

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Specifika konfuciánské a aristotelské etiky ctností

Autor práce: Mgr. Kateřina Stluková

Vedoucí práce: Daniel D. Novotný, Ph.D.

Studijní obor: Filosofie (KS)

2024

Prohlašuji,

že jsem autorkou této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

Děkuji Jonášovi a mému synu Antonínovi, že mi dali čas a prostor ke studiu filosofie.

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod..... | 5 |
| 1. Historicko-kulturní kontext konfuciánské etiky ctností | 7 |
| 2. Historicko-kulturní kontext aristotelské etiky ctností | 12 |
| 3. Hlavní pojmy konfuciánské etiky ctností..... | 16 |
| 3.1 <i>Xue</i> 學 | 16 |
| 3.2 <i>Ren</i> 仁 | 16 |
| 3.3 <i>Li</i> 禮 | 18 |
| 3.4 <i>Dao</i> 道..... | 19 |
| 3.5 <i>De</i> 德..... | 20 |
| 3.6 <i>Junzi</i> 君子 | 20 |
| 3.7 <i>Xiao</i> 孝 | 21 |
| 4. Hlavní pojmy aristotelské etiky ctností | 22 |
| 4.1 <i>Eudaimonia</i> | 22 |
| 4.2 <i>Fronesis</i> | 23 |
| 4.3 <i>Telos</i> a <i>agathon</i> | 23 |
| 4.4 Život činný a život teoretický | 24 |
| 5. Pojetí ctnosti v konfucianismu | 25 |
| 6. Aristotelovo pojetí ctnosti v Etice Nikomachově..... | 30 |
| 7. Srovnání aristotelské a konfuciánské etiky ctností..... | 33 |
| Závěr | 38 |
| Bibliografie | 40 |

Úvod

Předmětem etiky jako vědy je jednání člověka. Je to možná ten nejkomplicovanější předmět zkoumání, jaký věda jakožto soubor vědních oborů má, protože na rozdíl od všech přírodních jevů, biologických procesů a fyzikálních zákonů, jednání člověka se vždy odehrává za jiných okolností, je vykonáváno pod vlivem různých psychických stavů a podléhá lokálním společenským očekáváním. Je zřejmé, že najít na lidském jednání cokoli, co by alespoň ve většině případů mohlo platit jako obecné pravidlo, je téměř nemožné. A přesto lidé napříč všemi kulturami vždy intuitivně cítili, že jsou jisté meze, které není správné překročit (jako například zabití nevinného člověka). Definice, nebo alespoň nastín některých těchto hranic lidského chování, je cílem etického zkoumání.

Před téměř dvěma a půl tisíci lety vznikly na evropském a asijském kontinentě dva texty, které se pravidlům lidského jednání věnují jako první. Jsou jimi Aristotelova *Etika Nikomachova* a Konfuciovy *Hovory*. Tito dva filosofové se pokusili hledat východisko pro mravně správné lidské jednání, které by mohlo člověku sloužit ne jako jednoduchý návod, ale jako vodítko k prožití šťastného (ne však vždy slastného) života. Každý z těchto textů představuje jakýsi kořen, ze kterého se v průběhu staletí vytvářely představy o správném lidském jednání v evropských a asijských společnostech.

Odborná veřejnost se většinou shoduje v tom, že se v obou případech jedná o etiku ctností. To přirozeně přináší celou řadu otázek na to, jakým způsobem a v čem se tyto etiky shodují a rozcházejí, jestli některé z nich něco neschází, anebo zda je možné vůbec něco takového srovnávat, případně která z nich je nakonec pro společnost a jednotlivce lepší. Tato práce nepřináší žádné jednoznačné odpovědi na žádnou z těchto otázek, avšak věřím, že po přečtení se snad čtenáři podaří nahlédnout, v čem ony rozdíly a podobnosti mezi těmito etikami spočívají.

Pro začátek bych chtěla uvést, že se v této práci budu věnovat pouze Aristotelově *Etice Nikomachově* a Konfuciovým *Hovorům*, ačkoli konfuciánská morálka staví na vícero pozdějších textech. Je to tak z toho důvodu, že tyto další texty sice spoluutvářejí konfuciánskou morálku jako celek, ale v daném rozsahu bych se studiem více primárních zdrojů nestihla ponořit do takové hloubky. Zároveň bych se tak nevyhnula otázce, u kterého posledního konfuciánského textu bych se měla zastavit a jestli by nebylo vhodné zahrnout i některé aristotelské následníky. Z těchto důvodů jsem se rozhodla věnovat se pouze zakládajícím textům těchto dvou etických směrů.

Dále bych chtěla na úvod objasnit, proč v jednotlivých kapitolách nevěnuji stejně velký prostor aristotelské etice jako té konfuciánské. Rozhodla jsem se pro takovýto postup proto, že předpokládám jistou obeznámenost česky čtoucího čtenáře s prostředím antického Řecka a s Aristotelovou filosofií obecně. Výsledný text tedy není proporčně symetrický, protože historicko-kulturní kontext starověké Číny nemusí být každému dobře znám, a proto je čtenáři potřeba představit několik pojmů a konceptů, kterými se tehdejší společnost vyznačovala. Nic z uvedeného však nepovažuji za nadbytečné, protože každý popsany pojem a jeho význam mi pomáhají čtenáři ukázat, na čem konfuciánská etika ctností stojí, a proč je právě taková, jaká je.

1. Historicko-kulturní kontext konfuciánské etiky ctností

Konfucianismus začal vznikat v pátém století před naším letopočtem na území dnešní ČLR, a to v době postupného politického úpadku. Tato část čínské historie se nazývá období Jar a podzimů (722-481 př. n. l.), kdy stát spravovali potomci dynastie Zhou 週. (srov. Andělová 2005: 71) Za dynastie Zhou 週 (11. stol. př. n. l. - 256 př. n. l.) se čínská společnost začala proměňovat ze společenství feudálních státek sružených pod vládou „syna nebes“ na byrokraticky řízený stát rozdělený na léna, která spravovali členové královské rodiny. Do původního rozdělení společnosti na šlechtu a prostý lid se tak vklínila nová společenská vrstva úředníků, kterým se pro jejich typ vzdělání tradičně říká *literáti*. Dřívější nevolníci dostali půdu a možnost s ní nakládat podle svého uvážení, ti šikovnější tak dokázali rozšířit své pozemky, pochopitelně na úkor bezzemků, kteří jim pak museli platit nájem nebo pro ně pracovat. Vznikla také početná vrstva obchodníků, kteří pro obchodní transakci již používali peníze. Šlechtická vrstva naopak zanikla nadobro. (srov. Průšek 1995: 43) V době Konfuciova života už centrální vláda dynastie Zhou oslabovala a jednotlivé státy mezi sebou téměř neustále válčily. Ani v rámci jednotlivých států často nepanoval soulad a byly vedeny uzurpatory nebo zbohatlíky, kteří často nelegitimně uchvátili vysoce postavený úřad. Rodištěm Konfucia byl tehdejší stát Lu 魯, který ležel zhruba v místech dnešní provincie Shanxi 山西 a Shandong 山东. Tento stát neměl na tehdejší poměry mezi ostatními státy silné postavení, avšak z historických důvodů byl stále jakýmsi kulturním centrem, což se projevovalo především tak, že místní vláda a lid drželi původní zhouskou tradici a kulturu (vzdělanost nevyjímaje) v nejvyšší úctě. Není tedy náhodou, že Konfuciovým vzorem se stala tradiční zhouská správa, ze které vytvořil velmi idealizovaný eticko-politický model, ve kterém dokonale spravedlivá a moudrá vláda dokáže svým charismatem eliminovat cokoli, co by mohlo vést k rozkladu harmonie. (srov. Král 2005: 102-103)

Konfucianismus se v čínštině označuje slovem *ru* 儒, tedy jako 儒家, 儒教, nebo 儒學, a to v závislosti na kontextu, ve kterém se o konfucianismu píše.¹ (srov. Yao 2000: 17-21) Za vlády předchozí dynastie Shang 商 se slovem *ru* označovali tanečníci a hudebníci, kteří vykonávali náboženské obřady. Pro jejich provedení museli znát nejen pravidla obřadu, ale

¹ Rujia odkazuje ke konfuciánství jakožto ke „škole učenců“, Rujiao oproti tomu uchopuje konfuciánství jako náboženství a Ruxue implikuje vědeckou podstatu konfuciánství, hledí tedy na konfuciánství jako na vědu. (Liščák; 13-14) Podrobně na toto téma v *An introduction to Confucianism* od profesora Yao na stranách 26-30.

také se museli vyznat v astrologii, astronomii, museli být schopni předvídat počasí. Tato funkce, která se z našeho západního hlediska podobá funkci šamana nebo mága, tedy předpokládala jisté vzdělání a jemnost charakteru. Zároveň se tito lidé stávali učiteli pro další generace vykonavačů rituálů, proto se později k jejich základnímu vzdělání přidala i historie, básnictví, hudba, válečnictví a matematika, které vždy nějakým způsobem souviseli s vykonáváním rituálů. Protože tito lidé zastávali i funkci učitele, získali označení *shi* 師, tedy mistr či učitel. V období Jar a podzimů pak začíná převládat racionalismus, vlivem čehož se tito mistři obřadů stáhli z oficiálně vypsanych úřadů a začlenili se do většinové společnosti, kde se dále živili svými znalostmi z výše zmíněných oblastí a dovednostmi ve vykonávání obřadů. (srov. Yao 2000: 19-21) Takto vznikl posun ve významu slova *ru*, které již neoznačuje šamana, ale vzdělaného, jemného a mírumilovného člověka, který se zdráhá použití jakéhokoli násilí a jehož mluva je elegantní, mírná a dokáže uklidnit a nadchnout své posluchače. (srov. Král 2005: 104)

Mezi těmito učiteli Konfucius dalece vyniká nad ostatními. Důvodů, proč právě Konfuciův odkaz je v čínské kultuře ten nejzásadnější, může být jmenováno hned několik. Jedním z nejdůležitějších důvodů je mistrova schopnost setrvávat na osobní úrovni, díky čemuž můžeme z *Hovorů* číst, jaký Konfucius opravdu byl, a navázat s ním a jeho učením osobní vztah. (srov. Král 2005: 97). Jako další důvod bychom mohli uvést například to, že jako první z učitelů/filozofů přivedl čínské myšlení od pasivního a neuvědomělého přejímání obřadů a zvyklostí k aktivnímu přemýšlení a rozhodování v životě jednotlivce i na úrovni společnosti. (srov. Průšek 1995: 50) Nelze opomenout ani Konfuciův vliv na pozdější literátskou tradici, totiž úprava textů *kanonických knih jing* 經. Vznik klasických knih, což je jen jiné označení téhož, se datuje na počátek dynastie Zhou, tedy do doby vlády krále Wen nebo Vévody z Zhou.² V *Hovorech* se uvádí, že Konfucius sám několik textů pozměnil, opravil nebo proškrtal. (srov. Cheng 2006: 73) Nevíme však, jak přesně do textů Konfucius zasáhl, tudíž panuje také takový názor, že jde o pouhou legendu a Konfucius do kanonických knih vůbec nezasahoval. Jisté však je, že podle *Hovorů* konfuciánský ideál panovníka pochází z *Dokumentů* 書經. (srov. Andělová 2005: 73-74) Konfucius čerpal a také se často odkazoval na *Knihu písní* 詩經, *Knihu obřadů* 禮記, *Knihu Proměn* 易經 a *Knihu Hudby* 樂經, která se však nedochovala. Poslední kanonizovanou knihou je

² Tyto osobnosti čínského starověku jsou pro konfucianismus důležité, slouží totiž jako morální vzory. Více informací o těchto osobnostech lze dohledat například na těchto odkazech: <https://www.britannica.com/biography/Wenwang>, <https://www.britannica.com/biography/Zhougong>

Kronika Jar a podzimů 春秋, která je podrobnou kronikou státu Lu 魯, z něhož Konfucius pocházel. O autorství této klasické knihy se vedly spory ještě koncem 19. století, a to kvůli přesvědčení dalšího konfuciánského mudrce ze 4. století př. n. l. Mencia, který tento spis připisoval samotnému Konfuciovi a domníval se, že se jedná o skryté učení, které chtěl Konfucius předat dalším generacím v této zakódované podobě. Ať už je míra, do které Konfucius do kanonických knih zasáhl, jakákoli, zůstává pravdou, že jde o jeho hlavní přínos čínské kultuře. Klasické knihy totiž byly do Konfuciova zásahu pouze starověkými písemnými památkami. Konfucius vystoupil z řady ostatních *ru* tím, že do nich dokázal citlivě zasáhnout a přetvořit je v konfuciánském duchu. Chengová nepochybuje o Konfuciových přímých zásazích do kanonických knih a podle ní můžeme Konfuciův vliv na čínské písemnictví vnímat i tak, že v podstatě učinil psaný text posvátným, a to tím, že písmo, které se do té doby užívalo jen k zaznamenávání kronik a vykonaných obřadů, použil k zápisu vlastních myšlenek a názorů, čímž vytvořil první diskurz čistě profánního charakteru. (srov. Cheng 2006: 73-76) Zde je však nutno připomenout, že žádný důkaz o Konfuciově autorství nemáme. „Jím se počíná emancipace a osvobození čínského ducha od primitivního tradicionalismu.“ (Průšek 1995: 50) V tom spočívá Konfuciův přesah do dalších tisíciletí, tím se mu podařilo změnit směr čínské kultury a splynout tak s osudem čínské civilizace. (srov. Cheng 2006: 51) Navzdory těmto silným tvrzením však Konfucius v *Hovorech* říká: „Prodával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslel.“ (*Hovory*: VII.1)

Mezi kanonické knihy se později (za dynastie Song 宋 960-1279) zařadily i *Hovory*, a protože jsem zde právě uvedla první citaci z *Hovorů*, je potřeba uvést na pravou míru, jak tato sbírka Konfuciových výroků přišla na svět. Přestože jsou *Hovory* napsané velice přesvědčivě a čtenář si při jejich četbě může připadat, že opravdu čte Konfuciova slova tak, jak je vyřkl, není tomu tak. Po Konfuciově smrti jeho žáci založili školy, kde předávali Mistrovu moudrost dalším generacím, a teprve až tehdy začali zaznamenávat konkrétní promluvy. (srov. Andělová 2005: 69) Již v těchto školách však nebyla podoba textu jednotná, dokonce se od sebe značně lišily. Za dynastie Han 漢 (202 př. n. l. - 220 n. l.) pak proběhla jedna ze zásadních úprav, která dala dílu téměř finální podobu. Za uplynulá staletí se však do *Hovorů* dostalo mnoho textů, které nepocházejí od Konfucia, často může jít o výroky jeho žáků, jiných *ru*, nebo také o tehdejší rčení, která kolovala mezi lidmi. Autorů *Hovorů* je tedy mnoho a nikdy už se nám nejspíš nepodaří rozklíčovat, co je opravdu původní. Dokonce ani v dataci *Hovorů* není pořádek. K této problematice Průšek

uvádí: „[...] nejstarší část je asi kniha III. až IX. Kniha X. je asi částí nějaké obřadní příručky, kniha XX. sestává z nesouvislých zlomků nějakých děl podobných *Knize dokumentů*. Kniha XIX. obsahuje toliko učení žáků. Kniha XVIII. a část knihy XIV. A XVII., ony rozličné anekdoty o Konfuciovi, nejsou asi vůbec konfuciánského původu, nýbrž pocházejí z tradice Konfuciovi nepřátelské a dostaly se do knihy jen naivností kompilátorů. Kniha XVI. je obecně pokládána za velmi pozdní.” (Průšek 1995: 76-77) *Hovory* mají formu dialogu mezi učitelem a žákem, na jehož konci je vždy nějaké poučení. Nejedná se o souvislý text, který by bylo možné přečíst na jedno posezení. Jedná se spíše o jednotlivé výroky, které slouží k fixování určitého postoje, takže zjednodušeně řečeno fungují jako návod k jednání za daných podmínek. Správný čínský učenec proto uměl *Hovory* (i další kanonické knihy) nazpaměť, aby si pak dokázal v každé situaci poradit tak, jak by to udělal Konfucius. (srov. Palát 1995: 19) I bez ohledu na problematiku autorství a dataci se *Hovory* považují za základní kámen konfuciánské tradice a panuje všeobecné přesvědčení, že Konfuciova osobnost opravdu mluví z výroků zachovaných v těchto knihách, což nám umožňuje tušit osobitý charakter tohoto prvního čínského filosofa. (srov. Průšek 1995: 77)

Konfucius se do historie zapsal mimo jiné díky tomu, že dokázal pojmy ze staré tradice naplnit novými významy. Na tradici tak nejen navazuje, ale také ji rozvíjí. V kapitole věnované jednotlivým hlavním pojmům konfucianismu vysvětlím, jak Konfucius k tradici přispěl, zde bych chtěla uvést jen základní pojmy formující čínské kulturní prostředí, ze kterých Konfucius vychází. Samozřejmě by bylo možné vyjmenovat hned několik takových pojmů, pro tento text však bude stačit výklad jen několika z nich.

Pro předkonfuciánskou tradici je velmi významný pojem *mandát Nebes* 天命, tedy pověření panovníka a jeho rodu k vládě samotnými *Nebes* 天. Panovník, čínsky doslova *syn Nebes* 天子, byl zároveň nejvyšší světskou i duchovní autoritou, která má svůj lid milovat, starat se o něj a chránit ho. Pokud by však panovník neplnil svou roli dobře, *Nebesa* mohla skrze vůli lidu jeho vládu svrhnout a dosadit jiného panovníka, který by dostal morálním nárokům vázaným k této pozici. *Nebesa* však svou vůli projevovala i skrze přírodní katastrofy či neúrodu, což následně znamenalo ztrátu *mandátu* a prostor pro nástup nové dynastie. (srov. Andělová 2005: 74-75) Na vztah panovníka a lidu proto nahlížíme jako na vztah vzájemný. Panovník je pak z určitého hlediska podřízen *Nebesům*, která na něj mají své nároky. Aby panovník ve svěřené roli obstál, musel pěstovat svou morální sílu *de* 德. Tato „ctnost“, nebo také „magická přirozenost“ proniká do celého vesmíru a udržuje

ho v harmonii. (srov. Průšek 1995: 50) „Ten, kdo vládne svou mravní silou *de*, podobá se Polárce, která setrvává na svém místě, kdežto všechny ostatní hvězdy se jí koří.” (*Hovory*: II.1) Tato harmonie je zajištěna jakýmsi objektivním *Řádem* 禮, který vždy směřuje k *Dobru*. Tento řád funguje nejen na úrovni vesmíru a celého světa, ale i v mezilidských vztazích, protože i tam je potřeba dodržovat *obřady* 禮. Dalším velmi důležitým pojmem čínské kultury je *kult předků* 祖先崇拜. Nejedná se o pouhé uctívání mrtvých, ale o způsob, kterým lze naklonit přízeň duchů, konkrétních dříve žijících osob, kteří mají moc zasahovat do dění každodenního života. (srov. Vávra 2011: 13) K tomuto kultu se váže množství rituálů s pevně danými pravidly, které je potřeba dodržet, aby nastala jejich platnost, a právě tato potřeba zachovávání řádu je v konfucianismu neodmyslitelná.

Z výše uvedeného kulturního kontextu je patrné, že tehdejší čínská společnost byla nábožensky velmi aktivní, avšak i přesto se konfucianství někdy nepovažuje za náboženství. Někteří autoři jsou toho názoru, že v základním textu raného konfucianismu, tedy v *Hovorech*, nacházíme jen málo zmínek o nadpřirozenu, ačkoli víra v *Nebes* jakožto absolutní autoritu, zdroj *mandátu*, kterým *Nebes* řídí dějiny, v tehdejší společnosti prokazatelně přetrvávala. Náboženská praxe, tak jak byla vykonávána od počátků dynastie Zhou, byla založena na věštění, obětování, uctívání *Nebes* a kultu předků, a to ve formě vysoce propracovaného obřadního rituálu. Konfucianská škola mnoho z těchto praktik přejala, a to především z toho důvodu, že tyto rituály pocházely od moudrých vládců a zakladatelů dynastie, což byla v očích tehdejších konfucianů záruka dokonalosti. (srov. Liščák 2013: 17) Podle profesora O. Krále je mezi Konfuciovými výroky jen velmi málo zmínek, ze kterých by bylo patrné metafyzické nebo náboženské zakotvení. Konfucianství je podle něj do takové míry racionalistické, že se nachází na samé hranici toho, co ještě může být nazýváno religiózní etikou. Profesor Král jako odůvodnění tohoto tvrzení uvádí pasáž v *Hovorech* (V.12), kde můžeme číst o žákovi Zigongovi, který si stran této Konfuciovy vlastnosti jako by posteskl: „Názory našeho Mistra o vzdělanosti a vnějších znacích Dobra můžeme slyšet, ale o přirozenosti člověka a o cestě nebes se nemůžeme nic doslechnout.” (srov. Král 2005: 109) I podle Andělové je konfucianismus spíše považovaný za filosofii, etický systém nebo návod ke správnému žití a správě státu. Andělová připouští, že je po celé východní Asii nespočet chrámů zasvěcených Konfuciovi, kde se mu předkládají oběti a lidé se k němu modlí, avšak ani tento fakt podle jejího tvrzení není dokladem toho, že lze konfucianismus považovat za náboženství, a to proto, že

Konfucia nelze vnímat jako boha (např. tak jako Buddhu) a protože kolem jeho kultu nevznikla žádná organizovaná církev ani žádný posvátný text. (srov. Andělová 2005: 79)

Podle profesora Yao Xinzonga jsou však tato tvrzení poněkud zjednodušující a uvádí, že jsou zde dvě skupiny vědců, kde každá se přiklání k opačnému hledisku. Jedna skupina prohlašuje, že konfucianismus není náboženstvím, protože jeho těžiště je v mezilidských vztazích a nikoli ve vztahu k Bohu. Konfucius je v tomto pojetí učitel morálky, přičemž zde není žádné nadpřirozeno, které by porušení této morálky jakkoli trestalo. Druhá skupina vědců zastává názor, že se v případě konfucianství jedná mimo jiné i o náboženství, protože nemalá část je věnovaná obřadům a rituálům, které často stojí na předkládání obětí předkům. Podle profesora Yao je jádrem tohoto sporu nejasné stanovení pojmů a připomíná, že západní koncepty byly na čínské tradice aplikovány až zpětně, z čehož plynou mnohá nedorozumění. Velký vliv na chápání pojmu náboženství má původ výzkumníků, kteří se těmto tématům věnují. Často se do jejich interpretací nenápadně vkrádají i jejich vlastní představy o tom, co náboženství je a není. Proto je pro některé vědce zásadní fakt, že ústředním pojmem konfucianismu je rituál, ve kterém se obětuje předkům a jiní zas vidí rituál jako pouhý prostředek pro kultivaci osobnosti. (srov. Yao 2000: 39-40) Možná není překvapením, že uspokojivou odpověď najdeme na zlaté střední cestě, avšak abychom mohli ukázat, jakým způsobem lze oba protichůdné postoje skloubit, bude potřeba vymezit základní pojmy, na kterých konfucianismus stojí.

2. Historicko-kulturní kontext aristotelské etiky ctností

Ačkoli se starověké Řecko vyučuje na základních školách, takže bychom všichni měli mít představu, v jakém prostředí vznikla *Etika Nikomachova*, i přesto považují za důležité zde alespoň stručně uvést některá fakta o tehdejší společnosti. Aristoteles žil ve 4. století př. n. l., kdy se území Řecka dělilo na jednotlivá území městských států a přilehlých obcí, které nespádaly pod žádnou centrální vládu. Již o pár století dříve Řekové expandovali do západních oblastí Středozemního a Černého moře, díky čemuž si uvědomovali svou jazykovou a kulturní sounáležitost a odlišnost „barbarů“. (srov. Hradečný 2015: 24) Neexistoval však tehdy koncept národa, takže se Řekové nevnímali jako celek a příslušeli pouze ke svému kraji a obci. Jednotlivé obce měly různá státní zřízení. Většina vůdčích států fungovala na principu demokracie, ale poměrně často se uplatnila i oligarchie či diktatura. Míra svobody projevu občana však byla různá napříč různými typy uspořádání, a i v demokracii se často omezovala. Co se týče demokracie, nejednalo se o demokracii tak,

jak jsme na ni zvyklí dnes. Jednalo se až na pár výjimek o demokracii přímou, takže neprobíhaly žádné volby zástupců, ale občané se sami podle svých sil, chutí a možností přímo podíleli na řízení obce. Pojem demokracie se však nevztahoval na veškeré obyvatelstvo stejně, ale pouze na nositele státního občanství, což z možnosti rozhodovat o věcech veřejných vylučovalo všechny ženy, velkou část svobodného obyvatelstva (například *metoiky*, tedy řemeslníky a obchodníky) a samozřejmě i otroky. (srov. Grant 2006: 313-314)

Páté století bylo pro Athény obdobím rozkvětu. Námořní spolek, jemuž Athény vévodily, generoval značný zisk a Athény díky němu upevňovaly svou moc mezi ostatními státy a dalšími středomořskými oblastmi. Na konci pátého století však Athény prohrály Peloponéskou válku se Spartou, která se na krátký čas stala hegemonem na územích, která dříve náležela Námořnímu spolku. Avšak ani pak nezavládl mír. Athény se stejně jako další městské státy snažily znovu dosáhnout na post hegemonu, a proto pokračovaly v dalších bojích proti Spartě. Již tak neutěšenou situaci neulehčovaly ani spory s Peršany, kteří také chtěli získat lepší pozici v mocenských strukturách, a tak uzavírali spojení nejprve se Spartou a o pár let později zas s Athénami. V roce 371 př. n. l. se v bitvě u Leukter v Boiótii proti Spartě postavil nový nepřítel, Théby, které také chtěly upevnit svou pozici mezi ostatními velkými městskými státy, což se jim podařilo bezprecedentní porážkou početně silnějšího spartského vojska. Tím zanikla hegemonie Sparty, avšak ani Théby si neudržely nadvládu na dlouho. Athéňané nesli thébský vzestup velice nelibě, a tak raději uzavřeli spojení se Spartou. Do mocenského souboje mezi třemi městskými státy však nakonec nečekaně zasáhl další adept na hegemonu, Makedonie Filipa II., která porazila Théby v roce 362 v bitvě u Mantineie. Athény v následujících letech nedokázaly prosadit své zájmy ani mezi svými spojenci, a tak postupně musely ustoupit i Makedonii, jejíž vliv se nezdramitelně rozrůstal. Mezi Athéňany rostl odpor k novému hegemonovi Filipu II., který uplatňoval vysoce centrální velení, a objevily se tak i snahy o obhájení athénské demokracie, což vyústilo v tzv. helénský spolek, který měl za cíl zastavit expanzi makedonského krále. Filip II. se však zastavit nenechal, a naopak se zmocnil Théb, Delf a dalších řeckých území. Athénám uložil nepříznivá opatření, která je ekonomicky znevýhodnila, a znemožnil tak Athénám mocenský růst. Následně Filip II. ustanovil spolek řeckých států, s nimiž jednal prostřednictvím jejich zástupců, a našel pro ně nového společného nepřítele – Peršany. V roce 336 tak začalo tažení proti perské říši, které nakonec realizoval až Filipův syn Alexandr Veliký, jehož vojenské úspěchy jsou dobře známé. Boje a války tak pokračovaly

dál. Do roku 323 sahala území Makedonie od dnešního Egypta přes Irák, Írán, Afghánistán, Pákistán, až po hranice s Indií. (srov. Hradečný 2015: 37-54)

Z historických událostí 4. století př. n. l. si můžeme udělat představu, že to byla doba plná válek, bojů a krveprolití. Můžeme si domýšlet, že hodnota života jednotlivce nebyla na stejné úrovni jako dnes. V tomto ohledu se tedy noříme do společnosti s velmi odlišnými hodnotami, než na jaké jsme v současnosti zvyklí. Již jsem uvedla výše, že tehdejší státní zřízení byla v jednotlivých obcích různá, a v místech, kde fungovalo demokratické zřízení, neplatila demokracie pro všechny, ale pouze pro občany. Občanství v této době poskytovalo člověku sociální politickou a kulturní identitu. Právě pro velkou rozmanitost zřízení jednotlivých obcí velmi záleželo na tom, zda se jedná o spartské, athénské nebo korintské občanství, protože od toho se odvíjela různá práva a možnosti. Získat občanství nebylo snadné. Například v Athénách se mohl stát občanem jen ten, kdo měl oba rodiče občany. Udělení občanství člověku, který byl bohatým Řekem nebo dokonce cizincem bylo téměř nemožné, i když v historii Athén takové zmínky jsou. Obec mohla výjimečně udělit občanství jako dar, například za významnou pomoc ve válce. Přijít o občanství už tak vzácné nebylo. Pro člověka to znamenalo totéž, co ztráta cti, protože tím přišel o úřad a možnost využívat svá politická práva. Za opovržením hodné se považovalo i občanská práva mít a nevyužívat je. (srov. Osborne 2010: 64-66)

Mít občanství však nebylo pouze výhodné, vázaly se k němu i jisté povinnosti. Pro občana byla stanovena vojenská povinnost, a to až do věku 60 let. Armáda tudíž sestávala z amatérských vojáků, kteří neměli žádný speciální vojenský výcvik. Muži se mohli cvičit ve všeobecné obratnosti v gymnasiích, ale cvičení nezahrnovala nácvik formací. Pokud občan splnil jistý majetkový požadavek, mohl se stát hoplitem nebo jezdcem. Služba v armádě se pochopitelně vyžadovala i po dalších mužských obyvatelích obce, a to po každém, kdo byl schopen udržet zbraň v ruce. (srov. Osborne 2010: 94-96). Dále občané vykonávaly různé úřady pro obec, do jejichž výkonu nebyli voleni, ale losováni. Také se občané měli scházet a vyjadřovat své názory na častých shromážděních. Svou zákonodárnou moc a rozhodovací pravomoc mohl každý prosadit v diskusi. Někteří občané nebydleli přímo ve městě, ale i v odlehlých částech Attiky, takže se na občanská shromáždění dostavovali jen jednou za čas cestou za nákupy. Celému shromáždění předsedala rada, která připravovala program a zklidňovala vzrušené a hlučné debaty. Radu tvořilo 500 mužů volených na jeden rok. Shromáždění se konala na Pnyxu, kde byla kapacita asi 6 000 míst, avšak občanů v celé Attice bylo kolem 50 000, takže důležitá

shromáždění se konala i několik dní a každý den se na shromáždění setkala jiná masa lidí. (srov. Osborne 2010: 70-71)

Velmi početnou skupinou v tehdejší společnosti byli otroci. Otrokem se člověk stal většinou tak, že padl do zajetí, ať už pirátů nebo banditů. (srov. Forsdyke 2021: 53) Řekové zotročovali také své válečné zajatce, například Athéňané zotročili asi 7 000 Sicilanů při svém tažení během Peloponéské války. (srov. Forsdyke 2021: 58-59) Otrokem se člověk mohl i narodit, a to dvěma zotročeným rodičům, anebo matce otrokyni a otci, kterým byl pán domu. (srov. Forsdyke 2021: 65) Otroky se stávali opuštěné děti, lidé, kteří upadli do dluhů, a ti, kteří se nějakým zásadním způsobem provinili vůči zákonu. (srov. Forsdyke 2021: 68-69) Podle některých zdrojů však mezi otroky a vlastníky mohly nastat i dobré vztahy, například jak uvádí Osborne, jsou důkazy o otrokyních, které měly úzký vztah se svými paními, sdílely stejný prostor v domě, práci i důvěrná tajemství a měly funkci spíše společnice než pomocnice. (srov. Osborne 2010: 158) Samozřejmě máme i mnohé důkazy o utýrání otroků k smrti. (srov. Forsdyke 2021: 125) Na tehdejší ulici však nebylo možné pouhým pohledem zjistit, kdo je otrok a kdo je občan. Všichni se oblékali stejně a otroci nebyli výlučně cizinci, takže ani podle barvy vlasů nebo očí nebylo poznat, jestli se jedná o otroka. Většina otroků pracovala na stejných postech jako jejich páni (různé dílny na obrábění kovů, výroba keramiky, práce v zemědělství, mlýnice atp.). Někteří otroci dokonce měli benevolentní pány, a tak si mohli nechávat část zisku, který vydělali, mohli chodit do gymnasií a potírali svá těla olejem. (srov. Forsdyke 2021: 161-162)

Navzdory těmto důkazům o tom, že někteří otroci nevedli život rozdílný od života občanů, Aristoteles v *Politice* definuje otroka jako „živý nástroj“ a „majetek mající duši“. (srov. Forsdyke 2021: 9) Otroctví je podle Aristotela základní vztah, na kterém stojí celá obec ve smyslu městského státu. Vztah mezi otrokem a jeho pánem je analogický vztahu manžela a manželky nebo rodiče a dítěte. Otroctví je v tomto společenském zřízení nepostradatelné. Někteří jsou zde proto, aby vládli, a jiní pro to, aby pracovali. Otroci jsou podřízeni svým pánům ze své přirozenosti, nelze s tím tedy nic dělat. Především jim chybí dobrý úsudek, a tak potřebují pro život ještě někoho dalšího, kdo jim bude rozkazovat. (srov. Forsdyke 2021: 23-26)

3. Hlavní pojmy konfuciánské etiky ctností

3.1 Xue 學

Xue 學 je první pojem, u kterého je dobré začít, a to proto, že bez touhy *se* čemukoli *učit*, by se člověk nikdy nemohl stát lepším. Přestože je konfucianství neodmyslitelně spjato se studiem (čili memorováním) kanonických knih a intelektuální poznání je mezi *ru* základní předpoklad, Konfucius sám kladl do popředí praktické učení. Teoretické poznání, tedy znalost starých textů, je podle Konfucia důležité, protože má cenu samo o sobě, ovšem také i samo pro sebe. (srov. Cheng 2006: 55) Dokladem o tomto tvrzení může být tento úryvek z *Hovorů*: „Pravil Mistr: Někdo může umět přednášet tři sta Zpěvů [z kanonické *Knihy Písní*]; ale obdrží-li místo při vládě a nedovede se uplatnit, nebo jde-li jako vyslanec do cizích krajů a nedovede odpovědět na zvláštní otázky, co je mu to platné, přes to, že zná mnoho?“ (*Hovory*: XIII.5)

Pro Konfucia *učení* neznamenalou pouhé hromadění faktů, ale spíše shromažďování poznatků, na jejichž základě člověk rozhoduje o svém jednání. Jednalo se tedy spíše o *učení se* ve smyslu napodobování morálních vzorů. (srov. Dawson 1994: 23) Pro praktické poznání je v konfucianismu důležité sdílení s dalšími lidmi. (srov. Cheng 2006: 55) Jak můžeme číst přímo v *Hovorech*, právě mezilidské vztahy jsou oblast, kde se každý člověk může mnoho přiučit: „Pravil Mistr: I když jsem jen se třemi lidmi, vždy se mohu od nich něčemu přiučit. Vyberu si dobré vlastnosti, které budu moci napodobit, a špatné, které mě poučí, co u mne vyžaduje nápravu.“ (*Hovory*: VII.21) Z této krátké citace je zřejmé, že Konfucius kladl důraz na *učení se* ve smyslu seberozvoje skrze mezilidské vztahy.

3.2 Ren 仁

Ren 仁 je spolu s pojmem *li* 禮 podle drtivé většiny autorů ústředním pojmem konfucianismu. Zároveň je to ale pojem velice problematický, už z hlediska překladu. Jakákoli evropská slova, která by se mohla významem blížit tomuto čínskému protějšku, svým obsahem zahrnují další asociace, které zasahují do správného uchopení významu *ren*. Arthur Waley, autor uznávaného překladu *Hovorů*, zvolil slovo *goodness*, stejně tak jako profesor Jaroslav Průšek (1906-1980), autor českého překladu, zvolil slovo *dobro*. (srov. Dawson 1994: 52) Nejlepším překladem se však zdají výrazy *humanita* či *lidskost*, které se v současných českých textech objevují nejčastěji. Pro zachování původního významu však mnozí zahraniční vědci používají fonetický přepis *ren*. Konfucius ani jeho žáci pojem *ren* nikdy nedefinují, a to jednak proto, že se jedná o pojem se silným metafyzickým podkladem, který úzce souvisí s Konfuciovou vírou v *Nebesa*, a také proto,

že Konfucius žil dávno před dobou, kdy vznikla formální logika a sylogismy. (srov. Průšek 1995: 70) Chengová připomíná, že pojem *ren* existoval dávno před Konfuciem, avšak Konfucius mu dává nový význam a obsah. Jak můžeme číst jen z jeho grafické podoby, skládá se z radikálu *člověk* 亻, který v tomto případě nese i fonetickou část znaku, a z číslovky *dvě* 二. Pokud bychom se na tento znak podívali jako na ideogram³, jednoduše vyvodíme, že jde o něco, co nastává mezi alespoň dvěma lidmi. (srov. Cheng 2006: 57)

Konfucius tedy sám neudává žádnou konkrétní definici *ren*, avšak v *Hovorech* můžeme číst mnoho příkladů, kde je *ren* popisováno. Konfuciovi žáci se totiž Mistra na pojem *ren* ptají a Mistr jakožto dobrý učitel jim podává vždy takovou odpověď, jakou vyžaduje žákův charakter. (srov. Cheng 2006: 58) K významu *ren* se tedy skrze *Hovory* lze jen přiblížit, nikoli ho uchopit. V sekundární literatuře pak je možné najít mnoho pokusů o přiblížení významu *ren* v jedné větě, avšak je myslím zřejmé, že se vždy jedná pouze o zkratku. Pro jednoduché vysvětlení se často uvádí citace z *Hovorů*, kde na otázku, co je to *ren*, Mistr odpoví: „Milovat lidi.“ (*Hovory*: XII.22) Podle některých autorů se o lásku ve smyslu *agapé* nejedná (srov. Cheng 2006: 58), avšak podle jiných autorů ano, například profesor O. Král neváhá *ren* označit za *charitu*, což je pouze latinský překlad řeckého *agapé*. (srov. Král 2005: 107). Osobně mi přijde nejlepší vysvětlení pojmu *ren* od R. Dawsona: „*Ren* v základu znamená projevy ideální lidské povahy, a protože konfuciánská etika se nezabývá vlastnostmi mysli a srdce tolik jako činnostmi, ani člověkem o sobě tolik jako člověkem ve vztahu k ostatním lidem, takže ctnosti člověka jsou společenské ctnosti, jež se projevují v průběhu lidských vztahů, *ren* je možné definovat jako jednání s jinými lidskými bytostmi způsobem, jak by člověk ideálně měl.“ (Dawson 1994: 52)

O *ren* se v západní literatuře často hovoří jako o nejvyšší ctnosti. Konfuciovi žáci se svého Mistra často ptali, zda je možné toho nebo onoho člověka označit za *ren*, v tom smyslu, zda je jeho jednání v souladu s *ren*, tedy nanejvýš ctnostné, a tudíž zda jim může sloužit jako morální vzor. Avšak v *Hovorech* se Konfucius zdráhá komukoli tuto ctnost připsat, ani sám sebe nepovažuje za dostatečně „humánního“. Dokonce i otevřeně pochybuje, zda je vůbec někdo schopen být *ren* byť na jediný den (*Hovory*: IV.6). Jde totiž o ideální rys lidské povahy, a proto není možné jej mít přítomný neustále, i přestože je

³ O ideogramech či o čínském písmu více v knize: ZÁDRAPA, Lukáš a PEJČOCHOVÁ, Michaela. *Čínské písmo; Kapitola III.: Funkce a stavba znaků*. Praha: Academia, 2009.

součástí lidské přirozenosti. (srov. Dawson 1994: 53-54) Podle Chengové naopak nejde o ustrnulý stereotypní ideál dokonalosti, kterého je třeba dosáhnout, ale mluví o *ren* jako o pólu, ke kterému je potřeba v životě směřovat. (srov. Cheng 2006: 58) David Wong se zřejmě více drží *Hovorů* jako primárního zdroje, nesnaží se o vlastní dokonalou interpretaci a poctivě uvádí, že pravá povaha *ren* je zkrátka nepolapitelná. Podle Wonga se *ren* v *Hovorech* vyskytuje hned ve dvojitým smyslu: 1) jako ekvivalent pojmu *junzi* (vysvětleno dále), tedy ve významu komplexní morální dokonalosti, kde nechybí žádná podřadná ctnost, anebo 2) jako samostatná ctnost mezi jinými ctnostmi, jako jsou moudrost, odvaha atd., v tomto smyslu má pak význam „péče o druhé“. Velice důležitou vlastností *ren* je dosažitelnost všem lidem, protože potenciaálně je *ren* schopen každý z nás. (srov. Wong 2024: 2.1)

3.3 *Li* 禮

I pojem *li* 禮 byl znám už před Konfuciem, ovšem důležitosti nabyl až s konfucianstvím. Ve svém nejstarším významu *li* znamenalo *vzor, uspořádání věcí, strukturu vláken v tkanině nebo žilkování v nefritu*. Později *li* získalo význam *zásada, norma*. V *Hovorech* *li* nabývá nový význam, který se překládá jako *uspořádání, vzor, řád, Řád, obřad, přirozený pořádek, náležitost, smysl pro správnost, dobré mravy, mravní kázeň* nebo *zásady společenského řádu*. (srov. Palát 1995: 24-25) Tyto významy velmi nápadně napovídají, že se znovu jedná o těžko uchopitelný pojem. Ve zkratce však lze uvést, že se nejedná jen o obřady, jež bylo v tehdejší společnosti zvykem vykonávat. Jak už bylo zmíněno výše, ve starověké Číně se kladl nemalý důraz na obětování předkům při mnoha každodenních příležitostech i při větších životních událostech. Proto jsem v kapitole popisující kontext vzniku konfucianismu věnovala prostor představení kultu předků a učencům *ru*, kteří byli odborníky na tyto obřady. V *Hovorech* se pojmu *li* dostává i dalšího významu, který má značný metafyzický podtext. Velice pěkně tento *Řád* popisuje profesor Průšek: „[...] jsou to obecné zásady lidského chování, je to imanentní řád pronikající celou lidskou společností jako součást řádu přírodního. Tento světový řád byl zosobněn a projeven panovníky starověku a studium jejich činů je nejbezpečnější cestou, jak tento řád poznat. Ale nestačí jen napodobovat činy panovníků starověku, stavět se, jako by člověk byl dobrý, nýbrž jeho osobnost musí být skutečně dobrá, takže se v jeho osobě řád realizuje a jeho činy jsou přirozeným výrazem takto realizovaného řádu.” (Průšek 1995: 70) Obecnější vysvětlení toho, co je to *Řád* a jaký vztah má k *Řádu* člověk, předkládá profesor Král: „Konfuciovým humanitním programem je lidská reprodukce universálního Řádu, objektivního Řádu. Je to

řád objektivní, protože je to řád analogický vyššímu řádu přírodnímu, ale subjektem toho Řádu je člověk. A samozřejmě společnost, lidská komunita, protože [...] Konfucius nezná člověka mimo lidi. Konfucius uvažuje o člověku jen ve vztahu k druhému.” (Král 2005: 98)

Původní význam posvátného obětního rituálu tedy nezaniká, avšak rozsah pojmu *li* se rozšiřuje na obřadné chování v každodenních záležitostech. Tím se z „obřadnosti” stává druh ctnosti, kterou bychom mohli pojmenovat jako „slušnost” nebo „zdvořilost”. Konfucius sám byl považovaný za největšího učitele a propagátora rituálů. Nešlo mu však tolik o dodržování vnějších formalit, jako o etický význam rituálu. V obřadech totiž viděl prostředek k nastolení řádu v životě jednotlivce, v jeho rodinných vztazích i v jeho vztazích ke společnosti jako celku. Rituál měl být pro člověka pevným základem, kterého se může ve svém jednání držet. Pochopitelně i panovník jakožto *syn nebes* musel dodržovat všechny obřady i se všemi formálními náležitostmi tak, aby byl zachován harmonický chod vesmíru i společnosti. Jakékoli společenské nedostatky nebo přírodní katastrofy pak dosvědčovaly panovníkovu kompetenci k vládnutí. (srov. Dawson 1994: 39-42)

3.4 *Dao* 道

Pojem *dao* 道 je ve východoasijských zemích nejznámější filosofický a náboženský termín. Nejčastěji se překládá jako *Cesta*, což splňuje oba dva významy tohoto pojmu, tedy cestu jako fyzickou komunikaci mezi dvěma místy i cestu jako životní dráhu nebo způsob života a myšlení. Jedná se o stejný termín, který je ústřední v taoismu, avšak tyto výpůjčky termínů ve filosofiích východní Asie nejsou nic zvláštního. (srov. Liščák 2013: 354) V čínské filosofii se často objevují stejné pojmy a kategorie, rozdíl je však ve větších či menších významových posunech. V konfuciánství je *dao* nejvyšší zobecnění dobrého, správného a harmonického, jde o ideální stav. Je to právě to, o co má člověk usilovat, aby dosáhl všeho dobrého, co k tomu náleží. (srov. Král 2005: 105-106) Konfucius však málo kdy zůstává na rovině života jednotlivce, často používá stejné pojmy či tvrzení a z nich vyplývající důsledky i na politické úrovni. Proto můžeme *dao* vnímat také jako ideální eticko-politický systém, který podle Konfucia fungoval na počátku dynastie Zhou. V taoismu je pojem *dao* jakoby rozostřený, je tajemný a má mnoho významů. V Konfuciově pojetí se tento pojem chápe poněkud svěštěji a jeho význam se nejčastěji pojí s takovým státním zřízením, kde mezi lidmi převládá mír, pořádek a harmonie. Státy, které zrovna neválčily, byly považovány za ty, které „mají *dao*”, avšak pouze mýtičtí vládci a zakladatelé dynastie Zhou se dokázali nejvíce přiblížit stavu, kterému lze říkat *dao*. (srov. Dawson 1994: 94-96)

3.5 *De* 德

Pojem *de* 德 se obvykle překládá jako „ctnost“. Také se jedná o termín, který je ústřední i v taoismu a často se objevuje v dalších východoasijských náboženstvích a filosofích. Spolu s pojmem *dao* tvoří dvojici, která se vzájemně rozvíjí především v taoismu. I v konfuciánství jsou pojmy *dao* a *de* úzce provázány, avšak poněkud jiným způsobem. *Dao* je v konfuciánství spjato s uspořádáním mezilidských vztahů a morálními povinnostmi, *de* je pak v tomto pojetí jakýsi specifický projev mravní schopnosti, což je důvod, proč se *de* překládá jako „ctnost“. (srov. Liščák 2013: 357) Podle profesora Krále tato snaha hledat spojení mezi *dao* a *de* nejen v taoismu ale i v konfucianismu však není dostatečně podložená. Profesor Král vnímání *de* jako jisté potence k jednání podle *dao* neschvaluje, protože podle jeho názoru není *dao* mravním vzorem, pouze ideálním stavem. *De* je podle jeho názoru jistá kvalita, která k tomuto stavu přispívá, ale řádově není na stejné úrovni jako *dao*. Profesor Král překládá *de* jako „mravní sílu“ nebo „charisma“ a vysvětluje, že *de* je spíše něco jako vnitřní dispozice, která vyzařuje z člověka ven do jeho okolí. (srov. Král 2005: 106) „Tato víra v důležitost osobního charismatu je pro Konfucia příznačná. Osobní charisma bylo součástí Konfuciova programu, součástí podstatnou.“ (Král 2005: 104)

Význam *de* jako „ctnosti“ však v některých použitích není jako protiklad neřesti. Koncept ctnosti a neřesti jako protikladu nebyl v tehdejší čínské společnosti známý. Starověcí Číňané chápali vesmír jako harmonickou strukturu, která se sice může narušit, avšak neřest v tomto pojetí neměla roli aktivního činitele. Dawson však tvrdí, že slovo „ctnost“ je dobrým překladem, protože *de* je také vnitřní povaha, vlastnost či mravní skvělost. Této ctnosti mohli dosahovat jak obyčejní lidé, tak výše postavení úředníci. Ovšem panovník, který by *de* postrádal, by nebyl dobrým vládcem. Zakladatelé dynastií zpravidla měli mnoho *de*, disponovali mravním vlivem, což vyplývalo z legitimního držení *mandátu Nebes* a z dobrého vykonávání obřadů. (srov. Dawson 1994: 91-93) Jak se píše v *Hovorech*: „Zhou byli opravdu nadáni nejvyšší mravní silou *de*.“ (*Hovory*: VIII. 20)

3.6 *Junzi* 君子

Slovo *junzi* 君子 původně označovalo šlechtice, člověka urozeného původu, doslova je to „syn vládce“. Sociální status člena nižší šlechty, pro níž také platilo toto označení, nebyl o moc jiný než status obyčejných lidí. Sám Konfucius byl tohoto původu. Konfucius pozměnil význam tohoto slova tak, že v jeho užití se nejedná o člověka, který získal ušlechtilost svým urozeným původem, ale prostřednictvím učení *xue* a sebezdokonalování.

Pojem *junzi* je tedy od dob Konfucia spíše filosofickým než sociologickým pojmem. *Junzi* je jako symbol ušlechtilé osoby, která pomocí řádného studia kanonických knih, striktního dodržování pravidel chování a obřadů dosahuje mravní spravedlnosti, která zajišťuje stabilní a spravedlivý společenský pořádek. Důležité je, že této úrovni kultivace může dosáhnout každý člověk, stačí když skrze studium rozvine mravní ctnosti a bude se v nich nadále zdokonalovat. (srov. Liščák 2013: 396)

Tímto novým významem Konfucius naznačuje, že společenské postavení není až tak důležité, jako morální standardy a odhodlání k sebekultivaci. Podle Konfucia bylo důležité, aby ve vládě nebyli jen ti, kteří dobře zvládají administrativní úkony, ale především ti, kteří vedle své práce mohou být svým mravním chováním vzorem pro obyčejné lidi. Konfucius doufal, že touto změnou se do úřadů dostanou pouze ti, kteří mají opravdové mravní kvality a nahradí tak na důležitých postech ty, kteří se do úřadu dostali jen na základě svého původu. (srov. Dawson 1994: 69-71) Konkrétním příkladům vlastností a dovedností, kterými pravý *junzi* oplývá, se věnuje desátá kniha *Hovorů*.

3.7 *Xiao* 孝

Ani pojem *xiao* 孝 není výjimkou, jedná se o staré slovo, kterému dal Konfucius nový význam. Původně se toto slovo vztahovalo k obětem konaným k podání potravy zemřelým předkům, tedy k obětování. Konfuciusův nový význam odpovídá „synovské oddanosti, úctě a oddanosti k rodičům“. V *Hovorech* je pasáž (XVII. 21), kde se tento jev vysvětluje jako vzájemný vztah mezi dětmi a rodiči. Tato ctnost by měla být jednou ze silných stránek pravého *junzi*. (srov. Liščák 2013: 291) Chengová poukazuje na souvislost mezi *xiao* a *ren*, tedy že vztah otce a syna je jeden ze základních mezilidských vztahů, který může být příkladem vzájemnosti. (srov. Cheng 2006: 60) Dawson zas uvádí, že *xiao* je po *ren* ta nejvyšší ctnost, která je kořenem *ren*. Synovská oddanost se vztahuje jak k živým, tak k mrtvým předkům. Vůči živým má být syn poslušný a ve stáří se o ně má náležitě postarat. Vůči zemřelým předkům se mají vykonat náležité obřadní pocty a následně pravidelně předkládat oběti. (srov. Dawson 1994: 62) Tento vztah otce a syna zakládá další společenské vztahy, na nichž stojí celá společnost. Jak jsem již uvedla výše v kapitole o historicko-kulturním kontextu, panovník se označoval slovem *tianzi* 天子, tedy *syn Nebes*. Konfucius tak mohl rozšířit svůj koncept synovské oddanosti i na nejvyšší úroveň Nebes a panovníka a vyvodit z toho pro panovníka důsledky. Mezi panovníkem a poddaným by také měl zavládnout tento vzájemný vztah, kde každý plní své povinnosti a dodržuje obřadné chování. (srov. Cheng 2006: 61) Tak vznikla jasná a stručná

společenská hierarchie, kde každý věděl, co je jeho povinností. Tento koncept se nadále rozvíjel v pozdějších dobách, protože dobře sloužil k udržení stability a pořádku v tehdejší autokratické společnosti. Čínská společnost se tak nevyhnutelně vydala ke krajnímu konzervatismu, protože úcta k císařským předkům vyžadovala, aby císařové zachovávali zděděné instituce, především ty z počátku založení dynastie. (srov. Dawson 1994: 64)

4. Hlavní pojmy aristotelské etiky ctností

4.1 *Eudaimonia*

Pojem *Eudaimonia* se v *Etice Nikomachově* objevuje hned v první knize, kde Aristoteles argumentuje, že musí existovat nějaký poslední účel, ke kterému člověk směřuje všechno své jednání, protože kdyby neexistoval, lidské touhy a konání by neměly žádný smysl. (EN 1094a 20) Řecký pojem *eudaimon* se skládá z předpony *eu-* s významem „dobrý“ a slova *daimon*, což znamená „duch“ nebo „božství“. Dosahovat *eudaimonie* tedy znamená žít život s dobrým duchem, nebo s pomocí dobrého boha. (srov. Kraut 2022: 2) V překladu A. Kříže se pojem *eudaimonia* překládá jako „blaženost“. Může se ale také setkat s překlady jako „štěstí“ nebo „zdařilost“. Slovo „štěstí“ se jeví jako dobrý ekvivalent, avšak příliš evokuje představu, že se jedná o něco nahodilého a přechodného či nestálého. Aristoteles má však na mysli spíše šťastný život jako celek, a proto se často uvádí i Spaemanova formulace „zdařilost života“. (srov. Synek 2011: 21)

Na to, v čem konkrétně blaženost nebo zdařilý život spočívá, může mít každý člověk jiný názor, ale Aristoteles hledal něco univerzálně platného. Blažeností tedy Aristoteles označil tu činnost, kterou se vyznačuje duše ve svém nejlepším možném stavu. (srov. Ricken 2002: 114) Tato činnost musí být specificky lidská, aby se člověk vyčlenil od zvířat. Nejde tedy o činnost růstu, reprodukce či smyslového vnímání, ale o činnost rozumovou. *Eudaimonia* tedy spočívá v činnosti, která je v souladu se ctností. Tato činnost však musí být neustálá, musí se týkat celého života, ne pouze periodicky. Zároveň se nejedná o nic, co by nebylo v dosahu uvědomělého člověka, protože pro dosažení *eudaimonie* není potřeba překračovat vlastní lidství ani se nadobro vzdát potěšení nebo blahobytu. (srov. Copleston 2014: 444-445) Nelze však *eudaimonii* zaměňovat se slastí. Pokud by někdo celý život přelétával od potěšení k příjemnostem, vedl by ve skutečnosti otrocký způsob života, který přísluší lada zvířatům. Takový člověk neučinil nic pro to, aby se od zvířat odlišil a naplnil tak své lidství. Jeho hedonický život je tudíž ve skutečnosti postaven na neustálém donucování. (srov. Lear 2016: 186)

Důležité je však neopomenout, že když Aristoteles uvažuje o *eudaimonii*, nemá na mysli nějaký finální stav, do kterého se člověk dostane, pokud splní jakási kritéria. Jak je uvedeno výše, jedná se o cíl, ale zároveň o činnost člověka. (EN 1099a) *Eudaimonii* můžeme vnímat také jako ctnost, protože jde o jistou zdatnost, a to o zdatnost v dobrém vedení života, v dobrém jednání. (EN 1098b 20-30)

4.2 *Fronesis*

Tento řecký pojem se obvykle překládá jako „praktická moudrost“, „praktický rozum“ nebo „morální moudrost“. Můžeme si pod tím představit jistou „chytrost“ nebo také „mravní poznání“ či „mravní vhled“. (srov. Ricken 2002: 119) Pro člověka je tato praktická moudrost nepostradatelná, pokud chce dosáhnout ctnostného jednání. Mít jednotlivé ctnosti bez praktické moudrosti ještě neznamena, že je člověk schopen ctnostně jednat. Například malé dítě, které má dobré úmysly, tzn., že jeho cílem je správné chování, se dokáže řídit naučenými zásadami, avšak protože ještě nemá rozvinutý praktický rozum, může ve výsledku danou situaci špatně vyhodnotit a navzdory svým dobrým úmyslům někomu uškodit. Tato schopnost se tedy nabývá životní zkušeností a zahrnuje jistý odhad na ostatní lidi a jejich očekávání v životě. Také tato schopnost vyžaduje nadhled nad okolnostmi a umění rozhodnout, co je v dané situaci relevantní a co už není. Jinými slovy, ti, kteří mají praktickou moudrost, vědí, co je opravdu důležité, hodnotné, a tudíž i čemu se vyplatí v životě věnovat, tedy v posledku i jak dobře žít. (srov. Hursthouse 2023: 1.2)

Aristoteles v šesté knize EN uvádí, že *fronesis* je stavem, který člověku pomáhá rozlišit dobré od zlého, a to nehledě na to, zda v něm daná věc vzbuzuje subjektivní libost či nelibost. Za příklad dává Aristoteles Perikleia, kterého pokládá za odborníka v politice, protože dokázal rozpoznat, co je dobré pro něj a pro lidi. (EN 1140b 5-10)

Aby nedošlo ke zmatení, praktickou moudrost je potřeba oddělit od *sofia*, tedy moudrosti teoretické. *Sofia* sice je podle Aristotela pro člověka nejvyšší rozumovou ctností, ale není jedinou, protože pro dosažení zdařilého života je zapotřebí právě *fronesis*. Praktická moudrost je podmínkou pro získání moudrosti, a to z toho prostého důvodu, že bez ní by v životě člověka nemohl vzniknout prostor pro dostatek volného času, ve kterém by se věnoval nejvyšší rozumové činnosti. (srov. Synek 2011: 119)

4.3 *Telos a agathon*

Aristotelovo dílo je prodchnuto myšlenkou teleologie. *Telos*, tedy „cíl“, je něco, k čemu vše na světě směřuje, a to ze své podstaty. Teleologické vysvětlení čehokoli na světě se odvolává na danou účelovou příčinu. (srov. Hare 1994: 179) Aristoteles tuto teorii aplikuje

nejen pro přírodu, ale i na člověka a lidský život jako celek. Toto řecké slovo můžeme číst i s významem „završení“, „naplnění“, „konec“ nebo „smrt“. Aristoteles v EN hledá cíl v jeho nejzazším smyslu, ten nejcílovatější cíl. Takového cíle si člověk už nežádá z žádného dalšího důvodu, protože kdyby ano, jednalo by se znovu o pouhý prostředek. (srov. Synek 2011: 28) I člověk má tady nějaký svůj cíl, svůj poslední účel, kterému má dostát. K tomuto cíli má dispozici přímo ve své přirozenosti, a proto se také týká každého jednoho člověka do stejné míry. (srov. Synek 2011: 38)

Již v první větě EN Aristoteles uvádí, že každé lidské jednání a záměr směřují k dobru čili obráceně, že „dobro“, *agathon*, je oním cílem, ke kterému směřuje úplně vše. (EN 1094a) Dále Aristoteles připouští, že účelů, proč člověk koná ten který čin, je, zdá se, více. Zásadní rozdíl však tkví v tom stejném, podle čeho jsme již rozdělili cíle, tedy v tom, zda se jedná jen o prostředek k nějakému dalšímu dobru anebo zda jde o konečné, nejzazší dobro, které má účel samo v sobě a člověk dělá vše pro to, aby jej dosáhl. Tímto dobrem je podle Aristotela *eudaimonia*. (EN 1097a 15-1097b) Lidským dobrem (či *eudaimonii*) je ctnostné jednání a neustálá snaha o jeho naplňování a tato činnost duše musí být v souladu s rozumem. Nelze tedy žít dobrý život bez rozumu, protože rozumem poznáváme ctnosti a ctnostné jednání. (EN 1098a 5-20)

4.4 Život činný a život teoretický

Aristoteles v první knize EN rozlišuje tři možné způsoby života. Prvním je život zasvěcený rozkoši, kde si lidé pletou nejvyšší dobro se slastí. Druhým životem je život politický a třetím je život rozjímavý. Cílem politického života je čest, avšak podle Aristotela, ani to není nejvyšší dobro. (EN 1095b 15-30) Který z těchto dvou životů však vede k blaženosti?

Z výše uvedeného je zřejmé, že zdařilý život se zakládá na neustálé činnosti, kterou člověk provádí pro ni samou. Tato činnost je spjata s rozumem, tedy s tím, co člověka odlišuje od zvířat a činí jej člověkem. Rozumem je pak člověk schopen rozjímat o dokonalém jsoucnu. Zároveň zde máme i popis důležitosti *fronesis*, díky které člověk může prožívat zdařilý politický život a život ve společnosti je podmínkou pro dosažení pravé blaženosti. (srov. Ricken 2002: 123)

Ačkoli by se mohlo na první pohled zdát, že podle Aristotela je nejdokonalejší činností člověka myšlení, tedy rozjímání a teoretické vědění, a tudíž zdařilý život spočívá v této činnosti rozumu, Aristoteles ve skutečnosti na dalších místech EN (v osmé a deváté knize) klade velký důraz na život ve společenství a jeho podíl na zdařilém životě, tedy na život praktický. Nabyté ctnosti nepovedou k *eudaimonii*, pokud si je člověk nechá sám pro

sebe, zůstanou tak pouze v teoretické rovině a nevyužije je v jednání vůči druhým lidem. Ctnost je dokonalá teprve tehdy, je-li užívána v praxi. (srov. Synek 2011: 195)

5. Pojetí ctnosti v konfucianismu

Když hledáme seznam konfuciánských ctností, vždy narazíme na různé verze. Záleží totiž na tom, v jakém časovém rámci se pohybujeme. Mencius, konfuciánský filosof ze 4. stol. př. n. l., je považován za autora textu *Mengzi* 孟子, který se spolu s *Hovory* až za dynastie Han 漢 (206 př. n. l. - 220 n. l.) stal podkladem pro výčet pěti tradičních konfuciánských ctností: humánnost *ren* 仁, spravedlivost *yi* 義, obřadnost *li* 禮, moudrost *zhi* 智 a důvěryhodnost *xin* 信. (srov. Liščák 2013: 422) Protože jsem se však v této práci rozhodla pracovat pouze s *Hovory* a v *Hovorech* samotných se tato soustava ctností nenachází (srov. Dawson 1994: 67), nemohu tyto tradiční konfuciánské ctnosti použít, i když by to jistě bylo nejsnazší.

Jak už bylo uvedeno výše, *Hovory* mají formu dialogu mezi Konfuciem a jeho žáky. Různé pasáže pocházejí z různých dob a mají vícero autorů. *Hovory* nejsou systematicky zpracované dílo, které by šlo studovat stejným způsobem jako *Etika Nikomachova*. Jen těžko lze v *Hovorech* najít obecná morální pravidla, obecnou definici pojmu ctnost nebo ucelenou definici kterékoli jednotlivé ctnosti. Vždy hraje velikou roli konkrétní situace a povahové rysy žáka, jemuž Konfucius odpovídá na otázku. V důsledku toho jsou výklady ctností zakomponovány do příběhů o jednotlivcích, jejichž chování lze považovat za příkladné a čtenář by je tudíž měl rozvíjet i u sebe samého. I přesto však lze stále hovořit o etice ctností, protože Konfucius v zásadě učí, že měřítkem dobrého činu je, zda reprezentuje ctnost jednajícího, což je společný rys aristotelské i konfuciánské etiky. (srov. Csikszentmihalyi 2020: 4)

Jak uvádí B.W. Van Norden, ctnosti jsou relativně stálé vlastnosti člověka, které v pojetí etiky ctností přispívají ke zdařilému životu. Lze je získat kultivací, ale lze je v průběhu času i pozbyť. Být opravdu ctnostným člověkem však neznamena pouze ctnostné chování navenek, opravdové ctnosti jsou jisté dispozice k myšlení, cítění, vnímání a chování se jistým způsobem. Zároveň ctnostné chování neznamena pomoc druhým pouze pokud jsou v nouzi, ctnostný člověk se o druhé stará tak, aby se měli stále dobře, a na blahu druhého mu opravdu záleží. (srov. Van Norden 2007: 39-40)

V kapitole o stěžejních pojmech konfucianismu jsem uvedla, že se často můžeme setkat s pojmem „ctnost“ jako s českým překladem pojmu *de*. Pro zkoumání konfucianismu jako etiky ctností to může být zavádějící, protože to může vyvolat dojem, že v konfucianismu jde především o jednu ctnost, tedy *de*.

Ačkoli nemáme žádný neměnný seznam ctností podle Konfucia, v různých pasážích *Hovorů* narazíme na různé pojmy, které se v našem západním pojetí obvykle vnímají jako ctnosti, například: humánnost, dodržování obřadů, odvaha, spravedlnost, moudrost, synovská oddanost, věrnost, důvěryhodnost atp. (srov. Van Norden 2007: 117-126) Mezi odborníky však panuje i ten názor, že ve skutečnosti se v případě těchto termínů o ctnosti v západním pojetí nejedná, ačkoli by to k tomu mohlo svádět. Například jak uvádí Wong, Konfuciův ušlechtilý muž *junzi*, tak jak je možné ho z *Hovorů* poznat, má jisté *povahové rysy*, jako jsou synovská oddanost, důslednost v dodržování obřadů, spravedlivost, avšak tyto vlastnosti jsou ctnostmi pouze v širším významu tohoto slova a pouze z toho hlediska, že jsou nezbytné k následování *dao*, tedy k uskutečňování zdařilého života. Wong také upozorňuje, že v konfuciánském kontextu nelze ctnosti vnímat jako vlastnosti člověka, které si lze nechávat pro sebe a nevyužívat je v mezilidských vztazích. V kontextu čínské starověké společnosti také nelze ctnosti předvedené v určitém případě vnímat jako něco obecně platného, co platí v každé situaci. (srov. Wong 2024: 2.1)

B.W. Van Norden uvádí, že ani ty pojmy z *Hovorů*, které se obvykle považují za ctnosti, neměly v době Konfucia význam ctnosti. Například *li* 禮, obřady, se v Konfuciově době vztahovaly pouze k obřadům nebo Řádu, tedy k něčemu, co nelze považovat za lidskou vlastnost. Až později Mencius tomuto pojmu přiřknul význam ctnosti ve smyslu „být schopen následovat obřady“. Pojem *ren* 仁, humánnost, který se často uvádí jako svrchovaná konfuciánská ctnost, je problematický v tom ohledu, že je nejednoznačný. Jak už jsem uvedla výše, *ren* lze vnímat jako schopnost „milovat lidi“ či „laskavost“ anebo jako souhrn všech možných lidských ctností (laskavost nevyjímaje). Zároveň je pravá povaha *ren* těžko zachytitelná, protože ji Konfucius připisuje jen mýtickým králům a zakladatelům dynastie, a protože má v různých situacích vždy jinou podobu. I přesto však Van Norden *ren* za ctnost považuje. (srov. Van Norden 2007: 117-118) A. Hennig *ren* a *li* považuje za Konfuciův rámec, skrze který uchopuje ctnostné jednání, avšak ani podle ní se nejedná o ctnosti v tradičním pojetí. Význam pojmu *ren* se podle Hennig blíží spíše ke snaze „být dobrý“ a obřady *li* jsou pak podle ní jakékoli společenské konvence či zvyky, které se všeobecně považovaly za vhodné chování, skrze které člověk mohl “být dobrým”, a jejichž

hlavní funkcí bylo vytvářet harmonii ve společnosti. *Ren* v tomto pojetí neznamená žádnou rozumovou schopnost, nezávisí na poznání, ale právě naopak se získává pouze praxí, a to v mezilidských vztazích, které by se měly odehrávat podle *li*. (srov. Hennig 2016: 560-561)

Tuto úzkou spojitost mezi *ren* a *li* dokládají přímo *Hovory*: „Co může mít společného s Řádem [*li*] muž, který není dobrý [*ren*]?“ (*Hovory*: III.3) Vzájemnost těchto pojmů je předmětem rozsáhlé debaty. Jen ve zkratce zde uvedu, že *li* můžeme vidět jako „nástroj“ nezbytný pro vytvoření správného přístupu ke světu a lidem, tedy k *ren* anebo naopak bez *ren* nejsme schopni dobře vykonávat rituál *li* potřebný pro harmonii ve společnosti. Starší pasáže *Hovorů* říkají, že *ren* je primární a *li* je až druhotné, mladší pasáže psané následovníky kladou do popředí důležitost obřadů *li*. (srov. Wong 2024: 2.2)

Přestože je zjevně velmi komplikované v raném konfucianismu cokoli označit za ctnost, Van Norden na základě výroku z *Hovorů*: „Především a nejprve necht' se [ušlechtilý muž] naučí být věrný své vrchnosti, necht' plní sliby [...]“ (*Hovory*: I. 8), který v originále doslova zní: „主 忠 信“, zřejmě oprávněně vyvozuje, že nejdůležitějšími ctnostmi ušlechtilého muže jsou oddanost *zhong* 忠 a důvěryhodnost *xin* 信. Oddanost se zde chápe ve smyslu jednat v zájmu druhého, především v těch situacích, kdy člověka okolnosti svádí jednat ve svůj vlastní prospěch. Důvěryhodnost má 3 polohy: 1) čest: neslibovat víc, než jeden může splnit; 2) poslušnost: dělat to, co pán poroučí; 3) věrnost: kanonickým knihám a učení moudrých z minulosti. V ideálním případě se tyto dvě ctnosti vzájemně doplňují, což dokazuje jejich četný společný výskyt napříč *Hovory*. (srov. Van Norden 2007: 119) Čtvrtou lidskou vlastností zmiňovanou v *Hovorech*, kterou Van Norden považuje za ctnost, je moudrost *zhi* 知. Tato moudrost je v některých ohledech podobná *praktické moudrosti* u Aristotela. Na rozdíl od západního pojetí moudrosti však tato konfuciánská moudrost vyžaduje *ren*, aby se jednalo o pravou ctnost. Jedná se totiž o moudrost ve smyslu „rozumění druhým“ a „oceňování“ jejich osobních kvalit. (srov. Van Norden 2007: 123) O úzkém vztahu *zhi* a *ren* svědčí také tato pasáž z *Hovorů*, kde se žák ptá Mistra: „Co je to *ren*?“ Mistr odpoví: „Milovat lidi.“ Žák se pak znovu ptá: „Co je to moudrost?“ Mistr odpoví: „Znát lidi.“ (*Hovory*: XII.22) V originále tato pasáž zní krásně díky své stručnosti a symetričnosti. Také tak lépe vyzní souvislost mezi *zhi* a *ren*: „樊迟問仁。子曰愛人。問知。子曰知人。“

Ať už zastáváme ten názor, že v *Hovorech* se zmiňují alespoň některé ctnosti v pravém slova smyslu (jako například Van Norden), anebo se přikláníme k tomu názoru, že v daném

kontextu je nemožné použít západní pojem „ctnost“ (jako Roger Ames nebo Robert Neville), stále máme před sebou charakterové rysy morálně vyspělého člověka, tedy *junzi*. Avšak ani *junzi* se s těmito vlastnostmi nerodí, nejsou součástí jeho přirozenosti, naopak jich musí dosáhnout, kultivovat vlastní osobnost. Jak už jsem uvedla výše, v konfuciánské tradici se ctnost neuchopovala intelektem, naopak se žákům předkládaly konkrétní případy ctnostného jednání, ze kterých se měli poučit. Konfuciáni tedy nedostávali do rukou žádný recept nebo metodu, ale popis ideálu, ke kterému se mají připodobňovat. Samotný „přístup“ nebo „pohled na věc“ opravdového *junzi* však nelze kodifikovat a zůstává rozmělněný v *Hovorech*. (srov. Van Norden 2007: 99)

Podobně jako aristotelskou habituací, v konfuciánství se ctnosti získávají skrze řádně, poctivě a s respektem vykonanými rituály. Obrazně řečeno, podílením se na rituálech se charakter člověka „otesává“, „obrousí“ a „vyleští“, čili se jeho osobnost mravně kultivuje. (srov. Wong 2024 2.2) Podle Van Nordena se člověk skrze obřady podílí na vnějším Řádu, který je sám o sobě posvátný, čímž si člověk zvnitřňuje hodnoty, které tento Řád představuje. Lidé jsou ale vůči obřadům resistantní, takže člověk musí obejít své vlastní já a obrátit se k obřadům. (srov. Van Norden 2007: 111-112) Chengová dokonce hovoří o nutnosti askeze, kterou je potřeba potlačit sklon k egocentrismu a posílit tak humánnost ve vztazích. (srov. Cheng 2006: 62) V případě, že se to někomu podaří a naučené obřady se stanou jeho druhou přirozeností, tzn. že je bude vykonávat s lehkostí a spontánně, pak bude jeho život plně realizovaný. (srov. Wong 2024: 2.2)

Vykonávání obřadů jako způsob sebe-kultivace však nevnímejme jako samoučelný dril. Konfuciovi záleželo na tom, aby se rituály neplnily slepě, opomenutí formální náležitosti byl schopen prominout, pokud daná věc v obřadu nehrála zásadní roli (například materiál, ze kterého byly vyrobeny čepičky vykonavačů rituálu), avšak pokud by změna měla vliv na význam obřadu a nebyla by například prokázána dostatečná úcta vůči autoritě, pak Konfucius změnu odsoudil a pokračoval ve starém způsobu provedení obřadu. (srov. Van Norden 2007: 105)

Konfucius neustále zdůrazňoval, že rituály v sobě nesou důležitý etický význam. Mohli bychom rituály vnímat i jako jistý návod na chování v mezilidských vztazích, kterého když se jedinec bude držet, nemůže udělat chybu, protože se vždy může odkázat na nezpochybnitelnou tradici. Podle Konfucia člověk skrze rituál dostal do života pevný a neměnný základ. Viděl jej jako prostředek pro nastolení řádu v životě jednotlivce, v jeho vztazích s rodinou a v neposlední řadě i v jeho vztahu ke společnosti jako celku. (srov. Dawson 1994: 42)

Cíl Konfuciovy kultivace sebe sama můžeme vnímat jako dvojí. Van Norden v tomto ohledu zastává poněkud aristotelské hledisko, když tvrdí, že každá etika ctností směřuje ke zdařilému životu. Takový život sestává z rituálů, estetického prožitku, intelektuální aktivity, starání se o druhé a přispívání k jejich užitku, z radosti z ctnostného jednání a z patřičného smutku při ztrátě blízkých. (srov. Van Norden 2007: 117) Van Norden také uvádí, že oproti zdařilému životu podle Aristotela je ve zdařilém životě konfuciána velký rozdíl, protože hlavními pilíři jsou rodinné vztahy a obřady. (srov. Van Norden 2007: 39) Zdá se, že Van Norden se zde snaží najít co nejvíce podobností a analogií s aristotelskou etikou ctností, avšak tu největší podobnost přehlíží, protože jak uvidíme později v kapitole o Aristotelově pojetí ctnosti, mezilidské vztahy a přátelství jsou podle Aristotela nezbytné pro zdařilý život. Také A. Hennig uvádí jako hlavní rozdíl oproti aristotelskému pojetí zdařilého života to, že kýžený stav nenastává na úrovni života jedince, ale na úrovni celé společnosti. Celý proces podle ní sice začíná na úrovni jedince, tedy sebe-kultivací rituálem a následováním ctnostných vzorů chování, avšak v konečném cílem je sloužit společnosti v širokém slova smyslu, jinak řečeno zachovávat společenský řád a harmonii. (srov. Hennig 2016: 558)

Pokud se na věc podíváme z tohoto hlediska, uvidíme, že konfuciánské ctnosti sice nemají intelektuální pojetí nebo přesné definice, ale mají značný politický i náboženský přesah, protože jsou pro vykonávání úřadů nutné. Důležitou funkcí konfuciánské etiky je tedy řešení společenských problémů, které vznikají nedostatečnou mírou ctnostného chování mezi lidmi. (srov. Yao 2000: 33-34) Skrze rituály se tak velice úzce pojí osobní a společenský život, čímž rituály nabývají také politickou funkci, protože dobrá vláda by měla být založena na vhodném chování a dodržování rituálů napříč všemi vrstvami společnosti. (srov. Wong 2024: 2.2) Jak už jsem uvedla výše, vztah poddaných s panovníkem je vzájemný, to znamená, že nároky na ctnostné chování se vztahují nejen na jednotlivé poddané, ale také na panovníka samotného. Pouze panovník, *syn Nebes*, mohl jako jediný v zemi obětovat *Nebesům* a působil tak jako hlavní kněz, který sjednocuje přání celého lidu a předkládá je před *Nebesa*. (srov. Cheng 2006: 67) Harmonie ve společnosti tedy neméně závisí na panovníkovi, jak vykonává rituály a jak kultivuje vlastní schopnosti. V konfuciánství se totiž věřilo, že prováděním patřičných rituálů může panovník napomoci udržení kosmické harmonie, takže jeho mravní a rituální chování má kouzelnou moc, která může zajistit mravní přeměnu lidu. Když tedy bude panovník svým poddaným dobrým příkladem, může svým *ren* obrátit celou zemi k ctnostnému chování a nastolit tak mír. (srov. Dawson 1994: 56-57) Chengová dodává, že souvislost mezi etikou a politickou teorií

je v zásadě rozšířením osobní etiky na rozměry celého společenství, protože rodina se považuje za rozšíření jedince a stát za rozšíření rodiny, tudíž role panovníka vůči státu je stejná jako role otce vůči synovi. (srov. Cheng 2006: 67)

6. Aristotelovo pojetí ctnosti v Etice Nikomachově

Řecké slovo *areté* obvykle překládáme jako ctnost. Můžeme se však setkat i s jinými výrazy, jako je „dobrost“, „výtečnost“ nebo „zdatnost“. Podle některých odborníků není vhodné pojem *areté* překládat jako ctnost, protože původní význam tohoto slova bylo možné použít také v souvislosti s hmotnými i nehmotnými věcmi. Například nějaký argument mohl mít *areté* nebo vynikající sekýra mohla být považována za mající *areté*. Pokud Aristoteles hovořil o člověku, který má *areté*, pak bychom to neměli chápat jako jednotlivou ctnost, například uměřenost, moudrost nebo spravedlivost, ale spíše jako to, co daného člověka činí dobrou lidskou bytostí, což je významem s našim obvyklým pojetím slova ctnost spojeno jen nepřímě. (srov. Hare 1994: 184)

Protože etika je věda, jejímž předmětem je lidské jednání, považoval Aristoteles za důležité věnovat se pouze těm duševním schopnostem, které člověka odlišují od zvířat a rostlin. Vegetativní i senzitivní části duše má člověk se zvířaty i rostlinami společné, avšak duše člověka navíc zahrnuje myšlení a žádostivost. (srov. Ricken 2002: 117) Žádostivá část duše nezahrnuje rozum, tedy nemá ho sama v sobě, avšak je schopna se rozumu protivit nebo jej poslechnout. Právě tato část duše je schopna nabýt „etickou skvělost“. Zbývající rozumová duše pak může získat „rozumnou skvělost“. Pro dosažení *eudaimonie* je potřeba mít etické i rozumové ctnosti, protože etická ctnost zodpovídá za to, že člověk touží po správných věcech, a rozumová ctnost zas poskytuje měřítko toho, co je či není žádoucí. Oběma druhům ctnosti se však musíme učit, protože je nemáme od přirozenosti. Zároveň však ctnost není nic, co by naši přirozenost měnilo. Naše přirozenost zahrnuje pouze jisté vlohy k tomu, abychom ctnosti získávali, a zvykem ji dovedli k dokonalosti, a to tím, že ji završujeme skrze *ethos*, „návyk“. Návykem se zde myslí opakované jednání, kterým se ctnost stává součástí „charakteru“, tedy „trvalým stavem“, *hexis*. Podle Aristotela totiž máme tři duševní jevy, a to pocity, *pathé*, schopnosti pociťovat, *dynamis*, a charakter, *hexis*. Schopnost pociťovat člověku umožňuje pocity prožívat. Charakter je něco stálého, je to duševní postoj, který zaujímáme vůči pocitům, tedy jakým způsobem a jestli vůbec je dokážeme zvládat. *Areté* je tudíž setrvalá kompetence člověka zvládat pocity. Je možné se

těmto kompetencím učit, a to stejným způsobem jako třeba hře na hudební nástroj, tedy častým opakováním a neustálou snahou o zlepšení. (srov. Synek 2011: 50-53)

Na první pohled by se to mohlo zdát jako bludný kruh, protože jak může člověk konat ctnostné skutky, pokud není ctnostný? Aristoteles však říká, že začínáme tím, že konáme skutky, které lze objektivně považovat za čestné, aniž bychom to sami dokázali posoudit. Příkladem mohou být rodiče, kteří své dítě učí, že je správné říkat pravdu a nelhat. Dítě si sice neuvědomuje vnitřní dobro takového jednání, avšak jak čas plyne, pravdomluvnost se mu stane zvykem a v jistém věku dítě nakonec pochopí, že v tvrzení pravdy vnitřní dobro skutečně je. Nejedná se tudíž o bludný kruh, protože ona dispozice pravdomluvnosti dítěte vychází z jednání, které dobré dispozice vytváří. (srov. Copleston 2014: 445-446) Při *habituaci*, tedy při procesu získávání ctnosti, je pro dítě také důležitý vliv okolí, a to nejčastěji skrze pocit strachu a později už jen studu. Dítě tak získává novou perspektivu a je tak schopno nahlížet své jednání zvnějšku, jakoby ze společného světa, ve kterém teprve dávají smysl pojmy „krása“ a „ošklivost“. Podle Aristotela však pro získání ctnosti nestačí přizpůsobit své chování pouze navenek. To je sice pro získání etické ctnosti nutné, ale završujícím krokem, který je třeba udělat, je přejít od pouhého jednání k porozumění *příčinám* dobrého jednání. Jinými slovy, aby se mohly ctnosti stát hybnou silou neboli počátkem, *arché*, je potřeba vědět *proč* a z jakého důvodu je to které jednání v dané situaci vhodné. Aristoteles však v etice neklade důraz na poznání nebo intelektuální náhled, ale na samotné dobré jednání, díky kterému se pak stáváme dobrými. (srov. Synek 2011: 136-140)

Vidíme zde v hrubých rysech, jak by měla probíhat výuka podle Aristotela. Zásadní je praktický nácvik ctnostného jednání v různých jednotlivých situacích hned od dětství. Brzy však staneme před otázkou, jak máme ctnost poznat, nebo jak ji můžeme určit. Přestože jsou podle Aristotela důležité okolnosti právě každé jedné situace, přichází s doktrínou středu, což považujeme za pokus o zobecnění jistých rysů, kterým se ctnostné jednání vyznačuje. Aristoteles obecně považuje za ctnostné takové jednání, díky kterému se člověk vyhýbá krajnostem a drží se střední míry. Pro představu k tomu uvádí analogii z oblasti lékařství, kde také přílišná míra nebo velký nedostatek cvičení těla škodí. Nesmíme si však myslet, že by byl Aristoteles zastáncem průměrnosti. Jak je uvedeno v EN: „Proto ctnost co do podstaty a pojmu bytí jest středem, co do přednosti a dobra jest vrcholem.“ (EN 1107a 6-7) (srov. Synek 2011: 54-56) Aristoteles nemá na mysli střed jako aritmetický průměr, protože v jednání vždy hraje hlavní roli jednatel a střed, který se snaží zasáhnout,

je vždy relativní k němu samému. Zároveň je zde jakýsi vzor, který je měřítkem ke každému jednání, a je jím imaginární skutečně ctnostný člověk, který má morální vhled. Pokud se tedy člověk zamýšlí, jak by jeho chování mělo vypadat, aby bylo ctnostné, měl by si představit ctnostného muže, jehož chování je v souladu se středem. Každý by se tedy ve své situaci měl snažit zachovat se uměřeně, nevychýlit se od středu ke krajnostem, stejně jako by to udělal člověk s morálním vhledem. Aby nevznikla představa, že ctnost je vlastně složeninou neřestí, využívá se jednoduchý trojúhelníkový diagram, kde ve spodních rozích leží dva extrémy, tedy neřesti, a na horním vrcholu, vysoko nad neřestmi, je ctnost. Umístěním ctnosti vysoko nad neřestí vzniká druhá dimenze, která naznačuje míru mezi dobrem a špatností, čímž vynikne ctnost jako dokonalost. (srov. Copleston 2014: 446-447)

Aby Aristoteles vysvětlil, co má na mysli svým učením o středu, uvádí hned v další kapitole knihy druhé svůj výčet mravních ctností. Například statečnost vysvětluje tím, že k ní přiřazuje dvě krajnosti, strach a smělost, které jsou opačnými neřestmi. Stejným způsobem představuje ještě uměřenost, štedrost, velkorysost, velkomyslnost, zdravou ctižádost, klidnost, přívětivost a přátelství, pravdivost, vtipnost a spravedlnost. Tento výčet ctností by se mohl zdát jako seznam, kterého by ctnostný člověk měl dosáhnout, pokud chce dosáhnout zdařilého života. Ve skutečnosti by to byl veliký omyl. Všechny uvedené ctnosti a neřesti zde mají spíše ilustrativní funkci a slouží pouze jako příklad, jak používat doktrínu středu jakožto metodu, kterou lze uplatnit v každodenním životě. (srov. Synek 2011: 64-65)

Člověk by tedy měl usilovat o ctnosti, které dobrým způsobem utváří jeho charakter a Aristoteles nám předkládá způsob, jak ctnostné jednání rozpoznat. Již jsem zmínila, že formování sebe sama ctnostmi není proti přirozenosti člověka, i přestože nic jako přirozená ctnost neexistuje. Ctnost jako takovou můžeme vnímat také jako něco, skrze co uspořádáváme naše touhy, abychom byli schopni je překročit a naplnit naši lidskou přirozenost, která z podstaty směřuje ke svému *telos*, plnohodnotnému šťastnému životu. Zdá se, že tedy můžeme tvrdit, že součástí přirozenosti člověka je transcendovat svou přirozenost. A právě až teprve tehdy, kdy člověk uspořádá svoje touhy podle nového pořádku, bude člověk motivován k takovému jednání, které mu umožní žít plnohodnotný lidský život. Tím se nakonec budou zpětně uspokojovat jeho nově uspořádané touhy, tudíž bude žít opravdu šťastný život. (srov. Lear 2016: 188-189)

Jak už jsem zmínila na začátku kapitoly, obvykle se v literatuře dočteme, že ctnosti jsou podle Aristotela klíčem ke zdařilému životu, *eudaimonii*. Tato interpretace se zdá o něco kratší, než ve skutečnosti je. Chybí jí totiž konec, který můžeme najít v EN v knihách osm a devět, tedy v kapitolách o přátelství a soužití lidí. Aristotelovu etiku bychom neměli chápat jako individuální péči o vlastní duši, protože cílem není pouze kultivace jednotlivce. Součástí přirozenosti člověka je totiž nejen touha žít zdařilý život, ale také sdílet jej s ostatními. Ctnost v Aristotelově etice hraje důležitou roli, ale nepotřebujeme ji získávat jen sami pro sebe, naopak je to v zájmu celého našeho společenství. Etika má být teoretickou vědou o jednání a činnosti, ale bez praxe její závěry člověk nikdy nenaplní. Tím Aristoteles překračuje hranice etiky, kde plynule navazují hranice politiky. (srov. Synek 2011: 193)

7. Srovnání aristoteléské a konfuciánské etiky ctností

Jak je ze všech předchozích kapitol patrné, aristoteléská a konfuciánská etika ctností jsou dva velice rozdílné koncepty a my se můžeme rozhodnout, jestli při jejich srovnávání budeme přihlížet k tomu, co mají společné, anebo k tomu, v čem se liší. Pro nahlédnutí podobností a rozdílů mezi těmito dvěma etickými systémy by se modelovému čtenáři mělo podařit vystoupit z vlastního paradigmatu, získat tak odstup od vlastních konstruktů, ve kterých je zvyklý přemýšlet, a přenést se do druhého prostředí, kde může svět zachytit ve zcela jiných souvislostech. Při nahlížení konfuciánské a aristoteléské etiky jako na dva jedinečné a uzavřené celky je důležité nevyhledávat podobnosti za každou cenu a nestírat rozdíly, které mezi nimi bezpochyby jsou. Cílem srovnávání těchto etik by neměl být jakýkoli typ důkazu o tom, která z nich je lepší, která je méně propracovaná, která je lépe uchopená a která je vhodnější pro reálné použití v životě. Na tento typ otázek by se mohl zeptat snad jen ten, který se o obě etiky nezajímá doopravdy a ke studiu přistupoval spíše s cílem zjistit, která etika je ta lepší. Ten, kdo se pokusí poctivě prostudovat obě tyto etiky a položí si následně otázku, v čem se tyto etiky liší a v čem shodují, musí nakonec uznat, že ačkoli by se mu snad mohlo podařit vytvořit seznam rozdílů a podobností, nic z toho, co ze seznamu bude možné přečíst a analyzovat, nebude užitečné. Každá z těchto etik je jedinečná svým prostředím, ze kterého vzešla a lidmi, kterými byla vytvořena. Každá funguje trochu jiným způsobem, a proto každá z nich tvoří unikátní řád, který má v obou případech za cíl dobro člověka.

„Etiku nelze náležitě pojmout jako jakýsi morální počítač, jež na vstupu nakrmíme informacemi o daných okolnostech a jenž na nás na výstupu vychrlí poučky o tom, jak se máme chovat. [...] Dobrým člověkem se nemohu stát tak, že si zvnitřním soubor pravidel, neboť žádná taková pravidla, jež bych si mohl zvnitřnit, neexistují.“ (Lear 2016: 182) Je zřejmé, že toto tvrzení o etice, si Aristoteles i Konfucius moc dobře uvědomovali. Každý z nich však zvolil jinou cestu, jak se přiblížit a opatrně vyhmátnout tvar toho, co bychom mohli bez pochybování považovat za obecně platné, tedy i za jakési východisko, ke kterému by se bez ohledu na okolnosti naše jednání mělo vždy vztahovat. Aristoteles volí sobě vlastní cestu čistého rozumu, která se nebojí definovat použité pojmy a k obecně platným tvrzením přistupuje velice zblízka, avšak opatrně, aby jednotlivá tvrzení byla srozumitelná a pokud možno bezrozporná. Konfucius přistupuje k věci z druhé strany, volí si cestu nenápadného vytyčování území, jako by do prostoru zapichoval kolíky a vymezoval tím prostor ne zcela konkrétního tvaru, ve kterém je pro člověka dobré se pohybovat. Proto v Konfuciově případě mluví Van Norden o partikularismu, i když ne zcela radikálním partikularismu. (srov. Van Norden 2007: 58, 99) Van Norden tím poukazuje na ten fakt, že Konfuciovo učení postrádá známky snahy o definování čehokoli obecného a jeho příklady či rady, podle nichž by se měl člověk zachovat, jsou vždy zarámované konkrétními okolnostmi a jejich význam se mění podle toho, co který Konfuciovův žák potřebuje ve svém životě slyšet. Ve stejné situaci proto zbrklému radí zachovat klid a váhavému pospíšet si. (srov. Van Norden 2007: 58) O tomto Konfuciově přístupu svědčí i desátá kniha *Hovorů*, která je věnovaná tomu, jak se ušlechtilý muž zachová v jednotlivých situacích.

Jak je uvedeno v kapitole o konfuciánském pojetí ctnosti, ve vědeckém prostředí má své zástupce i ten názor, že konfuciánská etika by se neměla považovat za etiku ctností, protože pojem ctnosti je pouze západní konstrukt, který se v tehdejší čínské prostředí nevyskytoval. Ctnost v západním pojetí je něco obecného, stálého, co se nemění napříč různými kontexty a situacemi, a něco takového v *Hovorech* najít nemůžeme. Tento názor zastávají například Roger Ames a Rober Neville. (srov. Wong 2024: 2.1) Pokud však od tohoto faktu poodhlédneme a připustíme, že v *Hovorech* hrají jisté vlastnosti, které jsou pro ušlechtilého muže typické, jednu z hlavních rolí, můžeme se i na konfuciánskou morálku dívat jako na etiku ctností. V konfuciánství jsou nepřehlédnutelné snahy o vymezení morálních standardů i o popis etického ideálu a s přihlédnutím k tomu, že jednání se zde hodnotí nejen z hlediska vnitřního motivu člověka, ale také z hlediska důsledků daného

činu, zjevně se stejně jako u Aristotela pohybujeme mezi deontologickou a konsekvencialistickou morálkou, což také poukazuje na to, že se jedná o etiku ctností. (srov. Yao 2000: 32, Hursthouse 2023: 1)

Z diskuse o tom, co mají obě tyto etiky ctností společného a rozdílného, bych chtěla vyzdvihnout dva rysy, které se obvykle považují za zásadní rozdíly, avšak z jistého úhlu pohledu to není pravda. Prvním takovým matoucím přesvědčením je, že aristotelská etika se zaměřuje na člověka a jeho dosažení *eudaimonie*, což je často interpretováno jako důraz na individualismus. V kontextu konfuciánské morálky se naopak často opakuje, že cílovým stavem je *harmonie* v celém *podnebesí*, což se interpretuje jako důraz na mezilidské vztahy a kolektivní dobro. (srov. Hennig 2016: 558, Van Norden 2007: 39, 101) Jak můžeme číst také na konci předchozí kapitoly, ctnosti podle Aristotela nezískáváme pouze pro sebe, ale především pro jednání s druhými, pro společný život v obci. „Etika v aristotelském smyslu je pokusem zodpovědět otázku, co je dobrý lidský život. Jelikož je člověk podle Aristotela od přirozenosti politickým živočichem, může dosáhnout dobrého života až v obci, a tudíž otázka, co je dobrý život, nemůže být zodpovězena, pokud si od jednotlivce odmyslíme obec, v níž žije. [...] Proto musí být otázka, co je dobrý lidský život zodpovězena politickou vědou.“ (Lear 2016: 178-179) Cílem Aristotelovy etiky je *eudaimonia*, ale nesmíme zapomínat, že nejde jen o zdařilý život jedince, ale o dobro celé obce.

Druhý velký rozdíl mezi aristotelskou a konfuciánskou etikou je v přesahu do náboženství. Konfuciánská etika je postavena na rituálu, ať už v širokém, či úzkém slova smyslu. Vykonávání náboženských rituálů je v konfucianismu zhruba totéž, co habituace v aristotelské etice. (srov. Wong 2024: 2.2) Rituál je pro konfuciánskou etiku centrálním pojmem, avšak zdá se, že v aristotelské etice ctností něco takového chybí. (srov. Van Norden 2007: 107) Snadno potom můžeme říct, že oproti západnímu pojetí etiky ctností, jsou konfuciánské ctnosti nositeli také náboženského významu. (srov. Yao 2000: 34) Pokud se však vrátíme zpět do kapitoly o historicko-kulturním kontextu konfuciánské etiky, můžeme si uvědomit, že se nejedná o náboženství v našem západním pojetí. Uctívání předků, které v tehdejší Číně převládalo, nemá charakter náboženství, jak jsme ho na západě zvyklí chápat. Pokud se vrátíme do podkapitoly 3.3 *Li* 禮, můžeme ze tří zdrojů (Průšek 1995, Král 2005, Dawson 1994) číst, že se jedná o objektivní, universální, světový řád, který je analogický k vyššímu přírodnímu řádu, a plněním obřadů se člověk podílí na zachování harmonického chodu vesmíru. Jde zde tedy asi spíše o jakýsi transcendentální pocit, který člověk může při vykonávání obřadů mít,

o pocit, že je člověk součástí něčeho většího, co ho přesahuje. Na druhé straně, jak je uvedeno v podkapitole 4.3 *Telos a agathon*, Aristotelova etika ctností je založena na teleologickém pojetí světa, což pro oblast etiky znamená to, že lidská přirozenost, *fysis*, má jisté směřování. Je zde tedy jakýsi Řád, kterého by se člověk měl držet, pokud chce dobře prožít svůj život, přičemž pojem *fysis* odkazuje k něčemu, co nebylo vytvořeno člověkem, tedy k něčemu, co obvykle překládáme jako příroda, přirozenost. V jádru konfuciánské i aristotelské etiky tedy můžeme zaznamenat odkaz k vyššímu řádu, který je dobrý a který rámuje celou realitu v rozsahu celého vesmíru.

Z tohoto úhlu pohledu se pak nezdají jako pravdivá ta tvrzení, kde se konfuciánská morálka považuje za něco mnohem komplexnějšího než etiky představené západními mysliteli. Například Yao Xinzong ve své knize *An introduction to Confucianism* uvádí, že konfuciánská etika zahrnuje politiku, náboženství, výchovu, psychologii a metafyziku, což z konfucianismu činí speciální druh morálky, který mezi západními etikami nemá vhodný a dostatečný ekvivalent. (srov. Yao 2000: 34) V kapitole o Aristotelově pojetí ctností však můžeme najít všechny tyto nauky, do kterých etika přesahuje, také. Jediný rozdíl vidím v tom, že Aristoteles v etice, stejně jako v celém svém díle, dodržuje čitelnost a systematickosti, takže lze snadno definovat, v jakých pasážích a jakým způsobem se Aristoteles dané oblasti věnuje, kdežto v *Hovorech* musíme jednotlivé obory hledat mezi řádky.

Mezi odborníky na konfuciánskou a aristotelskou etiku ctností jsou i takoví vědci, kteří se naopak snaží najít to, co mají obě etiky společného. Profesor Yu Jiyuan tomuto tématu věnoval svou knihu *The Ethics of Confucius and Aristotle*, avšak jak hned v úvodu uvádí, aby bylo možné takové srovnání udělat, nestačí vycházet z *Hovorů*, ale je potřeba zahrnout ještě tři mladší konfuciánské texty (*Mengzi*, *Daxue* a *Zhongyong*). (srov. Yu 2007: 19) Profesor Yu staví do juxtapozice některé pojmy z obou etik a hledá, kde se překrývají, vyzdvihuje tedy ty oblasti, v nichž odkazují k podobným obsahům. Jako příklad uveďme srovnání pojmů *dao* a *eudaimonia*, které ukazuje, že v obou případech se jedná o nejvyšší lidské dobro. (srov. Yu 2007: 25) Zajímavé je také pojetí ctnosti jako střední míry mezi dvěma extrémami, které se vyskytuje v obou etikách (ne však v *Hovorech*, ale v pozdějším textu *Zhongyong*). Podle profesora Yu je totiž možné v obou textech najít analogii lukostřelce, který míří na terč. Z toho profesor Yu vyvozuje, že západní představa o Aristotelově ctnosti jako o nejvyšším vrcholu na trojúhelníkovém diagramu nemusí být nutně správná. Ctnost by totiž mohla být zobrazena také jako střed terče, kde se na krajích

nacházejí opačné extrémy. Analogie s lukostřelbou je podle profesora Yu vhodná také proto, že se jedná o dovednost, kterou je potřeba nacvičit, aby se člověk stal dobrým střelcem či přeneseně dobrým člověkem. (srov. Yu 2007: 88-89)

Je velice těžké posoudit, jakým způsobem by se tyto etiky měly srovnávat a s jakým postojem by výzkumník měl k tomuto tématu přistupovat. V této kapitole jsem představila dva výchozí postoje, které lze v kontextu této diskuse zaujmout; ten, který hledá především rozdíly, a ten, který hledá co nejvíce společných charakteristik. Z textu by mělo být patrné, že obě tyto strany mají jisté nevýhody či mezery. Neznamená to však, že jakákoli výměna názorů mezi odborníky na každou z těchto dvou etik musí být nezbytně předem zavrženíhodná, ale právě naopak. Dialog, ne srovnávání, zdá se být tou zlatou střední cestou, která může přinést nová zajímavá hlediska a postřehy.

Závěr

Při shromažďování literatury a pročítání prvních článků a knih relevantních k tomuto tématu jsem měla o výsledném vyznění tohoto textu úplně jinou představu. Předpokládala jsem, že se mi podaří vytvořit srovnání, ze kterého bude vyplývat, v čem je která etika jiná, v čem se shodují a v čem rozcházejí, zda se třeba v některých ohledech doplňují, nebo zda některá nepostrádá něco důležitého. Během studia a tvorby jednotlivých kapitol jsem měla několikrát pocit, že jsem konečně našla ten zásadní rozdíl, který z jedné etiky dělá tu lepší a tu druhou tím převyšuje. Nakonec jsem se však musela smířit s tím, že žádný takový zásadní rozdíl není a že obě etiky představují samostatný funkční celek, který je dobře promyšlený a sám o sobě funguje velmi dobře. Samozřejmě je to pouze můj osobní závěr a v textu uvádím i názory zcela opačného hlediska, které mají také jistě své opodstatnění.

V prvních dvou kapitolách jsem se věnovala historicko-kulturnímu kontextu každého z filosofů. Pokusila jsem se čtenáři přiblížit společenské uspořádání a kulturní pozadí, ze kterého jejich myšlenky o morálce pocházejí. Protože je starověké Řecko součástí základního vzdělání, nevěnovala jsem athénské politice a kultuře tolik prostoru jako té čínské. Pro pochopení okolností a kontextu, ze kterého vzešla konfuciánská etika ctností, jsem potřebovala představit více kulturně-společenských fenoménů, kterým jsem věnovala o mnoho více času a prostoru.

Třetí a čtvrtá kapitola se věnuje jednotlivým pojmům, na kterých se obě etiky zakládají a bez jejichž pochopení by nebylo srovnání vůbec možné. Díky tomu, že v případě aristotelské etiky ctností vycházíme z jednoho textu od jednoho autora, který se navíc vše snaží přesně popsat a definovat, byla práce na kapitole o pojmech aristotelské etiky ctností o mnoho snazší. Na druhé straně, pro konfuciánskou etiku bylo potřeba uvést vícero pojmů, jejichž významy nejsou nikde přesně definovány a výklady jednotlivých odborníků se často velmi liší. Proto je třetí kapitola poměrně těžkopádná a může vyvolávat nespočet dalších otázek. Nechtěla jsem však, aby výklad jednotlivých pojmů byl jednostranný nebo zjednodušující, a tak jsem dala přednost formě krátkého úvodu do daného diskurzu.

Téma páté a šesté kapitoly, pojetí ctnosti v každé z uvedených etik, bylo nevyhnutelné. V těchto dvou kapitolách se čtenář po dlouhém úvodu do tématu konečně dostane k zajímavé diskusi, kde někteří odborníci tvrdí, že samotné pojetí ctnosti je zásadním rozdílem mezi oběma těmito etikami, ačkoli jiní odborníci s nimi nesouhlasí a tvrdí, že v důsledku jde v obou případech o stejný předmět. Zároveň tyto dvě kapitoly

přináší výklady několika odborníků, kteří pojetí ctnosti interpretují vždy poněkud jiným způsobem, a to i v případě aristotelské etiky.

V sedmé kapitole jsem využila příležitosti k předložení vlastní argumentace k dané problematice. Uvádím zde spojitosti a korelace, které jsem v průběhu psaní promýšlela, a ke svým tvrzením uvádím i důvody, proč mohou být oprávněné. V této kapitole uvádím dva póly současných odborníků na téma srovnání těchto dvou etik. Je to postoj vyhledávající především rozdíly mezi těmito etikami a postoj, který primárně vyhledává podobnosti, avšak ani jeden z těchto přístupů není zcela bezrozporný.

Když jsem přemýšlela nad tím, co vlastně bude mojí hlavní výzkumnou otázkou, nejvíce mě nadchla otázka, jakým způsobem se obě etiky otiskly do své kultury a jaké důsledky to přineslo pro každou společnost v současnosti. Je to ale otázka velmi komplikovaná a vydala by na samostatnou práci. Pro další výzkum v této oblasti by mě proto velmi zajímalo, jaký vliv má aristotelská i konfuciánská etika ctností na fungování jedince v dnešní společnosti a jaké jsou jejich dopady na fungování současné evropské a asijské společnosti, popřípadě za jakých podmínek a jakým způsobem je něco takového možné zkoumat.

Na závěr musím uznat, že práce na tomto textu posloužila především mně samotné, a to hlavně pro uspořádání myšlenek a zodpovězení několika otázek, které jsem si pokládala už před lety při studiu na Kulturních studiích Číny v Brně. Srovnání obou etických koncepcí jistě může mít svůj význam při studiu čínské kultury, avšak mnohem přínosnější je pokusit se odhlédnout od svých předporozumění a plně se soustředit na nové koncepty a jejich obsahy.

Bibliografie

- ANDĚLOVÁ, Petra a KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka, 2005. *Základy asijských náboženství*. Praha: Karolinum. ISBN 80-246-0994-0.
- ARISTOTELÉS, 2009. *Etika Nikomachova*. 3., nezměn. vyd. Praha: Rezek. ISBN 80-860-2729-5.
- COPLESTON, Frederick C, 2014. *Dějiny filosofie*. Prameny spirituality. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma. ISBN 978-80-7412-167-8.
- Csikszentmihalyi, Mark, 2020, "Confucius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/>.
- DAWSON, Raymond Stanley, 1994. *Konfucius*. Osobnosti (Argo: Odeon): Odeon). Praha: Argo. ISBN 80-207-0496-5.
- FORSDYKE, Sara, 2021. *Slaves and Slavery in Ancient Greece*. Cambridge University Press. ISBN 978-1-107-03234-7.
- GRANT, Michael, 2006. *Klasické Řecko*. Praha: BB/art. ISBN 80-734-1919-X.
- HARE, R. M, 1994. *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristotelés, Augustinus*. Praha: Svoboda. ISBN 80-205-0363-3.
- Hennig, Alicia, 2016. "Three Different Approaches to Virtue in Business—Aristotle, Confucius, and Lao Zi." *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 11, no. 4, 2016, pp. 556–86. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44157034>. Accessed 7 Mar. 2024.
- HRADEČNÝ, Pavel; DOSTÁLOVÁ, Růžena; HROCHOVÁ, Věra; OLIVA, Pavel; TSIVOS, Konstantinos et al, 2015. *Dějiny Řecka*. Vydání třetí. Dějiny států. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 978-80-7422-456-0.
- Hursthouse, Rosalind and Glen Pettigrove, 2023, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>.
- CHENG, Anne, 2006. *Dějiny čínského myšlení*. Přeložila Helena BEGUIVINOVÁ, přeložila Olga LOMOVÁ, přeložil David SEHNAL, přeložil Dušan VÁVRA. Praha: DharmaGaia. ISBN 80-86685-52-7.
- KONFUCIUS; PALÁT, Augustin a LESNÝ, Vincenc, 1995. *Rozpravy: hovory a komentáře*. Vyd. tohoto překl. 2., komentované. Přeložil Jaroslav PRŮŠEK. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0295-0.
- KRÁL, Oldřich, 2005. *Čínská filosofie: pohled z dějin*. Lásenice: Maxima. ISBN 80-901-3338-X.

Kraut, Richard, 2022, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/>.

LEAR, Jonathan, 2016. *Aristotelés: touha rozumět. Oikúmené (OIKOYMENH)*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-222-6.

LIŠČÁK, Vladimír, 2013. *Konfucianství od počátků do současnosti: dějiny, pojmy, osobnosti*. Orient (Academia). Praha: Academia. ISBN 978-80-200-2190-8.

OLIVA, Pavel, 1995. *Řecko mezi Makedonií a Římem*. Praha: Academia. ISBN 80-200-0435-1.

OSBORNE, Robin, 2010. *Dějiny klasického Řecka*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-3233-6.

RICKEN, Friedo, 2002. *Antická filosofie*. 2. vyd. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). Olomouc: Nakladatelství Olomouc. ISBN 80-718-2134-9.

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

VAN NORDEN, Bryan W, 2007. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-86735-1.

VÁVRA, Dušan a Pavel ŠINDELÁŘ, 2011. *Náboženství Číny a Japonska : sborník statí*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita. 332 s. ISBN 978-80-210-5456-1.

Wong, David, 2024, "Chinese Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/ethics-chinese/>.

YAO, Xinzhong, 2000. *An Introduction to Confucianism*. New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-64312-2.

YU, Jiyuan, 2007. *The Ethics of Confucius and Aristotle*. New York: Routledge. ISBN 978-0-415-95647-5.

Abstrakt

V 5. a 4. stol. př. n. l. vznikly na evropském a asijském kontinentu dva texty, které se věnují etice. Centrálním pojmem obou těchto etických koncepcí je ctnost. Aristoteles neváhal hledat co nejpřesnější definice a argumentace pro své pojetí zdařilého života, kdežto Konfucius raději předkládá mnohé příklady z historie, ze kterých každý po svém způsobu pochopí, jak by mělo vhodné chování vypadat. Každá z těchto etik vznikla za určitých historických okolností, a tak je můžeme také vnímat jako reakci na tehdejší společenské uspořádání a standardy. První dvě kapitoly čtenáře vtáhnou do historicko-kulturního kontextu obou společností. Text pokračuje představením vybraných pojmů z obou etik, skrze které jsou nastíněny základy, na nichž jsou tyto etické koncepce vystavěny. Pátá a šestá kapitola se zaměřují na konfuciánské a aristotelské pojetí ctnosti, a také popisuje, jakým způsobem a proč vlastně by se člověk měl snažit je nabýt. Poslední kapitola se věnuje srovnání obou těchto koncepcí a odpovídá na otázku ohledně jejich souměřitelnosti.

Klíčová slova: Aristoteles, Konfucius, etika ctností, ren, li, eudaimonia, fronesis, ctnost

Bibliografický odkaz: STLUKOVÁ, K. *Specifika konfuciánské a aristotelské etiky ctností*. České Budějovice 2024. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Daniel D. Novotný, Ph.D.

Abstract

In the 5th and 4th century BC, the two texts which laid down the basis of ethics of European and Asian continent were created. The central notion of both these ethical conceptions is virtue. Aristotle looks straight for the most precise definitions and arguments for his concept of a happy life, while Confucius prefers to present many examples from the Chinese ancient history, from which we can understand what appropriate behaviour should look like. Each of these ethics arose under certain historical circumstances and we can also perceive them as a reaction to the social order and standards of that time. The first two chapters take the reader into the historical and cultural context of both societies. Furthermore, the text continues by introducing selected notions from both ethic systems, through which we can see the outline of each ethical concept. The fifth and sixth chapters focus on the Confucian and Aristotelian concepts of virtue and describe how and why one should try to reach them. The last chapter compares both ethical concepts and answers the question of their incommensurability.

Key words: Aristotle, Confucius, virtue ethics, ren, li, eudaimonia, fronesis, virtue

Title of thesis: Specifics of Confucian and Aristotelian virtue ethics