Veronika Konrádová

**„Lidský“ a „božský“ život v X.knize Aristotelovy *Etiky*
*Nikomachovy***

Tematizace dvojí podoby usilování o dobrý život, která je u Aristotela vepsána do rozlišení „lidského“ a „božského“ života, je jedním z jeho důležitých příspěvků k etické diskuzi probíhající ve starověkém Řecku. V následujícím textu budu toto téma sledovat s ohledem na úzké sepětí mezi etikou a politikou, z něhož Aristotelovy analýzy vycházejí, a zaměřím se především na specifický vztah mezi politikou a filosofií, který se v této souvislosti rýsuje v X. knize Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*.ⁱ

Dva nejlepší životy

Aristotelovo rozlišení „lidského“ a „božského“ života, které se objevuje v závěrečné knize *Etiky Nikomachovy*, je zasazeno do kontextu hledání lidské blaženosti, tj. zdárného či šťastného života (*eudaimonia*), které tvoří kostru etického zkoumání v tomto pojednání.ⁱⁱ Úvodní vymezení blaženosti jako „činnosti duše z hlediska zdatnosti“ (*Eth.*

ⁱ Tato studie tematicky vychází z příspěvku předneseného v rámci konference *Filozofia a umenie žiť*, kterou pořádalo Slovenské filozofické združenie pri SAV 13.–14. listopadu 2013 ve Smolenicích. Zde ho předkládám v přepracované a rozšířené podobě.

ⁱⁱ K pojetí *eudaimonia* viz např. Lear, 2009.

Nic.I,6,1098a17) je evokováno i v závěrečných pasážích v X. knize, které budou bezprostředním předmětem našeho zkoumání:

„Je-li blaženost činnost z hlediska ctnosti (*energeia kat' aretén*), rozumí se, že z hlediska ctnosti nejhodnotnější; a to jest asi ctnost toho, co je v nás nejušlechtlejší. Ať jest to rozum, ať něco jiného, co, jak se zdá, přirozeně vládne a vede a má poznání věcí krásných a božských, ať samo jest božské, ať ze všeho v nás jest božstvu nejbližší, bude jeho činnost ve shodě s vlastní ctností dokonalá blaženost.“ⁱ

V návaznosti na toto vymezení pokračuje Aristotelés přesnějším rozlišením příslušných činností a rozlišuje zde dva typy života, které tyto činnosti ztělesňují: na jedné straně je to život „podle rozumu“ (*kata ton nún bios*), dále označovaný jako život božský, na druhé straně život „podle ostatních ctností“ (*kata tén alén aretén*), dále označovaný jako život lidský. Rozlišení obou životů tak s sebou nese i odpovídající hodnotovou hierarchii:

„...nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co je mu přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž to jest nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený. Na druhém místě teprve jest život podle ostatních ctností...“ⁱⁱ

ⁱ *Eth. Nic. X,7,1177a11–18*, citace z *Etiky Nikomachovy* uvádím v českém překladu Antonína Kříže.

ⁱⁱ *Eth. Nic. X,7,1178a6–10*.

Toto rozlišení je dále podloženo poukazem na složenou povahu lidské přirozenosti, která v sobě zahrnuje jak složku emotivní, tak složku rozumovou.ⁱ Dva typy životů tak ztělesňují dva typy blaženosti a na první pohled nečekaným způsobem zdvojují Aristotelovu odpověď na otázku dobrého života, z níž celé pojednání vychází.

Aristotelés je v rozlišování obou typů blaženosti záměrně stručný a závěrečné pasáže *Etiky Nikomachovy* proto pochopitelně přitahují pozornost interpretů, a to zejména z těchto důvodů: celá *Etika Nikomachova* je zasazena do politického kontextu a zabývá se otázkami jednání v rámci lidského společenství, tj. v rámci *polis*. Úvodní pasáže explicitně zdůrazňují politické zakotvení etikyⁱⁱ a politický zájem na etické výchově.ⁱⁱⁱ Podobně i její závěr umocňuje toto sepětí, když v poslední kapitole poukazuje na legislativní rámec etické výchovy,^{iv} a tím zároveň vytváří přirozený přechod k pojednání o politickém uspořádání, tedy k titulu *Politika*. Aristotelův zájem tedy, jak se zdá, směřuje primárně k politické oblasti. Jeho zkoumání se explicitně zaměřuje k oblasti *praxis*, tj. neusiluje o pouhé teoretické uchopení problému, ale mapuje prostor pro jednání a obrací se k těm, kteří se v tomto prostoru pohybují a aktivně vstupují do politického dění.^v V této sféře mají Aristotelovi posluchači uplatnit své kvality: „Ctnosti

ⁱ *Eth. Nic.* X,8,1178a20–23.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* I,2.

ⁱⁱⁱ *Eth. Nic.* I,10; I,13.

^{iv} *Eth. Nic.* X,10.

^v *Eth. Nic.* I,1,1095a. Toto zacílení *Etiky Nikomachovy* zdůrazňuje např. O'Connor 1999, s. 109: „Aristotle's primary addressee is a man driven by ambition, an ambition that manifests itself fundamentally if not ultimately in politics. Aristotle issues an invitation to virtue that is aimed specifically at such ambitious men“.

praktického jednání tedy uskutečňují svou činnost v životě občanském nebo ve válce.“ⁱ

Vzhledem k tomu, že se Aristotelova etika takto zřetelně rozvíjí na půdorysu *polis*, můžeme etické zdatnosti, jimiž se Aristotelés zabývá, označit zároveň za politické zdatnosti a „život podle ostatních ctností“ pak můžeme parafrázovat jako život politický. Naopak „život podle rozumu“ můžeme parafrázovat jako život teoretický či kontemplativní, tj. život filosofický.ⁱⁱ

Právě vyzdvížení teoretického života, s nímž přichází 7. a 8. kapitola v X. knize, kde se mu připisuje výslovný primát před životem politickým, však může v celku Aristotelova postupu působit překvapivě, rušivě či přímo paradoxně. Interpreti také nejsou při výkladu X. knihy jednotní a neshodují se v otázce vzájemného vztahu mezi oběma typy „nejlepších životů“ ani v otázce celkové konzistence Aristotelova zpracování těchto motivů. Řada autorů zdůrazňuje tenze Aristotelova pojetí,ⁱⁱⁱ přičemž interpretační návrhy k vyrovnání se s těmito tenzemi zahrnují celou škálu pozic.^{iv}

ⁱ *Eth. Nic.* X,7,1177b6–7.

ⁱⁱ Nedomnívám se však, že bychom toto označení mohli chápat jako *vita contemplativa*, ať už ve smyslu středověkého pojmání *contemplatio* nebo ve smyslu moderního rozlišení *vita contemplativa* / *vita activa*.

ⁱⁱⁱ Viz např. Urmson 1995, s. 118–127; Nussbaumová 2003, s. 689–696.

^{iv} Přehled bádání k této otázce nabízí Gottlieb, s. 195–196. Pokud jde o české bádání, nedávná studie z pera Stanislava Synka ponechává ve vztahu obou životů určité napětí: „...není jasné, zda je člověk spíše bytostí individuální, jejíž nejvyšší a nejsmysluplnější uskutečnění spočívá v soběstačné a na životě v obci jen minimálně závislé kontemplaci (*theória*), nebo zda je to spíše bytost „přirozeně“ společenská, jejíž štěstí závisí na štěstí druhých, a která jej proto nemůže dosáhnout bez „dobré“ či „šťastné“ společnosti ostatních lidí. Ukazují se tím meze celého Aristotelova konceptu: nemožnost sloučit

V následujícím textu se pokusím zmírnit paradoxní vyznění závěru *Etiky Nikomachovy* a ukázat, že politika a kontemplace u Aristotela nestojí vedle sebe jako dvě disparátní aktivity, ale že jsou naopak spojeny velmi specifickým vztahem.

Volba života?

V první řadě se podívejme na to, zda Aristotelovo rozlišení „života podle rozumu“ (*kata ton nún bios*) a „života podle ostatních ctností“ (*kata tén alén aretén*) máme chápat jako rozlišení dvou životních alternativ, které by nás vybízely k volbě buď jedné, nebo druhé životní cesty, přičemž na jedné straně by se nabízel život zasvěcený aktivitě v rámci polis, v němž se osvědčuje široké spektrum etických zdatností, na druhé straně život zasvěcený kontemplaci a vzdálený politického dění. Tyto dva „životy“ jsou u Aristotela představeny jako seriózní kandidáti na dobrý život. Přísně vzato je tu ještě jeden kandidát, a sice život zasvěcený slastem, ten je však u Aristotela degradován do pozice méně než lidského, spíše „dobyččího“ života.ⁱ Ačkoli tedy Aristotelés vychází z trichotomie životních alternativ přijímaných i v běžném mínění a zahrnujících požitkářský život, politický život a filosofický život,ⁱⁱ fakticky pracuje

lidskou a božskou perspektivu, a tím pádem i nemožnost uspokojivě odpovědět na výchozí otázku, co je skutečně *vykonatelné lidské* štěstí.“ (Synek 2011, s. 239). Synek nicméně vzápětí připouští jistou dynamiku, kterou toto napětí vnáší do Aristotelova konceptu uskutečňování lidské přirozenosti.

ⁱ Pokud jde o hodnotu slasti v lidském životě, je třeba poukázat na sofistikovanější analýzu v VII. a X. knize *Etiky Nikomachovy*.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* 1095b17. Myšlenku trojího způsobu života odpovídající potrojně struktuře duše rozvíjí i Platón (*Resp.* 436a–441c, srv. *Resp.* 586a–e).

s dichotomií politického a filosofického života. Stojí však před námi oba členy této dichotomie jako předměty životní volby? Lze volit jeden před druhým?

K této otázce můžeme nejprve předeslat, že motiv volby životní cesty je v antické tradici dobře znám a dostalo se mu víceroho literárního zpracování. Jedním z příkladů může být Prodikova alegorie *Héraklés na rozcestí*, kde se nabízené alternativy, mezi nimiž se má Héraklés na prahu dospělého života rozhodnout, rozevírají mezi pohodlným požitkářským životem a životem založeným na zdatnosti, provázeným však námahou a úsilím.ⁱ Prostor tomuto motivu dává také Platón, který otázku volby života navozuje v dialozích *Gorgias*, *Obrana Sókrata* či *Ústava*. V *Obraně Sókrata* je rozlišeno dvojí životní úsilí: jedno zaměřené na peníze, pověst a čest, druhé zaměřené na rozum a pravdu a usilující o kultivaci duše.ⁱⁱ V *Gorgiovi* je explicitně položena otázka, jakým způsobem je třeba žít, a jsou rozvrženy dvě životní možnosti, jejichž nároky musíme se vši zodpovědností zvážit: na jedné straně život věnovaný aktivnímu působení v politické sféře, v níž se k činům poji čest a uznání, na druhé straně život věnovaný filosofii.ⁱⁱⁱ S příznačnou naléhavostí je pak motiv volby života zakomponován do závěrečného líčení v desáté knize *Ústavy*. Zde zastihujeme duši člověka na prahu nového zrození, kdy je postavena před nutnost zvolit si nikoli jednu ze dvou alternativ, ale vybrat si z celého spektra možných životů. Tato volba

ⁱ Xenofón, *Mem.* 2.1.21–34. Předobrazem je pasáž z Hésiodovy skladby *Práce a dny* (Hésiodos, *Op.* 287–292).

ⁱⁱ *Apol.* 29d–30b.

ⁱⁱⁱ *Gorg.* 500b–d.

je nezvratná a se vši vážností člověka jednou provždy činí zodpovědným za to, kým je.ⁱ

Pro další rozvíjení našeho tématu je vhodné již na tomto místě poznamenat, že Platón zde zároveň poukazuje na vážná úskalí této prekérní situace, do níž se duše dostává. Volba životního osudu může být vykonána zaslepeně a zbrkle, jak se to příznačně ukazuje hned u prvního volitele, který nerozvázně sáhne po životě tyрана, protože včas neprohlédne hrůzné skutky, jež takový život provázejí. Přitom je velmi výmluvné, že tuto neblahou volbu provádí duše člověka, který žil svůj předchozí život slušně, ale – a to je klíčové – byla to slušnost založená pouze na zvyku, nikoli na filosofickém pochopení.ⁱⁱ

Vrátíme-li se zpět k Aristotelovi, můžeme se z této perspektivy ptát, zda bychom měli ve světle zde naznačené textové tradice číst i X. knihu *Etiky Nikomachovy*. Nabízí se politický a filosofický život jako alternativy pro volbu životní cesty? Domnívám se, že takové čtení by bylo nepřesné, a to zejména pokud uvažíme Aristotelovo chápání volby. Aristotelés se v rámci svého etického uvažování otázkou volby (*prohairesis*) široce zabývá, nicméně nepracuje s výše naznačenou představou absolutní volby, která by zavazovala celou naši existenci, ale spíše s představou volby relativní – ve své koncepci tedy podržuje moment přednostní volby, která předpokládá vybírání a předchozí zvažování.ⁱⁱⁱ Ve III. knize *Etiky Nikomachovy* proto opakovaně zdůrazňuje, že volba se týká prostředků, nikoli cílů. Volíme tedy prostředky či způsoby určitého jednání, ale nikoli samotný cíl, pro který jednáme. Ovšem volba života by právě byla volbou cíle. Na rozdíl od platónské vize, která říká „podle

ⁱ *Resp.* 617d–621b.

ⁱⁱ *aneu filosofias*, *Resp.* 619d1.

ⁱⁱⁱ Viz Nussbaumová 2003, s. 586nn.

toho, jaký život si každá duše zvolí, takovou se nutně stává“,ⁱ tedy Aristotelés předpokládá, že předmětem volby jsou konkrétní způsoby jednání, a ty jsou potom konstitutivní pro lidský charakter.ⁱⁱ Tomu odpovídá i posun v chápání zodpovědnosti za to, jaký život vedeme. V aristotelské perspektivě nejsme tím, „co si jednou provždy volíme být, ale tím, co si v každém okamžiku volíme *dělat*“.ⁱⁱⁱ

Rozlišení životních perspektiv

S tímto upřesněním můžeme postoupit ke zvážení hodnoty obou způsobů života a ptát se, podle jakých kritérií je rozlišujeme. Vyjděme z Aristotelovy otázky,^{iv} zda je pro zdatnost důležitější záměr, resp. záměrná volba (*prohairesis*), nebo činy (*praxeis*). Aristotelés tuto otázku sám zodpovídá opakovaným poukazem na to, že o povaze etického jednání rozhoduje především záměrná volba: „zdá se totiž, že jest ctnosti nejvlastnější a že o mravní povaze rozhoduje více než skutky samy.“^v V tomto přesvědčení je zakódováno rozlišení mezi vnějším a vnitřním charakterem jednáním a Aristotelés jej na více místech demonstruje např. upozorněním, že nestačí konat spravedlivé *činy*, ale je třeba tyto činy konat *jako* člověk spravedlivý, to znamená jako ten, kdo se rozhoduje

ⁱ *Resp.* 618b.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* III,7,1114a8–9.

ⁱⁱⁱ Aubenque 2003, s. 152.

^{iv} *Eth. Nic.* X,8,1178b34–35.

^v *Eth. Nic.* III,4, 1111b5; srv. 1112a2–3.

a jedná se zřetelem k principům etického jednání.ⁱ Podmínky eticky hodnotného jednání jsou přesněji vymezeny takto:

„...v oboru mravnosti jednání nebývá provedeno spravedlivě nebo uměřeně, má-li jen nějakou vlastnost, nýbrž teprve tehdy, je-li v nějakém stavu ten, kdo jedná, předně jedná-li vědomě, potom podle svobodného rozhodování, a to rozhodování zaměřeného na mravní jednání samo, a za třetí, jedná-li pevně a stále.“ⁱⁱ

Povaha etického jednání je přitom založena skrze rozumnost, *fronésis*, tj. skrze schopnost nalézat v proměnlivých konstelacích našeho života optimální způsob, jak odpovídat na výzvy situací, v nichž se v životě ocitáme. Ve struktuře jednání pak spolupůsobí jak schopnost nacházet přiměřené způsoby chování, tak schopnost orientovat tyto způsoby vůči celkovému směřování našeho života: zdatnost je odpovědná za směřování ke správnému cíli, rozumnost pak ve světle tohoto cíle volí správné prostředky, které k němu vedou.ⁱⁱⁱ Podotýkám že „prostředky“ zde míníme především konkrétní způsoby jednání, které v jednotlivých situacích specifickým způsobem ztvárňují naši představu o tom, jak bychom měli jednat, aby náš život byl zdárný.

Rozlišení mezi záměrnou volbou a činem Aristotelovi především umožňuje ostřeji vykreslit povahu etického jednání a vymezit jej vůči činnostem, které nemají povahu *praxis*, ale povahu *techné*. Výkon *techné*

ⁱ *Eth. Nic.* II,3,1105a30–1105b9; srv. *Eth. Nic.* VI,13,1144a13–21.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* II,3,1105a30–35.

ⁱⁱⁱ *Eth. Nic.* VI,13,1144a8–9. K této otázce srv. Moss 2011.

hodnotíme na základě provedení určitého díla, etické jednání však posuzujeme nejen podle vnější podoby příslušného činu, ale především podle toho, jaká vnitřní dispozice je ztvárněna v aktuálních volbách jednajícího.ⁱ

Vrací-li se Aristotelés k těmto konstituentům zdatnosti v X. knize a ptá-li se znovu, jakou roli zde má záměrná volba a jakou samotný čin, může být takto postavená otázka důležitým vodítkem pro uchopení vztahu mezi filosofickým a politickým životem, protože různé odpovědi na ni otevírají různé perspektivy, z nichž lze tento vztah nahlížet. Z perspektivy činů se politický a filosofický život liší svým obsahem, liší se povahou vykonávaných činností. Rozdíl obou způsobů života by z tohoto hlediska spočíval v odlišnosti životních náplní. Vnější podoba jednání však, jak jsme viděli, není jediným kritériem. Činnosti lze posuzovat nejen z hlediska toho, *co* děláme, ale také z hlediska toho, jakými principy se řídíme při jejich vykonávání, tedy *kvůli čemu* jednáme. Zavedení hlediska účelů a cílů pak dovoluje odlišně strukturovat i vztah mezi politickým a filosofickým životem. Odlišujícím znakem potom nebude rozdílná životní náplň, ale celkové zaměření života.

Politický život by z tohoto hlediska mohl být charakterizován jako život zaměřený na široké spektrum jednotlivých etických zdatností uplatňovaných v rámci společenského soužití, filosofický život, tj. život vedený z pozice *theória*, by oproti tomu nabízel vyšší míru integrace jednotlivých činností do celku života a vztažení těchto činností k jednotě šťastně vedeného života.ⁱⁱ

ⁱ K analýze jednání srv. Čapek 2007, s. 83–104; Kontos 2006; Synek 2011.

ⁱⁱ „In the political life, the dominant attention and value remains with the individual virtuous actions. The contemplative life places attention and value on the single happy life made up of these parts. When many good actions are fully integrated into one happy life,

Domnívám se, že toto rozlišení může napomoci k méně vyhocené interpretaci Aristotelova chápání vztahu mezi politickým a filosofický životem a nabídnout pojetí politiky a filosofie jako dvou přístupů či perspektiv, s nimiž lze k vlastnímu životu přistupovat – jednou z hlediska mnohosti různých typů jednání, jímž se lze angažovat ve společenském prostoru, jednou se zřetelem k jednotlivému momentu, jímž je náš život reflexivně svazován do koherentního celku.

To, co se z vnějšku jeví jako ten samý život, tedy může být vedeno buď filosoficky, nebo politicky – to záleží na porozumění jednajícího. Rozdíl mezi politickým a filosofickým životem by se potom nezakládal na odlišném obsahu příslušných životů, ale na odlišných perspektivách, z nichž člověk své konání nahlíží. Nejde tedy o rozlišení dvou odlišných typů života, ale spíš o rozlišení dvou způsobů, jak přistupovat ke svému životu, spolupřítomných v konkrétním životě jedince.ⁱ

then one is living theoretically...“ (Garver 2006, s. 196). Rozlišení obou hledisek, z nichž lze nahlížet vztah mezi politickým a filosofickým životem, lze ostatně vztáhnout i na situaci autora či čtenáře tohoto textu: je náš život více filosofický právě tady a teď, když se věnujeme filosofickým tématům a úvahám a nefilosofický tehdy, když se zaobíráme rozličnými povinnostmi v rámci našich běžných pracovních, společenských a domácích aktivit, nebo může být náš život filosofický právě v tom smyslu, že rozumíme našim aktivitám z hlediska života jako celku a dokážeme je vztahovat k určité jednotlivé perspektivě?

ⁱ „Note that on the interpretation of 10.6–8 as giving an outline of happiness, we do not take the phrases ‘a life lived according to the mind (or philosophical wisdom)’ (1177b30) or ‘a life lived according to the other virtues’ (1177a21) to mean separate ways of life, or possible bibliographies, but rather ways of carrying on with life, which coexist in the life of one individual.“ (Pakaluk 2005, s. 327). Pakaluk bezprostředně navazuje objasněním, jak si představuje tuto koexistenci: „Aristotle when lecturing in philosophy is living ‘life according to the mind,’ and when he is writing his will, and exercising administrative

Toto rozlišení dvou momentů spolupřítomných v jednom životěⁱ dobře koresponduje s úvahami o šťastném či blaženém životě, tj. o *eudaimonia*. K formálním charakteristikám *eudaimonia* patří „dokonalost“ a „soběstačnost“: „jeví se tudíž blaženost něčím dokonalým a něčím soběstačným, poněvadž je cílem všeho konání.“ⁱⁱ Nabízí se otázka, v jakém smyslu může být náš život dokonalý a završený tak, aby se v něm osvědčila kvalita *eudaimonia*. Můžeme tuto završenost či úplnost chápat v časovém smyslu, což je možnost, kterou Aristotelés prověřuje v první knize *Etiky Nikomachovy*, kde ale zároveň vyzdvihuje zjevné paradoxy, v nichž se tato časová perspektiva nutně ocitá: za šťastně žijícího bychom mohli člověka označit nikoli za jeho života, ale až po smrti, kdy definitivně uniká možným zvrátům osudu, nicméně i po smrti na něj mohou doléhat neblahé příhody potomků, atd. Spíše se proto nabízí vztáhnout *eudaimonia* k jinému typu celostního uchopení života. Opět můžeme vyjít z rozlišení mezi *techné*, jakožto instrumentální činností směřující k nějakému vnějšmu výsledku, a *praxis*, jako činnosti vykonávané s vědomím účelu a plným uvědoměním aktivity samotné, v níž účel nespočívá ve vnějším „díle“, ale v této činnosti samé.

Uvědomujeme si, že náš život není nikdy kompletně završen v podobě dokonalé aktualizace a neleží před námi jako hotové „dílo“. Nacházíme se spíše na cestě k této aktualizaci a v tomto smyslu je náš život spíše směřováním, nikoli naplněním. Přesto můžeme být schopni pohlédnout na náš život jako celek. Takto kompletního náhledu můžeme

virtue and justice, he is living 'life according to the other virtues.' Those phrases should be taken to indicate types of activity.“ (Pakaluk 2005, s. 327).

ⁱ V tomto smyslu člověk uplatňující etickou zdatnost a člověk oddávající se kontemplaci „nejsou dvě odlišné osoby, spíše jedna a táž osoba na různých úrovních znamenitosti.“ (Aubenque 2003, s. 98).

ⁱⁱ *Eth. Nic.* I,5,1097b20–21.

nejlépe dosáhnout v jistých sebereflexivních aktech umožňujících určitý intelektuální nadhled nad tím, co děláme.ⁱ Teprve tato sebereflexe provázená sebeuvědoměním vnáší do života potřebnou stálost a jednotu: „blažený člověk ... po celý život zůstane takový, jaký jest; neboť vždy, anebo především, v jednání a v zkoumání bude hledět k tomu, co jest ctnostné (*praxeí kai theóresei ta kat'aretén*)...“ⁱⁱ

V uvedené formulaci je výslovně podtrženo sepětí mezi *praxis* a *theória* a Aristotelés s tímto sepětím i nadále pracuje, když v IX. knize jako příhodný předmět *theória* určuje nejen naše vlastní skutky, ale ještě více skutky přátel, v nichž jakoby vidíme sami sebe:ⁱⁱⁱ

„Jestliže blaženost záleží v žití a ve skutečné činnosti a činnost dobrého člověka, jak jsme poznamenali na začátku, jest dobrá a příjemná sama o sobě, a jestliže dále každému je příjemné to, co jest mu vlastní, a můžeme-li konečně snáze pozorovati své bližní a jejich skutky než sami

ⁱ „...jestliže dále ten, kdo vidí, pociťuje, že vidí, a ten, kdo slyší, pociťuje, že slyší, a ten, kdo jde, že jde, a tak i při ostatních činnostech jest něco, čím pociťujeme, že jsme činni, takže pociťujeme, že pociťujeme, a myslíme, že myslíme, a to jest zase tolik, jako pociťovati nebo mysliti, že jsme – neboť býti jest tolik, jako pociťovati nebo mysliti...“ (*Eth. Nic.* IX,9,1170a29–b2).

ⁱⁱ *Eth. Nic.* I,11,1100b18–20. S odkazem na povahu etických zdatností uvádí M. Pakaluk: „their being goals somehow involves our being able to reflect upon or *see* them with reasonable satisfaction; this is not philosophical contemplation strictly, but some kind of intellectual perception, presumably of the *kalon*, namely what is admirable and attractive in action. It must be Aristotle's view ultimately that to carry out a fitting action is somehow to *see* that it is fitting, and that our seeing that it is so is the best part of the action, and that there is no point to life beyond *seeing* in this way.“ (Pakaluk 2005, s. 328). Srv. Rorty 1978, s. 346.

ⁱⁱⁱ K širšímu kontextu viz *Eth. Nic.* IX,9,1169b15–1170a5. K politickému charakteru přátelství srv. Garver 2006, s. 141.

sebe a své skutky, vyplývá z toho, že skutky ctnostných přátel jsou lidem dobrým příjemné – neboť pak oba mají to, co jest přirozeně příjemné –: tedy blažený člověk bude takových přátel potřebovati, ježto si přeje pozorovati dobré skutky, jak jemu jsou vlastní, a těmi jsou skutky člověka dobrého, je-li přítelem.“ⁱ

Je-li takto pojat rozsah předmětů nabízejících se ke kontemplaci, lze v tom zároveň spatřovat vodítko k lepšímu pochopení, v čem by mohla spočívat *theória*, označená v desáté knize za nejvyšší a nejvíce božskou činnost.

Víme, že božský život spočívá v myšlení sebe sama. Která lidská aktivita by potom byla nejvíce božská? Mohlo by to být myšlení o božském, takže bychom se snažili co možná nejvíce nahlížet to samé, co nahlíží bůh. Toto pojetí *theória* by nejspíš odpovídalo Aristotelově *Metafysice* a hodnota teoretické činnosti by se tu odvozovala od hodnoty

ⁱ *Eth. Nic.* IX,9,1169b31–1170a4. Úlohu přátelství v souvislosti s vědomím sebe samého dále rozvíjí pasáž, již pokračuje výše uvedený citát v pozn. clxxx: „...jestliže dále pociťovati, že žijeme, jest o sobě něco příjemného – neboť život jest přirozeně dobro, a pociť, že dobro jest v nás, jest příjemný –, jestliže kromě toho život jest žádoucí a zvláště lidem dobrým, poněvadž bytí jest jim něčím dobrým a příjemným – těší se totiž z vědomí dobra samého o sobě –, jestliže se konečně ctnostný člověk chová k příteli – neboť přítel jest jeho druhé já – tak, jako se chová k sobě, tedy z toho všeho vyplývá, že jako každému jest žádoucí jeho vlastní bytí, tak anebo alespoň podobně jest mu žádoucí i bytí přítelovo. Bytí však jest nám žádoucí proto, že jsme si vědomi dobra ve své bytosti; takové vědomí pak jest příjemné samo o sobě; proto jest potřebí také mítí vědomí o jsoucnosti přítelově, a to se může stát ve společném žití výměnou slov a myšlenek.“ (*Eth. Nic.* IX,9,1170b2–12).

jejího předmětu.ⁱ Položíme-li však důraz na reflexivní moment *theória*, který zaznamenáváme v *Etice Nikomachově*, může se jako nejvíce božská činnost, přibližující se tomu, co dělá bůh, ukázat myšlení o našich vlastních aktivitách – podobně jako bůh nahlíží sám sebe, nahlíželi bychom i my naši vlastní činnost. Teprve v tomto smyslu by mohlo být to, co je božské, zároveň tím, co je nám nejvlastnější.

Domnívám se tedy, že plausibilní interpretace by měla spojit oba zmíněné kroky: jednak rozšířit pole kontemplanace tak, aby obsáhla širší spektrum možných předmětů,ⁱⁱ jednak zároveň korigovat chápání Aristotelova konceptu *homoiósis theó*, tedy konceptu nápodoby božského, který je důležitým fundamentem Aristotelova etického uvažování. Z perspektivy *Etiky Nikomachovy* se ukazuje, že tato nápodoba nemusí být striktní nápodobou božské aktivity v čistě inteligibilní sféře, v níž se bůh jakožto čistý rozum vztahuje k nejhodnotnějšímu předmětu myšlení, ale může být nápodobou právě oné reflexivity, s níž je *theória* v kontextu *Etiky Nikomachovy* spojena.

Fronésis a theória

Takto pojatou kontemplaci potom ale není třeba stavět proti politickému životu jako možnost nějakého „jiného“, apolitického života. Tímto směrem poukazuje i Aristotelova polemika s názorem, že filosofie

ⁱ *Theória*, v nejširším smyslu „vidění“ či „nahlížení“, označuje dokonalé vědění vztahující se k nutným a neměnným předmětům.

ⁱⁱ Jistou volnost tu naznačuje i Aristotelés, když v závěru 8. kapitoly X. knihy uvádí, že „blaženost jest jakési rozjímání“ (*theória tis*). Zdá se, že tu tedy nemá na mysli striktně pojatou *theória* v duchu *Metafysiky*.

znamená ústup z aktivního života do ústraní a neaktivity, naznačená v VII. knize *Politiky*.ⁱ Aristotelés k tomu říká:

„Ale není nutno, aby ten, kdo je činný, byl činný vzhledem k jiným, jak se někteří domnívají, ani aby prakticky činné bylo jen myšlení, které přihlíží k výsledku jednání, nýbrž praktický význam v mnohem větší míře mají rozjímání a myšlenky, které mají účel samy v sobě a jsou samy pro sebe.“ⁱⁱ

Klíčový je zde důraz na aktivitu, která může mít jak vnější, tak vnitřní charakter. Aristotelés tuto dvojí aktivitu vztahuje k jednotlivci i k obci a uvádí ji v paralele s božskou činností:

„Podobně je tomu také u kteréhokoli jednotlivého člověka; sice by se Bůh a vesmír sotva měl dobře, kteří mimo své vlastní činnosti zevnější činnosti nemají.“ⁱⁱⁱ

S přihlédnutím k těmto vyjádřením můžeme postoupit k přesnějšímu vymezení vztahu mezi teoretickou a politickou aktivitou.

ⁱ Charakteristickým exponentem přesvědčení o protichůdné povaze politiky a filosofie a zastáncem teze o neaktivní, a v tomto smyslu „nemůžné“ povaze filosofie může být Kalliklés z Platónova dialogu *Gorgias* (*Gorg.* 485c–486d).

ⁱⁱ *Pol.* VII,3,1325b18–22.

ⁱⁱⁱ *Pol.* VII,3,1325b28–30.

Namísto ostré distinkce mezi kontemplativním a politickým životem můžeme spíše říci, že kontemplace završuje politický život a sama je již v politickém životě založena: politická přirozenost člověka, vystižená označením *zoon politikon*, je podmíněna schopností řeči a myšlení, kontrahované ve formuli *zoon logon echon*.ⁱ Obě označení mimo jiné podtrhují politický charakter přátelství, které skrze reflexi skutků druhého, onoho „druhého já“, s nímž prodléváme ve společné „výměně slov a myšlenek“,ⁱⁱ umožňuje naši vlastní sebereflexi a uvědomění si vlastní *areté*. Obě společně pak ukazují, nakolik je lidská racionalita svázaná s politickou přirozeností člověka. Prostor *polis* je také tím, kde se tato racionalita primárně projevuje. Široké spektrum lidského konání vyžaduje *fronésis*, která je pro dobrý život nezbytná, neboť tvoří racionální strukturu etické zdatnosti.ⁱⁱⁱ

Jakožto schopnost vztahovat se k obecnému i jednotlivému, umožňující nacházet konkrétní způsoby osvědčení etické zdatnosti ve světle obecných principů, je pak právě *fronésis* důležitou spojnicí mezi praktickým a teoretickým rozumem. V tomto smyslu také připravuje půdu pro rozvinutí *theória*: „rozumnost není nadřícená moudrosti ani vyšší strážce rozumové ... neboť ji nepoužívá, nýbrž hledí k tomu, jak by vznikla: přikazuje tedy pro ni, ale nikoli jí.“^{iv}

V jakém smyslu je tedy *theória* podmíněna schopností etického jednání v rámci *polis*? Pouze ten, kdo disponuje *fronésis*, dokáže posoudit relativní hodnotu lidských aktivit, ale především rozumí činnostem vykonávaným pro ně samé – nahlíží tedy rozdíl mezi činnostmi, které

ⁱ *Pol.* I,2,1253a10–18.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* IX,9,1170b.

ⁱⁱⁱ *Eth. Nic.* X,8,1178a10–19.

^{iv} *Eth. Nic.* VI,13,1045a8–11.

mají charakter *energeia*, a činnostmi, které mají charakter *kinésis*, a z této perspektivy také pohlíží na etické jednání. Aktivita chápaná podle modelu *kinésis* má povahu instrumentální činnosti a její cíl leží vně této aktivity samé.ⁱ Naproti tomu aktivita chápaná podle modelu *energeia* je sama v sobě svým cílem a právě takovou aktivitou je etické jednání, alespoň ve své ryzí podobě.

Zde se otevírá prostor pro rozlišení prosté zdatnosti, která je nutná pro dobrý život a která s sebou nese žádoucí doprovodné momenty jako čest, moc či sociální postavení, a ušlechtilosti, která si cení zdatnosti a vykonávání zdatnosti pro ni samu, tj. pro její vnitřní hodnotu.ⁱⁱ Právě tímto směrem se ubírají subtilní analýzy povahy zdatnosti, v nichž Aristotelés jemněji rozlišuje mezi eticky a politicky motivovanou zdatností – příkladem může být jeho analýza statečnosti ve III. knize *Etiky Nikomachovy*, kde uvádí, že politická statečnost bojovníka v občanském vojsku se sice nejvíce podobá statečnosti, ale ryzí statečností není, a to právě díky tomu, nakolik je motivována vedlejšími principy v podobě veřejného uznání a ocenění nebo pouze poslušností vůči zákonu.ⁱⁱⁱ Principiálním vyjádřením tohoto postřehu je upozornění, že zdatnost není pouze *kata ton orthon logon*, ale *meta tú orthú logú*.^{iv}

Posun mezi oběma pozicemi, mezi politicky a eticky motivovanou zdatností, je dílem etického vývoje. Během tohoto vývoje může být spektrum dílčích jednání vyplňujících politický prostor vnímáno nikoli jako prostý součet činností skládajících dobrý život, ale může být

ⁱ Srv. rozlišení zdatnosti a dovednosti (*deinotés*) v *Eth. Nic.* VI,13,1144a.

ⁱⁱ Viz Broadie 2005, s. 98. Srv. *Eth. Eud.* VIII, 1248b–1249b.

ⁱⁱⁱ Zde můžeme rovněž navázat poukazem na rozlišení zvykové a reflektované zdatnosti, které je sókratovsko-platónským dědictvím a které bylo výše navozeno odkazem na eschatologický mýtus v *Resp.* X.

^{iv} *Eth. Nic.* VI,13,1144b26–28.

pozvednuto k nahlížení vnitřní hodnoty zdatnosti a vztaženo k jednotící perspektivě dobře vedeného života jako celku, pojímaného rovněž ve smyslu *energeia*. K tomu má člověk disponující *fronésis* již všechny předpoklady.

Z povahy lidské bytosti dále vyplývá, že vyšší míra jednoty je u ní dána vyšší mírou integrace různorodých komponentů.ⁱ Jednota lidského života proto nespočívá ve vykonávání stále téhož: „kdyby naopak přirozenost bytosti byla jednoduchá, bylo by jí vždy totéž jednání největší slastí.“ⁱⁱ Tak tomu ale u člověka není. Složená lidská přirozenost nachází svou jednotu ve vyšší míře integrace sjednocující rozmanité činnosti.ⁱⁱⁱ Na rovinu života jednotlivce tak lze přenést postřeh, který se u Aristotela uplatňuje i na rovině politického života: i zde je jednota pojata ve smyslu integrace mnohosti a mnohotvárnosti, jak Aristotelés polemicky zdůrazňuje v kontrastu vůči platónské vizi.

K výše uvedeným zásadám aristotelské antropologie je proto třeba dodat ještě další upozornění, které říká, že „člověk není tím nejlepším ve vesmíru.“^{iv} Jeho lidské, společensky uplatňované aktivity, jakkoli dosahují své vlastní dokonalosti, jsou přece co do hodnoty druhé v pořadí.^v Tvoří však nezbytnou podmínku pro integrující teoretický náhled nad těmito aktivitami. Kontemplativní život se proto nevyvazuje

ⁱ Připomeňme Aristotelovy analýzy jednoty v *Metafysice*, kde je jednota hromady konfrontována s vyšší jednotou integrovaného celku (*Met.* X,1,1052a).

ⁱⁱ *Eth. Nic.* VII,15,1154b25–26.

ⁱⁱⁱ I k tomuto by měl být disponován již *fronimos*: právě on ví, že izolované činy bez koherence a kontinuity nezakládají dobrý život (viz *Eth. Nic.* II,3,1105a30–35).

^{iv} *Eth. Nic.* VI,7,1141a21–23.

^v Proč nestačí žít život založený na *fronésis*? A. Rorty k tomu uvádí: „Theoria can complete and perfect the practical life, making it not only self-justified but self-contained because its grounds are contained within it.“ (Rorty 1978, s. 350).

ze společenských vazeb, jak je výslovně zdůrazněno opakovanými poukazy na to, že pospolitý život je pro blaženost nezbytný.ⁱ Soběstačností blaženého života se tudíž nemíní život samotářský:

„...dokonalé dobro dostačuje samo sobě. Tím však nemíníme, že něco jest soběstačné jen pro jednoho člověka, který žije život samotářský, nýbrž i pro rodiče, děti a ženu a vůbec pro přátele a občany, poněvadž člověk jest přirozeně určen pro život v obci.“ⁱⁱ

Domnívám se proto, že na základě předložené evidence je možné zmírnit napětí v Aristotelově konceptu politického a filosofického života, a tím zároveň podpořit koherentnější čtení závěru *Etiky Nikomachovy*. Ukázalo se, že oba způsoby života, nebo lépe řečeno obě životní perspektivy, nestojí vedle sebe jako předměty alternativní volby, ale jsou spojeny fundamentálnější vztahem. Jednotícím prvkem Aristotelova pojetí je přitom prvek aktivity, aktivně pojímaného života. Pojetí života jako *energeia* je navozeno již argumentací v 6. kapitole I. knihy, kde Aristotelés hledá *ergon* člověka, tj. specifický výkon, který náleží konat člověku jakožto člověku.ⁱⁱⁱ Aristotelés zároveň ukazuje, že tento aktivní, en-ergický náboj v sobě nese nejen politická angažovanost, ale v ještě vyšší míře teoretická činnost.

ⁱ *Eth. Nic.* IX,1169b15–1170a5; srv. 1157b21; 1099b4.

ⁱⁱ *Eth. Nic.* I,5,1097b8–12.

ⁱⁱⁱ Protipólem aktivního výkonu života je nečinnost srovnatelná s pasivitou spícího člověka, což je obraz, kterým Aristotelés své rozlišení opakovaně podtrhuje (*Eth. Nic.* I,5,1095b33–1096a2; I,8,1098b33–1099a8; X,8,1178b19–20).

Předložená analýza souzní i s aristotelským pojetím etického zdokonalování, tedy s pojetím výchovy, v níž se uplatňuje princip postupného progresu. Prostorem pro výchovu je v první řadě *polis*. Opět můžeme připomenout, že etické zdatnosti jsou především politickými zdatnostmi, protože sebevláda, tj. stav, kdy si člověk rozumí jako jednajícím a volí jednání pro ně samo, se rozvíjí skrze podřízení politické vlády.ⁱ Ve vztahu k rozumu to znamená, že se člověk učí poslouchat vlastní rozum takovým způsobem, že nejprve poslouchá a podřizuje se rozumu ostatních – jako dítě rozumu dospělých, jako dospělý především rozumu zákona.ⁱⁱ Zprvu pouze potenciálně rozumné jednání se tak skrze habituaci a následnou reflexi může stát plně rozumným jednáním, kterému jednající člověk rozumí jako jednání dobrému a krásnému.

Zvykovost je důležitým stupněm etického vývoje, není však jeho konečným stupněm.ⁱⁱⁱ Aristotelovy analýzy ponechávají prostor pro postupné zlepšování, v němž hraje klíčovou roli lepší porozumění etické motivaci, a toto porozumění se odvíjí od rozumové reflexe. Právě toto porozumění pak otevírá cestu k výše sledovanému uskutečňování vlastního života jakožto *energeia*. Podstatné založení *theória* v prostoru politického života, které se předložená interpretace snažila sledovat, tedy zároveň zhodnocuje ústřední Aristotelovu tezi o politickém zakotvení

ⁱ Garver 2006, s. 130. Naopak jednotlivé špatnosti znemožňují občanskou participaci, protože skrze ně se lidé stávají příliš otrockými nebo příliš despotickými, takže se nemohou účastnit politického střídání vládnutí a podřizování se vládě.

ⁱⁱ Zákon je „rozum bez žádostivosti“, jak uvádí Aristotelés v *Politice* (*Pol.* III,16,1287a33).

ⁱⁱⁱ Srv. Nussbaumová 2003, s. 551–553.

lidského života, stejně jako tezi o trvání *polis* „za účelem života dobrého“.ⁱ

Abstract

The paper analyzes two forms of pursuit of the good life, which are inscribed in Aristotle's distinction between the "human" and the "divine" life. This topic is pursued with regard to the close links between ethics and politics, on which Aristotle's analyses are based, and focuses on the specific relationship between politics and philosophy, which is in this context outlined in the X. book of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The distinction between the political and the philosophical life is interpreted not as determination of two distinct contents of life, we have to choose between, but as a determination of two approaches or perspectives from which we can access to our own lives - either in terms of a multiplicity of different types of behavior in the social space or with a view to a unifying moment, which ties our lives reflexively into a coherent whole. Taking into account the relevant principles of Aristotelian anthropology the paper shows that this conception of philosophical contemplation is founded already in the political life, and therefore doesn't stand against it as a variant of some "other" life deprived of the socio-political bonds. The proposed interpretation allows to mitigate the tensions in Aristotle's concept of political and philosophical life, and thereby encourage a more coherent reading of the end of the *Nicomachean Ethics*.

ⁱ *Pol.* I,2,1252b30.

Bibliografie:

Aristotelés, 1996, *Etika Níkomachova*, přeložil Antonín Kříž, Praha.

Aristotelés, 2003, *Metafysika*, přeložil Antonín Kříž, Praha.

Aristotelés, 1998, *Politika*, přeložil Antonín Kříž, Praha.

Aubenque, P., 2003, *Rozumnost podle Aristotela*, Praha.

Barney, R., 2005, „Comments on Sarah Broadie ‘Virtue and beyond in Plato and Aristotle’“, *The Southern Journal of Philosophy* 43, s. 115–125.

Broadie, S., 2005 „Virtue and beyond in Plato and Aristotle“, *The Southern Journal of Philosophy* 43, s. 97–114.

Čapek, J., 2007, *Jednání a situace*, Praha.

Garver, E., 2006, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, Chicago.

Gotlieb, P., 2009, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge.

Hésiodos, 1990, *Zpěvy železného věku*, přeložila Julie Nováková, Praha.

Kontos, P., 2006, „Morální jednání u Aristotela“, in: Švec, O. (ed.) *Filosofie jednání*, Praha, s. 49–61.

Lear, G. R., 2009, „Happiness and the Structure of Ends“, in: Anagnostopoulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle*.

Nussbaumová, M., 2003, *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Praha.

Moss, J., 2011, „‘Virtue Makes the Goal Right’: Virtue and Phronesis in Aristotle’s Ethics“, *Phronesis* 56, s. 204–261.

O’Connor, D. K., 1999, „The Ambitions of Aristotle’s Audience and the Activist Ideal of Happiness“, in: Bartlett, R. C., Collins, S. D. (ed.), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, New York, s. 107–129.

Pakaluk, M., 2005, *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Cambridge.

Platón, 1992, *Gorgias*, přeložil František Novotný, Praha.

Platón, 1994, *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*, přeložil František Novotný, Praha.

Platón, 1996, *Ústava*, přeložil František Novotný, Praha.

Rorty, A., 1978, „The Place of Contemplation in Aristotle’s Nicomachean Ethics“, *Mind* 87, s. 343–358.

Synek, S., 2011, *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, Praha.

Urmson, J. O., 1995, *Aristotle’s Ethics*, Oxford.

Xenofón, 1972, *Vzpomínky na Sókrata*, přeložil Václav Bahník, Praha.