Přítel

Aristotelés

ARISTOTLE, THE FRIEND

KRYŠTOF BOHÁČEK

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.

Jilská 1

110 00 Praha 1

krystof.bohacek@gmail.com

ABSTRAKT

The article focuses on the philosophical principle known as *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. The first part describes the evolution of this legendary school dogma, starting from Bacon's first scholastic formulation to the widespread use caused by Cervantes' popularization. The author proposes an Aristotelian question of the origin and causes of this principle. The second part is therefore returned to Aristotle as Bacon's source. Aristotle himself, however, was inspired by his teacher Plato, as evidenced on passages of dialogues *Phaedo*, *Republic*, and *Sophist*. In the third part, the author tries to find causes why Aristotle uses this principle in the context of *Nicomachean Ethics I*. One answer is his continuing in Plato's theoretical perspective. But the second answer is offered in the fourth part, through the analysis of the concept of friendship, as was widespread in ancient Greece. The last part, with the help of *Nicomachean Ethics VIII* trying to find Aristotle's views on friendship in the middle between Plato and political thinkers of that time.

1. DON QUIJOTE ACADEMICUS

Amicus Plato, sed magis amica veritas... Tuto známou filosofickou sentenci vzdělancům poprvé představil ve 13. století ve svém spise *Opus Majus* anglický františkán Roger Bacon, ve scholastické tradici známý jako *Doctor Mirabilis*.¹ O něco málo později se jí se svou charakteristickou důkladností zabýval i Tomáš Akvinský² a to pravděpodobně zapříčinilo i její uvážení ve scholastickém *curriculu*, z něhož si ji coby motto svých studijních zápisků, známých později jako *Quaestiones quaedam philosophicae*, vybral začínající student university v Cambridge,

pozdější ikona novověku, Isaac Newton.³ Sentenci si podle všeho zapsal někdy v průběhu let 1661–1664.⁴

Definitivní součástí obzoru moderního Evropana se ale citát stal díky Migueli de Cervantes, jenž jej vtělil do druhé části svého nesmrtelného románu, *Segunda parte del ingenioso cavallero Don Quixote de la Mancha*, sepsané roku 1615 pod tlakem o rok dříve zveřejněného falzifikátu.⁵ Každý

1 Roger Bacon, *Opus Majus*, Pars I, cap. V.

2 Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, Liber 1, Lectio 6, n. 4–5.

3 Isaac Newton, *Quæstiones quædam Philosophicæ*, MS Add. 3996, Cambridge University Library, Cambridge, 88r.

4 Lohne 1965, s. 125–139.

5 Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, II, s. 51. K nesmírně zajímavým peripetiím provázejícím sepsání druhého dílu *Dona Quijota*, včetně Fernándezova podvrhu z r. 1614 (*Segundo tomo del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* – que

z nás, bývalých či současných studentů filosofie, se s touto okřídlenou frází během svých studií setkal. Dalo by se říci, že časem se tato sentence stala vyjádřením *theoretického* životního postoje, či snad dokonce metaforou pro filosofii vůbec. Jenže kde se vlastně tato okřídlená teze vzala, odkud pochází a kdo je jejím autorem?

Leonardo Tarán věnoval genezi této specifické filosofické tradice a jejímu vlivu na ustavování filosofického *common sense* v roce 1984 obdivuhodný článek.⁶ Pro nás nebude ani tak zajímavé postupné přebírání a vzájemné ovlivňování jednotlivých autorů od Bacona dále (i když i to by mohlo sloužit jako dobrá ilustrace Derridova konceptu *bílé mythologie*⁷), ale zaměříme se spíše na původ a zdroj této tradice. Abychom porozuměli tomu, co vlastně tato teze znamená a jak byla míněna, měli bychom jako správní aristotelikové podat její ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι.

2. APXAI

Roger Bacon se ve zmíněném spise přímo odvolává na Platóna a Aristotela. U Platóna neudává žádný bližší textový údaj a formulace, kterou v latinské podobě Platónovi připisuje, zní nanejvýš podezřele: nápadně totiž připomíná aristotelickou dikci. V Aristotelově případě se odvolává na *Secretum Secretorum*, tedy spis dnes pokládáný za pseudoaristotelickou kompilaci, a dále na rovněž nepravý *Vita*

contiene la tercera salida, y es la quinta parte de sus aventuras) viz Fousek 2005.

6 Reprint v Tarán 2001, s. 1–46.

7 Derrida 1993, zejm. s. 211–217.

Aristotelis, jehož původ Tarán nachází u neoplatóniků, kam také klade jeden ze zdrojů sledované tradice.⁸ Poslední *locus*, na který se *Doctor Mirabilis* odvolává, je pasáž z první knihy *Etiky Níkomachovy* (*Eth. Nic.* 1096a14–16):⁹

τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντοι φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

Je zjevné, že textová evidence prokazuje Baconovu inspiraci *Etikou Níkomachovou*, nicméně jedná se jednoznačně o parafrázi: v Aristotelově textu není o Platónovi ani slovo. Přesto je skutečně pravděpodobné, že měl na mysli právě Platóna nebo zkrátka jeho školu, možná žijící představitele Staré Akademie. Proč by ale Aristotelés něco takového prohlašoval a je vůbec sám autorem této teze?

Hledáme-li u Aristotela původ nějaké myšlenky, či dokonce filosofické koncepce, je vždy třeba v prvé řadě se ptát, co lze nalézt u Platóna. V dialogu *Faidón* nacházíme následující pasáž (*Phd.* 91b–c):¹⁰

8 Tarán 2001, s. 16.

9 „Lépe snad bude přihlídnouti k všeobecnému pojmu a zkoumati, jak se o něm mluví, 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 filosofové, neboť i když obojí jest milé, jest mravní povinností více ctíti pravdu.“ (přel. Antonín Kříž)

ὕμεις μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθῃσθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐὰν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἐμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι.

Aristotelova inspirace je těžko popiratelná. Je zjevné, že tak jako v mnoha jiných věcech i v této konkrétní formulaci Aristotelés úzce navázal na svého učitele. Jenže tentokrát textová evidence dokládá, že v mistrově textu je to sám Sókratés, jenž nabádá zajímat se spíše o pravdu než o Sókrata! A to je samozřejmě něco poněkud jiného než ostentativně opustit přítele ve prospěch pravdy. Byla tedy Stagiritova inspirace podobně volná jako v případě Rogera Bacona? Ne tak docela. Zmiňovaná pasáž z *Faidóna* je v literatuře tolik frekventovaná zejména proto, že se v ní v Platónově textu doporučuje nedbat Sókrata tváří v tvář pravdě, což připomíná úvod Baconovy pasáže z *Opus Majus*, a navíc je zde dodržena i relační analogie učitel–žák: Aristotelés se zříká Platóna, Platón se zříká Sókrata, oba dva pro pravdu. Jinými slovy, důvodem mimořádné snahy interpretů nalézt původ Aristotelovy pasáže ve *Faidónu* je *Doctor Mirabilis* a snaha ospravedlnit jím založenou tradici, jejímiž jsme všichni odchovanci. Analýza metodou textově orientované interpretace nicméně ukazuje, že oba texty jsou z hlediska své autonomie a vnitřní koherence dosti vzdálené! To ovšem neznamená, že by

Aristotelés ve zmíněné pasáži z Platóna nevycházel.

Opustíme-li fixní ideu, že musíme v dialozích hledat Platónovo zřeknutí se Sókrata nebo že se nutně musí jednat o žáka opouštějícího svého učitele kvůli nazření pravdy, objevíme pasáž z desáté knihy *Ústavy* (*Resp. X* 595b–c):¹⁰

ῥητέον, ἦν δ' ἐγώ: καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ἀποκωλύει λέγειν. ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῥητέον.

V této pasáži se Platón Sókratovými ústy (v literatuře vcelku panuje shoda v názoru, že pokud nikde jinde, pak právě v *Ústavě* je Sókratés hláskou troubou pro Platónovy doktríny)¹¹ distancuje od Homéra jakožto autority, která zakládá *filopoetickou* filosofickou posici.¹² Hlavním problémem tedy není Homér sám, ale spíše neadekvátní filosofické zhodnocení jeho významu¹³ a následný nepřiměřený vliv, který vrámci celku helénské politické kultury

10 „Musím to říci, děl jsem; ačkoli mi brání mluvití jakási láska a úcta, jakou chovám již od dětství k Homérovi. Podobá se totiž, že on byl prvním učitelem a vůdcem všech těchto krásných tragiků. Avšak nesmíme si člověka vážit více než pravdy, a proto musím říci, co si myslím.“ (přel. František Novotný)

11 K interpretaci tzv. *hlásky trouby* viz Corlett 2005. K problematice *doktrinní* versus *skeptické* interpretace Platóna viz Boháček 2014a, zejm. s. 36–45.

12 Podrobnou interpretaci této pasáže jsem předložil v Boháček 2010, s. 23–40.

13 Srov. Boháček 2014b, zejm. s. 45–47.

a zejména výchovy měl.¹⁴ Platón se tedy vlastně vyznává z lásky k Homérovi, na druhou stranu však pod tlakem pravdivého poznání opouští všechno to, v čem je Homér tradiční filosofickou autoritou, resp. mudrcem. To je asi nejbližší naší pasáži z první knihy *Etiky Níkomachovy*, jak je přinejmenším v prvním čtení obvykle chápána.

Platónský původ této myšlenkové figury ovšem můžeme dále podpořit i pasážemi z jiných dialogů (*Symp.* 201c), především pak z dialogu *Sofistés*, v němž se elejský ξένος pod tlakem dialektického postupu dopouští *otcovraždy* a opouští nauku svého mistra Parmenida (*Soph.* 241d–242a):¹⁵

14 Ke komplexní interpretaci skupiny *homérovských dialogů* viz Boháček 2014a, s. 50–67.

15 „*Elejský host*: A ještě tě prosím o tohle. *Theaitétos*: Oč? *Elejský host*: Aby sis o mně nemyslel, že se stávám jakoby nějakým otcovrahem. *Theaitétos*: Jak to? *Elejský host*: Při naší obraně bude nám nutno podrobit zkoušení nauku otce Parmenida a násilně dokazovat, že nejsoucno v jistém smyslu jest a naopak zase že jsoucno jakýmsi způsobem není. *Theaitétos*: Je vidět, že o něco takového půjde v té úvaze. *Elejský host*: Ano, jakpak by to neviděl, jak se říká, slepý? Neboť nebude-li tato myšlenka ani vyvrácena, ani uznána, sotva kdy bude moci někdo mluvit o nepravdivých výpovědích nebo o nepravdivém mínění, buď o obrazech, nebo vyobrazeních, nebo napodobeninách, nebo o samých přeludech, nebo i o uměních, která se těmito věcmi zabývají, aby nebyl směšný, jsa nucen sám sobě si v řeči odporovat. *Theaitétos*: Úplná pravda. *Elejský host*: Nuže proto se musíme odvážit udělati nyní útok na otcovu nauku, nebo toho musíme vůbec nechat, jestliže nás od toho útoku zdržuje nějaký ostych. *Theaitétos*: Co se toho týče, nic nás nijak nedrží.“ (přel. František Novotný)

Ξένος: τόδε τοίνυν ἔτι μᾶλλον παραιτοῦμαι σε. **Θεαίτητος**: τὸ ποῖον; **Ξένος**: μή με οἶον πατραλοῖαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα. **Θεαίτητος**: τί δῆ; **Ξένος**: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. **Θεαίτητος**: φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις. **Ξένος**: πῶς γὰρ οὐ φαίνεται καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο τυφλῷ; τούτων γὰρ μήτ' ἐλεγχθέντων μήτε ὁμολογηθέντων σχολῇ ποτέ τις οἶός τε ἔσται περὶ λόγων ψευδῶν λέγων ἢ δόξης, εἴτε εἰδῶλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν, ἢ καὶ περὶ τεχνῶν τῶν ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι, μὴ καταγέλαστος εἶναι τὰ γ' ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῷ λέγειν. **Θεαίτητος**: ἀληθέστατα. **Ξένος**: διὰ ταῦτα μέντοι τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ νῦν, ἢ τὸ παράπαν ἑατέον, εἰ τοῦτό τις εἴργει δρᾶν ὄκνος. **Θεαίτητος**: ἀλλ' ἡμᾶς τοῦτό γε μηδὲν μηδαμῇ εἴρξει.

To je pro nás mimořádně zajímavé, protože označení Parmenida za otce dalece přesahuje vztah přátelství, jak jej známe z oné Baconem založené filosofické tradice. Kvůli pravdě se nejen nedbá přítel, ale dokonce se vraždí vlastní rodiče!

První podmínku pro porozumění Aristotelově myšlence jsme tedy splnili: je vcelku zjevné, že počáteční inspirací je Platónova myšlenková figura, v náznacích obsažená v mnohých dialogích a ve dvou pasážích přímo předjímající Aristotelovu vlastní formulaci. Není pro nás přitom podstatné, zda byl Platón prvním a originálním tvůrcem

této figury: pro školní filosofickou tradici, kterou založil *Doctor Mirabilis*, je rozhodující ἀρχή Aristotelovy pasáže a tou je, jak jsme snad dostatečně prokázali, jeden z uvedených Platónových dialogů.

3. AITIAI

Jaké však byly příčiny Aristotelovy argumentace v první knize *Etiky Níkomachovy*? Co tím vlastně sledoval, o čem šlo, jakou roli tato převzatá figura hraje v celkové nauce jeho slavného spisu? Co nám tím chtěl sdělit o přátelství a jaké světlo to vrhá na filosofii?

U Platóna je to – při hrubém zjednodušení, jež odpovídá možnostem této studie – vcelku prosté: lidé jsou primárně orientováni na dobro. Dobro představuje jednotnou morálně-ontologickou škálu, prostupující celým kosmem a na všech úrovních pro všechny stejnou. Filosof si je této základní skutečnosti navíc explicitně vědom a neustále prostřednictvím sebereflexe usměrňuje své celoživotní směřování k onomu absolutnímu cíli, kterým Dobro je. Toto cílevědomé směřování má podobu ἐπιμέλεια ψυχῆς. Přátelství je z tohoto pohledu vzájemně výhodný svazek dvou ne ještě zcela dokonalých duší, které si vzájemně vypomáhají v péči o duši. Jinými slovy, jedná se o reciproční vztah, kdy si dvě neúplné duše vzájemně poskytují to, co jim právě chybí, a vzájemným spolubytím se zdokonalují ve svých slabostech.

Tak je platónské přátelství zhruba konceptualizováno v dialogu *Faidros*, v němž je ovšem tento vztah strukturován výrazně asymetricky a navíc

s nutným *erotickým* nábojem, zajišťujícím funkční dynamiku vzájemného pečování. Nelze tedy, přinejmenším po většinu času trvání takového přátelství, mluvit o vztahu dvou rovnocenných lidských bytostí. Jedná se spíše o proces vzájemného zasvěcování, jehož trvalým a nezbytným kritériem je cosi třetího, co je mimo tento vztah a nad ním.¹⁶ Tento specifický typ platónského přátelství je rovněž významnou součástí Diotiminy řeči v centrální pasáži dialogu *Symposion* (*Symp.* 210a), avšak tam je perspektiva cele pohlcena osobním růstem jedné duše, jenž je konceptualizován skrze *eróta*. *Erotická* perspektiva je v *Symposiu* natolik dominantní,¹⁷ že pro naše účely nepřináší Diotimina řeč oproti *Faidrovi* nic nového.

Věc se nám začne vyostřovat na pozadí širšího kontextu, jaký představuje projekt ideální společnosti v *Ústavě*. Vrstva *strážců* totiž v zásadě zruší přirozené rodinné vazby – provede tedy systematickou otcovraždu, matkovraždu atd. – a nahradí je všeobecným vzájemným přátelstvím, které ale bude prostoupeno aspekty tradičně příslušejícími právě k rodinným poutům: strážci si budou navzájem bratry a sestrami a tak si Platón představuje nejotevřenější a nejpřirozenější přátelství.¹⁸ Esenciální charakteristikou takového přátelství však nutně bude jeho depersonalizace: všichni mají mít k sobě navzájem stejně blízko! Vztahy nemohou

¹⁶ Srov. Price 1989, s. 7–8.

¹⁷ K tomu viz Price 1989, s. 36.

¹⁸ Resp. 456e–463a.

být založeny na osobních sympatiích a antipatiích, ale na vysoce odosobněném oceňování kvalit duše toho druhého. Aplikujeme-li na tuto politickou rovinu partnerskou perspektivu *Faidra*, vidíme, že platónské přátelství znamená oceňování skutečné morální hodnoty duše druhého, skrze které mohou já se svou duší realizovat svoji přirozenost a stoupat na morálně-ontologické *pankosmické* škále.¹⁹

Chce nám snad tuto pozoruhodnou platónskou podobu přátelství představit, prakticky demonstrovat a následně nás k ní přivádět i Aristotelés? Ne tak docela. Zcela nepochybně toto zvláštní přátelství, koneckonců ne až tak nepodobné oné zvláštní vzájemné vstřícnosti mezi členy současné mezinárodní komunity filosofických badatelů, vystihuje vztah dvou filosofů z perspektivy βίος θεωρητικός. Jenže *Etika Níkomačova* není psána z této perspektivy a především není ve své většině určena pro tuto perspektivu.²⁰ Aristoteléské pojetí přátelství oceňuje druhého v jeho jedinečnosti, což je právě to, co nikdy nesmí přátelství platónské: pro Platóna má cenu, resp. relevanci, a v posledku skutečně jest pouze neindividuální, obecné a věčné.²¹ Oceňovat druhého v jeho individuálních rysech znamená v posledku mít slabost pro nižší složky jeho duše, ba dokonce pro jeho tělesné jedinečnosti, neboť právě v těle, resp. v onom poskvrnění tělem při uvržení duše do zrození,²² nabývá duše oněch

vysoce individuálních rysů. V tomto smyslu je pro nás naopak neobyčejně poučná třetí část dialogu *Symposion*, v níž tuto vášeň pro individualitu ztělesňuje Alkibiadés.²³

4. ΕΝΔΟΞΑ

Aristotelova etická nauka je tedy vlastně věnována individuálním stránkám nauky politické. A právě s řeckou politickou kulturou vede dialog a tomuto diskursu politické πράξις je podle všeho primárně určena. Kontext Aristotelovy reinterpretace platónského modelu spočívá právě zde, ve snaze konceptuálně zakotvit a zúročit starší politickou perspektivu.

Vedle bezprostředních, akademickému (platónsko-aristotelenskému) filosofickému diskursu inherentních příčin se tedy budeme muset porozhlédnout po širších příčinách Aristotelova konceptu přátelství, jinými slovy: bude zapotřebí alespoň stručně reflektovat tradici antické politické kultury a v jejím rámci příslušná východiska politického myšlení.

Helénská kultura rozvinula model přátelských vztahů, který je pro (post) moderního člověka bez hlubšího klasického vzdělání jen velmi obtížně srozumitelný.²⁴ Moderní koncept přátelství je věc v antice zdaleka ne tak samozřejmá, jak bychom snad intuitivně očekávali.²⁵ Již od předhomérských

19 *Phaedr.* 245b–253c.

20 *Eth. Nic.* I,1 1094a18–1095a11.

21 *Phd.* 79a–83e.

22 *Phd.* 81b–d.

23 *Symp.* 215e–218b.

24 Srov. Konstan 1997, s. 2.

25 Srov. Stern-Gillet 1995, s. 5; obdobně i s průřezem následného vývoje Konstan 1997, s. 14–23.

dob²⁶ byla vybudována celá složitá síť vzájemných, společensky odstupňovaných a často vysoce formalizovaných vztahů a závislostí, které z nedostatku obdobných konceptů v moderních jazycích běžně všechny překládáme jako „přítel“ či „druh“. Velmi zjednodušeně můžeme celou tuto síť shrnout do čtyř základních, vzájemně odlišných modů „přátelství“ či náklonnosti.²⁷

První z nich bývá odvozován od vzájemné přináležitosti jednotlivých, v homérském anthropologickém konceptu ještě autonomních orgánů či součástí či mohutností jednotlivce.²⁸ Φίλος tedy v tomto případě poukazuje k něčemu vlastnímu, k mluvčímu přináležejícímu, jako je sloužící, domácnost nebo přítel – v protikladu k cizímu. Homérští hrdinové proto běžně mluví o *milých kolenech* nebo o *milé hlavě*, která jakožto *pars pro toto* označuje mezi mnohými osobu blízkou, tedy přítele.²⁹ Později je akcentována zejména opačná perspektiva, tedy naopak příslušnost mluvčího k širšímu tělesu (tělu) jako je rodina, rod, kmen, případně i *polis*. V klasické době je pak φίλος v tomto významu nahrazen slovem οἰκεῖος nebo συγγενής, což

nicméně potvrzuje toto pro nás dnes značně matoucí užití pojmu přítele pro označení spřízněnosti na základě φύσις. Φίλος ve významu οἰκεῖος tedy označuje tělesnou sounáležitost v nejširším slova smyslu: jednotu rodu, krve a života.³⁰

Druhá základní modální skupina postihuje příslušnost jedince k většímu celku, ovšem primárně nikoli na pokrevní bázi. Tento modus vztahů je označován slovem ἑταῖρος a bývá nejprůběžněji překládán jako *druh*:³¹ jedná se v první řadě o členy oddílů nejrozličnějšího druhu, tedy vojáky, námořníky, spolucestující,³² ale v pozdější době rovněž o členy atletických a politických klubů a stran.³³ Jedná se tedy o (obvykle) rodem i sociálně blízké jedince, jejichž osud je vzájemně spojen účastí na nějakém zásadním podniku toho typu, v němž jedině vzájemně rovná spolupráce a podpora je zárukou přežití fyzického či sociálního.³⁴

Třetí skupina je vlastně jakýmsi reversním komplementem ke vzájemně se doplňující dvojici οἰκεῖος a ἑταῖρος. Ξένος označuje původně osobu cizí a neznámou, v klasické době pak spíše občana cizí *polis*, jenž je jakožto tamní ἑταῖρος povinován k jinému společenství. Již od homérských dob ovšem slovo zároveň označuje cizince, jenž je s mluvčím zásadním způsobem spjat přátelským poutem, které svou formálností a závazností obvykle převyšuje

26 K mykénským souvislostem viz Vernant 1993, s. 26; srov. tuto problematiku u Bartoněk 1969, s. 164–172 a dále s. 183; srov. rovněž Oliva 1976, s. 58–61.

27 Mary Whitlock Blundellová uvádí pouze tři skupiny, při bližším pohledu ovšem zjišťujeme, že se jí poslední skupina rozpadá na značně disparátní dvojici, byť označovanou jedním společným slovem, viz Blundell 1989, s. 40–45.

28 K homérské anthropologii blíže Boháček 2013, s. 15–20.

29 Konstan 1997, s. 28–31.

30 Tamtéž, s. 53–56.

31 Srov. Mireaux 1980, s. 45–46.

32 Konstan 1997, s. 31–33.

33 Tamtéž, s. 44–47.

34 Ulf 1990, s. 127–130.

pouta ostatní.³⁵ Ξένος je tedy – navzdory všem rozdílům – spřáteleným cizincem, kontaktem a spojkou v cizím, neznámými zvyky a obřady řízeném světě, jenž dokládá, že homérský hrdina má v jistém niterném rozměru blíže k obdobně postavenému a vychovanému jedinci z ciziny než k vazalům nebo naopak rivalům domácím.

Zbývá poslední a nejkomplikovanější modus, neboť φίλος se může na jednu stranu nejvíce blížit našemu (post)modernímu, intuitivnímu pojmání konceptu přátelství,³⁶ na stranu druhou se nejpozději od archaického období jednoznačně jedná o pečlivě budovanou, formální sociální strukturu,³⁷ která navíc v klasické době nabývá čím dál silnějších příměsí stranickosti a politických konotací všeobecně.³⁸

Věc je o to komplikovanější, že adjektivní varianta slova φίλος vlastně znamená milý, což se může vztahovat na širokou škálu osob, počínaje blízkými rodinnými příslušníky a vůbec všemi třemi ostatními výše zmíněnými mody přátelských vztahů (φίλος οἰκεῖος, φίλος ἑταῖρος, φίλος ξένος) a erotickou intimitou konče.³⁹ Tyto tradiční koncepty přátelství systematicky rozebírá a kritizuje Platón⁴⁰ ve svém dialogu *Lysis*,⁴¹ zcela výhradně věnovaném otázce přátelství. *Lysis* je ovšem

aporetický *transitivní* dialog, jenž neobsahuje žádnou pozitivní platónskou doktrínu a jehož závěr nám říká pouze to, že Platón veškeré tradiční formy přátelství pokládá za zcela neadekvátní pro *theoretickou* či *noetickou* existenci.

5. VĚRNÝ PŘÍTEL ARISTOTELÉS

Právě rozborem těchto forem, které Platón v *Lysidu* odmítl, ale začíná Aristotelés⁴² své pojednání o přátelství v osmé knize *Etiky Nikomachovy*. Přátelství zmiňuje trojího druhu, utilitaristické, hédonistické a dokonalé.⁴³ Právě dokonalé přátelství není, jak se ukazuje v deváté knize, prostředkem k něčemu dalšímu, ale svého druhu cílem o sobě, je-li uzavřeno dvěma ctnostnými jedinci žijícími *eudaimonický* život. Pravý přítel je totiž ἄλλος αὐτός, případně ἕτερος αὐτός, tedy druhé já, o jehož dobro a blaženost mám stejný zájem jako o své.⁴⁴ Vědomí společné blaženosti pak podle Aristotela přináší jakýsi synergický efekt, propůjčující samu o sobě sobeckému uspokojení ze zdařilého uplatnění vlastní přirozenosti jakési specificky lidské potvrzení.⁴⁶

K tomu je ovšem zapotřebí ocenění jedinečnosti druhého, ke kterému cítíme náklonnost. Dokonalé přátelství totiž podle Aristotela znamená mít rád druhého pro něj samého – nikoli pro jeho vysokou míru zdatnosti, to by byl vznešený utilitarismus Platónův, ani pro jeho specifické vlastnosti, které

35 Konstan 1997, s. 33–37.

36 Stern-Gillet 1995, s. 8.

37 Konstan 1997, s. 49–52.

38 Tamtéž, s. 55–67.

39 Stern-Gillet 1995, s. 6–7.

40 Analýzu Platónovy systematické kritiky viz u Price 1989, s. 1–6.

41 *Lys.* 212a–222a.

42 K tomu viz Price 1989, s. 9–12.

43 Podrobněji tamtéž, s. 104.

44 *Eth. Nic.* IX,4 1166a32.

45 *Eth. Nic.* IX,9 1169b6–7.

nám působí potěšení, to by bylo Alki-biadvovo vášnivé lnutí. Mít rád druhého pro něj samého znamená u Aristotela snažit se mu svou náklonností a při vědomí své dokonalosti působit prospěch bez ohledu na prospěch vlastní.⁴⁶ To ale skutečně předpokládá zahlédnout ve svém příteli jakousi unikátní, neopakovatelnou a samu o sobě bezmezně cennou bytost, jejíž ocenění je jednou z našich povýtce lidských povinností.⁴⁷ Nic takového však nepřipadá v úvahu na rovině βλος θεωρητικός, neboť voůs musí být – zcela v intencích učitele Platóna – nutně impersonální. V praktickém životě jsme nicméně odkázáni na žívoucí a v jistém podstatném smyslu neopakovatelné vzory. Aristotelův σπουδαίος je konkrétní člověk z masa a kostí, jenž usilovně a v celkové zdatřilosti převádí jednotlivými skutky svou morální zdatnost ve skutečnost.⁴⁸ V tomto praktickém každodenním rozhodování mu neposkytnou nezpochybnitelné vodítka ani *theoretické* vědění, ani Bohové, neboť obojí spadá do sféry nutné platnosti o věčných skutečnostech.⁴⁹ Může mu však poskytnout oporu zdatný přítel, na jehož radu – a to na radu právě tohoto konkrétního smrtelníka – pak můžeme vsadit celý svůj život.⁵⁰

Co nám tedy Aristotelés v naší pasáži z první knihy *Etiky Níkomachovy* nakonec říká? Máme kvůli neosobnímu poznatku opustit přítele, jenž

nemá pravdu? To jistě ne, *Doctor Mirabilis* se v tomto směru mýlil a následná desinterpretace, vinoucí se celou následující tradicí sebereflexe evropské filosofie, má mnohem blíže k Platónovi, jehož pojetí Dobra má v jistém smyslu velmi blízko k monoteistickému pojetí Boha. Koneckonců z dobrých důvodů právě nedlouho před Baconovou érou zavedla katolická církev závazný celibát, formálně stvrzující, že kněz vždy musí dát přednost Bohu, tak jako platónský filosof dobru.

Možná stojí za to, vrátit se nyní na závěr k doslovnému znění naší pasáže. Klíčová věta v Křížově překladu zní: *Slušno však a nutno pro záchranu pravdy vyvrátiti i své vlastní učení, a to zvláště těm, kteří jsou filosofy, neboť i když obojí jest milé, jest mravní povinností více ctíti pravdu*. V originále ovšem zní závěr celé sentence přece jen poněkud jinak: ὁσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Nyní konečně chápeme, co nám náš přítel Aristotelés vlastně říká: Je zbožné či poslušné božího a přirozeného zákona více si cenit pravdy. Musíme však kvůli tomu opouštět své přátele, nikoli jejich doktríny? Opustit přítele kvůli pravdě může snad být zbožné, ale eticky dobré to není.

46 K tomu viz Price 1989, s. 110–114.

47 *Eth. Nic.* IX,9 1170b6–7.

48 *Eth. Nic.* VI,5 1140a25–b12.

49 *Eth. Nic.* VI,5 1140a25–b8.

50 *Eth. Nic.* III,5 1112a23–b20.

ZKRATKY

Aristotelés

Eth. Nic. *Ethica Nicomachea*

Platón

Lys. *Lysis*

Phd. *Phaedo*

Phaedr. *Phaedros*

Resp. *Respublica*

Soph. *Sophista*

Symp. *Symposium*

BIBLIOGRAFIE

Bartoněk, A. (1969). *Zlatá Egeis*. Praha: Mladá fronta.

Blundell, M. W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Boháček, K. (2010). „Záhadná filopoesie“. In: M. Vrabec et al. (eds.), *Filosofické reflexe umění*, Praha: Togga, s. 23–40.

Boháček, K. (2013). „Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra“. *Kuděj* 2(14), s. 5–24.

Boháček, K. (2014a). „Platónovy homérovské dialogy“. In: U. Wollner, J. Cepko (eds.), *Reflexia Homéra v antické filozofii*, Banská Bystrica: Belianum, s. 36–67.

Boháček, K. (2014b). „Diatribé a sofia“. In: A. Havlíček, J. Jínek (eds.), *Platónův dialog Ión*, Praha: OIKOYMENH, s. 28–47.

Corlett, A. (2005). *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing.

- Derrida, J. (1993). *Bílá mytologie*. In: J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, Bratislava: Archa, s. 196–276.
- Fousek, M. (2005). *Don Quijote v proměnách času a prostoru*. Praha: Univerzita Karlova – Filozofická fakulta.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lohne, J. A. (1965). „Isaac Newton: the rise of a scientist, 1661–1671“. *Notes and records of the Royal Society* 20, s. 125–139.
- Mireaux, E. (1980). *Život v době homérské*. Praha: Odeon.
- Newton, I. (cca 1660). *Quæstiones quædam Philosophicæ*. MS Add. 3996. Cambridge: Cambridge University Library. Dostupné z: <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00092>.
- Oliva, P. (1976). *Zrození řecké civilizace*. Praha: Academia.
- Price, A. W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Tarán, L. (2001). *Collected Papers: (1962–1999)*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Ulf, Ch. (1990). *Die homerische Gesellschaft: Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. Vestigia, Beiträge zur alten Geschichte No. 43. München: C. H. Beck.
- Vernant, J. P. (1993). *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH.