



PAVEL HLAVINKA

Dobro a ctnost

pohledem
etických
a náboženských
konceptí

TRITON



TRITON
Praha / Kroměříž

Pavel Hlavinka

Dobro a ctnost
pohledem etických
a náboženských koncepcí

Motto:

*Bud' tím, čím už jsi,
a přitom si nepřivlastňuj nic z toho, čím můžeš nebýt.
Pak zůstaneš v lásce sjednocen s celým milovaným světem.*

PAVEL HLAVINKA

Dobro a ctnost
pohledem etických
a náboženských koncepcí



Stanislav Juhaňák – TRITON

Pavel Hlavinka

Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Copyright © Pavel Hlavinka, 2014

© Stanislav Juhaňák – TRITON, 2014

Cover © Renata Brtnická, 2014

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON,

Vykáňská 5, 100 00 Praha 10,

www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7387-786-6

OBSAH

Úvodní poznámka	10
Úvod	11

1. ČÁST: Přehled etických koncepcí v dějinách evropské filosofie

1. kapitola: Antika	16
1.1 Pythagoras (570–490 př. Kr.)	16
1.2 Prótagoras (480–410 př. Kr.)	18
1.3 Sókratés (469–399 př. Kr.)	19
1.4 Sókratovské školy	22
1.5 Platón (429–347 př. Kr.)	26
1.6 Aristotelés (384–322 př. Kr.)	31
1.7 Stoická etika	36
1.8 Epikureismus	38
1.9 Plótinus (204–270 po Kr.)	39
2. kapitola: Křesťanské etické koncepce	43
2.1 Órigenés z Alexandrie (184–254)	50
2.2 Aurelius Augustinus (354–430)	52
2.3 Tomáš Akvinský (1225–1274)	55
2.4 Etika ve středověké křesťanské sektě katarů	58
3. kapitola: Novověké etické koncepce	63
3.1 Benedikt Spinoza (1632–1677)	63
3.2 Immanuel Kant (1724–1805)	67
4. kapitola: Etické koncepce v západní filosofii 19. a 20. století	72
4.1 Friedrich Nietzsche (1844–1900)	72
4.2 Materiální etika hodnot	75

4.2.1 Franz Brentano (1838–1917)	75
4.2.2 Max Scheler (1874–1928)	76
4.3 Existencialistická etika	77
4.3.1 Sören Kierkegaard (1813–1855)	78
4.3.2 Martin Heidegger (1889–1976)	81
4.4 Utilitarismus	84
4.4.1 Jeremy Bentham (1748–1832)	84
4.4.2 John Stuart Mill (1806–1873)	85
4.5 Bioetika Petera Singera (1946)	86
4.6 John Rawls (1921–2002)	89
4.7 Jürgen Habermas (1929)	90
4.8 Hans Jonas (1903–1993)	92
4.9 Hannah Arendtová (1906–1975)	93
4.10 Analytické etiky	97
4.10.1 George Edward Moore (1873–1958)	97
4.10.2 Alfred Jules Ayer (1910–1989)	98

2. ČÁST: Etické koncepce ve významných náboženstvích světa

1. kapitola: Židovská etika	102
1.1 Filón (25 př. Kr.–50 po Kr.)	106
1.2 Avicbron (1022–1052)	107
1.3 Maimonides (1135–1204)	108
1.4 Některé etické aspekty v učení kabaly	111
2. kapitola: Islámská etika	118
2.1 Sufismus	120
3. kapitola: Etika v čínské filosofii konfuciánské a taoistické	122
3.1 Konfucianismus	122
3.2 Taoismus	126
4. kapitola: Etické koncepce v hinduismu	131
4.1 Nauka o karmě a dharmě	132
4.2 Jóga	132
4.3 Vědy	135

4.4 Upanišady	136
4.5 Neortodoxní proudy v Indii	144
4.5.1 Džinismus	144
4.5.2 Tantrismus	145
5. kapitola: Etické koncepce v buddhismu	150
5.1 Mahájána (Velký vůz)	158
5.2 Učení starších (Théraváda – pálijsky, Sthaviraváda – sanskrtsky)	164
5.3 Zen-buddhismus	165
3. ČÁST: Speciální a aplikovaná etika	
1. kapitola: Tibetský příspěvek k etice umírání a smrti	170
1.1 Stavby vědomí (tibetsky <i>bar-do</i>)	172
2. kapitola: Nárýs možné etické koncepce pro klientské profese	176
3. kapitola: Nárýs možné etické koncepce pro oblast sportu a her	182
Závěr	187
Summary	189
Bibliografie	191

ÚVODNÍ POZNÁMKA

Předložená odborná monografie *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí* vychází ve svém základním pojetí ze studie *Etika. Přehled filosofických a náboženských koncepcí*, vyd. Iuridicum Olomoucense, o. p. s., Olomouc 2013. Je však vybavena mnohem bohatším poznámkovým a bibliografickým aparátem a bere tudíž v úvahu další významné odborné publikace, které autor v době psaní předchozí studie neměl k dispozici. Aktuální text rozpracovává některé kapitoly (zejména *Židovská etika*, *Etické koncepce v buddhismu*, *Etické koncepce v hinduismu*, *Tantrismus*) do detailnějších souvislostí. Zcela nové jsou kapitoly *Etika ve středověké křesťanské sektě katarů* a *Některé etické aspekty v učení kabaly*.

ÚVOD

Etymologické hledisko odhaluje původ slova *etika*, jak známo, v řeckém *ethos*, které předně označovalo místo pastvy, ustájení a chování domácích zvířat. Užíváno v souvislostech života člověka označuje společenstvím uznané místo k bydlení. Konkrétněji plot nebo hranice pozemku, v širším významu obyčej a zvyky typické pro danou pospolitost. Teprve později slovo *ethos* také vystihuje poměr jednotlivce ke druhým lidem, způsob jednání a konečně vnitřní, postojové charakteristiky. Ve starověkém Řecku náležela etika do kategorie praktické filosofie. Zabývala se morálkou, tedy hodnotícími soudy rozlišujícími dobré od zlého.

Etika ve vlastním smyslu jako filosofická disciplína tedy není totéž co morálka, neboť má být vpravdě učeným slovem o ní. Kritickou reflexí ohledává předpoklady morálky, její legitimnost a eventuální projekci a realizaci v zákonech státu.

Normativní etika na základě kulturně variabilních kritérií rozlišujících dobré jednání od zlého stanovuje normy jednání. Tyto normy mají zpravidla podobu materiální, tedy nám v podobě příkazů a zákazů doporučují, co je třeba konkrétně, věcně činit k dosažení žádoucího stavu, a určují, za jakých podmínek je možno považovat nějaké jednání za mravné. Jednou z typických podob normativní etiky je **kazuistika**. Tento výraz v sobě nese nejen označení pro výklad určitého jevu na základě analýzy konkrétního případu například v medicíně, právu nebo psychologii, ale zároveň je často užívanou metodou právě pro aplikaci obecně závazných norem pro jednotlivá rozhodnutí. Své bohaté uplatnění nalézala tato metoda aplikace mravních předpisů zejména v katolické morální teologii. Jako každá striktně předepisující (preskriptivní) etika se mohla stávat ohrožením pro svobodné rozhodování člověka na základě jeho svědomí. To by ovšem platilo pouze za předpokladu, že by v osobním svědomí již nebylo obsaženo konkrétní vedení mravními doporučeními, jak o tom uvažují například některé varianty křesťanské etiky nebo materiální etika hodnot.

Právem nás nyní mohou napadat souvislosti s rozlišením mezi autonomií a heteronomií. Lze snad zjednodušeně tvrdit, že **heteronomní morálka**, tedy ta, která své mravní předpisy přijímá prostřednictvím vnější autority, je historicky, ale také ontogeneticky starší. Nestranně, řekli bychom, fenomenologicky nahlíženo, to, co bývá přijímáno od původního dáorce: boha, rodiče, je přijímáno, lépe řečeno, očekává se, že bude přijímáno s respektem a vděčností. Takový pokorný příjem předpisů jednání je možný tím spíše, čím větší láskou k takové autoritě tíhneme. Vnější norma pro mé jednání je tedy jednodušeji osvojena, jsem-li přirozeně důvěřivý v radosti plynoucí ze setkání s darující autoritou. Pokud se začne ztrácet tento původní prostor vzájemnosti a bezpodmínečnosti v lásce, jenom tak má milovat bůh alias rodič, může být realizace normy jednání důrazněji vyžadována direktivnější formou. Čím více se do dítěte vkládá klid laskavého přijímání autority vnější, tím lehčeji pak přijímá v období osamostatňování autoritu vnitřní.

Autonomní morálka bere za vodítko jednání buď osobní svědomí a dosažené vědění jako například u Sókrata, vnitřní záměr jednání jako u Pierra Abélarda, nebo kategorický imperativ Kantův. Evropská etická tradice se značnou dávkou schematizace heteronomii v morálce realizovala více v linii judaistické a katolické, autonomie se nabízela u filosofujících Řeků a protestantských myslitelů: Pascala, Kanta, Kierkegaarda nebo Nietzscheho, jehož otec byl protestantským pastorem. U Tomáše Akvinského má autonomie své bezprecedentní místo ve fundamentální etice, v sociální filosofii dává přednost heteronomii. Tam, kde se mluví o základech lidství, je počátkem a úběžníkem mravnosti Boží soud, jenž se hlásí ke slovu v individuálním svědomí. To uznává jak mladý Luther, tak Tomáš Akvinský. Problém zřetelně nastává v okamžiku konfrontace jedince se společenstvím, které si chrání vybudovanou mocenskou strukturu. Je pak věcí osobního nasazení každého člověka, aby sám pro sebe osvědčil patřičnou míru nezávislosti na vnějším normování. Předpisové heteronomii podléhá intenzivněji člověk tam, kde svou mocensko-ekonomickou provázaností s panující normotvorbou rezignuje na **hledání lásky v sobě samém. Podle toho, komu se chce člověk zalíbit, má tendenci si brát úměru svého jednání. K tomu přistupuje ještě dojemná satisfakce z možnosti soudit druhé za jejich konání, neboť přitom dochází**

k falešnému dojmu, že já jsem lepší než dotyčný mravně posuzovaný a jeho kritikou se zvětšuje můj pocit moci, síly a mravní čistoty. Naproti tomu autonomie v morálce ještě neznamená dosažení nějakého imaginárně dokonalého stavu lidské přirozenosti, protože se za oním „sobě samému zákonodárcem“ často skrývá problém s akceptací autority, s akceptací moci, která převyšuje mou aktuální sílu, nebo s akceptací lásky, která přesahuje mou aktuální schopnost milovat.

V předložené monografické studii budeme mít možnost odhalit, jak se etika jako filosofický obor konstituovala v průběhu dějin antické filosofie a jak se termíny **dobro** a **ctnost** staly centrem její pozornosti. Na prezentaci zásadních etických koncepcí vybraných křesťanských filosofů budeme moci sledovat průnik Ježíšovy zvěsti do evropského duchovního prostoru a současně nahlédneme, jak lze jeho etickou nauku modifikovat v závislosti na odlišných filosofických východiscích. Evropská etická tradice pak bude následně analyzována od jejího novověkého ontologického založení v apodikticky dané subjektivitě. Tento svrchovaný subjekt traktuje sebe i svět kauzálně-argumentativním způsobem snažícím se předložit objektivně a obecně platné určení mravních norem. U některých autorů v průběhu 19. a 20. století, zejména Kierkegaarda, Nietzscheho a Heideggera, pak ukážeme, jaké jsou možnosti lidského bytí po ztrátě této opory.

V další části knihy si představíme v základních obrysech i etické koncepce pojednávající o dobru a cestě k němu prostřednictvím přiblížení tematiky ctností u vybraných náboženských a duchovních směrů: judaismu, islámu, konfucianismu a taoismu, hinduismu a buddhismu. Poslední část této práce je věnována speciálním problémům aplikované etiky, jakými jsou otázky smrti a umírání, nárys obecné etiky pro klientské profese a položení možného filosofického základu pro etiku v oblasti sportu.

1. část

Přehled etických konceptů v dějinách evropské filosofie

1. kapitola

ANTIKA

Praktická filosofická disciplína nazývaná etika je oborem hledajícím předpoklady morálních soudů. Její počátky sahají do 6. až 5. století př. Kr. ve starověkém Řecku. Etické koncepte jednotlivých řeckých filosofů se postupně vytvářely zároveň s formováním určujících filosofických pojmů a jejich vzájemných vztahů: jako principiální ukážeme poměr lidské **duše** (řec. *psýché*) k **dobru** (*agathón*), k **blaženosti** (*eudaimoniá*) a možnost realizace **ctnosti** (*areté*).

1.1 Pythagoras (570–490 př. Kr.)

Pythagoras prožil většinu svého života se svými žáky v klášterní intimitě duchovního spolku v Krotónu a posléze v Metapontu na jihu Itálie. Spirituální ráz jeho nauky s sebou nesl víru a u těch nejzasvěcenějších také poznání o putování a převtělování duší.¹ Živým pramenem jeho učení byla s největší pravděpodobností starobylá egyptská mystika, neboť sám Pythagoras měl být při své návštěvě Egypta požehnan vysokým kněžským zasvěcením. Přístup k duchovní nauce a k pobytu ve společenství měly podobně jako v Egyptě také ženy.

¹ Jan Patočka k Pythagorově *metempsychosis* říká: „Rovněž tak je tomu s naukou o převtělování: sama o sobě je stará a v orfismu již mythologicky propracovaná. Ale nyní se uvádí v souvislost s cyklem světa, s jeho pravidelným rytmem, a sama se jeví jeho pravidelnou stránkou. Duše probíhá všemi živými bytostmi (nebo hlavními z nich) v určité době, podle určitého rytmu, podle přesného zákona (viz Herodotovu zprávu o Pyth., II 123sl.). A říká-li Empedoklés, že Pýthagorás naplnuv všechny síly ducha viděl vše v rozměrech desíti, dvaceti, svých životů, je tím mohutně vyjádřen rozdíl od tradiční nauky převtělovačů, která je neurčitým mythologémem, zatímco zde je konkrétní vědomí nadlidského, kosmického rytmu, a to nikoli v divoké extasi, nýbrž silou ponořením do představy a myšlenky.“ In: Patočka, J.: *Přehledné dějiny filosofie. Rukopis přednášky tištěný jako studijní pomůcka posluchačů Filosofické fakulty Karlovy university*. Praha, 1945, s. 108.

„Pythagorás..., přišel do Egypta a stav se jejich žákem, zanesl poprvé jejich filosofii k Řekům a zvláště dbal, zřejměji než ostatní, o oběti a o posvátné obřady.“²

„Život přirovnával k národní slavnosti. Neboť jako na ni přicházejí jedni jako závodníci, druzí za obchodem, třetí, nejlepší, jako diváci, tak se i v životě rodí jedni, lidé otročtí, jako lovci slávy a bohatství, a druzí, filosofové, jako lovci pravdy.“³

Spravedlnost je v pythagorejské **etice** stěžejním principem.⁴ Je analogická číslu 4 nebo obecně druhé mocnině. Ono 2×2 má vyjadřovat násobení stejného stejným ve smyslu odplaty stejným stejným. Znali tedy základní důvod reinkarnace duše, a to **zákon karmy**, jak nazývají určující zákon stvořeného univerza staří Indové: vše, co člověk činí fyzicky, mentálně i to, co prožívá citově, se má tendenci vracet ke svému autorovi. Utrpení, které zažíváme, je plodem našich voleb, neboť hledáme blaženost ve vnějších věcech, místo abychom našli věčný pramen štěstí uvnitř nás samých. Tak je každý člověk odpovědný za to, co dělá a co si myslí, přičemž skutečné svobody lze dosáhnout jen poznáním vlastní duše. Jenom ten dosáhl podle Pythagora skutečné svobody, kdo dokáže ovládnout sebe samého. Protože si ale byli pythagorejci vědomi slabosti a nespolehlivosti běžného člověka, který má ze své horší přirozenosti sklon podléhat svodům, touhám a náladám, považovali za nutné, aby nad lidmi v ochranné bdělosti prodléval boží duch. Dalšími ochrannými strážci spravedlnosti pak měli být v úctě vážení rodiče a lidské zákony. Praktická filosofie u nich obsahuje znalost muzikoterapie, mentálního tréninku ve smyslu indické mantrajógy a také konkrétní prvky dietologie, neboť věděli, že lidský temperament je u jedinců neschopných sebeovládání závislý na typu stravy. Zvláště masitá potrava podle jejich zkušenosti povzbuzuje žádostivost a agresivitu.

² Zlomek A 4 z Isokrata. In: *Testimonia k Pythagorovi*. www.fysis.cz

³ Diogenés Laertios: *Životy a výroky proslulých filosofů*. VIII-8. Praha, 1964, s. 333.

⁴ Smyslová danost každého jsoucna pro naše vnímání je pythagorovci umožněna jeho vymezeností (*peratický princip*) z chaosu (*apeiron*), přičemž oním základním vymežujícím principem je číslo (*arithmos*). Máme-li tedy vyložit svět pravdivě (*alétheia*) ve smyslu *odkrytě, odhaleně*, musíme k tomu využít čísla a číselných vztahů, které vytvářejí každou věc v jejím skutečném základu.

Kdybychom se dnes Pythagora, mimochodem od něj pochází název filosofie, zeptali: „Mistře, co mám učinit, když večer ulehnu do lože?“ Odpověděl by nám:

*„Do svých hebounkých očí ať nikdy nevpustíš spánek,
dřív než každý ze svých činů neprojdeš třikrát!
Čím jsem se provinil? Co jsem učinil? A co jsem zameškal?“⁶*

1.2 Prótagoras (480–410 př. Kr.)

Jako typický představitel sofistiky prezentuje relativní pojetí pravdy odvíjející se od osobních interesů:

„O každé věci lze uvést dva protikladné výroky.“⁶

Nelze proto usilovat o obecně platnou teorii, která by aspirovala na uchopení nějaké objektivní skutečnosti.

„Člověk je měrou všech věcí, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“

„O bozích nemohu vědět, ani že jsou, ani že nejsou; mnohé věci totiž brání tomu, abychom to věděli, jak nejasnost věci, tak krátkost života lidského.“⁷

Jsem to já sám, kdo určuje, co je pravda a co pouhé zdání. Závisí to pouze na mém rozhodnutí. Jistotu bytí má vlastní subjektivita. Proměnlivost vnějších věcí a událostí si vyžaduje právě ono uchopující zpevnění mým vlastním zájmem, jehož vyjádřením je moje tvrzení a volba.

Máme zde klasický model relativistické etiky, která se už ve své době velmi dobře „prodávala“. Můžeme se domnívat, že je svého druhu etickým odrazovým můstkem a principem soudních obhajob jako takových.

⁵ Porfyrios, *Vita Pythagorae* 40. In: www.fysis.cz

⁶ Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky slavných filosofů*. IX, 50–56. Praha, 1964, s. 380.

⁷ Tamtéž, s. 380.

1.3 Sókratés (469–399 př. Kr.)

Jedinečnou reakcí na zpochybňování možnosti poznat pravdu a řídit své konání podle ní bylo Sókratovo učení. Metodou je mu lineární postup logiky založené na indukci. Když se ptá, co je dobré, odpovídají mu lidé výčtem jejich jednotlivých, zvykem vyzkoušených *dobrých věcí*, na nichž zpravidla silně ulpívají.

Filosof v akci je ponouká k nalézání dobra, které by nebylo ničím pod-
míněné a vztažené k pouze osobním zájmům. Od jednotlivých, „malých“
projevů dobra a blaženosti se zobecněním přechází k dobru, jež je zahléd-
nutelné dle athénské mudrce rozumem. Rozumnost je člověku v jejím
osobním mentálním provedení vždy k dispozici nezávisle na přisuzování
dobrého a správného rodinnou, náboženskou tradicí nebo dokonce stát-
ními zákony. Navzdory tomu Sókratés chválí občany respektující zákony
obce, protože předpokládá, že jsou plodem dohody rozumného společen-
ství duší žijících v obci. Avšak obavy athénské politické a soudnické elity
ze ztráty kontroly a moci nad obyvatelstvem vedly k vykonstruovanému
obvinění Sókrata. Jeho údajná vina se týkala bezbožnosti a špatného vlivu
na mladé lidi. Sókratés byl nadpoloviční většinou hlasů neboli demokra-
tickým způsobem odsouzen k nejvyššímu trestu, a to otravě jedem.

*„Tuto žalobu podává a přísahou potvrzuje Melétos, syn Melétův, z Pitthu
proti Sokratovi, synovi Sófroniskovu z Alópeky: Sokrates je vinen tím, že neu-
znává bohy, jež uznává obec, a zavádí jiná nová božstva; je též vinen tím, že
kazí mládež. Navrhuje se trest smrti. Náš filosof, když pro něho Lýsiás napsal
obranu, přečetl ji a pravil: ‚Krásná řeč, milý Lýsio, ale pro mne nevhodná‘.
Měla totiž více ráz řečí soudních než filosofických. A když mu na to řekl Lý-
siás: ‚Jak to, že se ti ta řeč nehodí, je-li krásná?‘ odpověděl Sokrates: ‚Nebyly
by pro mne rovněž nevhodné krásné šaty a střevíce?‘“⁸*

Ačkoliv mu přátelé vymohli možnost odchodu do vyhnanství, akcep-
tuje potrestání jako výraz poslušnosti vůči zákonům obce. To vše s klidem
filosofa, protože smrtí těla se nic z toho, co je pro duši podstatné, neztrá-
cí. Součástí jeho závěrečné řeči před soudem byl také proslulý výrok:

⁸ Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. II 40, 41. Praha, 1964, s. 102–103.

„Ty, výborný muži, jsi Athéňan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ? [...] Že pak jsem já vskutku člověk daný obci od boha, mohli byste poznat z této věci: vždyť se nepodobá způsobu ostatních lidí, že já už po tolik let zanedbávám všechny své soukromé věci a snáším následky jejich zanedbávání, ale neustále pracuji pro vás, chodím ke každému zvlášť jako otec nebo starší bratr a snažím se každého pohnout, aby se staral o ctnost. A kdybych z toho měl nějaký zisk a kdybych udílel tyto domluvy za hmotnou odměnu, mělo by mé jednání nějaký důvod. Takto však vidíte i sami, že moji žalobci, kteří si ve všem ostatním počínali při žalobě tak nestoudně, nebyli schopni dovést svou nestoudnost uvedením svědka, že jsem si já někdy buď vydělal nějakou odměnu, nebo o ni požádal. Já myslím, že uvádím postačujícího svědka o pravdě své řeči: svou chudobu.“⁹

Jako hluboká inspirace posloužil Sókratovi nápis na delfské věštírně: **poznej sebe sama**. Tuto větu Sókratés chápe intelektuálním způsobem, neboť pro pojmově myslícího Sókrata bylo sebepoznání spojeno s rozumovými aktivitami **duše**, která je sama o sobě **dobrá** a k níž směřuje život vedený ctnostným způsobem. Jak mudrc postupuje na cestě k sebepoznání a tudíž k absolutnímu dobru?

Začíná se otázkou po dobru, na kterou nevědomý člověk odpovídá v podobě domněnky nějakým dílčím dobrem, z čehož Sókratés usuzuje na život v nepravdě. Načež se snaží filosof domněnku vyvrátit a dovést tak dotazovaného k uvědomění nevědění ve smyslu „vím, že nic nevím“ – i když přímo tuto známou formulaci Sókratés patrně nikdy neřekl. Novým dotazováním pak chce probudit skutečný zájem o vědění. Tento proces probíhá od reflektování původního povrchního sebevědomí přes prožitek selhání z omezenosti dosavadního poznání a přiznání nevědomosti až k touze učit se vidět věci jinak a nově a konečně k finálnímu sebepoznání.

Sókratův um spočíval v hodinářské práci s přirozeným jazykem. Požívaná slova pro něj nebyla relativní jako u Prótagory. Díky přesnému a adekvátnímu vymezení a určení vytvářel definované **obecné pojmy**.

⁹ Platón: *Obrana Sókrata*. Praha, 1994, s. 58.

Je vhodné na místě doplnit, že navazující tradice evropského filosofického myšlení v sobě obsahuje tuto původní Sókratovu snahu, neboť je vždy a znovu formována u největších geniů velejemnou prací s pojmy srovnatelnou svou náročností například s operací mozku, a proto je bohapusté žvanění obhajující nějaké osobní zájmy skutečné filosofii cizí.

Sókratova metoda, jak nám ji zprostředkoval Platón, vychází ze světla **logu, rozumného řádu věcí**, jenž ze sebe samého spojuje všechny pojmy a věci na první pohled nezjevným, ale zato hlubokým smyslem. Člověk prostupující houštím rozličných názorů je logem veden skrze racionální dialog k jasnosti poznání, o kterém již není pochyb, že je samo o sobě dobré.

Asi ani není při toliké racionalitě divné, že velkou roli při jeho rozhodnutích sehrával niterný, božský hlas, Sókratem nazývaný daimonion, jenž mu přímo odhaloval správné náhledy od falešných domněnek. O daimonionu Platón prohlásil, že měl vždy Mistra varovat před tím, **co činit nemá**. Podle Xenofona rovněž pobízel k tomu, **jak myslet a konat má**. V této souvislosti Sókratés rozlišuje pět ctností: **Moudrost** je nejvyšší ctnost a nejvyšší dobro, protože je současně věděním, bez kterého by další ctnosti jako rozumnost, spravedlnost, statečnost, zbožnost a dobra jako zdraví, krása, bohatství nebo přátelství byla vždy v nebezpečí chybného použití. Bez moudrosti je člověk v pokušení scházet z cesty k poznání své duše pod vlivem touhy po nižších dobrech.

V **dialogu Prótagoras** jeho oddaného žáka Platóna Sókratés přednáší nosné myšlenky pro postizení vztahu mezi **skutečným věděním a ctností**, to znamená mezi **moudrostí a dobrem**:

„Jestliže tedy, pravil jsem, příjemné je dobré, nikdo, když ví nebo se domnívá, že jsou jiné věci lepší než to, co on dělá, a možné, nebude to dělat, jestliže mu je možno dělat lepší věci. Podléhat sám sobě není nic jiného než nevědomost, a být silnější sama sebe nic jiného než moudrost...“¹⁰

¹⁰ Platón: *Prótagoras*. Praha, 1994, s. 72.

1.4 Sókratovské školy

Svéráz Sókratova filosofického projevu byl zesílen tím, že nic nenapsal. A tak když mluvil, mluvil tváří v tvář s konkrétními lidmi. Živoucí plamen jeho praktické filosofie, z něhož přeskakovaly jiskry na jeho žáky a jenž byl zřetelný jako radost z moudrosti, byl možná příčinou také toho, že jeho posluchači byli inspirováni jeho naukou každý po svém. Díky tomu projevíli svou nezávislou osobitost a myšlenkovou individualitu.

Škola kynická

Kyniky reprezentuje **Antisthenés z Athén**, jeho žák **Diogenés ze Sinopy** (400–323 př. Kr.) nebo jedna z mála známých žen v dějinách filosofie starověku, půvabem a luxusem opatřená **Hipparchie**, která se dokázala vzdát života v libůstkách i krasořečnění pro správnou realizaci kynické etiky po boku svého manžela, kterým byl **Kratés**:

„... Jejich učením byla zaujata i Métroklèova sestra Hipparchia. Oba byli z Maróneie. Milovala jak Kratétovy řeči, tak jeho způsob života, neohlížejíc se na žádného ze svých uchazečů, ani na jejich bohatství ani na urozenost ani na krásu; všim jí byl jen Kratés. Dokonce hrozila svým rodičům, že si vezme život, nedají-li mu ji. Kratés jsa vyzýván od rodičů, aby odvrátil jejich dceru od jejího úmyslu, činil všemožné a posléze, nemoha ji přemluvit, povstal a odloživ před ní svůj oděv řekl: Toto je tvůj ženich, toto je jeho majetek, rozhodni se podle toho! Nebude prý totiž jeho družkou, nestane-li se účastnou i téhož způsobu života. Dívka si ho vyvolila, vzala si stejný oděv, jako měl on, a provázela ho na cestách, veřejně s ním obcovala a chodila na večere. Když přišla na hostinu i k Lýsimachovi, usvědčila tam Theodora, jenž měl přezdívku Bezbožník, předvedši takoveto sofisma: Činil-li by něco Theodóros a neříkalo by se proto o něm, že činí bezpráví, ani o Hipparchii by se neříkalo, že činí bezpráví, činila-li by to. Theodóros nečiní bezpráví, když se bije, tedy ani Hipparchia nečiní bezpráví, když bije Theodora. Theodóros nenamítl nic proti tomuto závěru, nadzvihl však Hipparchii roucho. Ona se však toho ani nezhrozila, ani nebyla uvedena tím ve zmatek jako žena. Když pak jí řekl: Zda tohle je ta, která člunky opustila u stavu? odpověděla: Ano, Theodore, já to jsem. Ale snad si nemys-

*liš, že jsem si špatně poradila, použila-li jsem na vzdělání času, který jsem měla věnovat stavům?*¹¹

Antisthenés (455–360 př. Kr.)

Důraz na osobní hledání pravdy a samostatnost v úsudku, to znamená sókratovské pojetí autonomní morálky, můžeme rozpoznat už na Antisthenově teoretické filosofii. V teorii poznání se zřetelně projevuje také působení jeho druhého učitele, kterým byl Gorgiás. Výsledkem je pak originální pojetí skepse v kynickém balení. Aplikuje totiž agnosticismus ve smyslu nemožnosti poznání obecného na Platónovo učení o ideách.

Podle Antisthena ve skutečnosti ideje – obecné pojmy, jimiž se označují jednotlivé, smyslově přítomné věci, jakými jsou například pes, kůň, moře nebo stůl, samy o sobě, v mysli ani v nadsmyslové říši idejí, neexistují. Reálné bytí má jen zde přítomná jednotlivina, a proto nemá smysl se pokoušet o pojmové vymezení a definování. Nelze totiž definovat jinak, jak uvidíme později u Aristotela, než podřazením dané jednotlivé věci pod vyšší skupinu podobných věcí zobecňující pojem a určitým specifickým znakem jej od něj odlišit. Například jednotlivinu *stůl* bychom mohli definovat tak, že bychom ji podřadili pod zobecňující pojem *nábytek* a druhově ji specifikovali výrazem *dřevěný* – za předpokladu, že existují i jiné druhy nábytku, co se v případě naší definice týká materiálu, z něhož je zhotovený. Pro Antisthena ale nic takového jako imaginárně myšlený dřevěný nábytek neexistuje. Vždy máme před sebou nebo v mysli konkrétní a jedinečnou jednotlivinu. Ta se ovšem vymyká možnosti ji poznat podle logického pravidla nepoznatelnosti jednotlivého. Můžeme tak označit kynickou teorii poznání za první pokus o jednoduše pojatý **nominalismus**. Antisthenés svou metafyzikou a noetikou míří k tomu nejpodstatnějšímu na bytí člověka, a to k otázce: *jak vlastně žít*. V jeho etice nalzáme požadavky na:

- Svobodného, sebe sama určujícího jedince. Cesta k mravní autonomii nevede na rozdíl od Sókrata přes pojmové dialogické rozlišování, ale spíše, jak hlásá kazatel Antisthenés, vyžaduje nutnost silné vůle k sebeovládání.

¹¹ Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. VI. 96, 97, 98. Praha, 1964, s. 266.

- Sebeovládáním člověk získává moc nad vášněmi a výsledkem je mu potom **soběstačnost (autarkeia)** jako projev minimalizace potřeb. Zlo spočívá v podléhání rozkoším. Zavrhuje otroctví a institucionalizaci, tedy kulturu, zákony a stát. Navrhuje návrat k přírodě a individualistický anarchismus. Místo pyšného řečtví kosmopolitismus, místo rodiny volnou lásku. Oceňuje také fyzicky namáhavou práci, pro niž je mu vzorem hrdina Heraklés.

„Dokazoval, že ctnosti se lze učit. Postačí pak ctnost k blaženosti a nepotřebuje k tomu ničeho kromě sokratovské síly vůle. Spočívá v činech a nepotřebuje ani mnoho slov ani nauk. Moudrý je soběstačný. Moudrý nebude spravovat obec podle platných zákonů, nýbrž podle zákona ctnosti. Bude se ženit pro plození dětí a volit si k tomu nejsličnější ženy. A zamiluje se též, neboť jen moudrý ví, koho je třeba milovat.

Dioklés zaznamenává též tyto jeho výroky. Mudrci není nic cizí a neuskutečnitelné. Dobrý člověk je hoden lásky. Za spojence je třeba si volit muže srdnaté a zároveň spravedlivé. Ctnost je zbraň, kterou nelze odejmout. Lépe jest bojovat s malým počtem dobrých proti všem špatným než s mnoha špatnými proti malému počtu dobrých. Je třeba si všimát nepřátel, neboť první pozorují naše chyby. Spravedlivého je třeba více si vážit než přibuzného. Tátáž je ctnost muže i ženy.¹²

Diogenés ze Sinopy (400–323 př. K.)

Byl legendární postavou kynické filosofie, jenž našel pochopení i u athénské veřejnosti, když mu její představitelé nechali spravit jeho obydlí – dřevěný sud, který mu rozbil jistý nehodný výrostek. Vlastním životem přímo **realizoval svou nauku o minimalizaci potřeb** spočívající v osobní nezávislosti na tělesných rozkoších a institucích státních i náboženských. Jeho životní styl a názory nám mohou v něčem připomínat čínské a japonské zenové a taoistické mnichy, indické šivaistické sádhui nebo křesťanské poustevníky.

Když jej jednou přišel navštívit Alexandr Veliký a nabídl mu, co by pro něj mohl udělat, Diogenés mu odpověděl, aby mu ustoupil ze slunce.

¹² Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. VI. Praha, 1964, s. 238.

Na jeho další dotaz, co je to láska, uchopil do dlaně svůj orgán a začal s masáží...

Jindy zase uviděl před sebou ženu, jak se klátí k zemi, aby vzdala hold bohům. Šel k ní a vyčínil jí, že se chová nezdvouřile k bohu, který stál za ní. A poučil ji o tom, že celý prostor je stále naplněn bohem.

Říká se také, že poté, co Platón definoval člověka jako dvounohého neopeřeného živočicha, Diogenés oškubal kohouta a přinesl jej ukázat do Akademie se slovy: „Toť člověk dle Platóna!“ Platón pak musel k definici dodat „s plochými nehty“.

Když se jej jeden mladý muž tázal, kdy je vhodné se oženit, odpověděl mu, že v mladém věku ještě ne a ve starším již vůbec ne.

Škola kyrénská

Školu **kyrénskou**, které se říká také hédonistická, založil **Aristippos z Kyrény** (435–355 př. Kr.), vedle Sókrata také žák sofisty Prótagory. Aristippos putoval po řeckých městech jako světák, který ví, co je život a jak s ním naložit, aby nepromarnil žádnou příležitost se radovat. Filosofii je ochoten se po vzoru sofistů dobře uživit, a v tom je opakem Antisthena, neboť si pochvaluje život v příjemném a slastném prožitku. Umění **blaženého (eudaimonia)** života spočívá ve **schopnosti udržet zdravou míru přítomné slasti** (hédoné). Slast chápe jako **pohyb mírný** a strast prudký. Sókratés jej podobně jako Antisthena inspiroval snahou po **vnitřním osvobození**, v čemž je zajisté i patřičná duchovní hloubka jeho etické koncepce. Učil své stoupence usměrňovat vnitřní duševní energii tak, **aby nebyli v moci rozkoše**, ale aby naopak rozkoš byla v jejich moci. Za cíl života vyhlašoval mírný, **ve vnímání přecházející pohyb**.¹³ Uvědomují-li si totiž pozorně v přítomném okamžiku pohybu svého těla a psychické prožitky s nimi se spojující, pak se plynule stávají odpoutanějším od hrubší fyzické rozkoše a jsem s to vnímat její přechod v trvalejší rozkoš duševního nebo duchovního typu. I když neznáme jeho podrobné návody na kontrolu proudu příjemných, předpokládáme, že i erotických energií, můžeme se domnívat, že mají blízko k naukám tantrickým, o nichž bude řeč v kapitole věnované indickým etickým koncepcím.

¹³ Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. II. 78. Praha, 1964, s. 111.

Sociální instituce vnímá z pozice svého světáckého individualismu jako něco, bez čeho by se mohl obejít, ale oproti poustevnicko-asketickému stylu Antisthena je dokáže s aristokratickým nadhledem a humornou akceptací pragmaticky využívat.

Diogenés Laertios o něm vypráví, jak na rozdíl od Platóna neměl problém si na výzvu hostitele Dionýsa obléci ženské nachové šaty a začít ladně tančit se slovy: „... ani na Bakchově slavnosti se nikdy nepokazí duše rozumná.“¹⁴

Jeho moudrost se totiž opírala o Diogénovu větu: „Užíval totiž rozkoše z přítomného a nehonil se usilovně za rozkoší z nepřítomného.“¹⁵ Jako prořetlý filosofický lišák se projevil i při odpovědích na tři následující otázky:

„Na otázku, jakou výhodu mají před ostatními lidmi filosofové, odpověděl: Budou-li odstraněny všechny zákony, my filosofové budeme žít stejně jako nyní.“

Když se ho Dionýsios ptal, proč chodí filosofové do domů boháčů, boháči však nenaštevují filozofy, odpověděl: Poněvadž filosofové vědí, koho potřebují, boháči však nikoli.“

Na otázku, čím se liší vychování od nevychovaných, odpověděl: Právě tím, čím zkracení koně od nezkracených.“¹⁶

1.5 Platón (429–347 př. Kr.)

Abychom mohli srozumitelně představit etickou koncepci nejvýznamnějšího Sókratova žáka, budeme nejprve sledovat jeho pojetí duše. Platón patří mezi ty myslitele, kteří se pokoušejí doložit nadčasovou a na těle nezávislou existenci duše. Pomáhá si k dosažení tohoto cíle nejen mytologickými vyprávěními, ale zejména filosofickou argumentací. Konečniců všechny Platónovy dialogy specifickým způsobem pojednávají právě o duši, která je spojovacím článkem mezi fyzickým světem tělesných jsoucn a nadsmyslovým světem idejí. Duši je dána při vtělení oživující schopnost spojení s přirozeností těla umožňující jeho smyslové zakouše-

¹⁴ Tamtéž, s. 111.

¹⁵ Tamtéž, s. 111.

¹⁶ Tamtéž, s. 111.

ní a smyslové vnímání světa fyzických jsoucen a současně je jí dáno prodlévat v nadčasové oblasti, u Platóna zejména prostřednictvím rozumové části duše. Rozumná duše může být díky myšlení vázanému na obecné pojmy ve stálém spojení se světem za smysly.

Platón je součástí antické filosofické tradice, která má v sobě zakotvenou ideu převtělování duší, přičemž pobyt na Zemi je pro duši, jak píše Platón, úpadkem. Na Zemi se musela většina z nás vrátit z příhodnějších sfér pro duši, neboť tu po nás zůstaly dluhy. Na rozdíl od indické nebo staroegyptské tradice Platón bohužel nepodává detailnější rozbor vznikání karmy a reinkarnace. Jako hlavní příčinu převtělování uvádí nedostatek realizované ctnosti. Pythagorejské, indické a egyptské duchovní nauky, se kterými byl dobře obeznámen, snad zprostředkoval pouze užšímu okruhu svých žáků. Například nejnížší forma egyptského zasvěcení poskytovala adeptovi zkušenost vědomého opuštění fyzického těla, tedy jasný důkaz nezávislosti duše na hmotném těle.

Prostřednictvím svých dialogů se však Platón stal známým především jako mistrovský dialektik, příležitostně užívající k osvětlení vybraných témat mytologická vyprávění. Vážnějšímu zájemci o mystickou část jeho nauky lze doporučit spis *Ústava*, v níž nalezneme svérázná a nepřilíš zmiňovaná podobenství a vyprávění o soudičkách a zásvětí, v němž prodlévají duše po smrti a před dalším zrozením.

V dialogu *Faidón* Platón píše, že „...duše se nejvíce podobá božskému, nesmrtelnému, rozumnému, jednotnému a nezničitelnému, tomu, co je stále v témž stavu a stejně samo se sebou“¹⁷ a uvádí zde **důkazy její nesmrtelnosti**:

1. Rozumové duše jsou podobně jako ideje samy v sobě jsoucí, totožné samy se sebou a to znamená, že nemohou podléhat změně;
2. Stejně se poznává stejným. Duše rozumem poznávající ideje musí být stejného charakteru jako ony;
3. Ke svému pohybu nepotřebuje rozumová duše žádný vnější stimul, neboť je schopná pohybu sama od sebe;
4. Rozumová duše je principem oživujícím hmotu, a tudíž jí nepřisluší hmotě podlehnout.

¹⁷ Platón: *Faidón*. I, 80b. Praha, 1994, s. 44.

Člověk je obdařen božskou silou, která jej jako výťah může vyvést z pozemského zajetí do oblasti pravého bytí a **Dobra**, které jako nejvyšší idea „za všemi jsoucný“ je k dispozici všem bytostem, které po ní prahnou, neboť pro ně září podobně jako slunce na nebi. Platón nazývá tuto sílu **Eros** podle řeckého boha lásky. Je to původně přirozenost touhy po dobru, krásě a pravdě, která se na nejnižší lidské úrovni projevuje jako sexuální žádost. Na vyšší úrovni jako touha duše osvobodit se od zajetí v těle a poznat pravé bytí a dokonalost. Cílem pozemského života a nejvyšší mravní pohnutkou je tedy návrat duše do jejího přirozeného původního stavu, neobtěžkaného umrtvující a uspávající hmotou.

Z uvedeného pro Platóna jasně plyne, že duše má vládnout tělu, neboť je starší. **Lidská duše** vtělená do fyzického těla je posléze popisována **jako struktura složená ze tří částí:**

- **Žádostivá** (*epithymetikon*) duše, která má u Platóna centrum v játrech a zodpovídá za naše touhy řízené imperativem **libosti**. Náleží sem **touhy** nebo odpory v podobě smyslové lásky a nenávisti a **nálady** jako radost nebo smutek. Je-li žádostivost **řízena rozumovou částí duše, pak se transformuje v ctnost uměřenosti** (*sófroné*). Ta vede lásku a radost ke skutečnému, jednomu dobru. Naopak nenávist a smutek aktivizuje zlo.
- **Vznětlivá** (*thymoeides*) duše sídlící v srdci. Ta se projevuje **hněvem, strachem nebo zoufalstvím**, když je nějakými překážkami blokováno uspokojení žádoucího přání. Má být kultivována rozumovou složkou, aby se potenciál vznětlivosti realizoval **ve ctnosti statečnosti** (*andreia*) **nelekající se žádné překážky na cestě k jedinému, pravému dobru**.
Tyto dvě duše náležejí k hmotnému světu, stvořili je nižší bohové a zanikají současně se smrtí těla.
- **Rozumová** (*logistikon*) duše, která by se měla stát vozatajem, tedy řídicím prvkem duše vznětlivé (vzpurňý kůň) a žádostivé (povolný kůň). Tato vskutku božská část duše je nesmrtelná a její sídlo je lokalizováno v hlavě. Jako ctnost se projevuje rozumová duše ve smyslu **moudrosti** (*sofia*).

Pokud jsou člověkem jeho tři složky duše realizovány v uvedených ctnostech, pak je schopen dostat i ctnosti čtvrté, kterou je **spravedlnost** (*dikaioσύνη*), předchozí tři ctnosti v sobě obsahující a je teprve završující. Spravedlnost je u Platóna důsledně vyložena zejména ve 4. knize *Ústavy*, v souvislostech sociálních a politických jako spravedlivé rozdělení činností v obci: **každý občan má dělat pouze to, k čemu má nejlepší předpoklady.**

Zde je vhodné upozornit na to, že **struktura a dynamika státu, obce je projekcí našich vlastních duší.** To, co se nám zřejmě nelíbí na jejich zákonech a institucích, jsou ve svém původu naše vlastní nerozřešené a někdy nepřiznané motivace. Stát je světským celkem duší a jejich nemilosrdným zrcadlem. Má se starat o harmonickou vyváženost všech struktur v celku, neboť i duše je zralá, je-li vyváženou ve všech svých částech. Smysl pro *obecno* je vlastním údělem duše podle sókratovsko-platónské tradice.

Je zřejmé, že otázka státnosti rozhodně není u Platóna stejně jako u jeho učitele Sókrata v první řadě otázkou ekonomickou, ale že je to otázka mravní, tedy otázka týkající se osobní svobody a odpovědnosti. Být své duši nakloněn znamená rozhodnutí k sebeodevzdání tajemství celku obce. Z hlediska politického účinkování v obci to pak značí zapomenout na sebezprosení, na projevení vlastní vůle. Být politikem v přísném smyslu slova by znamenalo umrtvit všechna svá přání a touhy. Této oběti celku je však schopen jen člověk nanejvýš připravený, totiž vskutku připravený na smrt. **Péče o duši je u Platóna po vzoru jeho mistra zároveň péčí o smrt, ve smyslu stálé vztaženosti k nadčasovému světu dokonalosti.** I tak razantní mohou být nároky na ty, kteří by svou omezenou lidskou svobodu odevzdali službě státu.

Zásadním aspektem péče o duši je ovládnutí sebe sama. Člověk si svou nejistotu a nezajištěnost ve světě kompenzuje snahou o vědecko-technologické ovládnutí vnějšího tělesného světa a druhých lidí, což je ovšem běžná politicko-ekonomická praxe. Kdo chce mluvit o vládnutí, musí nejprve opravdu ovládnout sebe sama: harmonizovat všechny složky své duše, která pak vůbec nic nepožaduje a pouze je. Pak člověk jako občan eventuálně může začít s výslovnou projekcí své duše do obrazu obce.

Tři části duše, jak jsme předeslali, Platón promítá do struktury obce a její občany tímto způsobem dělí do tří stavů:

- **Vládcové** – Základním posláním státu je výchova občanů ke ctnosti a směřování k nejvyšší ideji Dobra. Proto je nezbytné, aby se vládcí stali **ctností moudrosti obdaření filosofové** coby vnější projevení rozumové části duše.
- **Strážci** – Státní společenství je chráněno před vnitřním nebo vnějším nepřítelem stavem **statečných** vojáků jakožto vnějším projevem vznětlivé duše. Strážci mají společné bydlení a na jejich další nutné výdaje přispívají ostatní občané. Strážci nesmí vlastnit cenné věci ani mít rodinu, aby se jejich síla neprojevovala sobecky v chamtivé hrabivosti. Jejich úkol spočívá v zabránění průniku dvou špatností do obce: bohatství a chudoby. Mohou mít ale volný přístup ke společným ženám. Zvláště u těch nejstatečnějších hrdinů se předpokládá hojnost potomstva, které, jak už je v Ústavě zvykem, podléhá společné státní výchově a výcviku. Nejen pro stav strážců ovšem platí, že styky se ženami i plození dětí, musí být zařízeno podle zásady, že přátelům je všechno společné. Na jiných místech tohoto spisu Platón ale tvrdí, že plození dětí je řízeno státem se zřetelem k výběru nejlepších. Slabší jedinci nemají už od narození větší naději na přežití.
- **Řemeslníci, obchodníci a zemědělci** – Materiální zabezpečení obce zajišťuje stav výrobců a distributorů zboží, kteří jsou projevem žádostivé, vyživující duše. Jejich ctnostný život se realizuje ponejvíce **umírněností**.

Distribuce moci a směr jejího působení v této platónské obci se dá vyjádřit tak, že **moudrý filosof vládne, strážci mu v tom fyzicky pomáhají a žádostivý stav této moci podléhá**.

„Ze všeho toho tedy nutně vzniká u pravých filosofů asi takové mínění, že si mezi sebou říkají asi toto: Podobá se, že nás při zkoumání za účasti rozumu vede k cíli jakoby nějaká úzká stezka, protože pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda. Neboť tisícere starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás

nějaké nemoci, překážejí nám v naší honbě za jsoucnem. A naplňuje nás láskami a žádostmi a strachy a všelijakými preludy a mnohými malichernostmi, takže nám pro ně doopravdy a vskutku nikdy není možno, jak se říká, mít ani jednu rozumnou myšlenku. Vždyť i války a rozbroje a bitvy nezpůsobuje nic jiného než tělo a jeho žádosti. Neboť všechny války vznikají pro hmotné statky a statky jsme nuceni získávat pro tělo, sloužíce jeho potřebám; a tím se nám pro tohle všechno nedostává času na filosofii. A nejhorší ze všeho je to, že i když máme od těla na chvíli volno a dáme se do zkoumání něčeho, tu nám zase při samém hledání všude vpadá do cesty, způsobuje pobouření a zmatek a rozrušuje nás, takže pro ně nemůžeme vidět pravdu. Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti a dívat se samou duší na samy věci; a tehdy, jak se podobá, dostane se nám toho, po čem toužíme a čeho jsme podle svých slov milovníci, moudrosti, tedy až zemřeme – jak naznačuje ten důkaz – za živa však ne. Jestliže totiž nelze ve spojení s tělem nic čistě poznati, je možné jedno z dvojího, buď že vůbec nijak není možno získati si vědění, anebo až po smrti; neboť tehdy bude duše sama o sobě bez těla, dříve však ne. A pokud budeme žítí, budeme, jak se podobá, nejbližše vědění tak, jestliže se nejraději nebudeme vůbec nic stykati s tělem a míti s ním společenství, leda pokud to je naprosto nutné, a nebudeme se nakazovati jeho přirozeností, nýbrž zůstaneme čisti od styku s ním, dokud nás bůh sám od něho neodpoutá. Jsouce pak takovýmto způsobem při svém odloučení čisti od nesmyslnosti těla, budeme, jak lze čekat, mezi stejně čistými a budeme poznávati sami skrze sebe všechno ryzí, a ryzí je bezpochyby pravda; neboť nečistému čistého se dotýkati myslím, že asi není dovoleno.“¹⁸

Na závěr našeho setkání s Platónovou etikou a jejími sociálními konsekvencemi si dovolíme připomenout ještě některé její nepříliš zmíněné metafyzické předpoklady, které jsou ve vrcholné podobě k nahlédnutí v dialogích *Sofistés* a v *7. Platónově listu*.

1.6 Aristotelés (384–322 př. Kr.)

Úvodní věta Aristotelova spisu *Etika Nikomachova* zní: „Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k ně-

¹⁸ Platón: *Faidón*. I, 66b. Praha, 1994, s. 24.

*jakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.*¹⁹

Dosažení dobra je u Aristotela možné tím, že jsem schopen konat to, co mi nejlépe náleží, to znamená, k čemu mám nejlepší předpoklady. **V uskutečnění mých nejlepších předpokladů, mého nejvyššího účelu (entelechie) spočívá pravá blaženost (eudaimonia).** Člověku je podle Aristotela dán **nejvyšší účel v dosažení dokonalosti duše.**

Na rozdíl od sókratovské etiky, převážně intelektuální, je Aristotelem vyžadováno osobní nasazení, založené na dlouhém a trpělivém tréninku ctnostného života. Je to **opakování**, které v člověku vytvoří potřebný zvyk k získání ctností a zbaví ho zvyků nepotřebných a nectnostných. Aristotelés předpokládá, že má-li být výchova ke ctnosti úspěšná, pak musí její adept disponovat také přirozeným nadáním.

Rozlišuje dva typy **ctností**:

1. Rozvíjející rozumové, člověku nejvlastněji příslušející schopnosti.

Nazývá je také jako **dianoetické** ctnosti. Jsou to nejvyšší ctnosti, neboť spočívají ve zdokonalení samotného rozumu a přinášejí člověku největší blaženost. Aristotelés rozumové ctnosti rozděluje na ty,

a) kterými se zabývá teoretický rozum při zkoumání těch věcí, které **nepodléhají** působením člověka žádné změně. To jsou **teoretické ctnosti** a projevují se jako:

- **poznání principů věcí** (*nús tón archón*);
- **vědění** (*epistéme*) poznání odvozené od prvních příčin věcí, principů;
- **moudrost** (*sofia*) jakožto nejvznešenější druh poznání.

b) druhá skupina rozumových ctností se týká poznání toho, co může působením člověka **podléhat změně**. To jsou **praktické ctnosti** a projevují se jako ctnosti zručného zacházení s věcmi, to je **uměním** (*téchné*) **vytvářet** (*poiein*) nebo praktickým rozumem ve vlastním smyslu slova, jehož lze užít **chytrostí** (*frónésis*) v oblastech politiky, ekonomie nebo práva.

¹⁹ Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha, 1937, s. 3.