

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

# Dobro v etickém myšlení Platóna a Aristotela

Vedoucí práce: Doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil

Autor práce: Bc. Kateřina Tomášková

Studijní obor: Filozofie

Forma studia: prezenční

Ročník: třetí

2016

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

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

Datum: 26. 3. 2016

Kateřina Tomášková

Děkuji vedoucímu diplomové práce Doc. Jakubu Sirovátkovi, Dr. phil. za cenné rady, podnětné připomínky a především za ochotu a trpělivost při metodickém vedení práce.

<b>Úvod .....</b>	<b>5</b>
<b>1 Etické myšlení v klasické řecké filosofii.....</b>	<b>8</b>
1.1 Obecná charakteristika Sókrata a jeho etického myšlení.....	10
1.2 Obecná charakteristika Platóna a jeho etického myšlení.....	14
1.3 Obecná charakteristika Aristotela a jeho etického myšlení .....	17
<b>2 Areté v etickém pojetí Platóna a Aristotela .....</b>	<b>21</b>
2.1 Platónovo pojetí <i>areté</i> .....	22
2.1.1 Platónovo pojetí <i>areté</i> v dialogu <i>Prótagoras</i> .....	23
2.1.2 Platónovo pojetí <i>areté</i> v dialogu <i>Menón</i> .....	24
2.2 Aristotelovo pojetí <i>areté</i> .....	26
2.3 Srovnání pojetí <i>areté</i> u Platóna a Aristotela .....	30
<b>3 Duše v etickém pojetí Platóna a Aristotela .....</b>	<b>33</b>
3.1 Platónovo pojetí duše.....	33
3.1.1 Platónovo pojetí duše v dialogu <i>Faidón</i> .....	34
3.1.2 Platónovo pojetí duše v dialogu <i>Faidros</i> .....	37
3.1.3 Platónovo pojetí duše v <i>Ústavě</i> .....	40
3.2 Aristotelovo pojetí duše .....	42
3.2.1 Aristotelovo pojetí duše v díle <i>O duši</i> .....	43
3.3 Srovnání Platónova a Aristotelova pojetí duše .....	46
<b>4 Dobro v etickém pojetí Platóna a Aristotela.....</b>	<b>49</b>
4.1 Platónovo pojetí dobra .....	49
4.1.1 Platónovo pojetí dobra v dialogu <i>Prótagoras</i> .....	50
4.1.2 Platónovo pojetí dobra v dialogu <i>Gorgias</i> .....	51
4.1.3 Platónovo pojetí dobra v dialogu <i>Filébos</i> .....	53
4.1.4 Platónovo pojetí dobra v <i>Ústavě</i> .....	56
4.2 Aristotelovo pojetí dobra .....	62
4.2.1 Aristotelovo pojetí dobra v <i>Etice Níkomachově</i> .....	64
4.3 Srovnání dobra v pojetí Platóna a Aristotela .....	69
<b>Závěr .....</b>	<b>73</b>
<b>Použitá literatura a zdroje .....</b>	<b>77</b>
<b>ABSTRAKT .....</b>	<b>80</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>81</b>

## Úvod

Otázka po lidském dobru a jeho podstatě vůbec doprovází snad každou jednotlivou generaci v průběhu celé naší historie. Tato otázka byla aktuální v antickém Řecku, je aktuální nyní a pevně věřím, že tak zůstane i do budoucna. Vždyť přeci každý z nás si v průběhu svého života nejménou položí takovéto zásadní etické otázky: Jsem dobrý člověk? Je má volba správná? Co musím udělat pro to, abych jednal správně? A co vlastně dobro znamená? Co je jeho pravou podstatou? Na dobro může navíc každý z nás nahlížet zcela rozdílnými způsoby. Pro někoho může být dobro spojeno s tělesným potěšením, pro jiného zase s lidským štěstím a štěstím svého nejbližšího okolí. Jinými slovy, jedná se o zcela zásadní otázku, která do jisté míry může určovat smysl a směřování našeho života. Zároveň je však velice obtížné na tuto otázku po lidském dobru a podstatě dobra jednoznačně odpovědět, neboť ji každý vnímá poněkud odlišně.

Za velice inspirativní můžeme považovat již myšlenky filosofů antického Řecka, od kterých se máme i v současné době co učit. Konkrétně myslím především Sókratovy, Platónovy a Aristotelovy názory týkající se otázky po povaze lidského dobra a správném lidském jednání. Vždyť i oni, ačkoliv jsou od nás vzdáleni mnoho let a žili na první pohled ve zcela odlišném světě, se potýkali s podobnými problémy jako my, například s mravním relativismem, přílišnou dogmaticností lidí či jejich nezdravým sebevědomím. Proti těmto často všeobecně rozšířeným problémům se pak každý z nich svým specifickým způsobem snažil bojovat pomocí mravních zásad, rozvážnosti a především rozumovým poznáním týkající se podstaty lidského dobra a pravého lidského štěstí. Již v tomto starověkém období se našlo mnoho jedinců, kteří se snažili význam dobra a správnost určitého jednání do jisté míry „ohýbat“ podle toho, jak se zrovna hodilo jejich specifickým zájmům, a můžeme být rádi, že již v této době se našli tací, kteří se nebáli postavit se proti těmto lidským neřestem.

Cílem předložené diplomové práce s názvem *Dobro v etickém myšlení Platóna a Aristotela* je především porovnat jednotlivé názory obou myslitelů na povahu dobra v lidském životě a poukázat na podobnosti a rozdílnosti v pojetí každého z nich. Konkrétně si tato práce klade za cíl odpovědět na tyto výzkumné otázky: *Jakým způsobem vnímali Platón a Aristotelés podstatu dobra v lidském životě? Jakým způsobem lze podle nich tohoto lidského dobra dosáhnout?*

Práce je rozdělena do čtyř hlavních kapitol. První kapitola je věnována stručnému shrnutí etického myšlení v klasické řecké filosofii. Zde je popisována náplň etiky jakožto vědy obecně a dále pak i jednotlivé základní etické koncepce Sókrata, Platóna a Aristotela. Ačkoliv je práce zaměřena především na poslední dva zmíněné filosofy, považují za nezbytné alespoň stručně nastínit Sókratovy myšlenky, ze kterých oba dva do jisté míry vycházejí. Sókratés je navíc hlavní postavou ve většině Platónových dialogů. Představení Sókratových myšlenek a v podstatě i Sókrata samotného lze tedy vnímat jako nezbytnou přípravu k následujícím interpretacím Platónových dialogů.

Stěžejní část celé práce se však vyskytuje v následujících třech kapitolách, které se zabývají rozborem *areté*, duše a dobra v pojetí Platóna a Aristotela. Upozorňuji, že na tyto kapitoly nelze nazírat jako na zcela oddělené segmenty, neboť se všechny do jisté míry zabývají pojetím dobra v lidském životě. Oba dva filosofové spatřovali podstatu a dosažení lidského dobra ve ctnostném jednání, duše je pak neodmyslitelně spjata především s Platónovými etickými názory ohledně dobra i co se týče mravní odpovědnosti každého člověka. Platón se zejména táže, co je dobré pro naši duši. Poslední kapitola zaměřující se konkrétně na pojetí dobra je pak spíše brána jako souhrn všech poznatků i z předešlých kapitol.

Platónovy názory se během celého jeho života vyvíjely a doplňovaly. Z tohoto důvodu interpretuji v každé kapitole jednotlivá Platónova díla, která se danou problematikou zabývají. Cílem takového postupu je především poukázat na Platónovu myšlenkovou rozmanitost i na drobné názorové rozdíly v jednotlivých dialozích. Vždyť srovnání Platónových názorů v jeho raných dialozích s názory Aristotelovými by bylo odlišné od srovnání Aristotela a Platóna v jeho pozdější tvorbě. Oproti tomu Aristotelés své názory na dané téma většinou shrnuje do jednoho konkrétního spisu. Z tohoto důvodu je Platónovi často ponecháno více prostoru, jelikož je potřeba interpretovat více jeho dialogů. Navíc Platónovy klíčové myšlenky se mnohdy nacházejí v dialogu jako celku. Nejdříve tedy v každé kapitole uvádím Platónovo pojetí, poté naváží s pojetím Aristotelovým a na konci každé kapitoly se pokouším o komparaci jednotlivých názorů na dané téma u obou těchto filosofů.

Od výše zmíněné povahy rozborů jednotlivých děl se odvíjí i patřičně použitá literatura, ze které jsem v této diplomové práci čerpala. U Platóna se jedná především o tyto dialogy: *Prótagoras*, *Menón*, *Faidón*, *Faidros*, *Gorgias*, *Filébos* a v neposlední řadě i *Ústavu*. U Aristotela vycházím hlavně z *Etiky Nikomachovy*, kterou považuji

za zcela zásadní dílo, co se týče této problematiky, a dále také čerpám ze spisu *O duši*. Odkazuji se také na pozdější interpretace autorů, kteří se danými tématy či konkrétními dialogy zabývali. Za velice přínosnou považuji také Stanford Encyclopedia of Philosophy, která slouží k přehledné sumarizaci základních etických poznatků k jednotlivým tématům.

# 1 Etické myšlení v klasické řecké filosofii

Praktická filosofická disciplína nazývaná etika<sup>1</sup> je vědní obor, který hledá předpoklady morálních soudů, jinými slovy, etika se neptá, jak lidé jednají, ale jak jednat mají. Předmětem tohoto vědního oboru je tedy lidské jednání s ohledem na dobré a zlé. Etika se tedy dotazuje po správném jednání či rozhodnutí. Správné jednání je takové, za které lze nést odpovědnost nebo které lze ospravedlnit. Co všechno lze považovat za „správné“? Správné jednání může být ospravedlněno například obecně uznávanými a dodržovanými pravidly či dosaženým cílem. Takovéto ospravedlnění však může být pouze předběžné a podmíněné. Otázka po správných prostředcích ještě nemusí ospravedlňovat dosažení daného cíle. Etika se v první řadě snaží o formulaci objektivního dobra, které určuje postoje a jednání člověka. Všechny tyto etické principy by navíc měly být platné ve všeobecné rovině a rozumově uchopitelné.<sup>2</sup>

Jako samostatný druh vědění se tato disciplína vymezuje poprvé v rámci klasické řecké filosofie.<sup>3</sup> Do té doby byly ve filosofii kladeny otázky po *arché*, tedy společném původu všech věcí. První filosofové se snažili podchytit svět jednotlivých věcí, tázali se po jednotě rozmanitostí jevového světa, hledali společný prvopočátek všech jevů. Postupně je však opouštěn zájem o výklad těchto fenoménů a do středu zájmu je stavěn člověk. S touto změnou ve smyslu předmětu zkoumání došlo také k rozvoji nového typu etických otázek. Téměř všechny se nově týkají například postavení člověka v dané obci, způsobu jeho života a vzájemné interakce člověka a společnosti. Rané klasické myšlení se tedy intenzivně soustředí na oblasti politiky, práva, kulturní historie a původu náboženství.<sup>4</sup>

Antropologický obrat nastal především s příchodem tzv. sofistů, kteří jsou označováni za první učitele rétoriky a jejich působení se datuje do 5. a 4. století před Kristem do starověkého Řecka. Původní význam tohoto slova znamená „moudrý“ či

---

<sup>1</sup> Výraz etika pocházející z řeckého *éthos* označoval původně místo pastvy nebo stáj, brzy se však rozšířil na obydlí člověka a na vše, co souvisí se zvyky patřící k lidskému obydlí a také vše, co je obyčejem a mravem a nakonec zahrnuje způsob jednání, postoj a smýšlení osob. Pojem *étos* má blízko k tomu, co je nazýváno charakterem. Aristotelés rozlišuje *éthos* jako mravní povahu či povahu vůbec a *ethos* jako zvyk, způsob života. Ve starověkém Řecku byla nadsazena starost o sebe samého, úsilí ovládat se a stát se pánem svého chování. V antické etice byl kladen důraz na střídmost, *éthos* představoval rozvíjení vztahu k sobě samému bez nároku na nadčasovou platnost. Viz ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 17.

<sup>2</sup> Více Viz RICKEN, F. *Obecná etika*, oddíl A Pojem a úloha etiky, s. 11–25.

<sup>3</sup> Toto období je datováno od 1. pol. 5. st. př. Kr. do 2. pol. 4. st. př. Kr.

<sup>4</sup> Srov. REMÍŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 36–43.



„učitel moudrosti“. Prvními významnými sofisty, kteří působili na území starověkých Athén, byli například: Prótagoras z Abdér, Gorgias z Leontín či Prodikos z Keu.<sup>5</sup>

Právě prvnímu z výše zmíněných můžeme připisovat autorství výroku: „*Člověk je měrou všech věcí, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou*“<sup>6</sup>, který měl zásadní vliv na roli člověka jakožto předmětu poznání. Svět už není tak, jak je, ale jak ho vidí vnímající člověk.

Sofisté byli ve své době významní především proto, že dokázali vyučovat a zdokonalovat širší veřejnost v oblasti rétoriky. Jejich řečnické vzdělání bylo zejména zaměřené na účinek poslouchajícího, nebo na toho, kdo se dotazoval. V nadneseném slova smyslu lze říci, že sofisté byli zdatní obchodníci s věděním. Procházeli městy, aby vyučovali zámožné občany znalostí a dovedností, které potřebuje znát každý řečník. Učili umění přesvědčování, působení na cit a argumentaci bez ohledu na věcnou stránku. Důležité je podotknout, že to vždy neznamenal, že by ji snad považovali za vedlejší nebo dokonce za bezvýznamnou, ale pouze se od ní abstrahovali a soustředili se na pěstování duševní, hlavně však rozumové zdatnosti, která se osvědčí v jakémkoli případě a bude nápomocna při řešení různých situací.<sup>7</sup>

Negativní konotace spojená se sofisty je reflektována především v dílech Sókratových následovníků, jako je Platón, Xenofón, a posléze i Aristotelés. Sofisté jimi nebyli považováni za pravé filosofy, neboť své znalosti a dovednosti uplatňovali především kvůli výdělku a ne kvůli nezištné touze po pravdě. Takový přístup značně podřívá etické principy politického života a může napomoci k vítězství těm, kteří sledují jen své osobní zájmy před těmi veřejnými. V dnešní době řada autorit souhlasí s tím, že sofisté představovali kulturní fenomén stejně nezbytný jako díla Sókrata, Platóna a Aristotela. Lze také tvrdit, že přítomnost a význam sofistů byl nezbytným předpokladem pro pozdější vývoj myšlenek těchto tří nejvýznamnějších filosofů klasického řeckého období.<sup>8</sup>

Z hlediska etiky prezentovali výše popisovaní sofisté především relativní pojetí pravdy odvíjejících se od osobních zájmů. Podle této koncepce je tedy pouze na člověku

---

<sup>5</sup> Srov. CAZACU, M. *Sophists, the first teachers of rhetoric*, Economics, Management and Financial Markets, 2011, č. 6, s. 608–610.

<sup>6</sup> SVOBODA 1962: 137.

<sup>7</sup> Srov. GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, s. 20–22.

<sup>8</sup> Srov. CAZACU, M. *Sophists, the first teachers of rhetoric*, Economics, Management and Financial Markets, 2011, č. 6, s. 610–611.

samotném, co je pravda a co pouhé zdání. Záleží to jen na jeho rozhodnutí. Jistotu bytí má vlastní subjektivita. Proměnlivost vnějších událostí a věcí vyžaduje právě osobní zájem, jehož vyjádřením je dané tvrzení a volba konkrétního člověka. Lze tedy bez pochyb prohlásit, že u sofistů se jedná o klasický model relativistické etiky, která byla v dané době populární. Etické koncepce jednotlivých řeckých filosofů se postupně vytvářely současně s formováním určujících filosofických pojmů a jejich vzájemných vztahů, například poměr lidské duše – *psyché* k dobru – *agathón*, k blaženosti – *eudaemonia* a možnost realizace zdatnosti – *areté*.<sup>9</sup>

## 1.1 Obecná charakteristika Sókrata a jeho etického myšlení

Sókratés je považován za jednoho z nevlivnějších a nejdůležitějších filosofů nejen v rámci antické filosofie, ale i dějin filosofie obecně. Informace o jeho životě a učení jsou známy pouze nepřímo, především z děl ostatních autorů, jako byli například Aristofanés, Xenofón, a především Platón. To je dáno zejména tím, že Sókratés nikdy nenapsal žádné filosofické dílo. Z tohoto důvodu je mnohdy obtížné odlišit historickou postavu Sókrata od literární postavy vyskytující se v dílech autorů, kteří o něm psali. Pokud se k těmto faktům připočte i široká škála interpretací Sókratových myšlenek od mnoha autorů, počínaje starořeckou filosofií a novodobou filosofií konče, může se tato problematika označit za „*sókratovský problém*“. Nadneseně řečeno, informace o pravém Sókratovi nejsou známy, existuje pouze určitý souhrn informací, které prezentují teoreticky možnou postavu Sókrata. O obecně uznávanou interpretaci Sókratových myšlenek v analytické rovině se významně zasadil například Gregory Vlastos. Jak poukazuje Vlastos, Sókratés je dominantní postavou ve většině Platónových filosofických dialogů, a právě proto je důležité správně porozumět osobnosti Sókrata před vlastní četbou Platónových dialogů.<sup>10</sup>

Není pochyb o tom, že v etickém myšlení klasické řecké filosofie hraje klíčovou roli především sókratovská tradice myšlení, jež zformulovala několik koncepcí vztahu člověka ke svému životu.<sup>11</sup> Sókratés je přesvědčen o zodpovědnosti jedince nejen

---

<sup>9</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*, s. 16–18.

<sup>10</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. NAILS, D. *Socrates*, (březen 2014) [cit. 18. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

<sup>11</sup> Marcus Tullius Cicero vyslovil ve svém spisu Tuskulské hovory slavnou větu: „*Sókratés však první nechal filosofii sestoupit z nebe, přemístil ji do měst, zavedl ji do domů a přiměl ji, aby se zabývala životem, mravy, dobrem a zlem.*“ Viz CICERO, M. T. *Tuskulské hovory*, V. kniha – 4/10, s. 207.

za vlastní život<sup>12</sup>, ale i za kvalitu tohoto života, zodpovědnost za obec. Člověk je bytostí rozumovou a takto je ke svému rozumu povinován. Je totiž podřízen obecninám a převážná většina Sókratovy činnosti je zaměřena na způsob, jak se k těmto obecninám pomocí rozumu propracovat. Sókratés osvědčuje užívání rozumu především v rozhovoru. Je považován za velkého mistra otázek. V umění řeči přecházel od konkrétních jedinečností k obecným tvrzením. Tato praktická metoda měla formu dialektiky, kdy Sókratés byl tím, který se táže. Jeho nejhlubší potřebou bylo se ptát. Položil svému oponentovi otázku a jeho odpověď se pak snažil využít k formulaci další otázky. Požadoval, aby hovořil více než on, ale i přesto určoval směřování dialogu. Sám vystupoval v rozhovoru jako ten, kdo nic neví, a proto se ptá.<sup>13</sup>

Právě dialektiku můžeme považovat za významnou metodu dialogického rozhovoru, na kterou později navázal Platón. Dialektika vycházela od méně propracované definice k mnohem více fundované definici, anebo od jednotlivých příkladů k univerzální definici. Cílem bylo v každém případě dojít k definici, která byla přijatá jako pravdivá a univerzální. Tuto metodu lze nazvat jako lineární postup logiky založené na indukci.<sup>14</sup> K lepšímu pochopení této metody se významně zasloužil výše zmíněný Gregory Vlastos, jeden z předních znalců antické filosofie, který se pokusil interpretovat myšlenkový svět raných sókratovských dialogů. V těchto dialozích se Sókratova aktivita odvíjí podle určitého vzorce zkoumání. Tato filosofická aktivita se řídí určitými pravidly, která nejsou nijak zdůvodněna. Zde se však ještě nemluví o metodě či dialektice jako například u středních dialogů. Právě Sókratova aktivita v raných dialozích byla pozdějšími interprety označována jako elenchos.

Elenchos představuje jakýsi křížový výsledek, který si klade za cíl vyvrátit teze Sókratova oponenta. Tomuto pojetí odpovídá i etymologický původ slova, neboť řecké slovo *elegchein*, z něhož je označení elenchos odvozeno, znamená „vyslýchat, vytýkat, vyvracet“. Gregory Vlastos se pokusil chápat elenchos jako pozitivní zkoumání.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> K tomu dodává Plútarchos, že Sókratés byl prvním člověkem, který ukázal, že život je filosofii otevřen všdy, všude, mezi všemi druhy lidí a v každé zkušenosti a činnosti. Viz JOHNSON, P. *Sokrates*, s. 60.

<sup>13</sup> „Vím, že nic neví“ – podmínka a předpoklad veškerého možného dalšího poznávání, Sókratés se snaží dovést dotazovaného k uvědomění nevědění a podnítit skutečný zájem a touhu po vědění. I když přímo tuto všeobecně známou formulaci Sókratés patrně nikdy neřekl. Ve své apologii sděluje, že sám si je vědom, že není nejmoudřejší. Po promluvách s politikem, který se pokládá za nejmoudřejšího, Sókratés uvažuje, že proti tomuto člověku je opravdu moudřejší. Je přesvědčen o tom, že ani jeden z nich neví nic dokonalého, ale politik se při svém nevědění domnívá, že něco ví, zatímco Sókratés ani neví, dokonce se ani nedomnívá, že by věděl. Viz PLATÓN, *Obrana Sókrata*, 21b–e, s. 47–48.

<sup>14</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 144–149.

<sup>15</sup> Srov. HOBZA, P. Vlastosův elenchos. *Reflexe: filosofický časopis*, roč. 2004, č. 25, s. 123–127.

Navrhuje tedy následující definici: „*Sókratovský elenchos je zkoumáním morální pravdy, a to na základě konfrontační argumentace pomocí otázek a odpovědí, v níž se o tezi diskutuje pouze tehdy, je-li zastávána jakožto vlastní přesvědčení toho, kdo odpovídá, a za vyvrácenou je považována pouze tehdy, je-li její negace vyvozena z jeho vlastních přesvědčení.*“<sup>16</sup> Vlastos však upozorňuje na dvě důležitá omezení této metody. Tím prvním je, že Sókratés zkoumá pomocí elenchu pouze morální pravdy, nikoli logické podmínky a za druhé výchozí teze oponenta musí splňovat požadavek říci to, o čem je oponent přesvědčen. Elenchos tedy nezkoumá teoretické či hypotetické teze, naopak má vždy existenční charakter a dotýká se vždy nejvlastnějšího života Sókratova řečnického protivníka, přesněji jeho duše. Vlastos postuluje v Sókratově elenchu čtyři hlavní kroky. Právě takový typ elenchu je označován jako tzv. „standardní elenchos.“

1. Sókratův partner formuluje tezi  $p$ , kterou Sókratés považuje za chybnou, a soustředí se na její vyvrácení.
2. Sókratés si zajistí shodu s dalšími premisami  $q$  a  $r$  (z nichž každá může představovat souhrn propozic). Shoda se odehrává ad hoc: Sókratés argumentuje na základě  $q$ ,  $r$ , nepodává tedy argumenty pro jejich zdůvodnění.
3. Poté Sókratés vyvodí, že z  $q$  a  $r$  vyplývá  $ne - p$ . Důležitým momentem tohoto kroku je, že oponent přitakává, že z  $q$  a  $r$  vyplývá  $ne - p$ .
4. Závěrečným krokem Sókratés potvrzuje, že  $ne - p$  je pravdivé a  $p$  chybné.<sup>17</sup>

Avšak ani tam sókratovský rozhovor nekončí. Úsilí o vědění vede oba dva rozmlouvající k sebepoznání. Poznání sebe sama, to je konečný cíl.<sup>18</sup> Sebeoznání umožňuje naplňovat princip etického racionalismu, dochází k propojení vědění, jednání a naplňování *areté*. Jedinec, jenž má jednat správně, musí vědět, co je v životě dobré. V obecné míře je tedy možné tvrdit, že záměrem Sókratovy činnosti nebylo vyvádět své řečnické protivníky z rovnováhy, ale pokusit se odhalit pravdu s ohledem na to, co lze v životě pokládat za dobré. Uměl lidem, kterých se tázal, dodat pocitu významnosti, aby bylo zřejmé, že jejich odpovědi jsou pro něj cenné.

Vším, co již bylo řečeno, by se mohlo nabýt mylného dojmu, že Sókratés patřil mezi sofisty. Toto tvrzení by však rozporoval nejen samotný Sókratés, ale i všichni ti,

---

<sup>16</sup> HOBZA 2004: 124.

<sup>17</sup> Srov. Tamtéž, s. 123–127.

<sup>18</sup> Gnóthi seauton – Poznej sám sebe! Nápis umístěn na delfské věštírně sloužil Sókratovi jako hluboká inspirace. Tuto větu chápe intelektuálním způsobem, neboť pro Sókrata bylo sebepoznání spojeno s rozumovými aktivitami duše, která je sama o sobě dobrá a k níž směřuje život vedený zdatným způsobem. O poznání sebe sama hovoří např. v dialogu *Filébos*. Srov. PLATÓN, *Filébos*, 48 c–d, s. 66.

kteří Sókrata znali, zejména pokud s ním vedli rozhovor. Zásadní rozdíl mezi působením Sókrata a sofistů bylo, že nikdy nežádal peněžní odměnu a nikdy neměl veřejnou přednášku. Pokud měl co říci, sděloval to vždy bez nároku na plat.<sup>19</sup> Vzhledem ke skutečnosti, že většinu času trávil pokládáním otázek, nebylo jej možné považovat ani za vychovatele či snad za učitele.<sup>20</sup>

Pro Sókrata spočívá úkol etiky v tom, aby nacházela pravdivá tvrzení o dobrém a špatném, s nimiž lze absolutně souhlasit. Sókratovo pojetí však nezahrnovalo pouze předpoklad, že takové morální situace existují, a že je člověk schopen je pojmut. Jeho teze naznačuje, že morální jednání vůbec, je věcí vědění, a že ten, kdo má odpovídající vědění, jedná rovněž nutně správně. Z uvedeného plyne, že Sókratés zastával tezi, že morální vědění je současně nutnou i postačující podmínkou morálního jednání. Toto pojetí převzala především stoická škola.

Sókratés se nedomníval, že většina spoluobčanů jedná morálně správně a stejně tak nebyl toho názoru, že morálka je něco, co se rozumí samo sebou. Podnětem k prvnímu přesvědčení byla intuice. Důvodem druhého pak smýšlení, že mravnost je ctnost a že se tato ctnost, stejně jako ostatní ctnosti, vyznačuje tím, že zahrnuje dovednost a vědění. Pokud se hovoří o Sókratově osobním životě, nelze opomenout jeho intuici, které přikládal nezanedbatelný význam.<sup>21</sup> Tuto intuici nazýval jakýmsi vnitřním hlasem. V Platónových dialozích je tento vnitřní hlas označován jako *daimón*, který mu říká, co nemá činit.<sup>22</sup>

Východiskem Sókratova praktického života je formulace etického racionalismu: Stejně jako je nemožné činit něco, co je správné, když to neznáme, tak i naopak je nemožné to nečinit, když to známe. Jinými slovy, nikdo nečiní zlo vědomě, nikdo si nevolí zlo jako takové. Sókratés říká, že není v přirozenosti člověka, aby chtěl podstupovat, to, co je považováno za zlo. Pokud je někdo přinucen vybrat si jedno ze dvou zel, vybere si vždy to menší.<sup>23</sup> Každý hledá to, co je pro něj dobré. Sókratés tedy věřil, že člověk chce činit dobro ze své přirozenosti. Špatně nejedná úmyslně, nýbrž pouze z nevědomosti. Aby žil šťastně, musí získat odpovídající vědění, potom

---

<sup>19</sup> Když se Sókratés rozhodl, že se jeho působení v Aténách stane posláním nikoli zaměstnáním, bylo zapotřebí zredukovat své životní potřeby na minimum. Byl přesvědčen, že o bohatství a vznešeném původu nelze říci nic dobrého, mínil, že jsou to snadné cesty ke špatnosti. Naopak chudobu považoval za nejkratší cestu k sebeovládání. Viz JOHNSON, P. *Sokrates*, s. 20–23.

<sup>20</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 45–51.

<sup>21</sup> Srov. PATOČKA, J. *Sókratés (Přednášky z antické filosofie)*, s. 90–100.

<sup>22</sup> Srov. PLATÓN, *Faidón*, 107d, s. 81.

<sup>23</sup> Srov. PLATÓN, *Prótagoras*, 358 b–d, s. 70.

dobro bude nejen chtít, ale bude jednat vědomě dobře. Rozum, jeho užívání a z něj plynoucí vědění, je předpokladem a podmínkou *areté*, bez ní samotné není možná *eudaimonia*.<sup>24</sup> Právě pojmy *areté* a *eudaimonia* jsou považovány za stěžejní výrazy diskuse řeckých myslitelů.<sup>25</sup>

## 1.2 Obecná charakteristika Platóna a jeho etického myšlení

Platóna lze bez jakýchkoliv pochyb považovat za jednoho z nejvýznamnějších spisovatelů v rámci západní literární tradice. Je mu přisuzováno výsadní postavení mezi ostatními filozofy, neboť zahajuje tradici západní filozofie a formuluje elementární filozofické problémy. Jeho formulace myšlenek významně ovlivnila historii filozofie, která se přesunula ke komplexnímu a systematickému zkoumání etických, politických, metafyzických a epistemologických témat. Jeho postavení a význam v naší historii je natolik zásadní, že mnoho pozdějších myslitelů se v téměř každém historickém období na jeho myšlení a učení odkazovalo nebo se proti němu vymezovalo. Jen málo autorů v historii západní filozofie se může rovnat komplexnosti, rozsahu a hloubce jeho děl a vlivu, snad jen učení Aristotela, Tomáše Akvinského či Immanuela Kanta.<sup>26</sup>

Platón navázal na Sókrata a jeho etiku svým způsobem myšlení a velkým zájmem o otázky občanského a politického života. Mnoho badatelů spojuje Platóna s několika základními doktrínami, které obhajoval téměř ve všech svých dílech. Za jeho klíčovou tezi lze považovat následující: Svět, který se nám jeví pomocí našich smyslů, je určitým způsobem chybný či neúplný. Existuje však ještě další, reálnější svět, svět tzv. forem či idejí, který je věčný, neměnný a v jistém smyslu vzorový pro strukturu a charakter světa, který je nám předložen pomocí našich smyslů. Mezi tyto abstraktní formy, které nejsou ukotveny v prostoru či v čase, patří především: dobro, krásno, rovnost, velikost, podobnost, jednotnost, jsoucno, stejnost, rozdílnost, změna a neměnnost. Fundamentální rozdíl v Platónově filozofii je mezi smyslovými objekty, které vypadají např. krásně a mezi jedinou formou, která ve skutečnosti tímto krásnem je. Ostatní krásné objekty jsou pak odvozeny právě od tohoto jediného krásna. Téměř každý Platónův spis se

---

<sup>24</sup> V českém překladu Antonína Kříže je užíván termín blaženost. Jiní autoři volí pojem štěstí nebo zdařilost. Nejpřirozenějším českým překladem je pojem štěstí, případně šťastný život. Více viz SYNEK, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 20–26.

<sup>25</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 104–107.

<sup>26</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. KRAUT, R. *Plato*, (březen 2015) [cit. 22. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

v určitém smyslu věnuje tomuto rozdílu. Mnoho z jeho dialogů zkoumá etické a praktické důsledky formulování reality pomocí výše zmíněné dvojakosti. Abychom pochopili, které věci jsou dobré a proč jsou dobré, musíme nejdříve prozkoumat formu samotného dobra. Jinými slovy je důležité rozeznat jediné – jednu formu, která je například dobrem, ctností, odvahou – od mnohého – od mnohých věcí, které jsou nazývány dobrými, ctnostnými, odvážnými.<sup>27</sup>

Platónovy spisy jsou téměř výlučně psány formou dialogů. Lze si povšimnout určité míry nejednotnosti, co se týče názorů a formálního stylu v dialozích, která přiměla většinu znalců Platónových děl k vytvoření třech hlavních vývojových stádií jeho tvorby. Jeho filosofické tvoření lze tedy rozčlenit na rané, střední a pozdní období. V raných dialozích převládá především typický sókratovský etický idealismus a vystupování proti mravnímu relativismu sofistů. Poukazuje na nedůslednost a chyby v jejich myšlení, zde však ještě nedokáže podat v probíraných etických a politických otázkách pozitivní řešení.<sup>28</sup>

Jak již bylo zmíněno v podkapitole věnující se Sókratovi, právě Sókratés je hlavní postavou vyskytující se v Platónových dialozích, pro které je charakteristický sókratovský elenchos. Toto rané období jeho tvorby je zasvěcené především obhajobě Sókrata jako morálního myslitele. Některé tyto dialogy jsou zpravidla kratšími ukázkami zkoumání jednotlivých zdatností a dobrých vlastností člověka, například: přátelství, odvahy, rozumnosti a dalších. Důležitou úlohu pro odůvodnění role zdatnosti pro šťastný život člověka hraje analogie „*techné*“. Tuto analogii můžeme najít nejen v Platónových dílech ale také v myšlení ostatních sókratovců, což znamená, že z takové analogie vycházel sám Sókratés: Člověka bychom měli vychovávat podle umění života tak, jako například hudebníka vychováváme podle umění hudebního. Tato analogie se vyskytuje téměř ve všech Platónových raných dialozích a často tvoří základ sókratovské argumentace v jeho dílech.<sup>29</sup>

Druhé období Platónovy tvorby, označované také jako období vytvoření systému filosofického idealismu, je především dokladem zrodu a vývoje jeho vrcholné teorie dokonalého neměnného jsoucna, světa idejí. První období Platónova myšlení se zde

---

<sup>27</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. KRAUT, R. *Plato*, (březen 2015) [cit. 22. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

<sup>28</sup> Srov. MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*, s. 103–104.

<sup>29</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 54–55.

projevuje především tím, že na samotný vrchol světa idejí je postavena idea Dobra. Problematika týkající se jedinečného a obecného, která byla v prvním období zkoumána na otázkách etických a politických, je zde řešena přímo jako filosofický problém a svým způsobem je zde podáno i její řešení. V některých těchto dialogích je také pojednáváno o etických principech, ovšem dané rozborů již nejsou zaměřeny polemicky, nýbrž pozitivně. Vycházejí z filosofického stanovení obecného, pokládané za primární a rozhodující, proti jedinečnému jako druhotnému a podřízenému.<sup>30</sup> Platónova tvorba středního období tedy přemýšlí o sókratovských otázkách především metafyzickou optikou. Ptá se po povaze skutečnosti, na její poznatelnost, na náš vztah k poznané skutečnosti. Formuluje myšlenky o přirozenosti duše a obce, o esenci dobra ve vztahu k člověku a k obci.<sup>31</sup>

Do třetího období patří ty dialogy, které charakterizuje určitá konkretizace a modifikace pozic zaujatých v předešlém období. V tomto období Platón nově zkoumá svou filosofickou vizi světa idejí, zpravidla ji doplňuje, modifikuje a uplatňuje v řadě nových výkladů a pohledů. Dialogy z tohoto období se navíc liší i po stránce formální a to tím, že se zde již téměř nevyskytuje postava Sókrata jako hlavního mluvčího Platónových myšlenek a názorů.<sup>32</sup>

Platón pokračuje v eudaimonistické koncepci etiky založené na ctnosti. Jinými slovy, lidské štěstí – *eudaimonia* je považováno za nejvyšší cíl morálního myšlení a chování, kdy ctnosti – *areté* jsou pokládány za dovednosti potřebné k dosažení tohoto cíle. Pokud se Platónovo pojetí blaženosti jeví jako těžce postižitelné, existuje pro takové tvrzení hned několik důvodů:

Zaprvé, jeho pojetí blaženosti se významně liší od běžných koncepcí. V raných dialogích je Platónův přístup do značné míry negativní: sókratovské dotazování se zdá být navrženo tak, aby narušilo tradiční vnímání hodnot, spíše než aby rozvíjelo svou vlastní pozitivní úvahu o tomto pojetí.

Zadruhé, pozitivní úvahy obsažené v pozdějších dialogích, především v *Ústavě*, pojednávají o blaženosti jako o stavu dokonalosti, který je těžké postihnout, protože je založen na metafyzických předpokladech, které se vymykají oblasti běžného chápání.

---

<sup>30</sup> Srov. MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*, s. 104–105.

<sup>31</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 61.

<sup>32</sup> Srov. MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*, s. 105–106.



Blaženost zde tedy není pokládána jako soběstačný stav závislý na aktivitě daného jedince.

Zatřetí, v Platónových klíčových dílech se mravní ideály jeví jako něco odříkavého, například: Duše má zůstat rezervovaná od tělesného potěšení či společenský život vyžaduje podřízení individuálních přání a cílů.<sup>33</sup>

Tyto obtíže při posuzování Platónova etického myšlení jsou umocněny skutečností, že se jeho myšlenky a názory na danou problematiku formovaly a pozměňovaly během celého jeho života. V jeho raných dialozích například neexistují žádné náznaky o tom, že hledání ctnosti a lidského dobra přesahuje rámec smysly postihnutelného světa. V Platónových středních dialozích spolu s rozvojem světa idejí však dochází k zásadní změně tohoto chápání, kdy existuje jen jedno abstraktní, lidskými smysly nepostihnutelné Dobro. Zde je také zastáván názor, že morální hodnoty předpokládají vhodný politický řád, který může být zachován pouze vůdci s četnými filosofickými zkušenostmi. Pozdní dialogy naopak vykazují rostoucí tendenci vidět jednotu mezi mikrosvětlem lidského života a makrokosmického řádu celého vesmíru. Ačkoliv Platónova pozdní díla nevykazují žádnou ochotu snížit úroveň teoretických znalostí jako takových, připouští, že jeho návrh racionálního kosmického řádu vychází z domněnky a spekulace, což je potvrzení, které nachází svůj protějšek v jeho pragmatičtějším zpracování etických standardů a politických institucí v pozdějším díle *Zákony*.

Stručně řečeno: V žádném období Platónovy tvorby neexistuje nějaké naprosto koherentní a systematické zpracování etických principů, které by mělo ospravedlnit původ pravidel a norem lidské interakce. Stejně tak zde nenajdeme explicitní vyobrazení toho, jak má vypadat dobrý život. Místo toho se Platón do značné míry omezuje na vyobrazení dobré duše a na to, co je dobré pro duši. Vychází zřejmě z předpokladu, že stav duše je podmínkou dobrého života.<sup>34</sup>

### 1.3 Obecná charakteristika Aristotela a jeho etického myšlení

Aristotelés je považován za zakladatele myšlenky systematického zkoumání. Jako první dokázal od sebe oddělit jednotlivé druhy vědění – *epistémé*. Pomocí tohoto rozdělení se

---

<sup>33</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. FREDE, D. *Plato's Ethics: An Overview*, (září 2013) [cit. 6. 2. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

<sup>34</sup> Srov. Tamtéž.

mohly vědy jako například matematika a fyzika rozvíjet nezávisle od ostatních, například od etiky a metafyziky. Právě Aristotelovi vděčíme za prvotní formální systém deduktivní logiky, která vychází z koncepce sylogizmu. Dokázal při svém zkoumání postupovat od jednotlivých oblastí výzkumu strategicky od toho, co je pro nás méně poznatelné až k tomu, co je poznatelné ze své přirozenosti. Jinými slovy jeho poznání směřovalo k rozumným příčinám věcí. Aristotelés rozděluje tři typy vědění: teoretické, poetické a praktické – *epistéme théoretiké, poiétiké, praktiké*. Právě do praktické vědy řadí etiku.<sup>35</sup> Každé vědění vychází ze zkušenosti, tedy z empirického pozorování, k rozumovému poznání, pomocí kterého jsme schopni vysvětlit příčiny jednotlivých skutečností. Příčinami Aristotelés myslí nejen vznik dané věci, ale také její účel – *telos*, jinými slovy to, k čemu daná věc směřuje a co je její poslední příčinou. Tímto teleologickým nahlížením Aristotelés zkoumá přírodní jevy i povahu lidského jednání.

Není pochyb o tom, že Aristotelés vytvořil rozsáhlé dílo, které svou šíří dokázalo obsáhnout téměř všechny vědní obory. Za nejnámější spisy, které pojednávají o etice, můžeme uvést *Etiku Eudémovu*, *Etiku Níkomachovu* a *Magna Moralia*. Většina autorů se odkazuje především na *Etiku Níkomachovu*, která je považována za nejkompexnější práci z hlediska Aristotelovy etiky, a o které panuje všeobecná shoda o tom, že její autorství je pravé. Z tohoto důvodu se i v této diplomové práci zaměříme především na ni.<sup>36</sup>

Jak již bylo nastíněno výše, Aristotelés chápal etiku jako odlišnou vědní disciplínu od ostatních teoretických věd a kladl veliký důraz především na její praktickou povahu. Za hlavní zájem etiky považoval zejména podstatu lidského blahobytu. Studujeme přeci etiku, abychom byli schopni zlepšit náš stávající život, z tohoto důvodu by hlavním předmětem zájmu měla být podstata lidského dobra a nikoliv obecné, abstraktní a všezahrnující dobro jakožto vrchol Platónova světa idejí. Aristotelés se především zajímal o to, jakým způsobem dosáhnout blaženého života, který je podle jeho názoru samotným vrcholem lidského dobra. Z takovéto etické koncepce tedy vychází i náležitá metodologie, která se zaměřuje zejména na povahu a podstatu dobrého konání jakožto aktivní lidské činnosti. Aristotelés se shoduje s názory Sókrata a Platóna v tom, že dobrého lidského života lze docílit pouze v rámci ctností a ctnostného jednání. Podobně

---

<sup>35</sup> „Poněvadž tedy toto pojednání nemá účel teoretický, jak bývá u ostatního zkoumání – neboť neuvažujeme, abychom věděli, co ctnost jest, nýbrž abychom se dobrými stali, sice by to nemělo žádné ceny -, jest nutno uvažovati o praktických jednáních, jakým způsobem se mají konati; ta totiž, opakuji, rozhodují také o tom, jaké stavy vznikají.“ ARISTOTELÉS 1996: 59 (1103b).

<sup>36</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 69–71.

jako Platón považuje etické ctnosti, jako jsou spravedlnost, odvaha, rozvážnost a další za komplexní rozumové, emocionální a sociální dovednosti. Rozchází se s ním však v názoru, že teoretické poznání dobra je jedinou nutnou podmínkou pro to, abychom se správně rozhodovali v konkrétních situacích. Aby bylo možné použít naše obecné poznatky o dobru na konkrétní případy, musíme nejprve získat řádnou výchovou ke ctnostem a odpovídajícími návyky, schopnost správně rozpoznat v každé konkrétní situaci tu volbu, která je na základě racionálních argumentů námi vyhodnocena jako nejlepší mezi všemi ostatními dostupnými volbami. Aristotelés také přikládá velký význam nejen dobrému konání samo o sobě, ale také, aby každý člověk chápal vnitřní správnost takovéto své volby. Z tohoto důvodu, na rozdíl od Platóna, zastává názor, že jakákoliv praktická moudrost nemůže být získána pouze z čisté nauky obecných pojmů a pravidel.<sup>37</sup>

Předmětem etiky podle Aristotela tedy nejsou věci, které lze považovat za věčné a neměnné, a které se mohou jevit pouze jedním způsobem, nýbrž naopak takové, které mohou být od své podstaty proměnlivé a nestálé. Tímto je však také naznačeno, že Aristotelés nevnímá etiku ze své podstaty jako vědu s přesně měřitelnými výsledky, jako se předpokládá například v oblasti matematiky. Etické zkoumání podle něj směřuje nikoliv k obecnému poznání, které zastával Platón, nýbrž k jednání. Etika je tedy disciplínou, pomocí které je zkoumáno mravní jednání člověka z určité mravní perspektivy. V aristotelské etice však nejde o žádnou teorii morálky, která by se soustředila na otázku: Jak bychom se měli chovat? Jedná se zde spíše o teorii lidské blaženosti, která vychází z předpokladu, že každý člověk od své přirozenosti usiluje o to, aby se mu v celém jeho životě vedlo dobře a dovedl se vyrovnat se svým životem jako takovým – tento hlavní cíl veškerého lidského snažení lze podle Aristotela vnímat jako dobro.<sup>38</sup>

Aristotelova etika se podle Synkovy interpretace snaží dopátrat po tom, co lze považovat za nejlepší lidský život, respektive co lze označit za nejzazší smysl – *telos* lidského života. Tato otázka směřuje především k problému lidské přirozenosti. Lidskou přirozeností Aristotelés nemyslí to, čím daný člověk je, nýbrž to, k čemu směřuje a o co konkrétně usiluje. Jedná se o naplňování určitého cíle, který je každému člověku dán jako pouhý nárok, jako úkol – *ergon* a jeho pravá povaha je mu nejdříve skryta. Může

---

<sup>37</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. KRAUT, R. *Aristotle's Ethics*, (březen 2015) [cit. 22. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

<sup>38</sup> Srov. GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, s. 325–329.

mít pro ni nějaké obecné pojmenování, ale nikoliv její pravé uchopení. Z výše uvedeného vyplývá, že každý člověk musí svou přirozenost hledat. Musí se nejdříve naučit, jak správně jednat vůči ostatním ve společnosti, postupně nabývá *areté* a jedná v souladu s nimi. Toto snažení by podle Aristotela mělo vyvrcholit dosažením nejvyšší rozumové zdatnosti, tedy moudrosti – *sofia*. Právě tímto způsobem má každý člověk postupně získávat lepší porozumění, kvůli čemu vůbec žije a jedná. Tento smysl se může ukazovat každému člověku, ovšem jen některým se ukazuje pravdivě. Jak již bylo uvedeno výše, právě správná povaha nejvyššího lidského dobra vede především přes správné jednání – *praxis* a činnost – *energia* každého konkrétního člověka. Za klíčové hledisko pro rozlišení dobrého a špatného je pak považován předpoklad, že jsme schopni vnímat a rozumět určitým činnostem, považovat je za smysluplné samy o sobě a bez odkazu na něco dalšího. Aristotelés pak uvádí, že kromě slasti, ve které může spočívat četné nebezpečí, dokáže každý člověk vnímat na konkrétních činnostech ještě něco jiného, co se nějak v lidském jednání jeví, a co jim zároveň propůjčuje určitý smysl bez výše uvedeného odkazu na něco dalšího. Takovýmto motivem jednání myslí především krásu, protože snaha o dobrý lidský život je zároveň i snahou o správné nahlížení krásy v konkrétním jednání, a co více, i správnému porozumění její povahy. Platón odvozuje krásu od jedné neměnné a dokonalé ideje, Aristotelés pak od lidské přirozenosti. Úsilí o dosahování krásy a lidského dobra má dle Aristotela podobu nabývání a uskutečňování *areté*.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Srov. SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 231–235.

## 2 Areté v etickém pojetí Platóna a Aristotela

V klasickém pojetí etiky je pojem *areté*<sup>40</sup> definován jako: „*získaný habitus, který kvalifikuje k určitým hodnotným způsobům činnosti.*“ Opakem k pojmu *areté* je výraz *kakia*<sup>41</sup>, *jenž pro nás činí v určitých oblastech praxe špatné, rozumu odporující jednání do určité míry druhou přirozeností.*“<sup>42</sup> Jednat v souladu s *areté* znamená počínat si prozíravě, rozvážně. Správné je takové jednání, které slouží člověku k užitku ve smyslu podporující skutečné dobro. Nejde pouze o to, abychom jednali dobře v jednotlivých případech, ale abychom se sami stali dobrými a vedli dobrý život.<sup>43</sup>

V běžném myšlení a vyjadřování samotných Řeků má pak pojem *areté* několik rozdílných stránek. *Areté* ve svém nejširším významu můžeme chápat jako dobrotu, tedy hodnotnou schopnost a výkonnost lidí, zvířat, či věcí. Můžeme například pojednávat o *areté* těla, ovšem pojem *areté* zahrnuje také spravedlnost, zbožnost či moudrost, jinými slovy to, co lze nazývat pojmem ctnost. Z našeho pohledu jsou tedy v tomto řeckém slově obsaženy dva rozdílné pojmy: praktická hodnota a etická hodnota. Význam slova *areté* je tedy širší než význam našeho slova ctnost, kterého se obvykle k jeho překladu používá. Výstižnější překlad je ovšem slovo zdatnost. Zdatnost člověka se projevuje nejen v jeho zručných dovednostech, ale také v jeho rozumových schopnostech i v jeho jednání. Občanskou zdatnost – *areté politiké* pak můžeme chápat jako praktickou schopnost řídit obecní záležitosti či jako občanskou ctnost etickou, kterou je především spravedlnost, zbožnost, zmužilost a rozumnost.<sup>44</sup>

Můžeme prohlásit, že většina antických filosofů zastávala v odlišných podobách teorii jednoty ctností. Tato myšlenka je však neodmyslitelně spjata především se Sókratem, jakožto jejím původcem. Podle něho lze určitým způsobem považovat všechny ctnosti za jakousi jednotu. Takové přesvědčení zakládal především na tom, že ctnosti spočívají v určitém vědění.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Nejčastěji překládáno českým slovem zdatnost, méně správně slovem ctnost. Etymologicky souvisí se slovem *aristos*, kterého se užívá za superlativ k přídavnému jménu *agathos* – dobrý. Více k etymologii pojmu *areté* viz NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III.*, s. 339–345.

<sup>41</sup> Do českého jazyka překládáno jako neřest. Viz NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III.*, s. 345.

<sup>42</sup> ANZENBACHER 1994: 131.

<sup>43</sup> Tamtéž s. 132.

<sup>44</sup> Srov. PLATÓN, *Prótagoras*, s. 8–9.

<sup>45</sup> Srov. JIRSA, J. *Rozum, ctnosti a duše*, s. 67.

Z identifikace moudrosti a ctnosti pak vyplývá i daná jednota ctnosti. Sókratés tedy zastával názor, že jednotu ctnosti můžeme chápat ve smyslu proniknutí do toho, co lze považovat pro člověka za dobré, co vede k jeho zdraví duše a jejímu souladu, harmonii. Souhlasil také s tím, že ctnosti se lze do jisté míry naučit, konkrétně, že intelektuální poznání toho, čím je ctnost, lze předávat pomocí učení. Zároveň však nelze předávat ctnost jako takovou.<sup>46</sup>

## 2.1 Platónovo pojetí *areté*

V obecné rovině můžeme tvrdit, že Platón převzal po Sókratovi ztotožnění ctnosti s poznáním a shoduje se s ním v myšlence, že *areté* je učitelná. Jednotlivé ctnosti jsou pak sjednoceny pomocí poznání toho, co je pro člověka dobré a co nikoliv, a pomocí poznatelnosti prostředků, jak takového dobra dosáhnout. Tvrzení, že ctnost lze poznat, můžeme také chápat v tom smyslu, že dobro jakožto jedno je absolutní a neměnné, v opačném případě by nemohlo být objektem poznání.<sup>47</sup>

Platónův Sókratés ve svých dialozích pojednává o ctnostech spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti, zbožnosti a moudrosti. Jednotu ctností chápe pak tím, že nelze mít pouze jednu z nich, aniž by člověk neměl i ostatní uvedené. Na první pohled se takové tvrzení zdá nelogické. Vždyť člověk může být statečný, ovšem nemusí být nutně i moudrý či zbožný. Je nutné si však uvědomit, že Platón rozlišuje mezi danou ctností a chováním či jednáním, které je s ní spojeno. Například spravedlnost jakožto ctnost lze považovat za určitý vnitřní stav duše, který je pak převeden či vyjádřen ve ctnostném jednání daného člověka. Můžeme si všimnout, že když Platónův Sókratés chce po ostatních definici ctnosti, většinou je každý výklad zaměřen pouze na určitý druh jednání. Sókratés pak navede rozhovor k tomu, co je původem takového jednání, jenž se nachází v duši každého z nás. Původem jednání je tedy určitý stav duše. Jednotu těchto ctností pak můžeme spatřit v totožném stavu duše, ze kterého vychází například statečné, spravedlivé, uměřené a další jednání. Jinými slovy tedy stav duše, který zakládá spravedlivé jednání je stejným stavem, jenž zakládá statečné jednání. Klíčem k ctnostnému jednání je pak společné vědění o tom, co je dobré a co nikoliv. Pomocí takového vědění, tedy objektivního rozeznání dobrého a zlého, jsme schopni se správně

---

<sup>46</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 111–112.

<sup>47</sup> Srov. Tamtéž, s. 219–220.

rozhodovat a nutně správně směřovat k tomu, co považujeme za dobré. Pokud dosáhneme takového vědění, poté již nezbytně jednáme v souladu se ctnostmi.<sup>48</sup>

### 2.1.1 Platónovo pojetí *areté* v dialogu *Prótagoras*

Dialog *Prótagoras*, pojmenovaný po jednom z nejslavnějších sofistů, se v první řadě zabývá otázkou učitelství *areté*. Ze samotného začátku dialogu je patrné, že Prótagoras měl především u mladých lidí vysokou reputaci, což můžeme vidět na horlivosti Hippokrata, který k němu chce vstoupit do učení a žádá Sókrata, aby se za něj přimluvil. Zajímavá je dynamika samotného rozhovoru mezi Platónovým Sókratem a Prótagorou. Sókrata především zajímá, co může mladému Hippokratovi Prótagoras nabídnout a nespokojí se s Prótagorovou odpovědí, že pod jeho vedením bude mladý Hippokratés každým dnem lepší a lepší. Na to Prótagoras reaguje tím, že předmětem jeho učení je na rozdíl od jiných sofistů především občanská zdatnost. A zde je již patrný názorový střet mezi oběma významnými mysliteli. Sókratés nejprve zastává názor, že zdatnosti se nelze naučit, a požaduje, aby Prótagoras své tvrzení, že zdatnost je učitelná, dokázal.<sup>49</sup>

Prótagoras pak začíná vypravovat mýtus pojednávající o tom, jak řečtí bohové rozdělili odborné zdatnosti jen mezi některé, avšak občanské zdatnosti mezi všechny lidi. Občanská zdatnost tedy nenáleží jen několika málo odborníkům a člověk je schopen ji získat učením, což následně dokládá na obecné výchově u samotných Athéňanů. Sami lidé pak podle něj považují zdatnost za získatelnou věc. Jako příklad udává příkladné potrestání viníků, které má za účel odradit je od špatností do budoucna i odradit všechny ostatní, kteří by podobný čin zamýšleli. Ke zdatnosti tedy lze například takovýmto způsobem „vychovat“. Jako další příklad uvádí fakt, že každý se snaží své potomky vychovat ke zdatnosti tím, že se jim již od útlého věku snaží vštípit to, co je dobré či špatné, spravedlivé či nespravedlivé, krásné či ošklivé, zbožné či hříšné.<sup>50</sup>

Prótagorovy argumenty pak Sókrates přijímá a uznává, že zdatnosti se lze naučit. Požaduje však ještě doplnění či objasnění toho, co lze nazývat zdatností, jaké má části a jaký je jejich případný vztah a poměr k celku. Prótagoras pak zastává názor, že ctnosti jako spravedlnost, rozumnost či zbožnost by měly být považovány za samostatné, různé

<sup>48</sup> Srov. JIRSA, J. *Rozum, ctnosti a duše*, s. 67–70.

<sup>49</sup> Srov. PLATÓN, *Prótagoras*, 309a–320c, s. 13–25.

<sup>50</sup> Srov. Tamtéž, 320d–328d, s. 26–34.

a na sobě nezávislé zdatnosti, přičemž moudrost považuje za nejdůležitější z těchto částí. Člověk navíc nemusí mít všechny tyto ctnosti, nýbrž pouze některé nebo jen jednu z nich.<sup>51</sup> Oproti tomu se však staví Sókratés, který dokládá, že nelze tyto ctnosti takto od sebe oddělovat, zdatnost pak považuje za jednotu:

„Tedy zbožnost není taková, že by to byla spravedlivá věc, ani spravedlnost, že by to byla věc zbožná, nýbrž něco, co není zbožné? (...) Sám za sebe bych řekl, že spravedlnost je věc zbožná a zbožnost spravedlivá.“<sup>52</sup>

Poté i Prótagoras připouští, že ctnosti jako moudrost, rozumnost, spravedlnost a zbožnost se jeví jako sami sobě velice blízké. Jen zmužilost považuje za něco zvláštního, protože zmužilý člověk může být podle jeho názoru nespravedlivý či bezbožný. Sókratés se pak snaží dokázat zcela zásadní fakt, že zdatnost záleží ve vědění. Své tvrzení dokládá tím, že rozdíl mezi zmužilými a bázlivými lidmi spočívá v rozdílné znalosti bezpečných a nebezpečných věcí. Zmužilost jakožto vědění tedy připojuje k ostatním ctnostem. Veškerou zdatnost posléze považuje za vědění o dobru. Výsledkem celého zkoumání je pak naprostý názorový obrat týkající se otázky, zda je zdatnost učitelná. Sókratés považuje za dostatečně prokázáno, že zdatnosti se lze naučit, ovšem Prótagoras, který nechce připustit, že zdatnost je vědění, je donucen uznat názor opačný.<sup>53</sup>

### 2.1.2 Platónovo pojetí *areté* v dialogu *Menón*

Také Platónův pozdější dialog *Menón* se zabývá podobnou problematikou jako dialog *Prótagoras*, tedy zdali lze učit *areté*. Hlavními účastníky dialogu jsou Sókratés a Gorgiův žák Menón. Menón se ptá Sókrata, zda považuje zdatnost za učitelnou či nikoliv. Sókratés ho ohromí tvrzením, že by nejdříve musel poznat, čím samotná zdatnost je, co to vůbec znamená. Menón je přesvědčen, že dokáže tento pojem objasnit, vždyť například sofisté o něm pojednávají běžně. Jmenuje pak rozdílnou zdatnost mužů, žen a dětí. Sókratés mu však jeho názor vyvrací tvrzením, že vyjmenovává pouze odlišné výměry zdatnosti, ovšem zdatnost samotnou zatím neobjasnil. Vždyť například zdatnost muže spravovat věci veřejné či zdatnost ženy spravovat konkrétní domácnost vychází z též podstaty, oba musí danou věc spravovat rozumně a spravedlivě.<sup>54</sup> Menón

<sup>51</sup> Srov. PLATÓN, *Prótagoras*, 328e–331a, s. 34–37.

<sup>52</sup> Tamtéž 1994c: 37 (331b).

<sup>53</sup> Srov. Tamtéž, 331d–361e, s. 37–75.

<sup>54</sup> Srov. PLATÓN, *Menón*, 70a–76e, s. 73–81.



se pak snaží vymezit tuto jednu zdatnost, ze které vyplývají její odlišné výměry. Touto zdatností pak podle něj je: „*těšiti se z krásných věcí a míti moc, (...) toužit po krásných věcech a býti schopen si je opatřovat.*“<sup>55</sup>

Tedy schopnost opatřovat si dobré věci považuje za zdatnost. Již zde je patrný rozpor mezi „definicemi“ zdatnosti u obou mluvčích. Sókratés na zdatnost nazírá především etickou optikou, kdežto Menón ji považuje za pouhý nástroj, jak získat vliv, moc a bohatství. Poté, co je Sókratés schopen Menónovi vyvrátit všechny jeho domněnky o zdatnosti, které považuje za správné, a je uvržen do nejistoty, nastává chvíle, kdy je jak Menón tak i Sókratés připraven hledat odpověď na otázku, co je zdatnost a zda se jí dá naučit. Shodují se na tvrzení, že zdatnost je dobro samo. To, co považujeme za dobré, zároveň považujeme za prospěšné. Všechny výměry zdatnosti pak považují za propojené s rozumovostí, neboť to, co děláme s rozumovostí, je pro nás přirozeně prospěšné, to co s rozumovostí neděláme, je pro nás škodlivé.<sup>56</sup>

„*Tak například statečnost, jestliže statečnost není rozumovost, nýbrž jakoby nějaká smělost, není tomu tak, že kdykoli je člověk smělý bez rozumu, má z toho škodu, avšak kdykoli s rozumem, prospěch?*“<sup>57</sup> Z této myšlenky vyvozují, že rozumovost musí být tato celá zdatnost nebo alespoň jedna z jejích částí. Z toho také vyplývá, že pokud by výše popsané argumenty byly pravdivé, dobrým by se člověk nestával od své přirozenosti, ale učením. V tu chvíli však Sókratés přiznává, že oba rozmlouvající opomenuli jeden velice zásadní fakt. Pokud se lze něčemu naučit, musí pro toto něco existovat nějaký učitelé, vždyť pokud nejsou učitelé zdatnosti, nemohou být ani její žáci. Klíčovým důkazem je pro Sókrata fakt, že existovalo mnoho zdatných, dobrých mužů, kteří však zároveň nedokázali této zdatnosti naučit své potomky. Takto by se dalo vyvozovat, že zdatnosti se nelze naučit. Tento spor mezi předešlou úvahou a zkušeností z praxe pak rozřeší tím, že existuje něco jako „*správné mínění*“, které nelze považovat za vědění. Pomocí tohoto mínění se pak užívá zdatnost u politiků v praxi, pomocí které mohou dobře řídit svou obec, nejsou však schopni tuto zdatnost předávat svým potomkům.<sup>58</sup> Zde můžeme vidět názorový posun Platóna mezi dialogem *Prótagoras* a jeho pozdějším dialogem *Menón*. Správné mínění, které je na konci dialogu vyobrazeno jako jakási „střední cesta“ mezi věděním a nevěděním, zde nepovažuje

---

<sup>55</sup> PLATÓN 1992: 81 (77b).

<sup>56</sup> Srov. Tamtéž, 77c–88c, s. 82–98.

<sup>57</sup> Tamtéž 1992: 98 (88b).

<sup>58</sup> Srov. Tamtéž, 88c–97d, s. 99–110.

za něco negativního a naprosto odlišného od vědění, naopak za něco prospěšného pro praktický život. Celý tento dialog pak můžeme považovat za kritiku sofistů a jejich pojetí *areté*. Byli to právě sofisté, kteří se často vydávali za učitele *areté*. Za zmínku jistě stojí i postava Anytova, která se zde objeví právě ve chvíli, aby pojednala o zdatných Athéňanech. Anytos slepě odsuzuje učení sofistů, aniž by, jak Sókratés poukazuje, znal některého z nich nebo jejich učení. Z celého dialogu pak nelze vyvodit jednotný názor, zda je *areté* předmětem učení či nikoliv. Z tohoto dialogu můžeme také vyvodit tvrzení, že pokud chceme žít dobrý život, musíme mít buď správné mínění, nebo vědění o dobru a dobrém životě, přičemž správné mínění nelze předávat dalším generacím.<sup>59</sup>

## 2.2 Aristotelovo pojetí *areté*

Aristotelés zastává názor, že zdatnost je vlastní každému dobrému výkonu, například, zdatnost oka dělá dobrým oko samotné i jeho výkon, tedy to, že dobře vidíme. Duševní ctnosti pak považuje za trvalé stavy duše, kterými se člověk stává dobrým a zároveň se stává dobrý i jeho výkon. Z tohoto důvodu jsou hodné chvály. Platón i Aristotelés zastávají názor, že úsilí o lepší život spočívá ve zdatném konání. U Platóna jsme mohli postřehnout, že základní problematikou v jeho dialozích byla otázka učitelnosti *areté*, přičemž vědění bylo považováno za nevyhnutelnou a postačující podmínku dobrého konání.<sup>60</sup>

Podle Aristotela je nutné mít na jedné straně ty správné vlohy, na straně druhé je pak nezbytné, aby člověk byl aktivní z hlediska výchovy a cvičení se ve ctnostech. Aristotelés tedy rozděluje schopnosti na vrozené a získané. Rozděluje pak tři rozdílné duševní stavy: *city*, vrozené schopnosti a stavy. *City* považuje za pomíjivé, vrozené schopnosti nám dávají pouhou možnost, jakými se můžeme stát, a až teprve stavy naznačují, jakými jsme se stali či jakými jsme. Za konkrétní cit můžeme uvést například hněv, vrozenou schopností je pak možnost hněvat se a nakonec konkrétním stavem je, jakým způsobem se hněváme, zda svůj hněv dokážeme umírnit či nikoliv. Aristotelés nepovažuje ctnosti ani za *city* ani za vrozené schopnosti, nýbrž právě za tyto stavy. Zastává také názor, že nestačí vědět co je ctnost a ctnostné jednání, nýbrž vyžaduje, aby člověk vyvíjel sám o sobě aktivitu v souladu se ctnostmi. Člověk musí aktivně jednat

<sup>59</sup> Srov. PLATÓN, *Menón*, 89b–99c, s. 100–114.

<sup>60</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 73.

v souladu se ctností, musí si uvědomovat vnitřní správnost těchto jednání a nemůže tak činit pouze nahodile, nýbrž stále a po delší čas.<sup>61</sup>

Aristotelés konkrétně rozlišuje dva typy ctností – etické a rozumové: „*Je-li dvoji ctnost, jedna rozumová a druhá mravní, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní (éthické) vzniká ze zvyku, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova „zvyk“ (ethos).*“<sup>62</sup>

Toto rozdělení odpovídá do jisté míry Aristotelovu rozdělení duše, o které je pojednáno v následující kapitole. Rozumová ctnost má svůj vznik a vzrůst většinou z učení, přičemž vyžaduje čas a nabyté zkušenosti.<sup>63</sup> Oproti tomu etická ctnost vzniká ze zvyku. Nezískáme ji čistě učením, ale není ani vrozená. Získáváme ji v našem praktickém životě, anebo s určitou podporou cvičení, ztrácíme ji naopak zanedbáváním.<sup>64</sup> Aristotelés definuje etické ctnosti takto: „*Ctnost jest záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný*“ a „*Ctnost co do podstaty a pojmu bytí jest středem, co do přednosti a dobra jest vrcholem.*“<sup>65</sup>

Každý jedinec je během svého života stavěn do situací, ve kterých má rozum zvládnout určité afekty, musí se rozhodovat a zaujímat konkrétní mravní postoj. V tomto rozhodování a zaujímání postoje se musí sám přesvědčit, zda se rozhodl správně, jinými slovy ve shodě s požadavky rozumu. Při definování tohoto druhu zdatností, ve vlastním smyslu rozumem, hledá střed mezi dvěma krajnostmi, z nichž jedna spočívá v nadbytku a druhá v nedostatku.

O ctnosti jakožto středové vlastnosti však nelze uvažovat optikou aritmetického výpočtu, protože střed je relativní vůči nám samým. Záleží na povaze konkrétního jednání, někdy je lepší chybovat na straně přemíry, jindy na straně nedostatku, pokud si to daná situace vyžaduje. Je také nutné zmínit, že Aristotelovu nauku o středem nelze chápat v našem smyslu jako „zlatou střední cestu“ či jako ekvivalent k průměrnosti v morálním životě. Středem Aristotelés myslí nejdokonalejší variantu mezi dvěma krajnostmi, která vede k vyvrcholení ctnosti.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1105b–1106a, s. 55–57.

<sup>62</sup> Tamtéž 1996: 49 (1103a).

<sup>63</sup> Srov. Tamtéž, s. 323.

<sup>64</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 74.

<sup>65</sup> ARISTOTELÉS 1996: 59 (1107a).

<sup>66</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I, Greece and Rome* s. 335–337.

Aristotelés tyto etické ctnosti dále dělí na obecné a specifické. Za obecnou etickou ctnost můžeme považovat například statečnost – *andreia*, jakožto požadovaný střed mezi zbabělostí a přílišnou smělostí, formující vznětlivou přirozenost. Dále lze také uvést uměřenost, tedy hledaný střed mezi nevázaností na jedné straně a otupělostí na straně druhé, formující žádostivost.<sup>67</sup>

Specifické etické ctnosti se oproti výše zmíněným odvozují od úžeji vymezeného předmětu zájmu. Například ve vztahu k hospodaření s majetkem a penězi lze uvést štědrost, tedy střed mezi marnotratností a lakomstvím, či velkorysost, požadovaný střed mezi okázalostí a malicherností. Ve vztahu ke cti a vážnosti oproti tomu můžeme nalézt velkomyslnost, jakožto střed mezi malomyslností a přílišnou nadutostí. Zdravou ctižádost zase Aristotelés považuje za střed mezi příliš malou a příliš velkou touhou po ctnostech. Ve vztahu k druhým lidem lze vyzdvihnout pravdivost, tedy střed mezi ponižováním a zesměšňováním sebe sama na jedné straně a přílišnou vychloubačností na straně druhé. Humor pak lze touto optikou vnímat jako střed mezi přílišnou upjatostí a přílišným předváděním se, přívětivost však jako správnou míru mezi vyvoláváním konfliktů a přílišným vlichocováním se k druhým. Ve vztahu ke společnosti jako celku pak lze zmínit spravedlnost, která se podle Aristotela projevuje dvěma rozdílnými způsoby. Zprvce, spravedlivě se mohou rozdávat například pocty či majetek a zadruhé, spravedlivě se mohou vyrovnávat utrpěné škody.<sup>68</sup> Etické ctnosti se také vztahují k pocitu libosti a nelibosti. Zde Aristotelés naznačuje, že libost a nelibost je cílem mravní ctnosti, pokud se odvíjí od toho, že člověk se raduje z dobra a rmoutí se ze špatnosti. Libost a nelibost ovšem nepovažuje za cíl sám o sobě, pro který by měl člověk žít ctnostně. Zde se Aristotelés shoduje s Platónem a s jeho názory v *Ústavě*, že výchova ke ctnosti má zahrnovat také to, aby se lidé naučili radovat z věcí dobrých a měli je spojeny s libostí, z věcí zlých a špatných naopak, aby se rmoutili a měli je spojené s nelibostí.<sup>69</sup>

Rozumové zdatnosti jsou považovány za nejvyšší, neboť spočívají ve zdokonalení samotného rozumu. Tyto se člení ještě na dvě skupiny, teoretické a praktické. Teoretickými se zabývá teoretický rozum při zkoumání takových věcí, které nepodléhají působením člověka žádné změně. Projevují se jako poznání principů, vědění – poznání odvozené od prvních principů a moudrostí jakožto nejvznešenějšího druhu poznání.

---

<sup>67</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*, s. 33.

<sup>68</sup> Srov. Tamtéž, s. 32–34.

<sup>69</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1104b–1105a, s. 52–53.

Praktické zdatnosti se týkají poznání toho, co může působením člověka podléhat změně. Projevují se jako zdatnost zručného zacházení s věcmi – umění, vytvářením nebo praktickým rozumem ve vlastním smyslu, jehož lze užít rozumností v oblastech politiky, ekonomie nebo práva.<sup>70</sup>

Výchovu ke ctnosti považuje Aristotelés za velice důležitou, protože tímto způsobem jsme schopni lidem již od útlého věku vštípit, co je dobré a co ne. Jsme tedy způsobilí jim udat určité nasměrování či vymežit rámec ctnostného jednání i bez toho, aby si již v tak raném věku uvědomovali, proč je takové jednání dobré. Rodiče mohou například trvat na tom, aby jejich dítě nelhalo. Dítě poslechne své rodiče, aniž by si uvědomovalo vnitřní správnost pravdomluvnosti. Takovým procesem výchovy si dané dítě zvykne mluvit pravdu a postupně by mělo pochopit i tuto vnitřní podstatu pravdomluvnosti. Aristotelés tedy klade důraz na to, aby člověk během této výchovy pochopil, proč takto jedná a sám takové jednání považoval za dobré a správné. Výše již bylo vysvětleno, že ctnost je podle Aristotela požadovaný střed mezi dvěma krajnostmi, mezi přemírou a nedostatkem. Ctnost pak lze považovat za schopnost správně se rozhodnout v souladu s určitým pravidlem a s vlastním morálním vhladem na danou věc. Zásadní pro skutečně ctnostného člověka je praktická moudrost, tedy, aby dokázal rozeznat to, co je správné učinit v dané konkrétní situaci a za daných okolností. Z takového tvrzení vyplývá, že Aristotelés připisoval velkou hodnotu především morálním úsudkům osvíceného svědomí.<sup>71</sup>

V souvislosti se Sókratovým názorem, že veškerou ctnost lze považovat za určitou formu rozvážnosti, Aristotelés argumentuje, že takové tvrzení je pravdivé jen částečně. Veškerou ctnost nelze považovat za formu rozvážnosti. Správné je ovšem tvrzení, že bez rozvážnosti nemůže žádná ctnost existovat. Ctnost nelze považovat pouze za správný a přiměřený přístup k dané okolnosti, ovšem také za postoj, který nás navádí ke správné a přiměřené volbě. Právě touto přiměřenou volbou myslíme rozvážnost. Pomocí ctnosti si vybíráme správný cíl, ovšem pomocí rozvážnosti jsme schopni si správně vybrat přiměřené prostředky k dosažení takového cíle. Aristotelés si také uvědomoval, že je možné, aby člověk jednal správně a zároveň nebyl dobrým člověkem. Za dobrého

---

<sup>70</sup> Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 135–137.

<sup>71</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I, Greece and Rome* s. 332–337.

člověka ho můžeme považovat pouze tehdy, pokud jeho jednání vychází z morální volby a takové jednání je konáno kvůli tomu, že je dobré.<sup>72</sup>

Aristotelés dále na rozdíl od Platóna připouští, že jednotlivé ctnosti mohou být od sebe oddělené, nepovažuje tedy jako Platón všechny ctnosti za určitou formu moudrosti. Je možné, aby například dítě bylo přirozeně odvážné, avšak nemusí být současně i mírné. Ovšem, aby člověk měl etickou ctnost v pravém slova smyslu, tedy jako rozumnou dispozici, je nezbytná rozvážnost. Aristotelés se pak shoduje s Platónem na tom, že bez moudrosti a rozvážnosti nemohou existovat ostatní ctnosti. Platón však tvrdí, že pokud člověk dokáže poznat pravou podstatu spravedlnosti, nutně bude směřovat k oné spravedlnosti, stane se spravedlivým a bude spravedlivě jednat. Aristotelés se zde však zásadně rozchází s Platónovými myšlenkami, když tvrdí, že pro nás není až tak důležité poznat pravou podstatu spravedlnosti, nýbrž to, co znamená být spravedlivým. Pokud navíc člověk tuto podstatu spravedlnosti dokáže postihnout, nutně z toho nevyplývá, že se sám stává spravedlivým, a že začíná jednat spravedlivě.<sup>73</sup>

### 2.3 Srovnání pojetí *areté* u Platóna a Aristotela

Oba tyto významní myslitelé zastávali shodný názor, že cesta k dobrému a blaženému životu spočívá ve zdatném konání každého z nás. Podle Platóna pak lze vymezit určitou podstatu jednotlivých ctností, pomocí které je můžeme považovat za jednotné a od sebe neoddělitelné. Tuto samotnou podstatu jednoty ctností lze podle jeho názoru spatřit v pravém vědění a moudrosti, které nás vždy nasměrují k jedinému správnému cíli, a to jest k dobru. Aristotelés oproti Platónovi z hlediska politiky a etiky zastává více praktický pohled na *areté*. Snaží se zde oddělit teoretickou, intelektuální rovinu o povaze ctnosti jako abstraktního pojmu od praktického vědění, které považuje pro člověka za důležitější. Tam, kde se Platón táže po „podstatě ctnosti jako takové“ se Aristotelés ptá po „podstatě být ctnostný“. Klíčovou myšlenku u Platóna lze shrnout zřejmě takto: Pokud chceme dosáhnout například spravedlnosti a být sami spravedliví, musíme nejdříve nabýt pravého vědění o spravedlnosti jakožto stálého, neměnného a dokonalého jsoucna, od kterého se odvíjí všechny věci a úkony, které v našem světě nazýváme spravedlivými. Pokud budeme schopni postihnout tuto podstatu

---

<sup>72</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I, Greece and Rome*, s. 344–345.

<sup>73</sup> Srov. Tamtéž, s. 315–316.

spravedlnosti, nutně již budeme spravedliví a budeme spravedlivě jednat. Platón nepřipouští variantu, že by člověk mohl vědět, co je spravedlnost a zároveň spravedlivě nejednat. Ten, kdo jedná nespravedlivě, jedná tak nezbytně kvůli tomu, že nemá pravé vědění o spravedlnosti. Pokud toho vědění nabude, přestane jednat nespravedlivě. Zde se Aristotelés zásadně rozchází s názory svého učitele. Aristotelés nepovažuje za dostatečné ba ani důležité pro lidské dobro přesné vymezení pravé podstaty spravedlnosti jakožto abstraktního, neměnného pojmu. Pokud člověk bude vědět, co znamená spravedlnost, neznamená to, že nutně bude spravedlivý a bude tak i jednat. Mnohem důležitější je dopátrat se toho, jakým způsobem má člověk jednat a čím má být ovlivněn, aby se stal spravedlivým sám o sobě. Aristotelés tedy oproti Platónovi neklade klíčovou roli pravé podstatě dané věci, nýbrž za klíčové považuje správný úsudek člověka, jeho osvětlené svědomí a možnost vybrat si správnou volbu před těmi špatnými. Aristotelés tedy stejně jako Platón klade důraz na vědění, rozum a umírněnost, ovšem na rozdíl u Platóna u něj sledujeme mnohem důležitější roli svobodného lidského jednání a svobodného rozhodování. Ovšem musíme také konstatovat, že ačkoliv se Aristotelés snaží vymezit od Platónovy intelektuální a abstraktní koncepce o pravé podstatě *areté* a snaží se zaměřit pouze na praktické vědění o zdatnosti týkajícího se lidského dobra, neobejde se zde bez určitého teoretického vymezení. I Aristotelés se tedy konkrétně v *Etice Nikomachově* ptá po tom, co lze považovat za zdatnost a uvádí svou teorii středu. Každý ctnostný člověk by tedy měl být schopen vybrat si přiměřený střed mezi dvěma extrémy, přičemž středem se myslí nejlepší možný výsledek. Takováto volba je spojena s mravním cítěním, věděním dobrého a zlého, moudrostí a rozvážností. Dále můžeme komparovat otázku učitelnosti *areté*. Po rozboru dialogů *Prótagoras* a *Menón* můžeme tvrdit, že Platón ještě neměl jednoznačný názor o tom, zda se lze ctnostem učit. Až ve své *Ústavě*, o které je pojednáno v nadcházejících kapitolách, se jednoznačně přikloní k názoru, že ctnostem se lze určitým způsobem naučit. Naopak v dialogu *Menón* je klíčovým argumentem to, že mnoho ctnostných mužů nedokázalo vychovat ke ctnosti své potomky. Platónův Sókratés zde nenalézal žádné pravé učitele ctnosti, a pokud neexistují učitelé, nemohou přirozeně existovat ani jejich žáci. Pokud je však ctnost spojená s věděním, lze se jí do určité míry naučit. Aristotelés považuje výchovu ke ctnosti za klíčovou. Každému člověku jsou dány určité vrozené vlohy, ty však představují pouhou možnost ctnostného života. Aby člověk uskutečnil svůj ctnostný život, musí se na něm aktivně podílet, jinými slovy, musí také ctnostně jednat. Podle jeho názoru je důležité, aby rodiče již

od útlého věku učili své děti, co je dobré a co špatné, a spojovali toto členění s pocitem libosti u dobra na jedné straně a s pocitem nelibosti u zla na straně druhé. Takové dítě se nejdříve začne rozhodovat v souladu se ctností, aniž by bylo schopno rozumně vyhodnotit vnitřní správnost takového jednání. S postupem času takovéto jednání dokáže i rozumně odůvodnit a vytvoří si zvyk na ctnostné jednání. Nově tedy nejedná kvůli tomu, že mu to nařídili rodiče, nýbrž proto, že chápe vnitřní podstatu správnosti takového rozhodnutí. Tím však výchova k ctnostnému životu nekončí, je důležité, aby se člověk ani v pokročilejším věku neodchýlil od života v souladu se ctností, z tohoto důvodu je důležitý cvik a „připomínání“ podstaty takového rozhodování během celého života. Člověk je dle Aristotela ctnostný pokud: ctnostně jedná kvůli tomu, že takové jednání považuje za dobré, a zároveň takto jedná po delší čas a ze své vlastní vůle.



## 3 Duše v etickém pojetí Platóna a Aristotela

### 3.1 Platónovo pojetí duše

Platóna můžeme zařadit mezi myslitele, kteří se pokoušejí doložit na těle nezávislou existenci duše. Téměř všechny jeho dialogy se do menší či větší míry zabývají tématem duše jakožto spojovacím článkem mezi fyzickým světem tělesných jsoucen a světem idejí nepostihnutelným lidskými smysly. Duši je pak dána při vtělení oživující schopnost spojení s tělem, umožňující jeho smyslové zakoušení a vnímání světa fyzických jsoucen. Současně je jí však dáno i prodlévat v nadčasové oblasti prostřednictvím rozumové části duše. Rozumná duše tedy může být pomocí myšlení vázaného na obecné pojmy v neustálém spojení se světem idejí. Z Platónových děl je patrná idea převtělování duší, přičemž pobyt v těle je pro duši pokládán za jakýsi úpadek. Každý člověk je podle jeho myšlenek obdařen božskou silou, která jej může vyvést z pozemského zajetí do oblasti pravého bytí a Dobra. Cílem pozemského života a zároveň nejvyšší mravní pohnutkou je návrat duše do jejího přirozeného netělesného stavu. Z výše uvedeného je zřejmé, že Platón považoval duši za vládnoucí prvek těla.<sup>74</sup>

Platón převzal pythagorejskou koncepci o nesmrtelné duši, která v závislosti na svém předešlém životě vstupuje do života dalšího, a tedy i do nového těla. Snažil se především odpovědět na otázky typu: Proč vstupuje duše do konkrétního těla? Jak může probíhat souzení našich činů a zároveň jaké z toho pro nás mohou plynout příslušené tresty či odměny? Jakým způsobem je duši určen příští život? Platón také v návaznosti na svého učitele Sókrata pokládal duši za osobu či individuum, čímž se péče o duši stala středobodem mravního snažení člověka. Můžeme také tvrdit, že Platón provedl prvopočáteční analýzu našich mravních rozhodování a niterních hnutí, rozdělil duši na tři určující složky a zároveň stanovil vzájemné vztahy mezi nimi, které představují spravedlnost jakožto zdraví či harmonii duše.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*, s. 26–28.

<sup>75</sup> Masaryk University[CZ][online]. PĚTRŽELKA, J., *Platón bez idejí* [cit. 20. 2. 2016] © 2012. Dostupné na WWW:<<https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/index.html>>.

### 3.1.1 Platónovo pojetí duše v dialogu *Faidón*

Za významný zdroj Platónova myšlení o duši můžeme bez pochyb označit dialog *Faidón*. Zde je zachycen poslední den Sókratova života před jeho plánovanou popravou, kdy naposledy debatuje se svými přáteli. Platón v tomto dialogu přetvořil dějinnou událost Sókratovy popravu ve filosofickou báseň o pojednání a nesmrtelnosti duše. Zde konkrétně postava Faidóna vypráví ve Fliúntě Echekratovi, o čem se debatovalo v Sókratově cele těsně před popravou. Sókratova rozmluva s Kebétem a Simmiou je tedy podávána nepřímou, zprostředkovanou. Blízkost smrti tohoto filosofa určuje látku k hovoru těm, kteří se naposled kolem něj sešli. Sókratés je však překvapuje svým zcela odlišným pohledem na smrt, na kterou se dívá bez obvyklého lidského strachu. V dialogu však nejde jen o duši a její nesmrtelnost, nýbrž o samotnou ústřední myšlenku Platónovy teorie o idejích a poměrech věcí k idejím.

Na samotném začátku dialogu Echekratés naléhá na Faidóna, aby mu podrobně vypověděl vše, co se onen den odehrálo. Faidón tedy vypráví o tom, jak se s několika dalšími přáteli pravidelně scházeli u Sókratovy cely, aby mohli vést zajímavé rozhovory. V den, kdy se s ním sešli naposledy, byli všichni účastníci překvapeni tím, že se Sókratés ani zdaleka nermoutí kvůli své nadcházející smrti. Všichni po něm samozřejmě vyžadovali vysvětlení, proč tomu tak je. Sókratés obratně argumentuje tím, že žádný pravý filosof by se neměl rmoutit z nadcházející smrti. Smrt definuje jako odloučení duše od těla. Pravý filosof přitom nemá žádný zájem o naplnění tělesných rozkoší, nýbrž je od tohoto oddálen a obrácen k duši. Jinými slovy, filosof oprostňuje duši od společenství těla oproti ostatním, kteří holdují tělesným slastem a vnímají smrt zcela jiným pohledem.<sup>76</sup> Dokladem tohoto tvrzení je fakt, že tělesnými smysly nemůžeme postihnout pravou podstatu věcí. Tělo a smyslové vjemy nás limitují v poznání pravých jsoucn, neboť „*tělo vyrušuje a nenechává duši nabytí pravdy a moudrosti, kdykoli je sním duše ve spolku.*“<sup>77</sup>

Z výše uvedeného Sókratés vyvozuje názor, že pravého vědění lze dosáhnout pouze tehdy, až bude duše odloučena od těla, tedy po smrti. Není tedy důvod, aby se filosof rmoutil ze své smrti, protože se po celý život snaží dopátrat pravého poznání. Z takového tvrzení ovšem vyplývá, že duše neumírá společně s tělem, nýbrž je nesmrtelná. Právě předpoklad nesmrtelnosti duše lze považovat za hlavní tezi celého

<sup>76</sup> Srov. PLATÓN, *Faidón*, 57a–65e, s. 13–23.

<sup>77</sup> Tamtéž 1994: 23, 24 (66a).

dialogu *Faidón*. Sókratés nejprve utvrzuje své přátele v tom, že vše vzniká ze svého pravého opaku.

„*Tak například když se něco zvětšuje, není-li nutno, že se to stává větším z toho, co dříve bylo menší? Ano. Jistě pak také když se zmenšuje, stane se menším z toho, co dříve bylo větší? Tak jest.*“<sup>78</sup> Postupně pak všichni přítomní souhlasí s tím, že živé vzniká z mrtvého a naopak, i duše opět vznikají a nemohou tedy trvale zaniknout. Dále také označují učení lidí během celého života za rozpomínání. Pokud člověk nabude určitého smyslového popudu, je schopen si z tohoto uvědomit i něco jiného, druhého, co již zapomněl, a čemu se taková věc mohla přibližovat, čemu je podobná či nepodobná. Buď se lidé rodí s věděním o jsoucnech, nebo se na ně patrně rozpomínají.<sup>79</sup>

Právě rozpomínání – anamnéze duše je popsána i v Platónově pozdějším dialogu *Menón*. Zde dokazuje Menónovi, že učení je pouhé rozpomínání, tím, že pomocí správně kladených dotazů přiměje nevzdělaného otroka vyvodit Pythagorovu větu. Tím také dokazuje, že duše otroka ji musela znát již předtím, a otrok si na tuto větu musel jen pomocí správných podnětů vzpomenout, tím také dokládá nesmrtelnost duše.<sup>80</sup>

Pokud se však vrátíme k dialogu *Faidón*, Sókratés zde ještě musí přesvědčit své druhy o tom, že duše jsou stálé a tedy přetrvávají i po tělesné smrti. Duše je zde připodobněna světu idejí, označena za stálou a nejvíce podobnou jsoucnu božskému na rozdíl od těla, které je připodobněno světu postihnutelného smysly, je tedy smrtelné, nestálé a podřízeno duši.

„*Duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou, kdežto tělo zase že je nejpodobnější lidskému, smrtelnému, složitému, nerozumnému a rozbornému, tomu, co nikdy není stejné samo se sebou.*“<sup>81</sup>

Z výše uvedeného vyplývá, že tělu od své podstaty přísluší rozklad, kdežto duše je stálá a naprosto nerozlučitelná. Duše po smrti těla odchází čistá za předpokladu, že nepodlehla klamům a nástrahám tělesných požitků, neboť s tělem nikdy nebyla v dobrovolném svazku a pomocí filosofie se připravovala na toto odloučení. Na druhé straně duše, která podlehne užšímu svazku s tělem a tělesným požitkům, odchází z těla

---

<sup>78</sup> PLATÓN 1994: 29, 30 (70e).

<sup>79</sup> Srov. Tamtéž, 72a–79e, s. 34–44.

<sup>80</sup> Srov. PLATÓN, *Menón*, 82c–85b, s. 89–95.

<sup>81</sup> PLATÓN 1994: 44 (80b).

poskvrněna a nečistá. Zde je patrné, že každý člověk by měl svůj život zasvětit kvalitní péči o duši. Zabývání se filosofií při tom není nic jiného, než dosáhnout pravého vědění, tedy oddalování duše od těla, které v nadneseném slova smyslu můžeme označit za přípravu na smrt a umírání.<sup>82</sup>

Z tohoto vyplývá, že lidé pečující jen o své tělo, se smrti bojí nejvíce, kdežto filosofové pečující o duši by se ze smrti strachovat neměli, i když je to patrný krok do neznáma. Podle Sókrata například i labuť, když cítí, že umírájí, tehdy zpívají nejkrásněji, protože se radují, že odcházejí k bohu, jehož jsou služebnicemi. Simmiás však dále namítá, že duše může být jen funkcí těla, jako je harmonie funkcí lyry. Kebés dále namítá, že duše může přežít mnoho těl, ale v nějakém posledním těle přece jen zaniká. Simmiovu námitku Sókratés vyvrací tím, že duše harmonií se neshoduje s rozdílem mezi dobrými a špatnými dušemi ani s poměrem duše k tělu. Kebétova námitka navíc dává Sókratovi podnět k pojetí duše jako činitele života a k odvození takového pojetí z poznatku o idejích. V poslední chvíli Sókratova života je zásadní tvrzení, že logos může člověku pomoci zvítězit nad smrtí.<sup>83</sup>

Špínka ve své interpretaci dialogu *Faidón* zastává názor, že filosofie je zde představena dvojitým způsobem: zaprvé jako očista ve smyslu odtažení naší duše od zla, které ji brání, aby směřovala k pravdě a dosažení pravého poznání, zadruhé jako „útěk k logu“. Zlo má pak dvě úzce související podoby, konkrétně připodobnění duše k tělu a „misologie“ – nedůvěra či nenávisť vůči řeči jako takové. Společným prvkem těchto podob zla je určitá „ontologická zaslepenost“ – přesvědčení, že neexistuje nic jiného, než proměnlivý svět, který na nás doléhá prostřednictvím našich těl a smyslů. Tato zaslepenost nás pak vede k mylným představám o tom, co je dobré a zlé. Takovéto zaslepené duše pak mají zlo mylně spojeno se smrtí a dobro za její protiklad, protože se patřičně nedokáží oprostít od své tělesnosti a přítomnosti ve smyslovém světě. Toto chápání nás vede i k patřičnému jednání, které je spojeno s touto tělesnou povahou. Tohoto zla se lze zbavit pouze filosofickou očistou, která předpokládá patřičné osvojení a zacházení s řečí.<sup>84</sup> Jak poukazuje Špínka: „*Platón nechápe myšlení jako něco odlišného od řeči, ale jako rozhovor duše se sebou (...)* Duše je podle Platóna to, co má

---

<sup>82</sup> Srov. PLATÓN, *Faidón*, 80d–84c, s. 45–50.

<sup>83</sup> Srov. Tamtéž, 85a–94d, s. 50–63.

<sup>84</sup> Srov. ŠPÍNKA, Š. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 11–13.

samo „řečovou strukturu“ a co se prostřednictvím řeči a myšlení vztahuje k tomu, co skutečně je.“<sup>85</sup>

Právě řeč umožňuje duši, aby se vztáhla k jiným, netělesným a ze své podstaty původnějším smyslům bytí. Touto filosofickou očistou tedy myslíme útěk od zaslepující tělesnosti k řeči a patřičné péči o ni. Platónova hypotéza idejí pak představuje určitou základní ontologickou tezi, pomocí které lze tuto zaslepenost překonat.<sup>86</sup>

### 3.1.2 Platónovo pojetí duše v dialogu *Faidros*

Další rozpracování Platónových myšlenek o duši lze nalézt v dialogu *Faidros*. I zde je hlavní postavou Sókratés. Ten potkává Faidra při cestě od Lysia, od kterého slyšel řeč pojednávající o lásce a která ho velice zaujala. Lysias ve své řeči rozebírá zájmy milujících a nemilujících lidí, přičemž poukazuje na nerozumné jednání milujících. Zastává tedy názor, že je vhodnější projevit více přízně nemilujícím nežli milujícím. Sókratés pak pokračuje svými dvěma řečmi. Za hlavní téma všech těchto projevů můžeme označit lásku a cestu k poznání jedinečné ideje krásy.<sup>87</sup>

I v tomto dialogu je duše považována za nevzniklé a nesmrtelné jsoucné, které se navíc stále pohybuje, přičemž tento pohyb vychází z duše samotné. Je zde také naznačeno, že duše se mohou vyskytovat v mnoha rozdílných podobách a dokonce mohou své podoby měnit. Duše je pak připodobněna k „srostlině“ okřídleného spřežení a vozataji. Koně a vozatajové bohů jsou přirozeně všichni dobří a dobrého původu, u těch ostatních však je vždy jeden z koní dobrý a krásný, ale ten druhý je opačných vlastností. Z tohoto důvodu je řízení takového spřežení velice obtížné. Duše, která je dokonalá a okřídlená, se může vznášet ve výšinách a pobývat v celém vesmíru. Oproti tomu duše, která své perutě ztratila, padá dolů a zachytí se nějakého pevného těla. Spojení duše s tělem je v dialogu nazýváno jako *živok*, přičemž se jedná o nedobrovolné spojení duše s tělem. Všechny duše se snaží dosáhnout vrcholu, kde mohou spatřit pravé ideje. Z tohoto se pak živí jejich perutě. Některé duše tato pravá jsoucná uvidí, některá však kvůli svému nevyzpytatelnému spřežení nikoliv. Zapomenou, jak tato jsoucná vypadají, přijdou o své okřídlení a padají dolů, kde dojde ke vsazení duše do těla. Duše, která viděla nejvíce z pravých jsoucných, je vsazena do zárodku těla filosofa. Ovšem ta, která toho viděla nejméně, je vsazena do těla tyрана. Duše pak musí žít spravedlivý

---

<sup>85</sup> ŠPINKA 2009: 12.

<sup>86</sup> Srov. Tamtéž, s. 13–15.

<sup>87</sup> Srov. PLATÓN, *Faidros*, 227a–241a, s.13–29.

život, aby se mohla dočkat lepšího údělu. Duše pak znovu nabude perutě až po deseti tisících letech s výjimkou duše filosofa, která se může opeřit dříve pomocí dobrého a poctivého filozofování. Hlavním úkolem duše, když je vtělena do těla, je poznávání *eidos* – pojmového druhu, který vychází z mnoha smyslových vjemů, a je rozumovým myšlením sbírán v jednotu. Tak dochází k rozpomínání na pravá jsoucna.<sup>88</sup>

Lidskou duši, která je vtělena do fyzického těla, můžeme popsat jako strukturu složenou ze tří částí. První částí je žádostivost – *epithymétikon* duše, která je zodpovědná za veškeré touhy řídící se libostí. Lze sem zařadit smyslovou lásku a nenávisť, či nálady jako je radost či smutek. Pokud je žádostivost duše řízena rozumovou – *logistikon* částí duše, může se změnit v ctnost uměřenosti – *sófrsyné*. Ta pak vede radost a lásku ke skutečnému jedinečnému dobru. Tato část duše sídlí v játrech.

Druhá část duše je vznětlivá – *thymoeides* a projevuje se hněvem, strachem či zoufalstvím. Pokud je kontrolována rozumovou složkou, její potenciál se realizuje ve ctnost statečnosti – *andreia*. Neleká se tedy žádné překážky při cestě k jedinečnému dobru. Tato část sídlí v srdci. Výše popsané dvě části duše náležejí k hmotnému světu a zanikají spolu s tělem. Třetí a nejdůležitější část, tedy duše rozumová, je lokalizována v hlavě a jako ctnost se projevuje ve smyslu moudrosti – *sofia*. Tato část je na rozdíl od předešlých dvou považována za božskou a nesmrtelnou. Rozumová část by měla plnit roli výše zmiňovaného vozataje, který se snaží kočírovat vznětlivost a především žádostivost.<sup>89</sup>

Zatímco žádostivost vyobrazena pomocí vzpurného koně strhává duši i tělo k tělesným slastem, rozum, jakožto vozataj, se jej snaží zkrotit. Tento konflikt je v dialogu *Faidros* vyobrazen ve chvíli, kdy vozataj uvidí milostný zjev, čímž se celá duše tím dojmem rozehřeje a je naplněna touhou. Poslušný kůň se sám od sebe krotí, aby neskočil na milovaného. Ten druhý vzpurný kůň však nedbá na rozkazy ani bič vozataje a přímo se žene k milostné rozkoši. Ve chvíli, kdy vozataj uvidí milovaného v plné kráse, rozpomene si, od čeho je taková krása odvozena a vzpomene si tedy i na samotné krásno. Zkrotí tedy oba dva koně. Ten neposlušný se však opakovaně snaží hnát k tělesné rozkoši. Na vozataji, jakožto rozumové složce je, aby tohoto koně zkrotil,

---

<sup>88</sup> Srov. PLATÓN, *Faidros*, 244a–261c, s. 33–53.

<sup>89</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*, s. 28.

kolikrát bude potřeba. Poté vzpurný kůň při opětovném pohledu na milující zjev jen trne hrůzou a podřizuje se řízení vozataje.<sup>90</sup>

Na rozdíl od dialogu *Faidón*, kdy Platónův Sókratés svým důrazem na „útek k logům“ stavěl tělo a řeč v jistém smyslu do protikladu, ve *Faidrovi* lze podle Špinky nalézt mezi nimi jistou paralelu. Dialog *Faidros* prohlubuje pojetí duše ve *Faidónovi* především tím, že se zaměřuje na její vnitřní strukturu, na vztah duše k jiným způsobům bytí a v neposlední řadě na rozlišení božské a nebožské povahy duše. Ve *Faidónovi* jsme mohli duši vnímat jako jednotnou entitu, zde však zprostředkující role duše úzce souvisí s její vnitřní strukturou a samopohybem, který je vnímán jako příčina veškerého dalšího pohybu a vznikání.

*„Porozumět přirozenosti duše znamená porozumět dvěma základním způsobům, jimiž se toto zprostředkování mezi ryzím bytím a tělesným vznikáním uskutečňuje, tedy rozdíl mezi lidskými a božskými dušemi.“<sup>91</sup>*

Přirozenost duše pak nelze správně postihnout bez poznání přirozenosti celku, ve kterém se duše nachází. Její přirozenost jsme schopni pochopit jen tehdy, pokud porozumíme různým podobám celků, ze kterých je vše složeno, a budeme schopni nahlédnout na určitý celek vzájemně k sobě vztažených, avšak zároveň i vnitřně diferencovaných duší. Jak již bylo zmíněno, duše se pomocí řeči dokáže vztahovat k pravým jsoucnům. Řeč lze tedy považovat za jakési vodítko a kritérium, pomocí kterého se duše řídí. Zároveň však můžeme považovat řeč i za způsob, kterým duše zpřítomňuje struktury pravého jsoucna jak v sobě samé, tak i v tělesnosti.<sup>92</sup>

První část *Faidra* je věnována lásce vyvolané tělesnou krásou, druhá je věnována kráse i jejímu opaku v mluvené a psané řeči. Lásku a řeč pak lze považovat za dvě mocné, ovšem do jisté míry ambivalentní síly, které jsou schopny určovat pohyb duše. Láska je zde vyložena jako rozpomínka na skutečnou krásu, jež je vyvolána krásou jednotlivých těl. Zajisté i řeč můžeme považovat za určitou rozpomínku na pravá jsoucna. Jak uvádí Špinka: *„Řeč i tělo tedy umožňují rozpomínku na to, po čem duše touží, zároveň však mohou být zaměněny za to, na co se jejich prostřednictvím můžeme rozpomínat.“<sup>93</sup>*

---

<sup>90</sup> Srov. PLATÓN, *Faidros*, 253a–261c, s. 42–53.

<sup>91</sup> ŠPINKA 2009b: 16.

<sup>92</sup> Srov. Tamtéž, s. 17–18.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 12.

Člověk je tedy pojímán jako určitá anamnestická bytost, která se prostřednictvím těla a řeči vztahuje k pravým jsoucňům, po kterých touží. Člověk svým vztahem k jsoucňům utváří tělo i řeč, zároveň je však také vystaven nebezpečí, že může zaměnit část za celek a tato pouhá zprostředkující média pochopí za vlastní a konečný cíl. Filosofická láska k řeči i láska vyvolaná krásou těla se v mnohých ohledech liší. Společnou však mají schopnost vést duši k tomu, po čem touží. Na druhé straně ji však mohou od jejího nejvlastnějšího cíle odvádět a utvrzovat jí v její vlastní zaslepenosti.<sup>94</sup>

### 3.1.3 Platónovo pojetí duše v *Ústavě*

Výše byl naznačen konflikt v duši jakožto nesoulad jejích jednotlivých složek. Správný poměr těchto složek při žádoucím stavu duše vypadá takto: rozum vládne a rozhoduje, za čím člověk směřuje, vznětlivost v podobě odhodlání či přesvědčení poskytuje rozumu potřebnou sílu, přičemž žádostivá složka se nechá předešlými složkami vést. Takovéto činnosti a stavy jednotlivým složkám přirozeně náležejí. Dalším důležitým jevem, který Platón touto koncepcí dokáže vysvětlit, je také různorodost jednotlivých charakterů v obci. Převaha jednotlivé složky duše tak určuje člověka, který bude hloubavý, ctižádostivý či požitkářský. Zde je patrné, že si Platón uvědomoval podstatu odlišnosti jednotlivých lidí, kterou byl schopen zařadit do svých politických úvah.<sup>95</sup>

Platón ve své *Ústavě* připodobňuje jednotlivé části a charakteristiky duše k obci a jejímu složení. Za základní poslání obce můžeme označit výchovu občanů ke ctnosti – zde je zřejmá nadřazenost etické koncepce Platónových úvah o poslání obce. Obyvatelstvo je v ní rozděleno do tří charakteristických tříd:

Zaprvé, na třídu vládců v ideální podobě filosofů obdařených ctností moudrosti. Tato třída pak zastupuje rozumovou část duše.

Zadruhé, třídu strážců, kteří mají za úkol chránit danou obec před vnitřními i vnějšími špatnostmi, mezi které mimo jiné patří i bohatství a chudoba.<sup>96</sup> Strážcům je odepřeno vlastnit jakýkoliv cenný majetek, aby se zamezilo jakýmkoliv náznakům sobeckosti. Je jim také odepřeno mít vlastní rodinu z podobných důvodů. Strážci jsou připodobněni k vznětlivé části duše.

<sup>94</sup> Srov. ŠPINKA, Š. *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 12–16.

<sup>95</sup> Masaryk University[CZ][online]. PETRŽELKA, J., *Platón bez idejí* [cit. 1. 3. 2016] © 2012. Dostupné na WWW:<<https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/index.html>>.

<sup>96</sup> Pokud by obec byla příliš bohatá, okolní nepřátelé by například měli větší pohnutky na ní zaútočit. Pokud by obec byla naopak příliš chudá, odráželo by se to na špatné výchově mladých řemeslníků, kteří by si nemohli dovolit vlastnit patřičné nástroje k práci. Viz PLATÓN, *Ústava*, 419a–427c, s. 154–164.



Zatřetí, třídu výrobců, tedy dělníků a řemeslníků, kteří reprezentují část žádostivou. Tato složka je v ideálním případě charakterizována umírněností. Struktura dané obce je tedy jakýmsi zrcadlem struktury jednotlivé duše. Základní úvahou ve čtvrté knize *Ústavy* je pojednání o spravedlnosti a spravedlivém působení v obci.<sup>97</sup>

Podle Platóna je důležité, aby každá výše popsaná třída a lidé v ní jednali pro blaho celé obce a neupřednostnili osobní zájmy před těmi společnými. Každý člověk by měl patřit do té třídy, pro které má nejlepší předpoklady. Spravedlností pak Platón označuje stav, kdy každý koná své poslání a tím své poslání koná i obec jako celek. Co je dobré pro obec jako celek, je podle Platóna zákonitě dobré i pro všechny její části. Pokud se však některá z výše popsaných složek vzepře svému údělu v celku a snaží se ovládnout činnost složek jiných, nastává stav nespravedlnosti.<sup>98</sup> Za nespravedlnost Platón označuje „rozbroj těch tří složek a mnohodělnost i cizodělnost i povstání některé části proti celku duše za tím účelem, aby v ní vládla, ač jí to nepřísluší a ač její přirozené určení jest sloužiti, kdežto části určené k vládě sloužiti nenáleží.“<sup>99</sup>

Například pokud by složka žádostivá, jež v každém člověku zaujímá největší část duše, převládla nad složkou rozumovou a vznětlivou, které ji regulují, došlo by k narušení přirozeného stavu duše. To samé platí i o jednotlivých třídách v obci: pokud by například převládla třída výrobců, která by měla nově ambice podílet se na řízení obce místo třídy moudrých vládců, zákonitě by to negativně ovlivnilo blaho obce jako celku.<sup>100</sup>

Platón pak v dalších knihách *Ústavy* líčí spojitost mezi jednotlivými typy ústav a povahou konkrétních vládců, které považuje za určující pro daný typ ústavy. Jelikož podle něj existuje pět rozdílných druhů duše, musí existovat i pět rozdílných typů ústav. Popisuje zde aristokracii, tímokracii, oligarchii, demokracii a tyranidu. Jsou zde vysvětleny i okolnosti vzniku konkrétní ústavy a následuje popis charakteru odpovídajícího typu člověka, který zde vládne. Jsou to právě psychické vlastnosti vládců, které určují charakteristiku ústavy. Konkrétně u aristokrata převládá rozumová složka. U tímokrata vládne vznětlivost. Oligarcha je oproti tomu schopen využívat vznětlivost i rozum pro svůj vlastní prospěch, přičemž u něj převládá žádostivost, která je schopna využít složky předešlé. U demokrata nepřevládá žádná z těchto složek,

---

<sup>97</sup> Srov. PLATÓN, *Ústava*, 419a–435e, s.154–175.

<sup>98</sup> Srov. Tamtéž, 436b–441e, s. 175–183.

<sup>99</sup> Tamtéž 1996: 187 (444b).

<sup>100</sup> Srov. Tamtéž, 428b–445c, s. 165–189.

přičemž jsou uspokojovány potřeby všech, takový člověk tedy propadá dobrým i nedobrym pohnutkám. U tyra, jenž je líčen jako nejhorší varianta vládce, převládá s největší pravděpodobností ta nejtemnější stránka žádostivosti. Z výše uvedeného tedy vyplývá, že politické poměry dané obce závisejí na uspořádání jednotlivých složek v duších občanů, kteří vládnou.<sup>101</sup>

### 3.2 Aristotelovo pojetí duše

Aristotelés je především svým spisem *O duši* pokládán za zakladatele psychologie, třebaže se psychologickými otázkami zabývali již dřívější myslitelé. Na rozdíl od ostatních dokázal shrnout dřívější poznatky o duši, kriticky je zhodnotit, a poté na ně navázat svým vlastním jedinečným koherentním výkladem.

Téměř u všech dřívějších myslitelů včetně Platóna můžeme nalézt názor, že smysly nás spíše klamou a odrazují od pravého poznání. Aristotelés byl však oproti tomu přesvědčen, že nás smysly neklamou. Problém podle něj může nastávat v nesprávné vazbě mezi představami a pojmy. Z tohoto důvodu se intenzivně věnoval fyziologickým pochodům a osvětlení smyslového vnímání. Také vztah mezi duší a tělem nepokládá za něco nuceného jako například Platón, nýbrž jej považuje za vzájemně důležitý, prospěšný a závislý. Duše je s tělem v nejužším spojení. Vztah duše a těla přirovnává Aristotelés ke vztahu formy a látky, kdy teprve daná forma dává látce konkrétní tvar. Tedy i duše dává danému tělu konkrétní podobu. Duševno v širším slova smyslu splývá s duševnem organickým, které spolu s činiteli, jež řídí, utváří a organizuje celé tělo. Duševní část tedy působí na část tělesnou a naopak. Duši pak považuje za oživující princip těla, který jím pohybuje, ale současně ho i utváří a usměrňuje. Aristotelés také opravuje Platónovu představu o světě idejí, konkrétně že duše se pouze rozpomínají na ideje, protože jsou v nich zakořeněny od pradávna, a zavádí nové pojmy „potence“ a „aktu“. Majetek duše považuje za pouhou možnost. Aby se přetvořila ve skutečnost, musí být duše ve styku se smyslovými vjemy, které pak činný rozum dokáže patřičně vyhodnotit. Duše se tedy jinými slovy utváří na základě zkušeností ze smyslového světa.

---

<sup>101</sup> Masaryk University[CZ][online]. PETRŽELKA, J., *Platón bez idejí* [cit. 5. 3. 2016] © 2012. Dostupné na WWW:<<https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/index.html>>.

Platón i Aristotelés přiznávali duševní život nejen lidem, ale také zvířatům a rostlinám. Aristotelés však zachází v tomto výzkumu dále a rozděluje duši na tři rozdílné typy tak, aby byl schopen rozpoznat rozdíl mezi duší člověka a ostatními živočichy a rostlinami. Rostlinám připisuje duši vyživovací a rozmnožovací, zvířatům dále i duši vnímavou a pociťovací, a člověku nakonec duši myslící.<sup>102</sup>

### 3.2.1 Aristotelovo pojetí duše v díle *O duši*

V knize první se Aristotelés zabývá především tím, proč je důležité zkoumat duši, jaké zde můžeme nalézt obtíže a jakou metodou ji můžeme zkoumat. Poznání duše považuje za velmi důležité, protože přispívá k poznání pravdy a jeví se jako počátek živých bytostí. Zároveň si pokládá otázky o podstatě duše, zda je dělitelná či nedělitelná, zda existuje pouze jedna nebo jestli můžeme nalézt rozdílné typy duší. V neposlední řadě se táže po vztahu a spojitosti duše s tělem, které stálo u dřívějších myslitelů často spíše na okraji jejich zájmu. V dalších částech první knihy *O duši* se Aristotelés snaží přehledně shrnout dosud známé poznatky o duši, uvádí jednotlivé myslitele a jejich koncepce, které se týkají této problematiky, kriticky je zhodnocuje či je dokonce vyvrátí. Dochází k závěru, že téměř všichni určovali podstatu duše třemi charakteristickými znaky: pohybem, pociťováním a netělesností.<sup>103</sup>

Otázku o pohybu duše dále rozpracovává. Jsou možné dva typy pohybu, kdy se duše pohybuje sama od sebe nebo je pohybována něčím jiným, něčím vnějším. Pohyb duše sama od sebe dále rozděluje na čtyři druhy: změna místa, změna vlastnosti, ubývání a přibývání, přičemž by se duše měla pohybovat nejméně jedním z výše uvedených druhů. Dále také zkoumá, jakým způsobem duše pohybuje tělem a dochází k názoru, že se tak stává pomocí vůle a myšlení. Považuje za nutné zkoumat duši spolu s jejím tělesným spojením, protože jejich vzájemný vztah nemůže být nahodilý. Jedno z těchto dvou (duše a tělo) musí být činné a tedy se pohybuje, druhé zas trpné a je tím prvním pohybováno. Zde můžeme vidět Aristotelův odlišný pohled na zkoumání a podstatu duše od Platóna či ostatních předešlých myslitelů, kteří se snažili postihnout duši co nejvíce odloučenou od těla a nevěnovali dostatečnou pozornost příčinám a povaze vztahu duše s tělem. Aristotelés závěrem také odmítá pythagorskou nauku o tom, že jakákoliv duše může vstoupit do jakéhokoliv těla, přičemž se mu zdá zřejmé,

---

<sup>102</sup> Srov. ARISTOTELEŠ, *O duši*, s. 18–21.

<sup>103</sup> Srov. Tamtéž, 402a–405b, s. 25–33.

že každé tělo má svůj zvláštní tvar a podobu. Podoba těla tedy zřejmě souvisí s podobou dané duše. Dále také vyvrací tezi o tom, že by duše mohla být číslem či harmonií, protože například harmonii nemůžeme přičítat vlastnost hybné síly.<sup>104</sup>

V poslední části první knihy zkoumá Aristotelés dělitelnost či nedělitelnost duše. Dochází k závěru, že pokud je duše dělitelná, musí její jednotlivé části něco spojovat, přičemž duše zřejmě spojuje tělo, protože pokud duše opustí tělo, tak se začne rozkládat. Duši nakonec přiznává nejen člověku, ale i zvířatům a rostlinám. Je pro ně společná určitá část duše, která jim dává život.<sup>105</sup>

V druhé knize téhož spisu je pak vysvětlen samotný základ Aristotelova pojednání o duši. Znovu se snaží vymezit, co lze považovat za duši, a jaký je její nejobecnější pojem. Konkrétní druh jsoucna lze nazvat podstatou. Tuto podstatu můžeme rozlišit na látku, která je pouhou možností, a podobu či tvar, který je již přetvořen na skutečnost a podle kterého již můžeme danou věc konkrétně označit. Třetím významem podstaty je pak celek složený z obou částí. Aristotelovi se jako podstaty jeví přírodní tělesa, která jsou počátky těles ostatních. Tyto tělesa buď mají či nemají život. Životem označuje výživu, růst a následný úbytek, které se dějí samy od sebe. Z těchto tezí vyvozuje, že živé přírodní těleso lze považovat za složenou podstatu, přičemž tělo můžeme označit za látku, podklad a zároveň duši za podstatu přírodního těla, ve které je možnost života. Podstata je tedy skutečností – *entelecheia* a duše je skutečností těla určitých vlastností.<sup>106</sup> Tento vztah nejlépe znázorňuje na příkladu oka a zraku: „*Kdyby totiž oko bylo živou bytostí, jeho duší by byl zrak, neboť ten je pojmová podstata oka. Oko je látkou zraku, jakmile ten zanikne, není to již oko (...) kdežto duše je jako zrak a mohoucnost nástroje, a tělo značí jsoucno v možnosti. Ale jako panenka se zrakem je oko, tak i duše s tělem je živá bytost.*“<sup>107</sup>

Z výše uvedeného úryvku také vyplývá, že duši nebo některou její část nelze zcela oddělit od těla, protože je tvarem těla, tedy určuje, jak bude konkrétní živá bytost vypadat. Není tedy pochyb o tom, že Aristotelés považuje duši za příčinu a počátek živého těla a života samotného.

Dále pak zkoumá, jaký je rozdíl mezi duší u rostlin, zvířat a lidí. Z tohoto vyvozuje čtyři mohutnosti duše: vyživování, vnímání, myšlení a pohyb. Některé živé bytosti mají

<sup>104</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *O duši*, 406a–408b, s. 34–41.

<sup>105</sup> Srov. Tamtéž, 409b–411b, s. 43–49.

<sup>106</sup> Srov. Tamtéž, 412a–413a, s. 50–52.

<sup>107</sup> Tamtéž 1996b: 52.

všechny tyto mohutnosti, jiné mohou mít například pouze jednu. Pro všechny živé bytosti je společná první a nejobecnější mohutnost vyživovací, pomocí které je dán sám život. Její činnost je dána plozením a vyživováním. Rostlinám Aristotelés přiznává jen tuto část duše. Jiné bytosti mohou mít navíc vnímavost, se kterou souvisí i žádostivost. Živočichové mají alespoň jeden smysl, hmat, který Aristotelés považuje za nedůležitější, protože dokáže pociťovat potravu. Bytost, která má mohutnost vnímání je tak schopna odlišit libost a nelibost a s nimi spojenou žádost po libosti. Ostatní bytosti mají také schopnost pohybu či myšlení a rozum. Rozumu a mohutnosti myšlení pak jako jedinému přiznává možnost oddělit se od těla jako něco věčného od pomíjivého. V ostatních částech druhé knihy se dále zaměřuje na popis jednotlivých smyslů, u kterých promítá svou koncepci možnosti a skutečnosti.<sup>108</sup>

Ve třetí knize určuje Aristotelés duši dvěma hlavními znaky: místním pohybem a myšlením, rozeznáváním, vnímáním. Vysvětluje rozdíl mezi vnímáním a poznáváním. Vnímání či vjem určitého předmětu považuje vždy za pravdivý a možný u všech živočichů. Myšlení a poznávání oproti tomu může být správné i nesprávné a je dáno pouze bytostem, které mají rozum. Duše je pak schopna myslet a poznávat právě pomocí rozumu. Rozum je však závislý na smyslových vjemech, které mu napomáhají k pravému poznání. Rozum pak rozděluje na činný a trpný, přičemž právě činný rozum je oddělen od těla, je nesmrtelný a věčný. Rozum trpný je naopak pomíjivý. Myšlení pak považuje za jakýsi jednotící princip a činnost rozumu.<sup>109</sup>

Skutečné vědění považuje Aristotelés za totožné se svým předmětem. Vědění je v jednotlivci pouze možné, ale aby se přetvořilo na skutečnost, je potřeba smyslových vjemů. Pokud danou věc nepostihneme našimi smysly, nedokážeme si ani bez těchto impulzů představit její samotnou podstatu. Pro myslící duši dále považuje představy o daných věcech za vjemy. Duše bez představy nikdy nemyslí. Tyto představy pak dokáže vyhodnotit za dobré či zlé a podle toho si dané věci žádá, či je odmítá. Na konci této knihy dále zkoumá, jaká je příčina pohybu duše a jedince. Dochází k závěru, že žádostivost je příčinou pohybu, protože pokud k něčemu chceme směřovat, děje se to právě pomocí žádostivosti. Pro tu je však také nutná obrazivost, která může mít povahu rozumovou (jen bytosti mající rozum) či smyslovou (ostatní živočichové).<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *O duši*, 413a–418b, s. 52–66.

<sup>109</sup> Srov. Tamtéž, 425a–430b, s. 83–97.

<sup>110</sup> Srov. Tamtéž, 431a–433a, s. 99–104.

Pokud se pokusíme o shrnutí Aristotelova pojednání o duši, jistě můžeme prohlásit, že považoval duši za princip života. Duše je zdrojem života pro daný organismus, se kterým tvoří jednotný celek a dává mu jistý smysl. Tělo je látkou, která se může stát vším, je tedy potencií. Duše je pak tvar, entelechií a aktem této možnosti. Duše podle Aristotela řídí organismus k určité bytosti. Je tedy úzce spjata s tělem a nejen tělo potřebuje duši, ale i naopak. Uznává také, že existuje několik odlišných duší, či jejich částí. Vegetativní a animální duše je úzce navázána na tělo, kdežto duše rozumová je jako jediná vyňata z přírody, pochází odněkud zvenčí, je to neměnná a božská podstata. Rozum tedy nemá žádný přirozený vznik, není ovlivněn tělesným a psychickým vývojem jedince. Nižší složky duše zanikají spolu s tělem, rozum je ovšem samostatně existující substance. Na druhou stranu ovšem Aristotelés považuje rozum za jakousi „nepopsanou desku“, která je postupně utvářena pomocí smyslových vjemů. Z nich se vytváří představy a pojmy a vzniká poznání nejvyšších pravd. Z tohoto důvodu také rozlišuje mezi rozumem činným, který označuje za něco neměnného, božského, a rozumem trpným, který vzniká a zaniká spolu s tělem.<sup>111</sup>

### 3.3 Srovnání Platónova a Aristotelova pojetí duše

Pokud budeme vycházet z úvah uvedených v předešlých podkapitolách, můžeme u obou filosofů vyzdvihnout názory, které jsou naprosto protichůdné. Lze ovšem nalézt i několik podobností u jejich zdánlivě zcela neslučitelných pojednání o duši. V první řadě je zcela zásadní zdůraznit, že oba myslitelé upřednostňují naprosto rozdílný přístup, co se týče zkoumání duše. Platón často používá k vyjádření mnoha svých názorů (o duši nevyjímaje) svůj specifický mýtus, který v sobě zahrnuje určitou „zjevující“ funkci. Kromě obrazového připodobnění dané věci chce takto i zdůraznit nedogmaticnost svých názorů. Spisy jsou psány formou dialogů, přičemž tématem duše se více či méně zabývá většina z nich a po prostudování těchto dialogů je taktéž patrné, že Platón nedochází k určité jednotné koncepci duše, ale jeho myšlenky o duši se mezi dialogy různí a dále se vyvíjejí. V neposlední řadě pak Platón spojuje s duší především etické a mravní principy, kdy ve kvalitní péči o duši považuje pravý smysl a cíl mravního života každého jedince. Oproti tomu Aristotelés své myšlenky a názory o duši shrnul hlavně ve spisu *O duši*. Další jeho spisy se tohoto tématu dotýkají spíše okrajově.

---

<sup>111</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *O duši*, s. 159–161.

Upřednostňuje metodu empirického výzkumu, kdy nejdříve vyloží předešlé bádání a na něj naváže pojetím vlastním.

Zřejmě nejvíce patrný rozdíl mezi jejich názory lze spatřit v povaze spojení duše s tělem. Platón toto spojení považuje za nucené, které je proti vůli každé duše. Jejím smyslem je pak co nejvíce se oprostít od tohoto tělesného spojení už během života duše v těle. Pro ni je přirozený následný návrat do netělesného stavu. Toto spojení nás navíc limituje v poznání pravých jsoucn, klame nás a svádí k neřestem tělesného světa. Tělesnými smysly nejsme schopni postihnout poznání pravých jsoucn. Oproti tomu Aristotelés vyznává zcela jiný názor. Duše je s tělem v nejužším spojení, přičemž duše je důležitá pro tělo, ale i naopak. Tělo je považováno za pouhou látku a možnost. Pomocí duše, tedy tvaru, se stává skutečností, celkem a tedy i žijící bytostí. Duše však potřebuje smyslové vjemy, aby mohla dojít k pravému poznání. Bez toho, abychom postihli danou věc svými smysly, si o ní nedokážeme vytvořit patřičnou představu, a tedy nedokážeme postihnout pravou podstatu dané věci. Zde můžeme tvrdit, že Aristotelés kritizuje Platónův svět idejí i rozpomínání duše na pravá jsoucn. Co se týče Platónova názoru na anamnéze duše, v prvním interpretovaném dialogu *Faidón* striktně odmítá jakékoliv spojení duše s tělem. Ovšem v dialogu *Faidros* se jeho názory postupně vyvíjí a zde již připouští, že duše se pomocí smyslových vjemů může rozpomínat na pravá jsoucn, která jsou v ní zakořeněna. I Platón tedy částečně uznává, že smyslové vjemy mohou napomoci k rozpomenutí na pravou podstatu oněch věcí.

Platón rozděluje duši na 3 části: rozumovou, vznětlivou a žádostivou. Aristotelés oproti tomu rozeznává tyto mohutnosti duše: vyživování, vnímání, myšlení a pohyb. Svým rozdělením tedy spíše vysvětluje rozdílnost duší mezi rostlinami, živočichy a lidskými bytostmi. Platón ovšem své rozdělení duše pojímá spíše etickým pohledem, kdy se lze dopátrat k dobru pouze pomocí spravedlnosti a harmonie jednotlivých částí duše. Oba filosofové se částečně shodují v tom, že duše je počátkem a principem života, a že část rozumová řídí (nebo by měla řídit) celé tělo. Navíc oba částečně zastávají názor, že část rozumová či myslící je oproti ostatním částem jako jediná stálá a neměnná, a tudíž i nesmrtelná. Ostatní části duše umírají spolu s tělem. Liší se ovšem v názoru na téma žádostivosti. Platón žádostivou část považuje pouze a jen za špatnou část duše, která daného jedince může zlákat pouze k tělesným neřestem. Aristotelés na žádost a žádostivost nahlíží jinak. Část žádostivá je podle něj podstatou pohybu duše,

neboť i rozum, pokud chce dosáhnout určitého cíle, činí tak pomocí žádostivé složky, například pomocí vůle.



## 4 Dobro v etickém pojetí Platóna a Aristotela

Gadamer považuje otázku po dobru a rozlišení dobra za základ pro správné a dobré rozhodování každého člověka. Člověk se odlišuje od ostatních žijících bytostí, které se řídí živočišnými žádostmi, především rozumem, možností správného myšlení a rozhodování. S tímto rozhodováním je úzce spjata možnost či nutnost volby v dané konkrétní situaci. „*Být člověkem znamená být stále znovu stavěn před volbu.*“<sup>112</sup> Nutnost volit mezi několika možnostmi pak neodmyslitelně implikuje vůli vědět, jaká volba či možnost je v dané situaci správnější, lepší. Ovšem vědět, co je dobré a co není, také znamená postihnout konkrétní důvody o správnosti našich voleb a na základě těchto důvodů i možnost jejich správných rozlišení. A právě dialektiku, kterou používá Platónův Sókratés ve svých rozhovorech, lze považovat za umění správného rozlišování, pomocí kterého postupně dovádí své partnery v rozhovorech ke správnému rozlišení mezi položenými volbami.<sup>113</sup>

### 4.1 Platónovo pojetí dobra

Platónovu etiku můžeme považovat za eudaimonistickou především v tom smyslu, že se zaměřuje na dosažení nejvyššího dobra pro člověka, tedy na to, v čem spočívá pravé štěstí. O takovém nejvyšším lidském dobru můžeme prohlásit, že je neodmyslitelně spjata se správným vývojem osobnosti člověka, jakožto morální a racionální bytosti, se správnou péčí a kultivací jeho duše, a s všeobecným blahem v lidském životě. Pakliže je daná duše v harmonickém stavu, potom je daný člověk šťastný. Dobro člověka je jinými slovy primárně podmínkou duše. Uctívání boha a ctnost pak bez pochyb patří ke štěstí, takže hledání ctnosti a vedení počestného života můžeme označit za prostředek, jak se k tomuto štěstí dopátrat.<sup>114</sup>

Platónova idea nejvyššího Dobra může být chápána za samotný vrchol světa idejí, v jistém smyslu jako samotná idea idejí. Je tedy nadřazena všemu ostatnímu jako nejvyšší cíl. Člověk se pak podílí na tomto světě idejí pomocí nesmrtelné duše, jeho cílem je dopátrat se nejvyššího Dobra tím, že se jeho duše pozdvihne do nadmyslového

---

<sup>112</sup> GADAMER 2010: 74.

<sup>113</sup> Srov. Tamtéž, s. 74–75.

<sup>114</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 216–218.

světa. Jak již bylo zmíněno v předešlých kapitolách, tělo je bráno spíše jako překážka k dosažení takového cíle. Ctností pak můžeme nazvat takový stav, v němž se duše nejvíce přibližuje k takto vytyčenému cíli.<sup>115</sup>

#### 4.1.1 Platónovo pojetí dobra v dialogu *Prótagoras*

Ačkoliv jsme dialog *Prótagoras* podrobně vyložili již v předešlé kapitole z pohledu *areté*, nelze opomenout jeho význam z pohledu zkoumání samotné ideje Dobra. Konkrétně v druhé části dialogu můžeme nalézt pojednání o dobru a zásadní sókratovskou tezi, že pakliže je člověk schopen rozlišit, co je dobré a co zlé, vždy si vybere to dobré. Jinými slovy tedy člověk není schopen konat zlo úmyslně, a jestliže koná zlo, činí tak pouze z vlastní nevědomosti:

*„podléhat sám sobě není nic jiného než nevědomost, a být silnější sama sebe nic jiného než moudrost. (...) Je tomu nepochybně tak, pravil jsem já, že zlé věci nikdo úmyslně nepodstupuje (...) není to, jak se zdá, v přirozenosti člověka (...) a kdykoli je přinucen vybírat si jedno ze dvou zel, nikdo si nevybere větší, je-li možno si vybrat menší.“<sup>116</sup>*

Platón zde tedy zastává názor, že skutečné poznání, co je dobré a co nikoliv, poskytuje člověku dostatek sil na to, aby nepodlehл pokušení, které by vedlo k zlému konání a rozhodování. Zlé konání tedy vychází pouze a jen z mylného poznání, na které je navázáno chybné rozhodování. Otázka dobra v dialogu *Prótagoras* je úzce spjata s otázkou hedonismu, tedy přesvědčení, že dobré je považováno za příjemné. Jak Sókratés, tak i Prótagoras však zastávají názor, že ne všechny věci, které se nám jeví jako příjemné, jsou od své podstaty dobré a naopak ne všechny nepříjemné věci jsou od své podstaty zlé:

*„i sama radost je podle vaší řeči tehdy zlo, kdykoli připravuje o větší libosti, než jaké má sama, nebo způsobuje větší nelibosti, než jsou libosti v ní obsažené (...) Nenazýváte sám pocit nelibosti dobrem tehdy, kdykoli buď zbavuje větších nelibostí, nežli jsou v něm obsažené, nebo připravujete větší libosti, nežli jsou jeho nelibosti?“<sup>117</sup>*

---

<sup>115</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 218–220.

<sup>116</sup> PLATÓN 1994c: 70 (358c–d).

<sup>117</sup> Tamtéž: 66 (354d–e).

#### 4.1.2 Platónovo pojetí dobra v dialogu *Gorgias*

Dalším významným Platónovým dílem, které se zabývá otázkou mravnosti a dobra v lidském životě, můžeme označit dialog *Gorgias*, pojmenovaný po dalším známém sofistovi. Zde se Platónův Sókratés utká v dialogu celkem s třemi řečníky, kterými jsou samotný Gorgias, jeho žák Pólos a nakonec odpůrce filosofie a zastánce prospěchářské praktičnosti Kalliklés. Sókratés se nejprve táže Gorgia, v jakém konkrétním umění vyniká a čím tedy může obohatit své žáky. Gorgias mu na tuto otázku odpoví, že jeho umění je rétorika, umění ze všeho nejvyšší, které je pro lidi největším dobrem. Sókratés poté žádá o definici této rétoriky, přičemž se posléze oba shodnou, že je to jakési přemlouvání lidí, které vede dané posluchače k uvěření, ne však k pravému vědění. Rétor je tedy člověk, který dokáže být před lidmi přesvědčivý, aniž by byl znalý konkrétního tématu, například lékařství. Poté přirozeně nastává otázka: Jinými slovy tedy rétor dokáže přesvědčovat lid o tom, co je spravedlivé či nespravedlivé, dobré a zlé aniž by věděl, co tyto pojmy znamenají?<sup>118</sup>

Dále se slova ujímá Pólos a žádá Sókrata, aby ostatním pověděl, co si o rétorice myslí on sám. Sókratés je pak udivuje tím, že ji vůbec nepovažuje za umění, nýbrž za jakousi zběhlost a cvik. Rétoriku přirovnává například ke vztahu gymnastiky a kosmetiky. Co se týče těla, pomocí gymnastiky jsme schopni své tělo posílit, kdežto: *„pod gymnastikou pak právě tímž způsobem (je) kosmetika, věc ničemná, ošemetná, nízká a sprostá, klamající tvary i barvami, hladkostí i oděvem, čímž způsobuje, že lidé honíce se za krásou vypůjčenou zanedbávají svou vlastní, kterou dává gymnastika.“*<sup>119</sup>

Rétorika tedy napomáhá dobrým věcem pouze zdánlivě, jako u těla kosmetika. Dobré jednání potom Sókratés spojuje s rozumem a spravedlností, kdežto nespravedlivé jednání považuje za největší zlo. Pólos se snaží dokázat, že například tyran je ve svém životě nejvíce šťastný, protože si může dělat to, co on uzná za vhodné. Sókratés mu však takovýto názor vyvrací. Jestliže tyran jedná nespravedlivě, nemůže být ve svém životě šťasten. Pólos takovému tvrzení nerozumí, vždyť pokud člověk může učinit jakoukoliv špatnou věc a zároveň nebude nikým potrestán, nemůže být nešťasten. Sókratés však takovou variantu považuje za nejhorší, neboť duše takového člověka, která unikla trestu za své konání během svého života v těle, bude o to hůře potrestána

<sup>118</sup> Srov. PLATÓN, *Gorgias*, 447a–461b, s.13–31.

<sup>119</sup> Tamtéž 2000: 36 (465b).

v životě posmrtném. Zde také uvádí známý výrok, že je lepší bezpráví snášet, nežli ho sám konat. Činit bezpráví vzniká zlem, je tedy horší než takové bezpráví snášet.<sup>120</sup>

Za největší zlo Sókratés považuje nespravedlnost, nezřízenost a ostatní vady duše člověka. Nejhorší život pak vede ten, který má takovouto nespravedlnost na duši a nezbavuje se jí například přiměřeným trestem již za svého života v těle. Pokud se tedy dopustíme jakéhokoliv bezpráví, přirozeně bychom sami měli směřovat ke spravedlnosti. Stejně jako pokud naše tělo utrpí nějakou nemoc, musíme k lékaři, aby danou nemoc vyléčil ještě předtím, než se stane nevyléčitelnou. Pokud tedy nějaký člověk činil bezpráví je pro něj nutné aby: „*takový člověk dostal trest a se uzdravil (...) se zamhouřenýma očima dobře a zmužile se dát jakoby lékaři řezat a pálit za účelem dobra a krásna, bez pomyslení na bolest*“<sup>121</sup>

Poté se do rozpravy přidává Kalliklés, který pomlouvá Sókrata, že dokázal oba předešlé protivníky zviklat v jejich skálopevných přesvědčeních. Zde můžeme zaznamenat i dynamiku a gradaci celého dialogu, kdy pokaždé s nástupem nového Sókratova řečnického protivníka se atmosféra i názorové rozpory vyostřují. Kalliklés pak považuje filosofii za zcela zbytečnou a naopak zastává názor, že ačkoliv i ve společnosti jsou uměle vytvořeny zákony, platí právo přírody. Jinými slovy tedy, že mocnější má právo uchvacovat slabším, lepší má právo vládnout horším a zdatný má právo mít více než ti, kteří jsou méně zdatní. To považuje za přirozeně spravedlivé. Zastává také názor, že člověk se má oddat svým žádostem a nesmí je nijak krotit, pokud chce žít správně a šťastně. Sókratés se mu snaží vysvětlit, že vším způsobem žít v radosti a považovat všechno to, co je pro člověka příjemné zároveň za dobré, není pravou podstatou dobra, ke kterému by měl každý člověk přirozeně směřovat.<sup>122</sup>

Poté již Kalliklés nechce Sókratovi ani odpovídat na jeho otázky a Sókratés je tedy nucen mluvit o podstatě dobra pro lidský život sám. Následně vyvozuje názor, že pravý politik či řečník, který mluví ve prospěch největšího dobra, mluví s jasným cílem. Za tento cíl můžeme označit výchovu spoluobčanů směrem ke spravedlnosti, uměřenosti a jiné dobrotě. Sókratés se označuje za jediného pravého politika v Athénách, jelikož se snaží rozmlouvat právě v souladu s tímto dobrem a zároveň za to neočekává ani bohatství ani slávu, uznání či vděk. Za hlavní myšlenku celého dialogu můžeme

---

<sup>120</sup> Srov. PLATÓN, *Gorgias*, 461d–473a, s. 31–47.

<sup>121</sup> Tamtéž: 59 (480c).

<sup>122</sup> Srov. Tamtéž, 481b–505c, s. 60–93.

považovat to, že mravnost a touha po nejvyšším dobru je nadřazena osobnímu prospěchu, který se mnohým lidem za dobro pouze mylně vydává. Proti rétorice, jakožto běžnou praxi v politice, staví Sókratés filosofii, vědu o pravém dobru. Ta není nutně spojena s příjemností či užitečností, ale s tím, co lze považovat za mravně krásné. Dobro pak lze pokládat za jediné kritérium štěstí a šťastného života.<sup>123</sup>

#### 4.1.3 Platónovo pojetí dobra v dialogu *Filébos*

Otázkou dobra se Platón zaobírá především v dialogu *Filébos*. Zde si nejen klade otázku, co znamená dobro pro člověka, ale snaží se v prvé řadě dopátrat pravé podstaty dobra. Dialog *Filébos* můžeme označit za dialog přímý, kdy se daná rozmluva koná přímo před čtenářem. Hlavními účastníky této rozmluvy jsou Sókratés a Prótarchos, který v rozhovoru zastupuje Filéba, jenž byl již daným rozhovorem unaven. V úvodu samotného dialogu je shrnut předešlý rozhovor mezi Sókratem a Filébem, na který později navazuje zmíněný Prótarchos. Hlavní otázkou, na kterou účastníci hledají patřičnou odpověď, je: Co můžeme považovat za dobro pro člověka? Filébos a později Prótarchos zastávají názor, že pravým dobrem pro každého člověka je slast – *hedoné*, kdežto Sókratés považuje za nejvyšší dobro rozumovost a rozumovou činnost – *fronésis* či *nús*. Filébos zde plní roli obtížně přesvědčitelného hedonika. V průběhu celého dialogu si můžeme povšimnout, že tato postava je zřejmě účelně spjata nejen s tělesnou, ale také s duševní leností. Cílem celé rozpravy je zjistit, zda lze za dobro považovat slast či rozumovost. Pokud se prokáže, že ani jedna není dobrem, bude se hledat něco jiného, třetího. V neposlední řadě se pak bude zkoumat, zda tomuto třetímu je bližší slast nebo rozumovost.

Můžeme citovat úryvek, kdy Sókratés zavrhne svou podporovanou rozumovou činnost jako samo dobro: „*žádná z obou těch věcí není dobro, nýbrž to že je něco jiného třetího, co jest různé od těchto věcí a lepší než obě.*“<sup>124</sup>

„*A nyní tedy nám ukázala zvláštní úvaha, právě jako na začátku, nehledati dobro v nesmíšeném životě, nýbrž ve smíšeném.*“<sup>125</sup>

Samotné dobro je zde vnímáno jako naprosto dokonalé jsoucno, úplné a žádoucí. Postupem času tedy i oba účastníci rozhovoru přicházejí na fakt, že ani slast, ani

<sup>123</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 505d–527e, s. 93–118.

<sup>124</sup> PLATÓN 1994b: 26 (20b).

<sup>125</sup> Tamtéž: 85 (61b).

rozumovost nemohou být samy o sobě hledaným dobrem. Zajímavé především je, že dokonce i čistě rozumový život bez citů, který je připodobněn životu božskému, zavrhně Platón jako pro člověka nežádoucí. Pokud by byl člověk prostý od veškeré rozumové činnosti, nemohl by pocítit libost či nelibost. Žádoucí by však nebyl ani stav, kdy by člověku byla odepřena veškerá libost. Shodují se tedy, že pro člověka žádoucí musí být život, který bude nějakým způsobem smíšený z obojího.<sup>126</sup>

Dále Sókratés rozděluje jsoucnou na tři rody: neomezeno, omezení a rod smíšený z obojího. Slast je zařazena do rodu neomezenosti, kdežto rozum do rodu příčiny. Potom jsou zkoumány projevy rozumu a slasti ve světě smyslovém. Slast nelze odloučit od jejího opaku, strážně. Strážně vzniká, pokud je narušena harmonie ve společenství neomezena s omezením. Slast je považována za napravení tohoto narušení a uvedení do přirozeného stavu. Účastníci rozhovoru pak docházejí k názoru, že slast i strážně může vznikat v samotné duši bez účasti těla, ale ne naopak. Lze tedy určit tři rozdílné typy života: slastný život, strastný život a život třetí, který není ani jedno ani druhé. I slasti jsou zde rozděleny na čisté a méně čisté ve vztahu k dobrému životu. Sókratés uznává vyšší druh pravdivých, čistých slastí, které vznikají při nabývání poznatků. Nejčistší slasti jsou tedy slasti duševní. Podobné rozdělení můžeme nalézt i u rozumovosti.<sup>127</sup>

Poté, co jsou vysvětleny různé druhy slasti a rozumovosti, nastává chvíle, kdy se účastníci rozhovoru pokusí zkombinovat jednotlivé „ingredience“ tak, aby v jejich správném poměru vznikla pravá „smíšenina“ dobra:

*„Nuže, stojí tu vedle nás, jako vedle nějakých nalévačů vína, dva prameny: k prameni medu bychom mohli přirovnat pramen slasti, kdežto střízlivý a vína prostý pramen rozumovosti k prameni prosté a zdravé vody, ty se máme snažiti co nejlépe smíchat.“<sup>128</sup>*

Z rozumové činnosti se smísí druhy čisté i méně čisté, u slasti ovšem jen ty nejčistší, které jsou spojeny se zdravím a dobrotou. Aby však mohla být smíšenina dokonale vytvořena, je nutno zahrnout i pravdu, bez které nemůže nikdy nic vzniknout. Vzniklá smíšenina je hodnotná z toho důvodu, že je v ní obsažena míra a úměrnost, krása, která vzniká z míry a úměrnosti, a v neposlední řadě i pravda, jež je považována za podmínku veškeré skutečnosti. Dobro je tak zachyceno třemi činiteli: úměrností,

<sup>126</sup> Srov. PLATÓN, *Filébos*, 11b–22e, s. 15–30.

<sup>127</sup> Srov. Tamtéž, 23c–61c, s. 31–85.

<sup>128</sup> Tamtéž: 85 (61c).

krásou a pravdou. Pokud se vrátíme k samotnému začátku dialogu a budeme chtít zjistit, zda je bližší rozumovost či slast, není pochyb o tom, že právě rozumovost je těmto výše zmíněným činitelům podstatně bližší. Zde můžeme vidět patrný vývoj Platónových názorů, neboť Sókratés v rozhovoru netrvá na tom, aby ideje slasti či rozumovosti byly uchopeny jako jedno oddělené od mnohosti. Sókratés navíc na rozdíl od jiných dialogů připouští, že slast, pakliže je uměřená, může být přípustná pro dobrý život.<sup>129</sup>

Jak můžeme vyvodit z předešlého textu, samotným jádrem dialogu *Filébos* je sókratovská otázka po dobru v lidském životě, která se zároveň vztahuje na obecnou povahu Dobra. Pojetí dobra je úzce spjato s celkovým dějem dialogu v rámci otázky a sporu o význam slasti a rozumovosti v lidském životě. Důležité je si povšimnout, jak se v průběhu dialogu z Prótarcha, původně Filébova stoupence, stává otevřený Sókratův partner. Dialog směřuje k rozlišení různých druhů slasti a vědění za účelem smíchat správné podíly od obojího pro dobrý život, jelikož ani jedno ani druhé nemůže samo o sobě vytvořit správný život. Tato metafora má za úkol poukázat na fakt, že jedině vzájemné skloubení slasti na jedné straně a vědění a vnímání na straně druhé, může být v konkrétním lidském životě žádoucí a lidsky dobré. Gadamer ve své interpretaci tohoto dialogu vyzdvihuje vztah dobra a krásna. Úměrnost, krása a pravda jsou zde uváděny za tři klíčové strukturální momenty Dobra, které se jeví jako krásno.<sup>130</sup> Vnitřní vztah Dobra a krásna pak můžeme vymezit jako: „*Dobro, jež je zároveň krásno, není někde samo pro sebe a o sobě a mimo vše ostatní, nýbrž je ve všem, v čem poznáváme krásnou směs.*“<sup>131</sup>

Dobro lze tedy považovat za jakousi formu krásna, které se vytváří poměrem a proporcí, přičemž proporčnost, krása a pravda jsou považovány za tři důležité formy nacházející se v dobru. První místo náleží věčné přirozenosti (příhodnosti), druhé pak proporci či krásnu či úplnosti, třetí rozumu a rozvážnosti, čtvrté poznání, páté potěšení, jež neobsahuje žádnou bolest, a šesté uměřenému uspokojení chuti. Tak tedy podle dialogu *Filébos* vypadá lidské dobro a dobrý lidský život. Za přesvědčivý motiv pro hledání takového života můžeme označit *éros* – touhu po dobru a štěstí.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Srov. PLATÓN, *Filébos*, 61d–66b, s. 85–93.

<sup>130</sup> Srov. GADAMER H. G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 74–80.

<sup>131</sup> Tamtéž: 78.

<sup>132</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 217.

#### 4.1.4 Platónovo pojetí dobra v *Ústavě*

„Nuže, jistě i to víš, že většina lidí vidí dobro v rozkoši, bystřejší pak v rozumovém poznání.“<sup>133</sup>

Jak jsme již popsali v předešlé kapitole o duši, Platón vyvozoval přirozenost a „dobrost“ každé obce od přirozenosti a „dobroti“ duše jednotlivců, kteří v ní působí. Dobro obce jakožto celku pak bez jakýchkoliv výhrad upřednostňuje před „zdánlivým a subjektivním“ dobrem každého jednotlivce v ní. Dobrá obec čerpá především ze svého harmonického uspořádání, kdy každý jedinec má zastávat přesně takovou práci, pomocí které nejlépe poslouží obci jakožto celku. Pokud je polis harmonicky uspořádána, je v ní zachována i spravedlnost, která z tohoto uspořádání vychází. V páté knize Platónovy *Ústavy* můžeme nalézt tezi, že „dobrost“ obce je založena na její jednotě. Není větším zlem pro obec to, co ji rozděluje a naopak větším dobrem to, co ji sjednocuje. To souvisí i s pocity libosti a nelibosti, neboť pokud se jedni občané radují a druzí rmoutí, soukromost v takových pocitech je rozděluje. Když jeden z občanů zakouší cokoli dobrého nebo zlého, dobře zřízená obec přijme tento jeho stav za svůj a všichni se budou spolu buď radovat, nebo rmoutit.<sup>134</sup> Tuto zásadu lze vztáhnout i na soukromý majetek. Pokud nemají býti mezi strážci rozepře, musí se vzdát svých domů, půdy a majetku a poté budou žít v míru. Když budou toho všeho zbaveni, budou žít blaženější život, než olympijští vítězové, neboť jejich blaženost se zakládá asi jen na malé části, co mají tito. Dobyte vítězství strážců je záchrana obce.<sup>135</sup>

Je zde pojednáno i o tom, jakým způsobem mají být narozené děti vychovávány, neboť to má rozhodující význam pro zřízení obce.<sup>136</sup> Je zajímavé srovnat Platónovy názory ohledně učitelnosti ctností v *Ústavě* s těmi, o kterých bylo pojednáno například v dialogu *Menón*. V *Menónovi* je jasně doloženo, že dobří a ctnostní otcové nedovedou takovéto vlastnosti přenést pomocí učení i na své potomky. Potomci ctnostných rodičů nemusí být také nutně ctnostnými. V *Ústavě* však převládá názor, že se těmto ctnostem lze naučit a nejlépe od těch, kteří jsou sami ctnostní. Zde Platón zachází dokonce i dále, a tedy tvrdí, že ctnostní muži a ženy jsou schopni plodit potomky s nejlepšími předpoklady pro výchovu těchto ctností. Z takového důvodu je podle něj důležité, aby se pohlavně stýkali především lidé s těmito predispozicemi. Jinými slovy, je třeba, aby

---

<sup>133</sup> PLATÓN 1996: 259 (505b).

<sup>134</sup> Srov. Tamtéž, 462b–462e, s. 156–157.

<sup>135</sup> Srov. Tamtéž, 464e–465e, s. 160–161.

<sup>136</sup> Srov. Tamtéž, 449d, s. 141.



nejlepší muži plodili děti s nejlepšími ženami, neboť teprve potom může být jejich výchova co nejdokonalejší.<sup>137</sup> Je také vznesen požadavek, aby všechny ženy strážců, byly společné těmto mužům a aby žena se žádným nežila a také, aby byly děti společné.<sup>138</sup>

Nyní je možné položit si zásadní otázku, kdo však má stát v čele takové obce, aby obec mohla přejít do takového způsobu ústavy? Sókratés jednoznačně odpovídá, že v čele obce mají stát filosofové. Ovšem nejprve je zapotřebí vymezit, koho nazývat filosofem. O filosofovi lze říci, že touží po veškeré moudrosti.<sup>139</sup> Je ochoten se bez nucení zahloubat se do každé nauky, rád přistupuje k učení a nemůže se ho nabažít. Opravdový filosof se liší od běžných lidí, kteří si libují v učení, tím, že se snaží nazírat na pravdu, pomocí které lze poodhalit podstatu nejvyššího Dobra.<sup>140</sup>

Následuje oddíl, ve kterém je nahlíženo, jakým způsobem se krása a uvedené ideje zpřítomňují. Nejprve se ukazují dohromady s úkony a těly, poté je krása odlišena od krásných hlasů, tvarů a barev. První tvrzení řadí krásu do oblasti lidského jednání, zatímco druhé od ní odděluje předměty vnímání v úzkém smyslu. Obě tyto teze si kladou za cíl odlišit filosofy a jejich rozumění kráse od milovníků podívané, kteří ulpívají na povrchu, a uniká jim rozumový rozměr předmětu jejich touhy. Myšlení milovníků není schopno dospět k povaze krásy samé.<sup>141</sup> Závěrem páté knihy jsou naznačeny rozdíly mezi věděním, míněním a nevěděním, které jsme již mohli postřehnout v dialozích interpretovaných výše. Tyto tři pojmy jsou kladeny na pomyslnou úsečku, kdy se poznání vztahuje k tomu, co je, logicky nepoznání k tomu, co není a uprostřed mezi těmito dvěma je umístěno mínění.<sup>142</sup> Mínění má charakter omylnosti, neboť jedinec nepoznává, ale pouze míní. Liší se i předmětem poznání, neboť každá z těchto mohutností se přirozeně vztahuje k něčemu jinému. Předmětem poznání je jsoucnost. Předmětem mínění lze nazvat to, co je účastí obojího, tedy jsoucnosti i nejsoucnosti. Vědění má přirozenou souvislost se jsoucím, protože pomocí vědění můžeme jsoucnost poznávat, pomocí mínění nikoliv. Filosofové mají

---

<sup>137</sup> Srov. PLATÓN, *Ústava*, 459e, s. 153.

<sup>138</sup> Srov. Tamtéž, 457d, s. 151.

<sup>139</sup> Podle Sókrata jsou všichni lidé, včetně filosofů vedeni celistvou povahou své touhy. Jestliže lidská bytost touží po čemkoli, vždy platí, že nemiluje z toho jen jednu část, nýbrž má ráda celek. Srov. Tamtéž, 474c, s. 171.

<sup>140</sup> Srov. Tamtéž, 473d–475e, s. 171–173.

<sup>141</sup> Srov. Tamtéž, 476a–b, s. 173.

<sup>142</sup> Mínění se jeví něčím temnějším než poznání, ale světlejším, než neznalost. Tento pojem leží uprostřed mezi jasně jsoucím a naprosto nejsoucím a nevztahuje se ani k vědění, ani neznalosti. Srov. Tamtéž, 478d, s. 177.

v oblíbenosti to, co se vztahuje k poznání, zatímco ti druzí<sup>143</sup> to, k čemu se vztahuje mínění. Takto byla vyobrazena pravá podstata filosofa, který má stát v čele obce.<sup>144</sup>

Šestá kniha úvodem opakuje a kompletuje, co bylo řečeno v knize předešlé. Filozofové jsou ti, kteří jsou schopni chápat stálost, neproměnnost ve vztazích, na rozdíl od těch ostatních. Jejich povaha vždy touží po poznání a nikdy nesmí být dobrovolně přístupná nepravdě. Je žádoucí, aby lež nenáviděli a pravdu milovali.<sup>145</sup> Duše takových mají být spravedlivé, vlídné, učenlivé a v neposlední řadě musí mít také dobrou paměť. Pravý filosof se má vztahovat k rozkoši duše, zatímco rozkoše tělesné zanedbávat. Jeho povaha nesmí být zbabělá<sup>146</sup> a sprostá, má mít charakter uměřenosti.<sup>147</sup> Následná rozprava se věnuje zkázce filosofické povahy. Poukazuje se na to, že i od přírody nejlépe založené duše se mohou stát špatnými, pokud se jim dostane špatného vedení, neboť i nejlepší přirozenost vyrůstající v nevhodných podmínkách, se může více zvrhnout, než přirozenost slabá. Je tedy důležité, aby se přirozenosti filosofa dostalo náležitého učení, a potom může dosáhnout vrcholu dokonalosti.<sup>148</sup> Co může být takovým vrcholem dokonalosti? Sókratés tvrdí, že: „*největším poznatkem je idea dobra, jejímž působením i spravedlivé i ostatní se stává užitečným a prospěšným.*“<sup>149</sup> Sókratés připomíná, že většina lidí vidí dobro v rozkoši, ale ti bystří v rozumovém poznání. Pokud jde o hledání dobra, nikdo nehledá dobro zdánlivé, ale skutečné. Dobro je totiž cílem, k němuž tíhne každá duše a pokládá ho za skutečné i přesto, že je nedokáže přesně postihnout a následně přichází i o případný menší užitek z jiných věcí.<sup>150</sup> K dobru mají bezpodmínečně směřovat myšlenky i činy, neboť dobro jako takové je užitečné a prospěšné jako účel, který se nemůže stát prostředkem. I přesto, že Sókratés a nejspíše ani nikdo jiný nedokáže přesně vystihnout pojem dobra, je si jistý, že existuje dobro

---

<sup>143</sup> V textu jsou nazýváni jako filodoxové, tedy milovníci mínění. Srov. PLATÓN, *Ústava*, 480a, s. 179.

<sup>144</sup> Srov. Tamtéž, 477a–480a, s. 175–179.

<sup>145</sup> Srov. Tamtéž, 484a–485c, s. 180–181.

<sup>146</sup> Pravý filosof nepokládá smrt za něco hrozného. Kdo oddá svůj život filosofii, nebojí se smrti, protože je plný naděje, že až zemře, dosáhne na onom světě největšího dobra. Smrt je chápána jako odloučení duše od těla. Jestliže se duše snaží dosahovat pravdy spolu s tělem, je od něho klamána. Z toho plyne, že pokud chce filosof něco čistě poznat, musí se dívat pomocí duše na ony věci, a teprve tehdy může dosáhnout toho, po čem touží, pravého vědění. Problematika nesmrtnosti duše je hlavním tématem Platónova dialogu *Faidón*. Viz PLATÓN, *Faidón*, s. 13–90.

<sup>147</sup> Srov. PLATÓN, *Ústava*, 485e–486d, s. 182–183.

<sup>148</sup> Srov. Tamtéž, 491d–492b, s. 189.

<sup>149</sup> Tamtéž 1996: 204, 505a.

<sup>150</sup> Srov. Tamtéž, 505d–505e, s. 205.

jako konečný cíl všeho snažení. Každá touha, je touhou po dobru a tato touha nebere v potaz to, že není známá vlastní povaha dobra.<sup>151</sup>

Platónův Sókratés v *Ústavě* dále pojednává o svých představách týkajících se ideje Dobra pomocí třech podobenství o slunci, úsečce a jeskyni, přičemž každé toto podobenství poukazuje na mírně odlišný úhel pohledu. Opakuje, že lze rozeznat mnoho krásných a dobrých věcí v řeči, tyto věci vidíme, ale rozumem nevnímáme. Pokud se mluví o dobru a krásnu samo o sobě, má se na mysli jejich podstata, která každému uznává jednu ideu. Naopak ideje vnímáme rozumem, ale nevidíme. Sókratés je přesvědčen, že zrak neuvidí nic a barvy nebudou rozeznávány, pokud k nim nepřistoupí třetí věc. Touto třetí věcí má na mysli světlo, jenž dává slunce. Světlo slunce, které způsobuje, aby zrak viděl a nahlížené předměty byly viděny. Sókratés tedy sestrojí analogii dobra a slunce, jejíž pomocí chce vysvětlit dobro samo. To je v textu doložené tvrzením, že slunce je dítětem dobra, které dobro zplodilo jako svou obdobu. Slunce osvětluje předměty, které jsou viděny, podobné je to i u jevů duševních, tedy pokud se duše upře na to, na co svítí pravda a jsoucno, pozná, že má rozum. Idea Dobra je příčinou rozumového vědění a pravdy. Tato idea totiž poskytuje věcem pravdu a tomu, kdo poznává, jeho výkonnou schopnost. Dobro samo o sobě není jsoucnost, ale díky němu mohou být předměty nejen poznávány, ale dostává se jim bytí i jsoucnosti.<sup>152</sup>

Když se Wyller pokouší o interpretaci Platónových podobenství, hovoří o dvou aspektech, kterými jsou aspekt obrazový a aspekt věcný. Oba tyto aspekty je potřeba mezi sebou rozlišovat. Mezi těmito hledisky je vztah podřazenosti, tedy obrazový aspekt je podřazen aspektu věcnému. Obraz má vést k věci. V případě podobenství o slunci je obrazem teorie dvou světů. Jeden svět smyslový, který se skládá z dobrých a krásných věcí a druhý svět noétický, jenž se skládá z idejí. V každé situaci Platón předpokládá dvě složky – např. složku vnímání a složku vnímaného. Složka vnímání se vztahuje na subjektivní skutečnost a složka vnímaného na objektivní skutečnosti. Rozdělení na tyto dvě složky je dostatečné, avšak v oblasti vidění je nutné připojit ještě třetí složku – světlo. Bez této specifické podmínky možnosti zraku vidící oko nevidí a viditelný předmět nemůže být viděn. Světlo je tedy podmínkou možnosti vidění, ale stále je však jeho příčinou slunce, které je nadřazené světlu. Co se týče věcného obsahu, je vztah mezi sluncem a dobrem vztahem analogie. Stejně jako je světlo něčím třetím,

---

<sup>151</sup> Srov. THEIN, K. *Vynález věci – O Platónově hypotéze idejí*, s. 295–296.

<sup>152</sup> Srov. PLATÓN, *Ústava*, 506d–509c, s. 206–209.

co je podmínkou možnosti vidění, je pravda něčím třetím, co je podmínkou možnosti poznání. Pravda je založena v dobru, pochází z dobra a je mu podřazena.<sup>153</sup>

*„To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra, ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy“<sup>154</sup>*

Závěrem šesté knihy Sókratés načrtne podobenství o dělené úsečce. Toto podobenství spočívá v tom, že rozdílným druhům poznávaných předmětů odpovídají různé druhy poznání. Úsečka je sama obrazem mezi dvěma jinými obrazy. Je sestrojena jako druhý obraz, jehož cílem je vysvětlení předešlého obrazu slunce. Sókratés plynule přechází k sedmé knize, kde se k tomuto podobenství ještě vrátí.<sup>155</sup>

*„Pomysli si tedy, že idea dobra a slunce jsou, jak jsme pravili, dvě mocnosti a že kralují jedna nad rozumovým rodem a krajem, druhá pak nad viditelným“<sup>156</sup>*

V sedmé knize Sókratés vykládá podobenství o jeskyni. Toto podobenství vykresluje podzemní obydlí, které je podobné jeskyni. Příbytek má dlouhý vchod přes celou svou šířku a od dětství zde žijí lidé, kteří jsou spoutáni na nohou i šíjích. Tito lidé zůstávají stále na jednom místě a vidí pouze dopředu, neboť nemohou otáčet hlavami, protože je jim bráněno pouty. Vzadu za nimi hoří oheň a mezi ohněm a spoutanými lidmi vede cesta, lemovaná zídka. Kolem této zídky chodí lidé, kteří nosí předměty přečnávající zídka. Někteří mluví, jiní mlčí. Lidé v podzemním obydlí vidí pouze stíny vrhané ohněm na protější stranu jeskyně a slyší pouze ozvěny. Domnívají se, že zvuky pochází od stínů, nikoli od lidí nosících předměty. To by tito lidé pokládali za jedinou pravdu.<sup>157</sup>

Přelom nastává ve chvíli, kdy je jeden z vězňů vyproštěn z pout, donucen vstát, otočit hlavu a dívat se ke světlu. Toho však není schopen, neboť není zvyklý hledět do světla. Jistě by ani nevěřil tomu, kdo by mu tvrdil, že nyní je konečně schopen nahlédnout skutečné předměty a ne pouze jejich stíny. Navíc by ani hned nemohl vidět skutečný svět, protože by byl oslepen ostrým světlem a potřeboval by si zvyknout. Po nějaké době by se mohl dívat kolem sebe a zjistil by, že slunce osvětluje všechny předměty, které viděl, když byl v zajetí. Považoval by se za šťastného, že konečně nahlédl pravou skutečnost a chtěl by se podělit s ostatními vězni. Kdyby se však takový

---

<sup>153</sup> Srov. Wyller, E. A., *Pozdní Platón*, s. 29–35.

<sup>154</sup> PLATÓN 1996: 264 (508e).

<sup>155</sup> Srov. Tamtéž, 510e–511e, s. 210–212.

<sup>156</sup> Tamtéž 1996: 265 (509d).

<sup>157</sup> Srov. Tamtéž, 514a–515c, s. 213–214.

člověk vrátil znovu do podzemí, jeho oči by se zahalily do tmy, nic by neviděl, dokud by si jeho oči zase nepřivykly tmě. Ostatním by pak byl pro smích a navíc by mu říkali, že se mu zkazil zrak. A kdyby se je pokusil osvobodit a vyvést nahoru, byl by ostatními jistě zabit.<sup>158</sup>

Nyní Sókratés přechází k tomu, aby toto podobenství vyložil. Jeskyně má představovat viditelný svět, který se jeví zraku. Hořící oheň v ní symbolizuje viditelné slunce a stíny na stěně jeskyně jsou věci vnímané smysly. A onen výstup z podzemí jeskyně je vzestoupení duše do pomyslné oblasti. A právě zde může duše nahlédnout ideu Dobra, která je původcem všeho dobrého a krásného. Tato idea zrodila ve viditelném světě slunce a od něj pocházející světlo a poskytla lidem pravdu a rozum. Ten, kdo chce jednat s rozumem, musí ideu Dobra spatřit. Může se ovšem stát, že když člověk nahlédne ideu Dobra, začne se ostatním jevit směšný, neboť oni nenabylí správného poznání. Nesprávnou výchovou však může být duše zmatena a může se dostat do stavu nevědomosti. Proto, jak je již zmíněno v šesté knize, je tedy důležité duši vládce obce správně vzdělat, neboť taková duše je schopna nahlížet jsoouco nejjasnější ze jsooucn – ideu Dobra. V opačném případě by obec nebyla nikdy dokonale spravována.<sup>159</sup>

K dosahování ideje Dobra má správnému vládci pomoci dialektika, která usiluje postihnout podstatu každé jednotlivé věci. Nyní se Sókratés vrací k podobenství o úsečce, které bylo zmíněno na konci šesté knihy. Na základě tohoto podobenství vymezuje čtyři činnosti lidského myšlení. První stupeň náleží vědění, druhý stupeň přemýšlení, třetí věření a nakonec čtvrtý dohadování. Vědění a přemýšlení řadí do rozumového poznání, jehož oborem je jsoouco. Věření a dohadování přiřazuje k mínění, jehož oborem je dění. Dialektikou lze postihnout jsoouco za pomoci rozumového poznání, a tak je tedy možné dosáhnout ideje Dobra.<sup>160</sup>

Aspektový obraz podobenství o úsečce je podle Wyllera čistě matematický. Jedná se o úsečku ve směru vertikálním, která je rozdělena na dvě nestejně velké části. Vztah mezi těmito částmi je analogický. Tyto nestejně velké části mají podle Platóna symbolizovat úměru a zákon úměry. Pro vztah úměry je nutný střední člen úměry. Platón na každé rovině zavádí korelace jedna ku jedné, tím je úsečka nejen rozčleněna,

---

<sup>158</sup> Srov. PLATÓN, *Ústava*, 515d–517a, s. 214–215.

<sup>159</sup> Srov. Tamtéž, 517b–520d, s. 216–219.

<sup>160</sup> Srov. Tamtéž, 534a–534b, s. 235.

ale i rozdělena do navzájem odtržených částí. Tímto vznikají dvě rovnoběžné úsečky. Vztah mezi těmito díly je homologický. Jinými slovy každému možnému bodu na jedné úsečce existuje odpovídající bod na úsečce druhé.<sup>161</sup>

Pokud jde o věcný obsah, představuje horní část rozčleněné úsečky noetickou vrstvu a dolní část smyslovou vrstvu. Zapotřebí je ale dalšího členění, které vyzdvihne věcný obsah. Tímto dalším členěním se vytvoří čtyři členy jediné úměry a úměrou je vytvořené pouto. Aby mezi světem noetickým a smyslovým nenastal zlom, je dostačující správně vložená úměra. Nyní je nutné věnovat se rozdělené úsečce, která svým vertikálním členěním rozděluje subjektivní svět poznání a objektivní svět věcí. Jedna strana znázorňuje poznání z hlediska stupně pravdy a druhá věci z hlediska stupně evidence jejich bytí. Mezi těmito dvěma stranami platí vztah homologie, neboť čím znatelnější jsou zde objekty poznání, tím je poznání pravdivější a naopak. V nejspodnější části světa smyslových věcí se nacházejí stínové obrazy smyslových věcí. Těmto stínovým obrazům smyslových věcí odpovídá čtvrtý stupeň poznání, tedy dohadování. Hned nad nimi, ale stále ve spodní části jsou umístěny smyslové věci. Smyslovým věcem náleží třetí stupeň poznání, tudíž věření. Nad těmito dvěma částmi se nachází noetický svět poznání, který je rovněž členěn na vyšší a nejvyšší část. Vyšší část se týká způsobu poznání čistých věd, Platón uvádí jako příklad geometrii. K způsobu poznání čistých věd patří druhý stupeň poznání, kterým je přemýšlení. Nejvyšší část je způsob poznání, který je schopen podle Platóna nazírat podstaty věcí, jejich principy, a tento stupeň je označován jako vědění.<sup>162</sup>

## 4.2 Aristotelovo pojetí dobra

Aristotelova etika je jednoznačně teleologická v tom smyslu, že se zabývá jednáním, nikoli tím, co je správné samo o sobě.<sup>163</sup> Na místo Platónovy ideje Dobra dosazuje blaženost – *eudaimonia*, kterou považuje za největší praktické dobro pro člověka. Právě lidské dobro je to, na co Aristotelés klade zásadní důraz. Podle něj není důležité postihnout, co je podstata dobra sama o sobě, nýbrž to, co máme konat, abychom se sami stali dobrými. Blaženost je tedy naším cílem sama o sobě a je nutně podmíněna lidskou činností. „Být blažený“ nelze považovat za jakýsi trpný stav jako například „být

<sup>161</sup> Srov. WYLLER, E. A., *Pozdní Platón*, s. 35–38.

<sup>162</sup> Srov. Tamtéž, s. 35–41.

<sup>163</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 332.

milovaný“. K blaženosti dospíváme vědomou činností, která směřuje k dosažení lepšího života. Aristotelés dále souhlasí s Platónem, že blažený život závisí především na nás samých, konkrétně na rozumové činnosti duše. Ovšem Aristotelés zachází ještě dále a dodává, že pro šťastný život jsou důležité i dobré vnější okolnosti, ve kterých se rozhodujeme. Každý člověk, pokud je svobodný, rozhoduje sám za sebe.<sup>164</sup>

Dosažení dobra je u Aristotela možné především tím způsobem, že člověk je schopen konat to, co mu nejlépe náleží, jinými slovy tedy to, k čemu má nejlepší předpoklady. V uskutečnění těchto nejlepších předpokladů a nejvyššího účelu pak spočívá pravá blaženost. Na rozdíl však od sókratovské etiky, která převládá především v intelektuální rovině, přikládá Aristotelés nemalý význam i lidské činnosti a osobnímu nasazení, co se týče dosažení ctnostného života. Každý člověk se musí aktivně snažit o dosažení tohoto typu života, který je založen na dlouhodobé výchově ke ctnosti a v jejich zdokonalování se.<sup>165</sup>

Člověk, který je schopen žít a jednat rozumně a ctnostně, žije a jedná ve smyslu nejvyšších zákonů světového řádu, od kterého se odvíjejí mravní zákony. Zde lze spatřit velikou cenu lidského života, protože člověk se jakožto myslící bytost může na rozdíl od ostatních živočichů vědomě a svobodně podílet na uskutečnění svého dobra ve svém konkrétním životě. Pomocí našeho svobodného jednání pak máme možnost si vybrat ty správné prostředky, prostřednictvím kterých jsme schopni dosáhnout dobrého a blaženého života. Aristotelés se shoduje s Platónem v tom, že účelem lidského života je blaženost. Zdůrazňuje ovšem, že někteří lidé nedosahují nejvyššího stupně dokonalosti, a je tedy nezbytné jim vštípit úctu pro dobro a povinnosti směřující ke správnému jednání. Tímto úkolem se zabývá především nauka politická. Politická nauka podle Aristotela nemá sloužit pouze k tomu, aby v teoretické rovině objasnila co je ctnost, ale aby byla schopna nastavit takové zákony a podmínky ve společnosti, pomocí kterých se obyvatelé sami stanou ctnostnými a povedou svůj život v souladu se ctností. Obec má tedy za úkol poskytnout rozumným, rozvážným a svobodným bytostem plný rozvoj mravního života. K dobru je nutné vychovávat mládež, ale také ostatní dospělí, aby v tomto dobru dále setrvali a neodchýlili se od ctnostného života. Samotným základem takovéto výchovy je považován rozum a rozumné jednání. Důležitým aspektem je také svoboda našich činů, prostřednictvím které si můžeme

---

<sup>164</sup> Srov. REMIŠOVÁ, A. (ed.) *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, s. 71–73.

<sup>165</sup> Srov. HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*, s. 32.

vybrat ty lepší a správnější činy oproti činům horším a nesprávným. Mravní svoboda je naplněna tehdy, pokud člověk nekoná dobro pouze nahodile od případu k případu, nýbrž koná ho stále, záměrně a uvědomuje si pravou podstatu správnosti takového konání.<sup>166</sup>

#### 4.2.1 Aristotelovo pojetí dobra v *Etice Nikomachově*

Již v úvodu první knihy *Etiky Nikomachovy* Aristotelés uvádí, že: „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.“<sup>167</sup> Dobro tedy považuje za cíl našeho jednání. Podle jeho názoru existují různá dobra, která mohou odpovídat například rozmanitým řemeslům nebo vědám. Ve všech těchto činnostech však existují účely, jež jsou podřízeny vyššímu cíli. Jestliže existuje účel, po kterém člověk touží kvůli němu samotnému, nebo touží po všech podřadných účelech, pak toto konečně dobré bude nejlepší, v podstatě to bude dobro jako takové. Správné jednání lze považovat za samotný účel našeho jednání, přičemž se takové jednání neobejdou bez přemýšlení a mravní povahy. Aristotelés se poté chce pokusit vyjádřit, jaká je podstata takového dobra a jaká mu odpovídá věda. Podle něho je to nauka nejmávanější a nejvyšší, tedy politická věda, která ze své podstaty studuje, co je pro člověka dobré. Při zkoumání postupuje analogicky od toho, co je dobré pro obec, aby se to, co je dobré, stalo dobrým pro jednotlivce. Obec i jednotlivec usilují o stejné dobro, přestože takové dobro, kterého dosáhne obec je větší a dokonalejší.<sup>168</sup>

Aristotelés dále rozlišuje dobra, která si člověk žádá pro ně samotná, přestože z nich již nic jiného neplyne. K takovým patří čest, slast či rozum. Tato dobra jsou účelem v silnějším smyslu, jelikož je lze žádat o sobě a pro nic dalšího.<sup>169</sup> Naprostým vrcholem je však cíl, kterého chce jednotlivec dosáhnout kvůli němu samému a pro nic dalšího. Tímto nejdokonalejším<sup>170</sup> cílem je *eudaimonia*. Právě v této největší dokonalosti spočívá první rozlišení mezi cíli, jako je čest, slast nebo rozum, neboť jich si člověk žádá pro ně samé a zároveň také kvůli tomu, aby byl jeho život naplněn štěstím. Druhý

<sup>166</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, s. 11–18.

<sup>167</sup> Tamtéž 1996: 25 (1094a).

<sup>168</sup> Srov. Tamtéž, 1094a–1094b, s. 25–26.

<sup>169</sup> Srov. Tamtéž, 1097b, s. 34.

<sup>170</sup> Synek hovoří o *telosteleiotatos*, což lze přeložit jako cíl v nejvlastnějším smyslu – „nejcílovatější“. Takový cíl není žádán pro nic dalšího, protože pokud by tomu tak bylo, nebyl by to cíl, ale spíše prostředek, který by vedl k nějakému cíli. Viz SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 28.



rozdíl je obsažen v pojmu soběstačnosti<sup>171</sup>, neboť *eudaimonia* je tím, kvůli čemu si jedinec žádá ostatní cíle.<sup>172</sup>

Podle Aristotela se většina lidí shoduje v pojetí blaženosti, neboť se domnívají, že být blažen je totéž jako dobře žít, jednat a dobře se mít. Avšak pokud se jedná o podstatu blaženosti, jejich názory se různí.<sup>173</sup> V této souvislosti Aristotelés vymezuje tři způsoby života. Ti, kteří si libují v životě požívačném, nacházejí dobro a blaženost v rozkoši. Vzdělaní a prakticky činní volí čest jako cíl politického života. Třetím způsobem je život rozjímavý, život podle rozumu, a právě takový poskytuje nejvyšší blaženost.<sup>174</sup>

V první knize *Etiky Nikomachovy* se také Aristotelés vyjadřuje k Platónovu pojetí ideje dobra: „ač takové hledání se stává nepříjemným, poněvadž přátelé zavedli ideje. Slušno však a nutno pro záchranu pravdy vyvrátiti i své vlastní učení, a to zvláště těm, kteří jsou filosofovy, neboť i když jest obojí milé, jest mravní povinností více ctíti pravdu.“<sup>175</sup>

Výše uvedený úryvek se bez jakýchkoliv pochyb týká právě oné Platónovy ideje Dobra jakožto jediného neměnného a dokonalého jsoucna. Aristotelés zastává názor, že nelze postihnout jedinou podstatu dobra, která by byla všeobecná a společná všem rozdílným „dobrům“. O dobru se totiž mluví mnoha rozdílnými způsoby. Na dobro můžeme nazírat z pohledu jsoucnosti (Bůh a rozum), z pohledu ctnosti, užitečnosti, ale také z pohledu času (je to dobrá doba například ve smyslu vhodnosti) či místa. A co více, pokud existuje jediná idea Dobra, mělo by zákonitě existovat i jedno vědění či nauka o tomto dobru. Těchto vědění o dobru však existuje mnoho. Například v lékařství se bude na dobro nazírat jiným pohledem, než co se týče oblasti vojevůdcovství. Tento Aristotelův názor si můžeme vyložit takto: Podle něj existuje více vědění o dobru z toho důvodu, protože je nezbytné, aby se každé vědění vztahovalo na konkrétní „obor“ či situaci. Pokud budeme usilovat o to, abychom se zbavili této rozdílnosti, tedy abychom

---

<sup>171</sup> Uvedené charakteristiky dokonalosti a soběstačnosti je třeba chápat jako formální charakteristiky, které vyplývají z pojmu nejvyššího dobra, ale neurčují jej v jeho obsahu. Vztah mezi jednotlivými dobry a nejvyšším dobrem nelze chápat jako vztah prostředků a cíle, ale spíše vztahem částí a celku. Příkladem může být symfonie, která by nevznikla bez hudebníků. Tito hudebníci jsou sice prostředky, bez nichž symfonie nevznikne, ale nejsou tím, co dělá symfonii smysluplnou. Její smysl je dán kompozicí částí, vzájemnými vztahy. Srov. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s. 33.

<sup>172</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1097b1–20, s.34.

<sup>173</sup> Srov. Tamtéž, 1095a19, s. 28.

<sup>174</sup> Srov. Tamtéž, 1095b1–1095a10, s. 29–30.

<sup>175</sup> Tamtéž 1996: 30 (1096a).

vymezili jednu vědomost o ideji Dobra, zbavíme ji zákonitě i jejího obsahu, který spočívá právě v této mnohosti.<sup>176</sup>

Aristotelés pak dále usuzuje, že i kdyby existovala takováto jedna idea Dobra, od které by se ostatní jednotlivá dobra odvozovala, nebylo by v lidské moci ji postihnout, uskutečnit či získat. Na druhou stranu, i kdyby byla teoreticky poznatelná, k čemu by nám vlastně byla? Jakým způsobem pomůže poznatelnost dobra samo o sobě například tesaři v jeho konkrétním řemesle? „*Jest přece zjevno, že ani lékař takto nehledí ke zdraví vůbec, nýbrž že hledí ke zdraví člověka, či spíše ke zdraví tohoto určitého člověka, neboť léčí jednotlivce.*“<sup>177</sup>

Z takového důvodu tedy Aristotelés upřednostňuje zkoumání dobra či vícero „dobr“, které jsou pro člověka získatelná a postihnutelná, a která jsou uskutečnitelná lidským jednáním. Z výše uvedeného úryvku také vyplývá, že dobro se nám jeví v každé činnosti a umění odlišně. Jak bylo uvedeno na samotném začátku této kapitoly, každé jednání a jeho záměr směřuje k nějakému dobru. Konkrétně pro lékaře může být tento záměr vyléčit nemocného, tedy dosažení zdraví takového člověka. Pro vojevůdce zase bude záměrem vítězství. Pokud pak budeme schopni určit nějaký společný cíl pro tyto rozdílné záměry, budeme schopni postihnout společné uskutečnitelné dobro. Aristotelés za tento společný cíl všeho našeho konání považuje právě *eudaimonia* jako něco dokonalého a soběstačného, lze ji tedy nazývat nejvyšším dobrem.<sup>178</sup>

Podobně jako v kapitole o duši Aristotelés rozděluje život rostlin, zvířat a lidí, přičemž člověku je dán činný život, jelikož je schopen samostatně myslet a rozhodovat se na základě rozumnosti a rozumných argumentů. Úkolem každého člověka je pak činnost jeho duše ve shodě s touto rozumností, takového člověka lze označit za zdatného. Z tohoto tvrzení pak vyplývá, že: „*patrně lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší.*“<sup>179</sup>

Aristotelés při své definici lidského dobra zohledňuje i časovou proměnnou. Za blaženého a šťastného člověka lze považovat jen takového, který je blaženým a šťastným pod delší čas svého života. Dobro pak s ohledem i na předešlé názory rozděluje na tři skupiny: dobra zevnější, duševní a tělesná. Za nejvyšší z těchto dober

<sup>176</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1096a–1096b, s. 30–31.

<sup>177</sup> Tamtéž 1996: 33 (1097a).

<sup>178</sup> Srov. Tamtéž, 1094a–1098a, s. 25–35.

<sup>179</sup> Tamtéž 1996: 36 (1098a).

považuje dobro duševní, do které patří i praktická jednání a skutečné činnosti, které jsou nazývány účely. Jak již bylo uvedeno výše, mnoho lidí definuje podstatu blaženosti člověka zcela odlišně. Aristotelés souhlasí s těmi názory, které považují blaženost za ctnost či za určitou stránku ctnosti. Předpokladem pak pro nejvyšší lidské dobro spočívá v aktivní činnosti člověka, tedy v dobrém jednání v souladu se ctnostmi. Zde znovu jako v kapitole o duši můžeme nalézt Aristotelovy myšlenky o potenci a aktu. Člověk nečinný má pouhou možnost dosáhnout takového dobra, ve skutečnost se přetváří až právě tímto jednáním. Za ctnostného člověka pak nelze považovat někoho, kdo ctnostně jedná, ale zároveň nemá radost z takového jednání. Ctnostné jednání je tedy slastné samo o sobě. Za nejlepší, nejkrásnější a nejslastnější pak považuje právě blaženost. Výše zmíněná zevnější dobra lze dále považovat za jakýsi nástroj či prostředek pro dosažení této blaženosti.<sup>180</sup>

Aristotelés ve svých spisech zastává názor, že všechno řád v našem světě a všechno dobro pochází od Boha, že právě božstvo je příčinou tohoto lepšího. Pouhé vědění o tomto dobru pak nutně nezaručuje i správné jednání. Navíc získání ctnosti si vyžaduje zaprvé, přirozené vlohy, zadruhé, cvik a zvyk v těchto ctnostech. Nejen ctnosti, ale také samotné blaženosti se tedy získává pomocí osobního přičinění, ačkoliv je Aristotelés neklade úplně v moc člověka. Vždyť například člověk nemůže ovlivnit, zda bude mít štěstí či nikoliv.<sup>181</sup>

K tomu, aby byl člověk šťastný a blažený, nestačí pouze dober duševních, ale také těch tělesných a zevnějších. Pokud je například člověk ctnostný, ale postihnou ho během života zásadní zlé nehody či situace, které mnohdy ani nemůže ovlivnit, nelze takového člověka považovat za blaženého.<sup>182</sup>

Aristotelés dále odmítá názor, že všechna potěšení jako taková jsou špatná. Ovšem samotné potěšení nelze považovat za dobro samo o sobě. Některá potěšení mohou být příjemná pouze těm, jejichž povaha je zkažená. Skutečná potěšení pro člověka však vyplývají z činností, které jsou spjaté s životem v souladu se ctností. Veškerá ostatní potěšení, ostatně jako i činnosti, lze považovat za druhořadé, částečné či pouze

---

<sup>180</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1098a–1099b, s. 35–39.

<sup>181</sup> Srov. Tamtéž, s. 284–285.

<sup>182</sup> Srov. Tamtéž, 1110b–1101b, s. 42–44.

zdánlivé. Jednotlivá potěšení se tedy liší především v závislosti na činnostech, ze kterých pocházejí.<sup>183</sup>

Aristotelovu etiku můžeme shrnout takto: Etiku chápe jako hledání správného porozumění přirozenému cíli každého lidského života, tedy jako způsob, jak pomocí takového porozumění dosáhnout tohoto cíle. Konkrétně dosažení štěstí – *eudaimonia* a žít zdařilým životem znamená totéž jako stát se od své přirozenosti dobrým člověkem. Aristotelés však nevnímá dobrý lidský život jako život osamocenému individua, ale v rámci širšího lidského společenství. Jedině zde se pro každého jednotlivce může realizovat pravé lidské štěstí. Důležitým předpokladem pro naplnění tohoto cíle je povaha vztahů mezi lidmi, například přátelství. Klíčovou ctností pro dosažení lidského štěstí pak můžeme označit spravedlnost. Synkova interpretace *Etiky Nikomachovy* klade důraz na lidské společenství jakožto společenství řeči: „*Teprve skrze ni a v ní se ve světě zjevují fenomény jako dobro či spravedlnost, tedy i sama lidská skvělost (ARETÉ), jež je měřítkem lidských činností a zároveň tím, v čem se „šťastný život“ (EUDAIMONIA) naplňuje.*“<sup>184</sup>

Synek také zdůrazňuje fakt, že lidskou přirozenost nelze vnímat jako danou, jako něco vrozeného, či samo o sobě uskutečňujícího, nýbrž spíše jako „úkol“ každého člověka, který nezbytně zahrnuje vlastní úsilí a hledání toho, co lze považovat za skutečně nejlepší. U etiky a pojednání o lidském dobru nám navíc nestačí jen určitý rozumový náhled – *nús* v obecné rovině. Potřebujeme také specifické vnímání jednotlivého – *aisthésis*, se kterým s pomocí rozumového nahlédnutí dokážeme v konkrétní situaci vybrat tu správnou volbu. Důležitou součástí je především rozumnost – *frónésis*, tedy schopnost patřičného posouzení dané situace, která dokáže vybrat, jaké jednání je dobré či nejlepší v dané chvíli, a to především ve vztahu k celkovému cíli našeho dobrého života. Je však také důležité podotknout, že Aristotelův důraz na jedinečnost každého jednání v žádném případě neznamená to, že by obecná pravidla neměla pro dobrý lidský život žádný význam, právě naopak. Patřičné zákony, uchopující tato obecná pravidla, jsou naprosto nezbytné pro správné fungování společnosti jako celku, a měly by mimo jiné vychovávat své občany k tolik potřebné uměřenosti a spravedlnosti. Na druhé straně, například skutečná spravedlnost

---

<sup>183</sup> Srov. COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*, s. 346–347.

<sup>184</sup> SYNEK 2011: 240.

nespočívá na slepém dodržování zákonů, nýbrž na schopnosti rozeznat v konkrétní situaci spravedlivé od nespravedlivého bez ohledu na daný výklad zákona.<sup>185</sup>

### 4.3 Srovnání dobra v pojetí Platóna a Aristotela

Jak poukazuje Gadamer, to, co je společné jak pro Platóna, tak i pro Aristotela, je „*obrat k logoi, tedy k filosofii, jež se opírá o eidos. Odpověď na sókratovskou otázku, co něco je, zní: eidos.*“<sup>186</sup>

Gadamer pak Aristotelovu kritiku Platónovy ideje Dobra nepovažuje tolik za kritiku, ale spíše za vyobrazení jedné společné věci, o níž oběma jde.<sup>187</sup>

Platón se s Aristotelem shoduje na tom, že s dosažením dobra je spojeno lidské štěstí, dobro je tedy u obou myslitelů vnímáno jako jediné kritérium šťastného života. Oba dva se navíc stavějí proti morálnímu relativismu a při hledání lidského dobra vycházejí především z etických a mravních zásad, kterých by se měl držet každý člověk jakožto morální a racionální bytost. Za stěžejní oba dva myslitelé považují rozumové poznání, určitou míru rozvážnosti a především význam logu.

Platón pak uvažuje dobro za naprosto dokonalé jsoučno, které je úplné a žádoucí. Idea Dobra vychází z Platónova učení o idejích, přičemž dobro je ostatním idejím nadřazeno, lze ho s trochou nadsázky považovat za určitou ideu idejí, tedy to, k čemu vše nezbytně směřuje. Platón zastává názor, že pomocí správné kultivace naší duše a především pomocí rozumového poznání se člověk může k tomuto dobru přiblížit. Právě pravdivému rozumovému poznání přikládá Platón zásadní význam pro to, abychom byli schopni rozeznat dobré věci od těch špatných. Pokud budeme schopni postihnout pravou podstatu dobra jako takového, vždy si již budeme vybírat správně a dobře, protože není v naší přirozenosti, abychom svobodně a racionálně volili věci horší. Pokud si však někdo vybírá tyto horší volby, vybírá si je pouze z nevědomosti o pravé podstatě dobra jako takového. Platón tedy zastává názor, že člověk nemůže konat zlé věci zároveň, pokud zná pravou podstatu dobra, které se přiblíží pomocí rozumového poznání. Chybné rozhodování je tedy spojeno s chybným poznáním.

---

<sup>185</sup> Srov. SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 231–241.

<sup>186</sup> GADAMER 2010: 10.

<sup>187</sup> Srov. Tamtéž, s. 10.

Konkrétně v dialogu *Prótagoras* můžeme najít klíčové tvrzení: Pokud dokážeme odlišit, co je dobré a co zlé, vždy si vybereme to dobré, nebo pokud si to situace nezbytně vyžaduje, to menší ze dvou zel. Dobro je tedy nezbytně spojeno s věděním, pravým poznáním a pravdou.

Platón striktně odmítá sofisty tolik propagovaný mravní relativismus a tvrzení, že člověk je měrou všech věcí. Platónův Sókratés v mnoha dialozích kritizuje sofisty propagovanou rétoriku, jakožto přemlouvání četného davu lidí o dobrém a zlém, aniž by sám rétor měl pravé poznání o pravém významu věcí, o kterých mluví. Rétoriku lze považovat za dobrou, jen pokud je také správně používána. Konkrétně v dialogu *Gorgias* najdeme také známé Platónovo tvrzení, že je lepší snášet bezpráví než ho činit, protože konání nespravedlnosti považuje za jedno z nejhorších zel. Takové zlo pak škodí druhému, ale mnohem více škodí především duši toho, kdo tuto nespravedlnost koná. Důležitým tématem Platónovy etické koncepce dobra je také otázka libosti, nelibosti a osobního prospěchu. Podstatou dobra v žádném případě není Kalliklem propagované plné oddání se žádostem jako takovým či Filébem slepě vyzdvihovaná slast sama o sobě. Vždyť mnoho žádostí a slastí slouží špatným účelům a naopak mnoha strážní či nelibostí může vést k dosažení dobra. Zajímavé je také porovnat dialog *Filébos* s ostatními interpretovanými ranými dialogy *Prótagoras* a *Gorgias*. V raných dialozích Platónův Sókratés vyzdvihuje především lásku k filosofii jakožto touhu po dopátrání se pravého rozumového poznání, které nás směřuje k dobru. V dialogu *Filébos* Platón navíc připouští, že i určitá forma slasti je prospěšná a důležitá pro to, abychom vedli šťastný život. Neptá se zde po podstatě slasti a rozumovosti, což by bylo typické pro jeho nauku o idejích, nýbrž je schopen odlišit několik rozdílných druhů slasti a rozumovosti. Dobro v tomto dialogu zachycuje třemi hlavními činiteli: umírněností, krásou a pravdou. Pokud k tomu přidáme i Platónovy názory uvedené v *Ústavě*, můžeme si všimnout postupného dozrávání jeho názorů týkajících se otázky dobra, výchovy ke ctnosti či přirozenosti duše. Ačkoliv se názory raného Platóna více či méně odlišují od názorů Platóna pozdního, není pochyb o tom, že ve všech jeho dílech můžeme nalézt tuto klíčovou tezi: Mravnost a touha po nejvyšším dobru musí být nadřazena osobnímu prospěchu. V *Ústavě* pak Platón připodobňuje přirozenost obce k přirozenosti duše a jednotlivců, kteří v ní žijí. Dobro každé polis (a stejně tak i v duši) vidí v její jednotě a harmonii. To, co ji sjednocuje, jest dobrem, to co ji naopak rozděluje, jest zlem. Zásadní myšlenkový obrat oproti jeho raným dialogům pak

můžeme spatřit v otázce výchově ke ctnosti. Platón zde připouští, že nejlepší muži a ženy jsou schopny plodit potomky s těmi nejlepšími vlohami, pro výchovu ke ctnosti. Uznává zde také, že samotná filosofova duše, která má zákonitě ty nejlepší predispozice, se může nesprávnou výchovou odchytil od ctnostného života a cesty k dobru. Takovýto myšlenkový obrat se přibližuje Aristotelovi a jeho pojetí výchovy ke ctnosti. I Aristotelés zastával názor, že důležité jsou zaprvé správné vlohy a zadruhé, správná výchova a zdokonalování se ve ctnostech. Naprosto zásadní je také Platónovo podobenství o jeskyni v *Ústavě*, které zřejmě nejlépe shrnuje celé jeho učení o podstatě dobra. Ještě před tímto výkladem připodobňuje dobro, jakožto dokonalou ideu ve světě nepostihnutelném lidskými smyly, ke slunci, které považuje za „dítě“ dobra ve světě viditelném. Abychom však mohli spatřit jakékoliv věci, je důležité především světlo, které pochází od onoho slunce. Světlo pak Platón připodobňuje k pravdě. Stejně jako bez světla nemůžeme ve viditelném světě vidět žádné předměty, tak i bez pravdy nemůžeme postihnout podstatu dobra. Podobenstvím o jeskyni pak chápeme to, že je velice těžké „spatřit“ pravou podstatu dobra, stejně jako pro zmíněného otroka bylo obtížné vyjít na denní světlo a podívat se na samotné slunce.

Zde můžeme nalézt zřejmě největší názorový střet mezi Platónem a Aristotelem. Aristotelés kritizuje u Platóna především přílišnou „teoretičnost“ spojenou s podstatou jednotlivých idejí. Stejně jako jsme již popisovali u Aristotelova pojetí *areté*, tak i zde se Aristotelés zaměřuje na vyložení, co znamená „být dobrý“ oproti Platónově koncepci „co je podstata dobra“ jakožto abstraktního neměnného jsoucna. Podle Aristotela není důležité postihnout to, co znamená dobro samo o sobě, nýbrž to, co máme konat a kým se máme stát, abychom my sami byli dobří a abychom jednali správně. Každé naše konání směřuje k nějakému dobru, podle Aristotela však v každém odvětví a každé činnosti lze spatřit odlišnou podstatu dobra. Dobré jednání v lékařství se může lišit od dobrého jednání ve vojenství. Pokud se pak stejně jako Platón snažíme nalézt podstatu dobra jako takového, které by bylo určitým způsobem společné pro tato jednotlivá dobra, riskujeme to, že podstatu obecného dobra ochudíme od pravé podstaty jednotlivých odlišných „dober“ v každém rozdílném odvětví naší činnosti. Ačkoliv se však Aristotelés snaží do určité míry distancovat od přílišného teoretického pojetí, které zastával Platón, sám se bez něj neobejde. Z tohoto důvodu Aristotelés dosazuje za Platónovu ideu Dobra blaženost, kterou považuje za největší „praktické“ dobro pro člověka. Blaženost spočívá v aktivní lidské činnosti. Aristotelés s Platónem nesdílí

názor, že pravým poznáním podstaty dobra bude každý člověk nutně dobrý a bude konat dobře. Aristotelés zdůrazňuje především možnost svobodné volby každého člověka. Souhlasí s tím, že blažený život závisí zejména na nás samých, na rozdíl od ostatních živočichů jsme schopni se aktivně podílet na uskutečnění našeho dobra. Platón se většinou spokojuje s pravým poznáním dobra. To však Aristotelés považuje za pouhou možnost toho, abychom se sami stali dobrými. Tuto „*možnost naší dobrosti*“ přetvoříme ve skutečnost až aktivním jednáním v souladu se ctnostmi. Jen tak dosáhneme blaženého života. Z tohoto důvodu Aristotelés považuje za důležité, aby byl každý člověk již od útlého věku veden k tomu, aby dokázal rozeznat věci dobré od těch špatných, aniž by ještě nedokázal rozeznat, proč jsou jedny dobré a druhé zlé. Postupem času, když si každý člověk osvojí takovéto správné návyky, dospěje i k oné vnitřní podstatě, kterou zprvu nebyl schopen chápat. Důležitá je tedy pro Aristotela celoživotní výchova a cvičení se ve ctnostech, které nás vedou k dobrému a blaženému životu. Na rozdíl od Platóna také připouští, že důležité jsou i vnější dobra a okolnosti, které působí a spoluvytvářejí povahu našeho života. Dobrým člověkem pak Aristotelés považuje toho, který je schopen dělat na základě svého mravního přesvědčení správná rozhodnutí, uvědomovat si vnitřní správnost takovýchto rozhodnutí, mít z nich radost a být schopen se tak rozhodovat dlouhodobě.



## Závěr

Není pochyb o tom, že ačkoliv je Aristotelés obecně vnímán jako kritik Platóna a především jeho nauky o idejích, v oblasti etiky můžeme u obou těchto myslitelů najít četné podobnosti. Mnoho badatelů zastává názor, že i přes Aristotelovu kritiku směrem k Platónovu učení, Aristotelés nikdy nepřestal být platonikem. Nelze se však omezit pouze na strohé konstatování toho, zda Aristotelés s Platónovými názory souhlasí či nesouhlasí. Jak je patrné z rozboru několika Platónových dialogů týkajících se etických témat, není pochyb o tom, že Platón své myšlenky upravoval a rozvíjel během celého svého života. Z tohoto důvodu lze v Platónových raných dialozích nalézt mírně odlišné názory, než které zastával ve svých pozdějších dílech. Srovnání Platónových názorů raného období jeho tvorby na jednotlivá témata s těmi Aristotelovými pak lze považovat za mírně odlišné od srovnání Aristotela a Platóna v jeho pozdější tvorbě.

Oba dva filosofové se nicméně shodují v názoru, že s dosažením dobra je nezbytně spojeno lidské štěstí. Dobro lze tedy vnímat jako jediné kritérium šťastného lidského života. Aristotelés zřejmě do jisté míry vycházel z Platónových myšlenek uvedených v *Ústavě*, kde se již Platón jednoznačně postavil k názoru, že dobro obce a jejích jednotlivců, kteří v ní žijí, vychází především z její jednoty a systematické výchovy ke ctnostem. Platón s Aristotelem zastávají shodný názor, že cesta k lidskému dobru a blaženému životu spočívá hlavně ve ctnostném jednání každého z nás. Oba tedy lidské dobro spojují s morálními zásadami, které považují za nezbytné pro pokojné soužití lidí v daném společenství. Z výše uvedeného plyne, že Platón i Aristotelés zastávají do velké míry podobný pohled na podstatu lidského dobra, liší se ovšem ve způsobu, jak takového dobra dosáhnout. Je také nezbytné zdůraznit odlišný přístup obou filosofů, co se týče zkoumání dané problematiky. Platón nám udává svou odpověď pomocí dialektiky, k vyjádření mnoha svých názorů také používá svůj specifický mýtus, který má do jisté míry určitou zjevující funkci. Kromě tohoto obrazového připodobnění dané věci chce zároveň i zdůraznit nedogmaticnost svých názorů. Aristotelés oproti tomu používá analytickou odpověď, své názory na dané téma většinou shrnuje do jednoho obsáhlejšího spisu, ve kterém je často shrnuté a kriticky zhodnocené předešlé zkoumání daného tématu a postupně navázání Aristotelovy jedinečné názorové koncepce prostřednictvím empirického výzkumu.

Platón zdůrazňuje pravé vědění a moudrost jako jedinou a nezbytnou podmínku pro to, aby každý člověk směřoval k tomu jedinému správnému cíli, a to jest k dobru. Ve všech svých dílech zastává názor, že abychom mohli ctnostně jednat, musíme nejdříve postihnout pomocí pravého vědění pravou podstatu ctnosti. Abychom jednali například spravedlivě, musíme nejdříve porozumět spravedlnosti jako takové, ze které vychází toto každé spravedlivé jednání. Podstata každé ctnosti pak tkví především v pravém poznání o tom, co lze považovat za dobré a zlé. Pokud člověk dokáže postihnout toto pravé vědění o dobru, vždy již bude nezbytně jednat v souladu se ctnostmi, které vedou k dobrému a blaženému lidskému životu. Pokud někdo koná nedobře, koná tak pouze kvůli mylnému poznání o pravé podstatě dobra a zla. Podle Platóna není v lidské přirozenosti, aby si člověk vědomě a svobodně vybral zlo nad dobrem, či větší zlo nad zlem menším. Zlé a nespravedlivé jednání nutně tedy vyplývá z mylného poznání o dobru. Aristotelés oproti Platónovi klade větší důraz na lidskou aktivitu a praktickou stránku věci. Aristotelés zde vyzdvihuje správný úsudek člověka, důraz na jeho osvětlené svědomí a možnost vybrat si správnou volbu před těmi špatnými. Každý ctnostný člověk by měl být schopen vybrat si přiměřený střed mezi dvěma danými extrémy, přičemž středem se myslí nejlepší možný výsledek. Takováto volba je spojena s mravním cítěním, věděním dobrého a zlého, moudrostí a rozvážností, které se musí v každém člověku „pěstovat“ během celého života – od jeho narození až do jeho smrti. Přirozené vlohy ke ctnostem představují u Aristotela pouhou možnost dosažení ctnostného života. Klíčové je aktivní lidské jednání v souladu se ctnostmi, které vedou k uskutečnění ctnostného života. Člověk je podle jeho názoru ctnostný tehdy, když ctnostně jedná kvůli tomu, že takové jednání považuje za dobré, a zároveň takto jedná po delší čas a především ze své vlastní vůle.

Ústředním tématem Platónových etických názorů je pojetí duše. Platón se zejména ptá, co je dobré pro duši jako takovou. Co je dobré pro duši, je dobré pro člověka jako takového. V kvalitní péči o duši tedy považuje pravý smysl a cíl mravního života každého člověka. Ze svého pojetí duše vyvozuje do velké míry lidskou mravní odpovědnost. Spojení duše s tělem je bráno jako úpadek pro duši. Toto spojení nás limituje v poznání pravých jsovcen, klame nás a svádí k neřestem tělesného světa, což v důsledku vede k mylnému poznání o dobrém a zlém. K pravému dobru se pak podle Platóna lze dopátrat pouze pomocí spravedlnosti a harmonie jednotlivých částí duše. Aristotelés zde zastává odlišný názor. Duše je podle něj s tělem v nejužším spojení,

příčemž duše je důležitá pro tělo a tělo pro duši. Tělo je zde vnímáno jako pouhá látka a možnost. Pomocí duše které Aristotelés vnímá jako tvar, se stává skutečností, celkem a tedy i žijící bytostí. Duše nezbytně potřebuje smyslové vjemy, aby mohla dojít k pravému poznání. Užitečnost smyslových vjemů pak částečně uznává i Platón například v dialogu *Faidros*. Zde uvádí, že smyslové vjemy nám mohou napomoci k rozpomenutí se na pravá jsoucna, mohou nás od nich však i odlákat. Podle Aristotela však, bez toho, abychom postihli danou věc svými smysly, si o ní nedokážeme vytvořit patričnou představu, a tedy nedokážeme postihnout pravou podstatu dané věci. Oba filosofové pak kladou důraz na rozumové poznání a důležitost řeči. Shodují se i vtom, že duše je patrně počátkem a principem života, přičemž část rozumová řídí (nebo by měla řídit) celé tělo.

Aristotelés se však rozchází s Platónem ohledně poznatelnosti a významu samotné ideje dobra. Platón považuje dobro za dokonalé, neměnné, úplné a žádoucí jsoucno. Idea Dobra vychází z Platónova učení o idejích, je nadřazena ostatním idejím jako vzor a cíl, ke kterému směřuje vše ostatní. Jak bylo již nastíněno výše, Platón zastává názor, že pomocí správné kultivace naší duše a především pomocí rozumového poznání se člověk může k tomuto dokonalému dobru přiblížit. Vše dobré je pak odvozeno od tohoto dokonalého dobra. Aristotelés u Platóna kritizuje přílišnou teoretičnost týkající se podstaty jednotlivých idejí. Tam, kde se Platón ptá po podstatě dobra jako dokonalé ideje, se Aristotelés zaměřuje na podstatu toho, co znamená být dobrým a konat dobře.

Aristotelés pak nepovažuje za důležité postihnout to, co znamená dobro samo o sobě, ale především to, co máme konat a kým se máme stát, abychom my sami byli dobří, a abychom dobře a správně jednali. Podle něj každé naše jednání směřuje k nějakému dobru, ovšem v každé lidské činnosti lze spatřit do jisté míry odlišnou podstatu dobra.

Pokud se stejně jako Platón pokoušíme vymezit podstatu dobra jako takového, které by bylo určitým způsobem společné pro jednotlivá dobra, riskujeme to, že podstatu obecného dobra ochudíme od pravé podstaty jednotlivých odlišných „dober“ v každém odvětví naší rozdílné činnosti. Pro lidské štěstí jsou pak důležité i vnější okolnosti, které se ho bezprostředně týkají. Z celé diplomové práce pak můžeme vyvodit, že Aristotelovo etické myšlení a názory na povahu lidského dobra a štěstí nejsou naprosto odlišné a odklánějící se od těch Platónových. Aristotelovo pojetí by

mělo být spíše vnímáno jako následné kritické zhodnocení, rozšíření a doplnění Platónových myšlenek.

## Použitá literatura a zdroje

- ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: ZVON, 1994. ISBN 80-7113-111-3.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2. rozšíř. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3.
- ARISTOTELÉS. *O duši*. 3. rozšíř. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996b. ISBN 80-901796-9-X.
- CAZACU, M. *Sophists, the first teachers of rhetoric*, Economics. Management and Financial Markets, 2011, č. 6. ISSN 1842-3191.
- CICERO, M. T. *Tuskulské hovory*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN neuvedeno.
- COPLESTON, F. *History of philosophy, Volume I., Greece and Rome*. New Jersey: Paulist Press, 1946. ISBN 0-8091-0065-7.
- GADAMER, H. G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-445-9.
- GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019-X.
- HOBZA, P. *Vlastosův elenchos. Reflexe: filosofický časopis*, roč. 2004, č. 25. ISSN 0862-6901.
- HLAVINKA, P. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*. Praha: TRITON, 2014. ISBN 978-80-7387-786-6.
- JIRSA, J. *Rozum, ctnosti a duše*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-457-2.
- JOHNSON, P. *Sokrates*. Brno: Barrister & Principal, 2012. ISBN 978-80-87474-53-2.
- MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: H&H, 1993. ISBN 80-85467-62-3.
- NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III*. Praha: Jan Laichter, 1949. ISBN neuvedeno.
- PATOČKA, J. *Sókratés*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0.
- PLATÓN, *Euthydemos, Menón*. 2. oprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1992. ISBN 80-85241-20-X.

- PLATÓN, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 4. oprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-86005-99-2.
- PLATÓN, *Faidón*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-36-0.
- PLATÓN, *Faidros*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-33-1.
- PLATÓN, *Filébos*. Praha: OIKOYMENH, 1994b. ISBN 80-85241-35-8.
- PLATÓN, *Gorgias*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-005-X.
- PLATÓN, *Prótagoras*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994c . ISBN 80-85241-67-6.
- PLATÓN, *Ústava*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-28-3.
- RICKEN, F. *Obecná etika*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN neuvedeno.
- SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru: (pokus o etiku)*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-70-4.
- SUVÁK, V. kapitoly Etické myslenie v predsokratovskom období a Etické myslenie v období klasickej gréckej filozofie. s. 36–42. In REMIŠOVÁ, A (ed.) *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Bratislava: KALLIGRAM 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.
- SVOBODA, K. *Zlomky predsokratovských myslitelů*. Praha: ČSAV, 1962. ISBN 21-002-62.
- SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Praha: TOGGA, 2011. ISBN 978-80-87258-53-8.
- ŠPINKA, Š. *Duše a zlo v dialogu Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-423-7.
- ŠPINKA, Š. *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2009b. ISBN 978-80-7298-390-2.
- THEIN, K. *Vynález věcí – O Platónově hypotéze idejí*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-278-3.
- WYLLER, E. A. *Pozdní Platón: Tübingenské přednášky 1965*. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-86027-00-7.

## Internetové zdroje

Masaryk University[CZ][online]. PETRŽELKA, J., *Platón bez idejí* [cit. 5. 3. 2016] © 2012. Dostupné na WWW:

<<http://is.muni.cz./do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/index.html>>

Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. FREDE, D. *Plato's Ethics: An Overview*, (září 2013) [cit. 6. 2. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. KRAUT, R. *Aristotle's Ethics*, (březen 2015) [cit. 22. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. KRAUT, R. *Plato*, (březen 2015) [cit. 22. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. NAILS, D. *Socrates*, (březen 2014) [cit. 18. 1. 2016] © 2015. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu>>.

## ABSTRAKT

TOMÁŠKOVÁ, K. *Dobro v etickém myšlení Platóna a Aristotela*. České Budějovice 2016. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Sirovátka.

**Klíčová slova:** dobro, duše, areté, eudaimonia, Sókratés, Platón, Aristotelés, etika

Předložená diplomová práce se zabývá otázkou dobra v etickém myšlení Platóna a Aristotela. Práce si klade za cíl odpovědět na 2 výzkumné otázky: Jakým způsobem vnímali Platón a Aristotelés podstatu dobra v lidském životě? Jakým způsobem lze podle nich tohoto lidského dobra dosáhnout? První kapitola obsahuje stručné shrnutí etických myšlenek obou filosofů. V následujících kapitolách je rozebíráno a následně komparováno pojetí *areté*, duše a dobra. Z dané komparace vyplývá, že Platón i Aristotelés se v zásadě shodují na podstatě lidského dobra. Považují ho za jediné kritérium lidského štěstí, spojují ho s morálními hodnotami a zastávají názor, že dosáhnout ho lze pouze pomocí života, který je veden v souladu se ctnostmi. Liší se však ve způsobu, jakým způsobem tohoto lidského dobra dosáhnout. Aristotelovy názory zkoumány etickým pohledem však nemohou být vnímány jako naprosto odlišné od těch Platónových, nýbrž spíše jako další rozpracování a doplnění jeho myšlenek a názorů.



# **ABSTRACT**

## **Good ethical thinking of Plato and Aristotle**

**Key words:** good, soul, virtue, eudaimonia, Socrates, Plato, Aristotle, ethics

The present thesis deals with the question of good in ethical thinking of Plato and Aristotle. The work aims to answer two research questions: How did Plato and Aristotle perceive the essence of goodness in human life? What are we supposed to do in order to accomplish human well-being? The first chapter contains a brief summary of ethical ideas of both philosophers. In the following chapters their concepts of areté, soul and goodness are analysed and compared. The comparison supports the fact that both Plato and Aristotle basically agreed on the essence of human goodness. They consider it the sole criterion of human well-being, both of them connect it with moral values and argue that it can be only achieved through life in accordance with the virtues. On the other hand, Plato and Aristotle differ from each other in the way how can be such human goodness and well-being achieved. Aristotle's views based on the ethical issues, however, can not be perceived as totally different from those of Plato, but rather as a further elaboration and supplement of his ideas and opinions.