

**Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta**

Katedra systematické teologie a filosofie

Petr Lovětínský

UČITELNOST ETIKY: JE MOŽNÉ SE NAUČIT CTNOSTI?

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vedoucí práce: Mgr. Ing. Prokop Sousedík, Ph.D.



Praha 2020

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 15.7.2020

Petr Lovětínský

LOVĚTÍNSKÝ, Petr. *Učitelnost etiky: je možné se naučit ctností?*. Praha, 2020. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, Katedra systematické teologie a filosofie.

Rozsah práce: 102366 znaků (včetně mezer)

ANOTACE

Klíčová slova: etika, ctnost, učení, učitelnost, vědění, jednání

Tato diplomová práce se zaměřuje na oblast etiky ctností jakožto jednoho z hlavních proudů praktické filosofie a na téma možnosti se ctností naučit nebo ji jiným způsobem získat. V úvodu představuje kontext a východisko svého tématu a vedle toho základní kritéria, podle kterých bude posuzovat odpověď na hlavní otázku. Následně přináší také obecný popis principů, na kterých stojí etika ctností. V dalších dvou hlavních kapitolách se věnuje popisu pojetí ctností u dvou nejvýznamnějších představitelů tohoto druhu morální filosofie, tedy Platóna a Aristotela. Tento popis je u obou autorů stavěn s ohledem na ty aspekty ctnosti, které jsou styčnými body s možností a způsobem jejich učení. V další části je pak uvedeno několik dalších příkladů pohledu na obě popsané koncepce z hlediska učitelnosti ctností. Závěr pak shrnuje popsané aspekty ctnosti, jakým způsobem se dotýkají učitelnosti a zda splňují požadavky stanovené v úvodu práce.

ABSTRACT

Learnability of ethics: is it possible to acquire a virtue?

Key words: ethics, virtue, learning, learnability, knowledge, practice

This diploma thesis is focused on the field of virtue ethics as one of the main branches of the practical philosophy and on the theme of the possibility to learn or acquire a virtue. In the introduction part, it presents the context and the basis of the theme and besides that also the fundamental criteria, by which the outcome of the thesis and the main question will be assessed. Then a general description of the main principles of the virtue ethics is introduced. The next two main chapters are devoted to the description of the approach to this kind of moral philosophy in the works of its two most significant representatives, Plato and Aristotle. This description is held with the idea to stress those aspects of virtue, that are in connection with the possibility and forms of learning it. The next chapter brings several more examples of the opinion about both introduces conceptions from the viewpoint of the learnability of virtue. The conclusion then summarizes the described features of the virtue, in what way they connect with the idea of learnability and if they meet the criteria set at the beginning of the thesis.

Děkuji vedoucímu práce, panu Mgr. Ing. Prokopu Sousedíkovi, Ph.D., za cenné rady.

Můj hlavní dík patří rodině a přátelům za nikdy neutuchající podporu.

Obsah

Úvod.....	6
Etika jako cesta ke ctnosti.....	10
Platónův Sókratés a mravní intelektualismus.....	15
Duše a její vztah k ctnosti.....	15
Sókratův důraz na hodnotu ctnosti.....	22
Jednota ctností.....	25
Je možné vědomě volit zlo?.....	30
Shrnutí.....	35
Etika Aristotelova.....	37
Blaženost jako cíl.....	38
Cesta k blaženosti – ctnost a její podoby.....	41
Otázka volby.....	44
Rozdělení ctností.....	46
Učení a síla zvyku.....	49
Rozumnost a rozumný člověk.....	51
Shrnutí.....	54
Učitelnost a další názory.....	55
Otázka učitelnosti v dialogu Menón.....	56
Zvyk, který formuje ctnost.....	59
Závěr.....	63
Seznam literatury.....	67

Úvod

Samotný úvod celé práce bych rád věnoval objasnění motivace a důvodů k volbě daného tématu, jak je jistě na místě a stejný krok i jeho důležitost mi opět navíc připomněla i má bakalářská práce, když jsem ji po letech znovu otevřel. Od té doby navíc uplynula nějaká doba a i další kus nejen mé studijní cesty, ale i té profesní, která se v případě našeho oboru a jeho dálkové podoby odehrává souběžně.

Již při svém studiu bakalářského oboru Studium humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy jsem vcelku brzy pochopil, že i přes rozmanitost humanitních věd, se kterými jsme my studenti měli možnost se zde setkávat a vnímat jejich myšlenky, bude hlavně filosofie a její etická složka tím nejnósnějším tématem pro mě. A to i přesto, že moje středoškolská studia proběhla v oboru, řekl bych, snad naprosto opačném (konkrétně informační technologie), avšak samotný úvod univerzitního období se již odehrál ve znamení prvního setkání s Platónovými dialogy a jakmile došlo na Immanuela Kanta a kategorický imperativ, měl jsem o svém zaměření možná až překvapivě snadno dost jasnou představu. Snažil jsem se poté skrze další předměty a semináře seznámit i s dalšími etickými přístupy ostatních filosofů, jelikož jako mnoho dalších, i já jsem chtěl najít takovou, kterou bych shledal jako co možná nejuniverzálnější a nejpoužitelnější v řešení rozmanitých morálně sporných situací, se kterými se my lidé v životě setkáváme. Ale pro mou osobu v té době nic jiného Kantovu koncepci nepřekonal a volba tématu závěrečné práce „Kantova teorie morální autonomie“ byla nasnadě.

Tím jsem se teď rovnou dotknul i mé hlavní motivace ke studiu etiky vůbec. K filosofii obecně mě zřejmě vedlo to, co už asi první filosofy v antickém Řecku, tedy přemýšlení nad věcmi, nad nimiž by mnoho lidí vůbec ani přemýšlet nenapadlo (ač

možná banálně řečeno, této myšlence se v tomto bodě asi lze jen těžko vyhnout). Naprosto zjevné nasměrování k etice pak způsobil její přesah do praktického života a reálných situací a rozhodnutí, která musíme dělat. Jistě to mohu s vděčností připisovat mé (dobré) výchově, a ta souvisí s určitou vnímavostí k chování lidí k sobě navzájem, neboť tam se etika odehrává. Tak jako tak, i když je pro mě logicky představitelné, že může či reálně existuje někdo, kdo se bude etikou zabývat, ale jejími myšlenkami a morálními pravidly se ve svém praktickém životním počínání řídit nebude, v mém případě je to propojení přímé a kauzální – kdybych se jakékoli své etické úvahy a východiska, která z nich plynou, nesnažil automaticky také aplikovat do svého života, nemělo by pro mě smysl se etikou na filosofické rovině také vůbec zaobírat. Vzhledem k tomu, že magisterský obor, který jsem se po tom bakalářském (jak patrně bez váhání) rozhodl studovat, je Aplikovaná etika, propojení s praktickými jednáním a jeho morálními aspekty, je neoddiskutovatelné a věřím, že mezi jeho studenty určitě nejsem sám, kdo zaujímá tento postoj.

Během mého dosavadního studia magisterského oboru jsem pak současně začal pracovně působit v neziskovém sektoru a oborech, které primárně spočívají v pomoci těm skupinám lidí, kteří jsou z různých důvodů ve společnosti znevýhodněni, což pro mě profesně bylo jedno z nejpřirozenějších východisek jakožto pro člověka se zájmem o etiku a její hodnoty. Současně se i mé uvažování v oblasti etiky dále vyvíjelo směrem k edukativní stránce věci – od hledání takové koncepce, která by byla do co největší míry obecně použitelná, tedy aplikovatelná na různé situace lidského jednání, jsem se možná i podle očekávání posouval k otázce jak potom takový přístup předat jinému člověku tak, aby i pro něj se mohl stát uchopitelnou cestou jak lépe posuzovat jakákoli dilemata morálního charakteru, či touto cestou prostě nasměrovat jinou osobu k morálně hlubšímu přemýšlení nad svým jednáním a nabídnout jí k tomu myšlenkové

prostředky, které už tu třeba máme. Do této úvahy jsem se i přes filosoficky zaměřený výchozí bod zároveň promítal i určitý prakticky, edukativní aspekt a přemýšlel, jak moc je pro případného žáka etické výchovy moje oblíbená Kantova praktická filosofie vhodná právě z hlediska „sžítí se“ a svého motivujícího charakteru. I vzhledem k tomu, že jsem se na navazujícím magisterském oboru chtěl pro závěrečnou práci věnovat zase jinému autorovi a tématu, přišlo mi nakonec vhod, že pro mne do těchto úvah zapadala nejlépe etika ctností. Ač možná někdy z opačných směrů, s Kantovou morální filosofií se často dobře doplňuje, avšak žákova vidina toho, že vynikajícím (tedy ctnostným) jednáním se stane také ctnostným jedincem (a naopak), mi jako motivační faktor přišla jaksi lidsky přirozená a vytyčující pozitivní cíl (např. podle Sokola i vpravdě etický podle jeho definice etiky jako cesty jak vést „ten opravdu dobrý, nejlepší život“¹).

Že ctnosti, tedy vlastnosti, které k takovému jednání a člověku patří, zcela jistě není jednoduché někoho naučit a současně žijeme v době, kdy po právě takových mnoho lidí volá v naději, že úroveň morálky společnosti se stále může zlepšit, je dost zřejmé. S tím druhým jsem se sám setkal nejednou, když jsem o sobě někomu řekl, že etiku studuji. A tuto poptávku a obtíž s jejím uspokojením hezky popisuje právě i Jan Sokol: *„Po ctnostných lidech se najednou strhla masová poptávka, ale kde je vzít? ... Dobré úmysly se promítly do školních programů a kurikulí, dokonce i do celoživotního vzdělávání. Brzy se ovšem ukázalo, že od dobrých úmyslů k výsledkům bude asi daleko. Starý Sókratés dobře věděl, že kdo řekne, že ctnost se dá naučit, musí říct také jak. Učit se dají počty nebo pravopis, ale už se zpěvem nebo*

¹ Rád se stále držím rozlišení pojmů mrav, morálka a etika Jana Sokola, které ač vychází ze stejného řeckého slova *éthos*, rozlišuje významově na to, „co se dělá a nedělá“ u *mravu*, „co je dobré a co špatné“ u *morálky* a „ten nejlepší život“ u *etiky*; samozřejmě vedle pojímání etiky jakožto filosofické disciplíny zkoumající odůvodněnost morálních soudů.

Jan Sokol, Zděnek Pinc: Antropologie a etika. TRITON, 2003, str. 9-11

s tělocvikem je to zřetelně složitější. Násobilka sedmi se napíše na tabuli a žáci ji zopakují. Ale kotrmelec? Jak se ho člověk „naučí“? ... Pokud se „dobrý život“ či ctnost dá vůbec nějak učit, pak rozhodně spíš jako kotrmelec než jako nepravidelná slovesa nebo anatomie.“² Však při studiu našeho oboru se člověk jako jednu ze základních věcí naučí, či si ji možná spíš nejednou potvrdí, že předmět etiky má málokdy tak pravidelný postup a jasně rozlišitelný výsledek jako právě třeba násobilka. Snaze přijít na to, jak by se ctnosti dalo člověka naučit, to ale mnoha filosofům ani tak neubralo a i já jsem se tématu rozhodl držet.

² tamtéž, str. 8

Etika jako cesta ke ctnosti

Neboť, jak vidíš, předmět našich řečí je takový, že by o žádném nemohl vážněji mluvit člověk jen trochu rozumný, totiž to, jakým způsobem je třeba žít...

Platón, *Gorgias* 500c2-4

Ctnost: trvalá mravní kvalita člověka, která ho činí schopným správného jednání, aniž by o to musel v každém jednotlivém případě zvlášť usilovat či o tom přemýšlet.

Jan Sokol, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 254

Areté, tedy zdatnost či ctnost, je základním pojmem tohoto etického směru, který má své pevné kořeny v antickém Řecku u nejvýznamnějších filosofů té doby, tedy Platóna a Aristotela. Nebyli jedinými významnými postavami historie filosofické etiky, kteří zdůraznili význam ctnosti (jako např. Stoikové či David Hume), ale při návratu etiky ctností v současné době, jsou přirozeně oni stále těmi nejzásadnějšími mysliteli, z nichž nyní pokračování na poli etiky ctností čerpá. Zároveň je to hlavně Aristotelés, z jehož práce nejčastěji vychází zástupci tohoto směru jako Elizabeth Anscomb, Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Bernard Williams, Rosalind Hursthouse či Julia Annas, kteří zastupují tuto novou vlnu zájmu o etiku ctností od poloviny 20. století³. Pohled některých z těchto zmíněných autorů pak bude součástí i mé práce a umožní další reflexi antických aspektů ctnosti.

³ Tento novodobý vývoj shrnuje Jakub Jirsa ve svém článku *Etika ctností znovuobjevena* in Jakub Jirsa et al., *Přístupy k etice III.*, Filosofia Praha 2016.

Ctnost je tedy pojímána jako ta vlastnost (např. statečnost), která způsobuje adekvátní ctnostné jednání, ovšem ne např. nahodilé statečné jednání, ale takové, které z dané ctnosti vychází jako z pevného základu a takříkajíc se se na něj „dá spolehnout“. Měla by tedy být charakterovým rysem, něčím stálým, co je pro daného člověka typické, aby se dalo říct, že je statečný, ne že zrovna jen udělal něco statečného. Uvidíme jaké další nároky se na ctnost, aby mohla být za ctnost opravdu považována, kladou, ovšem základ této myšlenky míří k tomu, že etika ctností hodnotí morální úroveň člověka ctnostného, který reprezentuje konzistentní svých vlastností, ne jednotlivé činy, které zrovna mohou či nemusí být ctnostné. Důležitým aspektem, který se váže na celé téma učitelnosti etiky a ctností, je pohled na ctnost, jakožto dynamickou a vyvíjející se vlastnost. Zde se projevuje to, že ačkoli kritériem hodnocení je zde sám ctnostný člověk, jeho jednání tuto hodnotu nejen reprezentuje či potvrzuje, zároveň ji tyto jednotlivé úkony také utváří a formují. Obecně je také těžko představitelná myšlenka, že se člověk naprosto ctnostný již nejen narodí, ale zároveň i to, že se kvalita jeho vlastností nemůže během života a všeho co prožije, nijak změnit. Rozměr určitého vývoje a cesty je u Platóna i Aristotela také ve spojení ctnosti s duší a jejími jednotlivými složkami, stejně jako v eudaimonistickém aspektu jejich etiky, kdy pravá cesta k blaženosti je v péči o duši a jejím nejvyšším cílem, a v případě úspěchu výsledkem, jsou právě naplněné ctnosti, ve kterých se nejčistším způsobem vyjevuje povaha duše.

Protože etika sama je hledáním toho nejlepšího způsobu života, vidím filosofii ctností jako jeden z nejvhodnějších přístupů na této cestě. To je právě jeden z hlavních rozlišujících aspektů, které v ní lze z filosofického hlediska spatřovat oproti dalším vlivným normativním koncepcím současné etiky. Dědictví a následný vývoj dvou z nich

do naší doby, konkrétně Kantovy morální filosofie (a dalších deontologických směrů) a utilitarismu (jakožto součásti konsekvencialismu), je postaven na přístupu, který akcentuje otázku hodnoty a správné volby jednotlivých činů člověka, oproti snaze o dobrý život jako celek a hodnotu samotného jednatelce, z čehož vychází hodnocení, což jsou ohledy, které má na programu etika ctností. Tento rozdíl zároveň přináší i kritiku etice ctností, a to v tom smyslu, že jakmile někdo od jakékoli koncepce praktické filosofie očekává (v různých podobách) i návod na to, co dělat v té či oné situaci a jakou variantu jednání zvolit, ostatní výše zmíněné přístupy mu ho mohou ve hmatatelnější podobě také poskytnout, avšak u etiky ctností to (ať už budeme zastávat názor, že toto má být jeden z rysů morální filosofie nebo ne) mnozí nenachází tak snadno. K tomuto srovnávání se vyjadřuje třeba Rosalind Hursthouse a uvádí takovou kritiku, kterou se ostatní směry snaží vyvrátit nárok etiky ctností na její normativní rys, na základě argumentů spojených s výše řečeným, tedy uvedení nároku na určitá pravidla jednání. Hursthouse to ilustruje na příkladech premis, kdy např. utilitarismus postuluje takové rozhodnutí, které přinese co nejlepší důsledky v podobě maximálního štěstí, či deontologického řešení díky odkazu na příslušné pravidlo, které jednatelce dovede ke vnitřně správnému morálnímu rozhodnutí, avšak odpověď etiky ctností, která bude odkazovat na ctnostného člověka, který ze svého titulu bude znát to pravé rozhodnutí, mnohým nestačí. Argument zde spočívá v tom, že ctnostný nebo ke ctnosti mířící člověk bude hledat řešení, které ctnostný člověk má znát a pokud jeho praktická moudrost (která má být hlavním schopností pro řešení těchto situací) nestačí, může se obrátit na ty, které sám považuje za ctnostné a zeptat se jich, přece jen i zkušenost hraje v budování ctnosti značnou roli. Tato debata ale odhaluje i podobnost třeba s deontologickou morální filosofií v obtížné cestě za hledáním eticky nejlepší varianty, protože ani za jejím stoupencem pravidlo jednání nepřijde úplně samo. Jako si musí

položít otázku třeba ve formulaci kategorického imperativu, tak si musí příznivec etiky ctností položit otázku, jak by jednal člověk spravedlivý či upřímný. A stejně tak musí oba řešit případy, kdy se hodnota jednoho pravidla/ctnosti dostane do konfliktu s jiným pravidlem/ctností a oni musí obě uvážit v podmínkách dané situace⁴.

V pojetí zaměřeném na ctnost pak existuje nejen vzájemný aktivní vztah mezi člověkem a ctností (a to v obou směrech, kdy člověk dosahuje ctnosti jako cíle a naplňovaná ctnost zase pozvedává člověka a jeho život, čímž naplňuje nejvyšší cíl na další úrovni), ale ačkoli jsem výše uvedl distinkci v pojetí „jaký život bychom měli žít / jaký čin bychom měli volit“, je tu i vztah činu a ctnosti, neboť jednotlivé ctnostné činy ji také konstituují. Vysvětlení přístupu k volbě provedení činu či jednání (stejně jako jeho hodnocení) je přirozeně jiné a přichází z jiného směru než u výše zmíněných „legalistických“ (tedy řídicích se podle pravidel, ačkoli třeba předepsaných autonomně rozumem) teorií, důležitost samotného činu tu však je stále, a to tím spíše, pokud lze najít cestu, jak se ctnosti naučit.

Vzhledem k zaměření práce, se vedle popisu hlavních rysů pojetí ctnosti u Platóna a Aristotela v prvních dvou částech práce, budu následně věnovat hlavně těm momentům, které přímo probírají nebo jsou ve spojitosti s aspektem učitelnosti ctnosti a toho jak ji lze dosáhnout. Ctnost samotná jakožto velké téma u obou z nich sebou často nesla i právě tuto otázku, v Platónových dialozích se Sokratés svých spolubesedníků často ptá, kdo by ho ctnosti mohl naučit, typicky jako u mnoha jiných témat takřka zpravidla skončí v roli žákovi dost opačné. A Aristotelés, známý svým systematickým přístupem i v tomto oboru, současně však i praktičtějším pohledem oproti svému učiteli, má k tomuto aspektu dost co říci.

⁴ Rosalind Hursthouse, *Normative Virtue Ethics* in *How Should One Live? Essays on the Virtues* edited by Roger Crisp, Oxford University Press 1999.

Já bych se současně rád zaměřil i na několik rysů, kterými bych chtěl naznačit takový pomyslný spojovací článek do praxe jednání kohokoli z nás, současně mi však umožní dát prostor i zmíněným současným autorům na poli etiky ctností, kteří z řecké tradice této filosofie vychází, ale dívají se na ni zase trochu novým způsobem. Rozhodl jsem se tyto rysy procesu nabývání ctnosti stanovit konkrétně a na nich v závěru práce ukázat, jaké podklady se pro jejich ukotvení podařilo nalézt – jedná se o *vědění* či *znalost* řešení situace (obecně jaké je pravidlo, či v našem případě obsah příslušné ctnosti v tom momentu), jeho *aplikovatelnost* (porozumění tomu kdy mám jak jednat podle daných podmínek) a určitý faktor *integrace* či *začlenění* (schválně nepoužívám pojem osvojení), který by na předchozí kroky měl navázat, aby se formovaná vlastnost stala právě tou stálou součástí charakteru a jeho rysem, ne nahodilým projevem - přece jen se v případě ctnosti jedná o stav duše jednajícího.

Platónův Sókratés a mravní intelektualismus

Poslechni mne tedy a pojď spolu se mnou tam, kde budeš šťasten i zaživa i po smrti, jak ukazuje naše rozprava. A nebraň se, jestliže bude tebou někdo chtít opovrhovat jako nerozumným a jestliže tě pohaní, ano, při Diovi, klidně snes i ten potupný políček; neboť se ti nestane nic hrozného, jestliže se budeš cvičit v dobrosti a budeš vskutku řádný člověk.

Platón, *Gorgias* 527c6-d3

Pro uvedení správného kontextu do části věnované etice a ctnostem v díle Platóna je určitě na místě začít shrnutím jeho popisu duše. Nejen že je to přirozeně aspekt i v mnoha jiných pojetích bytostně spjatý s možností jednat morálně a tudíž jakoukoli pravděpodobností dosažení ctnosti, ale v případě Platóna je s ctnostmi duše a její rozvržení propojeno přímou cestou.

Duše a její vztah k ctnosti

V jednom z klasických příkladů dualismu duše a těla je u Platóna duše branou k rozumu a idejím, tedy propojujícím článkem se světem věčných jsoucn, poznatelným pouze rozumem, oproti pomíjivosti těla a fyzického světa. Tělo a jeho žádostivou stránku vidí Platón někdy jako zásadní překážku pravého poznání a cesty k pravdě:

Ze všeho toho tedy nutně vzniká u pravých filosofů asi takové mínění, že si mezi sebou říkají asi toto: „Podobá se, že nás při zkoumání za účasti rozumu vede k cíli jakoby nějaká úzká stezka, protože pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda. Neboť tisícere starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás nějaké nemoci, překáží nám v naší honbě za jsoucnem. A naplňuje nás láskami a žádostmi a strachy a všelijakými přeludy a mnohými malichernostmi, takže nám pro ně doopravdy a vskutku nikdy není možno, jak se říká, mít ani jednu rozumnou myšlenku ... Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti a dívati se samou duší na samy věci; a tehdy, jak se podobá, dostane se nám toho, po čem toužíme a čeho jsme podle svých slov milovníci, moudrosti, totiž až zemřeme – jak ukazuje ta úvaha -, zaživa však ne. Jestliže totiž nelze ve spojení s tělem nic čistě poznati, je možné jedno z dvojího, buď že vůbec nijak není možno získati si vědění, anebo až po smrti; neboť tehdy bude duše sama o sobě bez těla, dříve však ne. A pokud budeme žít, budeme, jak se podobá, nejbližše vědění tak, jestliže se raději nebudeme vůbec nic stýkati s tělem a míti s ním společenství, leda pokud to je naprosto nutné, a nebudeme se nakažovati jeho přirozeností, nýbrž zůstaneme čisti od styku s ním, dokud nás bůh sám od něho neodpoutá. Jsouce pak takovýmto způsobem při svém odloučení čisti od nesmyslnosti těla, budeme, jak lze čekati, mezi stejně čistými a budeme poznávati sami skrze sebe všechno ryzí, a ryzí je bezpochyby pravda ...“⁵

Duše je tedy v Platónově přístupu nesmrtelná, kvalitativně rozdílná a vyvíjející se ve své hodnotě vzhledem k tomu, čemu se člověk věnuje (obor filosofie přirozeně dlí na vrcholu tohoto rozlišovacího žebříčku). Dvě z nejdůležitějších děl, ve kterých

⁵ Platón, Faidón 66b1-67b2, OIKOYMENH 2000, str. 24-25

Platón popisuje aspekty duše, jsou dialogy *Faidros* a *Ústava*. Ve *Faidru* se věnuje zdůvodnění nesmrtelnosti duše vycházejícího z toho, že duše se pohybuje sama od sebe (není v trpném stavu, jako je tělem pohybováno) a je tudíž počátkem konání:

Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu, a tím i ustání života. Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu. Počátek však je bez vzniku. Neboť všechno, co vzniká, musí vznikat z počátku, ale on sám nevzniká z ničeho; neboť kdyby počátek z něčeho vznikal, již by to nevznikal počátek. Když pak je bez vzniku, musí být i bez zániku. Vždyť kdyby zahynul počátek, nikdy ani sám z ničeho nevznikne ani nic jiného z něho, jestliže mají všechny věci vznikat z počátku. Takto tedy je počátkem pohybu to, co pohybuje samo sebe. Toto pak nemůže ani zanikati, ani vznikat, sice by musilo veškeré nebe i veškerá země spadnouti v jedno a zastavit se a již by neměly odkud znova dostati pohyb a vznik.⁶

Zároveň v tomto dialogu posléze velice obrazným způsobem popisuje duši jakožto vůz se dvěma koňmi a vozatajem – jeden kůň znázorňuje vznětlivost (či srdnatost) a „je v krásnějším stavu, je svým vzhledem přímý a s tělem pravidelně rozčleněným, s vysokou šíjí, nos má vypouklý, je bílé barvy, černooký, milovník cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění, nepotřebující ran, je řízen jediné pobídkou a slovem“⁷, zatímco druhý, který je „křivý, tělnatý, sestavený bez ladu a skladu, má silnou šíji, krátký krk, je ploskonosý, barvy tmavé, světlouký, krevnatý, přítel zpupnosti a vychloubání, na uších chlupatý, hluchý, poslouchající, a to ještě stěží,

⁶ Platón, *Faidros* 245c5-e3, OIKOYMENH 2000 str. 34-35

⁷ Tamtéž 253d5, str. 43

toliko biče a bodců“⁸, představuje žádostivost. Vozataj pak symbolizuje rozum, který spřežení řídí a umírňuje vzpurnou žádostivost.

Pro nás je ovšem důležitější popis z *Ústavy*, který představuje tradičně sókratovský pojmově vystavěný celek, díky němuž se Platón detailněji dobírá vlivu jednotlivých složek duše na charakter a jednání. Každá ze složek totiž předurčuje určitý druh konání a činů, stejně tak ale obsahuje také svůj vlastní druh motivace a metodu směřování této motivace vzhledem k žádanému cíli. Tak mohou tyto jednotlivé část duše, jestliže jsou rozumně vedeny, skončit na cestě ke ctnostnému i naopak nectnostnému jednání, podle toho, jak je s nimi zacházeno a pro co jsou využívány. I zde jsou dvě složky určeny jako protikladné:

Zcela logicky tedy uznáme, děl jsem, že to jsou dva činitelé vespolek různé, a nazveme to, čím duše rozumně uvažuje, její rozumovou složkou, to pak, čím touží po lásce a lačnání i žízni a čím se chvěje i při ostatních žádostech, složkou nerozumnou a žádavou, společnicí to všelikých druhů nasycování a rozkoší.⁹

U třetí složky, vznětlivosti („to, čím se rozhorlujeme“¹⁰), sice rozprava jde trochu oklikou k identifikaci toho, zda se opravdu jedná o třetí složku a ke které z výše zmíněných má blíže, ale výsledek nám už předpovědělo připodobnění vznětlivé složky ke krásnému z dvojice koní v dialogu *Faidros*. Sókratés s Glaukónem si pak uvědomí, že „hněv druhdy bojuje se žádostmi jakožto různé s různým“¹¹, stejně jako následující:

Nepozorujeme-li i jinde často, že kdykoli někoho znásilňují žádosti proti rozumové úvaze, spílá sám sobě a hněvá se na násilný živel ve svém nitru a že se při takovém jakoby sváru dvou stran u takového člověka cít hněvu přidává za spojence k rozumu?

⁸ Tamtéž 253d9, str. 43

⁹ Platón, *Ústava* 439d4-8 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 157

¹⁰ Platón, *Ústava* 439e2in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 157

¹¹ Tamtéž 440a5-6, str. 157

Že by se však přidružil k žádostem a pracoval proti zápornému rozhodnutí rozumu, to, myslím, bys nemohl říci, že jsi kdy sám u sebe pozoroval, a myslím ani u nikoho jiného.¹²

Tak se vznětlivost zařadí ke zbývajícím složkám a podobně jako vozataj řídí oba koně, kdy jeden se mu vzpírá a druhý je mu po vůli, tak i vzájemný soulad a dodržování směru určeného řídící rozumovou složkou vede k optimálnímu stavu:

Nuže, nepřísluší-li složce rozumové, aby vládla, poněvadž jest moudrá a má péči o celou duši, složce pak vznětlivé, aby byla této poslušna a jí nápomocna?

Ovšemže.

V souladu pak je asi uvede, jak jsme vykládali, náležitá směs músiky a gymnastiky, která jednu z nich napíná a živí krásnými myšlenkami, druhou pak povoluje krotíc ji harmonií a rytmem.

Ba jistě.

A tito dva činitelé, takto jsou vypěstováni a vpravdě vyučeni a vychováni každý ve svém, budou řídit složku žádavou – jež v každém zaujímá největší část duše a jest přirozeně nejnenasytnější -, a budou ji hlídati, aby nedošlo k tomu, že by naplňujíc se tělesnými takzvanými rozkošemi příliš zbytněla a zesílila a nekonala již pak svého úkolu, nýbrž pokusila se podrobiti si a ovládati činitele, nad kterými jejímu druhu vlada nepřísluší, a tak zvrátila veškeren život všech lidí.¹³

Tímto způsobem pak z ideální činnosti každé ze složek plyne náležitá ctnost. Ze žádostivosti se vypěstuje statečnost:

¹² Tamtéž 440a8-b6, str. 157

¹³ Tamtéž 441e4-442b2, str. 160

*A vzhledem k této složce nazýváme, myslím, statečným jednoho každého, když si jeho stránka citová uchrání ve strastech i slastech předpis rozumu o tom, co ještě nebezpečné a co ne.*¹⁴

Z rozumu moudrost:

*Moudrým pak pro onu malou složku, tu, která v něm vládne a dává tyto předpisy a také má v sobě vědění o tom, co prospívá jedné každé z nich tří i společnému, z nich složeném celku.*¹⁵

Ze vznětlivosti pak uměřenost:

A co uměřeným? Ne-li pro přátelství a soulad těchto složek samých, když i řídicí část i části řízené svorně uznávají, že rozumové složce náleží vláda, a nepovstávají proti ní?

*Uměřenost, odpověď, jistě není nic jiného než toto ...*¹⁶

Celkovým cílem správně činnosti každé složek a dosahovaných ctností, pak je jejich spolupráce v harmonii, kdy všechny součásti plní právě svou příslušnou roli a v takovém stavu dosahují finální ctnosti, tedy spravedlnosti. To je také Sókratem ilustrováno na analogii tělesného zdraví, které je v závislosti na tom, aby jednotlivé složky v těle byly ve shodě, co se vzájemné působnosti týče, tak i duševní zdraví záleží na podobném principu:

Neznamená-li tedy také působiti spravedlnost, uváděti složky v duši ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působiti

¹⁴ Tamtéž 442b9-c2, str. 160

¹⁵ Tamtéž 442c4-6, str. 160

¹⁶ Platón, Ústava 442c8-d3 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 160-161

nespravedlnost to, aby jedna složka vládla druhé anebo byla od ní ovládána proti přírodě?

Ba jistě.

Ctnost tedy, jak se podobá, jest jaksi zdraví a krása a dobrý stav duše, kdežto špatnost jest nemoc a ohyzdnost a slabost.¹⁷

Jednotlivé složky duše, stejně jako příslušné ctnosti a motivy harmonie mezi nimi a úkolu, který připadá každé z nich, aby celek fungoval správně, se současně v *Ústavě* zrcadlí v Platónově koncepci ideální obce. V té figurují tři stavy – vládcové (tedy filosofové, zvoleni do této role pro svou ctnost moudrosti, která plyne z rozumové složky), strážci (vznětlivá složka pomáhající vládcům díky své ctnosti statečnosti) a výrobci, kteří se starají o materiální zajištění obce (žádostivá složka vedená k umírněnosti). Analogicky k celku duše, i zde je ideální rozdělení rolí vzájemné podřízenosti, kdy rozum rozdává pokyny, k jejich realizaci dopomáhá vznětlivost a dohlíží na podřízenou žádostivost. Jen v harmonii takto fungujících částí může jak celek obce, tak i duše, dosáhnout spravedlnosti.

Tedy uznáme, myslím, Glaukóne, že také spravedlivý jest muž tímž způsobem, jakým byla spravedlivá i obec.

I to jest zcela nutné.

Ale jistě snad jsme nezapomněli, že ta byla spravedlivá tím, že v ní každý z jejích tří stavů konal své.

Nezdá se mi, že bychom byli zapomněli.

Musíme si tedy pamatovati, že i každý z nás bude spravedlivý a konající své, pokud v něm bude konati své každá ze složek, které v něm jsou.¹⁸

¹⁷ Tamtéž 444d8-e1, str. 163-164

¹⁸ Tamtéž 441d5-e2, str. 159

Sókratův důraz na hodnotu ctnosti

Platónovo dílo se vskutku odehrává v rozpravách, tedy ve formě dialogu jeho učitele Sókrata se svými spolubesedníky, přáteli i známými postavami veřejného života tehdejších Athén i Řecka. Sám Platón nám tak dochoval Sókrata ve svých textech (protože žádné sepsané dílo přímo od Sókrata nemáme) a zároveň tuto formu a hlavní postavu využil pro vlastní filosofii a k navázání na intelektualistický směr, který byl pro jeho učitele vlastní, a rozvinul ji dále. Otázka ctnosti je v souboru všech dialogů na programu na mnoha místech, hlavním zájmem samotného Sókrata i toho Platónova v jednotlivých rozpravách jsou často etická témata a v prostředí Řecka 5. století před Kristem byla etika právě v tom smyslu hledání co nejlepšího způsobu žití rovinou mnohem přirozenější a aktuálnější, než se tomu zdá být třeba dnes. Na druhou stranu z názorové opozice, do které se Sókratés v dialozích běžně dostává, je znát, že to, v čem i tehdejší člověk viděl ctnost nebo dobrý život, nemusí být tak jednoznačně právě ty hodnoty, ze kterých se klasické ctnosti zformovaly a morální filosof si je pod nimi i dnes představí s přístupem, že hledáme něco nepodmíněného, co bude dobré o sobě a my budeme jednat pro to samo. Tak se Sókratés setkává s prvotními názory, které vidí ctnost vázanou spíše na vlastní prospěch a moc k němu vedoucí (ne ovšem ve smyslu moci nad sebou, která je do jisté míry součástí klasických ctností, ještě spíš pak, jak známo, třeba v pojetí ctnosti u Stoiků). Třeba v dialogu *Menón* titulní Sókratův partner v dialogu podává několik svých definic jako „zdatnost je, jak praví básník, *těšiti*

se z krásných věcí a míti moc, a já nazývám zdatností to, toužit po krásných věcech a býti schopen si je opatřovat¹⁹ a dále opět podobně:

Sókr. Toto je tedy, jak se podobá, podle tvého výměru zdatnost, moc opatřovati si dobré věci.

Men. Docela tak je tomu, zdá se mi, Sókrate, jak ty to nyní pojmáš.

Sókr. Podívejme se tedy i na toto, zdali máš pravdu; neboť snad to pravíš správně.

Tvrdíš, že být schopen opatřovati si dobré věci je zdatnost?

Men. Zajisté.

Sókr. A nenazýváš snad dobry takové věci jako zdraví a bohatství?

Men. Také tam počítám získávati si zlato a stříbro a pocty v obci a úřady.

Sókr. Pokládáš snad za dobra některé jiné věci než takovéto?

Men. Nikoli, nýbrž myslím vesměs takovéto věci.

Sókr. Dobře; tedy opatřovati si zlato a stříbro je zdatnost, jak tvrdí Menón...²⁰

V případě tohoto dialogu postava Menóna z názorové opozice ohledně obsahu a hodnoty ctnosti vůči Sókratovi posléze o něco ustoupí a uzná, že např. opatřovati si dobré věci (ač dobré jako zlato a stříbro) nelze nespravedlivým způsobem. Jinde ovšem narazíme na radikálnější pojetí, které nespravedlnost podporuje a propaguje jako ten správný způsob vedení života. Tak se děje v dialogu *Gorgias*, kdy se nejdříve titulní charakter v rozhovoru se Sókratem snaží udržet hodnotu svého oboru, rétoriky, aniž by se zříkal její obecné prospěšnosti a její nápomocné role v hledání dobra a zachování spravedlivého jednání, což mu Sókratés vyvrátí ve své snaze odhalit pouze zdánlivou hodnotu samotné rétoriky. Ale další z účastníků, Pólos, už přichází

¹⁹ Platón, Menón 77b2-5 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 347

²⁰ Tamtéž 78c-d, str. 349

s pojetím, které je odlišné, a to i od výše zmíněných názorů Menóna. Póla totiž vidíme prezentovat pozici, ze které tvrdí, že i přes nespravedlivé jednání je moc, kterou jedinec má nad ostatními důležitější a hodna obdivu či závisti:

Pól. To je tak pravda, Sókrate, jako že by sis ty nevybral, abys směl dělat v obci, cokoli se ti zdá, raději nežli abys to nesměl, nebo jako že někomu nezávidíš, kdykoli uvidíš, že buď zabil, koho se mu zdálo, nebo mu odňal jmění nebo ho vsadil do vězení.

Sók. To myslíš, že to udělal spravedlivě, či nespravedlivě?

Pól. Ať to dělá tak nebo onak, což to není v obou případech hodno závisti?²¹

Sókratés jeho pozici sice vyvrátí poukazem na to, že kdo jedná tímto způsobem, který sám Pólos obdivuje, řídí se cestou zdánlivé moci a prospěchu, protože nedostatek ctnosti v jeho nespravedlivém jednání ubližuje jeho duši a nakonec sám více trpí svým nespravedlivým jednáním než ti, kteří ho od něj musí snášet.

Je to však ukázka dvou pozic, méně i více morálně závažných, se kterými se Sókratés musí vyrovnávat i proto, že jeho nárok na ctnost a morální aspekt život je vysoko a pro blaženost si žádá jednat např. pro spravedlnost samu, aby ctnost byla naplněna (Bernard Williams se těmito případům rozporů mezi Platónovými nároky na etické hodnoty a skeptiky, se kterými se v jeho dialozích Sókratés setkává, věnuje ve svém článku *Platón proti amoralistům*²²). Těmito příklady chci jednak poukázat na kontext situací, do kterých Platón Sókrata staví a zároveň na tradiční proces jejich vývoje. Sókratés se potýká s více či méně hodnotově opozičními názory a postoji, avšak svou typickou vysoce racionalizovanou cestou (pro někoho určitě až příliš racionalizovanou, viz Machovec: „... poněvadž každý po blaženosti touží, je třeba dát lidem poučení o tomto předpokladu a prostředku jejího dosažení, tedy o ctnosti. Toto poučení chápal

²¹ Platón, Gorgias 468e7-469a2 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 260

²² Bernard Williams, Platón proti amoralistům in Jakub Jirsa, Rozum, ctnosti a duše, OIKOYMENH 2010

Sókratés především jako poučení intelektuální, jako poučení cestou rozumové úvahy. Sókratés tím přecenil sílu rozumového myšlení, přecenil vliv myšlení na skutečný život.²³⁾ skrze pojmovou argumentaci dokáže tyto postoje vyvrátit a své partnery v dialogu přivést k poznání smysluplnosti odlišného závěru, ke kterému se sám snaží dostat. Takový postup, s jeho zjevným edukativním rozměrem, a jeho úspěšnost v dialozích pak právě vzhledem k tématu mé práce naznačuje potenciál pro možnost učitelosti v oblasti etiky a minimálně na toto rovině je určitě nejen pro mě inspirativní.

Jednota ctností

Další rovinou, které se chci věnovat, je myšlenka jednoty ctností, na kterou Sókratés taktéž v dialozích několikrát naráží. Mnohdy můžeme účastníky rozprav mluvit o *areté* jakožto jedné ctnosti či zdatnosti – „v čem spočívá lidská zdatnost?“. Reflexe běžné lidské praxe nás asi standardně zavede k názoru, že člověk může mít např. rozvinutou vlastnost statečnosti, ale není zrovna uměřený (kombinace, se kterou bychom zřejmě mohli snadno setkat), tedy že každá osoba má spíš od něčeho více a od jiného méně, než aby byla ctnostná v celkovém pohledu. Tudíž koncept jednoty ctností ve smyslu, v jakém se o ní v určitých případech hovoří u Platóna, tedy zda osoba s jednou ctností má současně rovnou i všechny ostatní, působí těžko představitelně. Jiným případem je úvaha nad tím, zda jsou ctnosti do určitého celku provázané, pro což by jedním možným základem mohl být už model složek duše a na ně navázaných ctností, popsaných v první části kapitoly. Tam se ukázalo, jak jednotlivé složky fungují ve vzájemné závislosti, pokud má celek dosahovat ctnosti, jelikož každá z nich disponuje potenciálem pro jinou činnost a kvalitu svého druhu,

²³ Dušan Machovec, Dějiny antické filosofie, Státní pedagogické nakladatelství Praha 1962 str. 95

kteřou do Źádoucí společné harmonie může přispět, když je správně vedena a koná své. Možností jak tuto problematiku pojmout a nahlížet je určité více a mají svým způsobem odlišné nároky a není jasné, jak to sám Sókratés v Platónových dialozích často myslí, když o jednotě ctností mluví²⁴. Avšak to, že vidí v určitém smyslu ctnosti jako jednu, nás může přivést i k dalšímu pochopení povahy ctnosti jako takové v jeho filosofii.

Důležitým dialogem pro toto téma je *Prótagoras*, kde titulní postavou je zřejmě nejslavnější sofista Řecka své doby, který tvrdí, že dokáže člověka naučit zdatnosti, což je výchozí bod rozhovoru, do kterého s ním vstoupí Sókratés. V části věnované možnosti jednoty ctností a její podoby, se právě to očekávatelné běžné mínění z praxe o nespojitosti jednotlivých ctností, projevuje. Jak zde Prótagoras sám říká, „vždyť mnozí jsou zmužilí, ale nespravedliví, a jiní zase spravedliví, ale ne moudří“²⁵. Tak jsou jednotlivé ctnosti uvedeny jako prvky celku ctnosti, které mají každá svou vlastní oblast a zaměření, kdy jsou přirovnány k částem obličeje, které plní různé role, ale nejsou totožné, ačkoli k obličeji všechny přináležejí:

Nuže právě toto mi zevrubně vylož, zdali je zdatnost jakési jedno, a spravedlnost, rozumnost a zbožnost jsou její části, či jsou všechny tyto věci, které jsem právě uvedl, jen jména pro jedno a totéž. To je to, co mi ještě leží na srdci.

Však na to je, Sókrate, snadno odpovědět, že vlastnosti, na které se tážeš, jsou části zdatnosti, jež jest jedno.

Zdalipak v tom smyslu, jakou jsou částmi části obličeje, ústa, nos, oči a uši, či jako jsou části zlata, jež se nic neliší jedny od druhých, od sebe vespolek i od celku, leda velikostí a malostí?

²⁴ viz Daniel Devereaux, Jednota ctností in Jakub Jirsa, Rozum, ctnosti a duše, OIKOYMENH 2010, str. 67

²⁵ Platón, Prótagoras 329e6 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 191

*Zdá se mi, Sókrate, že oním způsobem, jako se mají části obličeje k celému obličeji.*²⁶

A tedy mají pak každá svůj účel právě jako části obličeje, kde „není oko něco takového jako uši, ani jeho působnost není táž; ani z ostatních částí není žádná jako druhá ani co do působnosti ani po ostatních stránkách“²⁷. Podle tohoto výkladu bychom dostali model jednoty ctností jakožto specializovaných částí, které mají všechny povahu ctnosti a přináležejí k celku, ale přítomnost jedné nemá za příčinu také přítomnost jiné z nich a více než příslušnost k celku ctnosti přímo společné nemají. Ani jedna z variant, které jako možnou interpretaci nabízí Devereaux, by pak neplatila: ani teze totožnosti, která říká, že jednotlivé ctnosti jsou ve skutečnosti tou samou ctností pod jedním jménem, ani teze neoddělitelnosti, podle níž jsou ctnosti definovány navzájem odlišně, ale jsou neoddělitelně spojeny²⁸.

Ovšem dialog *Lachés* nabízí další pohled na tuto oblast. V něm jeho účastníci hledají výměr statečnosti jakožto části zdatnosti, po vzoru klasického důrazu na vědění a jeho přenositelnost do praktikované ctnosti, se řídí tím, jak říká Nikias, že „v tom je každý z nás dobrý, v čem je znalý, v čem však je nevědomý, v tom je špatný“²⁹. Postupně se k cíli přiblíží několika pokusy o zachycení statečnosti jako rozumné vytrvalosti či jako znalosti věcí hrozivých a nehrozivých, Nikias zároveň rozliší statečnost na jedné straně a nebojácnost či smělost na druhé díky účasti či neúčasti rozumnosti. Se Sókratem dojdou k popisu statečnosti jako budoucích (očekávaných) věcí hrozivých (tedy zlých) a nehrozivých (a dobrých), avšak v tu chvíli se ukáže, že

²⁶ Tamtéž 329c5-e2, str. 190

²⁷ Platón, *Prótagoras* 330a7-a10 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 191

²⁸ Daniel Devereaux, *Jednota ctností* in Jakub Jirsa, *Rozum, ctnosti a duše*, OIKOYMENH 2010, str. 67

²⁹ Platón, *Lachés* 194d in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 78

„týmž věcem rozumí totéž vědění, i budoucím i přítomným i minulým“³⁰, z čehož Sókratés argumentuje zpět k celé ctnosti:

Sókr. Tedy statečnost není znalost toliko věcí hrozivých a nehrozivých; vždyť nerozumí toliko budoucím věcem dobrým a zlým, nýbrž i přítomným a minulým i všelijakým jiným, právě tak jako ostatní znalosti.

Nik. Podobá se.

Sókr. Dal jsi nám tedy, Nikio, odpověď jen asi o třetině statečnosti; avšak my jsme se přece tázali, co je celá statečnost. A tu nyní, jak se podobá, je statečnost podle tvé řeči znalost netoliko věcí hrozivých a nehrozivých, nýbrž, jak vyplývá zase nyní z tvé řeči, statečnost by byla znalost přímo všech věcí dobrých a zlých i všelijakých jiných. Chceš zase takto měnit své mínění, či jak myslíš, Nikio?

Nik. Takto, zdá se mi, Sókrate.

...

Sókr. Nebyla by to tedy, Nikio, část zdatnosti, o čem nyní mluvíš, nýbrž veškerá zdatnost.

*Nik. Podobá se.*³¹

Deveraux pak nabízí interpretaci tohoto vývoje v tom smyslu, že Sókratés v *Lachétovi* považuje moudrost za totožnou s věděním o dobrém a zlém, které je zde považováno v obecné podobě za celek ctnosti. Moudrost identifikovaná jako tento druh vědění by pak byla základní složkou každé jednotlivé ctnosti, každá z nich by toto vědění vyžadovala, ale vedle toho by ji od ostatních ctností v celku odlišovala další vlastnost, kterou by měla jako svůj typický znak (řekněme odbornost) vedle toho zásadního vědění o dobrém a zlém. Devereaux pak pro případ dialogu *Lachés* a

³⁰ Tamtéž 199a5, str. 84

³¹ Tamtéž 199b9-e6, str. 84-85

tématu statečnosti identifikuje zmíněný pojem „rozumné vytrvalosti“ jako možný zásadní prvek – vytrvalost by mohla být specifickou vlastností statečnosti³². Ta by následně, když se spojí s věděním o dobrém a zlém (či o tom čeho se bát a čeho nikoli v tomto případě), mohla tvořit onu rozumnou vytrvalost.

Tato cesta, jak se mi zdá, je možnou variantou jak interpretovat myšlenku jednoty ctností. Svým způsobem spojuje jak častou zkušenost z praxe ohledně přítomnosti jedné ctnosti a současně absence jiné, zachovává tak jejich svébytnost vzhledem k zaměření každé z nich, ale pro celkovou zdatnost jako celek nachází společnou půdu mezi jejími jednotlivými částmi. Ostatně i v dialogu *Charmidés* je celá ctnost popisována právě tímto společným rysem:

Avšak jistě, děl on, nesnadno nalezneš nějaké jiné uskutečnění dobrého a zdárného jednání, neuznáš-li ho v jednání s věděním.

Nuže, děl jsem já, dej mi ještě malé poučení. S věděním čeho to myslíš? Snad se znalostí krájení kůže?

Bůh ví, to jistě ne.

...

Avšak ta, která, jak pravím, ho nejvíce dělá šťastným, která to je a co jí zná?

Kterou zná dobré a zlé.

Ó ty ošklivý, děl jsem já, tak dávno mě vláčíš kolem dokola a skrýváš přede mnou, že to není „žítí s věděním“, co způsobuje, že člověk dobře jedná a je šťasten, ani se znalostí všech ostatních znalostí dohromady, nýbrž toliko s touto jedinou znalostí týkající se dobra a zla.³³

³² Daniel Devereaux, Jednota ctností in Jakub Jirsa, Rozum, ctnosti a duše, OIKOYMENH 2010, str. 77-79

³³ Platón, Charmidés 173d6-174c3 194d in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 51-52

Je možné vědomě volit zlo?

Nuže zdá se i tobě o něm něco takového, či že je vědění věc krásná a schopná vládnouti člověku? Uznáváš, že když člověk zná dobré a zlé, nedal by se od ničeho ovládnouti, aby dělal něco jiného, než co přikazuje vědění, a že moudrost je dostatečnou pomocnicí člověku?

Platón, *Prótagoras* 352c3-7

Mnoho kritiků tradičně vyčítá Platónovu Sókratovi v dialozích přílišný důraz na rozumovou, intelektuální stránku argumentace a zároveň z rozumu vycházející zdůvodnění i motivaci k etickému a ctnostnému jednání. Známý důraz na klíčovou povahu vědění, podle nějž máme nejen poznat jak správně jednat, ale samo by mělo stačit k tomu, abychom tak jednali, je pro mnohé opomenutím dalších faktorů emocionálních či volního typu, ale na druhou stranu vede k zajímavému Sókratovu pohledu na věc, který dále dotváří Platónem předváděný obraz ctnosti a její povahy. Obecně se v dialozích pracuje s tímto motivem, tedy správným věděním o obsahu ctnosti, tedy současně i procesem hledání povahy dobra v jednání, za kterým přirozeně směřujeme, jakmile ho nahlížíme. Z tohoto přístupu vyvstává klasická otázka, zda a jakým způsobem může v takovém pojetí člověk jednat úmyslně proti ctnostem, jestliže mu má dosažené vědění stačit k tomu, aby vždy jednal podle něj – podobně jako v otázce jednoty ctností a jejich případně neoddělitelnosti, i zde se v praxi našich životů setkáme se situacemi, kde by takové tvrzení nevypadalo moc uvěřitelně a máme za to, že i člověk s věděním o tom, co je správné, může učinit

opačné rozhodnutí. V dialozích je ovšem několik pasáží, které mohou ukazovat, jak hluboko k jádru vědění vlastně Sókratés zachází, když tvrdí, že člověk, který zná dobré a zlé, by se nenechal svést na jinou cestu, než kam ho vede vědění o něm.

Pro tento problém je zásadní pasáž z dialogu *Gorgias*, který vede Sókratés s titulní postavou, rétorem Gorgiou a posléze dalším zástupcem tohoto oboru Pólem. Ti vycházejí při popisu své profese z toho, že rétorické umění přemlouvání jim dodává moc, nad kýmkoli se jim zlíbí, což je její obsah:

*Já tím myslím schopnost přemlouvati řečmi i na soudě soudce i v radě členy rady i na sněmu sněmovníky i v každém jiném občanském shromáždění, kterékoli se koná. A jistě budeš mít při této moci svým sluhou lékaře a sluhou budeš mít učitele tělocviku; a co se týče tohoto pěněžníka, ukáže se, že získává peníze ne pro sebe, nýbrž pro jiného, totiž pro tebe, který dovedeš mluvit a přemlouvat zástupy.*³⁴

Gorgias sám dále prezentuje rétoriku v co nejpozitivnějším světle, ačkoli současně uznává, že je uměním změny mínění avšak přemlouváním, ne poučováním a nedostává se díky ní vědění („rétorika je tedy, jak se podobá, výrobkyně přemluvy věřivé, a ne naučné, o spravedlivu a nespravedlivu“³⁵). Stále se snaží zachovat pozici, ve které rétorika znamená činnost spravedlivou, ale Sókratés tento názor vyvrátí s poukazem na to, že podobně jako u jiných dovedností (totiž ani uměním ji nakonec Sókratés nehodlá nazývat), i rétoriku lze užívat jak spravedlivě, tak i nespravedlivě. Když se ale dialog přesune mezi Sókrata a Póla, ten ukáže odlišný pohled na rétoriku a vlastně i svoje hodnoty. Sókratés odsuzuje rétoriku jako obor („to tedy já nazývám úlisným lahoděním a tvrdím, že taková věc je ošklivá, Póle – tohle totiž mluvím k tobě -, protože směřuje k tomu, co je příjemné, bez ohledu na to, co je nejlepší; i

³⁴ Platón, *Gorgias* 452d10-e6 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 240

³⁵ Tamtéž 454e13, str. 243

nepokládám pak to za umění, nýbrž za zběhlost proto, že nedovede podat žádného rozumového výkladu, jaké jsou svou přirozeností ty prostředky, které přináší k užívání³⁶), protože se na něm ukazuje rozdíl mezi *míněním* (doxa) a *věděním* (epistémé) – rétorika skrze přesvědčování mění mínění bez ohledu na jeho pravdivost, ale Sókratovým zájmem je vědění, které nepřináší a je podle něj tedy škodlivá. Následně se rozvine Pólova pozice v této rozpravě:

Pól. Což se ti tedy zdá, že dobří řečníci mají jakožto lichotníci v obcích malou váhu.

Sókr. Dáváš to otázku, či pronášíš začátek nějaké řeči?

Pól. Dávám otázku.

Sókr. Mně se zdá, že vůbec nemají váhy.

Pól. Jak to, že nemají váhy? Což nemají v obcích největší moc?

Sókr. Nikoli, jestliže pod slovem „moc“ myslíš něco dobrého pro toho, kdo má moc.

Pól. Ale ovšemže to myslím.

Sókr. Pak tedy se mi zdá, že řečníci mají ze všech lidí v obci nejmenší moc.

Pól. Jakže, což není pravda, že právě tak jako samovládcové, tak i řečníci zbavují života, kohokoli chtějí, a odnímají jmění a vyhánějí z obcí, kohokoli jim je libo?³⁷

Na tuto pozici Pólovu, která jasně dává najevo jeho názor, že moc mají v obci největší ti, kdo mohou rozhodovat o ostatních, jak se jim zlíbí, jakkoli nespravedlivé rozhodnutí to může být, Sókratés reaguje:

Sókr. ... Já tvrdím, Póle, že i řečníci i samovládcové mají v obcích velmi malou moc, jak jsem právě řekl; neboť nedělají takřka nic z toho, co chtějí, ale ovšem dělají, cokoli se jim zdá nejlepším.

Pól. A není-li pak tohle mít velikou moc?

³⁶ Platón, Gorgias 464e1-7 in PLATÓNNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 255

³⁷ Tamtéž 466a8-c2, str. 256-257

Sókr. Není, jak tvrdí Pólos.

Pól. Já tvrdím, že není? Já přece tvrdím, že jest.

Sókr. U – neříkám koho -, ty tvrdíš, že není, když jsi řekl, že mít velikou moc je dobré pro toho, kdo má moc.

Pól. Ano, to říkám.

Sókr. Domníváš se tedy, že je dobré, jestliže někdo dělá to, cokoli se mu zdá nejlepším, a přitom nemá rozum? A tomuhle ty říkáš mít velikou moc?³⁸

Klíčový pak je bod, od kterého Sókratés začíná svou argumentaci díky rozlišování mezi tím, co řečníci či tyrani (při dialogu posuzováni ve své společné kategorii) dělají a zdá se jim to nejlepší, a tím, co skutečně chtějí dělat.

Sókr. Tvrdím, že nedělají, co chtějí; nuže, dokaž mi, že nemám pravdu.

Pól. Což jsi právě nesouhlasil, že dělají, co se jim zdá nejlepším, právě před chvílí?

Sókr. Ano, také nyní souhlasím.

Pól. Což tedy nedělají, co chtějí?

Sókr. Tvrdím, že ne.

Pól. Když však dělají, co se jim zdá?

Sókr. Ano.³⁹

Sókratés pak vede svou řeč přes argument, že účelem činnosti lidí je dosahování dobrých věcí („ze snahy po dobru jednáme, kdykoli chodíme, myslíme, že to je dobré; a jindy naopak za tímž účelem, pro dobro, stojíme“⁴⁰), včetně případů, kdy by člověk tu samu věc nedělal, kdyby jinak nepřinášela dobro – popisovaná moc řečníků a tyranů, kteří mohou usmrcovat a vyhánět z obce koho se jim zlíbí, může být

³⁸ Tamtéž 466d7-e12, str. 257

³⁹ Platón, Gorgias 467b2-10 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 258

⁴⁰ Tamtéž 468b1-3, str. 259

na místě, jestliže bude prospěšná. Ale pokud je to věc podle jeho *mínění* pro něj samotného prospěšná, dělá to, co se mu zdá, ale ne to, co chce.

Tato pasáž nám pak dovoluje interpretaci, která říká, že Sókratés označuje jako chtěné jen to jednání, ve kterém je člověk schopen rozpoznat svým věděním, že je opravdu dobré. Ačkoli by takovou situaci mnozí, jako třeba Pólos, mohli vidět tak, že dotyčný opravdu chce to jednání, které volí, a běžně by to bylo posuzováno jako přirozeně možné, protože člověk nespravedlivý by mohl jednat záměrně způsobem, který je prospěšný pro jeho osobu. Ale Platón se Sókratem tady ukazují opětovně důraz na vědění o dobru, které se za správným jednáním skrývá, jakožto jedinou možnou podmínkou jeho volby, jakékoli jiné mínění o tom, co je dobré, není věděním a je tedy poté jednáním podle vlastního názoru, ne podle vědění o dobru v předmětu situace.

Ke spojení takového vědění s chtěním dané varianty jednání pak Heda Sedgvic přichází se svým pojmem *sókratovského chtění*. V něm spojuje vědění o dobru v předmětu se samotným chtěním a interpretuje ho způsobem podle popisu pasáže z dialogu Gorgias výše. Sedgvic tvrdí, že Sókratés by souhlasil, že lidé jako např. Pólos, se mohou splést ve svém hodnocení předmětu, po kterém touží, jak se obecně míní, že se lidem takto jednajícím může dít. Proto popisuje rozdíl ve vnímání předmětu touhy, kdy na jedné straně člověk tohoto typu vnímá předmět tak, že se *domnívá*, že je dobrý a proto po něm touží; avšak Sókratés (z pozice Platónových vysokých morálních nároků na jednání) požaduje, aby člověk konal jen tak a podle té varianty, ve které má *vědění* o dobru v předmětu touhy – tudíž sám chce jen ten předmět, ve kterém je schopen dobro s jistotou rozpoznat, získá o něm poznání. Tak trochu kantovsky pak Sedgvic říká, že *je-li to pouze náhoda, že se domnívám, že činit x je dobrá či správná věc, a ono tomu tak skutečně je, pak mé chtění dělat x není*

*sókratovským chtěním*⁴¹. Podle toho tedy dobro musí být chtěné samo pro sebe a s jistotou vědění o něm, která dané dobré jednání doprovází.

Shrnutí

V této části, věnované Platónově pojetí ctností, jak je v jeho dialozích rozebírá, objevuje a svým způsobem názorově reprezentuje Sókratés, jsem chtěl tento aspekt jeho filosofie ukázat podle jednotlivých vzájemně provázaných ohledů, které mají spojitost s tématem celé práce. V kapitola tedy přirozeně nejdříve přichází na řadu popis Platónova modelu duše, její nesmrtelné a inteligibilní povahy, ale hlavně jejích jednotlivých složek, které pak přímo souvisí se ctnostmi. Že je duše jednotou svých složek se pak projevuje v tom, že ve stavu, kdy si všechny složky plní svou roli a dosahují svých jednotlivých ctností, je pro člověka teprve možno dosáhnout nejvyšší ctnosti spravedlnosti, jakožto výsledku této vzájemné spolupráce a harmonie. Následně jsem uvedl jistý kontext, v jakém se Platónovy dialogy odehrávají, jednak ve smyslu toho s typologicky jakými charaktery se postava Sókrata při řešení nesourodých etických názorů potýká, současně ale i zdůraznění vlastních vysokých nároků na moralitu, které Platón skrze Sókrata hlásá a vyvozuje z nich požadavek na záměrné mravní jednání právě pro samu ctnost. Myšlenka jednoty ctností a její podoby pak přináší další poznatek o intelektualistickém pojetí Platónovy etiky a významu vědění v ní, neboť i u tohoto tématu lze nalézt vědění jakožto prvek, který možnost této jednoty konstituuje. V poslední části jsem se pak věnoval otázce, zda podle Platóna mravně špatný člověk jedná právě tak proto, že volí vědomě zlo, i když si je vědom

⁴¹ Heda Sedgvic, Nikdo nechýbuje úmyslně in Jakub Jirsa et al., Rozum, ctnosti a duše, OIKOYMENH 2010, str. 32

veškerých etických okolností a hodnot, nebo zde hraje opět roli vědění, resp. jeho nedostatek. Díky interpretaci Hedy Sedgwick pak v této otázce nalzáme možnost, jak rozumět opět trochu odlišné, ale stále důležité roli vědění pro správné, ctnostné jednání, stejně jako se současně s ní opět navrácí ukázka náročnosti na úroveň individuální morálky člověka, kterou Sókratés prezentuje.

Etika Aristotelova

Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.

Aristotelés, *Etika Níkomachova* str. 23

Další významnou personou na poli nejen filosofie a etiky, ale zvláště tématu ctností, je Platónův žák Aristotelés. Ten od svého učitele na jednu stranu významně čerpá a vychází z jeho učení i dalších filosofů antického Řecka, ale současně se vůči němu významně vymezuje a rozvíjí jeho filosofie dále a do nových rozměrů. Aristotelovy spisy jsou rozdělené tematicky na oblasti filosofie teoretické, která obsahuje i přírodovědné spisy, filosofii zaměřenou na vytváření, díla v oboru logiky a samozřejmě etiku a politiku, tedy praktickou filosofii. Forma Aristotelových děl je vysoce systematická, a to už vlastně od tohoto oborového rozlišení jednotlivých spisů podle specializace, až ke způsobu, jakým jsou jednotlivé texty psány, Aristotelés se snaží uspořádaně zachytit všechny aspekty daného tématu.

Pro etické zkoumání pak volí, možná zdánlivě v kontrastu k systematické formě svých spisů, mnohem širší a „lidštější“ přístup třeba právě oproti intelektualistickému pojetí Platónova Sókrata. Aristotelés počítá s mnoha faktory, které obecně činí oblast morálního jednání kolikrát nejistou a opačnou nějaké matematické přesnosti, takže do celku započítává i přirozené charakterové dispozice, výchovu a zvyk, větší důraz na emoční stránku i potřebu příznivých vnějších okolností, které všechny formují

jednotlivé vlastnosti člověka v průběhu života. Stejně tak si uvědomuje, že o jednání a praktické činnosti nelze smýšlet v rovině přesných vědeckých výměrů a konstant:

Budiž však předem poznamenáno, že každá nauka o praktické činnosti má podávat jen obrys, nikoli zevrubnost, jak jsme podotkli i na začátku, že se důvody mají požadovat podle látky; avšak jevy praktického života a toho, co jest prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží ke zdraví.⁴²

Základními stavebními kameny pak pro něj jsou otázky po tom, co je zdařilý a typicky lidský život, na což navazuje z toho plynoucí povaha štěstí či blaženosti, které jím dosáhneme a podoby ctnosti, která by ho ve výsledku podle Aristotela měla provázet, aby jako zdařilý mohl být posuzován.

Blaženost jako cíl

V otázce toho, co je blaženost, neváhá Aristotelés do úvahy zapojit i ty podoby štěstí, které jsou spíš klasickou „lidovou“ představou, v čem všem životní štěstí může spočívat, je pro zřejmé, že štěstí vidí každý v něčem jiném. Kriticky je ovšem vyhodnotí ze svého pohledu, který podléhá úkolu hledání nejvyššího dobra a cíle pro lidský život.

Téměř většina lidí se shoduje ve jméně, jež mu dávají; i obecné množství i vzdělanci totiž nazývají je blažeností a myslí, že být blažen jest totéž, jako dobře žít, dobře jednat a dobře se mít. Avšak v odpovědi na otázku, co jest blaženost, jaká jest její povaha, jsou v nesnázích a nestejně se o tom vyjadřuje obecné množství a mužové moudří. Neboť jedni jmenují něco zřejmého a zjevného, například rozkoš nebo bohatství nebo čest, druzí zase něco jiného, ba často i tentýž člověk uvádí pokaždé něco jiného – je-

⁴² Aristotelés, Etika Níkomachova 1104a1-5, Petr Rezek 2009, str. 47

li nemocen, jmenuje zdraví, je-li chud, bohatství -, ti však, kteří jsou si vědomi nevědomosti, obdivují se lidem, kteří povídají cosi velkého a něco, co přesahuje jejich chápavost. Někteří lidé se pak domnívají, že mimo tato mnohá dobra jest nějaké jiné dobro o sobě, které jest i všem oněm příčinou, že jsou dobrá.⁴³

Aristotelés pak tyto různorodé domněnky o blaženosti a podobě života, který by ji dosahoval, shrnuje do několika modelů – největší část lidí volí život požívačný (Aristotelem hodnocený jako otrocký a „život dobytčat“), dále život výdělečný hromadí bohatství, které je spíše instrumentálním dobrem pro něco dalšího, vzdělanci a prakticky činní pak často jdou cestou života politického, protože touží po cti, avšak tato touha působí jednak povrchně a druhak její vyplnění závisí na názoru ostatních lidí. Někteří chtějí být ctěni od rozvážných lidí a pro ctnost, takže „podle nich alespoň je ctnost něco lepšího než čest“⁴⁴, ale jak už se v tomto bodě ukazuje, ctnost sama o sobě nestačí, protože je nutné ji používat, tudíž jen její ztotožnění se životem z něj nedělá život zdařilý vedoucí k blaženosti.

Tím tedy Aristotelés shrnuje konstatování, že jím hledaná podoba dobra, které by mohlo být nejvyšším cílem dobrého života, nemůže mít podobu, kterou má mnoho jiný na mysli. Dobro, které hledá on, by mělo mít takovou povahu, že vše ostatní konáme pro něj, jestliže bychom ho viděli v účelu, který vede k zisku něčeho dalšího, nemůže být tím dokonalým účelem:

Dokonalejším pak než účel pro něco jiného nazýváme účel žádaný o sobě, který nikdy není žádan pro něco jiného, jako věci žádané i o sobě i pro to jiné; a tak prostě dokonalé jest to, co jest cílem úsilí o sobě a nikdy pro něco jiného. Takovým cílem jest především blaženost; té si žádáme pro ni samu a nikdy pro něco jiného, cti však, slasti

⁴³ Aristotelés, Etika Níkomachova 1095a18-30, Petr Rezek 2009, str. 26

⁴⁴ Tamtéž 1095b30, str. 27

*a rozumu a veškeré přednosti si žádáme i pro ně samy – neboť i kdyby z nich jinak nic nevyplývalo, žádali bychom si jich -, ale také pro blaženost, domnívajíce se, že jimi budeme blaženi.*⁴⁵

Zároveň Aristotelés vidí blaženost jako nejvyšší dobro díky její soběstačnosti, protože je tím, „co samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím“, proto je tedy „cílem všeho konání“⁴⁶. Důležité ovšem je, že je takovým cílem všeho konání lidského, z toho základu, co je typicky lidské a mělo by ve zdařilém životě být realizováno. Jelikož pro člověka je na rozdíl od všech ostatních podob života na světě nejcharakterističtější rozum a život činný, tak poté „jednak poslouchá rozumového důvodu, jednak má rozum a myslí“, vedle čehož praktikuje i činnosti skutečné. Tím, že veškerá činnost u člověka vychází z rozumu, tedy z duše, jeho podoba správně uskutečněného života musí plnit právě tato kritéria, která jsou jemu vlastní – „lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti“⁴⁷.

Jakkoli tedy ctnost na první pohled odpovídá i obsahu blaženosti, z popisu výše už plyne i to, že blažeností nemůže být jen sama nabytá ctnost. Tu totiž Aristotelés (vedle toho, že jí člověk samozřejmě musí právě nejdříve dosáhnout) pojímá jako určitý potenciál, který když máme k dispozici, můžeme a nemusíme využít a tuto schopnost, jako jiné schopnosti, aktivně používat nebo nikoli. Ale blaženost vzniká jedině životem naplněným ctnostným jednáním, tedy ctností, kterou člověk ve svých činech projeví:

Neboť tam, kde jest pouze stav, jest možno, že tento člověk nice dobrého skutečně nevykoná, například u spícího člověka, anebo nějak jinak nečinného, u skutečné činnosti jest to však nemožno; neboť bude jednat z nutnosti a dobře jednat. Jako při

⁴⁵ Tamtéž 1097a31-1097b5, str. 31

⁴⁶ Tamtéž 1097b14-21, str. 31

⁴⁷ Tamtéž 1098a16, str. 32

olympijských hrách nebývají věnčeni muži nejkrásnější a nejsilnější, nýbrž ti, kteří se účastní závodění – z těch zajisté někteří vítězí -, tak se toho, co jest v životě krásné a dobré, stanou účastnými ti, kteří správně jednají.⁴⁸

A protože, jak tvrdí Aristotelés, „nikdo asi nenazve spravedlivým toho, kde se neraduje ze spravedlivého“, je zjevně nutnou soudit, že „nejlepší tedy, nejkrásnější a nejslastnější jest blaženost“⁴⁹.

Cesta k blaženosti – ctnost a její podoby

... neboť neuvažujeme, abychom věděli, co ctnost jest, nýbrž abychom se dobrými stali, sice by to nemělo žádné ceny ...

Aristotelés, *Etika Níkomachova* str. 47

Základ vymezení ctnosti jakožto zásadního kroku k blaženosti, jak bylo popsáno v předchozí části, je z mého pohledu třeba začít v podobné rovině, která by navázala na aspekt vztahu ctnosti k blaženosti skrze její činnou podobu. Je to tedy určitá potencialita, kterou ctnost představuje a člověk ji poté má za úkol využívat, v tomto duchu je dobré povahu ctnosti popisovat od bodu, kde ctnost u Aristotela začíná - rozlišuje totiž mezi ctností přirozenou a ctností vlastní. Přirozená ctnost je povahovou vlastností, kterou máme od přirozenosti, a představuje individuální sklon a vlohu k určitému druhu chování, takže je to jistá predispozice, avšak taková, kterou je vždy nutné ještě formovat dále, aby mohla být opravdu užitečná:

⁴⁸ Aristotelés, *Etika Níkomachova* 1098b34-1099a7, Petr Rezek 2009, str. 34-35

⁴⁹ Tamtéž 1099a18-25, str. 35

Neboť i děti a zvířata mají přirozené vlastnosti, ale bez rozumu se zdají být škodlivé. Alespoň tolik, zdá se, jest vidět, že jako silné tělo, když se pohybuje bez zraku, silně klopýtne, protože nemá zraku, tak i tu; když však nabude rozumu, nastane v jednání rozdíl a stav, který dosud byl jen podobný, stane se ctností ve vlastním smyslu.⁵⁰

Je to tedy vedoucí a výchovná role rozumu, co je tím hlavním prvkem na cestě od přirozené ctnosti ke ctnosti vlastní, tedy té opravdové ctnosti. Co je důležité pro tento proces, aby mohl proběhnout, uvidíme dále, tento základ v podobě přirozených ctností však už aspoň u člověka zajistí šanci na konec této cesty dojít, protože jak k tomuto říká Špínka, „pokud by byl člověk zcela zvrácený, či zcela tupý, nikdy by si ctnost, ať již v podobě rozumnosti či mravních ctností, neosvojil“⁵¹.

Jak už bylo naznačeno, ctnost je nějakým trvalým stavem, v rámci něhož člověk jedná, Aristotelés k takovému závěru dochází nejen z toho důvodu, že tak může dosáhnout kritéria pro dobrý život, ale vyloučením toho, že by ctnost byla citem (city samotné nás nedělají dobrými nebo špatnými) nebo vrozenou schopností (pak bychom již od počátku života byli ctnostní či naopak, pojednání o etice by také zřejmě nebylo úplně na místě). Aby určil, v čem spočívá ctnost, hledá jak postihnout to, kdy typicky lidská, duševní zdatnost, vede k dobrému životu i k dobrému výsledku každého jeho jednání, protože je stálou vlastností. Myšlenkou za Aristotelovou ctností je pak, v případě těch mravních, *střednost*, tedy stav, ve kterém výsledek nedosahuje ani příliš nízké, ani příliš vysoké hodnoty, naopak z hlediska dobra dosahuje míry nejvyšší:

Jestliže každá znalost takto svůj výkon správně utváří tím, že hledí ke středu a snaží se mu své výkony přiblížit – odtud se obyčejně říká o dobře vykonaných dílech, že jim

⁵⁰ Tamtéž 1144b9-14, str. 150

⁵¹ Štěpán Špínka, Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés in Štěpán Špínka et al., Přístupy k etice I., Filosofie 2014, str. 27

nelze ani nic ubrat, ani přidat, ježto nadbytek a nedostatek ruší správnost, střed ji však zachovává -, jestliže tedy, opakují, dobrá umělci pracují hledíce ke středu, ctnost pak, jakož i příroda, nad všechno umění jest přesnější a lepší, bude asi ctnost směřovat ke středu jako k cíli. Mluvíím ovšem o ctnosti mravní; neboť tato se projevuje v ovládní citů a v jednání, a v těch jest nadbytek, nedostatek a střed.⁵²

Tento koncept zachycuje i lidskou zkušenost v rámci jednání, které často hledá nejlepší variantu v dané situaci balancujíc mezi dalšími možnostmi, které v zásadním faktoru „nejsou dost“ či „jsou už moc“ (jakkoli je Aristotelův výklad i výměr ctnosti systematicky vystavěný, již tím, že se pohybujeme na poli morálky, vidím inspiraci i v takovýchto „lidových“ úvahách, které i eticky problematické momenty provází asi ve zkušenosti kohokoli z nás), současně ale ukazuje i vzácnost správného řešení v tom, že ideální střed je jeden, ale špatné krajnosti jsou zde ve dvou různých směrech („jest možno chybovat rozmanitým způsobem – zlo totiž má povahu neomezenosti, jak se obrazně vyjadřovali pýthagorovci dobro povahu omezení -, správně jednat však pouze jedním způsobem“⁵³).

Zásadní věcí pro pochopení metody hledání středu je, že i když, jak se ukáže níže, Aristotelés obecně definuje, jak nazýváme střed i krajnosti každé mravní ctnosti, tento střed není nějak pevně určen, není to snad prostředek mezi jednou a druhou krajností, ale pravá míra jednak pro člověka, který ji volí („nikoli střed věci, nýbrž střed vzhledem k nám“⁵⁴) a také v té jedinečné situaci, ve které ji volí. V tomto směru tedy neexistuje univerzální návod jak v ten či onen moment jednat, ale spíš cesta, kterou

⁵² Aristotelés, Etika Níkomachova 1106b8-18, Petr Rezek 2009, str. 53

⁵³ Tamtéž 1106b29-32, str. 53

⁵⁴ Tamtéž 1106b7, str. 53

se za pomocí rozumu člověk musí vydat, když ten formuje jeho žádosti a hledá dobro ve správném rozhodnutí. Co k tomu napomáhá, uvidíme dále.

Otázka volby

Bytostně vlastní každému etickému uvažování je rovněž ohled odpovědnosti za vlastní činy, na kterou se váže jak otázka dobrovolnosti jednání, tak i ohled záměru, který je u mnoha filosofů současně jednou z klíčových podmínek toho, aby jednání mohlo být posuzováno jako mravní. To se ukazuje stejně tak u Platóna i Aristotela jako zásadní aspekt, aby bylo jednáno přímo *pro* určitou hodnotu nebo v našem případě ctnost, ne jen náhodně *podle* ní.

Obecně se o nedobrovolnosti a donucení soudí, že z nich neplyne svobodné jednání, tudíž odpovědnost za takové činy je jednajícimu těžko možné připisovat, ale zároveň se najde mnoho případů, kdy jednoznačné posouzení nelze najít snadno. Aristotelés na obecné rovině říká, že „nedobrovolností, jak se zdá, jest to, co se děje násilným donucením nebo z nevědomosti. Donucením jest to, čeho hybná příčina jest vně a jest taková, že v ní ten, kdo jedná anebo trpí, ničím nepřispívá, jako když někoho někam zanesou vítr anebo lidé, v jejichž moci jest“⁵⁵. Složitější už to ale je u klasického etického dilematu, kdy je člověk nucen provést špatnost pod hrozbou toho, že třeba jeho rodině bude ublíženo, protože to samotné rozhodnutí si člověk volí sám dobrovolně, ale je vystaven těžkým okolnostem a záleží, zda takový skutek volí pro lepší a krásnější věc („Takové skutky tedy mají povahu smíšenou, podobají se však více dobrovolným. Neboť ve chvíli, kdy jsou konány, jsou voleny; cíl a účel jednání pak

⁵⁵ Tamtéž 1109b36-1110a4, str. 61

se řídí podle okolností.⁵⁶). Ohled, který ale odlišuje i v takto svízelné situaci člověka špatného je právě onen cíl vyjít z ní nakonec s co největším dobrem, tedy nekonat takové činy bez odůvodněné naděje v takový výsledek.

Neboť podstupovat velmi hanebné věci tam, kde není krásného, nebo alespoň přiměřeného cíle, prozrazuje člověka špatného. Za některé věci nedostává se sice chvály, nýbrž odpuštění, když totiž někdo něco vykoná, co nemá, ale za něco takového, co přesahuje lidskou přirozenost a čeho by nikdo nepodstoupil.⁵⁷

Podobně pak Aristotelés kritizuje i jednání z donucení, které mají někteří lidé tendenci svádět na příjemno, jako by to samo snad je donucovalo:

Jest tedy směšno, přičítá-li někdo vinu vnějším okolnostem a nikoli sobě samému, ač se takovými snadno dává svést, a to krásné přičítá sobě, ošklivé však příjemnosti.⁵⁸

Zbývá tedy pozice jednání z nevědomosti – to v jednom ohledu sleduje podobnou linii u Aristotela, jako u Platóna (nedostatek vědění pro morálně správné jednání), protože nevědomost v tom, jakým pravidlem se řídit a co volit, aby člověk jednal dobře, je odpovědností každého z nás a tato nevědomost nezakládá nedobrovolnost jednání, ale jeho špatnost. Avšak „neznalost jednotlivostí, v nichž a pro něž se jednání děje“⁵⁹, opravňuje (při dobře zvoleném účelu) hodnocení jakožto konání nedobrovolné.

Opakem nedobrovolnosti a donucení je pak záměrná volba. Ta se děje na základě rozumného úmyslu a jejím kritériem je to, jak moc míří za tím, co je dobré a správné (na rozdíl od mínění, které se vztahuje k tomu, co je pravdivé a co ne). Volí

⁵⁶ Tamtéž 1110a12, str. 62

⁵⁷ Tamtéž 1110a22-27, str. 62

⁵⁸ Tamtéž 1110b15, str. 63

⁵⁹ Tamtéž 1111a, str. 64

to, co je v naší moci a je třeba k tomu použít rozvahy, aby člověk zjistil jaké prostředky ke zvoleném účelu vedou:

A poněvadž to, pro co se rozhodujeme, jest něco, o čem uvažujeme, čeho si žádáme a co je v naší moci, bude asi také záměrná volba uvážená žádost toho, co jest v naší moci; neboť ve shodě s rozvahou zaměříme žádost k tomu, co jsme podle uvážení usoudili.⁶⁰

Záměrná volba tedy ctnost doplňuje v procesu jednání a je jí něčím vlastním, protože je to rozumem uvážené jednání hledající svým rozhodnutím dobro podle možností a vyspělosti naší povahy a vlastností.

Rozdělení ctností

Samotné ctnosti se pak i u Aristotela dělí v závislosti na svém přidružení k příslušné složce duše. Ta je v člověku rozumná a nerozumná, v rámci nerozumné existuje výživná stránka, ale důležitější i pro naše téma je stránka žádavá, ve které se skrývají veškeré citové sklony, které ve své nezřízené podobě mohou mít právě opačný dopad na jednání než bychom si představovali od ctnostného člověka. Jakmile je ale účastna na aktivitě rozumové složky, a to v tom smyslu, že rozum „poslouchá a jest mu poddána“⁶¹, dostává se na správnou cestu.

Z toho tedy plyne základní rozdělení ctností na *rozumové* a *mravní*, kdy první spadají pod rozumovou složku a druhé vznikají působením rozumu na prvky žádavé stránky nerozumné složky duše (u nichž hledáme střed). Už bylo řečeno, že u

⁶⁰ Tamtéž 1113a10-13, str. 69

⁶¹ Aristotelés, Etika Níkomachova 1102b31, Petr Rezek 2009, str. 43

mravních ctností je klíčem k jejich dosažení střednost míry, kterou hledáme pomocí rozumu; na tomto principu ovšem nefunguje ideální podoba formování ctností naší rozumové složky – ty se týkají myšlení teoretického a myšlení praktického (ze kterého plyne tvoření či jednání), ale v obou případech je kritériem pravda a u ní ne střed, ale míra nejvyšší („Pravda tedy jest výkonem obou rozumových stránek. Jejich ctnostmi tedy budou ty stavy, v kterých obě budou mít nejvíce pravdy.“⁶²).

Rozumovými ctnostmi jsou:

Moudrost – jisté poznání věcí, které nemohou být jinak, nejvyšších příčin.

Rozumnost – schopnost správné úvahy o tom, co je pro člověka dobré a prospěšné z pohledu správně vedeného života

Umění – tvořivý stav s pomocí pravdivého úsudku.

Vědění – předmětem vědění je to, co je nutné a věčné a co se lze naučit (jisté a zřejmé poznání).

Rozumění – intuitivní poznání nejvyšších pojmů, principů.

Rozumové ctnosti se podle tohoto výčtu i podle výše řečeného dělí na ty, které Aristotelés označuje jako poznávací a týkají se věcí, které nemohou být jinak (moudrost – nejvyšší ze všech ctností, vědění, rozumění) a usuzovací o věcech, které mohou být jinak a jsou praktické, čili vedou ke správnému jednání a tvoření (rozumnost, umění).

⁶² Tamtéž 1139b12, str. 137

Mravními ctnostmi jsou:

Statečnost – je středem mezi bázní a smělostí.

Uměřenost – střed mezi bezcitností a nevázaností při slastech a strastech.

Štědrost – leží mezi lakomstvím a marnotratností.

Velkorysost – střed mezi malicherností a okázalostí.

Velkomyslnost – v otázkách cti je mezi malomyslností a nadutostí. Té se pak týká i otázka ctižádosti a její správné míry, pro kterou Aristotelés nemá konkrétní označení.

Klidnost – u hněvu je středem mezi stavem bez hněvu a hněvivostí.

Pravdivost – v jednání s lidmi je středem mezi záludností a chlubností.

Vtipnost – leží mezi mrzoutstvím a šaškovností.

Přívětivost – je středem mezi pochlebenstvím a nevrlostí.

Spravedlnost – v základu je středem mezi bezpráví snášet a bezpráví činit. Ale nutno podotknout, že spravedlnost má specifickou podobu oproti ostatním mravním ctnostem, protože se dělí na spravedlnost celou a spravedlnost částečnou: *částečná* je jednou z výčtu ctností a vztahuje se k nedovolenému zisku na úkor druhého; *celá* pak stojí mimo jednotlivé složky skupiny celku ctností, ale je ctností dokonalou a celou, zahrnující ostatní jednotlivé ctnosti, a to ve vztahu k druhému.

Učení a síla zvyku

Odlišné založení obou skupin ctností vede i k různému způsobu, jak jich člověk nabývá. Učení v názvu této podkapitoly se u Aristotela ve výsledku týká ve svém klasickém slova smyslu pouze ctností rozumových – ty jsou postaveny na jistém vědění o neměnných věcech a principech, nemusí zápolit s nahodilostí jak svého předmětu, tak procesu svého naplňování v člověku, tudíž „má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času.“⁶³

V případě mravních ctností je ovšem nutné se vydat jinou cestou, protože jak je dobře známo, náš pojem etika pochází ze slova *éthos*, tedy zvyk. Jak již bylo uvedeno při popisu samotných ctností, máme pro ně určité vlohy, kterým Aristotelés říká přirozené ctnosti, poté je tříbíme právě zvykem. A jak sám upozorňuje, bez základu, který je nám dán od přirozenosti, bychom nemohli dosahovat plně rozvinuté podoby ctnosti, neboť by z ničeho nebylo co rozvíjet, stejně jako nelze nabýt např. zraku z častého vidění, ale nejdříve musíme onen smysl mít, abychom ho mohli užíváním zdokonalovat.

*Neboť máme-li se něčemu naučit, co máme konat, naučíme se tomu tím, že to konáme, například ten, kdo staví, stává se stavitelem, a ten, kdo hraje na kitharu, stává se kitharistou. Tak i spravedlivým jednáním stáváme se spravedlivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými.*⁶⁴

Stejně tak se vyvíjí i kvalitativní stránka činnosti, rovněž v analogii k *techné*, tedy umění, se člověk stává dobrým kitharistou nebo špatným podle toho jak na ni hraje – stavy i jejich kvalita vznikají z činnosti a jak je prováděna – „tudíž nemálo na tom záleží,

⁶³ Aristotelés, *Etika Níkomachova* 1103a15, Petr Rezek 2009, str. 45

⁶⁴ Tamtéž 1103a32-1103b2, str. 46

zvyká-li si člověk hned od mládí jednat tak, nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno“⁶⁵. Připodobnění k umění však má logicky své limity, neboť nenabýváme stejným způsobem ctnosti jako umění, zvyk nepěstuje ctnost stejnou cestou a nějaké bezmyšlenkovité opakování týchž činností nám ke ctnosti nepomůže, díky faktoru jedinečnosti okolností v každém jednotlivém projevu takového jednání – „jednající osoby samy pokaždé musí hledět k tomu, co jest v určitém případě vhodné“⁶⁶. To je přímý odkaz na hledání středu, které musí člověk provádět při každé situaci znova a k níž mu pomáhá rozumnost, aby se stal rozumným a takový byl poté zase vzorem ostatním:

*Skutky tedy bývají nazývány spravedlivými a uměřenými, kdykoli jsou takové, jak je koná člověk spravedlivý a uměřený; spravedlivý však a uměřený není ten, kdo je pouze koná, nýbrž také ten, kdo je koná tak jako lidé spravedliví a uměřeni.*⁶⁷

Z toho přirozeně plyne Aristotelovo vyjádření k otázce, zda někdo, kdo jedná ctnostně a stává se ctnostným, nemusí být už rovnou ctnostným, aby tak mohl jednat. V takovém případě ale přichází rozlišení toho, zda jeho jednání je pouze ve výsledku v souladu se ctnostným jednáním, nebo jedná přímo z ctnosti, tudíž jeho znalost problematiky a aplikace ctnosti na danou situaci, stejně jako jeho motivace k záměrné volbě pro toto rozhodnutí, plyne přímo ze ctnosti – tedy jinak řečeno z určité znalosti či kvality, která je v něm. A do doby, než takového bodu dosáhne, tak „tím, z čeho vzniká, také roste a zaniká, když se to neděje stále stejnou měrou“⁶⁸, tedy ctnost je sice stálým stavem, ale zároveň dynamickým, který se vyvíjí a jako ho člověk správným jednáním a zvykem může dosáhnout, stejně tak ho musí také poté udržovat.

⁶⁵ Tamtéž 1103b24, str. 46

⁶⁶ Tamtéž 1104a8, str. 47

⁶⁷ Tamtéž 1105b6-9, str. 50

⁶⁸ Tamtéž 1105a14-16, str. 50

V neposlední řadě ctnostné jednání a status ctností jakožto stálých stavů nám pak také potvrzuje to, že např. člověk jednající spravedlivě má radost a potěšení z toho, že jedná spravedlivě. Slovy Aristotela „za známku stavů jest třeba pokládat pocit libosti a nelibosti, spojený s výkony; ten totiž, kdo se zdržuje tělesných požitků a právě z toho se raduje, jest uměřený, kdo však nad tím pociťuje nelibost, jest nevázaný, a kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň ne zármutek, jest statečný, kdo se však nad tím rmoutí, jest zbabělý.“⁶⁹.

Rozumnost a rozumný člověk

Dvě hlavní rozumové ctnosti, moudrost a rozumnost, Aristotelés jasně rozlišuje pro jejich odlišné pole působnosti, první se zabývá věcmi, které nemohou být jinak, druhá jednáním, které jinak být může a činně se děje kolem nás. Přesto jsou propojeny, ne přímo ve své praxi, ale v tom, že na sebe navazují – moudrost je nejdokonalejší ctnost a její dosažení nás nejvíce přibližuje k blaženosti, ale je to rozumnost, která člověku nejvíce napomáhá se tohoto cíle domoci skrze naplnění ctností mravních a volbu dílčích cílů i prostředků k jejich dosažení. *Fronésis* je tedy klíčový faktor v tom jak eticky dobře žít.

Neoddělitelnost rozumnosti a rozumného člověka, ne v tom smyslu, že by logicky rozumný člověk disponoval ctností rozumnosti, ale v obousměrném vztahu, kdy jedno můžeme vyvozovat z druhého a opačně stejně tak, je u Aristotela zjevná. Již na začátku svého popisu rozumnosti řekne, že „co jest rozumnost, pochopíme z toho, když prozkoumáme, koho nazýváme rozumným“⁷⁰. Podobně při výše uvedeném

⁶⁹ Tamtéž 1104b4-9, str. 48

⁷⁰ Aristotelés, Etika Níkomachova 1140a24, Petr Rezek 2009, str. 139

procesu hledání středu u mravních ctností, který sám je úkolem a dílem rozumnosti, se dozvídáme, že střed je tam, kde by ho hledal rozumný člověk. To jakožto člověk, který používá správné rozvažování a má vědomí o tom, co vede k dobrému životu. Tuto schopnost Aristotelés odděluje od vědění (jehož předmět je ve věčných principech a tom, co nemůže být jinak) i umění (jehož účel je v něčem dalším, zatímco účel dobrého jednání je v něm samém) a říká:

Zbývá tedy, že rozumnost jest s pomocí úsudku pravdivým prakticky činným stavem ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé.⁷¹

Jeho vymezení vůči teoretické povaze vědění Aristotela vede i ke tvrzení, že na jedné straně lidé, kteří mají vědění a jsou zběhlí v takovém druhu myšlení, kolikrát nemají rozvinutou rozumnost a praktickou stránku rozumu, protože jim také chybí životní zkušenosti, kterými se mravní život skrze jednotliviny a každé rozhodnutí formuje. Na druhé straně pak uvádí opak této situace, tedy že zkušenostmi a rozumností oplývající lidé nemívají vědění.

Důležitost rozumnosti v jednání pak Aristotelés přibližuje dále, když opět popisuje nejdříve způsob, jakým člověk jedná ze ctnosti, tedy podle záměrné volby a pro dobrou věc samu, ale navazuje tím, že „ctnost tedy působí, že záměrná volba jest správná, avšak to, co k ní přirozeně vede, není působením ctností, nýbrž jiné schopnosti“⁷². Posléze rozumnost částečně přirovná k dovednosti, tedy schopnosti nacházet vhodné prostředky k vytyčenému cíli, která ale může být běžně i zneužívání ke špatnému jednání. Rozumnost sice taky pomáhá najít cestu k cíli, ale jen k tomu dobrému:

⁷¹ Tamtéž 1140b4, str. 140

⁷² Tamtéž 1144a30, str. 149

*Tento cíl se však nezjevuje nikomu, leč člověku dobrému; neboť špatnost převrací soud o tom a v počátcích jednání uvádí v omyl. A tak jest zřejmo, že jest nemožno, aby byl někdo rozumný, není-li také dobrý.*⁷³

Popis významné role rozumnosti pak Aristotelés završuje tím, když říká, že ctnost „jest to stav ve shodě se správný úsudkem; správný pak je v rozumnosti“ a je tedy ve shodě s rozumností samou, poté dodává, že současně je nejen ve shodě se správným úsudkem, ale je to „stav pomocí správného úsudku“ – kterým je rozumnost. Tak Aristotelés konstatuje, že Sókratés se mylně domníval, že všechny ctnosti jsou věděním a jsou tedy i každá úsudkem, vznikají a působí za pomoci úsudku. Rozumnost se tak stává vedle ctnosti jednotlivé v celkovém jejich výčtu jak rozumových, tak mravních, i klíčem k tomu, aby mravní ctnosti člověk vůbec mohl nabýt – Aristotelés o tom mluví i při popisu přirozených ctností, tedy vrozeného potenciálu nabýt ctnost, ale jeho realizace v podobu plné ctnosti se nedá uskutečnit bez působení rozumnosti.

Aubenque pak říká jak k rozumnému člověku, tak k Aristotelově odlišení se od Platóna: „Rozumný člověk užívá měřítko jen proto, že je obdařen *kritickým* intelektem. Není pouze tím, podle koho se soudí, nýbrž zároveň tím, kdo soudí ...“⁷⁴. Dále dodává, že Aristotelés sice odmítnul Platónovo „vědecké“ pojetí ctnosti, ale důraz na intelekt u něj nechybí:

„Správné pravidlo je sice individualizováno v osobě člověka označovaného jako fronimos, což podle všeho přisuzuje rozumnosti existenciální základ: recta ratio není

⁷³ Aristotelés, *Etika Níkomachova* 1144a33, Petr Rezek 2009, str. 150

⁷⁴ Pierre Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela, OIKOYMENH* 2003, str. 63

*ani tak rozumnost jako rozumný člověk, poněvadž rozumnost neexistuje bez rozumného člověka ...*⁷⁵

Pojetí rozumnost typicky aristotelské pak Aubenque shrnuje tvrzením, že „na místo intelektu inteligibilních jsoucen staví jakožto základ etického pravidla intelekt inteligentních lidí a na místo moudrosti idejí rozumnost lidí rozumných“⁷⁶.

Shrnutí

V uplynulé kapitole zaměřené na Aristotelovu koncepci ctnosti popis začal zásadním aspektem jeho etiky, tedy vysvětlením pojmu blaženosti. Ta, jakožto cíl, je zároveň i počátkem v tom smyslu, že jako vidina dobrého života formuje jednání tak, aby k němu vedlo. Podobně jako u Platóna pak popis samotných ctností vychází z jejich spojení s duší a jejími složkami, zde rozdělenými takřka výlučně mezi teoretického a praktického myšlení, se zásadním přesahem ctnosti rozumnosti a její schopnosti vést mravní ctnosti ke správnému cíli. Téma záměrné volby pak přispívá k tomu, aby se rozlišilo, kdy člověk jedná opravdu s ctností a bytostně z ní samé. Následně jsme ukázali Aristotelův pohled na proces nabývání ctnosti, důraz na zvyk, ale také účast rozumnosti. Té je pak věnována poslední část kapitoly, jelikož v pojetí etiky a ctností u Aristotela k ní z mého pohledu vše vede a ve výsledku také ukazuje svou důležitost v tom, že nakonec je to rozumný člověk, který se stává symbolem ctností v praxi, tedy vzájemně na sebe odkazující rozumnost jako ctnost a rozumnost v něm.

⁷⁵ Tamtéž str. 63

⁷⁶ Tamtéž str. 63

Učitelnost a další názory

Zhodnocení, jaké možnosti lze podle toho, co bylo zatím řečeno při popisu přístupu k ctnostem u Platóna a Aristotela, najít pro její získání či (na)učení, sice nechám na závěrečnou část práce, ale v této kapitole bych se tím chtěl částečně zabývat a taky zmínit několik pohledů dalších autorů na názory dříve uvedené. Obecně jsme zatím viděli, že u Platóna vše směřuje k tomu, že ctnost se má za vědění a pokud se má za vědění, dá se naučit a jako vědění by byla něčím jistým. Vedle toho Aristotelés jednak samotný pojem vědění vztahuje na něco jiného (ač také jistého) než je jednání a mravní stránku dobrého života i proces její konstituce u něj spočívá ve vícero aspektech, především rozumnému porozumění etickému rozměru jednání a využití zkušenosti a zvyku k jeho budování.

Nyní tedy několik vybraných náhledů na tuto problematiku od filosofů, kteří třeba mohou nabídnout alternativní pojetí, nebo i své vlastní potvrzení těchto řeckých základů.

Otázka učitelnosti v dialogu Menón

Jedním z Platónových dialogů, který se vedle těch mnou dříve uvedených zabývá ctností a i možnostmi její učitelnosti, je *Menón*. V něm se titulní postava a Sókratův partner v rozpravě již od začátku zabývá tím, zda je možno ctnost učit a má se za to, že pod vlivem vlastního vzdělávání má na mysli ohled „učit někoho“, ne „se jí naučit“. Toto rozdělení jsem sám v práci zatím nepoužíval a vezmu ho v potaz v závěru, ovšem v případě situace tohoto dialogu je ve výsledku i tato rovina důležitá.

Rozboru problematiky tohoto dialogu se věnuje i Aleš Havlíček⁷⁷. V *Menónovi* je možná překvapivé rozdělení rolí, kdy sám Menón stojí spíše na straně názoru, že ctnost je učitelná a Sókratés, že není, a k tomuto konstatování docházejí z pozice, kdy Sókratés tvrdí, že ctnost není věděním.

Sókr. Když se tedy dobří nestávají dobrými přirozeností, zdalipak učením?

Men. To se mi zdá již nutné; a je zřejmé, Sókrate, podle našeho předpokladu, že je-li zdatnost vědění, je možno jí učit.

Sókr. Snad, u Dia; ale neuznali jsme to snad nesprávně?

Men. Ale přee se nám prve zdálo, že je to dobrá myšlenka.

Sókr. Ale pozor, nestačí jenom, aby se bylo prve zdálo, že je to dobrá myšlenka, nýbrž musí se to zdát i nyní i potom, má-li na ní být něco zdravého.

Men. Nuže co? K čemu hledíš, že to odmítáš a nevěříš, že zdatnost je vědění?

Sókr. Já ti to řeknu, Menóne. Že by jí bylo možno učit, je-li vědění, to neodvolávám, jako by to nebylo správné; avšak já myslím, že ona není vědění, a ty uvaž, zdali se ti

⁷⁷ Aleš Havlíček, *Dialog, etika a politika, OIKOYMENH 2015*

*bude zdát má pochybnost oprávněnou. Řekni mi toto: Jestliže lze kterékoli věci učit, netoliko zdatnosti, není snad nutné, aby byli také její učitelé a žáci?*⁷⁸

V další části dialogu sice dojdou ke společnému závěru, který navazuje na tuto myšlenku z citované pasáže, tedy výsledek pak je ten, že ctnost učitelná není, protože nemá učitele, neboť i ctnostní občané Athén, i jejich zdatnosti nikdo nepochybuje, nejsou schopni své syny učit ctnosti, jak je na nich bohužel vidět. Na co se ale zaměřuje Havlíček, je další aspekt, který je do diskuze vedle vědění přiveden, a to je rozumnost. K její úloze pro ctnosti pak říká toto:

*O každé z těchto ctností je řečeno, že je nutně prospěšná pouze ve vzájemné souvislosti s ostatními, tedy nikoli uchopena sama o sobě. Například statečnost je prospěšná právě tehdy, uskutečňuje-li se s rozumem. V takovém případě bude statečnost statečností, nikoli jen nějakou smělostí či odvahou. A podobně je tomu i s ostatními aretai. Prospěšnými jsou tehdy, jsou-li vedeny rozumností (frónésis) duše. Navíc vše, co duše podniká či zakouší pod vedením rozumnosti, končí v blaženosti (eudaimonia).*⁷⁹

Dále to komentuje s tím, že ať už jde o otázku jaká ctnosti je (zda ji lze učit, vycvičit, je od přirozenost atd.) nebo jaké je „měřítko“ správnosti jednání, „v obou případech je společným jmenovatelem rozumnost“⁸⁰.

Takové pojetí ale z mého pohledu (a Havlíček sám zmiňuje riziko záměny pojmů v tomto dialogu) nejasné v tom, jakým způsobem Sókratés užívá pojem rozumnosti. V některých pasážích totiž vidíme, že stále mluví ve stejném smyslu, který jsem popisoval u povahy ctností u Platóna, tedy významu rozumu pro formování a vedení

⁷⁸ Platón, Menón 89c-d in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 365

⁷⁹ Aleš Havlíček, Dialog, etika a politika, OIKOYMENH 2015 str. 113

⁸⁰ Tamtéž str. 114

složek duše a jednání, které z nich plyne, kdy bez rozumu nedostávají tu správnou, ctnostnou formu:

Sókr. Uvažuj tedy, zdali z těchto věcí, které podle tvého zdání nejsou vědění, nýbrž něco jiného než vědění, zdali ty nejsou takové, že jednou škodí a jindy prospívají? Tak například statečnost, jestliže statečnost není rozumovost, nýbrž jakoby nějaká smělost; není tomu tak, že kdykoli člověk je smělý bez rozumu, má z toho škodu, avšak kdykoli s rozumem, prospěch?

Men. Ano.

Sókr. Není tomu snad právě tak i s rozumností a s učenlivostí? Že čemu se učíme a co zařizujeme s rozumem, je prospěšné, avšak bez rozumu škodlivé?

Men. Zcela jistě.

Sókr. Nuže neplatí zkrátka o všem, co duše podniká a co snáší, že se to za řízení rozumovosti končí ve štěstí, kdežto za řízení nerozumnosti v opak?

Men. Podobá se.

Sókr. Jestliže tedy je zdatnost jedna z věcí, které jsou v duši, a jestliže je nutně prospěšná, musí to být rozumovost, když všechny duševní věci nejsou samy o sobě ani prospěšné ani škodlivé, nýbrž se stávají škodlivými i prospěšnými podle toho, přibude-li k nim rozumovost nebo nerozumnost. Podle této úvahy tedy musí být zdatnost, když je prospěšná, jakási rozumovost.⁸¹

Taková úvaha nás zase z mého pohledu navrací zpět od myšlenky, která by naznačovala Aristotelickou úlohu a důležitost rozumnosti, ale možná je to spíš úloha rozumu a této stránky duše, která formuje veškeré jednání do podoby zaměřené k dobru a do jednání ctnostného. Tak by rozumnost uváděná zde ve skutečnosti mohla

⁸¹ Platón, Menón 88b2-d3 in PLATÓNOVY SPISY Svazek III, OIKOYMENH 2003 str. 363-364

fungovat spíše jako rozum sám a s rozumností u Aristotela by měla společnou provázanost s ostatními ctnostmi, ale ne na úrovni rozumnosti jakožto speciální schopnost vedoucí nás ke středu při veškerém mravním jednání, ale spíše po vzoru myšlenky Daniela Devereaux v podkapitole o jednotě ctností u Platóna. Tou cestou by totiž rozumový ohled přinášel právě to společné základní vědění pro každou ctnost, vědění o dobrém a zlém (což samo o sobě je i v souladu s funkcí rozumnosti u Aristotela), k němuž by se přidalo ono specializované vědění pro každou ctnost samostatně.

Zvyk, který formuje ctnost

Otázka habituace správného jednání do podoby ctnosti a její interpretace se také u mnoha autorů a komentátorů Aristotelovy etiky řeší různě a je na ni vícero názorů. Mě zaujal přístup Richarda Sorabjiho, který se snaží vyvrátit domněnku, že by to byl bezmyšlenkový proces opakování.

Habituaci podle jeho názoru v tomto procesu výchovy doplňuje i vývoj induktivní složky, která se podílí na růstu schopnosti správného úsudku a jeho důležitost už jsme viděli, když Aristotelés říká třeba to, že ctnost „jest to stav ve shodě se správným úsudkem“ a víme, že tyto soudy volí správné kroky jednání s ohledem na myšlenku dobrého života a cesty k němu. Indukce podle Sorabjiho vede k promítnutí zkušeností na úrovni jednotlivin do těchto soudů, které míří za celkovým dobrem a tím lépe jsou voleny, čím lepší představu o dobru na obecné úrovni člověk získává (Aristotelés to

zmiňuje, když říká, že “to jsou počátky účelů; z jednotlivin se totiž získává všeobecně“⁸²).

Nyní, když jsme viděli, jak svěřenec postupuje od jednotlivých vjemových soudů k obecnějším, můžeme lépe ocenit proces habituace popsany v II 1. První věc, které si musím povšimnout, je to, že habituace není bezmyšlenkový proces. Má-li se někdo stát vyrovnaným, nesmí si navyknout vyhýbat se rozčilení za jakýchkoli okolností. Zvyk, jež musí nabýt, je vyhýbat se rozčilení za správných okolností a za správných okolností ho pocítit.⁸³

Habituace v takové rozumné podobě si navyká spíš než upevněnému zvyku naopak určitému přístupu, který přizpůsobivě umožňuje „zhodnocení situace a pochopení, čeho si žádá“⁸⁴ a je pro mě ovšem dalším momentem, kdy by měla nutně být zapojena rozumnost. Protože i taková habituace se děje skrze učení se toho, jak v každé jednotlivé situaci volit střed podle okolností, k čemuž nám právě rozumnost zásadně pomáhá. Tudíž vidím v roli vnímavosti, kterou Sorabji zmiňuje jako součást procesu (intuitivní rozum, *nús*: „... toto vnímání však někdy nepochází z praktické moudrosti, nýbrž z pouhé zkušenosti. Pouze tehdy, kdy je vjem ovlivněn naším věděním o dobrém životě, se nazývá prakticky moudrým soudem.“⁸⁵), spíš rozumnost, či praktickou moudrost, jak ji on nazývá, která právě naše úsudky legitimizuje jako správné.

⁸² Aristotelés, Etika Níkomachova 1143b4, Petr Rezek 2009, str. 148

⁸³ Richard Sorabji, Aristotelés o důležitosti rozumu pro zdatnost in Petr Rezek, Spravedlnost jako zdatnost, OIKOYMENH 1996, str. 41

⁸⁴ Tamtéž str. 41

⁸⁵ Tamtéž str. 41

Vedle tohoto podnětu bych pak k habituaci chtěl uvést příklad přístupu Julie Annas, která se ve své knize *Intelligent Virtue* věnuje právě i nabývání ctnosti přes podobný, k unikátním okolnostem citlivý přístup, který buduje naši schopnost pokaždé zvolit správnou variantu a nereagovat strojově podle „autopilota“. Uvedu pro ilustraci několik jejích myšlenek, neboť ať sice zjevně z Aristotela silně vychází, tvoří již vlastní přístup k etice ctností.

Annas ilustruje svůj přístup na mnoha případech běžných životních činností a dovedností, a ačkoli je otázka, zda by u Aristotela možná někdy nespádaly spíše do oblasti *techné* (a Annas mluví o „skill analogy“, tedy takto řečeno přirovnání k dovednostem v širokém slova smyslu), její příklady praktických dovedností splňují podobné nároky, jako má proces hledání středu u mravních ctností. Především vylučují již výše zmíněné bezmyšlenkovité opakování jako svůj výsledek:

The intelligence displayed in an expert tennis player's strategy, for example, has come from practice and habituation, but it is not mindlessly repetitive. Similarly, a brave person (not someone who has just decided to be brave, or read a book about it, but someone, who has become brave as a result of habituation) is now disposed to be brave in a way, which is persistent, reliable, and characteristic. But when faced by an occasion when he should face risk or danger for something worthwhile, his response is not mechanical, habit-based one. Like the expert tennis player, he responds directly to the situation in an intelligent way, one which takes account of all the relevant factors; habituation has sharpened rather than blunted his response.⁸⁶

⁸⁶ Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press 2011, str. 14

Jak říká, základní vlastností rutinního zvyku je to, že reakce na příslušnou situaci je vždy stejná. Ale praktická dovednost i ctnost vyžadují mnohem více, a to právě vhodnou reakci pro tu danou jednotlivou situaci:

A central feature of routine is that the reaction to the relevant situation is always the same, which is why routine can be depended on and predicted. But practical skill and virtue require more than predictably similar reaction; they require a response which is appropriate to the situation instead of merely being the same as that produced in response to other situations. This appropriateness comes from the habituated disposition that a virtue is.⁸⁷

A právě na tento uvedený aspekt inteligence jsem chtěl poukázat, nejen proto, že pro účely této práce nápadně připomíná Aristotelovu rozumnost, ale je to zároveň další varianta takové zásadní vlastnosti. Jak Annas zmiňuje svou formulací „habituation has sharpened rather than blunted his response“, může se nakonec vyjevit, že než aby rozumnost či inteligence provázela a formovala habituaci, která průběžně probíhá s tím, jak jednáme, je to spíš habituace, která nám tento faktor inteligence upevňuje. Takováto formulace už by možná pro mnohé rovnou vylučovala interpretaci, která skončí hodnocením typu bezmyšlenkovité rutiny.

⁸⁷ Tamtéž str. 15

Závěr

Od doby, kdy jsem si toto téma pro diplomovou práci vybral, jsem se ve svém okolí setkával s typickým dotazem z laické pozice, zda se tedy lze té ctnosti naučit. Nevím sice kolik by se našlo autorů v oboru mravní filosofie, jejichž názor by byl, že učitelnost etiky v jakékoli podobě není možná, tedy že jsme odsouzeni ke stále stejnému stavu svých charakterových vlastností a ctností i neřestí a nelze je za život nikam posunout. Pro mě a naštěstí ani pro filosofy, na které jsem se zaměřil, toto ve skutečnosti není ta pravá otázka, ale spíše ta, jakým způsobem bychom toho měli dosáhnout a z jejich pojetí ctnosti jsem se to snažil v této práci vyčíst a odpovědět si na ni.

Typické rysy, které odlišují představu o ctnosti u Platóna a Aristotela, a očekával jsem je, se ve výsledku do značné míry potvrdily. Platónův a s ním Sókratův přístup zdůrazňující nejen poznávací, ale i motivující aspekt intelektu pro etické jednání se svým způsobem v porovnání uzavírá v sobě. A možná právě díky tomuto rysu mi přijde fascinující, ale zároveň asi spíš svým vnitřním uspořádáním jako filosofické koncepce. Na mnoha místech Platónových dialogů se setkáváme s tvrzením, že ctnost je vědění a budování modelu, kdy člověk rozumem poznává dobré jednání, čímž se mu osvětluje, jaká je správná varianta jednání a tu tedy volí, protože po takovém poznání již vlastně nemůže jinak. Je to myšlenka velice ambiciózní a jak se ukázalo díky příspěvku Hedy Sedgvic k úmyslnému jednání, je také možno v ní vidět jednak vysoký nárok na morálitu, což obecně kvitují, i způsob jak ji interpretovat i jako chtění, které tento nárok splňuje. Je logické si myslet, že ctnostný člověk bude chtít takto jednat, protože s ctností samou už bude mít plné povědomí o důležitosti takového vysokého nároku. Ale je složité říci, jakou cestou do toho bodu může dojít, jestli ho tam rozumové

poznání „skokově“ dostane, nebo jestli spíš není třeba dalších aspektů na této cestě. Tou ve výsledku je spíše k teoretickému Aristotelovu vědění potřebný čas na to, abychom se toto vědění naučili. A samozřejmě i aplikace tohoto vědění, ať už by nás motivovalo samo o sobě sebevíc, je složitá, když oblast morálky je natolik vrtkavá a každá další situace po nás vyžaduje nové přehodnocení toho jak naše znalosti a zkušenosti použít. Podobné využití rozumnosti, tedy *fronésis*, jaké nacházíme poté u Aristotela, by tento proces zřejmě značně zprůhlednilo, ale jak jsem poukázal při části o dialogu *Menón*, i tam se zdá, že se Platónovi rozumnost vlastně slévá s rozumovou činností obecně, která vede všechny činnosti jednotlivých složek duše ke smysluplnému jednání vstříc dobru, ne prakticky působící a střed volící rozumnost, která právě s aplikací do praxe pomáhá.

U Aristotela se setkáváme s podobnostmi v některých fundamentálních aspektech, jako je rozdělení rolí pro složky duše a takto formující úlohou rozumu vůči žádostivosti. Ale již během popisu jeho přístupu ke ctnostem jsem na vícero místech zmiňoval zahrnutí většího množství faktorů, které ctnost formují. A myslím, že tato rovina, která přiznává nestálost celé oblasti morálky a nutnost adekvátní reakce na každou situaci zvlášť, v opozici, ale možná spíš v určitém druhu souladu se stále důležitou rolí intelektu a cílem ve ctnosti, která bude stálým a pevným stavem, dělá z jeho pojetí něco, k čemu se z filosofického hlediska i z pohledu lidské zkušenosti v jednání, můžeme lépe vztahovat. Ctnost je u Aristotela stav, tedy stálost, něco, jak říká dnes Julia Annas, na co se můžeme spolehnout, ale ne jako na stav, který vždy odpoví stejně, ale na takový, u kterého spoléháme, že vždy najde správnou cestu. Aristotelés pracuje s aspektem vědění o obsahu ctnosti, zdůrazňuje také zvyk a proces habituace, ale vedle toho, že neopomíná roli zkušeností, zavádí také ten klíčový spojovací prvek všech těchto aspektů, a to je mnohokrát zmiňovaná rozumnost. Pro

kohokoli, kdo si práci přečte, v tomto bodě už nebude překvapivé, že z mého pohledu je rozumnost v této koncepci zásadní, a to právě pro tu svou schopnost a účel, který jí umožňuje plnit cíl, abychom díky ctnosti vždy našli tu správnou cestu, trefili ten nestálý střed, znali míru toho momentu. Tak u Aristotela vyvstává nejen filosoficky obsáhlejší pojetí, ale i takové, které působí mnohem aplikovatelněji. O ctnosti můžeme získat základní vědění třeba díky jeho vymezením, jak ho Aristotelés pro každou z nich uvádí, ale to důležité přichází potom, když nám během opakování jednání na cestě ke zvyku při každém jednotlivém rozhodnutí naše rozumnost pomáhá pochopit, proč bychom měli volit tak či onak, abychom se přiblížili onomu dobrému životu, který končí v blaženosti. Jedna z cest, jak to pochopit, je i vzor rozumného člověka samého, ale jakákoli myšlenka na prostou imitaci je samozřejmě nemístná. Člověk, který ctnost rozumnosti ovládá, nám totiž dokáže vysvětlit, proč jedná tak, jak jedná, z imitace jeho motivu porozumíme dost těžko a stejně tak můžeme imitovat někoho, kdo vsutku ctnostný není, ale jen se zrovna „trefil“ do správné varianty jednání. Ale výsledek v zrcadlení rozumnosti jako ctnosti v člověku rozumném, který ji v praxi reprezentuje, je zjevnou ukázkou typické vlastnosti této ctnosti, která přemostňuje stránku rozumovou k té žádostivé, jako zprostředkovává rozum do praxe jednání. Kdyby nebylo jednání rozumného člověka, nebyla by ani rozumnost ve své pravé, činné podobě a naopak.

V úvodu jsem si také pro tuto práci stanovil určitá kritéria, podle kterých bych chtěl hodnotit vhodnost té které teorie ctností pro její učitelnost. Těmito kritérii byly *vědění, aplikovatelnost a integrace*. Vzhledem k výstupu dvou přístupů uvedených výše, je tento výsledek již asi zřejmý, můj závěr z tohoto pohledu je následující. Vědění je u Platóna naprosto dominantním aspektem a při důvěře ve schopnosti intelektu tento nárok splňuje, ale jeho aplikovatelnost se díky chybějícímu prvku typu aristotelského pojetí *frónésis* či faktoru inteligence u Annas omezuje na přímé přenesení poznání

rovnou do jednání spíše skrze učení jako takové. Na jeho integraci je pak z toho pohledu potřeba jen intelektuální potenciál k poznání a čas, který bychom měli potřebovat stejně tak i na jiné formy vzdělávání a jakožto vědění by se šlo naučit i ho učít někoho jiného. Aristoteles pak nabízí cestu, která požadavky „odškrtává“ lépe, především díky odlišnému využití intelektu – ne v jeho takřka absolutní podobě, ale spíše jako aplikujícího zprostředkovatele, který vědění bere jako inspiraci toho, jak by ctnost měla vypadat, ale především hledá cestu s vědomím toho, že v etice neexistuje mechanický přístup a přitom možná paradoxně je takovou flexibilitu nutné ukotvit zvykem, abychom se na ni mohli spolehnout. Tato zdánlivá protichůdnost ale nejspíš jde ruku v ruce s hlavní myšlenkou, které se nám při studiu etiky dostává a uváděl jsem ji již na začátku práce, tedy že v této oblasti nikdy nedostaneme předem jasnou odpověď na řešený problém. Současně pak vyvstává klasická „problémovost“ etiky, když ji dostaneme v této aristotelské praktické podobě – působí to totiž jako mnohem reálnější možnost, ale zároveň to komplikuje pravděpodobnost, že takto etiku či ctnost lze učít či se jí klasicky naučit, nýbrž je to proces kombinace vědění o podobě toho nejlepšího, se zkušenostmi z jednotlivých činů a ze všeho nejvíce jakýmsi rozumným vhladem do motivů a okolností, které jsou s daným jednáním spojeny. Vychází z toho pro etiku typicky komplikované, ale štěstím motivované neutuchající hledání aristotelského středu, jenž nazvat učením by zřejmě nebylo úplně na místě, a to je možná dobře. Podle etiky ctností a cesty hledání toho nejlepšího tak musíme hlavně mít se Sókratem na mysli, že „totiž nemá být pokládáno za nejcennější věc žítí, nýbrž dobře žítí“⁸⁸.

⁸⁸ Platón, Kritón 48b6 in Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, OIKOYMENH 1994, str. 87

Seznam literatury

Etika Nikomachova, Aristotelés, P. Rezek, 2013

Euthyfrón: Obrana Sókrata; Kritón, Platón, Oikoymenh, 1994

PLATÓNOVY SPISY Svazek III., Platón, Oikoymenh, 2003

Ústava, Platón, Oikoymenh, 2005

Faidros, Platón, Oikoymenh, 2000

Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů, Jan Sokol, Vyšehrad, 2007

Antropologie a etika, Jan Sokol a Zdeněk Pinc, Triton, 2003

Dějiny antické filosofie, Dušan Machovec, H & H 1993

Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí, Pavel Hlavinka, Triton, 2014

Dialog, etika a politika, Aleš Havlíček, Oikoymenh, 2015

Spravedlnost jako zdatnost, Petr Rezek, Oikoymenh, 1996

Přístupy k etice I., Štěpán Špinka, Filosofia, 2014

Přístupy k etice III., Jakub Jirsa, Filosofia, 2017

Rozum, ctnosti a duše, Oikoymenh, 2010

Rozumnost podle Aristotela, Pierre Aubenque, Oikoymenh, 2003

How Should One Live?: Essays on the Virtues, Roger Crisp, Oxford University Press, 1999

Intelligent Virtue, Julia Annas, Oxford University Press, 2011