

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

## Diplomová práce

# Tomášova etika ctností z pohledu filosofie a psychologie

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

Autor práce: Bc. Pavel Kilbergr

Studijní obor: Teologie

Ročník: 3.

2016

**Diplomová práce v nezkrácené podobě.**

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně a pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. V platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejich internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Datum:

Podpis studenta: .....

*Věnuji tuto práci mému dědovi Karlu Kilbergovi k jeho 80. narozeninám.*

### **Poděkování**

Děkuji vedoucímu práce doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. za ochotu a trpělivost, se kterou podpořil vznik této práce a také za četné rady, připomínky a překlady latinských textů, jež zásadní měrou přispěly k jejímu vypracování. Dále děkuji prof. PhDr. Milanu Nakonečnému za konzultace, vstřícný a obětavý přístup k tematice ctností a nadšení, se kterým se tomuto tématu věnoval. V neposlední řadě bych chtěl poděkovat rodině a všem, kteří mě v psaní této práce pomohli a podpořili.

# Obsah

Úvod .....	5
<b>1 Etika ctností v kontextu klasické filosofie .....</b>	<b>8</b>
1.1 Platónovo pojetí ctností .....	8
1.2 Aristotelská koncepce etiky ctností .....	11
1.3 Stoický přínos k etice.....	19
<b>2 Etika ctností Tomáše Akvinského .....</b>	<b>21</b>
2.1 Otázka habitů a jejich vztah ke ctnostem.....	22
2.2 O ctnostech vymezením vůči Augustinovi .....	25
2.3 O ctnostech obecně .....	26
2.3 Kardinální ctnosti obecně .....	32
2.3.1 Prozíravost .....	36
2.3.2 Spravedlnost .....	39
2.3.3 Statečnost.....	43
2.3.4 Uměřenost.....	49
<b>3 Ctnosti v pohledu psychologie .....</b>	<b>53</b>
3.1 Vztah psychologie, filosofie a etiky.....	53
3.2 Ctnosti ve světle psychologie osobnosti.....	55
<b>Závěr .....</b>	<b>66</b>
<b>Seznam použitých zdrojů .....</b>	<b>71</b>
<b>Abstrakt .....</b>	<b>74</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>75</b>

## Úvod

Pohled Tomáše Akvinského na etiku ctností je nedílnou součástí Teologické sumy, která vychází z Božího stvoření a skrze člověka se navrácí zpátky k Bohu. Člověk tak je korunou celého stvoření. Prostředkem dosahování pravdy jsou pro něj ctnosti. Přírodou lidské bytosti je rozumovost, která v celku člověka, jako bytosti s tělem a duší, krystalizuje právě v podobě ctností a utváří tak jednotu a integritu celé lidské bytosti. Utváření osobnosti spočívá v procesu a naplňování dispozic, které se podílejí na charakteru člověka.

Co se týče ctností, je nezbytné začít již u klasických autorů, kteří popisují tyto pozitivní lidské kvality. Platón se zaměřuje na celistvost člověka a jeho popis ctností se kryje s popisem společnosti. Hodnotou ctnostného života je harmonický a funkční celek. Platón navazoval na Sokrata a přinesl systematizovaný přehled etiky ctností v rámci své Ústavy, a proto je nezbytné tento pohled popsat. Dalším důvodem je návaznost Tomášovy etiky ctností na klasické období, které je podstatně zastoupeno právě Platónovými myšlenkami.

Další část první kapitoly bude věnována Aristotelovi, který vychází ze svého učitele Platóna, avšak jeho pohled na etiku ctností je poněkud odlišný. Aristoteles hledá individualitu ve věcech, a proto je základem Etiky Nikomachovy pohled na všední život, ze kterého argumentaci odvozuje. Důsledkem je ztráta přehlednosti, avšak přináší, v porovnání s Platónem, méně systematickou, zato však životnější koncepci. Prvním důvodem popisu ctností u Aristotela je návaznost Teologické sumy. Druhým důvodem, je pohled psychologie, který bude možné dále pozorovat.

Třetím klasickým přístupem k tématu ctností je stoicismus, který v pozdním klasickém období zaznamenal veliký ohlas. Popularita, která tento směr provázela, stoupala až do nejvyšších pater politiky své doby a přinesla společenský pokrok v podobě kosmopolitismu. Avšak tento směr měl i svá úskalí v podobě vyhraněného dualismu, který přílišným důrazem na rozumovou stránku člověka měl za následek dehumanizaci<sup>1</sup> lidské osobnosti, podobně jako behavioristické tendence v pozdější psychologii. Stoický

---

<sup>1</sup> Srov. NAKONEČNÝ, M. *Pojetí vášně v neotomismu a v akademické psychologii*. In Salve, Revue pro teologii 2/15, Praha: Krystal OP, 2015, s. 115.

přístup k etice ctností tak bude popisem dopadu nevyváženého a extrémního pohledu na člověka a ctnosti, jako prostředek k dokonalosti.

Tomáš Akvinský ve svém díle popisuje člověka v kontextu jeho prostředí a rozvíjí jedinečný filosoficko-teologický antropologický systém, který staví mimo jiné i na zmíněné klasické etice ctností. Klíčovým tématem je zasazení ctností do kontextu lidské osoby. Z tohoto důvodu je potřebné vymezení vztahu habitů, dispozic a způsobilostí, které umožňují vznik ctností a jsou místem, kde se ctnosti uskutečňují. Ctnosti se tak stávají součástí vnitřní stavby člověka, která vyrůstá z jeho přirozenosti.

Dále bude na místě vymezení ctností jako součástí lidské osoby. Následně obecné vymezení ctnosti je s lidskou osobou spojeno skrze jednotlivé části lidské duše, které mají poznávací a žádostivou úlohu. Jednotlivé hybné síly v člověku potřebují být propojeny s jeho rozumovými schopnostmi, jak bylo výše naznačeno, za účelem vzniku oné funkční jednoty. Vědomost je další nedílnou součástí této jednoty, a proto bude důležité popsat úlohu vůle a vědomosti v tematice ctností. Poslední podstatnou částí pak je vztah ctností a lidské přirozenosti, který dává konceptu ctností univerzálně lidský charakter.

Kardinální ctnosti jsou skupinou ctností, která rozvíjí jednotlivé hybné síly v člověku, a proto jejich rozpracování poskytne celistvější pohled na lidskou osobu. Každá z těchto sil v člověku spolupracuje s rozumem, avšak každá svým osobitým způsobem. Tato spolupráce však má přesah i mimo dění v subjektu a zasahuje do vztahové roviny ven k druhému subjektu. Toto téma tedy může být zajímavé pro postoje v psychologii.

Psychologický pohled na etiku ctností je další nedílnou částí, avšak neklade si za cíl dopodrobna prozkoumat tematiku. Cílem je přiblížení specificky tomistického etického pohledu a psychologie skrze stejný objekt zájmu, kterým je člověk s jeho psychickými a duševními procesy, a možná diskuze mezi oběma rozdílnými vědními disciplínami. Psychologie osobnosti se svým hypotetickým konceptem osobnosti je tomuto tématu nejbližší, a proto bude věcné zacházet s její terminologií i v rámci poslední části. Obsahem této části bude porovnat jednotlivé otázky z pole etiky ctností a diskutovaných témat v rámci psychologie. Smyslem je tedy kritické porovnání těchto dvou odlišných pohledů na člověka a vzájemná diskuze, která bude respektovat odlišnost obou přístupů, ale zároveň může být jejich obohacením.

Základními zdroji jsou Ústava, ze které pochází Platónův popis etiky ctností. Dále Etika Nikomachova a Tomášův komentář k Etice Nikomachově. Tomistickou etiku

ctností zastoupíme Teologickou sumou a *Questiones de virtutibus*. Věcnou reflexi k těmto dílům poskytují komentáře soudobých autorů, jmenovitě J. Pieper, I. P. Bejczy, T. Machula, či D. Peroutka. Pro psychologický diskurz jsou základními zdroji díla M. Nakonečný, J. Feist a H. Eysenck.

Základní otázka tedy zní, zdali jsou ctnosti pouze etickým konceptem zatíženým morálními soudy, či je možný dialog s psychologií osobnosti díky podobným termínům a subjektu, kterému se věnují? Je současná psychologie schopná využít a rozpracovat obsah etického bádání svými nástroji?

# 1 Etika ctností v kontextu klasické filosofie

Téma ctností v klasické filosofii je bohatě reprezentováno jmény Platóna a Aristotela. Myšlenky těchto autorů k nám doznívají napříč staletími, avšak nejsou jediní zástupci svého druhu. Zajímavý, byť odlišný pohled na etiku ctností poskytuje také stoická filosofie, jež je pro přehlednost dobré doplnit. Na klasickou filosofii později navazuje Tomáš Akvinský s Teologickou sumou, a proto otázka po ctnostech začíná již u těchto antických autorů.

## 1.1 Platónovo pojetí ctností

Ctnosti vyrůstají, podobně jako u ostatních autorů, z jednotlivých složek duše. Nauka o dokonalé obci staví na struktuře lidské duše, a proto základním spisem k pojetí ctností je Ústava představující dosažení ideálního modelu lidské duše do celospolečenské roviny. Paralela mezi třemi složkami lidské duše a třemi stavy ve společnosti tak není nahodilá. Kupříkladu představa dokonalé obce je obrazem spravedlivého člověka, jak uvidíme dále.<sup>2</sup>

Tři základní hybné síly či úkony jednotlivce jsou rozum, vznětlivost a žádostivost. Tyto síly jsou od sebe odlišné, protože mají odlišný předmět, mohou působit nezávisle a někdy i protikladně. Jejich odlišnost přesněji tkví ve vztahu ke svému předmětu. Rozum se vztahuje k poznáním, vznětlivost k vzrušování a žádostivost k touhám.<sup>3</sup> Dále touha, která se vztahuje k předmětům žádostivosti, neobsahuje rozum, a rozum, kterým duše rozvažuje, se od vztahu žádostivosti liší, a proto jsou od sebe odlišné. Vznětlivost je odlišná od obou předchozích duševních sil. Jedná se o reakci na bezpráví – hněv. Je charakteristická sepectím s rozumem, kterému přirozeně vypomáhá.<sup>4</sup>

Základní ctnosti, které jsou v člověku nosné, jsou čtyři. Ctnosti stojí na vztahu k člověku samému, ale i k obci. Proto být dobrým člověkem je totéž co být dobrým občanem, a tedy člověkem spravedlivým.<sup>5</sup> Prozatím jsme pojednali o třech oblastech, ke kterým se mohou vztahovat, a sice rozumu, vznětlivosti a žádostivosti. Každá z těchto

---

<sup>2</sup> PLATON. *Ústava*. 435b-435e.

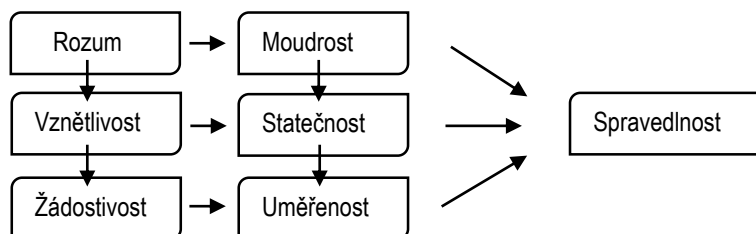
<sup>3</sup> *Ibid.* 436a-439a.

<sup>4</sup> *Ibid.* 440a-441c.

<sup>5</sup> V kontextu Aristotelovy Etiky bychom pak mohli takového člověka nazývat též chvályhodným.



duševních sil má i svoji ctnost, která ji usměřuje a řídí. Oblast rozumová je vedena moudrostí, oblast vznětlivá statečností, oblast žádostivá uměřeností. Poslední ctnost<sup>6</sup> je spravedlnost.<sup>7</sup>



Ctnost moudrosti se nachází v oblasti rozumové a s ním spojeným poznáním. Při osvětlování povahy moudrosti vyjděme z obrazu obce. Řízení obce je založeno na správných úvahách, a proto je pro ně podstatné vědění. Vědění se však může týkat každé činné oblasti, které se člověk věnuje. Jednotlivá vědění tak uschopňují své nositele k určité činnosti, podobně jako malíře malovat, stavitele stavět či učitele učit. Řízení obce, které by vynikalo pouze takovýmto jednotlivým poznáním, by bylo znalé dané oblasti, ale nikoli toho co se týká obce celé. Požadavkem na druh moudrosti tak je moudrost, která se týká obce jako celku, moudrost, která v sobě zahrnuje poznání přirozených principů – moudrost o obecných věcech.<sup>8</sup>

Ctnost statečnosti se zaměřuje na vznětlivost. Statečnost je zakotvena ve výchově podle správného zákona obce. Poněkud přesněji bychom mohli vidět statečnost založenou na poznání přirozených principů a v jejich zachovávání. Kupříkladu v kontextu statečnosti mluvíme o zachovávání poznání bezpečného a nebezpečného právě na základě dřívějšího poznání. Dále statečnost obce Platon vykazuje jako vlastnost potřebnou pro její strážce. To co obec činí statečnou je totiž statečnost jejích strážců.<sup>9</sup> Podobně ctnost statečnosti v člověku se týká sledování správného záměru v souladu s poznáním. Výměr ctnosti statečnosti se tak vztahuje na poznání, které vzniklo na základě učení a výchovy – cvičením. Jednotlivá rozhodování tak přímo ctnosti nejsou.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> PLATON. *Ústava* 427e.

<sup>7</sup> *Obrázek 1.* ANZENBACHER, A.; ŠPRUNK, K. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 2001, s. 134.

<sup>8</sup> Ibid. 428b-429a.

<sup>9</sup> Ibid. 429a-430b.

<sup>10</sup> Ibid. 430c.

Ctnost uměřenosti je zaměřena na oblast žádostivosti, avšak spolupracuje s rozumem. Přirozená žádostivost, či touha, směřuje člověka k jejímu prostému naplnění. Rozum však člověka směřuje k poznání. Pokud pouze touhy určují konání člověka, pak je nutně horší, než by mohl být. Pokud konání určuje rozumový úsudek, pak se stává lepším, než je, protože rozum, coby dokonalejší, má být nadřazen touze, která je méně dokonalá. Uměřenost tak spočívá ve spojení žádostí s rozumem. Klíčový však zde je vztah rozumu a touhy. Tento vztah je založen na společné harmonii, nikoli na prosté nadvládě. Termín harmonie zde postihuje i vztah mezi jednotlivými mohutnostmi, kde uměřenost není postavena na ctnosti, ale na jejich vyváženosti.<sup>11</sup>

Ctnost spravedlnosti uzavírá Platonův čtyřlístek ctností, které jsou základními stavebními kameny obce, dobrého občana i člověka. Předchozí tři ctnosti se týkají jednotlivých mohutností v člověku, v obci pak stavů.<sup>12</sup> Spravedlnost pak je správným konáním toho, co náleží jednotlivým mohutnostem či stavům ve společnosti. Tato ctnost stojí v základu každé ctnosti, protože onu ctnost vůbec umožňuje a udržuje ji. Propojuje jednotlivé ctnosti a v rámci obce je tím, co jí drží pohromadě. Spravedlností totiž je, když každý člen obce činí to, co mu náleží. Oblastí její působnosti je totiž celek a jeho koherence. Jejím cílem je správné fungování jednotlivých ctností či celků.<sup>13</sup>

Spravedlnost v rámci jedince je tedy rovnováhou a jednotou všech jeho jednotlivých mohutností. Největších ze tří zmíněných sil je žádostivá, která se snaží dosáhnout veškerých tužeb. Pokud je jí to umožněno, zotročuje mohutnosti ostatní. Rozum má dávat rady a řídit vznětlivost, která má bojovat spolu s rozumem proti vnitřní nerovnováze, čili příliš rozbujele žádostivosti, nebo proti vnějším činitelům. Moudrý člověk tak bude chvályhodný pro svoje poznání, statečný pro usměrňenost vznětlivosti a uměřený díky souladu všech těchto částí. A proto spravedlivý bude člověk pro jednotu a vyrovnanost.<sup>14</sup>

Opakem této ctnosti je nespravedlnost, která se projevuje zmatením jednotlivých mohutností. Například když žádostivost je nadřazena rozumu, coby slabší silnějšímu, nebo když vznětlivost koná bez rozumu. Takový zmatek, který pramení z nespravedlnosti, má za důsledek nezdravý vývoj pro celek člověka. Podobně jako tělesná nemoc je způsobena přijímáním nezdravých věcí, stejně duševní nemoc je způsobena nesouladem jejích částí. Duševně zdravý člověk tak nutně musí mít

---

<sup>11</sup> PLATON. *Ústava*. 430d-432a.

<sup>12</sup> Ibid. 433a.

<sup>13</sup> Ibid. 433a-435a.

<sup>14</sup> Ibid. 441e-444a.

uspořádaný všechny duševní mohutnosti.<sup>15</sup> Konat spravedlivě tak má za důsledek zdravý vývoj osobnosti.

## 1.2 Aristotelská koncepce etiky ctností

Etika se ve svém jádru vztahuje nikoli přímo k mravní hodnotě jako ceně jednotlivých skutků, ale k celku, přesněji k určitému cíli lidského konání, jímž je její pohled formován. Aristoteles obsah etiky chápe nikoli jako vědu o dobru, ale jako celek, jímž se může člověk k dobru vztahovat. Tím pádem dobro jako takové není předmětem etiky. Předmětem etiky však je lidské jednání a jeho účel.<sup>16</sup> Takové jednání člověka se uskutečňuje naplněním jakéhosi ideálního vzoru.<sup>17</sup> Pozdější myslitelé pracují s termínem přirozenosti člověka či lidskosti, avšak v kontextu Aristotela si budeme muset vystačit s termínem naplněním cíle života člověka.<sup>18</sup> Jednání člověka, které je zaměřené k dobru a dobra dosáhne, je chvályhodné<sup>19</sup> a naplněné. Za cíl a naplnění života člověka uvádí blaženost<sup>20</sup>, jehož dosahování je chvályhodné a naplňuje život člověka. Tedy způsob dosahování blaženého života je předmětem etiky.<sup>21</sup>

Aristoteles dále v Etice Nikomachově popisuje svůj pohled na etiku ctností. Základní cíl života je blaženost<sup>22</sup>. Způsobem, kterým je možné této blaženosti dosáhnout, jsou ctnosti. Přesněji blaženost, v kontextu ctností, je vnímána jako stav vyvstávající

---

<sup>15</sup> Ibid. 444b-445b.

<sup>16</sup> KENNY, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. Praha: Volvox Globator, 2000, Katarze, s. 96.

<sup>17</sup> Úvodní komentář – AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 6.

<sup>18</sup> Teleologie – Aristotelská filosofie, potažmo etika, v sobě nese předpoklad zacílení. Každá věc má svůj směr a účel podobně jako jednání či věda. (ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. 1097b-1098.) Tímto účelem pak je dosažené či zamýšlené dobro. (Ibid. 1094.)

<sup>19</sup> V této myšlence je obsaženo Aristotelovo vnímání charakteristik ctností. Jedna z nich totiž je její chvályhodnost a podle tohoto prvku následně rozlišuje síly v člověku. Ctnost není pouze hnutím rozumu, ale je též vlastností, jež je hodná chvály. Vlastnost, která je hodná chvály, pak je vlastností naplňující cíl člověka – jeho lidství. (Srov. Ibid. 1103.)

<sup>20</sup> ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. Praha: Filosofie, 2014, s. 15-16.

<sup>21</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1097b.

<sup>22</sup> Ευδαιμονία – tento řecký termín má poněkud složitější popis obsahu. Tradičně se překládá coby blaženost, avšak v Aristotelově přístupu je tato blaženost zakotvena v teleologickém pojetí kauzality. Život člověka má směřovat k dobru správným rozhodováním, má být jeho cílem. Prostředkem k dosažení tohoto dobra pak jsou právě ctnosti, přesněji vznikají na cestě k dosahování tohoto dobra. Blaženost je tak v dokonalost dosažený stav člověka, který jej dělá vskutku člověkem. (MACINTYRE, A. C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 176.)

z dokonalé činnosti duše.<sup>23</sup> Ctnost je principem činnosti duše, ale na rozdíl od blaženosti je v konání. Ctnost je čímśi, co člověka uschopňuje ke krásnému jednání. Dovedení takovéto ctnosti k dokonalosti přirovnává k blaženosti a cíli lidského života. Ctnost je člověku prostředkem k dosažení dobra, k dosažení jeho cíle – blaženosti.<sup>24</sup>

Pokud mluvíme o ctnostech, pak je nezbytné jejich přesnější vymezení. Ctnost chápaná jako pozitivní kvalita může být vnímána coby opozitum její negativní vlastnosti, čili neřesti. Opakem statečnosti by tak byla zbabělost. Takovéto chápání však není úplné, protože taková ctnost by mohla mít i neadekvátní rozměr, a sice přílišnou odvahu. Na tento rozpor v dualistickém pohledu Aristoteles upozorňuje a umísťuje statečnost do středu mezi zbabělost a opovážlivost, kterou bychom mohli definovat obdobně jako přílišnou odvahu. Ctnost tak je jakýmsi průnikem požadavků dané situace a přirozených vloh člověka.<sup>25</sup> Adekvátnost konání na úrovni ctnosti je středovou pozicí mezi dvěma extrémy, avšak nikoliv definovanou *per se* v obecně platném smyslu, ale podobně jako průnik mezi okolnostmi a vlohami subjektu, či přesněji na jeho uvážení.<sup>26</sup> Středová pozice má tedy dvě roviny ve vztahu k nám a ve vztahu k věci, přičemž vztah k věci je prostý a aritmetický a vztah k nám je závislý na individuální proměnné.<sup>27</sup> Ctnosti tak jsou vymezeny přirozenými vlohami a okolnostmi, avšak další nutnou podmínkou vzniku ctnosti je rozumový úsudek.<sup>28</sup> Příkladem ctnosti tedy nejsou naučené vzorce chování v případě dospívajícího člověka. Jedná-li dítě štedře na základě rodiči naučeného zvyku adekvátně k okolnostem a přirozeným vlohám, pak ještě nejedná ctnostně. Nesporným důsledkem takového chování je dobro, protože obdarovává, avšak osvojení si ctnosti vyžaduje rozumovou reflexi a záměr. Proces dospívání takovému jedinci umožňuje rozumem dojít k pochopení významu štedrosti a cíleného chování s úmyslem ctnost

---

<sup>23</sup> Aristoteles zde skutečně spojuje blaženost s činností, přesněji s ctnostným životem když říká: „*Ježto blaženost jest jakási činnost duše z hlediska dokonalé ctnosti, musíme přihlédnout ke ctnosti.*“ Dokonalá ctnost je duševní činností a blažeností. (ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1102.)

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Co je pro jednoho člověka statečností, může být v kontextu jiného člověka bláznovstvím. Kupříkladu vběhnutí do hořícího domu, s úmyslem zachránit ohrožený život obyvatele hořícího domu, může být z pohledu přihlízejícího člověka opovážlivostí či nepřiměřeným hazardem se životem. Naproti tomu, bude-li v obdobné situaci hasič vhodně vybavený a vycvičený, vběhnutí do domu a snaha zachránit život je přiměřená. Rozdíl tak je zde v okolnosti.

<sup>26</sup> Srov. Úvodní komentář – AKVINSKÝ, Tomáš. *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2013, s. 5-12.

<sup>27</sup> Střed k věci je kupříkladu prostá statistika, avšak střed k nám je určován individuálními charakteristikami. Průměrná mzda je kupříkladu 20 000,- a tvoří tak střed ke mzdě samé na území ČR. Moje mzda pak je 12 000,- a je středem směrem ke mně na základě odpracovaných hodin, ohodnocení a práci, kterou vykonávám. Na druhé straně středem mzdy k práci akademického pracovníka bude částka 25 000,-.

<sup>28</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1107.

získat. Ctnost v sobě nese prvek vědomého a cíleného jednání. Takové ctnosti pak Aristoteles definuje jako ctnosti morální, protože tyto se projevují v ovládnání afektů.<sup>29</sup>

Morální ctnost, jak bylo uvedeno výše, se nachází ve středové pozici<sup>30</sup>, která je důležitým předpokladem ke vzniku ctnosti samé, mezi extrémy, tedy neřestmi, a vzniká na základě zkušenosti. Ctnost vznikající na základě učení definuje jako rozumovou, zatímco ctnost zakládanou zkušeností či zvykem pak jsou morální.<sup>31</sup> Oba tyto dva druhy ctností vznikají v souladu s přirozenými vlohami<sup>32</sup>, které jejich vznik vůbec umožňují.<sup>33</sup> Takový přístup pak rozšiřuje vnímání ideálního středu o přirozené vlohy, které jej silně ovlivňují. Tomáš Akvinský dokonce poukazuje na skutečnost nerovnoměrného rozložení ideálního středu v kontextu jedince. Vzdálenost obou extrémů je v závislosti na přirozenosti odlišná.<sup>34</sup> Z toho důvodu může být rozdíl mezi dvěma individuálními přirozenostmi, že jedna bude blíže ke zbabělosti než ke strachu a obráceně.<sup>35</sup>

Vznik ctností je klíčovou etickou otázkou, která odpovídá na způsob dosažení blaženosti. Nejedná se ovšem o ctnosti coby předpoklady, přesněji schopnosti ke správnému konání. Ctnosti a schopnosti jsou od sebe odlišené. Schopnost je předpoklad, na jehož základě a díky němuž jsme schopni následně vykonávat určitou činnost. Ctnost však činnosti nepředchází, naopak je následuje<sup>36</sup>. Ctnost vzniká na základě přirozených vloh správným chováním a zvykem se zdokonaluje. Dosah takového tvrzení dopadá na každé jednotlivé rozhodování, které ctnosti posiluje anebo oslabuje.<sup>37</sup>

Základní dvoje členění ctností je, jak bylo naznačeno, na ctnosti morální a ctnosti rozumové. Mezi ctnosti morální pak řadíme takové, které nejsou přímo v rozumu a rozumový úsudek následují. Jsou to mimo jiné štědrost, uměřenost či statečnost. Rozumové ctnosti pak mají základ v rozumu a sem Aristoteles přiřazuje moudrost (σοφία), dovednost (τέχνη), prozíravost (φρόνησις), vědění (επιστήμη) a intelektový vhled (νοῦς). Tyto ctnosti mají rozum samy v sobě, kdežto ctnosti morální rozum

---

<sup>29</sup> Ibid. 1106b.

<sup>30</sup> Středová pozice je myšlena v souladu s předchozím odstavcem ve smyslu optimálního středu.

<sup>31</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1103.

<sup>32</sup> Důležité je zde rozlišení přirozenosti a přirozených vloh. Přirozeným vlohám člověk dostává na základě a v souladu s přirozeností, díky čemuž přirozené vlohy nemohou být proti přirozenosti. (Ibid.)

<sup>33</sup> Kupříkladu není možné se učit ctnosti létání, když člověk nemá křídla.

<sup>34</sup> Ibid. 1106-1106b.

<sup>35</sup> Srov. Úvodní komentář – AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 14-15.

<sup>36</sup> Srov. ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. Praha: Filosofie, 2014, s. 28.

<sup>37</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1103.

následují.<sup>38</sup> Z toho důvodu ctnost morální pro svůj vznik potřebuje zkušenost a ctnost rozumová učení, či přesněji poznání, jak bylo poznamenáno svrchu. Jedinou výjimkou je ctnost prozíravosti, která přesahuje do obou kategorií. Ctnost prozíravosti se zabývá správným úsudkem, a tedy jejím předmětem je poznání prvních příčin. Taková ctnost je nutně rozumová, avšak se plně vztahuje i k jednání a stojí v základu ctností morálních.<sup>39</sup> Morální ctnosti potřebují ke svému vzniku zkušenost, a tedy k jejich osvojení je nutné konání. Konání, které je ovšem založeno na správném úsudku.<sup>40</sup>

Rozumovým ctnostem věnuje Aristoteles celou sedmou knihu přednášek věnovaných jeho synovi Nikomachovi. Základním předpokladem pro získání ctností rozumových je, jak uvádí, správný úsudek. Díky správnému úsudku člověk v součinnosti s přirozenými vlohami dosahuje žádoucího středu. Rozumové ctnosti jsou tak tím, skrze co je možné nabývat pravdy.<sup>41</sup> Je zde uvedeno pět základních ctností – dovednost, vědění, prozíravost, moudrost, intelektový vhled.<sup>42</sup> Dovedností je zde myšleno tvořivé konání v součinnosti s pravdivým úsudkem. Jde o jakýsi praktický rozum, který umožňuje vykonávat tvořivou činnost.<sup>43</sup> Vědění pomáhá člověku poznávat nikoli příčiny, ale principy věcí, či přesně důkazy. Jinak řečeno vědění je z této pozice nutné, protože to, co poznáváme, považujeme za nutné. Vědění je nutné, protože vědění je to, co považujeme za pravdivé.<sup>44</sup> Prozíravost pak je doslova prakticky činným stavem poznání, co je pro člověka dobré a co zlé – týká se jednotlivin.<sup>45</sup> Další rozumovou ctností pak je moudrost, která je ctností v dovednosti. Jedná se tedy o složení vědění, coby principu věci a intelektového vhledu. Moudrost tak je nejdokonalejší z rozumových ctností, protože je dovádí k dokonalosti.<sup>46</sup> Poslední pak je intelektový vhled, který se jako jediný zabývá příčinou či počátkem vědění.<sup>47</sup> Poněkud přesněji pak intelektový vhled je povědomí o obecninách.<sup>48</sup>

---

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1139.

<sup>40</sup> Úvodní komentář – AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 10.

<sup>41</sup> Srov. ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. Praha: Filosofía, 2014, s. 25-26.

<sup>42</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1139b.

<sup>43</sup> Ibid. 1140.

<sup>44</sup> U této ctnosti je možné sledovat později i základy chápání vědy.

<sup>45</sup> Ibid. 1140-1140b.

<sup>46</sup> Ibid. 1141-1141b.

<sup>47</sup> Ibid. 1141.

<sup>48</sup> Ibid. 1143b.

Morální ctnosti, které následují rozumové poznání a vznikají na základě lidské zkušenosti, či přesněji zvykem<sup>49</sup>, jsou druhou rozsáhlou skupinou obsahující lidské konání. Tato skupina ctností se týká snaživé části, protože k jejímu vzniku je potřeba opakovaného lidského úsilí. Odtud se také nachází název, protože základem morálních ctností je zvyk, latinsky *mos*. Zkušenost, která je opakováním smyslového podnětu, vede ke vzniku zvyku a tedy morální ctnosti.<sup>50</sup> Systematičtější výčet mravních ctností u Aristotela chybí. Uvádí však mnoho příkladů z praktického života. Pro lepší přehlednost bude dobré užít tabulku.<sup>51</sup>

Nebezpečí smrti	Slasti a strasti	Umírněné bohatství	Velké bohatství	Velká čest a nečest	Menší čest a nečest
Zbabělost	Necitlivost	Hamižnost	Malichernost	Malomyslnost	Bez ctižádosti
<b>Statečnost</b>	<b>Uměřenost</b>	<b>Štědrost</b>	<b>Velkorysost</b>	<b>Velkodušnost</b>	–
Oповážlivost	Nevázanost	Marnotratnost	Nevkus a Okázalost	Nadutost	Ctižádost

Hněv	Společenský život – pravda	Společenský život – zábava	Společenský život – vztah k lidem	Stud	Příhody bližních
Netečnost	Pokrytecká skromnost	Mrzoutství	Svárlivost a Nesvárlivost	Nestoudnost	Závistivost
<b>Tichost</b>	<b>Pravdivost</b>	<b>Duchaplnost</b>	<b>Přátelství</b>	<b>Stydlivost</b>	<b>Nevole</b>
Hněvivost	Chvástavost	Šaškovství	Lichocení, Podlézání	Ostýchavost	Škodolibost

Okolnosti vzniku výše definovaných ctností, jsou jednou z podmínek vzniku morálních ctností, protože pomáhají navození situace vedoucí k utvoření ctnosti. Okolností pro vznik ctnosti statečnosti je dle Aristotela nebezpečí smrti.<sup>52</sup> Statečnost, jak

<sup>49</sup> Srov. ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. Praha: Filosofia, 2014, s. 22-23.

<sup>50</sup> AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 37.

<sup>51</sup> *Obrázek 2. Úvodní komentář – AKVINSKÝ, T. Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 17-18.

<sup>52</sup> Tuto okolnost Aristoteles dále upřesňuje. Ne každé ohrožení života je dle něho okolností pro vznik ctnosti statečnosti. Jako příklad uvádí námořníky, kteří byť v ohrožení života, statečnými nazýváni nejsou. Přichází zde ke slovu podmínka ctnosti, a sice chvályhodnosti a pocty v obci prokazované. Mimoto námořníci na záchranu rezignují a jsou se smrtí smířeni, protože proti ní není obrany. Dle Aristotela tedy chvályhodná statečnost je v případě „krásné“ smrti, kterou je smrt ve válce (ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1103.

bylo naznačeno, se nachází mezi dvěma extrémy čili neřestmi. Při snaze této ctnosti dosáhnout upozorňuje na tendenci člověka směřovat blíže k nedostatku této ctnosti – k zbabělosti.<sup>53</sup> Zbabělost či smělost se projevují v případě nebezpečí. Zbabělec na jakékoli ohrožení reaguje beznadějí, protože každé ohrožení je nepřekonatelné. Smělý vykazuje podstatně vyšší odhodlání před nebezpečnou situací, avšak v situaci povoluje. Důležitým prvkem statečnosti zde je stálost a klid, které jsou též charakteristikou statečného člověka.<sup>54</sup> Druhy statečnosti se člení podle svého zaměření. Principem občanské statečnosti je větší strach z hanby než ze smrti.<sup>55</sup> Druhým typem pak je statečnost čistě ze subjektu, která vychází ze zkušenosti. Vznětlivost jako třetí typ statečnosti nastává, pokud je zaměřena ke krásnému nebo k dobru, avšak je-li vzbuzována pouze bolestí jako podnětem, ctností není. Posledním druhem statečnosti pak je ctnost projevující se v nahodile vzniklé situaci. Důvodem je krátká doba přípravy, a proto je hlubší zakořeněnost v duševních stavech.<sup>56</sup>

Uměřenost se vztahuje k obsahu prožitků či emocí a je lokalizována mimo rozumové složky. Základním materiálem, s nímž tyto ctnosti pracují, je žádost smyslová, přesněji pak tělesná rozkoš nebo libost.<sup>57</sup> Tuto žádost smyslovou podrobněji rozpracovává a jako hlavní smysl uvádí hmat. Hmat, ve stavu nevázanosti, člověka dostává na roveň zvířete a zaměřuje člověka nikoli k ušlechtilosti, ale k jednotlivým částem člověka.

Dělení uměřenosti pak je v rovině přirozené, individuální a získané. Přirozená rovina je druhová a má pouze jeden extrém, kterým je přemíra. Kupříkladu není možné mít tělesný požitek z hladu. Hlad, jako člověku přirozený, nemůže vzbuzovat příjemné pocity.<sup>58</sup> Cílem přirozené žádosti je uspokojovat potřeby. Individuální rovina uměřenosti, která je druhým typem, má obecný charakter. Jedná se o sklon k obecnému nadužívání,

---

Srov. Ibid. 1115.). Cílem ctnosti statečnosti není nebojácnost, ale neohroženost. Statečný člověk strach cítí, avšak neohroženě riziko i krásnou smrt podstoupí pro krásno, či můžeme říci, krásné dobro. (Ibid. 1115b.)

<sup>53</sup> Nedostatek a nadbytek aktivity v dané situaci vede k extrémům. Nedostatečná snaha v případě ohrožení smrtí je zbabělost, nadbytečná je přílišný risk či bláhovost. Člověk tak při snaze dosáhnout ctnosti je nucen směřovat úsilí do rozmezí přílišné aktivity a ctnosti samé. (AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*. Praha: Krystal OP, 2013, s. 19.)

<sup>54</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1116.

<sup>55</sup> Příkladem uvádí rozdíl mezi žoldněřskou a občanskou armádou, kde občanská vítězí právě pro vědomí souměřitelnosti obce a proto, že útěk je vnímán jako ošklivost. Zdatnost a převaha tak nehraje roli, ale cíl, se kterým je bojováno. (Ibid. 1116-1116b.)

<sup>56</sup> Ibid. 1117.

<sup>57</sup> Aristoteles zde užívá jazykový argument. Nevázanost se totiž vztahuje ke smyslovým prožitkům a vjemům, proto uměřenost se dle něho bude týkat rozkoší nerozumových. (Ibid. 1118.)

<sup>58</sup> Námitkou by zde mohla být anorexie, která způsobuje poruchy v příjmu potravy. Avšak i v tomto případě se porucha odvozuje nikoli od přirozené touhy po nasycení, ale je způsobena poruchou některého z receptorů nebo je psychického původu.



či přesněji překračování míry. Poslední možností je uměřenost získaná, která se projevuje vyvážeností a umístěním ve středu v souladu se správným úsudkem.<sup>59</sup>

Štědrost je vyrovnanost co do vlastnictví statků, zvláště pak dávání a braní. Nicméně těžiště ctnosti je opět vychýleno směrem k marnotratnosti, protože dávání je aktivnější a působí větší dobro. Lakomství je pro člověka větším nebezpečím a je rozšířené v mnoha podobách. Projevuje se ve dvou základních poruchách. První je nemístné braní – hrabivost – a druhá špatné dávání – skrblictví. Lakomství a marnotratnost tak tkví ve správném usměrnění statků. Jak zde Aristoteles zmiňuje, ctnost sama se nevztahuje ke statkům samým, ale k jejich užívání. Smyslem štědrosti tak není hospodárné využití statků, ale jejich vhodné dávání. Cíl této ctnosti je pak zaměřen na krásno, a proto velikost dávaného neurčuje míru ctnosti tolik, jako úmysl dárce.<sup>60</sup>

Spravedlnost se od ostatních ctností liší, protože jako jediná je zaměřena ven z člověka. Její vrchol se nachází, na rozdíl od ostatních ctností, ve *střednosti*.<sup>61</sup> Jejím cílem je dobro druhého nebo celku. Spravedlnost však má mnoho významů, a tak jsou zde definované 3 základní směry. První směr je vůči společnosti, tedy právo, které stojí na ustanovení skrze moc či autoritu. Cílem této ctnosti je blaho a zachování obce, její dokonalost pak je právě ve vztahu k druhému. Druhý směr je ve vztahu k sobě, když si člověk osvojuje více, než mu náleží, tedy k hmotným věcem. Třetí směr pak je vůči člověku, kdy rovnost je narušena upřednostněním před druhým, přesněji společností vůči jedinci.<sup>62</sup> Ve spravedlnosti jsou shrnuty všechny ostatní ctnosti, protože skrze ni se projevují právě ve vztahu k druhému. Paralelně neřest, coby opak ctnosti, se projevuje právě nespravedlností. Díky tomuto podstatnému spojení neřesti a spravedlnosti můžeme vidět i provázanost ctností mezi sebou.<sup>63</sup>

Dalším druhem spravedlnosti je spravedlnost nápravná, která je založena nikoliv na přímé matematické úměře – čím lépe konáš, tím lépe se máš – ale na nepřímé úměře.<sup>64</sup> Tato spravedlnost vychází nejvíce z práva a jejím cílem je náprava a narovnání mezi zločincem a obětí. Trestným činem vzniká nerovnost, jež má být narovnána například

---

<sup>59</sup> Ibid. 1118-1118b.

<sup>60</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1120-1122.

<sup>61</sup> *Střednost* se od středu ostatních ctností odlišuje tím, že ostatní ctnosti nemají vrchol přímo ve středu, ale v ideální pozici vůči extrémům. (Srov. Ibid. 1133b.)

<sup>62</sup> Tato spravedlnost spočívá v uznání důstojnosti a postavení člověka společností. (Srov. Ibid. 1129-1129b.)

<sup>63</sup> Ibid. 1130.

<sup>64</sup> „...kdo bezpráví činí, má více dobra a ten, kdo bezpráví snáší, má ho méně.“ (Ibid. 1131b.)

pokutou. Nápravná spravedlnost tak staví na principu absolutní rovnosti a vyrovnanosti. V kontextu tohoto přístupu je pak rovnost postavena na aritmetickém principu.<sup>65</sup>

Spravedlnost rozdílejší je založena na správném poměru. Týká se vztahů mezi lidmi a hmotnými věcmi. Takový vztah nutně vyžaduje 4 členy. Uveďme příklad, kde A je darovatel, B je příjemce, C je vlastnictví náležící A, a D je vlastnictví náležící B. Když darovatel A dává B, právo pak pro A přiznává C a pro B přiznává D. Právo tak dohlíží, aby takové dělení bylo vyrovnané – spravedlivé. V tomto směru je spravedlnost postavená na přímé úměře a jejím cílem je rovnost co do vztahů lidí, tak i do věcí.<sup>66</sup>

Uměřenost je další z lidských kvalit, které Aristoteles věnuje knihu své Etiky. Tato ctnost staví na rozumném úsudku a je v opozici či přesněji jako protistrana dialogu<sup>67</sup> s vášněmi.<sup>68</sup> Uměřenost má za předmět touhy, které spočívají nikoli v přirozenosti, ale v lidskosti.<sup>69</sup> Uměřenost je spojena se svobodou, protože se vzpírá nadvládě vášní, avšak je také spojena se spravedlností a poznáním, protože její kořeny sahají ke spravedlivému úsudku. Avšak její protipól, čili neřest nevázanost, sahá hlouběji než lidský úsudek. Nebezpečná je právě člověku, který si jí není vědom a podřizuje své konání pouze žádosti. Takový člověk pak těžko může své konání právě úsudkem měnit.<sup>70</sup>

Obecná nevázanost, která postihuje celého člověka, tkví v nevázanosti. Nevázanost v jednotlivinách a nenutných věcech pak člověka svádí ke zvířecí nevázanosti, či hlouběji nevázanosti chorobné. Uměřenost, která je opakem nevázanosti, užívá rozumu, jež usměřňuje touhy. Dále je paralelou vznětlivosti, která ve své neřestné podobě užívá rozumu, byť jen částečně, a poukazuje na absenci rozumového úsudku. Nevázanost zcela příklání váhu rozhodování směrem k žádosti.<sup>71</sup>

Uměřenost má dvě základní roviny, jak bylo možné sledovat výše. První je nevázanost a uměřenost, která se vztahuje k přirozenosti a libosti člověka.<sup>72</sup> Cílem této

---

<sup>65</sup> Smyslem této spravedlnosti je dát každému stejně, a proto je rovnost středností podle aritmetického průměru. (Ibid. 1132.)

<sup>66</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1131b.

<sup>67</sup> „...zdrženlivý, jako i uměřený, je ten, kdo pro tělesné libosti nečiní nic proti příkazu rozumu.“ (Ibid. 1152.)

<sup>68</sup> Vášně, nebo také emoce, budou zmíněny i dále. Jestliže předmětem spravedlnosti byl druhý člověk, pak předmětem uměřenosti jsou tato hnutí člověka. Aristoteles je však blíže rozčleňuje buď k tělesným kvalitám, jako je otužilost, nebo mezilidským kvalitám, kupříkladu vznětlivost, čest, atd. (Srov. Ibid. 1145b.)

<sup>69</sup> Ibid. 1149b-1150.

<sup>70</sup> Srov. Ibid. 1146b.

<sup>71</sup> Ibid. 1148-1149.

<sup>72</sup> Srov. Ibid. 1147b.

ctnosti je rovnováha mezi slastí a strastí.<sup>73</sup> Důsledky vzniku neřestí v této oblasti pak jsou fatální, protože těžce postihují svého nositele. Druhý typ je uměřenost a změkčilost pojmenovávající lidskou oblast a jednotlivé činy. Tak je změkčilostí vnímána unáhlenost, rozmrzelost i rozpustilost.<sup>74</sup> Nevázanost tak sahá hlouběji a vytěsňuje užití rozumu, na rozdíl od nevázanosti, která směřuje k jednotlivým rozhodnutím.

### 1.3 Stoický přínos k etice

Stoická škola, která je reprezentována jmény jako Seneca<sup>75</sup> či Marcus Aurelius, přináší dualistický pohled do vnímání etiky. Dualismus hmoty a ducha vede nutně k asketickým závěrům v kontextu etiky, která lidského ducha směřuje pouze k dokonalé formě, zatímco tělo k nedokonalé hmotě.<sup>76</sup> Principem této etiky je souboj v člověku mezi tělem a duchem. Kupříkladu ačkoli Platónova koncepce ctností se snaží udržet v pomyslném středu, přeci v ní prosvítá obdobné pojetí rezonující se stoickou etikou – „*soma séma*“.<sup>77</sup> Tělo, jakožto hrob duše, je třeba překonat na cestě zpět do světa idejí.<sup>78</sup> Platonova pozice však stoická není<sup>79</sup>, ale stoická etika vychází pravděpodobně z jí podobné sokratovské kynické etiky, kterou propojuje s dalšími vlivy.<sup>80</sup>

Svět je vnímán jako spojení jemně hmotné substance pronikanou božím dechem – *pneuma*. Toto *pneuma* je oživujícím faktorem, stejně jako duše v člověku. Původcem tohoto oživujícího faktoru je vše pronikající bůh, který je označován jako *logos spermatikos*. Stoická škola je tedy panteisticky monistická.<sup>81</sup> Shoda s přírodou, která se zakládá právě na myšlence monismu<sup>82</sup>, je klíčovým tématem, protože vede k duševnímu klidu a otevírá cestu k naplnění lidského života dle člověku danému osudu. Tento osud –

---

<sup>73</sup> Srov. Ibid. 1150.

<sup>74</sup> Ibid. 1150b.

<sup>75</sup> HOUSER, R. E. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto. Ontario: Pontifical institute of Mediaeval studies, 2004, s. 30.

<sup>76</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost, pohled etických a náboženských koncepcí*. Praha: Triton, 2014, s. 36.

<sup>77</sup> Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991, s. 122.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Příkladem může být pojetí osudovosti, viz dále.

<sup>80</sup> Ibid, s. 143.

<sup>81</sup> HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost, pohled etických a náboženských koncepcí*. Praha: Triton, 2014, s. 36.

<sup>82</sup> Vše je postupováno *pneuma*. Dosahování tohoto *pneuma*, které má rozumový charakter, je možné právě skrze svět. Rozum sám pak je součástí kosmu. (Srov. Ibid.)

*fatum*, je shodný s rozumovým řádem světa.<sup>83</sup> Blaženost člověka je tedy založena na sepětí s tímto řádem<sup>84</sup> a neodvratným naplněním jeho osudu. Světové dění jako nemoc, bohatství či čest je pro stoiky pro svůj původ z člověka indiferentní a lhostejná.<sup>85</sup> Ideálem je dokonalá *apatheia*.<sup>86</sup>

Lidské rozhodování a poznávání je ovlivňováno afekty, které souhrnně označují vášně i nižší *city*.<sup>87</sup> Tyto afekty přikládají falešnou hodnotu předmětům, které jsou pro člověka nepotřebné a odvádí ho od pravého poznání. Afekty v člověku způsobují nezdravé lpění na nepodstatných věcech, a proto je třeba se z těchto slabin vyléčit. Umlčování vášní je základní cestou ctnosti, kterou stoikové razí, a jejím ideálem je dokonalá *apatheia*.<sup>88</sup>

Jednotlivé afekty představují reakce na přítomné dobro a zlo – rozkoš a žal. Pocit rozkoše vzniká ve chvíli, kdy tento afekt budí zdání přítomnosti dobra. Při vnímání budoucnosti přechází toto zdánlivé dobro do afektů strachu a touhy. Všechny afekty vytváří nepravdivé náhražky blaženosti, které mu znemožňují dosáhnout ctnostného života a moudrosti. Moudrost jako jediná ctnost umožňuje dosažení pravé blaženosti. Platnost této ctnosti je přirozeně podmíněna lidským rozumem, což nutně vyúsťuje v kosmopolitismus, protože lidstvo již není rozděleno podle různých druhů. Tato ctnost se týká člověka obecně.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> Ibid. s. 36-37.

<sup>84</sup> HOUSER, R. E. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto. Ontario: Pontifical institute of Mediaeval studies, 2004, s. 18.

<sup>85</sup> Srov. HOUSER, R. E. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto. Ontario: Pontifical institute of Mediaeval studies, 2004, s. 20-21.

<sup>86</sup> Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991, s. 145.

<sup>87</sup> Nižší *city* jsou skupinou vášní či emocí, které vyvstávají ze smyslového poznání ještě před rozumovou reflexí. Vyšší *city* pak jsou takové emoce, které již mají rozumový základ. Mezi nižší bychom mohli přiřadit strach jako averzi, mezi vyšší pak strach jako vědomý odpor.

<sup>88</sup> HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost, pohled etických a náboženských koncepcí*. Praha: Triton, 2014, s. 37. Srov. HOUSER, R. E. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto. Ontario: Pontifical institute of Mediaeval studies, 2004, s. 23-24.

<sup>89</sup> HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost, pohled etických a náboženských koncepcí*. Praha: Triton, 2014, s. 37-38. Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991, s. 145.

## 2 Etika ctností Tomáše Akvinského

Základním termínem antického pojetí etiky ctností byla blaženost jako smysl a cíl lidského snažení. Kupříkladu Aristotelova etika má za cíl a naplnění života stav blaženosti, kterého dosahuje pomocí ctnostného života. Stoická filosofie později spatřuje jako vrchol etiky klidný život, který probíhá v souladu s osudem, proto blaženost spočívá v oproštění se od závislosti na světě. Ctnosti, jako cesta, jsou pak prostředkem, který člověku má pomáhat k dosažení cíle. Podobně Tomáš ve své Teologické sumě definuje pojem blaženosti a její specifikum, jak bude dále rozvedeno.

Blaženost podle něj není součástí tělesnosti ani hmotného světa, protože duše není závislá na těle.<sup>90</sup> Blaženost jako cíl se tedy musí nacházet vně, nemůže být v těle a tedy ve vášních, či ve smyslech. Nicméně to, k čemu lidský život směřuje, je stav, v němž blaženost spočívá, ale zároveň i to, čím působí. Cíl lidského života tak je v dosažení blaženosti, ale zároveň následném bytí v ní. Je tedy duševní povahy, ale je mimo duši.<sup>91</sup> Blaženost, jako dokonalý cíl lidského života, spočívá v dokonalém<sup>92</sup> a nestvořeném dobru<sup>93</sup>. Její předmět má část nestvořenou, která se nachází mimo duši, proto bychom mohli tento cíl vnímat jako to, čeho toužíme dosáhnout. Druhým předmětem je setrvávání v ní, tedy stav, který koření v člověku samém, a proto je tato blaženost i stvořená a je i v duši.<sup>94</sup>

Blaženost v platonské filosofii je postavena na poznání, avšak Tomáš k tomuto přidává další dimenzi, když poznání první příčiny chápe jako naplnění přirozené lidské touhy. Proto dosažení dokonalosti tohoto toužení je ve spojení s první příčinou – Bohem.<sup>95</sup> Dosažení této první příčiny je možné díky schopnosti lidského rozumu pojmout obecné dobro a toužit po něm.<sup>96</sup> Možnost pojmout obecné dobro pochází z rozumové schopnosti pravdu nalézat, a nikoli přímo nahlížet.<sup>97</sup> Touha po blaženosti je pak zakotvena ve vůli, která, je-li spravedlivá, k dobru směřuje. K dosažení tohoto cíle je

---

<sup>90</sup> ST I-II q. 2 a. 5 co.

<sup>91</sup> ST I-II q. 2 a. 7 co.

<sup>92</sup> Dokonalost je odvozena z absolutnosti. Pokud blaženost je absolutním naplněním touhy člověka, pak musí tuto touhu naplňovat beze zbytku. (Srov. ST I-II q. 2 a. 8 co.)

<sup>93</sup> Pokud předmětem vůle člověka je dobro, jak uvidíme dále v kontextu ctnosti spravedlnosti, pak blaženost nutně musí mít charakter všeobecného absolutního dobra. (Srov. Ibid.)

<sup>94</sup> ST I-II q. 3 a. 1 co.

<sup>95</sup> ST I-II q. 3 a. 8 co.

<sup>96</sup> ST I-II q. 5 a. 1 co.

<sup>97</sup> ST I-II q. 5 a. 1 ad 1.

třeba činů. Tomáš vnímá blaženost, shodně s Aristotelem, jako dosažený stav, protože dobro je u člověka stvořeno v možnosti a je dosahováno konáním. Ctnostný život je způsobem života, ve kterém se konání dobra učí a je mu navykáno. Protože Bůh má blaženost, či dokonalé dobro v dokonalosti *per se*, pak podobně k němu čistě intelektové bytosti ji dosahují jedním rozhodnutím. Člověk však dosahuje této absolutní dokonalosti sérií rozhodnutí, které jej proměňují.<sup>98</sup> Takováto jednotlivá rozhodnutí, ze kterých se stávají návyky, můžeme nazývat ctnostmi.

## 2.1 Otázka habitů a jejich vztah ke ctnostem

Ctnosti vznikají jako důsledek cílené činnosti. Tato lidská činnost však má svoji příčinu, a to vnější a vnitřní. Vnější příčiny ctností obsahují jednotlivé situace, vnitřní příčiny jsou spojeny s přirozeností člověka – jeho lidstvem. Mezi vnitřní příčiny bychom zařadili vášně, coby potence, a ctnosti, jako specifický druh habitů.<sup>99</sup>

Význam habitů můžeme odvozovat od latinského jazykového základu *habere* – mít. Habitus je tedy cosi, co člověk má, jakási vlastnost. V tomto smyslu může člověk *mít* jistou kvalitu<sup>100</sup>, či přesněji *mít* se nějakým způsobem k určitému předmětu. Zároveň však je vyjádřen i způsob vztahu, to, čím se subjekt vztahuje k předmětu. Habitus je kvalita či vlastnost<sup>101</sup>, avšak vlastnost myšlena v aktivním slova smyslu.<sup>102</sup> Habitus, jako základ vztahovosti subjektu, je kvalitou, jejíž charakteristikou je jeho trvalost. Druhá skupina vlastností, které jsou podobné habitům, nazýváme dispozice charakteristické právě svojí přechodností. Dispozice, na rozdíl od habitů, je snadné získat, ale i pozbyt.<sup>103</sup> Z tohoto rozlišení vyplývá další společný znak těchto kvalit, který poukazuje na skutečnost, že habitusy nejsou součástí subjektu na základě přirozenosti, ale díky vnějšímu působení.<sup>104</sup>

---

<sup>98</sup> ST I-II q. 5 a. 7 co.

<sup>99</sup> ST I-II q. 49 intr.

<sup>100</sup> Zde je vskutku myšlena kvalita v Aristotelově duchu kategorií, na které se Tomáš odkazuje, tedy to, *jak* předmět je.

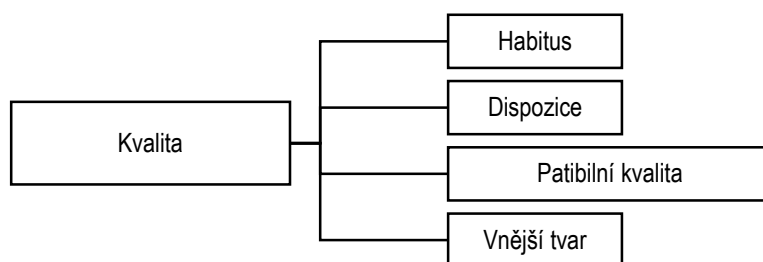
<sup>101</sup> Užití slova *vlastnost* význam ulehčuje, avšak není přesné, protože habitus je širší pojem.

<sup>102</sup> Habitus je druhem činnosti mezi vlastníkem věci a tím, *co* má. Kupříkladu člověk, který má akademický titul. Titul je vlastněn subjektem. Subjekt je člověk a *vlastnost* mít titul je habitus daného subjektu (Srov. ST I-II q. 49 a. 1 co.). Činný charakter habitů se odvozuje od aktualizace potence – tedy uskutečněním dané možnosti.

<sup>103</sup> ST I-II q. 49 a. 1 ad 3.

<sup>104</sup> ST I-II q. 49 a. 2 co.

Význam kvalit je odvozen z pojednání o kategoriích, a tedy z Aristotela. Tomáš člení kvality v člověku na čtyři základní druhy. Vnější tvar je zaměřen ponejvíce na rozlehlost. Druhá je *patibilní* kvalita, která vychází z vášně a pracuje se smyslovými počitky. *Patibilní*, neboli trpná, vyjadřuje kvalitu, která není činná, ale je proměňována působením počitků. Dalším druhem je dispozice mající krátkodobý a proměnlivý charakter



a vypovídá o vlastnostech subjektu. Habitus, jako poslední druh kvality, má trvanlivý charakter. Jedná se o naplnění účelu subjektu, a proto je překládán též jako dokonalost či ctnost.<sup>105</sup>

Vztah kvality a přirozenosti vnímá Tomáš jako modifikaci přirozenosti. Kvalita tak mění, či přesněji modifikuje, přirozenost směrem dovnitř, čili determinuje ji, anebo směrem ven k činnosti, nebo trpnosti subjektu.<sup>106</sup> Prvním druhem kvality, která je vztažena k přirozenosti, je právě habitus a dispozice. Dispozice předchází habitus, protože je tím, co subjektu umožňuje dosahovat dobrého a špatného konání.<sup>107</sup> Dispozice sama však vyrůstá z duševní způsobilosti, kterou nazýváme *aptitudo*. Habitus se pak zaměřuje na konání samé a z dispozice vyrůstá.<sup>108</sup> Dispozice je možnost, která dosahuje dokonalosti právě v habitu.<sup>109</sup> Může však zůstat v nedosažené dokonalosti stále, a proto není habitem.<sup>110</sup>

Habitus, jako to, skrze co je člověk schopen jednat, se nachází za prvé v rozumové části a za druhé může mít podobu habituální dispozice těla. Přesněji habitus, které jsou původci činnosti, náleží duši. Kupříkladu zpěvákova dovednost zpívat nepochází z určité

<sup>105</sup> Obrázek 3. AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 8.

<sup>106</sup> Srov. Ibid.

<sup>107</sup> Zde Tomáš cituje Aristotela: „Dispozice, podle níž je někdo disponován dobře nebo špatně.“ (Ibid.)

<sup>108</sup> Srov. Ibid.

<sup>109</sup> Srov. ST I-II q. 49 a. 2 ad 3.

<sup>110</sup> AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 8.

části hlasivek, ale jejich původem je jeho rozumová část.<sup>111</sup> Zpěvák, který v tomto příkladu má habitus zpěvu, zpívá na základě zkušenosti a vrozených vlastností. Zpěv sám pak závisí na vůli zpěváka zpívat. Mechanická funkce hlasivek se na habitu zpěvu podílí druhotně. Příkladem tělesného habitů je zdraví, nemoc, či krása. Tyto habitů však jsou snadno proměnlivé, a proto jsou méně dokonalé.<sup>112</sup>

Původ habitů je možné sledovat podle přirozenosti, a to druhově. Druhové habitů se v subjektu nachází nutně. Příkladem pro člověka by mohla být řeč. Dalším druhem jsou habitů individuální, které připadají jednotlivým lidem. Na příkladu výše zmíněného zpěváka by to byla barva hlasu a jeho osobitá technika zpěvu. Habitů, druhové i individuální, mají svůj původ částečně v přirozenosti a částečně jsou získané.<sup>113</sup> Způsob, kterým člověk osvojuje habitů je závislý na jeho konání<sup>114</sup>, a tak ctnosti, jako specifický příklad habitů, vyvstávají díky předpokladům a díky konání. Toto konání však není jednotlivým činem přeměněno v habitus, s výjimkou tělesných habitů. Důvodem je, že se habitů vztahují k různým předmětům, které je nutné překonat. Na příkladu ctností, které vyrůstají z vášně, je vidět nemožnost vzniku habitů na základě jednoho činu, protože vášně vyvstává opakovaně a ve vícero variantách.<sup>115</sup> Třetí skupinu tvoří habitů vlité. Tyto habitů přesahují lidskou přirozenost, a proto v ní nemohou mít původ. Příkladem vlitých habitů by mohly být teologální ctnosti.<sup>116</sup>

Naznačili jsme výše vztah habitů a ctností. Ctnost je vnímána jako akt, avšak habitus aktem není.<sup>117</sup> Nicméně ctnost, jak jsme mohli sledovat výše, není činností samou, je čímsi, co činnost doprovází a předchází – není aktem samým. Dále ctnosti vyvstávají v situaci, v nichž subjekt již nepotřebuje rozvažovat možnosti a automaticky volí správná řešení. Ctnosti tak poskytují pohotová řešení.<sup>118</sup> Pohotová řešení však potřebují ve svém základu cosi konzistentního a neměnného, a tím jsou právě habitů. Habitů, jako zdokonalené dispozice, tak vytváří další přirozenost. Od individuální přirozenosti se liší, protože v individuální přirozenosti nejsou habitů plně obsaženy, protože jsou přítomny

---

<sup>111</sup> V tomto případě spojujeme duši s rozumovou částí člověka, pro zjednodušení příkladu. Cílem je poukázat na původ habitů, nikoli přesné vymezení pojmu duše a rozumové části.

<sup>112</sup> ST I-II q. 50 a. 1 co.

<sup>113</sup> ST I-II q. 51 a. 1 co.

<sup>114</sup> ST I-II q. 51 a. 2 co.

<sup>115</sup> ST I-II q. 51 a. 3 co.

<sup>116</sup> ST I-II q. 51 a. 4 co.

<sup>117</sup> QD De virtutibus q. 1 a 1 arg 1-3.

<sup>118</sup> Starší překlady Teologické sumy pro překlad slova habitus používají, nikoliv náhodou, právě slova pohotovost.



pouze v podobě dispozice. Druhá přirozenost není v rozporu s individuální přirozeností, protože vyrůstá zdokonalováním dispozic. Ctnosti jsou tedy druhem habitů, které činí svého nositele dokonalejším.<sup>119</sup> Obdobně můžeme ctnosti vnímat jako to, čím jsou uskutečňovány rozumové potence, čím jsou přiváděny k dokonalosti – jsou tedy habity.<sup>120</sup>

## 2.2 O ctnostech vymezením vůči Augustinovi

Tomáš ve svém rozsáhlém díle pojednává o ctnostech na základech antické etiky i církevních otců. Zvláště nosným pro něj je přístup Augustinův, který často cituje. Pohled na ctnosti tak Tomáš odvozuje i od jeho definice ctnosti: *“Ctnost je dobrá kvalita mysli, na jejímž základě správně žijeme, kterou nemůžeme nikdo špatně použít a kterou v nás Bůh vyvolává bez našeho přičinění.”*<sup>121</sup>

Tuto definici rozdělme na dvě části a začněme pro větší přehlednost od druhé části.<sup>122</sup> Druhá část poukazuje na ctnosti v kontextu zásahu Boha. Tomáš tento dovětek přisuzuje teologálním ctnostem, skrze které Bůh v člověku působí. Kořenem teologálních ctností je milost, nebo podíl na božské přirozenosti, ale nevedou přímo k činnosti. Jejich účinek uschopňuje člověka k podílení se na božském bytí, a proto jsou odlišné od ctností, které jsou habitem. Dále tyto vlité ctnosti přivádí k dokonalosti esenci a nikoli potence.<sup>123</sup> Druhá část augustinovské definice se tedy vztahuje k ctnostem v širším významu, protože svého nositele k dokonalosti dovádí nepřímou.<sup>124</sup>

První část popisuje celkem věcně obecné charakteristiky ctností. Ctnosti jsou kvalitou mysli, jak bylo popsáno v předchozí kapitole, protože jsou habitem rozumové části. Tomáš rozděluje kvality na čtyři druhy a habity spolu s dispozicemi zahrnuje do první rozumové části. Odpovídá, jakým způsobem jsou ctnosti v subjektu přítomny. Ctnosti tak mysl usměřují k určitému cíli a jako habitus přivádí dispozici k dokonalosti, proto jsou dobrou kvalitou mysli. Nakolik je tato kvalita dobrá a nakolik vede k dokonalosti, natolik je ve shodě s přirozeností, a tedy je základem správnému žití. Dále

---

<sup>119</sup> QD De virtutibus q. 1 a 1 co.

<sup>120</sup> ST I-II q. 55 a. 1 co.

<sup>121</sup> QD De virtutibus q. 1 a 2.

<sup>122</sup> „kvalita...kterou v nás Bůh vyvolává bez našeho přičinění“ (Srov. ST I-II q. 55 a. 4 arg. 1.).

<sup>123</sup> QD De virtutibus q. 1 a 2 ad. 21.

<sup>124</sup> QD De virtutibus q. 1 a 2 co.

habitus nemůže být v rozporu v sobě. Pokud vede k dobrému konání, nemůže směřovat k opačnému účinku. Habitus sám však může směřovat ke zlu, a pak je nazýván neřestí.<sup>125</sup> Obdobně je-li habitus založen na pravdě, musí být nutně ctností. Augustinova definice ctností tak je správná podle Tomášova pohledu.<sup>126</sup>

### 2.3 O ctnostech obecně

Základní dvě roviny duše můžeme pro přehlednost rozdělit na rozumovou a smyslovou část. Rozumová část užívá k poznávání rozum a smyslová část smyslové počitky. Dále tyto části mají v sobě každá kognitivní a apetitivní schopnosti. Kognitivní schopnosti se vztahují k předmětu a poznávají jej. Apetitivní schopnosti pak po předmětu touží a směřují subjekt k němu. Analogicky rozumová kognitivní schopnost je rozum, který dosahuje poznání. Rozumová apetitivní schopnost je vůle, která směřuje subjekt. Smyslová kognitivní schopnost je smysl, který přijímá jednotlivé počitky. Apetitivní smyslová schopnost jsou nižší emoce, starším názvem vášně, které směřují subjekt pouze na základě počitků. Rozdíl mezi vůlí a nižšími emocemi je založen na podnětech, které obě schopnosti užívají. Zatímco nižší emoce odvozují svoji činnost od počitků, vůle vychází<sup>127</sup> z rozumového poznání.<sup>128</sup>

	Kognitivní	Apetitivní
Rozumová	Rozum	Vůle
Smyslová	Smysly	Vášně, nižší emoce

Habity, které poznáváme na základě činů<sup>129</sup>, se nacházejí ve všech popsaných částech. Nicméně habity, jako charakteristická vlastnost, či *proprium* člověka, vyžadují nutně vědomost subjektu. Přeměnit dispozici v habitus není možné bez cílené činnosti, a proto k jeho vzniku je třeba i rozumová část duše. Habity ctností vznikají v jednotlivých oblastech lidské duše, nakolik se do nich promítá rozum, či nakolik s ním spolupracují.

<sup>125</sup> Srov. ST I-II q. 55 a. 4 co.

<sup>126</sup> QD De virtutibus q. 1 a 2 co.

<sup>127</sup> Z toho důvodu můžeme emoce dělit na nižší emoce, které vychází z čistě smyslových vjemů, jejichž příkladem jsou pudy. Vyšší emoce vyžadují rozumovou reflexi, například stesk po domově.

<sup>128</sup> Obrázek 4. Rozdělení kognitivních a apetitivní schopností. (PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 147.)

<sup>129</sup> ST I-II q. 56 a. 2 arg. 1.

Kognitivní smyslová rovina jako jediná není schopná utvoření habitu, protože vychází pouze ze smyslového poznání. Princip její činnosti je být pohybována. Specifické habitusy, jejichž příkladem jsou ctnosti, které vznikají v těchto jednotlivých částech, se váží každá na jednu část. Kupříkladu není možné, aby ctnost byla přítomna v rozumové a zároveň v apetitivní části. Na druhé straně každá část může obsahovat více druhů ctností. Avšak ctnost sama, která má základ v jedné z duševních částí, může ovlivňovat činnost ctností, či části jiné.<sup>130</sup>

Duševní potence<sup>131</sup> jsou subjektem ctností. Přesnější formulace tohoto vztahu je dvojitá. Být subjektem je myšleno tkvět v dané části, tedy ctnosti jsou v duševních potencích. Druhý význam je, že předmětem ctností jsou i duševní potence. Vztah duševních potencí a ctností je charakterizován podobně jako vztah substance vůči akcidentu, který je možný trojím způsobem. Akcident sám o sobě není schopen existence, a proto závisí na substanci, která *subsistuje* sama v sobě. Ctnost by tedy byla čímsi závislým na duševní potenci, přesněji na dispozicích jejích jednotlivých sil. Druhý způsob je jako potence k aktu, čili uskutečnění možnosti. Ctnost je uskutečněním potence nebo materiálu přítomného v dané aktuální dispozici. Třetí možností je vztah příčiny a účinku, kdy ctnost je přímým účinkem dané dispozice. Ctnost se v duševní potenci nachází všemi třemi způsoby jako ve svém subjektu, vyrůstají z dispozic v duševní potenci, i se jí mohou zabývat. Z dispozic duševních potencí vychází, uskutečňují je a jsou jejich přímým účinkem.<sup>132</sup>

Ctnosti, které pracují se smyslovou částí, se jmenují statečnost a uměřenost. Otázka po subjektu těchto ctností, jak bylo shora naznačeno, řeší, zda tkví přímo ve smyslové části, nebo zda jsou ctnosti striktně v části rozumové. Zdá se, že možným subjektem ctností smyslové části je tělesný orgán, protože apetitivní schopnosti této části pochází ze smyslů, jež pramení z počitků příslušných orgánů. Uměřenost a statečnost by tak nemohla být ve smyslové části, či přesněji vznětlivosti a žádostivosti, protože by pocházela z oněch smyslových orgánů a nikoli z rozumu.<sup>133</sup> Nicméně i smyslovou část dělíme na kognitivní a apetitivní. Činnost kognitivních schopností skutečně vychází ze smyslů a činnost apetitivních schopností obsahují nižší emoce. Nižší emoce se podílí

---

<sup>130</sup> ST I-II q. 56 a. 2 co.

<sup>131</sup> Rozum, vůle, paměť. Starší překlad Teologické sumy uvádí duševní mohutnost či síly v anglickém znění. (Srov. ST I-II q. 56 a. 1 co.)

<sup>132</sup> QD De virtutibus q. 1 a 3 co.

<sup>133</sup> Srov. QD De virtutibus q. 1 a 4 arg 3-4.

na rozumové části, nakolik ji poslouchají, a tedy umožňují díky jejich spojení s rozumem.<sup>134</sup>

Ctnosti, jako čistě lidské vlastnosti, se musí nacházet v části, nad kterou má člověk vládu, protože pouze pak podléhá lidské vůli. Ctnost je totiž vědomé rozvinutí a zdokonalení lidské dispozice, a proto je jejím uskutečněním dokonalost. Princip vlastního lidského konání spočívá, dle Tomáše, v jeho vědomosti. Uvádí zde příkazující princip, kdy rozum či vůle je nadřazena konání. Druhý je princip hybný a pohybovaný, do kterého spadají nižší emoce. Hybný je princip, protože se vztahuje k rozumové části lidské duše, a pohybovaný, protože je pohybován smyslovými vjemy. Třetí je princip lidského konání, který je čistě pohybovaný a který se týká tělesného pohybu. Pokud ve všech těchto principech, které jsou ve smyslové části, má mít člověk možnost vědomého konání, pak tato smyslová část musí obsahovat dispozice, které jí to umožňují. Ctnosti tedy tkví i ve smyslové části lidské duše.<sup>135</sup>

Vůle, jako rozumová apetitivní část, je jediná zaměřena ven a směřuje jedince vždy k dobru. Avšak ctnost, která uskutečňuje v potenci dobro skrze habitus, je v případě vůle uskutečňující dobro skrze sebe samu přebytná.<sup>136</sup> V kontextu vůle tedy úkolem ctnosti není přiklánět potenci k dobru, ale k dosahování dobra přesahující hranice této rozumově apetitivní části. Přesažení hranice vůle je možné dvojím způsobem. První způsob je přesah směrem k druhému člověku. Tento přesah dává možnost vzniku ctnosti spravedlnosti, která hledá dobro druhého. Druhý způsob je přesah směrem k lidskosti obecně. Takový přesah vyžaduje teologální ctnost lásky, protože jeho cílem je přirozené dobro člověka zamýšlené Bohem. Vůle tak v sobě obsahuje dvě základní ctnosti, a sice kardinální ctnost spravedlnosti a teologální ctnost lásky.<sup>137</sup>

Lidskou přirozenost můžeme dělit na dvě roviny. První je přirozenost druhová, která vypovídá o obecném lidství a vlastnostech člověka jako druhu. Druhá je přirozenost individuální určující charakter jedince. Druhová přirozenost v sobě nese pasivní potence pro získání ctností a je společná všem lidem. Individuální přirozenost vypovídá, mimo jiné, o míře připravenosti k získání určitých ctností daným jedincem. Pro člověka je tedy přirozené dosahovat ctností, avšak ne všech stejnou měrou. Disponovanost k získávání jednotlivých ctností se zakládá právě v individuální přirozenosti. Dispozice sama však

---

<sup>134</sup> ST I-II q. 56 a. 4 co.

<sup>135</sup> QD De virtutibus q. 1 a 4 co.

<sup>136</sup> Srov ST I-II q. 56 a. 6 co.

<sup>137</sup> QD De virtutibus q. 1 a 5 co.

předpokládá způsobilost – *aptitudo*, k získání krátkodobé kvality. Druhá přirozenost, tak člověku dává obecný pojem o ctnostech, avšak k jejich dosahování je třeba rozumového zkoumání, a tedy činného rozumu. Dále je potřeba součinnosti ctností mezi sebou, protože jejich působení a vznik nikdy neprobíhá odděleně. Ctnosti rozumové části duše řídí ctnosti duše smyslové, přičemž v základu stojí ctnost prozíravosti, jak bude pojednáno dále. Rozum je činným principem nutným ke vzniku ctností, jež spočívají v individuální přirozenosti v podobě dispozic.<sup>138</sup>

Ctnost je určitým druhem habitu, který směřuje k dobru na základě dispozic a způsobilostí. Toto dobro může být v člověku samém a mohli bychom jej ztotožnit s jeho charakterem, jaký by měl být. Tento charakter obsahuje dispozice k dosažení určitých schopností, ale i vlastnosti, kterými jsou právě ctnosti. Naplňování těchto přirozených dispozic má za důsledek růst charakteru člověka v jeho přirozené míře, a proto je toto naplňování nazýváno vlastním dobrem. Druhý rozměr ctnosti je v jejím vnějším důsledku, čili ctnost je tím, díky čemu vykonává člověk dobrou činnost. Dobrá činnost je v základu taková, která směřuje a naplňuje svůj cíl v souladu s rozumovým poznáním, podobně jako je tomu u vnímání dobra v kontextu charakteru člověka. Výjimku zde tvoří teologální ctnosti, o kterých pojednáme později.

Získání ctností je spojeno s dispozicemi a jejich zdokonalením. Zdokonalení dispozic je spojeno s činností, která plně využívá jejich možnosti a přivádí je ke ctnosti. Například možný rozum, který se nachází v rozumové části duše, je uváděn v dokonalost uskutečněním skrze rozum činný. Možný rozum obsahuje intencionální obrazy. Činný rozum se připodobňuje poznávanému předmětu skrze možný rozum a utváří z intencionálních obrazů obrazy myšlené. Představuje poznávané, a tak se možné poznání stává aktuálním či trvaleji – habituálním. Druhý způsob získání ctnosti je skrze činnost smyslově apetitivní části. Tato část, která obsahuje nižší city, projevuje svoji činnost příklonem k určitému předmětu. Člověk je tak schopen dosáhnout ctnosti svojí činností díky dispozicím, které vyrůstají z jeho individuální přirozenosti díky způsobilosti.<sup>139</sup>

Rozeberme příklad vzniku ctnosti u dítěte. Po narození je jeho přirozenost druhová aktuální skrze jeho bytí a vývoj. Individuální přirozenost stále leží v potenci v podobě způsobilostí. Získávání ctností je pak následně možno dvojím způsobem. Za prvé v obecném smyslu, kdy vyžívá rozumové poznání a disponuje tak způsobilost

---

<sup>138</sup> QD De virtutibus q. 1 a 8 co.

<sup>139</sup> QD De virtutibus q. 1 a 9 co.

k dosažení dokonalosti ctnosti. Jednoduše řečeno subjekt rozumem poznává dobro, rozhoduje se pro něj a volí cílený postup, který postupem času mění v pevný postoj. Druhou možností získání ctnosti je skrze výchovu, přesněji skrze ctnostný návyk. Dítě je v přiměřeném věku vedeno k určitému návyku chování, kupříkladu dělit se. Tento návyk je v něm upevňován nejprve systémem odměn a trestů, a později rozumovými argumenty. Subjekt je tak v průběhu dospívání veden ke ctnostnému návyku. Takovýto mladý člověk se bude chovat štedře, avšak ještě nemá ctnost štedrosti. Ctnosti dosahuje, až když je schopen tento ctnostný návyk přijmout a vnitřně přeměnit v cílenou činnost směřující k poznanému dobru. Výchova tedy není schopna vypěstovat ctnosti samé, ale může vštípit předpoklady k jejich vzniku v podobě ctnostných návyků.<sup>140</sup>

Teologální ctnosti rozšiřují rámec možností individuální přirozenosti. Lidská přirozenost však díky své první dokonalosti vycházející z lidské duše<sup>141</sup> má konečnou dokonalost v Bohu. Jestliže však štěstí člověka spočívá v dosažení této konečné dokonalosti, pak tento cíl spočívá mimo přirozenost člověka. K dosažení toho cíle člověk potřebuje ctnost, která přesahuje možnosti lidské přirozenosti. Teologální ctnosti umožňují člověku přesáhnout přirozenost, avšak jejich původ je vnější. První je milost k duchovnímu bytí. Dále víra, která rozšiřuje rozum, osvětlením nadpřirozených pravd. Láska s nadějí rozšiřují vůli, kterou směřují přirozenost k tíhnutí k poznanému dobru.<sup>142</sup>

Rodovou rozdílnost jednotlivých ctností je možné sledovat už v jejich materii. Rozdílnost materie je rozdílností předmětů, k nimž se ctnosti vztahují.<sup>143</sup> Ctnosti se vztahují k dobru<sup>144</sup>, avšak v člověku je více druhů dober, jak bylo naznačeno výše. Prvním druhem dobra je naplnění lidské přirozenosti, a tedy dobro v druhové přirozenosti. Ctnosti, které směřují k tomuto dobru, jsou ctnosti morální. Druhá rovina je naplnění dobra individuální přirozenosti, jež se skrze vůli vztahuje k předmětu mimo člověka. Ctnosti této druhé roviny jsou ctnosti rozumové. Třetí rovina dobra je vztah k dobru absolutnímu, jímž je Bůh. Ctnosti pocházející z této roviny jsou ctnosti teologální. V člověku se tedy nacházejí tři rody ctností: morální, rozumové a teologální.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Srov. ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. Praha: Filosofia, 2014, s. 28.

<sup>141</sup> Odkaz do Teologické sumy: Lidská rozumová duše je přímo stvořená Bohem. (AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 171.)

<sup>142</sup> QD De virtutibus q. 1 a 10 co.

<sup>143</sup> ST I-II q. 62 a. 2 co.

<sup>144</sup> „Jest tedy třeba říci, že každá zdatnost činí dobrou nejen bytost samu, jejíž je dobrou vlastností, nýbrž také její výkon dělá dobrým...“ (ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1106.).

<sup>145</sup> Srov. QD De virtutibus q. 1 a 12 co.

Středová pozice ctností popsaná Aristotelem je v pojetí Tomáše odlišná. Každá skupina ctností má k optimální středovosti jiný vztah. Důvodem rozdílnosti je odlišná materie, kterou se ctnosti zabývají. Morální ctnosti pracují s city a činnostmi a jejich dobro tkví v součinnosti s rozumem. Důvodem je, že rozum je tím, co zaměřuje vášně směrem k cíli a dává jim smysl. Zlo ve smyslové části duše je tím, co není v součinnosti s rozumem.<sup>146</sup> Pokud je v morálních ctnostech dobro spojeno se zaměřením k účelu činnosti, a toto dobro je poznáno rozumem, pak jakékoli nedosažení tohoto dobra je zlem. Nedosažení tohoto dobra je pak možno dvojím způsobem. Za prvé nedostatečným úsilím a zadruhé přemírou úsilí, přičemž obě nedosahují míry dobra poznaného rozumem. V morálních ctnostech tak je optimální středová pozice.<sup>147</sup>

Rozumové ctnosti a jejich určení středu je odlišné. Můžeme je rozdělit na dvě skupiny podle toho, jak se vztahují k činnosti. Mezi praktické řadíme prozíravost a dovednost. Tyto se vztahují k morálním ctnostem jako určovatel správného úsudku. Dále jejich materií jsou vášně i činnosti. Spekulativní ctnosti rozumové jsou moudrost, vědění a rozum. Praktické rozumové ctnosti mají také středovou pozici podobně jako morální ctnosti. Mírou dobra u spekulativních rozumových ctností je pouze pravdivost. Pravdivost však není možné myslet jako ideální pozici mezi dvěma protiklady, ale v dosahování pravdy. Alegoricky je tato pravda středovou pozicí mezi tvrzením a popíráním.

Teologální ctnosti mají svůj střed, pouze nakolik se vztahují směrem k člověku. Jejich materie je vztah k Bohu. Láska a naděje, obě přítomné ve vůli, mají určení svého dobra v Bohu.<sup>148</sup> Láska se vztahuje k Bohu podle míry jeho absolutní dobroty. Naděje podle míry jeho všemohoucnosti a dobrotivosti. Materií víry je pravdivost<sup>149</sup> a dále je součástí rozumu jen díky jejímu přijetí člověkem. Člověk ji musí přijímat a chtít jí věřit, aby víru přijal do rozumu, a tak je propojena s jeho vůlí. Vůle sama, jak bylo výše naznačeno, se vztahuje k dobru, a tedy k Bohu.<sup>150</sup> Středová pozice tedy v teologálních ctnostech není, pokud mluvíme o nich samých, avšak v kontextu člověka je střed myslitelný.<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> QD De virtutibus q. 1 a 13 co.

<sup>147</sup> ST I-II q. 64 a. 1 co.

<sup>148</sup> QD De virtutibus q. 1 a 13 co.

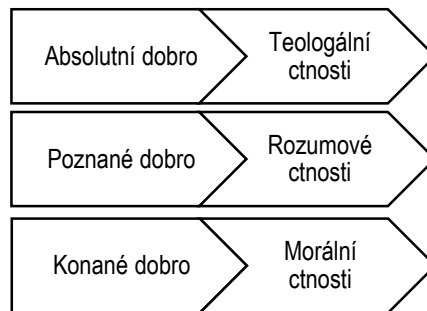
<sup>149</sup> ST I-II q. 64 a. 4 co.

<sup>150</sup> QD De virtutibus q. 1 a 13 co.

<sup>151</sup> ST I-II q. 64 a. 4 co.

## 2.3 Kardinální ctnosti obecně

Ctnosti, jak jsme mohli vidět výše, jsou získané kvality, přesněji habity. Tyto kvality uschopňují člověku rozumem rozlišovat mezi dobrým a špatným a umožňují Boží konání v nás.<sup>152</sup> Jednoduchá definice by pak zněla: „Ctnost je habitem konat dobro.“<sup>153</sup> Na dělení ctností je možné nahlížet z více pozic. Prvním dělením je dělení podle rodů ctností<sup>154</sup>,



keré se dále rozlišuje na trojí. Rody teologální, rozumové a morální, přičemž každý z nich je specifický dobrem, jež je skrze něj působeno.<sup>155</sup> Dále Tomáš dělí<sup>156</sup> ctnosti do dvou skupin, které nazývá teologální a kardinální. Kardinální ctnosti vycházejí z přirozenosti člověka a dělíme je na intelektuální a morální. Intelektuální ctnosti se zabývají dobrem skrze moudrost a nahlížení příčin. Morální ctnosti, pak jsou ctnosti zaměřené na konativní složku. Tyto dva druhy směřují z člověka ven, tvoří jeho třetí přirozenost, a jsou doplňovány ctnostmi teologálními. Teologální ctnosti vycházejí od Boha k člověku a prostupují ctnosti ostatní. Jejich získání se děje na základě milosti<sup>157</sup> a směřování dalece přesahuje možnosti přirozenosti člověka. Díky kardinálním ctnostem je možné Boha dosahovat, avšak nepřímou. Toto nepřímé poznávání se děje na základě činnosti kardinálních ctností, které se ve stvoření snaží dosáhnout svůj vzor. Cílem

<sup>152</sup> „A habit of right conduct.“ (ADDIS, W. E. and ARNOLD, T. A Catholic dictionary containing some account of the doctrine, discipline, rites, ceremonies, councils, and religious orders of the Catholic Church, Virtue. London: b.n, 1928, s. 854.)

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Obrázek 5. Ctnosti podle rodů.

<sup>155</sup> QD De virtutibus q. 1 a 12 co.

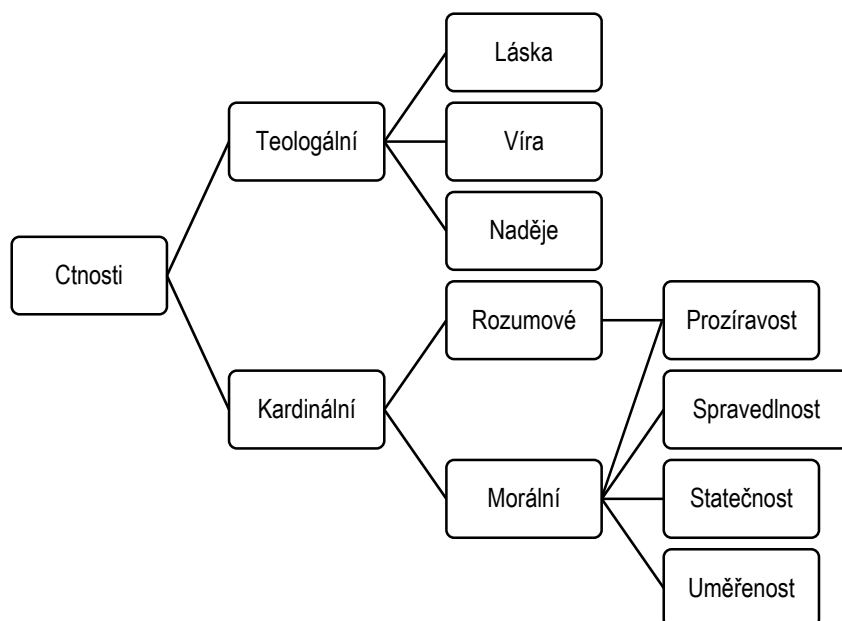
<sup>156</sup> Viz obrázek 2. Ctnosti, podle umístění (str. 26.).

<sup>157</sup> Milost sama dokonce bývá nazývána čtvrtou teologální ctností. Důvodem je, že teologální ctnosti jsou vlité, stejně jako je vlitá milost. Milost tak je jakousi duchovní způsobilostí (*aptitudo*) k přijetí ctností. (QD De virtutibus q. 1 a 10 co.)



kupříkladu spravedlnosti je absolutní spravedlnost. Skrze teologální ctnosti pak je možné dosahovat této absolutní spravedlnosti či Boha přímo.<sup>158</sup>

Kardinální ctnosti byly letmo naznačeny v předchozí kapitole. Jsou to habity, které vycházejí z přirozenosti člověka a jsou osvětlovány ctnostmi teologálními.<sup>159</sup> Kardinální ctnosti pochází od slova *cardo*, neboli veřej. Jedná se o obraz ctností, jakožto dveří, skrze něž lidský život prochází a jedná se o alegorii na biblický text přísloví.<sup>160</sup> Smyslem této alegorie je zdůraznění skutečnosti, že kolem těchto kardinálních ctností se ostatní ctnosti i celý lidský život doslova otáčejí. Všechny ctnosti, které pocházejí ze způsobilosti lidské přirozenosti, jsou zahrnuty ve ctnostech kardinálních. Kardinální ctnosti na rozdíl od ctností teologických jsou čtyři – prozíravost, spravedlnost, statečnost, uměřenost.<sup>161</sup> Další dělení<sup>162</sup> těchto ctností se odvozuje od činnosti, ke které se zaměřují.<sup>163</sup> Prozíravost



<sup>158</sup> ADDIS, W. E. and ARNOLD, T. *A Catholic dictionary containing some account of the doctrine, discipline, rites, ceremonies, councils, and religious orders of the Catholic Church, Virtue*, London: b.n, 1928, s. 807.

<sup>159</sup> Teologálních ctností je nepřeborné množství, nakořik jsou chápány ve spojitosti s duchovními dary milostí, podobně jako ctnosti kardinální jsou skupinou, která reprezentuje všechny ostatní ctnosti. (Srov. CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner. inc, New York city: London, 1939, s. 126.)

<sup>160</sup> QD De virtutibus q. 5 a 1 co.

<sup>161</sup> BEJCZY, I. P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Brill, Boston: Leiden, 2011, s. 163.

<sup>162</sup> Obrázek 6. Dělení ctností.

<sup>163</sup> „Prudence enable us to know what to desire or avoid; Justice gives everyone his due; Fortitude urges us on when difficulty stands in the way of our duty; Temperance restrains us when passion excites us to what is wrong.“ (ADDIS, W. E. and ARNOLD, T. *A Catholic dictionary containing some account of the doctrine, discipline, rites, ceremonies, councils, and religious orders of the Catholic Church, Virtue*, London: b.n, 1928, s. 122.)

pracuje s rozumem a jejím cílem je poznání správného jednání. Tato první kardinální ctnost má za své pole působnosti rozum, skrze nějž je dobro poznáváno, a proto je můžeme též nazývat rozumové, avšak je také z části ctností morální.<sup>164</sup> Spravedlnost se zaměřuje na vůli, která má směřovat k dobru. Statečnost má za úkol správné překonávání překážek k již poznanému a touženému dobru. Jejím polem působnosti je tedy práce s vášněmi vznětlivosti. Poslední v pořadí pak je uměřenost, která má za úkol korigovat nižší vášně, jmenovitě vášně žádostivosti.<sup>165</sup> Tyto druhy kardinálních ctností bychom mohli nazývat ctnostmi morálními, protože jejich charakter je, oproti ctnostem rozumovým, zaměřen na dosahování dobra.<sup>166</sup>

Princip kardinálních ctností stojí na pojetí života člověka v jeho celku a harmonii. První rovinou je smyslová přirozenost společná se zvířaty. Druhou rovinou je praktický rozum, jež je jeho druhově lidskou přirozeností nebo také proprium. Třetí rovina je intelektuální, která uschopňuje člověka k vyšší rozumové činnosti. První rovina, podstatná pro lidského tvora, sama však nedosahuje lidské dokonalosti. Zároveň rovina třetí tuto dokonalost přesahuje, protože je zaměřena na přímé nazírání dokonalosti, kterého člověk není schopen zcela. Zbývá tedy druhá rovina praktického rozumu, jež je charakteristická činností, a sice specifickými ctnostmi, které se sdružují kolem čtyř kardinálních, či hlavních ctností.<sup>167</sup> Vykonání dobrého činu a získání ctnosti tak v sobě nese čtyři roviny. První rovina je v náležitém řídicí poznání, kdy konající musí mít poznání věci. Druhá rovina je přiměřené chování, které uzpůsobuje čin směrem k cíli. Třetí rovinou je pevnost rozhodnutí, jež odráží jasné a neměnné odhodlání k činu. Čtvrtá rovina poukazuje na náležitou uzpůsobenost a uměřenost subjektu. Tyto čtyři roviny, které popisují okolnosti dobrého činu, se kryjí s čtyřmi oblastmi, jež se na výkonu činu podílejí. Patří sem rozum, vůle, vznětlivost a žádostivost. Rozum, který poznává příčiny, je zdokonalován do podoby prozíravosti. Vůle se proměňuje ve ctnost spravedlnosti, která dále osvětluje přiměřenost chování. Vznětlivost je zušlechťována statečností, jež překonává překážky k dosažení cíle. Žádostivost je pak rozvíjena uměřeností, která

---

<sup>164</sup> Srov. BEJCZY, I. P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Brill, Boston: Leiden, 2011, s. 164.

<sup>165</sup> KILBERGR, P. *Akvinského pojetí vášní a porovnání s emocemi*. Bakalářská práce. České Budějovice, 2013, s. 13.

<sup>166</sup> Srov. QD De virtutibus q. 1 a 12 co.

<sup>167</sup> QD De virtutibus q. 5 a 1 co.

vypovídá o uzpůsobení subjektu a dosažení ctnosti ustavuje v optimálním středu. Kardinální ctnosti tak stojí jako čtyři základní principy dobrého lidského jednání.<sup>168</sup>

Ctnosti je možné třídit na tři druhy podle dokonalosti. Nedokonalá ctnost není nutně spojena se ctnostmi ostatními a může být sama o sobě. Takový příklad se vztahuje na ctnosti morální. V kontextu morálních ctností je pak nazývána jako náklonnost či *inclinatio*. Tato ctnost je spíše náklonností pocházející buď z přirozeného nadání, nebo ze zvyku, ale není propojena s ostatními ctnostmi, jmenovitě prozíravostí. Je tak možné být statečný, ale zároveň být neuměřený v jídle.<sup>169</sup> Druhým druhem jsou dokonalé ctnosti, které jsou spojeny s prozíravostí, ale nedosahují dokonalosti Boží lásky. Dokonalost tohoto druhu se vztahuje k lidskému dobru, a tím pádem je omezená. Třetí druh je ctnost naprosto dokonalá směřující k dosažení cíle života člověka.<sup>170</sup>

Morální a rozumové ctnosti jsou propojené mezi sebou, protože rozumová ctnost potřebuje ke svému úsudku jednání. Cíle jednání jsou poznávány právě díky jednání a díky morálním ctnostem, avšak posouzení těchto cílů je záležitostí ctnosti prozíravosti. Ctnost prozíravosti tak v sobě nutně nese přítomnost ctnosti morální. Obdobně je možné vidět i třetí druh ctností v jejich dokonalosti, kdy jsou všechny ctnosti spojeny láskou, která je umožňuje a přivádí k dokonalosti. Konání člověka tak v sobě nese součinnost druhého stupně dokonalých ctností. Jednotlivé kardinální ctnosti nepůsobí odděleně, ale vždy dohromady jako celek.<sup>171</sup>

Kardinální ctnosti dorůstají dokonalost v závislosti na míře propojení s prozíravostí. Teologální ctnosti pak nabývají dokonalosti ve vztahu k Bohu. Ctnosti si tak jsou navzájem nerovné, protože některé ctnosti jsou nadřazené jiným. Pokud uměřenost směřuje k dobru přesahujícím toužením, pak statečnost je schopná pro dokonalejší dobro podstoupit i smrtelné nebezpečí. Obě tyto morální ctnosti potřebují propojení s prozíravostí, aby dosáhly dokonalosti, a pak prozíravost jim je nadřazená. Tato nadřazenost je charakteristická jednak tím, že nižší prostupuje a dává mu smysl, ale také tím, že směřuje k dokonalejšímu cíli. Teologální ctnosti jsou nadřazené rozumovým, protože jejich zacílení vede k dokonalosti, která přesahuje subjekt jak rozsahem, tak i obsahem. Teologální ctnosti jsou dále odstupňovány. Nejnižší je víra, protože osvětluje rozum možným poznáním dokonalosti. Následuje naděje, které

---

<sup>168</sup> QD De virtutibus q. 5 a 1 co.

<sup>169</sup> ST I-II q. 65 a. 1 co.

<sup>170</sup> QD De virtutibus q. 5 a 2 co.

<sup>171</sup> Ibid.

k poznané víře směřuje vůli. Nejdokonalejší ctností pak je láska, se kterou jsou vlévány i habity ostatních ctností.<sup>172</sup> V kontextu člověka jsou přítomné všechny ctnosti.<sup>173</sup> Jednotlivé ctnosti v rámci jednoho druhu si jsou rovné samy o sobě. Nerovnosti pak přicházejí v interakci s určitým subjektem.<sup>174</sup>

### 2.3.1 Prozíravost

Prozíravost je první z kardinálních ctností, a jak bylo řečeno výše, její pole působnosti se nachází v rozumu. První mezi kardinálními ctnostmi pak je ze dvou důvodů. Prvním důvodem je, že předchází ostatní kardinální ctnosti co do pořadí účinnosti.<sup>175</sup> Druhým důvodem prvenství prozíravosti je nadřazenost ostatním ctnostem, jelikož jejím předmětem je rozum, který zakládá a spojuje ostatní morální ctnosti. Skrze ni též může subjekt poznávat absolutno či Boha. Vskutku stojí u každého rozumového poznání, které je člověku přirozené, a proto se od ní odvozují ostatní ctnosti. Přeneseně bychom mohli říci: „Všechny ctnosti vycházejí nutně z prozíravosti.“<sup>176</sup> Prozíravost je přítomna v každé ctnosti, protože v každé je nutně přítomné vědomí o poznaném cíli. Vědomí o poznaném cíli či dosažení pravdy. Rozum tedy dovádí jednotlivé ctnosti k dokonalosti právě skrze svoji spojitost s pravdou. Pravdou, která je samou skutečností konaných věcí.<sup>177</sup>

Prozíravost není součástí rozumově apetitivní části člověka, protože se zabývá poznáním. Avšak předmětem této apetitivní části jsou vjemy, které jsou před schopnost představovány. Představy, které přicházejí skrze smysly a staví na nižších emocích, referují o skutečnosti v přítomnosti, avšak principem poznání je nahlížení věcí za tímto rámcem. Poznání je schopné predikovat budoucnost právě díky obecnému poznání principů, zároveň je též schopné srovnávání věcí minulých. Předmětem prozíravosti je poznání principů věcí, a proto je prozíravost ctností části rozumově kognitivní.<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> Srov. QD De virtutibus q. 5 a 2 co.

<sup>173</sup> QD De virtutibus q. 5 a 3 arg.9.

<sup>174</sup> Srov. QD De virtutibus q. 5 a 3 co.

<sup>175</sup> Pokud skrze smysly a nižší emoce přichází podnět k rozumovému poznání člověka, pak právě činný rozum, který tyto podněty zpracovává, je prvním, kdo na ně reaguje. Správná připomínka je, že první reakce na podněty se děje již na úrovni nižších emocí, avšak první vědomá reakce se nachází až v rozumu člověka. Z toho důvodu je rozum první specificky lidskou částí v procesu poznání (smyslové vjemy a nižší emoce jsou tělesného charakteru a jsou tak společné bytostné úrovni dokonalosti živočišného druhu). Ctnost prozíravosti je tudíž první v pořadí.

<sup>176</sup> „All virtue is necessarily prudent.“ (PIEPER, J. *The four cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, temperance*. University of Notre Dame. Indiana: Notre Dame, 1966, s. 4-9.)

<sup>177</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 13.

<sup>178</sup> ST II-II q. 47 a. 1 co.

Možný rozum, naznačený výše, obsahuje rozumem poznané věci, které se stávají věcmi poznávanými<sup>179</sup> skrze osvětlování činným rozumem. Možný rozum však patří do apetitivní části. Konání činného rozumu směřuje k poznání pravdy. Prozíravost této pravdy dosahuje a zároveň vzbuzuje touhu po plnějším poznání<sup>180</sup>, a proto prozíravost je součástí činného rozumu.<sup>181</sup> Zpětná spojitost činného rozumu a skutečnosti se zdá být problematická. Činný rozum, který stojí na obecných principech, je v jistém smyslu pravým opakem. Přejít z obecných principů k jednotlivým skutkům se však děje na základě trojdílného mechanismu – úvaha, soud a rozhodnutí. Úvaha a soud se nachází v činném rozumu a rozhodnutí, které má preskriptivní charakter, již pracuje s vůlí<sup>182</sup>. Užití tohoto obecného poznání a jeho převedení do jednotlivých činů snadným a rychlým způsobem je předmětem právě ctnosti prozíravosti.<sup>183</sup>

Ctnost prozíravosti má dvě roviny, a sice obecné poznání a uskutečňování dobra. Rovina obecného poznání předpokládá tři schopnosti. První je *solertia*, čili pohotově předpokládat vývoj, a tedy jakási věcnost či pružnost. Druhá schopnost je *memoria*, nebo také paměť, která uschopňuje subjekt k podržení pravdy o skutečných věcech ve věrnosti k reálnému bytí. Díky této schopnosti je člověk schopen před-stavovat skutečnost a indukcí dosahovat poznání, či deducí z uložených poznatků poznání vyvozovat. Klíčové je však pravdivé uložení paměti, které je často ovlivňované emotivními vjemy. Třetí schopností pak je *docilitas*, jinak též učenlivost, která dává subjektu možnost rozvoje skrze radu. Tyto tři vlastnosti pokrývají skutečnost v minulosti a přítomnosti. Uskutečňování dobra se děje na základě schopnosti nazývané *providentia*, kterou překládáme jako předvídavost. Tato schopnost vede subjekt k odhadnutí cíle a zvolení prostředků. V této rovině se prozíravost prolíná s morálními ctnostmi, protože spolupracuje s uměřeností, spravedlností i vůlí. Předvídavost tak hraje klíčovou roli, jelikož se snaží předvídat účinnost zvolených prostředků k poznanému cíli.<sup>184</sup>

Poznání pravdivého cíle činnosti, jež bychom mohli souhrnně nazývat prozíravostí, se vztahuje k poznání a nalezení adekvátních prostředků. Tato činnost však nemusí být nutně ctnostná, a proto uvádí Tomáš tři druhy prozíravosti. První je druh, který sleduje

---

<sup>179</sup> QD De virtutibus q. 5 a 8 co.

<sup>180</sup> „Prudence is engaged in the search for truth and infuses a desire for fuller knowledge.“ (AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 2.)

<sup>181</sup> ST II-II q. 47 a. 2 co.

<sup>182</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 15.

<sup>183</sup> ST II-II q. 47 a. 3 co.

<sup>184</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 15-21.

časné cíle, kdy účel světi prostředky. Jde o nahlédnutí prostředků k dosažení touženého cíle, anebo prozíravost účelová. Příkladem můžeme uvést prodejce aut, jehož cílem je úspěšný prodej vozidla. Zvolení správného přístupu k manipulaci s klientem a vysoké procento prodaných vozů tak z něj činí dobrého prodejce. Taková prozíravost činí dobrým svého nositele v určité činnosti, avšak dobrým v odlišném slova smyslu, protože směřuje pouze k naplnění cíle činnosti, není však zdokonalením svého nositele. Tuto prozíravost nazývá Tomáš shodně se svatým Pavlem prozíravostí těla vedoucí ke smrti.<sup>185</sup> Druhý druh prozíravosti je zaměřený na dovednost či umění činnosti a nalézání řešení za dobrým cílem. Například filosof hledající odpověď na zadanou problematiku v tomto smyslu může být dobrým filosofem či prozíravým filosofem, avšak nebude mít nutnou schopnost *providentia*. A v tomto případě dobrým bude, protože řešení zde vsutku hledá dosažení objektivního dobra, či prozíravost částečná.<sup>186</sup> Třetí příklad prozíravosti je prozíravost dokonalá, která sleduje cíle celého života člověka. Spadá pod ní poznání obecného i individuálního dobra, ale i schopnost tohoto dobra dosáhnout. Tato prozíravost nikdy nemůže směřovat ke špatnému skutku jak obsahem, tak zacílením.<sup>187</sup> Josef Pieper zde přesně rozlišuje mezi druhým a třetím druhem, když druhému přisuzuje termín konat – *agere*, který má za produkt určitý předmět, a třetímu druhu termín dělat – *facere*, jehož produktem jsme my sami, coby osobnosti.<sup>188</sup>

Diskuze mezi utilitaristickým pojetím naznačeným v předchozím odstavci se zakládá na odlišném pojetí dobra. V tomto smyslu účel skutečně světi prostředky, nakolik je účel přínosnější, protože to, co je mírou dobra, je ve skutečnosti kvantita. Zloděj, který dosahuje svého cíle, tak je opěvován jako dobrý zloděj pro jeho moudré zvážení prostředků a rozumnou volbu. Pojetí dobra v etice ctností však je zcela odlišné. První argument, který přináší již Aristoteles, spočívá v teleologii, a tedy, že dobro spočívá v naplnění přirozenosti subjektu. Křesťanství tento přístup však modifikuje a rozpracovává. Dobro subjektu nespočívá pouze v naplnění jeho smyslu, ale v pravdě a v jejím poznání. První případ vidí za vrchol etiky naplněný život podle přirozenosti, a tím dokonalého člověka. Druhý model však za cíl života a poznání vidí život v pravdě.<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> „*Prudentia carnis mors est*“ ST II-II q. 47 a. 13 co.

<sup>186</sup> Srov. AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 8-9.

<sup>187</sup> ST II-II q. 47 a. 13 co.

<sup>188</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 25.

<sup>189</sup> „*Bonum hominis est secundum rationem esse*.“ (PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 21-22.)

### 2.3.2 Spravedlnost

Důležitou ctností již v pojetí Platóna je právě spravedlnost, protože v sobě nese vyváženost všech ostatních ctností. Toto vnímání nám ukazuje vliv ctnosti směrem dovnitř člověka. Tomistické pojetí spravedlnosti, které je od antických dob odděleno téměř patnácti sty lety, však směřuje ze subjektu ven a nabírá tak nový rozměr. Jejím subjektem či oblastí, ve které se nachází, je lidská vůle, směřující vždy k dobru. Spravedlnost má jednoduchou definici – dát každému, co mu náleží.<sup>190</sup> Pokud prozíravost hledala pravdu, pak spravedlnost se zabývá vůlí a snaží se tuto pravdu naplnit a dosáhnout tak dobra. V tomto aspektu je spravedlnost poněkud odlišná i od ostatních ctností, protože její zaměření je směrem ven, tedy k objektu.<sup>191</sup> V zaměření k objektu se pak projevuje v naplňování přirozenosti.<sup>192</sup>

Jedním z ustavujících prvků ctnosti je vědomé konání a pevné a stálé rozhodnutí. V definici spravedlnosti je jasný prvek vůle, a díky ní dobrovolnosti, skrze niž člověk koná. Tato vůle konat je zaměřena na externí materii, a tedy konáním vně subjektu, či přesněji „dát každému, co mu náleží“.<sup>193</sup> Tato ctnost je tedy ctností vůle, která povýšena na ctnost skrze dobrovolnost, a směřuje k druhému. Směr ven ze subjektu se zakládá na rovnosti, protože rovnost v sobě nese dvě strany, čili od někoho k někomu.<sup>194</sup> Spravedlnost je tedy dobrým konáním a skrze ni přináší člověk do světa pravdu, skrze ni přináší dobro. Avšak jejím opozitem je nespravedlnost, která skrze vůli člověka přináší zlo.<sup>195</sup>

Spravedlnost, coby náležitost nároku, však v sobě nese předpoklad nároku *vlastnění*. K tomu, aby nám něco náleželo, musíme na to nejprve mít nárok. Spravedlnost tak v sobě nese právo, které nárok zakládá.<sup>196</sup> Tomáš uvádí hned dva zdroje práva. První je právo přirozené, které je odvozováno od rovnosti obou stran. Přirozenost tohoto zdroje se

---

<sup>190</sup> Srov. PIEPER, J. *The four cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, temperance*. University of Notre Dame. Indiana: Notre Dame, 1966, s. 44.

<sup>191</sup> Předmětem ostatních ctností je subjekt, ale spravedlnost je zaměřena na vztah k druhému objektu (CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner. inc, New York city: London, 1939, s. 132.)

<sup>192</sup> Srov. „...fulfilling one's own task.“ (PIEPER, J. *The four cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, temperance*. University of Notre Dame. Indiana: Notre Dame, 1966, s. 68.)

<sup>193</sup> „...iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.“ (Srov. ST II-II q. 58 a. 1 co.)

<sup>194</sup> Srov. ST II-II q. 57 a. 1 co.

<sup>195</sup> Srov. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 43-44.

<sup>196</sup> Ibid.

zakládá v požadavku a nároku samém, nikoli na rozhodnutí člověka.<sup>197</sup> Příkladem je obchodní směna, kdy jedna strana dává stejnou hodnotu, jakou obdrží od strany druhé. Druhým zdrojem práva je dohoda, která upravuje vyrovnání mezi stranami. Tato dohoda je uzavřena soukromě či je promulgována veřejně, a pak ji nazýváme právem.<sup>198</sup> Právo postavené na společenské dohodě je rozumné a platné, nakolik vychází z práva přirozeného.<sup>199</sup>

Přirozené pojetí práva je možné pojímat dvojím způsobem. První způsob přirozeného práva se zakládá na rovném požadavku.<sup>200</sup> Vztah dávajícího a přijímajícího musí být roven. Hodnota dávaná se musí rovnat hodnotě vrácené. Přirozenost je zde na úrovni rovnosti výměny, která je takto spravedlivá. Druhý způsob přirozenosti se odvozuje od přirozeného nároku člověka. Kupříkladu v tomto smyslu prosté bytí člověka opravňuje k přirozenému nároku na život. Tato druhá přirozená rovina se zakládá na duchovním rozměru subjektu, a proto není možné mluvit o nároku věci. Přesněji nárok je součástí přirozenosti a jeho naplnění rozvíjí a zdokonaluje přirozenost subjektu.<sup>201</sup>

Vztah ctnosti spravedlnosti a konání je zakotven ve vůli člověka. Tato ctnost referuje o dobré kvalitě rozhodování a následně i o jeho konání, protože předpokládáme, že skutek následuje rozhodnutí. Dobrý skutek je takový, který následuje poznání dobrého. Pokud rozum nahlédne možné dobro, pak vůle, chce-li vykonat dobrý skutek, jej musí následovat. A proto dobrý skutek je v součinnosti s poznáním. Avšak skutek může mít dobré důsledky, aniž by byl dobrým sám o sobě. Skutky, které následují pravdivé poznání, činí člověka dobrým. Ctnost spravedlnosti zodpovídá za skutky, a skrze tuto ctnost mohou působit ostatní ctnosti.<sup>202</sup>

Ctnost spravedlnosti se nachází nejbližší ke skutkům a jejím projevem je dobrá kvalita konání. Tato ctnost tedy musí mít za materii nejhybnější části lidské duše. Mezi hybné můžeme uvést hned dvě části lidské duše, které jsou obě apetitivní.<sup>203</sup> První, smyslově apetitivní, jsou vášně a nižší emoce, které směřují subjekt. Hybná síla této části

---

<sup>197</sup> ST II-II q. 57 a. 2 ad 1.

<sup>198</sup> Srov. ST II-II q. 57 a. 2 co.

<sup>199</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 46.

<sup>200</sup> Srov. „*Z povahy věci*“ Ibid.

<sup>201</sup> Srov. Ibid. 45. Dále člověk jako stvořený tvor má „*bezpodmínečný závazek dávat druhému, co mu náleží.*“ (Ibid. 48.) Přirozenost v sobě tedy nese zodpovědnost k dosažení ctnosti spravedlnosti, už na základě prostého bytí. Nedosahování tohoto cíle či nekonání spravedlivých skutků tedy poškozují člověka v jeho nejhlubším jádře.

<sup>202</sup> ST II-II q. 58 a. 3 co.

<sup>203</sup> Viz, s. 24.



je nejvíce zjevná u vznětlivých vášní, které mobilizují předmět k překonání překážky a k dosažení cíle. Druhá, rozumově apetitivní, je vůle směřující subjekt jako celek. Obě tyto části směřují subjekt k činům, avšak ctnost spravedlnosti vzniká z dobrých skutků, jak je zmíněno výše. Pokud vyjdeme z definice ctnosti spravedlnosti, je pak dále spravedlivé dát předmětu to, co mu náleží. Takového rozlišení však smyslově apetitivní část není schopná, protože se její materie skládá pouze ze smyslových počitků, a proto je ctnost spravedlnosti nutně ctností vůle.<sup>204</sup>

Spravedlnost se odehrává na vícero rovinách, protože je navázána na konání. První z nich je rovina mezi dvěma lidmi, respektive mezi subjektem a druhým člověkem, a tedy vztahem jedinec – jedinec.<sup>205</sup> Dávání druhému, co mu náleží, je základním předpokladem, ale zároveň tím, na co má druhý *právo*. Ve vztahu k druhému člověku se tak naplňuje a zdokonaluje lidská přirozenost, protože dáváme a konáme ve shodě s nastavením naší přirozenosti k druhému. Materií této ctnosti je vztah či konání směrem k druhému, čili materií jsou pouze vnější skutky.<sup>206</sup> Tyto vnější skutky, v souladu s pravdivým poznáním dobra, tedy přiznávají druhému jeho nárok, a tudíž respektují i jeho odlišnosti. Ctnost spravedlnosti se zabývá společným soužitím a jejím předmětem je konání zjevné, které bychom mohli připodobnit k dluhu, a morální, které staví na našem morálním závazku vůči druhému. Konání má tedy dva aspekty – vnější evidentní aspekt, u kterého je spravedlnost rozeznatelná, a vnitřní aspekt. Oba tyto aspekty formují subjekt. Je tedy možné vykonat spravedlivý skutek, avšak nebýt spravedlivým, ale i naopak. První případ je možné demonstrovat na zmíněném příkladu, kdy důsledky činu jsou dobré, avšak skutek nedělá subjekt lepší, viz předchozí kapitola. Druhý příklad je vykonání nespravedlivého skutku, který neumenší naši ctnost spravedlnosti. Příkladem by mohla být nevědomost takového činu.<sup>207</sup>

Další rozměr spravedlnosti přichází ke slovu v kontextu společnosti, která nás přivádí k dělení spravedlnosti na jednotlivé části.<sup>208</sup> Rozdíly mezi jednotlivými částmi jsou v odlišnosti subjektů.<sup>209</sup> První je vztah jedinců mezi sebou, čili „*ordo partium ad partes*“. Tento vztah je charakterizován spravedlností směnnou.<sup>210</sup> Druhý vztah je

---

<sup>204</sup> ST II-II q. 58 a. 4 co.

<sup>205</sup> CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner. inc, New York city: London, 1939, s. 132.

<sup>206</sup> ST II-II q. 58 a. 8 co.

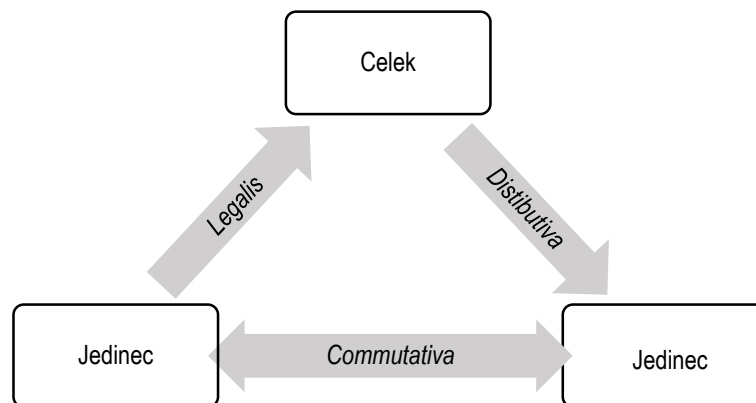
<sup>207</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 50-56.

<sup>208</sup> „*iustitia particularis ordinatur ad...*“ (ST II-II q. 61 a. 1 co.)

<sup>209</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 61.

<sup>210</sup> „*ordinem dirigit commutativa iustitia...*“ (PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 61.)

celek k jednotlivcům, či „*totius ad partes*“, jehož principem je spravedlnost rozdělejší.<sup>211</sup> Třetím vztahem je pak vztah jednotlivců k celku nebo „*partium ad totium*“, která řídí vztah mezi částmi a celkem. Tato spravedlnost je obecná a upravuje vztah na základě zákonů, a proto je též nazývána „*iustitia legalis*“ či „*iustitia generalis*“.<sup>212</sup> Vztahy jsou naznačeny v grafu J. Piepera<sup>213</sup>, avšak jsou, jeho slovy, jistým zjednodušením, či přesněji



výkladem problematiky, jelikož vztah jednotlivce vůči celku není možné takto polarizovat. Každá z těchto dvou rovin v sobě nese vlastní výklad spravedlnosti, vlastní činnost. Příkladem roviny individuální jsou dluhy či závazky mezi jednotlivci. Na druhé straně příkladem spravedlnosti v podání společnosti je obrana jedinců, placení daní či zákony definující povinnosti vůči celku. A proto obsahem spravedlnosti jednotlivců je něco jiného než obsah spravedlnosti na úrovni celku.<sup>214</sup>

Naznačený spor v sobě nese tematiku extrémní polarizace na společnost vůči jedinci. Tyto extrémy kladou důraz na jednotlivé druhy spravedlnosti a v tomto důsledku je spravedlnost jako *comutativa* redukována na pouhou směnu a společnost zjednodušuje podle extrémního přístupu individualismu. Druhý extrém nadřazuje společnost a klade důraz na spravedlnost *distributiva* ve prospěch kolektivismu.<sup>215</sup>

Činnost spravedlnosti je příkladem individuálního rozměru první části spravedlnosti „*partium ad partes*“. Tento vztah má dvě části, které jsou spolu propojeny. První částí je

<sup>211</sup> „*ordinem dirigit iustitia distributiva...*“ (Ibid.)

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Obrázek 7. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 62.

<sup>214</sup> ST II-II q. 61 a. 1 ad 4. Srov. AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 48. Srov. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 61-63.

<sup>215</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 62-63.

vnitřní dimenze ctnosti spravedlnosti, která se zakládá na součinnosti všech ostatních ctností, vůli a výsledném konání. Jak bylo naznačeno výše, prozíravost dosahuje pravdivého poznání, uměřenost volí prostředky, statečnost mobilizuje a spravedlnost se rozhoduje. Vůle tedy vždy směřuje k dobru, avšak má habitus ctnosti, nakolik směřuje k pravdě. Vůli předchází jednotlivé úkony částí lidské duše rozumově kognitivní a smyslově apetitivní, které jsou ve třech silách, přičemž každá z nich směřuje ke svému dobru. Vůle tak, pokud čerpá pouze z jedné části, směřuje k dobru, avšak částečnému.

Poslední charakteristikou ctnosti spravedlnosti je její umístění v optimálním středu. Jak bylo možné sledovat u Aristotela<sup>216</sup>, střed této ctnosti se nachází v absolutním středu. Tomáš tuto odlišnost morálních ctností staví na jejich materii. Morální ctnosti se zabývají nižšími emocemi a ustavují střed ve směru k nám. Jedinečnost a odlišnost každého člověka neumožňuje určit jeden optimální střed, a proto je tento ideální střed určován více faktory. Na druhé straně rozumové ctnosti, spadající pod prozíravost, se vztahují k pravdě, a tedy hledání středu není možné už v základu materie. Materie ctnosti spravedlnosti leží mimo subjekt ve vztahu mezi vnější věcí či druhým člověkem, a proto se ctnost spravedlnosti nachází v absolutním středu, protože jen tak je schopná dát každému, co jeho jest.<sup>217</sup>

### 2.3.3 Statečnost

Aristotelské pojetí ctnosti statečnosti se nalézá v rizikových situacích, v nichž je subjekt schopen reagovat přiměřeným způsobem. Ctnost se tak zdá jako pouhá uměřená reakce na strach. V kontextu Tomášových ctností vyvstává námitka, že takovýto strach je možné zvládnout nikoli díky ctnosti, ale výcvikem, či rutinou, kterou procházejí třeba vojáci.<sup>218</sup> Ctnost je redukována buď na dovednost, jejíž dosažení se zakládá na pouhé rutíně, nebo na nevědomosti, která umožňuje volné konání. Tato námitka však směřuje proti vnějšímu projevu ctnosti. Proti ní vsutku také reaguje Aristoteles, když popisuje dva extrémní: opovážlivost – podstoupení nepřiměřeného rizika bez pravděpodobnosti na úspěch, či zbabělost – útěk před náznakem nebezpečí. Třetí varianta předpokládá právě přítomnost ctnosti, která se nezakládá pouhou rutinou, ale rozumným úsudkem.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> Viz str. 15. Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1133b.

<sup>217</sup> Srov. ST II-II q. 58 a. 10 co.

<sup>218</sup> „...videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem...” (ST II-II q. 123 a. 1 arg. 2.)

<sup>219</sup> ST II-II q. 123 a. 1 ad 2. Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. 1115-1116.

A skutečně, jak bylo možné sledovat, ctnostný skutek je možné vykonat i bez habitu ctnosti v subjektu.

Vydeme-li z definice ctnosti, která má činit dobrým skutek i subjekt, pak musíme takovouto hodnotu hledat ve spolupráci s rozumovými ctnostmi. Tato spolupráce s pravdivým poznáním se děje skrze rozumové ctnosti, dále skrze statečnost v konání a skrze zbylé morální ctnosti, které se nacházejí v smyslové části duše, jako ve svém subjektu. Tyto ctnosti mají za materii smyslové části duše, které vůli usměrňují díky rozumu. Ty ctnosti, které pak pomáhají překonat překážku či nesnáz k dosažení poznání dobra<sup>220</sup>, spadají pod ctnost statečnosti.<sup>221</sup>

Ctnost statečnosti je možné dělit na dvojí druh. Prvním druhem je obecná ctnost, která nepatří ke kardinálním ctnostem<sup>222</sup>, avšak je základem ctností obecně. V tomto smyslu je statečnost pevností či stálostí rozhodnutí.<sup>223</sup> Konání jakékoli ctnosti se zakládá na pevném a stálém rozhodnutí, a tedy je podmínkou ctnosti samé. Kupříkladu ctnost spravedlnosti, která směřuje k druhému, by bez takového rozhodnutí nikdy nemohla dát druhému, co mu náleží. Spravedlnost zde potřebuje pevné rozhodnutí. Pevné rozhodnutí je tak obecnou podmínkou, ale zároveň je i účinkem ctnosti statečnosti. Zde je také vidět propojenost kardinálních ctností, které fungují jako celek. V druhém smyslu je totiž statečnost pevnou rozhodností v nebezpečných situacích.<sup>224</sup>

Přesnější pohled na ctnost statečnosti přináší další Tomášova myšlenka, která vysvětluje vztah mezi statečností a strachem. Strach, jako nižší vášeň, vzniká v subjektu jako reakce na blížící se těžce přemožitelné zlo.<sup>225</sup> Ctnost statečnosti má za úkol překonat tuto těžce přemožitelnou překážku k dosažení cíle. Strach sám o sobě sleduje cíl na základě touhy v kontextu s přítomnou překážkou. Ctnost statečnosti však spolupracuje s rozumem a jako materii má vznětlivost, jež sama člověku slouží k překonávání překážek. A proto úkolem ctnosti statečnost je překonávání překážek k dosažení pravdivého cíle. Způsob takového překonávání je dvojí. První způsob je pasivní

---

<sup>220</sup> Srov. CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner. inc, New York city: London, 1939, s. 136.

<sup>221</sup> ST II-II q. 123 a. 1 co.

<sup>222</sup> ST II-II q. 123 a. 2 arg. 3.

<sup>223</sup> „*animi firmitatem*“ (ST II-II q. 123 a. 1 co.)

<sup>224</sup> „*in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus*“ (Ibid.)

<sup>225</sup> ST I-II q. 25 a. 4 co.

a spočívá v potlačování strachu z přítomného či hrozícího zla. Druhým způsobem je aktivita či rozhybání<sup>226</sup> subjektu k dosažení dobra.<sup>227</sup>

Smrtné nebezpečí je situací, jež ohrožuje veškerá dobra, ke kterým může směřovat apetitivní část smyslové duše. V tomto případě reakce statečnosti vychází z části duše samé, pak ji nazýváme pud sebezáchovy, ale může být také ve shodě s rozumem, a pak by byla shodná se statečností.<sup>228</sup> Statečnost ve smrtném nebezpečí je ctností ve své excelentní podobě, protože směřuje k uměnění a překonání překážky strachu a k dosažení cíle. V jiných možných situacích je tato ctnost přítomna pouze částečně.<sup>229</sup> Druhou možností je přítomnost lásky, coby vlité ctnosti nebo ctností rozumových či morálních, které strach uměňují a jsou totožné s částečnou statečností.<sup>230</sup>

Statečnost sama v sobě nese požadavek přítomnosti překážky či reálně hrozícího nebezpečí. Možné riziko se týká ohrožení přirozenosti subjektu nebo toho, čím by subjekt měl být. Takové porušení může ovlivňovat individualitu či přímo lidství člověka. Dalším stupněm ohrožení může být tělesné ohrožení či v nejzazší podobě ohrožení života subjektu. Toto reálné nebezpečí však zahrnuje i zranitelnost, tolik signifikantní riziku. Zranitelnost, která je naplněná, má za svůj konečný důsledek smrt, a proto se ctnost statečnosti střetává se smrtností subjektu. Ctnost statečnosti tak je ryze lidským propriem, jež nemá ve stvoření obdoby, protože ve svém jádru čelí zranitelnosti a smrtnosti subjektu.<sup>231</sup>

Ve světle předchozí charakteristiky zranitelnosti a smrtnosti subjektu zaznívá myšlenka upřesňující okolnosti tohoto souboje, jehož ctnost statečnosti musí svádět. Tomáš navazuje na Aristotela<sup>232</sup>, když rozlišuje dva druhy okolností, a sice okolnosti nedobrovolné a dobrovolné. Nedobrovolné okolnosti člověka k riziku přivádějí, aniž by si takovou možnost sám zvolil. Příkladem zde uvádí námořníky či loupežné přepadení. Takto vzniklá situace nevyhází z vědomé volby, a proto se o ctnost statečnosti v pravém slova smyslu nejedná. Zajisté je možné v této situaci vykonat statečný skutek či se statečně zachovat, avšak z takové situace ctnost statečnosti nevzniká, protože subjekt dobrovolně nevolí přítomnost rizika pro vykonání dobra, ale je k volbě donucen. Druhým

---

<sup>226</sup> „*moderate aggrēdi*“ (ST II-II q. 123 a. 3 co.)

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> Srov. AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 108.

<sup>229</sup> ST II-II q. 123 a. 4 ad 1.

<sup>230</sup> ST II-II q. 123 a. 4 ad 2.

<sup>231</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 95.

<sup>232</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1115b.

případem je spravedlivý boj, který člověk svádí pro dobro. Jako příklad zde Tomáš uvádí případ spravedlivé války, který je možné dále rozdělit na dvojí spravedlivý boj. Prvním případem je boj v šiku<sup>233</sup> proti nepříteli, tedy statečnost v obecném smyslu. Druhým příkladem je statečnost v jednotlivém případě, kdy člověk dobrovolně volí a podstupuje riziko za cílem dosažení pravdy, spravedlnosti či dobra. Ctnost statečnosti tak může vznikat z jakékoli situace, v níž subjekt dobrovolně podstupuje riziko pro dosažení dobra.<sup>234</sup>

Středová pozice ctnosti statečnosti je odlišná od spravedlnosti, protože se nenachází v úplném středu. Lidská přirozenost se nachází blíže k jednomu z extrémů, a proto v tomto kontextu mluvíme o ideálním středu.<sup>235</sup> Analogicky má lidská přirozenost blíže ke zbabělosti, a proto je při dosahování ctnosti statečnosti střed vychýlen k opovázlivosti, a tedy k vyšší činnosti. Máme tak zde dva extrémy, kdy je jeden řešen potlačováním strachu či snášením příkoří, a druhý je řízeným aktivním konáním. Tomáš však zaujímá odlišné stanovisko od Aristotela, když jako stěžejní charakteristiku ctnosti spravedlnosti definuje výdrž, která pasivně snáší příkoří. Činnost ctnosti statečnosti se tak spíše zaměřuje na potlačování strachu než na odstraňování předmětu strachu či přesněji agresí. Dle Tomáše je principem ctnosti statečnosti snést riziko, které překážka působí.<sup>236</sup>

Nesnadnost a přínosnost v případě ctnosti statečnosti vyplývá z její materie, kdy se vznětlivé vášně vztahují právě k nesnadno dosažitelnému dobru.<sup>237</sup> První argument vysvětluje vztah mezi dvěma pozicemi, kdy je náročnější potlačovat strach a snášet riziko než agresí odstranit překážku. Agrese vychází z pozice silnějšího, který napadá slabšího, a proto je snadnějším řešením. Ctnost však tkví v boji slabšího se silnějším. Druhým důvodem je přítomnost nebezpečí. Agrese je vedena k odstranění rizika budoucího, avšak výdrž již bojuje proti riziku přítomnému. Třetím argumentem je časová délka, protože agrese je rychlým pohybem k odstranění překážky na základě náhlého hnutí. Nesnadnější je však spíše snášet riziko, než je odstraňovat. Ctnost, která se zabývá vznětlivostí tak potřebuje výdrž k tomu, aby dobře, a tedy v souladu s prozíravostí, snášela nesnadnou překážku, která vychází z povahy vznětlivosti.<sup>238</sup>

---

<sup>233</sup> „decertant in acie“

<sup>234</sup> ST II-II q. 123 a. 5 co.

<sup>235</sup> Viz, s. 15.

<sup>236</sup> ST II-II q. 123 a. 6 co. Srov. AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 109.

<sup>237</sup> Srov. KILBERGR, P. Akvinského pojetí vášní a porovnání s emocemi. Bakalářská práce, České Budějovice, 2013, s. 15.

<sup>238</sup> ST II-II q. 123 a. 6 ad 1.

Potěšení ze ctnosti statečnosti v sobě nese rozpor. Tomáš rozděluje dva druhy potěšení. Prvním druhem je tělesné, které je zakotveno ve smyslech a které je odvozováno od žádostivosti. Dosahování toho dobra je spojené s nižšími emocemi a se smyslovými požitky.<sup>239</sup> Druhým druhem potěšení je duševní, které vyvstává ze skutků a je zakotveno ve ctnostném životě, a to dvojnásobným způsobem. Za prvé nakolik dosahuje svého přirozeného poznání pravdy či částečných cílů plněných morálními a rozumovými ctnostmi. Za druhé nakolik je propojeno s teologálními ctnostmi. Ctnost statečnosti v sobě nese reálnou přítomnost tělesné bolesti, ale také duševní bolesti, kterou je v nejzazším případě smrt. Naplnění cíle ctnosti samé v sobě nese výše zmíněný druh potěšení, avšak tento druh duševního potěšení je potlačován právě tělesnou bolestí. Výjimku tvoří milost, která umenšuje tělesnou bolest. Dále potěšení u ctnosti statečnosti vyvstává z jejího cíle, avšak její průběh radostný být nemusí, ba naopak. A proto potěšení u ctnosti statečnosti je částečné a těžko zaznamenatelné. Mučednictví tak není možné činit s radostí přirozeně lidskou či vycházející pouze z člověka.<sup>240</sup>

Vznik ctnosti statečnosti je vázán na situaci, ve které je projevena. Tomáš se v tomto bodě shoduje s Aristotelem, když vidí uskutečnění ctnosti zakotvené právě v dané situaci. Tomáš však tuto myšlenku rozvádí a rozlišuje dvojí konání, ve kterém se ctnost statečnosti projevuje. Prvním případem je volba, která činu předchází. Zde vzniká ctnost na základě odhodlání a připravenosti. Subjekt v této fázi hodnotí skutečnost, volí odpovídající způsob reakce a hodnotí její následky. Subjekt se tak může statečně rozhodnout bez ohledu na vývoj situace. Druhým případem je situace, ve které je subjekt nucen konat. Subjekt volí bez možnosti vyhodnocování, avšak jeho rozhodnutí může být ctnostné právě na základě jeho dřívější rozvahy. Takováto situace je pro subjekt místem projevu ctnosti statečnosti. Ctnost statečnosti je tedy založena v rozumové reflexi, která může vyústit v předpokládanou situaci, v níž se subjekt již snáze rozhoduje. Druhým případem je neočekávaná situace, v níž se projevuje kvalita statečnosti subjektu.<sup>241</sup>

Vztah hněvu a ctnosti statečnosti se objevuje již v antické literatuře, kdy stoici odmítají všechny vášně či nižší emoce jako nemoci duše, z nichž je třeba se vyléčit. Afekty, které člověka odvádí od pravdivého poznání, jsou v kontextu statečnosti v přímém rozporu. Emoce hněvu vyvstává na základě smyslového poznání a je tak

---

<sup>239</sup> ST I-II q. 23 a. 1 co.

<sup>240</sup> ST II-II q. 123 a. 8 co.

<sup>241</sup> ST II-II q. 123 a. 9 co.

svázána se světem. Ctnost statečnosti vyvstává z rozumu a vychází z pravdy. A proto jsou dle stoického přístupu neslučitelné a vzájemně se vylučují. Tomistický přístup však smysl vidí v nižších emocích, které jsou s rozumem v součinnosti. Samotná emoce ctnostná být nemůže, avšak nakolik je řízena rozumem, natolik může dosahovat dokonalosti v podobě ctnosti. Alegoricky hněv, který je reakcí na těžce překonatelné přítomné zlo, má vysoký hybný potenciál. Je součástí vznětlivých vášní a má za úkol překonávat překážky, které vyvstávají k dosažení touženého dobra. Toužené dobro pak je předmětem nižších emocí, avšak může být dobré, nakolik se shoduje s rozumovým poznáním. Hněv tedy směřuje k dobru, nakolik je řízen rozumem.<sup>242</sup> Ctnost statečnosti obsahuje dva úkony agrese a výdrž. V případě agrese užívá ctnost právě emoce hněvu k dosažení spravedlivého cíle.<sup>243</sup>

Pořadí ctnosti statečnosti není náhodné. Ctnost statečnosti se nachází ve smyslově apetitivní části, přesněji ve vznětlivých emocích.<sup>244</sup> Tyto emoce směřují k dobru, nakolik se shodují s pravdivým poznáním. První v poznání pravdy je ctnost prozíravosti, která poznává příčiny věcí a volí způsoby jejího dosahování. Druhou ctností v pořadí je ta, která je v rozumově apetitivní části, čili spravedlnost. Spravedlnost se vztahuje ven ze subjektu a je zodpovědná za realizaci pravdivého poznání. Třetí v pořadí je statečnost, která se zaměřuje na dosažení cíle, avšak jejím předmětem je překonávání překážek bránících k dosažení touženého cíle, ale také cíle poznání.<sup>245</sup> Tedy to, co je prozíravostí poznáváno a spravedlností rozhodnuto, je ctností statečnosti dosahováno, i za cenu vlastních ztrát.<sup>246</sup> A proto v prozíravosti je hodnota ctností, ve spravedlnosti jejich uskutečnění a ve statečnosti jejich záře.<sup>247</sup>

Ctnost statečnosti má za cíl dosahování dobra, které je poznáno skrze ctnost prozíravosti. Při dosahování tohoto dobra je schopná vlastní oběti, avšak nikoli oběti slepé. Je schopna pouze oběti, ve které vidí hlubší dobro.<sup>248</sup> S tím je též spojena rozumová reflexe rizika, která je pro statečnost tolik klíčová, protože statečnost si musí být vědoma

---

<sup>242</sup> ST II-II q. 123 a. 10 co.

<sup>243</sup> ST II-II q. 123 a. 10 ad 3.

<sup>244</sup> Viz tabulka str. 24.

<sup>245</sup> ST II-II q. 123 a. 12 co.

<sup>246</sup> ST II-II q. 123 a. 12 ad 3.

<sup>247</sup> ST II-II q. 123 a. 12 s. c. 1.

<sup>248</sup> Opačná schopnost, a sice lpění na sobě, má za důsledek uzavření se do sebe, což bývá příčinou duševních onemocnění. A proto ctnost statečnosti by mohla být pro psychologii velice důležitá. (PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 106.)



překážky, proti níž vyvstává. Strach sám je tak adekvátní reakcí na riziko vyvolané vzniklou překážkou.<sup>249</sup>

### 2.3.4 Uměřenost

Poslední ze skupiny kardinálních ctností má za svoji materii smyslově apetitivní část přesněji nižší emoce žádostivosti, které odvádějí od zla, jímž se často stává pýcha.<sup>250</sup> Ve světle výše řečeného jsou ctnosti, které spadají pod uměřenost, poslední v pořadí. Ctnost sama, má směřovat člověka k dobru, avšak pojetí dobra je odlišné v kontextu smyslového apetitu, který směřuje k touženému. Dobro tak je dosažení potřebného cíle. Dobro v rozumově kognitivní části se však vztahuje k pravdě a je tak úplnější. A proto ctnost má podle poznání pravdy směřovat jednotlivé části lidské duše, či přesněji její apetitivní části, tak, aby směřovaly k dobru nikoli částečnému, ale dokonalému. Nejvzdálenější a zároveň nejobecnější jsou tedy ctnosti upravující nižší emoce žádostivosti. Tyto ctnosti, které povyšují smyslový *apetitus* na roveň lidské rozumovosti, jsou spjaty s kardinální ctností uměřenosti.<sup>251</sup>

Význam slova uměřenost má v současném jazyce zúžený význam. Zaměřuje se na uměřené či odpovídající užívání prostředků jako jídla, nebo obecně potěšení.<sup>252</sup> Avšak Tomášův přístup jde mnohem hlouběji a v otázce o potěšení rozlišuje dvě základní tendence lidské osobnosti na rovině nižších emocí. První směřování je směrem k dobru, jak bylo naznačeno výše. Tato prostá *apetence*, která se zaměřuje na živočišné potřeby, může naplňováním těchto potřeb překračovat rozumnou míru. Smyslem uměřenosti je rozumem usměrnit nižší emoce. Druhé směřování je od zla, tedy *antipatie*, která chrání a zachovává subjekt. Uměřenost má za cíl překonávání tohoto zla, nakolik je v součinnosti s rozumem.<sup>253</sup> Uměřenost se tak snaží dosáhnout správné míry pro dobro subjektu. Její snahou není svázat subjekt podle striktních pravidel rozumu, ale naopak jej učinit správně uspořádaným a svobodným od přílišné závislosti na jeho tužbách.<sup>254</sup>

Uměřenost, která se nachází v nižších emocích žádostivosti, se vztahuje pouze ke smyslovým počitkům, ze kterých vyvstává zmíněné dobro a zlo. Příčinou tohoto

---

<sup>249</sup> PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 98-99. Srov. ST II-II q. 125 a. 1 co.

<sup>250</sup> CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner, inc, New York city: London, 1939, s. 143.

<sup>251</sup> Srov. ST II-II q. 141 a. 1.

<sup>252</sup> Srov. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 113-114.

<sup>253</sup> ST II-II q. 141 a. 3 co.

<sup>254</sup> Srov. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 114.

vymezení je materie dané ctnosti. Nižší emoce vznikající na základě smyslových počitků, podobně jako ctnost uměřenosti, mají za jeden z hlavních zdrojů právě smysly. Tomáš staví uměřenost proti tomu, co nejsilněji vyvstává proti rozumu vnitřně, analogicky ke statečnosti, která se staví proti vnějšímu riziku. Dále příčinou opozice žádostivosti proti rozumu je povaha žádostivosti samé. Dvojí povaha potěšení má silnější stránku v potěšení tělesném, protože toto potěšení je blíže přirozené činnosti člověka. Ctnost uměřenosti tak pracuje se smyslovými počitky a směřuje k vnitřní vyváženosti subjektu a součinnosti přirozenosti s rozumem.<sup>255</sup>

Vnitřní vyváženost subjektu je postavena na nutnosti, kterou subjekt potřebuje ke svému naplňování.<sup>256</sup> Nutností pro život subjektu je kupříkladu potrava či sociální kontakt. Tyto nutné potřeby můžeme rozdělit na dvě základní skupiny. První skupinou jsou tělesné potřeby, které zaručují fungování subjektu. Druhou skupinu pak tvoří potřeby k uskutečňování subjektu, čili to, bez čeho by subjekt nemohl dobře být.<sup>257</sup> Do této skupiny spadají habity či vlastnosti, které subjekt obohacují a umožňují mu stávat se sebou samým. Uměřenost tedy staví na vyváženosti vnitřních potřeb jednice, a to na jeho živočišných i lidských potřebách.<sup>258</sup> Zde je též vidět propojenost rozumové a smyslové části lidské bytosti, jak bylo naznačeno výše, která je výsledkem ctnosti uměřenosti.

Kázeň je nástrojem, který esenciálně využívá ctnost uměřenosti. Kázeň, jež je stanovena pravidly rozumu, osvobozuje subjekt k dosažení jeho hlubší dokonalosti a je reprezentací jednoho ze dvou směřování subjektu. První směr je zaměřen na subjekt, ale v centru jeho optiky je člověk v souladu s pravdivým poznáním. Skrze nesobecký pohled na sebe tak subjekt vnímá svůj význam a svoji identitu právě ve vztahu k ostatním bytostem, případně ostatnímu stvoření. Druhým směrem je zaměřen na subjekt, který směřuje do sebe a uzavírá se tak svému okolí. Tento druhý směr, jež vychází z nekázně, má za důsledek destrukci a svázanost lidské osobnosti jejími potřebami a tužbami. Dokonalost subjektu je dosahována vnitřní vyvážeností, a proto je jejím předmětem člověk sám, avšak nikoli pouze ve vztahu k sobě samému.<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> ST II-II q. 141 a. 4 co.

<sup>256</sup> ST II-II q. 141 a. 6 co.

<sup>257</sup> ST II-II q. 141 a. 6 ad 2.

<sup>258</sup> AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 123-124.

<sup>259</sup> Srov. PIEPER, J. *Ctnosti*. Praha: Portál, 2000, s. 116.

Předpokladem k získání ctnosti uměřenosti jsou dvě klíčové vlastnosti, které umožňují základní reflexi extrémů, jež bez uměřenosti nastávají.<sup>260</sup> První vlastností je stud, který je reakcí na hanebný skutek, a jež zastupuje přítomné náročné zlo. Stud sám o sobě není ctností, protože se nevztahuje proti neřesti tak, jako je spíše reakcí na ni. Není též možné jeho dovedení k dokonalosti, která je pro ctnost obecně tolik klíčová. Stud je sám o sobě reakcí na přítomné zlo, které v přítomnosti příslušné ctnosti mizí. Se ctnostmi se tedy částečně vylučuje, avšak je jejich předpokladem, protože jim indikuje opačné situace.<sup>261</sup> Tato vlastnost tak pomáhá uchránit subjekt hanby.<sup>262</sup> Druhou vlastností je počestnost, která subjekt dělá důstojným a hodným cti. Počestnost se vztahuje ke skutkům, jež vynikají a jsou ostatními uznávány – jsou chvályhodné. Toto vynikání je v důsledku spojeno s příslušnou ctností.<sup>263</sup> Počestnost tedy uzpůsobuje subjekt k touze po dosažení ctnosti uměřenosti.<sup>264</sup>

Ctnost umírněnosti vyvstává jako opozice proti trojímu vnitřnímu hnutí. Toto hnutí, jak bylo zmíněno výše, může působit proti pravdivému poznání rozumu a může se nacházet napříč všemi ostatními ctnostmi. Uměřenost je tak s ostatními morálními ctnostmi propojena, protože tyto ctnosti se nacházejí ve smyslově či rozumově apetitivní části a mohou působit proti pravdivému poznání. První jsou náhlá vnitřní hnutí, která pohybují vůlí na základě prudkého hnutí mysli. Vůli zde chrání uměřenost skrze ctnost zdrženlivosti. Druhý způsob reprezentují vnější vlivy a tělesná hnutí, jež ovlivňují ctnost vznětlivosti. Statečnost je zaštitěna pokorou. Třetím způsobem je hněv, který směřuje ven ze subjektu, tedy k pomstě. Toto náhlé hnutí je usměrněno tichostí a vlídností.<sup>265</sup>

Povaha uměřenosti vychází z její materie a zaměřuje se na nižší emoce, které vyvstávají jako *appetitus* na smyslové podněty. Oblast nižších emocí, která se vztahuje k lidské přirozenosti, můžeme rozdělit na tři reprezentativní oblasti, jež blíže osvětlí povahu uměřenosti v jejím primárním smyslu. Tento primární smysl postihuje oblasti čistě uvnitř subjektu.<sup>266</sup> První oblast se vztahuje k odříkání – *abstinentia*, a druhou oblastí je střízlivost – *soberitate*. Obě tyto části staví na uspokojování základních lidských

---

<sup>260</sup> AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 130.

<sup>261</sup> ST II-II q. 144 a. 1 co.

<sup>262</sup> ST II-II q. 143 co.

<sup>263</sup> ST II-II q. 145 a. 1 co.

<sup>264</sup> ST II-II q. 143 co.

<sup>265</sup> ST II-II q. 143 co.

<sup>266</sup> AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 131.

potřeb, a tedy jedince. Třetí částí je zdrženlivost – *castitas*, která je spojena se zachováním člověka jako druhu.<sup>267</sup>

Odříkání – *abstinentia* – je ctnost, která spadá pod kardinální ctnost uměřenosti. Jejím smyslem je regulace kupříkladu potravy, nakolik je v rozporu s rozumem.<sup>268</sup> Zaměření této ctnosti je mnohem širší, než pouze odříkání pokrmů, a řadíme ji do dvou skupin. První možnost vyvstává proti konzumaci potravy. Tak se projevuje uměřenost v jídle a je protiváhou obžerství, avšak její nutnou podmínkou je míra určovaná rozumem. Druhou možností je odříkání podle rozumu obecně. Tato druhá obecnější možnost vystihuje ctnost odříkání lépe.<sup>269</sup>

Střízlivost – *sobrietas*, je další ctností z podskupiny uměřenosti. Materie střízlivosti však není tvořena pouze nápojem a způsobem jeho užívání, ale mírou samou. Střízlivost udává míru užívání obecně, a tak je mírou v užívání alkoholu, ale je též mírou i ostatních ctností, kupříkladu statečnosti.<sup>270</sup> Tato míra, propojená s ostatními ctnostmi, je důležitá obecně, protože pomáhá odporovat touženému, potažmo neřestem, které vznikají z nadužívání těchto částečných dober.<sup>271</sup>

Zdrženlivost se dělí na více částí, jak již bylo naznačeno.<sup>272</sup> První část je nazývána čistota – *castitas*, která se vztahuje k pohlavním potěšením a která není proti povaze rozumu, a tedy je v souladu s lidstvím.<sup>273</sup> Také čistotu je možné dále rozdělit na dvojí. Zvláštním významem je čistota, která se vztahuje přímo na pohlavní styk, nakolik není v rozporu s rozumem. Obecný význam čistoty se podobně jako zdrženlivost vztahuje i na skutečnosti, které pokřívají osobu lidské osobnosti. Tomáš uvádí duchovní nevěru a vztah k cizím bohům. Analogicky bychom mohli však uvést jakékoli směřování myslí, které pokřívuje svého nositele, kupříkladu závislost atd.<sup>274</sup> Druhá část se nazývá cudnost – *pudicitia*, která směřuje k dotykům a fyzickému kontaktu. Tato část však není ctností sama o sobě a pouze doprovází zvláštní ctnost čistoty. Jádro cudnosti vychází ze studu, který určuje správnou míru.<sup>275</sup>

---

<sup>267</sup> ST II-II q. 141 a. 5 co.

<sup>268</sup> ST II-II q. 146 a. 2 co.

<sup>269</sup> Srov. ST II-II q. 146 a. 1 co.

<sup>270</sup> ST II-II q. 149 a. 1 co.

<sup>271</sup> ST II-II q. 149 a. 4 co.

<sup>272</sup> ST II-II q. 143 co.

<sup>273</sup> Srov. ST II-II q. 151 a. 1 co.

<sup>274</sup> ST II-II q. 151 a. 2 co.

<sup>275</sup> ST II-II q. 151 a. 4 co.

### 3 Ctnosti v pohledu psychologie

Etika ctností, která se po dlouhá staletí vyvíjela pod křídly filosofie, od časů Platóna, či Aristotela, vykrytalizovala v období scholastiky v ucelený systém, který můžeme sledovat v Teologické sumě. Na druhé straně psychologie z tohoto bohatého dědictví čerpá<sup>276</sup>, avšak upřela svůj pohled odlišným směrem. Jako základ svého bádání sleduje prožívání, chování a produkty činnosti. Základní odlišností však je šíře, do které se psychologie rozlehla, a tak se již nevztahuje pouze na člověka a jeho prožívání.<sup>277</sup>

#### 3.1 Vztah psychologie, filosofie a etiky

Psychologie a filosofie má tedy i přes odlišné faktory stejný základ, kterým je lidská bytost. Člověk v sobě nese části, které pro zjednodušení rozlišíme na základní dvě. První částí je lidství a druhou to, co má společného se zvířaty. Psychologie, která pochází z pozitivistického přístupu k vědě, sleduje jeho animální část, jež je možné měřit a predikovat díky pozorování a redukovat ji do jasných faktů. Příkladem bychom mohli uvést Freudův přístup, který definuje osobnost na základě zkušeností a konfliktů z období raného věku. Subjekt, který je formován svojí minulostí a tužbami, má jen minimální možnost skutečně svobodného rozhodování, protože rozhodování samo je zakořeněno v jeho animální části, či přesněji touze. Jedinečnost pak není esenciální záležitostí přirozenosti, protože přirozenost je formována na základě jedinečných zážitků a zkušeností z raného období.<sup>278</sup> Opomenuta však zůstává lidská část, ve které zkoumání vyžaduje morální přístup. Tato část vyjadřuje, kým by člověk měl být, a proto si zde nevystačíme s pozitivisticky definovanými fakty. Morální přístup, který zde reprezentuje křesťanská tomistická etika, je často z pohledu psychologie vnímán pouze jako systém zákonů, povinností, či zákazů. Takovýto přístup skutečně vzniká, pokud přistoupíme na vznik morálky bez ctností, protože právě ctnosti jsou tím, co dává hodnotu lidské

---

<sup>276</sup> NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 12.

<sup>277</sup> Předmětem psychologie je i chování zvířat, kupříkladu učení mravenců. Z toho důvodu pojetí duše, jako čistě lidského atributu, již není aktuální pro psychologický diskurz, jak namítá Nakonečným citovaný Hebb. Avšak proti tomu je nutno dodat, že se psychologie zabývá i člověkem, jehož oživujícím principem je aristotelovská entelechie. Psychologie se tak nemůže zcela odstříhnout od filosofie, která ji poskytuje pevný základ, nakolik se zabývá právě člověkem. (Srov. Ibid. 12-17.)

<sup>278</sup> Srov. FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston. MA: McGraw-Hill, 1998, s. 57-58.

přirozenosti, a tím, co směřuje subjekt k dobru. Alegoricky, psychologie je nucena ve svých závěrech stavět na hodnotách, které jí dávají význam. Kupříkladu zdravý a nemocný, normální a nenormální. Psychologie by tedy mohla ve svých závěrech přítomnost ctností, jakožto vlastností vedoucích subjekt k dobru, předpokládat.<sup>279</sup>

Zmíněný pozitivistický přístup, který psychologie zastává, je možné demonstrovat ve třech základních paradigmatech. Prvním paradigmatem je všeobecná pozorovatelnost, ze které se odvozuje měřitelnost, a vyúsťuje v teoretické zpracování. Druhou podmínkou je opakovatelnost a přezkušitelnost, které vyvozují jasné a jednoznačné závěry. Třetím paradigmatem je ověřitelnost, skrze kterou jsou stavěny teorie a která umožňuje predikovatelnost daného jevu.<sup>280</sup> Extrémní užití pozice prvního paradigmatu je behavioristické vnímání psychologie a člověka v ní.<sup>281</sup> Podstatný pro ní není člověk jako celek, ale pouze jeho chování, které je možné pozorovat a měřit.<sup>282</sup> Cílem tohoto přístupu je též striktní oddělení od filosofie a antropologie. Naproti tomu přístup německé fenomenologicky<sup>283</sup> orientované psychologie vnímá psychiku člověka jako fenomén, který dává svému celku smysl. A proto poznávat psychiku člověka znamená poznávat jeho smysl. Takovýto přístup dále vyúsťuje v možnost měnit člověka právě skrze jeho smysl a jeho projevy, což se v důsledku promítá do základů psychoterapie.<sup>284</sup> Ve svých počátcích se tedy psychologie snažila zbavit filosofických premis, avšak i první zmíněný extrémně behavioristický pohled vychází z předpokladu redukovatelnosti člověka na proces chování a v důsledku popírá autonomii lidské psychiky pod záminkou nevědeckosti.<sup>285</sup> Vztah psychologie a filosofie tedy zůstává nevyjasněný, protože psychologie není od filosofie zcela oddělena.

Vztah etiky, morálky a psychologie je další podstatnou částí tématu o ctnostech. Morálka je esenciální součástí skupiny lidí, ke které daná společnost přirozeně směřuje. Toto přirozené směřování díky řádu zakládá jistotu, jež je tolik potřebná pro rozvoj osobnosti. Morálka tak je soustava pravidel, která tento řád obsahuje, a je tedy obecnější.

---

<sup>279</sup> Srov. PINCKAERS, S. *Passions et vertu*. Paris: Parole et silence, 2008, s. 130-132.

<sup>280</sup> NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 88-89.

<sup>281</sup> Srov. FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston, MA: McGraw-Hill, 1998, s. 266-267.

<sup>282</sup> Srov. SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, s. 98-102.

<sup>283</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Daseinsanalýza: setkání filosofie s psychoterapií*. Olomouc: Univerzita Palackého, Právnická fakulta, 2001, s. 55-58.

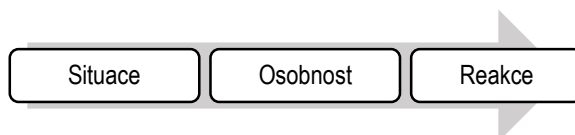
<sup>284</sup> Srov. Ibid, s. 78-84.

<sup>285</sup> Srov. HEIL, J. *Philosophy of mind: a guide and anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 87.

Etika je druhým pohledem na již existující pravidla, jejímž příkladem můžeme uvést tomistickou etiku ctností shrnutou v předchozí kapitole. Další pohledy na etiku nabízí například Aristoteles, či názorově zcela odlišná stoická etika. Etika se tedy zabývá aplikací ontologických poznatků do praktického života právě skrze zvyky. Etika dále užívá dva základní přístupy. Prvním přístupem je deskripce, která popisuje chování referenční skupiny či jednotlivce. Dává tak důležitý materiál, avšak nepostihuje úplné poznání. Druhý přístup je normativní a vychází právě z poznání příčiny, na jehož základě formuje normy, které jsou pro subjekt závazné, a tedy mluvíme o deontologii.<sup>286</sup> Zjednodušeně bychom mohli říci, že předmětem morálky je poznání dobré a zlé, které hraničí s ontologií. Předmětem etiky pak je správné a špatné, které ustavuje normy. Psychologie se však od etiky liší, protože jejím subjektem jsou empirická fakta získávaná třemi zmíněnými paradigmaty. Psychologické argumenty, na rozdíl od etických norem, postrádají logickou stavbu. Z toho důvodu je stále neukončená diskuze mezi filosofií, etikou a psychologií. Přičemž psychologie je ve své argumentaci limitovaná možnostmi verifikace daných teorií, na rozdíl od filosofie, jejíž limitou jsou pouze možnosti logického myšlení.

### 3.2 Ctnosti ve světle psychologie osobnosti

Ve světle předchozí kapitoly je dále možné nahlédnout i do částí spletených psychologických teorií, které popisují člověka v tolika jeho aspektech. Pokud jsme lehce načrtli ctnosti – jako relativně trvalé lidské habity, pak se podívejme do psychologie osobnosti, která je systematickému pojetí osoby nejbližší. Tento pohled vidí psychické jevy člověka jako reakce na podněty, které jsou výsledkem situace a osobnosti.<sup>287</sup>



<sup>286</sup> PODZIMEK, M. *Etické systémy západnej civilizácie: didaktická pomôcka pre katechézu princípov morality*. Ružomberok: Verbum, 2012, s. 12-15.

<sup>287</sup> Obrázek 8. Schéma psychologického paradigmatu. (NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 9.)

Za zmínku stojí porovnání s vnímáním ctností ve filosofii, kde jsou určitou tendencí, coby výslednice, na základě situace a rozumového poznání subjektu. Dále reakce na situaci je proměnná v závislosti na osobnosti, která utváří celek vnitřních dispozic.<sup>288</sup> Tyto vnitřní dispozice jsou uspořádány a vytváří dynamickou sebe-regulující strukturu. Samotná definice osobnosti je předmětem četných diskuzí, avšak v ní spolu zápasí dvě základní pojetí jeho vlastností. Prvním směrem je nomotetický, který představuje obecné vlastnosti osobnosti. Podle tohoto přístupu jsou všichni lidé v něčem stejní. Druhý směr je idiografický, reprezentující individuální normy, což vyúsťuje v extrémní individualistickou pozici, která znemožňuje obecné tvrzení o člověku. Spojením těchto dvou pozic docházíme k subjektu „člověku“ shodnému s celým lidstvem, ale zároveň i jedinečné osobnosti. Citovaný americký psycholog G. W. Allport přidává třetí skupinu vlastností, která se vztahuje na skupinové normy. Díky těmto normám pak je člověk – jedinec – součástí určité skupiny.<sup>289</sup> Alegoricky můžeme sledovat popis habitů člověka a jeho přirozenosti.<sup>290</sup> První přirozenost je druhová, která je společná člověku obecně. Druhá přirozenost se vztahuje na individuální způsobilosti a dispozice. Třetí pseudo-přirozenost se pak sestává z ctností. Vztah mezi přirozeností a osobou však není zcela přesný, protože tomistická druhová přirozenost referuje o způsobu bytí jako celku. Na druhé straně pojetí osoby v psychologii pojednává o části lidské přirozenosti, a sice o základu lidské psychiky.

Osobnost v mezích psychologie je hypotetický konstrukt.<sup>291</sup> Tento konstrukt je sestavován za účelem predeterminace psychologických událostí.<sup>292</sup> Cílem je tedy popis a geneze jednání člověka na základě vlivu na růst jeho osobnosti. Sporů a komplikací při vnímání definice samé však je mnoho, protože předpokládá nezměrné množství faktorů, které tuto definici ovlivňují. Osobností tak je rozlišitelný jedinec, strukturovaný celek, ale také jedinečná interakce určitého organismu s prostředím.<sup>293</sup> Dále se psychologie osobnosti zabývá třemi oblastmi, jak je dle Nakonečného rozlišuje J. B. Asendorpf. První oblastí jsou rysy a vlastnosti osobnosti, které definujeme jako: „*habituální propojení*

---

<sup>288</sup> NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 9.

<sup>289</sup> *Ibid.*, s. 10-12.

<sup>290</sup> *Viz str. 22.*

<sup>291</sup> Psychologie osobnosti ve snaze dostát empiričnosti svých závěrů je nucena popisovat pouze měřitelné a zjevné fenomény. Osobnost je celek, který je možné logicky odvozovat, avšak není to měřitelný fenomén už jen kvůli svým jedinečným hodnotám. (Srov. NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 14.)

<sup>292</sup> *Ibid.* 16.

<sup>293</sup> *Ibid.* 17.



*situace a reakce na základě funkční ekvivalence situací a reakcí*“.<sup>294</sup> Druhou rovinu tvoří rozumové poznávací vlastnosti subjektu a individuální práce s informacemi. Třetí rovina se zaměřuje na hodnoty, cíle a tendence rozvoje subjektu.<sup>295</sup> Termín osobnost vypovídá o vlastnostech, poznávání i povaze individua. Důležitou částí však jsou vlastnosti, protože se zabývají interakcí mezi situací a reakcí. Cílem popisu tohoto paradigmatu je popsat původ a příčinu reakcí, na základě jedinečnosti osobnosti podobným způsobem, jako má teorie ctnosti vztah mezi situací a činem.

Vnitřní uspořádání osobnosti poukazuje na přítomnost systému, podle kterého se řídí duševní život člověka. Toto uspořádání má za úkol vnitřní rovnováhu subjektu, která řeší a zabraňuje vnitřním konfliktům. Za tím účelem pak člověku slouží psychické vlastnosti, jako je například inteligence, jejichž cílem je funkční propojení celku. Tento celek má dvě roviny, přičemž první rovinou je vyvážený a oboustranný vztah subjektu a jeho těla, shrnutý do termínu psychosomatická jednota. Druhou rovinou je vztah mezi duševním životem subjektu a jeho prostředím. Obě tyto roviny mají za úkol sebe-regulační fungování psychiky subjektu,<sup>296</sup> která se projevuje konzistentním vnímáním – „Já“.<sup>297</sup> Takovéto vnitřní uspořádání osobnosti poukazuje na vlastnosti, které jsou podstatné pro udržení rovnováhy a konzistence subjektu. Tyto vlastnosti řídí vztah rozumu a těla, ale také vztah subjektu s jeho okolím. Vztah subjektu a okolí je podobný i v případě ctnosti spravedlnosti, popsané výše, a vnitřní rovnováhy. Následně pak je podobný i se ctností uměřenosti. Avšak s tímto určením se zcela nekryjí, neboť zatímco ctnosti směřují ke zdokonalování přirozenosti na základě dobrého a pravdivého poznání, psychické vlastnosti mají za cíl vyvážené fungování jednotného celku lidské psychiky a popisují tak širší spektrum vlastností. Dále filosofie vychází z předpokladu přirozeného směřování lidské osobnosti, které je v naplňování plánu a podle kterého se subjekt stává sám sebou. Na druhé straně psychologie chápe osobnost jako proces stávání se člověkem, přičemž tento proces vytváří schéma osobnosti. Nicméně v obojím případě je cílem vyvážený člověk, a tedy jakási ideální dobrá forma.

Struktura osobnosti je v psychologii odlišná. Psychologie vychází z opačných pozic než filosofie, a sice z pozorovaných situací. Proto schéma struktury představené Eysenckem je postaveno na následném čtyřstupňovém dělení. Osobnosti jsou děleny

---

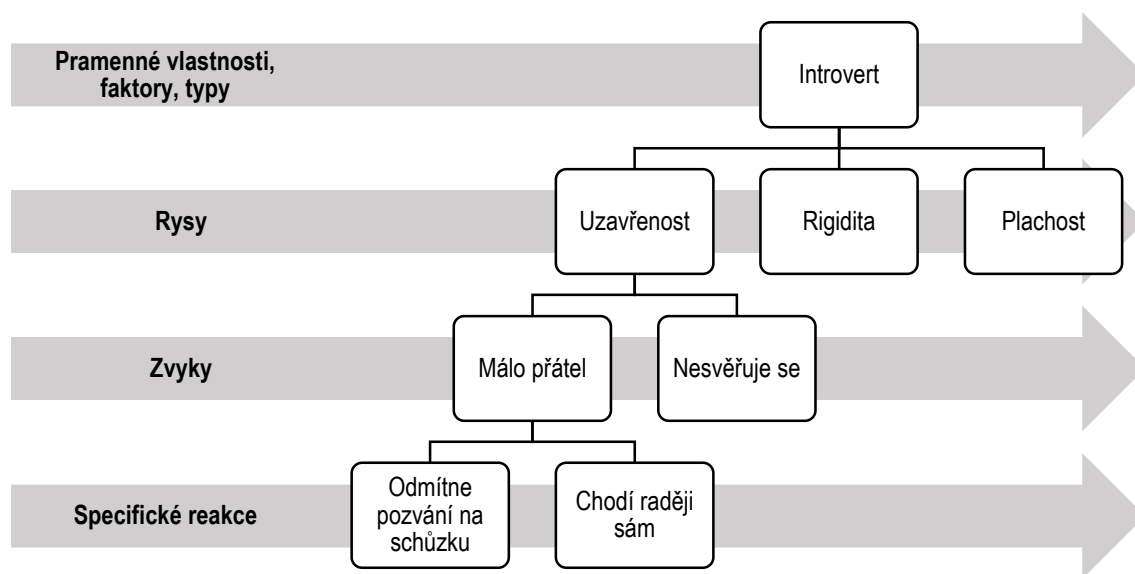
<sup>294</sup> NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 18.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Ibid, s. 22-25.

<sup>297</sup> NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 503.

na typy, které referují o vlastnostech jedince, jež mají podobné znaky. Takovým typem může být introvert, a je tak přiřazován k určité skupině na základě signifikantních vlastností.<sup>298</sup> Druhým stupněm jsou rysy, které označují specifické signifikantní vlastnosti, jako je pro introverzi plachost. Tyto determinanty chování, v některých reduktivních případech typu extrémní psychometrie chápané jako genetické či biologické povahy, vyvstávají v subjektu jako psychický vztah k situaci.<sup>299</sup> Třetí stupeň popisuje zvyky a posledním, čtvrtým stupněm, jsou specifické reakce.<sup>300</sup> Toto členění osobnosti je jedním z možných modelů, které psychologie osobnosti navrhuje a které poukazují



na stratifikaci osobnosti a psychologických vlastností subjektu.<sup>301</sup> Podstatné však je přiblížení dispozic, protože v Eysenkově podání jsou velice odlišné od filosofie. Dispozice pro potřeby psychologie je možné definovat dvojím způsobem. Zprvé mluvíme o popisu a zadruhé o faktorech<sup>302</sup>. První způsob popisuje jednotlivé dispozice, jako lidské vlastnosti, avšak je dalek jejich vysvětlení. Druhý způsob vidí dispozice jako faktory, které jsou povrchové rysy osobnosti a které se podílejí na její struktuře. Jsou

<sup>298</sup> Allport však správně namítá, že typ nevypovídá o individualitě jedince, ale o jeho přináležetosti do dané skupiny. (NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 265.)

<sup>299</sup> *Ibid.* 146.

<sup>300</sup> Srov. FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston, MA: McGraw-Hill, 1998, s. 387-388.

<sup>301</sup> *Obrázek 9.* schéma M. Nakonečný podle J. Eysencka.

<sup>302</sup> Dispozice jsou v tomto smyslu trvalejší vnitřní determinanty chování. (Srov. NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 114.)

determinanty chování a jsou měřeny faktorovou analýzou<sup>303</sup>. Proto je můžeme také nazývat vztahovými habituálními vlastnostmi. Podstatnou funkcí pro potřeby faktorové analýzy je rovnice, která referuje o ekvivalenci podnětů a chování.<sup>304</sup> Dále faktorová analýza je matematický instrument, který se snaží postihnout klíčové faktory osobnosti, avšak nepostihuje osobnost celou. Tato analýza je tedy závislá pouze na projevitelných a skutečně projevených vnitřních vlastnostech.<sup>305</sup> Principem faktorové analýzy je souvztažnost jednotlivých faktorů, které se sdružují do trsů. Tedy typ, v uvedeném příkladu introverze, pod sebou shrnuje strukturu vlastností, jež se v osobnosti nacházejí společně.

Paralelně jsou uspořádány způsobilosti, jež se v subjektu nacházejí, a dispozice, které jsou naplňováním převáděny v trvalé habity, specificky ctnosti. V tomto porovnání jsou kardinální ctnosti na rovině psychologických vlastností na úrovni typu. Protože kardinální ctnosti v sobě zahrnují další podskupiny ctností, a můžeme je tedy představit paralelně v souvislosti s trsy interkorelačních<sup>306</sup> spojených rysů. Dále ctnosti vypovídají o jedinci, a dalo by se říci, že skupina jedinců by mohla být tříděna na základě kritéria jednotlivých kardinálních ctností. Ctnosti můžeme přiřadit na rovinu rysu, protože jsou, podobně jako rysy, získávány na základě cílené opakované činnosti.<sup>307</sup> Avšak, jak jsme již naznačili, typologie postupuje vnější deskripcí, díky čemuž je typem chápáno více společné hledisko dané skupiny, než charakterová kvalita subjektu, navíc samotná typologie je předmětem sporu v psychologickém diskurzu, a proto není toto srovnání zcela přesné.

Obecné vlastnosti v rámci psychologie osobnosti vyvolávají velké diskuze. Otázkou zůstává možná korelace mezi vlastnostmi a osobností. Přesněji zda vlastnosti jsou

---

<sup>303</sup> NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 522.

<sup>304</sup> Podnětem je zde vlastnost situace v individuálním rozměru. Tato definice je však sporná i mezi jednotlivými psychologickými školami, protože neodpovídá na základní otázku po vztahu situace a chování. Příkladem můžeme uvést odlišnou reakci na stejný podnět. (NAKONEČNÝ, M. *Přednáška obecné psychologie*. 31. 4. 2016) Dále můžeme uvést pohled B. Cattela, který chápe faktor jako „... podstatu chování určující vliv, který je odpovědný za část variability množiny způsobů chování; každému faktoru přísluší vzorec chování, který je na vzorcích chování příslušejících jiným faktorům relativně nezávislý.“ (NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 298.)

<sup>305</sup> Faktorová analýza předpokládá, že činnost je podložena faktorem. Faktorů chování je tedy nepřeborně množství a i v případě rozsáhlé redukce pracujeme přibližně se 300 faktory, které ani zdaleka nepostihují celek osobnosti. (NAKONEČNÝ, M. *Přednáška obecné psychologie*. 31. 4. 2016 Srov. NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 297.)

<sup>306</sup> Ibid. 264.

<sup>307</sup> „... Traits are important semi-permanent personality disposition ... Defined in terms of significant intercorrelations between different habitual behaviors.“ (FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston. MA: McGraw-Hill, 1998, s. 378.)

spojeny s osobností, a tedy zda kupříkladu čestnost je spojena s jinými kvalitami osobnosti. Zkoumaná korelace se zaměřila na čestnost a korelaci mezi krádeží a lží u dětí. Výsledkem byl poměrně nízký koeficient.<sup>308</sup> Vlastnosti tak pravděpodobně nevznikají v souvislosti se situací, ale na základě individuální architektury jedince v interakci se situací. Obecné pojetí vlastností nemá opodstatněný základ, protože vznik vlastnosti je vázán na určitou situaci. Dále příčinou kupříkladu čestného chování jsou spíše rozdílné motivy, než predeterminace danou vlastností. To dokládá Dudycha při popisu experimentu na téma dochvilnosti, ve kterém měřil dochvilnost na jednotlivé včasné příchody při rozličných příležitostech. Korelace byla opět poměrně nízká a jen velmi malý vzorek byl dochvilný ve všech případech. A proto se přiklání k tvrzení, že existuje pouze specifická dochvilnost.<sup>309</sup> Jinak řečeno, že vlastnost dochvilnosti není obecně platnou vlastností vztažitelnou na všechny situace subjektu. Na druhé straně popis ctnosti, jako obecné vlastnosti uvedené v předchozí kapitole, by nám mohl vnést trochu světla do kontextu těchto úvah. Ctnost, jako obecná vlastnost ve filosofickém pohledu, je zakotvena v ontologickém pojetí člověka. Ctnost je částí jeho přirozenosti, respektive toho, čím se lidská přirozenost stává. Nejedná se tedy o jednotlivé situace, ale přesněji o tendence k určitému konání a směřování subjektu, která má za cíl jeho celkový rozkvět a zdokonalení.

Obecný rozměr ctnosti spočívá ve směřování subjektu k dobru. V tomto důsledku se jedná o opakované chování, které zakládá ctnost, jež následně subjektu usnadňuje další, dále již ctnostné, konání. Ctnost sama tak má dvě roviny. První rovinou je situace a vztah ke konání. Druhou rovinou je vliv ctnosti na podobu osobnosti, jež je ctností proměňována. Psychologie se však ve svém pozorování zaměřuje na jednotlivé případy a vyvozuje z nich charakteristiky na základě motivací a okolností. Z toho důvodu je obecný koncept ctnosti v kontextu takového přístupu poměrně náročně uchopitelný, protože vypovídá pouze o specifických případech. Dále psychologie prozatímne vysvětluje ctnosti v jejich hlubším významu, který vyúsťuje ve zmíněné obecně platné proměňování osobnosti, na základě výchovy či vrozených dispozic.<sup>310</sup>

Svědění je dalším podstatným prvkem, kterým bychom mohli přiblížit etické pojetí ctnosti k psychologii. Etika vnímá ctnost jako vlastnost snadno a rychle konat dobro,

---

<sup>308</sup> NAKONEČNÝ, M. *Konzultace*. 17. 3. 2016.

<sup>309</sup> NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 144.

<sup>310</sup> Srov. *Ibid*, s. 145.

avšak toto dobro samo o sobě je pro psychologii těžko uchopitelné. Svědomí je možné na poli psychologie vykládat vícero způsoby. První význam pochází od Freudova pojetí superega, pod které se svědomí také přiřazuje. Superego je rozděleno na ideální ego a svědomí. Svědomí má za úkol označovat a trestat špatné chování, směřuje tedy do minulosti, a říká, co jsme dělat neměli. Za kořen této schopnosti je Freudem označena zkušenost trestu.<sup>311</sup> Ideální ego směřuje do budoucnosti a ukazuje nám žádoucí normu.<sup>312</sup> Ideální ego bychom tedy mohli pro zjednodušení zahrnout pod druhý význam slova svědomí. Podobně pak Eysenck redukuje svědomí na podmíněné reakce.<sup>313</sup>

Psychologie dále svědomí připisuje dvě základní funkce. První je odolání pokušení – varování – a druhou je citlivost na pocit viny, kterým se subjekt trestá.<sup>314</sup> Třetí význam přikládá Nakonečný, když poukazuje na funkci svědomí reflektující činnost, již jsme nevykonali – tím se obrací do minulosti – a nabádá v přítomnosti, co bychom měli dělat. Svědomí se tedy vyjadřuje k tomu, co jsme neměli udělat – trestá – k tomu, co bychom měli udělat – nabádá – a varuje před tím, co bychom neměli dělat.

Jung poukazuje na nejdůležitější faktor celého pojmu svědomí, který v člověku rezonuje. Podstatným prvkem svědomí je emocionalita, která z něj činí autonomní psychický faktor.<sup>315</sup> Tento psychický faktor však naplňuje bádání psychologů dvojí nejistotou. Prvním problémem je otázka, co přesně svědomí je, a následně, jak je možné jej měřit, protože inter-individuální diference zabraňuje jednotnému stanovení kritérií. Druhým problémem je původ svědomí.<sup>316</sup> Jeden pohled jej může považovat za imprint na základě společenské úmluvy, respektive výchovy. Druhý za vyvinutý smysl, avšak ani jeden přesně svědomí nevystihuje. Svědomí je tedy vnitřní instancí člověka, která nepochybně koření ve zkušenosti, avšak má i jiné kořeny, jak ukazuje vztah k emocionalitě. Vlastnosti, které vznikají ve spolupráci se svědomím, směřují k správnému cíli díky zkušenosti z odměny, či na základě emotivního posouzení. Ctnosti tedy by pak byly vlastnosti kladně svědomím posouzené a interiorizované. Dále by bylo zajímavé rozlišit tyto ctnosti podle psychologického původu, pak ctnosti pocházející z internalizace by byly společenské a ctnosti na základě emocionality by byly přirozené.

---

<sup>311</sup> Extrémní výklad tohoto pojetí redukuje svědomí na pouhý *imprint*.

<sup>312</sup> Srov. FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston, MA: McGraw-Hill, 1998, s. 28.

<sup>313</sup> EYSENCK, H. *Crime and personality*. London: Paladin, 1970, s. 120.

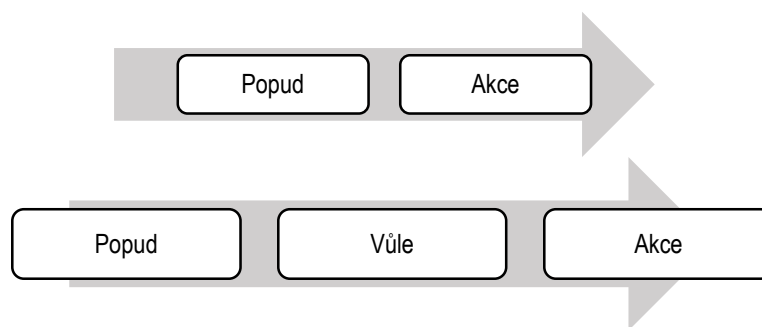
<sup>314</sup> *Ibid*, s. 127-129.

<sup>315</sup> Bez této emocionality by svědomí mělo pouze informativní význam. (Srov. JUNG, C. G.; ALT, F. *Slova duše*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 66.)

<sup>316</sup> „... we do not know how it originates, or how we can produce it in other people.“ (EYSENCK, H. *Crime and personality*. London: Paladin, 1970, s. 113.)

Vůle a vědomí je nedílnou částí otázky po ctnostech pro pohled psychologie. Freudův koncept tuto možnost částečně vylučuje, když rozhodování obecně přiřazuje pudovosti.<sup>317</sup> Opačné směřování nabrala psychologie, když vůli začala vnímat jako příčinu cílevědomého jednání a zároveň dispozici, nicméně tím nevysvětluje příčinu její hybnosti. Kupříkladu kognitivní psychologie popisuje jednotlivé aspekty rozhodování. Očekávaný užitek, který je poměřován pravděpodobností úspěchu, je základním principem tohoto volního úkonu. Druhým aspektem je strach ze ztráty přínosu, který daná situace nabízí. Třetím aspektem rozhodování je odpovědnost volby, jež se promítá do zpětné racionalizace, případně do potřeby „odpovědného“ důvodu k volbě samé. Posledními dvěma aspekty jsou očekávaná lítost, kterou může špatná volba způsobit, a sebevědomí, které ovlivňuje myšlenou pravděpodobnost míry úspěchu.<sup>318</sup> Tento pohled se zaměřuje na popis volního aktu, avšak nevysvětluje volní průběh sám a odpovídá tak nejednotné situaci, ve které se psychologie nachází. Zatímco v minulosti bylo pojetí vůle zaměřováno s podmíněnými reakcemi<sup>319</sup>, v současnosti dochází k novým reflexím tohoto podstatného termínu. Rizikem této tematiky však je zaměnit popis volního aktu za jeho vysvětlení, což by se rovnalo rezignaci na možnost vysvětlení dané psychické činnosti.

Vůli je možné vnímat jako dispozici i jako psychickou činnost. Vůle jako dispozice by odpovídala případu dítěte, které své jednání řídí podle následující rovnice popud – akce. Rozhodování je zde determinováno žádostivostí, pokud užitíme terminologii předchozí kapitoly. Volní akt sám však je v dítěti přítomen a rozvíjí se příslušně jeho věku. Vůle jako psychická činnost dospělého jedince vstupuje do zmíněné rovnice popud



<sup>317</sup> FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston. MA: McGraw-Hill, 1998, s. 57-58.

<sup>318</sup> EYSENCK, M. W.; KEANE, M. T. *Kognitivní psychologie*. Praha: Academia, 2008, s. 578-582.

<sup>319</sup> NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 426.

– vůle – akce.<sup>320</sup> Tato rovnice v sobě nese výše zmíněné aspekty rozhodování, a sice volbu prostředků i přijímání důsledku. Přesněji bychom mohli tyto aspekty rozložit do jednotlivých fází. První fází je rozvažování či motivace, která má za výsledek tendenci k činu. Druhou fází je plánování projevené přechodem od uvažování ke chtění. Třetí fází je jednání, kdy dochází k naplnění chtěného. Poslední fází pak je zhodnocení, které referuje o úspěšnosti.<sup>321</sup>

Další pojednání o vůli popisuje řízené konání, jež můžeme rozdělit na tři roviny. První je vrozená, kterou bychom mohli reprezentovat instinkty. Druhá je rovina osvojená, jež zahrnuje zvyky, a třetí rovinou je volní, ze které vyplývá úmyslné jednání, či komplexněji – záměr.<sup>322</sup> Vůle na rovině osobní dispozice směřuje k autoregulaci projevené skrze sebeovládání a konání. Uskutečňování této dispozice v sobě integruje všechny složky osobnosti. Základní charakteristikou vůle je vytrvalost, cílenost a vědomost.<sup>323</sup> Pokud tuto charakteristiku porovnáme s konceptem ctností, jmenovitě se ctností spravedlnosti, jež s vůlí pracuje, můžeme dojít na základě předchozího textu k následujícímu závěru. Ctnost jako relativně trvalá vlastnost snadno a rychle konat dobro je habitem. Tento habitus je získáván na základě cílené a vědomé činnosti. Tato činnost tedy v sobě obsahuje – vytrvalost v opakování jednotlivých úkonů, jejich cílenost, ale i jejich počáteční směřování, a tedy obsahuje zacílenost. Dále ctnost spravedlnosti v sobě zahrnuje všechny ostatní ctnosti, respektive ostatní ctnosti jsou skrze ni projeveny.<sup>324</sup> Vůle je tedy integrální a formativní částí osobnosti jak v pojetí psychologie, tak v pojetí tomistické etiky ctností.

Dělení vlastností v subjektu je postaveno na zjednodušené diferenci. Prvním přístupem bychom mohli definovat obecné vlastnosti člověka, které vyplývají z jeho lidství. Druhou skupinou by pak byly vlastnosti individuální. Kupříkladu zjednodušený pohled na id a ego v pojetí Freuda. Část id v sobě nese biologické tužby a směřování jedince, které jsou postaveny na základním potěšení, a proto v sobě nenese žádné morální soudy. Nově narozené dítě je čistou demonstrací id, protože až skrze činnost ega v součinnosti s okolím se utváří další lidské struktury. Ego je druhou instancí mysli, která je v kontaktu s realitou a vzniká v momentu sebeuvědomění. Ego zajišťuje adaptabilitnost

---

<sup>320</sup> *Obrázek 10. Volní roviny v závislosti na věku.*

<sup>321</sup> NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 431.

<sup>322</sup> Systematický popis K. Balcara v podání M. Nakonečného. (NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 2009, s. 424.)

<sup>323</sup> Srov. *Ibid*, s. 424-430.

<sup>324</sup> Srov, s. 37. ST II-II q. 58 a. 3 co.

subjektu, například skrze pocit viny, a koná prostřednictvím rozhodnutí. Dále zasahuje do všech tří oblastí mysli, a sice vědomí, podvědomí i nevědomí. Poslední instancí je superego, které řídí celek člověka a které je schopné morálních soudů a idejí.<sup>325</sup> Super ego se skládá ze dvou částí svědomí a ideálního vnímání sebe. Zastává roli zvnitřněného rodiče, která později přechází v druhého, instituci či ideu. Mezi jednotlivými částmi vznikají spory, kupříkladu když id směřuje k biologické potřebě a ego ji odmítá, či superego může odmítat směřování id i ega. Superego zasahuje podobně jako ego do vědomí i nevědomí a pracuje tak s vrozenými dispozicemi. Tyto vrozené dispozice rozlišuje M. Nakonečný na fylogenetické vlastnosti, které jsou v subjektu přítomné na základě druhu a projevují se bez potřeby učení. Druhé vrozené ontogenetické dispozice jsou individuální a dozrávají a projevují se až v určité fázi vývoje jedince. Příkladem může být jízda na kole, která předpokládá zvládnutí motoriky, či hra na hudební nástroj.

Ve světle předchozího rozlišení můžeme id přirovnat k druhové přirozenosti. Ego bychom mohli následně vnímat jako individuální přirozenost, která formuje podobu jedince na základě jeho dispozic vyrůstajících z druhové přirozenosti. Superego, které je již schopné morálních soudů a má za úkol, dle Freuda, řídit subjekt, můžeme přirovnat k třetí pseudo-přirozenosti. Alegoricky tak můžeme mluvit o tomisticky definovaných třech přirozenostech – druhové, individuální a přirozenosti ze ctností. Takovéto tomistické dělení navazuje na učení o úrovních bytostné dokonalosti, v němž lidské duši přísluší trojí základní charakteristika, a sice život, pohyb a poznávání.<sup>326</sup> Život sdílí subjekt s rostlinami, pohyb se zvířaty, a rozumové poznávání je čistě lidské proprium. V člověku tedy jsou zastoupeny všechny tři úrovně dokonalosti – rostlinná, zvířecí a rozumová, které na sebe vzájemně navazují a překrývají se.

Přístup filosofie ke konceptu etiky ctností bychom mohli pro upřesnění rozdělit na dvě základní roviny. První rovinou je obecná etika, která přináší více pohledů na koncept etiky ctností. Druhá rovina pak je speciální, a sice tomistický pohled na etiku ctností, který je představený v předchozí kapitole. Téma ctností zaznívá také mimo oblast etiky, zde přeneseněji v kontextu psychologie. Psychologie, jež vychází z pozorování subjektu a z měřitelných faktů, postupem času opouští své základní předsevzetí vše v pozitivistickém duchu vysvětlit a dokázat. Oblast zkoumání této vědy je právě

---

<sup>325</sup> FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. Boston, MA: McGraw-Hill, 1998, s. 26-29.

<sup>326</sup> Srov. ST I q. 75.



pověstným kamenem úrazu, protože lidská bytost se skládá jak z biologicky měřitelné části, tak z rozumového rozměru založeného duševním principem. Psychologie je tedy nucena reflektovat dosavadní přístupy v definování člověka a jeho osobnosti a nahlížet svůj objekt, jímž je psychika, stále z nových úhlů pohledu. Příkladem může být zde uvedené téma ctností, které byly dříve zcela odmítány, jako etický koncept, jež nepřínáleží psychologickému bádání. Avšak opak je pravdou, neboť psychologie sama paralelní cestou dochází k obdobnému popisu vlastností člověka. Na základě svých poznatků tak nadále již nemůže popírat realitu ctností, ale naopak by měla sjednotit svůj rozporuplný pohled na tuto oblast a sama ji reflektovat příslušnými nástroji a obohatit tak svůj celkový pohled na člověka jako celek. Tato reflexe je již probíhající, leč neuzavřenou otázkou současného psychologického diskurzu.

## Závěr

Tomášův koncept etiky ctností, který je prezentován v Teologické sumě, má základ již ve starších klasických směrech. Tyto filosofické směry poskytují ideální zázemí pro hlubší pochopení a následný rozvoj scholastické tradice zastoupené právě Tomášem Akvinským. Celé jeho pojednání o ctnostech stojí na tradičním křesťanském pojetí člověka směřujícího k dobru skrze lidskou přirozenost. Člověk se díky naplňování této přirozenosti stává sám sebou ve své dokonalosti. Paralelně k psychologii Tomáš rozpracovává růst a vývoj osobnosti člověka v jeho individualitě. Porovnání mezi psychologií krátce demonstruje shodné prvky subjektu obou věd a hledá způsob vzájemného obohacení a dialogu mezi oběma pohledy na člověka.

První kapitola je zaměřena na hlubší analýzu etiky ctností v rámci filosofického diskurzu. Tento přístup začíná Platónovým popisem ctností, dále navazuje Aristoteles a vrcholí v podání Tomáše Akvinského. Jedná se tedy o klasické vymezení terminologie ctností a jejich návaznost na scholastickou tradici, přičemž onen tomistický přístup je základním paradigmatem, jež formuje celé téma.

Platónův přístup ke ctnostem jedince je paralelní k jeho pojetí obce, respektive z něho vychází. Stejně jako je obec rozdělena na tři základní druhy, tak jsou také rozděleny tři základní hybné síly v člověku. Rozum, vznětlivost a žádostivost, přičemž každá z těchto hybných sil má svůj subjekt, ze kterého vychází a ke kterému se vztahuje. V této fázi přistupují do hry ctnosti, které jednotlivé hybné síly kultivují a přivádí je k dokonalosti. Kultivací těchto sil vznikají ctnosti, jež zlepšují člověka uvnitř coby jedince, ale zároveň i navenek coby občana. Ctnosti jsou tak faktorem podporujícím pozitivní růst osobnosti, ale zároveň přínosem pro růst celé společnosti. Čtvrtá ctnost však nemá svoji hybnou sílu, ale je postavena na harmonickém fungování všech tří zmíněných hybných sil a jejich ctností.

Etika Nikomachova přináší Aristotelův osobitý přístup k etice ctností. Její pohled není zaměřen na dobro jako takové, ale na lidské konání, jež je zacílené. Dobro následně spočívá v naplnění daného cíle, což je samo blažeností. Charakteristikou činů dosahujících tohoto cíle, jež nazývá ctnosti, je vyváženost reakce a dané situace. Jedná se o průnik okolností a rozumového úsudku, a tedy optimální středovou pozici mezi dvěma extrémy, jimiž jsou přílišná aktivita s opozitem přílišné pasivity. Rozumový úsudek je zde signifikantním prvkem ctnosti samé, protože pomáhá stanovit optimální střed. Tento

optimální střed je dále charakteristikou morálních ctností, jež jsou doplněny skupinou rozumových ctností, které se vztahují k pravdě na základě poznání. Ctnosti samy jsou tak pro Aristotela klíčovou otázkou, protože vycházejí z lidského konání a směřují celý lidský život k jeho cíli – dobru.

Stoikové přináší extrémní a aplikovaný dualismus v otázce ctností a ctnostného života. Hmota světa a oživující božský prvek, který je ve spojení s hmotou, hmotu oživuje. Nazíráním tohoto božského principu, který je přítomný i v přírodě, nazírá člověk Boha. Tento božský princip, jež utváří duši člověka i hmoty, vyúsťuje v koncept jednotného plánu a osudu. Vrcholem a cílem života člověka tak je nebránit tomuto cíli a naopak svůj život s tímto řádem spojit. Veškeré prvky narušování této jednoty jsou nemocí, již je třeba eliminovat a dosáhnout dokonalé *apathei*. Vášně, jako hnutí ducha tělem, má tedy potlačovat ctnostmi – rozumem. Avšak takový přístup vede k potlačování lidskosti, která se projevuje i tělesností. Ctnosti se tak stávají lhostejností, která limituje růst lidské osobnosti a vyčleňuje ji mimo reálný svět. Tento extrémní příklad slouží jako demonstrace důsledků nevyváženého pohledu na ctnosti coby typicky lidské vlastnosti.

Tomáš Akvinský přistupuje k etice odlišným způsobem. Blaženost již není záležitostí pouze subjektu samého. Blaženost je dle něj stav subjektu, avšak předmět blaženosti leží mimo něj. Otázka po blaženosti je tedy dvojitá, přičemž jedna blaženost je předmětem a cílem, a druhé pojetí blaženosti je dosažený stav. Dobro je potenciální záležitostí, jež je dosahovaná na základě činů. Opakováním těchto činů vyvstávají ctnosti, které subjektu pomáhají dosáhnout jeho dokonalosti, a tedy blaženosti. A proto je ctnost relativně trvalá vlastnost snadno a rychle konat dobro.

Ctnosti jsou bytostně spojeny s konáním člověka. Toto konání je ovlivňováno dvěma směry, a sice zvenku okolní situací, a dále zevnitř. Vnitřní vliv je rozdělen na nižší emoce a ctnosti. Ctnosti řadíme do kategorie speciálních habitů, či vlastností. Habity tvoří dvojici s dispozicemi, které jsou, na rozdíl od habitů, krátkodobé. Dalším druhem je disponovanost, která zakládá jak dispozice, tak habity. Habity též dělíme na druhové a individuální, skrze něž je utvářena individuální přirozenost. Specifické druhy habitů, jmenovitě ctnosti, obdobně vytvářejí pseudo-přirozenost, která subjekt dovádí jako celek k individuální dokonalosti.

Rozdělení ctností je postaveno na dělení duše do jednotlivých oblastí, přičemž každá oblast má svoji skupinu ctností, kdy každá skupina je přítomna v dané oblasti jako ve svém subjektu. Ctnosti tedy tkví v příslušné části a zároveň s příslušnou částí pracují.

Základním kamenem ctností je vůle a rozum, které prostupují skrze ctnosti všechny části lidské duše. Tyto ctnosti vytvářejí třetí pseudo-přirozenost, jak bylo poznamenáno výše, která vystupuje nad individuální přirozenost a která má základ v přirozenosti druhové. Dále určení středu morálních ctností je obdobné Aristotelovu pojetí, avšak rozumové ctnosti, a to ty, jež se vztahují přímo k pravdě, středovou pozici nemají. Obdobně tomu je s teologálními ctnostmi, které mají střed, pouze nakolik jsou vztaženy k člověku.

Jednotlivé skupiny ctností, přiřazené k částem duše, jsou podle vztahu k dobru rozděleny do rodů. Druhé dělení vychází ze zdroje ctností, a tedy na teologální a kardinální. Kardinální ctnosti *subsistují* každá ve své části a jsou základními ctnostmi, jež řídí a směřují lidský život. Pod každou z kardinálních ctností shrnujeme podskupiny dalších ctností. Vyváženost funkčnosti kardinálních ctností vyúsťuje v harmonické fungování a rozvoj lidské osobnosti. Konání lidské osobnosti pak v sobě nese projevy všech čtyř kardinálních ctností. Morální a rozumové ctnosti tak spolu utvářejí součinný funkční celek, který vyžaduje vyvážené fungování a přítomnost všech kardinálních ctností.

Prozíravost má prvenství mezi ostatními ctnostmi, protože vychází od přímého poznání pravdy a též proto, že prostupuje ctnosti ostatní. Cílem této ctnosti je pravdivé poznání cílů a principů. Je možné je odstupňovat na základě cílů od časné, která sleduje pouze dobro dané situace, až k dokonalé ctnosti prozíravosti. Druhou ctností, jež se nachází ve vůli a směřuje k druhému, je spravedlnost. Tato ctnost se vztahuje dovnitř, kde tvoří harmonický celek osobnosti, ale také ven, kdy následuje přesně svoji definici „*dát každému, co mu náleží*“.<sup>327</sup> Specifickým rysem je dále aritmetický průměr, na kterém se nachází optimální těžiště této ctnosti. Třetí v pořadí je ctnost statečnosti, která staví na vznětlivých emocích a nachází se ve smyslově apetitivní části lidské duše, a proto její nedílnou charakteristikou je překonávání překážek. Z toho důvodu má ctnost statečnosti nejhybnější charakter a projevuje se v nebezpečí smrti. Specifikem je středová pozice, jež je tvořena, podobně jako u Aristotela, rozumovou úvahou a individuálními dispozicemi. Poslední ctností je uměřenost, která vyvstává ve smyslově apetitivní části duše v součinnosti se žádostivostí. Jejím cílem je, aby jednotlivé části žádostivosti směřovaly k dokonalému dobru a nikoli k dobru částečnému, které vyvstává z nižších emocí. Tato

---

<sup>327</sup> ST II-II q. 58 a. 1 co.

ctnost potřebuje ke svému vzniku dvojí, a sice stud a počestnost, které před zlem varují a k dobru nabájí.

Psychologický pohled na člověka je odlišný, ačkoli vychází ze stejných filosofických předpokladů, protože zahrnuje psychiku obecně, a nikoli pouze člověka. Závěry, ke kterým psychologie dochází, se v minulosti snažily vyvarovat morálních soudů, které ji zaváděly do pole etiky, avšak postupem času byla psychologie nucena přehodnocovat své pohledy, protože nutně obsahuje postuláty shodné s morálkou, potažmo etikou.

Jednotlivé psychické jevy, které psychologie popisuje, bychom mohli vidět jako výslednici situace a individuálních dispozic, čili proměnné dané osobnosti. Osobnost, coby sebe-regulující prvek, je strukturována stejně jako tomisticky vnímané přirozenosti, a sice druhová a individuální přirozenost, která obsahuje specifické vlastnosti a dispozice. Tato struktura je opět, jako ctnosti, charakteristická vyvážeností a harmonií, jež se projevuje jako konzistentní celek – já. Tato vyváženost vytváří třetí pseudo-přirozenost, ve které se plně uskutečňuje já jakožto celek. Vyvážený celek však není samotným ostrovem, ale je v interakci s prostředím. Zásadní rozdíl mezi psychologií a filosofií je v širší pojetí subjektu. Psychologie také člověka nevnímá na základě přirozenosti, ale osobnost je proces stávání se člověkem.

Struktura osobnosti je dalším paralelním prvkem, ke kterému psychologie dochází. Podobně jako ve filosofii definuje subjekt obecně – typy, individuálně – rysy, a následují zvyky a specifické reakce. Toto srovnání ovšem není zcela přesné, protože se zde promítá odlišný přístup psychologie a filosofie. Zatímco filosofie se snaží popisovat vnitřní fungování subjektu, psychologie vychází z deskripce, a proto také i osobnost v jejím podání je pouze hypotetický konstrukt.

Paralela mezi ctnostmi a vlastnostmi je poměrně příhodná, avšak psychologie v některých svých školách zpochybňuje závislost osobnosti na vlastnostech, tedy přesněji zpochybňuje obecné vlastnosti, jež určují podobu osobnosti. Rozsah vlastností se tak terminologicky se ctnostmi nekryje, ačkoli oboje, a to jak vlastnosti, tak i ctnosti, je možné vnímat jako tendence. Dále by ctnosti mohly být specifickými vlastnostmi směřujícími k dobru, a nikoli vlastnostmi v obecném smyslu. Dalo by se tedy říci, že vliv ctností na formování subjektu má pozitivní charakter v dlouhodobém horizontu, a proto by pro psychologii mohly být přínosem.

Tomistické pojetí ctností, které navazuje na klasické období, nám ukazuje vnitřní stavbu člověka a jeho ideál. Tato struktura však není pouhým konstruktem,

ale harmonicky žijícím celkem, který je možné spatřovat i ve všedním životě. Průvodcem tohoto života by mohla být etika, v tomto případě pohled tomistické etiky ctností, jež se snaží nabídnout rady a hodnoty pro život člověka. Psychologie, která zpočátku zaujala pozitivistické hledisko, dochází k úplnějšímu pohledu na člověka. Přímá otázka ctností definovaných etikou je v psychologii poměrně náročně uchopitelná, avšak psychologie sama tento konstrukt promýšlí, diskutuje a rozpracovává. Rozdíl mezi etikou a psychologií je v tomto případě jasný, avšak nebrání spolupráci a dialogu, zvláště nakolik je téma ctností pro psychologii stále otevřenou otázkou a výzvou.

## Seznam použitých zdrojů

### ČESKÉ:

- AKVINSKÝ, T. *Komentář k Etice Nikomachově. II. kniha*. Vyd. 1. Přeložil Tomáš Machula. Praha: Krystal OP, 2013. ISBN 9788087183618.
- AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Vyd. 1. Přeložil Tomáš Machula. Praha: Krystal OP, 2012. ISBN 9788087183465.
- AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*. Vyd. 1. Přeložil Tomáš Machula. Praha: Krystal OP, 2013. ISBN 9788087183601.
- AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. [online] [cit. 2016-04-01]. dostupné na WWW: <<http://summa.op.cz/sth.php>>.
- ANZENBACHER, A.; ŠPRUNK, K. *Úvod do etiky*. 3. vyd. v tomto překl. 2. v Academii. Praha: Academia, 2001. ISBN 8020009531.
- ARISTOTELEŠ. *Etika Nikomachova*. 3. nezměněné vyd. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 2009. ISBN 9788086027296.
- EYSENCK, M. W.; KEANE, M. T. *Kognitivní psychologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008. ISBN 9788020015594.
- HLAVINKA, P. *Daseinsanalýza: setkání filosofie s psychoterapií*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, Právnická fakulta, 2001. ISBN 8024403048.
- HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohled etických a náboženských koncepcí*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2014. ISBN 9788073877866.
- JUNG, C. G.; ALT, F. *Slova duše*. Vyd. v tomto uspoř. 1. Přeložil Blanka Kirsteinová. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 8070214902.
- KILBERGR, P. *Akvinského pojetí vášní a porovnání s emocemi*. Bakalářská práce, České Budějovice, 2013.
- KENNY, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Volvox globator, 2000. ISBN 8072073745.
- MACINTYRE, A. C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 8072980823.
- NAKONEČNÝ, M. *Pojetí vášně v neotomismu a v akademické psychologii*. In: Salve, Revue pro teologii 2/15. Praha: Krystal OP, 2015. ISSN 12136301.
- NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Vyd. 2., rozš. a přeprac. Praha: Academia, 2009. ISBN 9788020016805.

- NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1998. ISBN 8020006893.
- PEROUTKA, D. *Tomistická filosofická antropologie*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2012. ISBN 9788087183427.
- PIEPER, J. *Ctnosti*. Vyd. 1. Přeložil Vladimír Petkevič. Praha: Portál, 2000. ISBN 8085795354.
- PLATÓN. *Ústava*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1993. ISBN 8020503471.
- PODZIMEK, M. *Etické systémy západnej civilizácie: didaktická pomôcka pre katechézu princípov morality*. Ružomberok: Verbum, 2012. ISBN 9788080849658.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Přeložil Petr Rezek. Praha: Zvon, 1991. ISBN 8071130419.
- ŠPINKA, Š. et al. *Přístupy k etice*. I. Vydání první. Praha: Filosofía, 2014. ISBN 9788070074305.

**Anglické:**

- ADDIS, W. E. and ARNOLD, T. *A Catholic dictionary containing some account of the doctrine, discipline, rites, ceremonies, councils, and religious orders of the Catholic Church, Virtue*, London: b.n. 1928.
- AKVINSKÝ, T. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005. ISBN 0872207455.
- BEJCZY, I. P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Brill, Boston: Leiden, 2011. ISBN 9004163166.
- CROCK, C. H. *Virtue and vice: Catholic dogma and Christian living*. J. F. Wagner. inc, New York city: London, 1939.
- EYSENCK, H. *Crime and personality*. London: Paladin, 1970. ISBN 0586080074.
- FEIST, J. and FEIST, G. J. *Theories of personality*. 4th ed. Boston. MA: McGraw-Hill, 1998. ISBN 0697275655.
- HEIL, J. *Philosophy of mind: a guide and anthology*. 1st pub. Oxford: Oxford University Press, 2004. ISBN 0199253838.
- HOUSER, R. E. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto. Ontario: Pontifical institute of Mediaeval studies, 2004. ISBN 0888442890.
- PIEPER, J. *The four cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, temperance*. University of Notre Dame. Indiana: Notre Dame, 1966. ISBN 9780268001032.



SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge. Mass: Harvard University Press, 1997. ISBN 0674251555.

**Francouzské:**

PINCKAERS, S. *Passions et vertu*. Paris: Parole et silence, 2008. ISBN 9782845737198.

## Abstrakt

Tomášova etika ctností z pohledu filosofie a psychologie.

**Klíčová slova:** Etika, ctnosti, habitus, dispozice, způsobilost, kardinální ctnost, teologální ctnost, rozumová ctnost, morální ctnost, prozíravost, spravedlnost, statečnost, uměřenost, osobnost, struktura osobnosti, rys, vlastnost, obecná vlastnost, svědomí, vůle

Práce se zabývá pojetím etiky ctností v kontextu Teologické sumy. Základy čerpá z klasické filosofie antických myslitelů. Platónovo paralelní pojetí člověka s obcí a jeho prostý systém ctností je prvním pohledem. Druhým pohledem je Aristotelovo členění na rozumové a morální ctnosti, jež téma začíná komplikovat. Stoický přínos poukazuje na slepou uličku dualistického vidění světa a člověka. Tomáš Akvinský navazuje na tuto filosofickou tradici, kterou rozvíjí svým pojetím kardinálních a teologálních ctností. Kardinální ctnosti jsou v člověku zakotveny skrze habitusy, a proto je vztah habitů, dispozic a způsobilostí klíčovým tématem. Ctnosti jsou tak bytostnou součástí lidské osoby. Psychologie se setkává s tímto tématem skrze psychologii osobnosti, kde paralelou ke ctnostem jsou specifické vlastnosti. Téma ctností je však pro současnou psychologii stále otevřenou otázkou a výzvou.

## **Abstract**

Thomas ethics of virtues from the philosophical and psychological point of view.

**Key words:** Ethic, virtue, habit, disposition, adequacy, cardinal virtues, supernatural virtues, intellectual virtues, moral virtues, prudence, justice, fortitude, temperance, personality, structure of personality, trait, inner quality, general quality, conscience, will

The first part deals with the concept of virtue ethics in the view of Summa theologica. Its basis is acquired from classical philosophy of ancient scholars. Firstly, it is necessary to describe Plato's and Aristoteles systematical approach to virtues. Plato's approach is parallel with the concept of the state. Aristotle's has a system divided into rational and moral virtues, which is a small entanglement of this topic. The last systematical approach in ancient times takes Stoic's way with dualistic conception of reality and human inside, which is an approach with no ground. Thomas Aquinas continues the system of Plato's and Aristotle's and adds the theory of cardinal and supernatural virtues. The cardinal virtues are rooted in humans, through their habits, so the key question then being human's habits, disposition, and adequacy in connection with their nature. Subsequently, the virtues are an essential part of human nature or personality. The psychology deals with the topic of virtues in the context of personality psychology, especially, in the background of inner quality or traits. Recently, virtues in the psychology are still open to question and are a huge challenge.