevné a patří mezi smyslové požitky jako je rozkoš, bohatství, pocty a podobně. Tomáš upozorňuje na rozdílnost vnímání štěstí moudrými lidmi, jejich názory se od těch běžných podstatně liší. Poslední Tomášův postřeh se týká toho, že obyčejní lidé rádi rozšiřují svou definici štěstí podle toho, čeho se jim obvykle nedostává. Vedle tohoto předkládá Tomáš názor Platóna na dobro, které je někde mimo svět a věci na něm pouze participují. Blíže se k tomu nevyjadřuje, ale je možné, že umístění zmínky o Platónově nauce o dobru vedle názorů obyčejných lidí, může vyvolávat dojem, že se k tomu Tomáš stavěl přinejmenším neutrálně.

Tomáš opakuje Aristotelovu dvojí povahu uvažování, kdy jeden typ vychází od počátků a druhý k počátkům vede.¹⁷⁵ Začít v uvažování by se mělo podle Aristotela tím, co je známé. Takovým počátkem správného uvažování o mravech je jakési rozpoznání danosti věcí, to je pak úkolem každého, kdo se touto naukou chce zabývat. Tomáš k tomu přidává příklad takové danosti, který se týká žádostivosti, kterou může přemoci jen odříkání. K odhalení takové danosti stačí její prosté nahlédnutí, bez potřeby dalšího vysvětlování.

V další části Tomáš rozebírá různé názory o štěstí. Když se Aristoteles zmiňuje o tom, že se mnozí lidé ne bezdůvodně domnívají, že dobro a blaženost je v rozkoši¹⁷⁶, neopomene Tomáš připomenout hedoniky, konkrétně epikureismus a zkritizovat jejich přístup k dobru a blaženosti. Svou kritiku podepře ještě tvrzením, že nestřídmost v jídle způsobuje mnohé choroby, ve skutečnosti pak tyto špatné zvyky působí jako překážka v dosahování štěstí.

Podle Aristotela jsou tři nejrozšířenější způsoby života. **Požitkářský, politický a rozjímavý.** Tomáš v této souvislosti dělí dobro na tři části. Na to co je užitečné (*utile*), příjemné (*delectabile*) a čestné (*honestum*). Přitom příjemné a čestné mají podle Tomáše povahu cíle, protože po nich lze toužit kvůli nim samotným. Čestné má ještě přidruženou složku příjemnou, proto se o něm hovoří jako o dobru, naopak po příjemném se touží na základě smyslů.

¹⁷⁴ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 4, odst. 45. „*Ponit ergo primo duo, in quibus omnes conveniunt secundum ultimum finem. Primo quidem in nomine, quia tam multi, id est populares, quam etiam excellentes, id est sapientes, nominant summum humanorum bonorum felicitatem. Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem; quia omnes existimant bene vivere et bene operari (idem esse ei) quod est esse felicem.*“

¹⁷⁵ Srov. *EN*.1095 b.

¹⁷⁶ Srov. *EN*. 1095 b 15

Pokud si lidé zvolí život založený na zajišťování potřeb jako je jídlo, pití a sexuální žádosti, pak se svou podstatou neliší od zvířat. Protože tuto složku máme se zvířaty společnou a musíme ji dále kultivovat. Tomáš se snaží vyvrátit zcestnost tohoto života pomocí důkazu, podle něhož by zvířata musela být také stejně šťastná jako lidé, pokud by štěstí skutečně spočívalo v jídle, pití a sexuální aktivitě. Ovšem štěstí je vlastní pouze člověku, takže je tím prokázána nesmyslnost takového mylného zaměňování štěstí za výše zmíněné věci.

Jako další skupina lidí, kteří touží po štěstí, je zmiňována vrstva vzdělaných a prakticky činných lidí. Ti pak touží po dobru v podobě pocty (*honor*), která se však ani Aristotelovi, ani Tomášovi nezdá být dostatečnou a odpovídající nějakému skutečnému cílovému dobru. Oba filosofové proto rozlišují od pocty, respektive cti ve smyslu veřejném, ještě ctnost (*virtus*), která převyšuje pouhou poctu tím, že pochází od lidí rozumných, kteří mají správný úsudek. Ale ani ctnost nevyčerpává plně pojem štěstí, protože nevyklučuje přítomnost zlého v životě člověka. Podobně je to i bohatstvím, jehož podstata spočívá v univerzální užitečnosti pro dočasné věci, hlavně existuje spojitost bohatství a násilí.

Zde Tomáš připomíná, že dobro které hledáme, musí splňovat tu nutnou podmínku, že ho není dosahováno pro nějaký jiný účel, což například o bohatství vůbec nelze říci. Ale ani ostatní věci, které mají podle všeho zdání cíl v sobě samých, jako je třeba požitek, pocta atd., nenaplňují zcela cíle tohoto zkoumání.

Jako další teorii štěstí a nejvyššího dobra (a ta se zdá být rozumnější než předchozí), která je obvykle přijímána širokými vrstvami lidí, předkládá Aristoteles platónskou nauku o dobru, které je oddělené od skutečného světa ve světě idejí. Tomáš k tomuto místu poznamenává k Aristotelově narážce¹⁷⁷, která je skryta na začátku kapitoly a kterou podle Tomáše Aristoteles naznačuje, že ani zde nebude nalezeno správné řešení našeho problému.

Když Aristoteles říká, že bude muset vyvracet učení svých přátel a stanovuje nad úctou k přátelství povinnost ctít především pravdu, Tomáš se tohoto tématu ujímá a rozvíjí ho odlišným směrem. Pravda totiž podle něj spočívá v Bohu a pokud má někdo volit mezi pravdou a přátelstvím, měl by se rozhodnout pro pravdu, jejíž ctění je vlastně

¹⁷⁷Srov. EN: „... lépe **snad** bude přihlédnouti k všeobecnému pojmu...“

přátelstvím k samotnému Bohu. Podle Tomáše je tedy **čestné dávat přednost pravdě před lidskými přáteli.**¹⁷⁸

Nyní na řadu přichází kritika platónské ideje dobra, na níž by mělo vše participovat. Aristoteles poukazuje na nekonzistenci platónské nauky v různých bodech, například co se týče čísel, pojmů dřívějšího a pozdějšího, ale hlavně poukazuje na to, že případy u jsoucen vznikají nahodilým způsobem, což vylučuje možnost existence společné ideje. Tomáš vše podrobněji rozvádí, ale v ničem se s Aristotelem nerozchází.

Výstižné je zachycení faktu, že dobro se přisuzuje podobně jako bytí, různým kategoriím nebo i Bohu a podobně. To vylučuje existenci jednoho společného dobra, protože by se muselo vypovídat jako jedno také ve všech jednotlivých případech. Stejně tak potřeba různých nauk o dobrech v různých oborech vyvrací platónskou jednotnou ideu. Pokud by byla tato idea, stačila by jediná nauka o dobru univerzálně.

Tím, že Platón přisuzuje ideu člověku jako takovému, tak nějakému konkrétnímu, poukazuje na slabé místo ve své teorii. Tomáš v podstatě přebírá tyto kritické teze od Aristotela, ale opět ji podrobněji specifikuje. Obě předložené entity se nemohou přece lišit v tom, co je na nich lidského, nanejvýš se liší od zvířat tím, že jeden z nich je materiální a druhý imateriální povahy. Z tohoto důvodu se nemůže lišit ani absolutní dobro od dílčího.

Kritice neunikne ani Platónovo připojování přívlastků k dobru a s tím související jeho kvalitativní různost. Dobru nemůže nic přidat na významu ani na přednosti to, že by snad bylo trvalé, věčné atd. Tato časnost nebo věčnost by měla být od dobra správně oddělena jako zvláštní kategorie.

Některá dobra jsou sama o sobě, ale existují i taková dobra, která dobro nazýváme proto, že například zabraňují zlu. Tato dobra jsou pak nějak užitečná a to znamená že nejsou dobrá sama o sobě. Z toho pak lze usoudit, že **pojem dobra o sobě nelze univerzálně připojovat ke všem dobrům.** Z předkládaných úvah vyplývá, že dobro není ničím, co by bylo přisuzováno podle jediné ideje. Nicméně je faktem, že se takové přisuzování dobra děje a vzniká otázka, jakým způsobem se dobro přisuzuje věcem. Tomáš přebírá Aristotelovu zmínku o tom, že **dobro se věcem přisuzuje podle obdoby, tedy analogicky.**¹⁷⁹ Toto pojetí daného problému by mohlo být řešením celého

¹⁷⁸ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 6, odst. 77. „...*Veritas autem est amicus superexcellens cui debetur reverentia honoris; est etiam veritas quiddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur. Et ideo concludit, quod sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis.*“

¹⁷⁹ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 7, odst. 96.

jeho problému. Aristoteles se tímto problémem dále nezabývá a poukazuje na to, že je to spíše záležitost metafyziky. Tomáš to však dále rozvíjí a vyvozuje, že tímto dobrem nemůže být žádné konání, ani nějaký produkt, ani to nemůže být nic, co by se dalo nějak vlastnit podobně jako věci, protože **nemůžeme toto hledané dobro nazývat dobrem lidským.**¹⁸⁰ Aristoteles zmiňuje možnost zkoumání dobra prostřednictvím zkoumání dílčích dober, ale zjistí, že ani tato cesta nikam nevede, protože jednotlivé praktické disciplíny, které by v tomto mohli napomoci, nejen že neumí o dobru nic vypovědět, ale vůbec ideu dobra samu o sobě ani nepotřebují.

4.4 Definice štěstí a jeho podstata

Při hledání dobra se opět musíme vrátit k již probíraným cílům, protože je zřejmé, že dobro bude právě takovým cílem. Jestliže různé disciplíny směřují k dosažení nějakého cíle, který má být člověku prospěšný, pak na konci těchto činností je nějaký konečný cíl (může jich být ovšem i více), k němuž směřuje veškeré lidské konání. Tomáš tyto Aristotelovy myšlenky upřesňuje v tom smyslu, že **výsledným cílem různých činností je vlastně štěstí samo.**¹⁸¹ Tímto Tomáš trochu Aristotela předbíhá, i on sice nachází štěstí na podobném místě, ale ještě dříve upřesňuje systém cílů. Nejvyšším cílem musí nutně být nejvyšší dobro a to může být jen tehdy, pokud je dokonalé, v případě více dokonalých dober pak je vybráno nejvyšší a nejdokonalejší z nich. Tomáš to chápe podobným způsobem, ale v jeho interpretaci se objevují jisté malé rozdíly týkající se pojetí dokonalosti. Jako synonymum pro Aristotelovu dokonalost používá Tomáš termín **integrum**, což se dá přeložit jako „*celé, neporušené, netknuté, nebo čisté*“. Také příklad, který Tomáš používá ukazuje na to, že mu jde o

¹⁸⁰ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 8, odst. 98. „... non est bonum humanum, quod nunc quaerimus.“ Překlad: „... není dobrem lidským to, co nyní hledáme.“

¹⁸¹ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 9, odst. 106. „Si ergo occurrat statim aliquis finis, ad quem ordinentur omnia quae operantur omnes artes et operationes humanae, talis finis erit operatum bonum simpliciter, idest quod intenditur ex omnibus operationibus humanis. Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.“

konkrétní ucelenou či neporušitelnou podobu dokonalosti, zatímco Aristoteles používá formulaci, „že dokonalé jest to, co jest cílem úsilí o sobě a nikdy pro nic jiného“.¹⁸²

Tomáš se zde pouští do **strukturování cílů** podle toho, čím nebo kým jsou k nim věci poháněny. Nejdokonalejším takovým hybatelem (*imperfectissimus agens*) je to, co něco dělá díky své vlastní formě, ale je přitom poháněno někým dalším, například kovářské kladivo a nůž potřebují k uskutečnění svého cíle evidentně kováře. Další hybatel je nazýván dokonalý (*perfectum agens*), který umí věci sám přetvářet, ale potřebuje od někoho iniciaci, například oheň zahřívá, když zapálíme dřevo. Nejdokonalejší hybatel (*perfectissimus agens*) je ten, který ze své vlastní formy něco vytváří a není nikým jiným ovlivňován.¹⁸³

Podobně lze stupňovat i dobro samotné, tedy nejméně dokonalým dobrem je něco, po čem se touží jen kvůli dosažení něčeho jiného, to jsou například léky hořké chuti v medicíně. Chutné léky už mají jisté dobro v sobě samých, takže jsou lepší než předchozí, ale přesto mohou být také použity jako prostředek k dosažení něčeho jiného. Nejdokonalejší dobro pak má svůj cíl jen v sobě samotném. Podobně pak Tomáš pokračuje i ve stupňování cílů atd.

Zajímavé je i **hodnocení štěstí z hlediska dokonalosti**. Protože štěstí je něco, po čem lidé touží jen kvůli němu samotnému, je třeba pokládat i štěstí za něco dokonalého, dokonce je označeno za nejlepší z dober.¹⁸⁴ Zde už se ovšem Tomáš opět v názorech shoduje s Aristotelem.

Další definicí dokonalého dobra je **soběstačnost**. Ta je chápána shodně u obou myslitelů nejen tak, že člověk nepotřebuje ke svému životu¹⁸⁵ nikoho dalšího, ale i to, že je soběstačný v poměru k rodině a společnosti. Stejně se to má ovšem i se štěstím, pokud by mu něco chybělo nebylo by dokonalé a tedy nebylo by v pravém smyslu slova štěstím. Toto štěstí je pak ztotožněno s nejvyšším dobrem, protože mu nechybí ani nic ze štěstí, ani nepotřebuje žádné další dobro ke své realizaci.

Pokud má být vyřešena otázka definice štěstí, respektive blaženosti, pak je nejprve **nezbytné stanovit úkol člověka**. Aristoteles se ptá, zda člověk jako takový má nějaký svůj úkol, jde tady spíše o řečnickou otázku. Tomáš na to odpovídá tak, že porovnává,

¹⁸² Srov. *Etika Nikomachova*.. Kniha 1, kapitola 5.

¹⁸³ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 9, odst. 108.

¹⁸⁴ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 9, odst. 111.

¹⁸⁵ Je myšleno k fyzickému životu, ve smyslu občana samozřejmě člověk jiné lidi potřebuje.

podle čeho, tedy podle jakého řádu byl asi člověk vytvořen. Odpovídá, že člověk byl vytvořen podle přirozenosti, to znamená že je nemožné, aby byl svou podstatou nečinný, nebo aby neměl nějakou svou vlastní přirozenou činnost.¹⁸⁶

Aristoteles dochází k určení vlastní činnosti člověka stupňováním životů, od vegetativního přes smyslový až po život rozumový, který je vlastní právě člověku. Tomáš celou věc sleduje z trochu jiného úhlu. Podle něj **vychází činnost každé věci z její formy** a protože formou člověka je jeho duše, pak člověku náleží duchovní či rozumová činnost. Štěstí člověka pak závisí na nějaké lidské činnosti a aby bylo možné stanovit na které, rozebírá Tomáš stupně života podle Aristotela a vyřazuje všechny činnosti, které souvisí pouze s vegetativní, nebo smyslovou duší.

Když se poté Tomáš dostane až k **duši rozumové**, rozděluje i tuto oblast na dvě části, z nichž první je rozum participativní, který využívá své schopnosti k dosažení nějakých praktických věcí, ovšem tento rozum má svůj cíl mimo sebe a proto je nižší než druhý typ rozumu. Nad praktickým rozumem tedy stojí rozum teoretický, neboli spekulativní, který má svůj účel v sobě samém, proto jako jediný může produkovat tu správnou činnost, která vede ke štěstí člověka.¹⁸⁷ Tomáš přímo říká, že **šťěstí spočívá spíše v životě kontemplativním než aktivním.**¹⁸⁸

Aristoteles vidí štěstí v naplnění vlastního určení každého člověka, přitom hraje roli nadbytek z hlediska zdatnosti, který přispívá k tomu, aby jeho činnost byla co nejlepší. Čím více takových činností člověk ovládá a čím lépe je vykonává, tím je činnost jeho duše dokonalejší a lepší. Celek pak vede k dosažení štěstí. Tomáš při interpretaci těchto myšlenek Aristotela zdůrazňuje, že štěstí člověka závisí na tom, jak vykonává svou nejlepší dovednost, protože štěstí není dobré, ale nejlepší.

Když Aristoteles dodává, že záleží opravdu na vytrvalosti člověka v jeho konání, Tomáš to interpretuje v poněkud posunutém významu. Jestliže totiž nestačí jeden krátký den nebo okamžik, kdy je vykonána člověkem dobře jedna činnost, pak je zřejmé, že **šťěstí člověka není v přítomném životě.** Celý lidský život určuje to, zda člověk nejvyššího štěstí může vůbec dosáhnout.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 10, odst. 121. „*Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem.*“ Přeloženo v textu.

¹⁸⁷ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 10, odst. 123-126.

¹⁸⁸ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 10, odst. 126. „*felicitas principalis consistit in vita contemplativa quam in activa*“ Překlad v textu.

¹⁸⁹ Srov. *Sententia libri Ethicorum*. Lib. I, lectio 10, odst. 129.

Jednotlivé obory lidské činnosti mají využívat nových vynálezů a opravovat předchozí chyby a nepřesnosti. V každém oboru by se ovšem mělo v tomto postupovat takovou měrou a takovými prostředky, které náleží právě příslušnému oboru. Při jejich vymezení a zkoumání je důležitější počátek, než jakákoliv velká část samotného díla. Počátky (*principium*) mohou pomoci objasnit všechno, co je třeba.

V další části Aristoteles prověřuje, zda vše, k čemu už dospěl ohledně dobra a štěstí je pravdivé. Tomáš tak má důvod připojit ve svém Komentáři zmínku o zle, které je rovněž příčinou omylů. I zlo totiž může obsahovat něco dobrého (ve smyslu participace na dobrém), stejně tak chybné závěry se mohou přidružovat k pravdivým. Zlo podle Tomáše není stavem úplného zničení dobra, ale je pouze nedostatkem jakéhokoliv nezbytného stavu věci: „*Malum autem contingit multipliciter, scilicet per cuiuscumque debitae conditionis defectum.*“¹⁹⁰ Dále Tomáš píše, že rozum dokáže pomocí pravdivého rozlišit chybné a zbavit se ho takto.¹⁹¹

Aristoteles dále rozlišuje dobra na tři skupiny (vnější, tělesná a duševní) a tvrdí, že duševní dobra jsou z nich nejvyšší. Tomáš podle toho dokazuje, že štěstí či blaženost patří mezi duševní dobra a nemůže tedy spočívat v ničem tělesném ani hmotném, protože je nejvyšším dobrem a jako takové nemůže příslušet do žádné nižší kategorie dober. Štěstí nelze ani nazvat produktem, ale činností a jako takovou ji Tomáš řadí mezi činnosti duševní, vedle chtění a myšlení. Chtění a myšlení jsou účely ve skupině dober duševních.

Obecné přiřazení štěstí k jakékoliv dobré činnosti vede k potvrzení závěrů z předchozího oddílu. Jestliže se mnozí lidé různí v názoru na to, co je štěstí, pak je to logicky proto, že blaženost je dobré žití a dobré jednání.¹⁹² Štěstí proto nelze hledat v žádné konkrétní činnosti (i když takto to mnozí lidé chápou a je to částečně pravdivé), ale obecně v každé dobré činnosti. Podle toho je i ctnost sama a jednání podle ctnosti- ačkoli ctnost samotnou hodnotí mnozí moudří lidé podle Aristotela vysoko, přece jen

¹⁹⁰ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 12, odst. 140. Překlad: „Zlo se vyskytuje jako nedostatek mnoha způsoby, tedy v každém nezbytném stavu věci.“

¹⁹¹ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 12, odst. 140. „...per verum statim diiudicatur falsum, utpote ab eo deficiens.“ Překlad: „... pomocí dobra je ihned rozpoznána lež, protože je jeho nedostatkem.“

¹⁹² Srov. *Etika Nikomachova*. 1095 a

musí být výše hodnoceno až jednání podle ctností, které je pravým štěstím a blažeností.¹⁹³

Aristoteles dále porovnává rozkoš a štěstí. Rozkoš spojuje s těmi věcmi, k nimž chová člověk nějaký pozitivní vztah, či lásku. Ctnostná jednání mají rozkoš sama v sobě, Tomáš k tomuto dodává, že jsou taková díky jejich shodě s rozumem. Tím, že mají rozkoš sama v sobě, nepotřebují už žádnou rozkoš zvnějšku. V místě, kde Aristoteles říká, že podobně se věc má i s dobrem a krásou, Tomáš připojuje myšlenku, že krása spočívá v náležitém uspořádání částí, v jejich dokonalém poměru. Dobro pak spočívá v tom, že věci jsou uspořádány vzhledem ke svému cíli.¹⁹⁴ Vzhledem k tomu, že blaženost a štěstí může zkalit nějaký nedostatek vnějšího dobra, běžní lidé si často myslí, že právě takové dobro (pokud jej mají) je učiní blaženými.

Dále přichází na řadu otázka, zda se štěstí a blaženosti dostává člověku nějakým božským darem, nebo je to náhodou, zda se jej můžeme získat učením, zvykem, či cvičením. Aristoteles uvádí božskou podstatu blaženosti. Tomáš k tomu připojuje poznámku o podřízenosti nižších organismů vyšším a podle toho řadí analogicky také intelekty, které přijímají svou dokonalost od vyšších intelektů. Tato záležitost již ovšem souvisí spíše s metafyzikou.

Aristoteles dále uvádí, že opravdová blaženost musí být společná mnoha lidem. Ale Tomáš k tomu připojuje upřesnění, že pravá blaženost se nedotýká odděleného lidského intelektu a proto jí může dosáhnout jen málokterý člověk a v tomto (pozemském) životě ji nelze dosáhnout vůbec. Tímto Tomáš dává najevo odlišný postoj ohledně pozemské blaženosti, kterou rozvíjí Aristoteles. Vzápětí Tomáš zdůrazňuje, že štěstí nemůže být dílem náhody, protože náhoda je vlastně něčím příhodným, je akcidentem, což je menší než to, co je o sobě. Oba filosofové se shodují v tom, že blaženost je ctnostná činnost duše. V otázce, zda a kdy můžeme mluvit o blaženosti v lidském životě, se také oba myslitelé shodují a to tak, že hodnocení blaženého života je problematické. A to z toho důvodu, že blaženost podléhá změnám a snaha vypovídat o něčí blaženosti v minulém

¹⁹³ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 12, odst. 152. „... *operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus.*“ Překlad: „... *jednání podle ctnosti je lepší než sama ctnost.*“

¹⁹⁴ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 12, odst. 159. „*Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit. Bonae autem sunt secundum ordinem ad finem.*“ Překlad: „*Neboť krása spočívá v náležitém uspořádání částí. Dobré pak jsou věci podle uspořádání vzhledem k cíli.*“

čase se zdá být paradoxní. K tomuto ještě Tomáš dodává, že Aristoteles mluví o blaženosti pouze v tomto životě.

Řešení problémů s hodnocením blaženého života se **nabízí v samotném ctnostném konání**, které Aristoteles pokládá za stálé. Ctnostné jednání je stálejší než třeba vědy a dodržování těch nejvznešenějších ctností pak vede k největšímu štěstí, které jak poznamenává Tomáš, je odpovědí právě na ty největší ctnosti. Zde přidává poznámku o čtyřech kardinálních ctnostech, které podle jeho slov Aristoteles znát nemohl.¹⁹⁵

Ctnostně jednající člověk pak dokáže přestat i nepříznivé věci působící na člověka zevnějšku, jeho život totiž prozařuje dobro a krása. Tomáš se v této souvislosti pouští do srovnání stoické a peripatetické (Aristotelovy) filosofie z hlediska ctnosti a smutku. Podle stoiků smutek nemůže postihnout ctnostného člověka, protože dobro se netýká vnějších a tělesných věcí.¹⁹⁶ V další části textu se píše, že na zemřelé už nemá vliv to, co dělají jejich přátelé atd., což znamená, že jejich **míru štěstí nebo neštěstí už po smrti nemůže nic změnit**. Zdá se, že Tomášovi na této formulaci záleží, protože ji zbavuje podmínky, která se v původní Aristotelově formulaci objevuje, čímž chce zdůraznit, že po smrti už člověku jeho podíl na blaženosti nemůžeme ani upřít, ani ho není možné získat.¹⁹⁷

Když Aristoteles hodnotí, zda štěstí patří spíše k věcem hodným chvály nebo cti, zmiňuje se také o chvále ve vztahu k bohům, která může být směšná tím, že přirovnává bohy k lidem a přisuzuje jim lidské slabosti. Zde Tomáš připomíná, že k chvále k Bohu musí patřit nějaký strach, či spíše respekt, což ve zmíněném Aristotelově příkladu neplatí. Tomáš samozřejmě mluví o jediném křesťanském Bohu. Jemu pak přisuzuje **blaženost, která je více než štěstí**.¹⁹⁸ **Bůh je tím, co je dobro o sobě** a všechny ostatní dobré věci se k tomuto dobru o sobě vztahují. Ostatní dobra jsou chválena právě kvůli svému vztahu k dobru o sobě. Bůh je nejvyšším počátkem všeho dobra, štěstí je pak počátkem všech (dílčích) dober k němuž všechna směřují a z toho plyne, že štěstí je tím chvályhodným dobrem.

Je-li tedy štěstí cíl lidského chování, pak úkolem politika by mělo být o něj usilovat. K tomu pak vede cesta prostřednictvím poznávání duševní činnosti, která jak bylo dokázáno, odpovídá jedině činnosti směřující ke štěstí. Tomáš zde odkazuje na

¹⁹⁵ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 16, odst. 193.

¹⁹⁶ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 16, odst. 196.

¹⁹⁷ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 17, odst. 210.

¹⁹⁸ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 18, odst. 220.

Aristotela a jeho učení o duši, kde se zabývá rozumovou a nerozumovou duší, což ale patří k jinému tématu. Aristoteles obě tyto složky duše nedělí ani nespojuje, otázku zde nechává otevřenou. Tomáš připojuje krátkou odbočku k Platónově dělení člověka.¹⁹⁹ Tato poznámka však má asi jen podpořit Aristotelův názor, nebo jen rozšířit řady možných názorů na dělení duše.

Již dříve bylo několikrát řečeno, že vegetativní duše nemůže mít podíl na ctnostném konání, nebo na blaženosti a štěstí, které k němu náleží. Nicméně ve spánku, kdy dochází k nečinnosti rozumové duše, vystupuje u všech lidí právě duše vegetativní. Do ní mohou prostřednictvím fantazie u ctnostně žijících lidí prostupovat nějaké věci, které souvisí s ctnostně vedeným životem v bdělém stavu.²⁰⁰

Rozumová duše obsahuje ještě jednu složku, která je sama nerozumná, ale na rozumu se podílí. Tomáš ji identifikuje jako smyslovou touhu (*appetitus sensualis*). Této rozumné a nerozumné složce duše odpovídají příslušné ctnosti, z nichž moudrost a chápání patří k rozumovým ctnostem a štědrost a střídmost k ctnostem mravním. Rozumný člověk dokáže dosahovat stavů, které jsou hodné chvály a jsou ctnostné.

4.5 Dobro a blaženost v desáté knize Etiky

Nyní se dostáváme ke komentáři desáté knihy. Nejprve je připomínána slast, jako důležitá součást výchovy dětí, které jsou prostřednictvím rozpoznávání příjemného a nepříjemného vychovávány. Tomáš v této souvislosti připomíná metodu výchovy, kterou bychom dnes označili za metodu cukru a biče, protože děti jsou trestány za špatné věci a za správné chváleny: „...*bene agentes eos student delectare, puta aliquibus munusculis, male autem agentes contristant, puta verberibus.*“²⁰¹

Ovšem nejprve musí být stanoveno, co je pokládáno za slast, protože na ni existují různé, rozporuplné názory. Podle některých je vyzdvihována jako něco dobrého, podle jiných je naopak zavrhována jako něco špatného a to dokonce i v případě, že je připuštěna její dobrá povaha. I tehdy ji někteří lidé navrhuji zařadit mezi zlo, aby jí

¹⁹⁹ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 19, odst. 230.

²⁰⁰ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib.I, lectio 20, odst. 235.

²⁰¹ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 1, odst. 1955. Překlad: „...*konají-li dobře, snaží se je odměnit, tj. dávají jim nějaké dárečky, když ale konají špatně, trestají je, tj. použijí na ně důtky.*“

prostí lidé neotročili. Oba filosofové, jak Aristoteles, tak Tomáš shodně na tyto názory odpovídají potřebou jejich prozkoumání, především z hlediska toho, zda zastánci takových názorů podle nich také žijí (pravidlo *Verba movent, exempla trahunt*).²⁰²

Jako první je zkoumán názor Eudoxův, který tvrdil, že slast je nejlepší, respektive nejvyšší dobro, protože k němu vše směřuje. Rovněž z opaku- z nepříjemného, kterému se lidé vyhýbají- lze dokázat její přední postavení mezi dobry. Další důkaz mluví o tom, že spojením slasti s jinými dobry dochází ke zvětšení dobra, což se může stát jen při spojení různých dober. Další důkaz je ale u Platóna použit k dokázání opaku, tedy že dobro o sobě se nemůže stát lepším nějakým přídavkem.²⁰³

Shrnutím těchto myšlenek je teze, která připouští, vlastně stvrzuje dobrou povahu slasti, ovšem Aristoteles se zdráhá mluvit o něčem nejlepším. Tomáš toto více terminologicky zpřesňuje v tom smyslu, že zmíněné dobro patří mezi lidská dobra (*bonum humanum*), rozhodně jej ale nelze zařadit mezi dobra božská (*bonum divinum*).²⁰⁴ Tomáš také rozlišuje mezi **dobrem teď a tady** (*bonum et nunc*) a mezi **dobrem jednoduše** (*bonum simpliciter*). Pouhými smysly lze vnímat jen dobro tady a teď: „...*sensus non iudicat bonum nisi ut nunc*“.²⁰⁵ Což znamená, že tvorové, kteří nemají rozum, nebo špatní lidé nemohou vnímat dobro jednoduše v jeho podstatě, ale pouze v jeho jakési užitkové podobě. S Tomášem je pak v zásadě v souladu Aristoteles v pohledu na špatné lidi, v nichž samotných je také něco, co směřuje k jejich dobru. Tomáš o tom říká, že tato touha po slasti v nich přísluší spíše k přirozenosti než ke zlu.²⁰⁶

Důležité se zdá k doplnění pojmu dobra a jeho vztahu ke zlu to, že zlo a dobro není vůči sobě pouze v jediném a protikladném vztahu, spíše je zdůrazňován protikladný vztah zla k jinému zlu, z čehož vyplývá, že tato zla jsou špatná a že je třeba se jim vyhýbat a směřovat k dobru. Tím je zdůrazňována metafyzická nadřazenost dobra, neexistuje zde žádný rovnocenný zápas dobra a zla, ale zlo je jakýmsi nedostatkem, vadou ve světě, který směřuje k nejvyššímu dobru.

Názory Platoniků jsou předmětem dalšího zkoumání a v něm se nejprve odmítá názor, že dobro je nějaká kvalita. Tomáš zdůrazňuje toto odmítnutí na základě dřívějších

²⁰² Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 1, odst. 1962.

²⁰³ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 1, odst. 1972. „*Et sic per se bonum non fit melius aliquo addito*.“ Překlad v textu.

²⁰⁴ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 2, odst. 1973.

²⁰⁵ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 2, odst. 1976. Překlad: „*smsl nepoznává dobro jinak než teď a tady*.“

²⁰⁶ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 2, odst. 1977.

výsledků, podle nichž nejvyšším dobrem je nejlepší činnost, ne stav, nebo kvalita. Dále Tomáš upozorňuje na peratické kořeny platónské filosofie, v níž dobro je omezené, zatímco neomezené (ztotožněné se slastí) nepatří k dobru.²⁰⁷ Konkrétně se jedná o to, že slasti lze přisoudit funkce „více i méně“, na základě toho má slast být neomezená. V tomto místě Tomáš rozvíjí teorii podstaty a případků, podle níž více a méně v abstraktním smyslu by se vypovídalo o podstatě, ovšem ta žádné více a méně mít nemůže. Naopak v konkrétním smyslu by se více a méně vypovídalo o případcích, což je naprosto reálné. K tomu uvádí příklad s participací tělesa na světle- ta může být opravdu větší i menší. „... *corpus dicitur magis vel minus lucidum, eo quod perfectius vel minus perfecte participat lucem.*“²⁰⁸ Tomáš tuto vlastnost přisuzování „něčemu více nebo méně něčeho“ pokládá za vlastní jedné zvláštní formě, která náleží například zdraví podobně, ale naopak o jiných formách ji nelze vypovídat (např. jednota).

Zkoumání platónského názoru na slast z hlediska kategorie kvantity (více a méně) vede k rozporu s faktem, že více a méně lze přisuzovat i ctnostnému jednání lidí. Což by muselo v případě platnosti platónského názoru znamenat, že ctnosti nepatří mezi dobra. Na základě této úvahy je provedeno rozdělení slasti na jednoduchou (nesloženou), která se vypovídá například o slasti z rozjímaní a ta nepodléhá kvantitativnímu rozlišování. Dále na složenou slast, která se vypovídá o smyslových věcech, které podléhají kvantitativním hlediskům.

Aristoteles následně zpochybňuje ztotožňování kvantity „více a méně s neomezeností tím, že ji připouští jako možnou jen do určité míry. Tomáš upřesňuje tuto myšlenku pomocí vztaznosti slasti k jejímu cíli, kterým je slast omezena (*determinanta*) tím, že se jím řídí (*ordinata*). Tak může být současně omezená (a to svým cílem) a současně může podléhat kvantitativnímu měřítku „více a méně“.²⁰⁹

Shodné stanovisko obou myslitelů je ve vztahu k platónskému přisuzování pohybu slasti, na jehož základě ji řadí mezi nedokonalé věci. Odmítnutí je provedeno pomocí zkoumání případku rychlosti na slasti a jiných srovnatelných jsoucen. Podobně je odmítnuto také pojetí slasti, která by měla být vznikem a zánikem pro věci a nejinak se přistupuje ke spojování slasti s odbouráváním nelibosti. Slast sice vzniká i tehdy, kdy odstraníme například jídlem příslušnou potřebu, ale toto se týká evidentně pouze

²⁰⁷ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 3, odst. 1982.

²⁰⁸ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 3, odst. 1983. Překlad: „o tělese se říká, že je více nebo méně světlé, to proto, že buď dokonaleji nebo méně dokonale participuje na světle.“

²⁰⁹ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 3, odst. 1987.

smyslových záležitostí, zatímco u rozumových toto pravidlo neplatí. Protože zde není žádná nelibost, kterou by bylo třeba odstranit.

Dále se v této souvislosti uvádí výčet důvodů, pro něž **nelze slast pokládat za dobro**. Jednak za dobré nelze považovat hanebné rozkoše. Podle Tomáše k těmto rozkoším ovšem nepřičítáme ty, které jsou jednoduše (*simpliciter*) a které tedy vycházejí z rozumových základů. Některé rozkoše se v určitých situacích stávají nelibými, jako třeba tloušťíkovi přejídání apod. Tomáš v této souvislosti připomíná, že zvířecí požitky jsou pouze pro zvířata a ne pro lidi. Také mnohé požitky nejsou příjemné těm, kdo jim nejsou uzpůsobeni, aby je přijímali. To se týká i požitků ze zachování ctností. Na srovnání skutečného přítele s pochlebovačem je vidět, že slast může být vnímána velice odlišným způsobem.

Na místě, kde se Aristoteles zmiňuje o zcestnosti snahy žít život jako dítě v oddávání se špatným rozkoším jenom proto, abych se vyhnul trápení, Tomáš vzpomíná na nauku epikurejců, které kritizuje právě za to, že se neoddávají hanebným rozkoším právě proto, že by jim přinesly jen větší utrpení: „... (*Epicuri*) *ponebant quod turpes delectationes non sunt vitandae, nisi propter hoc quod inducunt in maiores tristitias.*“²¹⁰

Naposledy je ještě připomenuto, že člověk po mnoha věcech touží i přes to, že žádnou slast nepřinášejí. Všechny tyto příklady dávají na srozuměnou, že dobro není předmětem slasti, ale vypadá to, jako by se ho slast jen občas nějak dotýkala.

Aristoteles předkládá své názory, že slast je něčím časově uzavřeným, nepodléhá změnám v čase. Ale není ani pohybem, protože i ten závisí na čase. Každé tvoření, které je také závislé na čase, přijímá tvar podle formy, která je jeho cílem. „...*generatio speciem recipit secundum formam, quae est finis generationis.*“²¹¹

Základní vlastností pohybu je, že za uskutečněný ho lze považovat vždy až na konci celého časového úseku který mu náleží, ne jindy. Z toho vyplývá, že slast k němu nepatří. Forma slasti je dokonána vždy v každém okamžiku, zatímco pohyb podléhá různým způsobům pohledu nebo dělení a podle toho se také mění způsob jeho provedení a také jeho druhová forma, pohyb dokonce může zůstat i nedokončený. Nic

²¹⁰ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 4, odst. 2002. Překlad: „*Epikúrejci pokládali za potřebné se vyhýbat hanebným slastem právě proto, že vedou k ještě většímu trápení.*“

²¹¹ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 5, odst. 2010. Překlad v textu.

z toho však nelze říci o slasti.²¹² Slast je tedy vždy mimo čas (*non tempore*) a v celku, v nedělitelné dokonalosti (*in indivisibili perfectionem habens*).

Každé vnímání, tedy činnost prostřednictvím smyslu, se děje tak, že smysl je v dobrém stavu a schopen vnímat a vnímaná věc náležitě odpovídá podmínkám vnímání. Nejlepší činnost vnímání (ta nemusí vycházet ze smyslu ale i z vnímané věci) pak odpovídá nejvíce pocitu slasti. Tomáš zde připomíná, že vedle smyslového vnímání se nesmí zapomenout ani na dosažení slasti pomocí rozvažovací schopností rozumu, když se snaží dopátrat jisté pravdy: „(*Est enim delectatio*) ... *secundum speculationem intellectus, in quantum scilicet speculatur aliquid verorum per certitudinem.*“²¹³ Nejdokonalejší činnost spočívá pak v největší slasti, slast je vlastně dokonalá činnost. Slast je sice dokonalostí nějaké činnosti, ale sama se na té činnosti nepodílí tím způsobem, jako to dělá vnímaná věc, nebo smysl. Aristoteles uvádí příklad porovnávající podíl zdraví a lékaře na zdravotním stavu člověka. Tomáš to upřesňuje v tom smyslu, že zdraví má na zdravotní stav vliv po způsobu formy, lékař po způsobu činitele (*agens*). Podobně se to prý má i **se slastí, která přidává formu k dokonalosti nějaké činnosti**. Smysl má zase roli činitele. Vhodný smyslový objekt je pak přirovnáván k hybateli, který není pohybován, má tedy na dokonalosti celé činnosti svůj nezastupitelný podíl.²¹⁴

Tomáš ovšem svou formulaci vzápětí upřesňuje v souvislosti s Aristotelovou poznámkou o tom, že slast není vnitřním zdokonalujícím stavem, ale **přístupujícím zdokonalením**. Aristotelova slova o vnitřním stavu si Tomáš interpretuje jako slast přidávající formu k činnosti. Podle Aristotela posunuje slast do pozice přístupující dokonalosti (*perfectio superveniens*).²¹⁵ Pocit příjemného souvisí s trváním činnosti, která je s příjemným spojena. Proto také s koncem takové činnosti končí pocit slasti. Takto Tomáš doplňuje Aristotelovu tezi. Zajímavější je však pasáž, kde se mluví o nových věcech, které mají tendenci silněji vyvolávat podle Aristotela dojem libosti. S postupem času si ovšem smysly na novou věc zvykají a zájem o věc i slast s ní spojená ustupuje.

²¹² Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 5, odst. 2018.

²¹³ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 5, odst. 2025. Překlad v textu.

²¹⁴ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 6, odst. 2027.

²¹⁵ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 6, odst. 2031.

Každý člověk si může podle Aristotela volit svůj život i činnosti s ním spojené a také samozřejmě slasti, které k nim náleží. Když však Aristoteles uvádí, že lidé, když směřují k životu, směřují vlastně i ke slasti, která život dovršuje. Tomáš si s Aristotelem pokládají otázku, zda lidé touží po životě kvůli slasti, nebo naopak po slasti kvůli životu: „...*utrum homines appetant vitam propter delectationem, vel e converso delectationem propter vitam.*“²¹⁶ Tomáš odpovídá že činnost je důležitější, na ní pak závisí teprve slast, proto lidé touží nejprve po činnosti a pak teprve po slasti s ní spojené. Aristoteles se vyjadřuje v tom smyslu, že obě věci vidí nerozlučně vzájemně propojené, nelze je oddělovat. O preferování jedné z nich se nechce vyjadřovat.

Dokonalost spočívá v druhové odlišnosti činností, které se díky ní mohou zdokonalovat. To se týká jak věcí, rostlin, živočichů, tak i rozumových s smyslových činností v případě člověka. Podle této druhové odlišnosti různých činností se pak rozlišují i slasti, které je završují. Tyto slasti pak rovněž stupňují činnosti podle toho, jaká je míra slasti, která tyto činnosti završuje. Činnosti se pak mezi sebou vzájemně rozlišují a podle toho rozlišují i slasti, které je zesilují, respektive stupňují.²¹⁷

Slasti různých činností si podle Aristotela **navzájem překázejí** a Tomáš to upřesňuje tak, že to, co mají slasti různých činností společné ve vztahu k obecnému pojmu slasti, neplatí už mezi nimi navzájem v konkrétních slastech.²¹⁸ Pokud si pak máme vybírat mezi činnostmi, pak volíme ty, v nichž máme největší zálibu. Máme li v nějaké činnosti opravdu velkou zálibu, pak ji můžeme přivést k dokonalosti. Tím více však budou takové činnosti škodit slasti spojené s jinými činnostmi.

Nově je zde zaveden pojem **touhy** (*concupiscentia*). Ten je definován jako vztah k nějaké činnosti, který je svým kladným obsahem podobný slasti, ale liší se od ní časovým poměrem. Slast je totiž zakoušena přímo během přítomné činnosti, zatímco touha se k činnosti a s tím spojenému příjemnému vztahuje do budoucna, je tedy vzdálenější než slast.

Se svým dalším vlastním přínosem přichází Tomáš v části, kde je zmiňována odlišnost různých smyslů, přitom rozdíl mezi zrakem a hmatem je definován pomocí

²¹⁶ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 6, odst. 2037. Překlad v textu.

²¹⁷ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 7, odst. 2043.

²¹⁸ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 7, odst. 2044.

čistoty. Tomáš proto přidává vysvětlení této skutečnosti. Zrak totiž přistupuje k věcem jež vnímá nemateriálně, proto je označován oproti hmatu jako čistý. Také má v sobě něco nebeského (světlo) a něco z prostředku, protože k výměně u něj dochází pouze v duchovní rovině. V případě hmatu dochází k bezprostřednímu kontaktu, proto je hmat více materiální povahy. Samozřejmě nad všechny smyslové činnosti vynikají činnosti rozumové, protože ty jsou nejvíce oproštěné od hmoty.²¹⁹

Aristoteles dále probírá příslušnost vlastních slastí různým živým tvorům, ty se liší u jednotlivých druhů, stejné jsou jen u tvorů příslušejících k témuž rodu. Zvláštností člověka je pak to, že jeho druh žádné společné slasti nemá, respektive mohou být u něj sice stejné, ale stejně tak se mohou u různých lidí velice různit. Protože lidé mohou mít různé odchylky od běžného vnímání slastí způsobené nějakými defekty na svém zdraví, těle atd., jedině zdravý člověk a v dobrém stavu je schopen správně rozpoznávat slasti. Takový člověk je označen za ctnostného a to, co on označuje za dobré a příjemné, by také mělo být takovým pro všechny ostatní. Ovšem realita je poněkud odlišná. Z toho je třeba dovodit, že činnosti takového ctnostného člověka jsou završovány slastmi, které jsou nazývány předními slastmi člověka vůbec, ostatní slasti jsou druhotné.²²⁰

4.6 Štěstí, blaženost a mravní ctnosti

V desáté knize Etiky Nikomachovy se Aristoteles vrací zpět k pojmu štěstí a blaženosti a provádí krátkou rekapitulaci závěrů z první knihy. Štěstí, či blaženost je činnost, která není už kvůli žádnému jinému cíli, je tedy samo o sobě. Do kategorie takových činností, které mají cíl samy v sobě patří i hry. Ty podle Aristotela nemají žádný význam pro člověka, ale jednu dobrou charakteristiku k nim přece nachází. Hry totiž člověku pomáhají odpočívat a jejich účelem je pobavit.²²¹ Nicméně ctnostný člověk by se jich měl vyvarovat. Tomáš se ke hraní staví stejně rezervovaně, dokonce říká, že takové činnosti uráží lidi, „...*tales operationes (ludi) homines laedantur.*“²²² Hraní se nejčastěji věnují obvykle děti, ty to však dělají proto, že ještě nemají rozum a to dokazuje skutečnost, že věci, po nichž děti touží, nemají pro dospělé muže žádnou

²¹⁹ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 8, odst. 2056.

²²⁰ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 8, odst. 2064.

²²¹ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 9, odst. 2077.

²²² Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 9, odst. 2070. Překlad v textu.

cenu. Dospělý muž pokládá své štěstí do **ctnostného konání, které se s hraním neslučuje**. Za velmi hloupé je pak pokládáno to, že by se hra stala přímo cílem života. Práce jen kvůli tomu, aby se hrálo, by byla zbytečná. Hra slouží k tomu, aby si člověk mohl odpočinout po práci, je tedy podřízena jinému dílčímu účelu, proto nemůže být samo hraní pravým štěstím. Za skutečně šťastné pokládáno to, co je vážné a ctnostné, nikoliv směšné a žertovné.

Za nejvyšší štěstí je v nás pokládáno to, co je nejušlechtlejší a to, co je ve shodě se ctností. To pak má vládu nad ostatními složkami v nás, jak Tomáš zdůrazňuje, řeč je samozřejmě o **rozumu**. On vládne naší vznětlivé a žádostivé složce. Tomáš se ihned více zmiňuje o rozumu, především uvádí názor, podle něž je **rozum věčný a oddělený**. V takovém případě rozum nemůže být nic menšího, než něco co je božského původu. Má totiž určitou shodu s oddělenými substancemi, protože jeho činnost nemá tělesnou povahu.²²³ Jeho dokonalým štěstím je pak činnost rozumu podle své vlastní ctnosti, kterou je rozjímání: „...*perfecta felicitas sit operatio huius optimi secundum virtutem propriam sibi.*“²²⁴

Podle Tomáše je nejlepší činností rozjímání o pravdě, k čemuž patří skutečnost, že rozum, který o pravdě rozjímá, je tím nejlepším v nás. Rozum také dává podobu naší činnosti. Mezi všemi poznatelnými věcmi jsou pak nejlepší inteligibilní, především pak božské. To všechno dělá z rozjímání tu nejlepší činnost, která vede k dokonalé lidské blaženosti. Jejím specifikem je pak i to, že je nejvytrvalejší, protože dokáže ze všech lidských činností pracovat bez únavy nejdéle. Tomáš se dokonce domnívá, že by ani žádná únava na rozum nepřicházela, kdyby nemusel pracovat s představami, které mají svůj původ v tělesných orgánech.

Filosofie má pak v rozjímání moudrosti to největší štěstí. Aristoteles zmiňuje, že předměty slasti jsou dobré a trvalé věci. Tomáš to odůvodňuje tak, že jejich čistota (*puritas*) spočívá v imateriální povaze těch věcí. Trvalost (*firmitas*) pak spočívá v tom, že ty věci jsou neměnné. Potěšení z hmotných věcí nemůže být ani čisté, ani trvalé, protože podléhá změně, také je nedokonalé a může se lehce dostat ke zlému.

Z hlediska zkoumání pravdy Tomáš rozlišuje dvě možnosti. Jednak že pravdu můžeme rozumem hledat a jednak ji rozjímat. Podle Tomáše je lepší rozjímání pravdy

²²³ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 10, odst. 2084.

²²⁴ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 10, odst. 2085. Překlad: „...*dokonalá blaženost je činnost toho nejlepšího v souladu s vlastní ctností.*“

(*contemplatio veritatis*), protože lépe o pravdě dokáží mluvit ti, kdo už ji znají. Proto je hledání pravdy (*inquisitio veritatis*) až druhotné.²²⁵

Tato rozumová činnost je charakterizována také svou soběstačností. Zatímco všechny činnosti potřebují pro svou realizaci další lidi, nějakou společnost, rozjímání se může praktikovat i bez kohokoliv jiného.

Štěstí a blaženost také mohou být chápány jako volný čas, čímž se myslí volno od práce. Na to lze usuzovat podle toho, že všechny činnosti vlastně směřují za tím cílem, aby byly vykonány a aby měl člověk na jejich konci volno. Ze všech činností které pak takto jsou, lze hledat takovou, která bude setrvávat v onom stavu volna, současně bude převyšovat ostatní činnosti a bude soběstačná. Pokud bude toto všechno splněno, může být řečeno, že taková činnost má dokonalý podíl na štěstí, které trvá po celý život. Takovou činností, která by všechny uvedené podmínky splňovala, může být činnost rozumová. Tím, že člověk má složku smyslovou a rozumovou, má také prostřednictvím rozumu, který spravuje ostatní smyslové složky těla, možnost věnovat se pouze činnosti rozumu, tak jako to dělají i vyšší substance.²²⁶ Člověk složený z rozdílných částí, z duše a těla, má díky svému rozumu účast na božském intelektu. Tato účast má pouze formu podobnosti, jak tvrdí Tomáš. Člověk vlastní nedokonale a jen na způsob participace to, co mají vyšší substance, proto jedině prostřednictvím věnování se rozvažovací činnosti může člověk získat podíl na nejvyšší blaženosti.

Obvyklé činnostné jednání, jak vyplývá už z předchozích úvah, se týká více toho, co je v člověku složené z těla i duše, proto jeho cílem je nižší štěstí, než jakého lze dosáhnout rozvažovací činností suše. Také o něm nelze říci, že je soběstačné, protože vyžaduje jiné lidi ke své realizaci. A právě z toho důvodu, že se v takto vedeném životě projevuje složená podstata člověka (duše a tělo), nazývá jej Tomáš životem aktivním. Štěstí spojené s takovým životem lze označit za lidské štěstí (zatímco štěstí při rozvažovací činnosti mělo blíže ke štěstí božskému). Tomáš to vysvětluje tím, že to co je odloučené a božské, je něčím více než to, co je složené a lidské: „...*aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum.*“²²⁷

²²⁵ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 10, odst. 2092.

²²⁶ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 11, odst. 2105.

²²⁷ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 12, odst. 2116. Překlad v textu.

Aby mohl člověk uplatnit své mravní ctnosti, potřebuje k tomu nějaké hmotné předpoklady, například peníze k tomu, aby mohl být štedrý a podobně. V této pasáži ovšem dochází k určitým odlišným výkladovým rovinám mezi Aristotelem a Tomášem. Aristoteles zmiňuje, že uměřený člověk potřebuje ke svému jednání svobodu, jinak by jeho jednání nemohlo být ctnostné. Dále rozděluje ctnostné jednání na dvě složky, na **úmysl a na skutek**, přičemž ke skutku je toho zapotřebí více, dokonce tím více, čím má být skutek lepší. Tomáš naproti tomu mluví o možnosti konat různé ctnostné skutky k tomu, aby vůbec mohly být vykonány. O svobodě se nezmiňuje, ale zavádí pojem **chtít** něco ctnostného dělat, přičemž někteří lidé toto chtění využívají navenek proto, aby budili dojem že jsou ctnostní, ale ve skutečnosti jim chybí realizace jejich proklamovaných úmyslů. Dále ještě se u Tomáše objevuje termín **vnitřní volba** (*interior electio*), který je srovnáván s vnějšími činnostmi (*actiones exteriores*). Z nich Tomáš dává větší hodnotu vnitřní volbě, která má v ctnosti vyšší postavení. Podle toho, že je k této Tomášově myšlence připojena věta o tom, že vnější činnosti jsou nutné k naplnění morální ctnosti a potřebují k tomu tím více hmotných věcí, čím mají být lepší- podle toho lze soudit, že toto místo odpovídá místu s „úmyslem a skutkem“ u Aristotela.²²⁸

Člověk žijící kontemplativní život nepotřebuje žádné vnější věci ke své činnosti, proto **štěstí spočívající v rozjímaní je více než štěstí založené na aktivním žití**: „...*felicitas speculativa est potior quam activa*.“²²⁹

V navazujících pasážích Aristoteles srovnává morální ctnosti spolu s kontemplativním životem podle toho, jak lze obojí přisuzovat bohům. Tomáš zde neopomene poznámku, že bohy je třeba myslet oddělené substance. Obvyklé lidské morální ctnosti z tohoto pohledu přisuzované bohům se zdají být směšné, pouze jediná kontempace je patřičným vyjádřením božské činnosti, proto je tato činnost nejvyšší i u lidí. Z hlediska blaženosti lze pokládat za nejvíce blažené podle Aristotela bohy, dále to budou lidé, kteří ji mají ovšem jen podle toho, zda jejich činnost se blaženosti nějak blíží. Ovšem ostatní nerozumní tvorové nemají na štěstí a blaženosti žádný podíl. Tomáš ale trochu oslabuje tuto Aristotelovu poznámku ohledně nerozumných tvorů a uvádí, že zvířata se podílejí na morálních ctnostech jiným způsobem, čímž myslí zřejmě to, že třeba lvu přisuzujeme statečnost podle jeho dispozic v přírodě a podobně. K tomu, aby člověk

²²⁸ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 12, odst. 2117-2119.

²²⁹ Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 12, odst. 2120.

mohl realizovat rozjímavý život, potřebuje minimální hmotné zajištění. Samotná rozjímavá činnost nepotřebuje totiž nic, krom sebe samé.

Následně Aristoteles probírá jednotlivé příklady života lidí a srovnává, zda jsou odpovídající předloženému způsobu vedení správného života. Život každého člověka by se měl posuzovat podle toho, zda jeho činy odpovídají slovům dotyčného člověka, Zde Tomáš předkládá kritiku stoiků, kteří podle něj sice hlásali, že vnější věci podle nich moc neznamení, ale jejich jednání bylo v jejich slovy v rozporu.

Nejvíce milý Bohu může být jen ten člověk, jehož činnost se nejvíce blíží činnosti božské. Tou činností disponuje rozum a rozumu užívá nejvíce člověk moudrý, kterého Bůh také nejvíce miluje. **Moudrý člověk** jediný může dosáhnout největšího štěstí a blaženosti. Tomáš za tento závěr Aristotela chválí a říká, že správně pokládá pravou blaženost do moudrosti, zatímco jiní lidé se mylně domnívají, že štěstí spočívá v nějaké nepřetržité činnosti inteligence. Připojuje ještě také poznámku, že Aristoteles podle něj správně umísťuje dosažitelnost pravé blaženosti mimo tento pozemský život člověka. V tomto smyslu jde ale spíše o to, že Tomáš chtěl sladit Aristotela s cíli své práce. Aristoteles toto nikde v desáté knize přímo neříká.²³⁰

Aristoteles dospívá k názoru, že je problematické pomocí takových úvah, které předložil, vést lidi ke ctnosti a ke správnému jednání. Hledá tedy lepší způsob, jakým by bylo možné lidi přivést na správnou cestu, aby se vyhýbali haněbnostem a směřovali k opravdovému štěstí. Proto je potřeba rozlišit, že lidé se mohou stávat dobrými buď nějakou přirozenou dispozicí, tedy vlohou, nebo zvykem anebo učením. Tomášův komentář se v těchto místech příliš neodlišuje od Aristotelových myšlenek. Za zmínku ale stojí poznámka o dospívání k dobru vlohou, která je božského původu. Tento božský původ je podle Tomášovy formulace v nebeských tělesech. Od Boha, který je nad rozumem, pak pochází směřování k dobru.²³¹ Na vlohy žádný člověk nemá vliv. Učení je dostupné mládeži až tehdy, kdy ji dostatečně připraví zvyk. Nejlépe se zajistí **dodržování mravního jednání pomocí zákonů**, které mají vést i těžko napravitelné lidi jediným možným způsobem, a to trestáním. Ctnostní lidé výstrahy tohoto typu nepotřebují, protože sami vědí, k čemu a proč směřují. Ovšem většině lidí tato dispozice chybí, proto jsou zde zákony. Zákony mají navíc tu výhodu, že jsou jaksi odosobněné, proto budí dojem větší autority i pro běžné lidi.

²³⁰ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 13, odst. 2135-2136.

²³¹ Srov. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 14, odst. 2145.

Ke konci desáté knihy Etiky se již Aristoteles zaměřuje hlavně na otázku zákonů a zákonodárství jako důsledků předchozích rozborů slasti, štěstí, blaženosti, dobra atd. Uznává jakési dvě stránky zákonů, které nazývá jednak zákony vycházejícími z lásky a dále zákony založenými na strachu a trestu. Zákony z lásky jsou přirozeně přítomné v podobě otcovské autority v rodině, zákony založené na trestu jsou uplatňovány v obci pro udržení společensko stability. V této souvislosti je zdůrazňována role zákonodárce, důležitost jeho úkolu a jeho připravenost na něj. Snad nejvýstižněji úlohu zákonodárce vystihuje několik Tomášových slov, v nichž zdůrazňuje znalosti nejen jednotlivých případů, ale také obecné znalosti o dané problematice: „...oportet, quod aliquis non solum cognoscat singularia, sed etiam quod habeat scientiam communium.“²³² Jen tak lze vytvářet dobré zákony.

V poslední části desáté knihy Etiky Nikomachovy je probírána role zákonodárce, čím se ten má řídit a zkoumá se dosavadní praxe v oblasti zákonodárství ve srovnání s jinými obory lidské činnosti. Jak bylo řečeno v první kapitole, v závěru Etiky Aristoteles připravuje půdu pro svůj další spis Politika, proto se dostáváme na politická témata. To již však není tématem této práce, zde bylo úkolem prozkoumat názory Aristotela a Tomáše v otázkách etiky s ohledem na pojmy štěstí, blaženost, dobro a upozornit na případné odlišnosti v názorech obou filosofů.

Závěr

Sv. Tomáš Akvinský velmi přispěl svým dílem k etické vědě. Jeho význam v této oblasti nelze zpochybnit. Z jeho učení čerpáme asi nejvíce v nauce o ctnostech, svědomí, ale i u mnohých dalších témat zmiňujeme sv. Tomáše jako významného představitele středověkého etického myšlení.

Pokud mám na závěr této práce vyjádřit svůj postoj ohledně Tomášova Komentáře, musím říci, že do přečtení článku „*Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle?*“, mě vůbec nenapadlo pochybovat o tom, že by

²³² Cit. *Sententia libri ethicorum*. Lib. X, lectio 15, odst. 2163. Překlad: „...je třeba, aby znal nejen jednotlivé případy, ale aby měl také vzdělání v obecných souvislostech.“

v Tomášově Komentáři nebyly sepsány jeho vlastní myšlenky. Vlastně o tom nepochybují ani teď. Tyto názory, které se snaží potvrdit opak, jsou podle mě pouhým příspěvkem do diskuze, ale nepodloženým na solidním základu. Tomáš pro své dílo využil formu komentáře, protože v jeho době to byla běžná praxe. Kdyby psal o několik století později, pravděpodobně by zvolil jiný žánr. Filosofická díla, která známe ze současnosti, mohou za několik let také vypadat *podezřele*, protože většinou také komentujeme, citujeme, či přemýšlíme o dílech někoho jiného, nebo díla mezi sebou srovnáváme.

Tomášova systematičnost způsobuje, že jeho díla jsou přehledná a vše na sebe navazuje. Etika sv. Tomáše je pro mě smysluplná i v současné době, pouze některé maličkosti si musíme převést do kontextu naší doby a společnosti. Nicméně aktuálnost jeho etiky a její využití vidím v mnoha odvětvích dnešních věd, i v zaměstnáních člověka a v lidském životě vůbec. Například Tomášovo zdůrazňování ctností a jejich uplatňování. I dnes by bylo třeba, aby lidé praktikovali ctnosti, protože například ctnost rozumnosti zajišťuje umění správně se rozhodnout, což je velmi důležité na cestě ke štěstí (k blaženosti). Dnes tomuto úsilí věnujeme jen málo času a většinou jen ta spontánní rozhodnutí považujeme za správná. Tuto situaci můžeme označit jako emotivismus. Avšak podle Tomáše, ale ani podle Aristotela nemůže takový život, ani žádný jiný, nahradit život, který prožijeme v souladu se ctnostmi směrem k blaženosti jako cíli. Aristoteles se svou etickou naukou projevil jako empirik. Neurčoval, co všechno ke štěstí a blaženosti náleží, ale za jakých okolností lze blaženosti dosáhnout. Tím se dostávám i k samotnému tématu této práce. Jeho aktuálnost je zřejmá, protože touha po tom, být šťastný (ať už tímto slovem chápeme cokoliv) je společná všem lidem v každé době. Neexistuje asi nikdo, kdo by si přál být nešťastný.

Přestože tato práce má větší rozsah než práce bakalářská, stále se mi zdá, že zpracované téma by si zasloužilo hlubší zkoumání a případně zpracování celého Tomášova Komentáře. Tímto se mi práce zdá otevřená dalšímu bádání a třeba může být někomu i inspirací.

Na závěr musím ještě vyjádřit své poznámky a názory na svou diplomovou práci. Cíle které jsem si vytyčila na začátku práce považuji za splněné. Chtěla jsem porovnat hlavní rozdíly v etikách obou myslitelů, jak sv. Tomáše, tak Aristotela. Nechtěla jsem se věnovat výhradně blaženosti a štěstí, a to hlavně z toho důvodu, že není možné jednotlivé části etiky od sebe oddělit. Pokud chceme správně pochopit jednu část, není možné další část vynechat i když se může zdát, že s hlavním tématem souvisí jen

marginálně. I v této diplomové práci je vidět zřejmá propojenost a návaznost jednotlivých témat. Snažila jsem se ukázat jako Tomáš komentuje Aristotelovu Etiku Nikomachovu a pokusila jsem se vystihnout hlavní rozdíly v myšlení obou filosofů. Jako zvolené metody jsem použila hlavně metodu komparace textů a jejich výklad. Co se týče obsahu práce, za nejdůležitější a stěžejní kapitolu považuji čtvrtou. V ní jsem se snažila při práci s Komentářem nalézt hlavní myšlenky tohoto díla, co se týče blaženosti, dobra a štěstí. Může se zdát, že jsem vyzdvihla některá témata více, ale třeba u ctnosti rozvážnosti, rozumnosti (*prudentia*) to bylo úmyslem, protože jak podle Tomáše, tak podle Aristotela je právě rozumnost nejdůležitější ctností. Tomáš stanovil jako principy všech lidských činů rozum a vůli, i proto se jim v souvislosti s cestou člověka za blažeností tolik věnuji.

Tomáš Akvinský se snažil uvést v soulad Aristotelovu etiku a křesťanské myšlení, chtěl Aristotela přetransformovat a kreativně rozvinout. Po Petru Abelardovi byl Tomáš Akvinský dalším myslitelem, který vyzdvihl filosofickou etiku jako disciplínu. Jinak se v Tomášově době etické otázky probíraly na půdě morální teologie. Jeho etické dílo bylo inspirací po další staletí a dnes souvisí s vědou, kterou nazýváme politologií, ale také souvisí s psychologií, jak i z faktů zmíněných v této práci jasně vyplývá. Jeho etika určuje cíl a smysl života, hierarchii hodnot atd. V mnohých jiných etických systémech tyto aspekty mohou chybět. Můžeme vést spory zda je Tomášův Komentář autentický, nebo zda je jeho etika použitelná i v dnešní době, avšak nikdo nemůže popřít Tomášův obrovský přínos k etice.

Bibliografie- seznam použitých zdrojů

Primární prameny:

ARISTOTELES, *Politika*. Překlad Pavel Kříž. Praha: Rezek 1998.

ISBN 80-86027-10-4.

ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. Překlad Pavel Kříž. Praha: Rezek 1996.

ISBN 80-901796-7-3.

Sancti Thomae De Aquino. *Sententia libri ethicorum*; Romae: Ad Sanctae Sabinae 1969.

Thomae Aquinatis, Sanctus, *Summa Theologiae*. Commissio Leonina, Roma 1888-1906.

Sekundární prameny:

AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-075-0.

ARDAGH, David W. Aquinas On Happiness: A Defence. *The New Scholasticism*, 1979, Vol. 53, No. 4, s. 428 – 459.

BAHOUNEK, Jiří. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita, 1995. ISBN 80-210-1162-9.

BLAŠČÍKOVÁ, Andrea. *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského*. Nitra: UKF, 2009. ISBN 978-80-8094-475-9.

FLOSS, Pavel. *Architekti středověkého křesťanského vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-662-X.

HAUSE, Jeffrey. Aquinas on the Function of Moral Virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 81, No. 1. s. 1-20.

HREHOVÁ, Helena. *Rozvážnost a volba podle sv. Tomáše Akvinského*. Trnava: FF Trnavské univerzity, 2006. ISBN 80-8082-099-6.

HABÁŇ, Metoděj. *Přirozená etika*. Praha: TRS, 1991. ISBN neuvedeno.

KACZOR, Christopher. Thomas Aquinas's Commentary on the Ethics: Merely an Interpretation of Aristotle? *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2004, Vol. 78, No. 3. s. 353- 358.

KENNY, Antony. *Tomáš Akvinský*. Praha: Oikoymenh, 1993.

ISBN 80-85241-25- 0.

KENNY, Antony. *Stručné dějiny západní filosofie*. Praha: Volvo Globator,

2000. ISBN80-7207-374-5.

INGLIS, John. *Akvinský*. Bratislava: Vydavateľství PT, 2004. ISBN 80-88912-

58-X.

MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-

7298-082-3.

MACINTYRE, Alasdair. *A short History of Ethics*.

NOVAK, Michael. *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-

264-0.

NUSSBAUMOVÁ, Martha.C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003.

ISBN 80-7298-089-0.

ROOPEN, Majithia. On the Eudemean and Nicomachean Conceptions of

Eudaimonia. *American Catholic Philosophical Quartely*, 2005, Vol. 79, No. 3,

s. 101-128.

MULGAN, Richard. *Aristotelova politická teorie*. Praha: Oikoymenh, 1998.

ISBN 80-86005-69-0.

STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Praha: Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-

116-8.

TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha : OIKOYMENH, 2004. ISBN

80-7298-086-6.

ABSTRAKT

MOUČKOVÁ P. *Tomášův Komentář k Etice Nikomachově: Rozdíl mezi pojetím blaženosti, dobra a štěstí u Aristotela a sv. Tomáše*. České Budějovice 2011. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Klíčová slova: Tomáš Akvinský, Aristoteles, etika, antická filosofie, středověká filosofie, blaženost, dobro, ctnost, polis, kardinální ctnosti, filosofické spisy: Etika Nikomachova, Politika, Komentář sv. Tomáše k Etice Nikomachově.

Práce pojednává o aristotelsko- tomistickém etickém systému. Zabývá se hlavně rozdíly v pojetí blaženosti, dobra a s nimi souvisejícími tématy, jako je nauka o ctnostech. Důraz je kladen na pochopení a zpracování rozdílnosti pojetí těchto etických témat u Aristotela a následně u sv. Tomáše Akvinského. Nejprve práce předkládá charakteristiku hlavních témat v Etice Nikomachově, poté nastiňuje témata a myšlenky sv. Tomáše Akvinského v jeho Komentáři, s důrazem na odlišnosti od Aristotelovy nauky. První tři kapitoly jsou tedy spíše popisnou částí, kde práce vychází z primárních i sekundárních textů. Čtvrtá kapitola je pak stěžejní část práce, praktická část, kde jsou shrnuty Tomášovy teze a myšlenky, které se týkají blaženosti, dobra a štěstí a které představuje ve svém nikým nepřekonaném Komentáři k Aristotelově Etice Nikomachově.

ABSTRACT

Thomas's Commentary on the Ethics: Difference between the concept of beatitude, good and happiness by Aristotle and St. Thomas.

Key words: Thomas Aquinas, Aristotle, ethics, ancient philosophy, medieval philosophy, beatitude, good, virtue, polis, cardinal virtue, philosophical documents: Nicomachean ethics, Politics, Thomas's Commentary on the Ethics.

The thesis focuses on Aristotelian-Thomist ethics system. It mainly deals with the differences in concept of beatitude, good and related issues like the science of virtues. The emphasis is placed on understanding and covering the differences in approach of St. Thomas Aquinas and Aristotle to these ethical topics. First the thesis characterises the main issues in Nicomachean Ethics, then outlines the thoughts and ideas of St. Thomas Aquinas in his Commentary, with emphasis on its difference from Aristotle's teachings. First three chapters are therefore the more descriptive part of the thesis, which is based on both primary and secondary textual sources. The fourth chapter is, then, the crucial, practical part, that summarizes St. Thomas theses and ideas concerning beatitude, good and happiness, coming from his unrivaled Commentary on Nicomachean Ethics.