

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta  
Katedra občanské výchovy a filosofie

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Komparace pojetí eudaimonia u Aristotela a Epikúra

Comparison of the concept of eudaimonia in Aristotle and Epicurus

Jakub Březina

Vedoucí práce: Doc. Mgr. David Rybák, Ph.D.

Studijní program: Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

Odevzdáním této bakalářské práce na téma Komparace pojetí eudaimonia u Aristotela a Epikúra potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Prohlašuji, že jsem při její tvorbě nepoužil nástrojů umělé inteligence jiným způsobem, než je uvedeno ve vyjádření, které je součástí textu práce. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14. dubna 2025

Chtěl bych poděkovat docentu Rybákovi za jeho ochotu, čas strávený na konzultacích a cenné poznámky, které mi předal.

## **ABSTRAKT**

Tato bakalářská práce se zabývá analýzou Aristotelova a Epikúrova pojetí eudaimonie, přičemž se zaměřuje na předpoklady rozdílného pojetí obou filosofických přístupů, které vedou k tomu, že eudaimonia tito autoři chápou jednou jako pohyb, jednou jako stav. Práce nejprve představí Aristotelův koncept eudaimonie v rámci jeho etického systému, kde je eudaimonia spojována s uskutečňováním rozumové činnosti v souladu s areté (ctností). Následně bude pojednáno o Epikúrově přístupu, jenž klade důraz na dosažení ataraxie a absenci bolesti jako cestu k blaženosti. A konečně se pokusíme provést srovnání a sestup k předpokladům jejich přístupu

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

eudaimonia, etika, ataraxia, energeia, dynamis, hedone

## **ABSTRACT**

This bachelor's thesis analyses Aristotle's and Epicurus' conceptions of eudaimonia, focusing on the assumptions of the different conceptions of the two philosophical approaches, which lead these authors to understand eudaimonia once as a movement, once as a state. The thesis first introduces Aristotle's concept of eudaimonia within his ethical system, where eudaimonia is associated with the pursuit of rational activity in accordance with arete (virtue). Subsequently, Epicurus' approach will be discussed, which emphasizes the attainment of ataraxia and the absence of pain as the path to eudaimonia. Finally, a comparison and descent to the presuppositions of their approach will be attempted.

## **KEYWORDS**

eudaimonia, ethics, ataraxia, energeia, dynamis, hedone

## Obsah

Úvod.....	7
1. Překlad pojmu eudaimonia.....	8
2. Aristotelův teleologický kosmos .....	10
3. Eudaimonia jako ergon člověka .....	14
4. Fungování duše .....	17
4.1 Energeia x kinésis .....	18
5. Ctnost (areté).....	20
5.1 Ctnost mravní .....	20
5.2 Nauka o středu .....	22
5.3 Rozumové ctnosti.....	23
5.3.1 Rozumnost (fronésis).....	23
6 Moudrost (sofia).....	25
7 Materialistický kosmos .....	27
8 Duše.....	29
9 Eudaimonia jako slast .....	31
9.1 Typy žádostí.....	32
9.2 Opravdový obraz Epikúra.....	33
10. Ctnostný život .....	36
10.1. Moudrost .....	37
Závěr.....	40
Seznam použité literatury .....	41

## Úvod

Tato bakalářská práce se zabývá analýzou pojmu *eudaimonia* u Aristotela a Epikúra, dvou výrazných postav antické filosofie, jejichž vliv zůstává nezanedbatelný i v současném myšlení. Oba filosofové se řadí mezi představitele tzv. *eudaimonismu*, filosofického směru, který chápe *eudaimonii* jako nejvyšší cíl lidského života. Přestože oba myslitelé sdílejí toto přesvědčení, pojetí tohoto pojmu je zcela odlišné. Jak bude v práci ukázáno, tato odlišnost není náhodná, ale vyplývá z hluboce rozdílných filosofických východisek.

Již v úvodu konstatujeme, že Aristoteles chápe *eudaimonii* jako aktivní proces, jehož cílem je dosažení dokonalosti prostřednictvím ctnostného jednání v souladu s rozumem. Naopak Epikúros spojuje *eudaimonii* s dosažením stavu duševního klidu (*ataraxia*) a nepřítomnosti bolesti (*aponia*), kterého lze dosáhnout kultivací správných žádostí.

Cílem této práce je nejen popsat, jak oba filosofové *eudaimonii* chápou, ale především objasnit, z jakých filosofických předpokladů se k tomuto pojetí dospívají. To znamená prozkoumat filozofické základy těchto dvou přístupů a zjistit, které předpoklady nutně vedou k rozdílnému chápání *eudaimonie* – tedy jako uskutečňování u Aristotela a stavu u Epikúra.

První část se soustředí na Aristotelovo myšlení. Jeho etika je zde zasazena do širších souvislostí jeho myšlení, především jeho teleologické pojetí skutečnosti a dalších aspektů s tím souvisejících. Druhá část práce je věnována Epikúrovu pojetí. Rovněž zde se pokusíme zasadit jeho etiku zasadit do celkového kontextu jeho filosofie, především jeho pojetí materialistického pojetí kosmu. V této části se budeme také snažit Epikúrovy klíčové předpoklady průběžně konfrontovat s těmi Aristotelovými, které čtenář již bude znát z první části práce. V závěru práce budou shrnuty nejdůležitější předpoklady, k nimž jsme v průběhu práce dospěli.

## 1. Překlad pojmu eudaimonia

V této kapitole se zaměříme na překlad tohoto pojmu, což je poměrně náročný úkol, vzhledem k tomu, že práce pojednává o dvou diametrálně odlišných koncepcích chápání pojmu *eudaimonia*. To nám způsobuje potíže při hledání adekvátního překladu, neboť je obtížné, až nemožné, najít jedno slovo, které by bylo vhodné použít, když vezmeme v úvahu intence obou filosofů. Máme zde totiž proti sobě postavené koncepce *eudaimonie* ve smyslu psychologickém a subjektivním, jak ji chápe Epikúros na jedné straně, a koncepci, kterou bychom mohli nazvat jako objektivní, jejíž zástupcem je v této práci Aristoteles na straně druhé.

Slovo *eudaimonia* je složenina řeckých slov *eu* (dobrý) a *daimon* (duch). V českém překladu A. Kříže je pojem *eudaimonia* překládán jako *blaženost*. *Tento však jednak působí trochu zastarale, jednak „navozuje představu pouhého přechodného libého pocitu a odtržení od žitého světa (ostrovy blažených).*“<sup>1</sup> Určitou výhodou by mohl být fakt, že použití v dnešní mluvené češtině je takřka rovno nule, jak ukazují data z Českého národního korpusu.<sup>2</sup> Čtenář totiž jistě alespoň více zpozorní než u překladu, který volí další autoři, včetně Jana Patočky; totiž *štěstí*.<sup>3</sup>

Problém slova *štěstí* spočívá v tom, že v dnešní konzumní společnosti ztrácí svůj hlubší význam, dokonce bychom mohli tvrdit, že došlo k naprostému vyprázdnění tohoto slova, které je často redukováno na povrchní představu, že štěstí lze dosáhnout uspokojováním materiálních potřeb, čímž odkazujeme na dnešní konsumerismus. Julia Annas k tomuto říká, že slovo *šťastný* používáme k popisu dočasných a dokonce velmi krátkodobých stavů nebo pocitů osoby. Navíc toto slovo používáme na základě toho, jak se člověk cítí – pokud říká, že je nebo se cítí *šťastný*, máme tendenci říkat, že má pravdu; může se říct ještě něco o základě jeho tvrzení, ale pokud upřímně říká, že je *šťastný*, pak *šťastný* je.<sup>4</sup> To, že člověk sám rozhoduje o tom, zda je *šťastný*, nebo není, by jistě konvenovalo Epikúrovi, ale rozhodně ne Aristotelovi, pro kterého je *eudaimonia* objektivní – nezáleží na pocitu člověka, zda je *eudaimon*, nebo není.

Nussbaum poznamenává ve své knize *Křehkost dobra*, že pro Řeky znamená *eudaimonia* něco jako to, že se člověku dobře daří. Aristotelés nám pak říká, že v běžné mluvě jde o ekvivalent *dobrého žití a dobrého konání*.<sup>5</sup> Většina Řeků by podle Nussbaum považovala *blaženost* za něco bytostně činného, cosi, jehož chvályhodné činnosti nejsou pouhými prostředky výroby,

---

<sup>1</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Praha: Togga, 2011. s. 21. ISBN 978-80-87258-53-8.

<sup>2</sup> MACHÁLEK, Tomáš. Slovo v kostce – agregátor slovních profilů [online]. Praha: Ústav Českého národního korpusu FF UK, 2019 [cit. 2025-02-27]. Dostupné z: <https://www.korpus.cz/slovo-v-kostce/search/cs/blaženost>.

<sup>3</sup> PATOČKA, Jan. *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999. s. 334. ISBN 80-86005-91-7.

<sup>4</sup> ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. New York: Oxford university Press, 1993. s. 45. ISBN 019507999X.

<sup>5</sup> ARISTOTELEŠ. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996. s. 34. ISBN 80-901796-7-3

nýbrž jeho skutečnými konstitutivními součástmi, jak to uvidíme u Aristotela. Dále dodává, že názor, že *eudaimonii* odpovídá stavu potěšení, je v řecké tradici nekonvenční a *prima facie* protiintuitivní stanovisko.<sup>6</sup> Epikúros si sice nemyslí, že *eudaimonia* je pouhé potěšení, ale duševní vyrovnaností (*ataraxia*) a absence bolesti (*aponia*), kterých sice lze dosáhnout adekvátním způsobem života, avšak samotný termín *eudaimonia* pro tohoto filosofa nemá nic společného s činností. Překlad *zdařilý život*, který užívá Spaemann,<sup>7</sup> je dobře použitelný pro Aristotelovo myšlení, avšak pro Epikúra by byl spíše vhodnější překlad *spokojený život*. Moderně bychom dnes také mohli nabídnout slovo *wellbeing*, které však začíná být podle našeho názoru stejně vyprázdněné jako štěstí. Z výše uvedených důvodů necháme pojem *eudaimonia* v textu nepřeložený, případně jej budeme překládat jako *blaženost*.

---

<sup>6</sup> NUSSBAUM, Martha. *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 66-67. ISBN 80-7298-089-0.

<sup>7</sup> SPAEMANN, Robert. *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 30. ISBN 80-86005-70-4.

## 2. Aristotelův teleologický kosmos

Ačkoliv se Aristotelova etika zabývá tím, jak dosáhnout blaženosti, pro pochopení toho, co je *blaženost*, a jak jí dosáhnout, je třeba poznamenat, že Aristotelovu etiku nelze myslet odděleně od ostatních částí jeho filosofie. Všechny jeho spisy totiž vycházejí z teleologicky zaměřeného pojetí skutečnosti, která je dynamická, protože je tvořena přechodem z možnosti ke skutečnosti, což bude dále v práci podrobněji vysvětleno.

Teleologické zaměření znamená, že vše, co je, má v sobě přirozený cíl (*telos*), který není vůči jsoucnu vnější, ale naopak určuje, čím je, což platí jak pro neživou, tak pro živou přírodu.<sup>8</sup> To Aristotelés ukazuje již na úplném počátku *Etiky Nikomachovy*, kde píše, že:

*„Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje. Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech: neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla. Kde pak jsou nějaké účely vedle jednání, tam jsou přirozeně díla lepší než činnosti“*<sup>9</sup>

Na těchto slovech vidíme, že podle Aristotela každá činnost a volba člověka směřuje k nějakému dobru, přičemž někdy jsou účelem činnosti samy, ale někdy i něco vůči činnosti vnějšího, nějaké dílo (*ergon*).<sup>10</sup> Dále pokračuje:

*„Poněvadž jest mnoho různých činností, umění a věd, jest také mnoho účelů a cílů: cílem lékařství jest zajisté zdraví, loďařství loď, vojevůdcovství vítězství, hospodářství bohatství“*<sup>11</sup>

V případech, kdy činnost směřuje k něčemu vnějšímu, nějakému dílu, je ono hodnotnější než činnost sama. Činnosti si můžeme představit ve vzájemných vztazích, kdy cíl jedné činnosti je prostředkem činnosti nadřazené. Existující cíle ale nemohou pokračovat tímto způsobem do nekonečna, jinak by vznikl *regressus ad infinitum*, proto je nutné, aby existovalo nějaké nejvyšší dobro, které stojí na úplném vrcholu hierarchie cílů.<sup>12</sup>

Takovým dobrem je právě *blaženost*, o níž Aristotelés píše:

---

<sup>8</sup> ŠPINKA, Š. *Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés*. In: Špínka, Š, et. al. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofia, 2014. s. 14. ISBN 978-80-7007-430-5.

<sup>9</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 23.

<sup>10</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 19.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>12</sup> VOEGELIN, Eric. *Platón a Aristoteles*. Praha: Oikoymenh, Filosofický ústav AV ČR, 2023. s. 315. ISBN 978-80-7298-557-9.

„Téměř většina lidí se shoduje ve jméně, jež mu dávají: i obecné množství i vzdělanci totiž nazývají je blažeností a myslí, že být blažen jest totéž, jako dobře žít, dobře jednat a dobře se mít.“<sup>13</sup>

Na tom, v čem *blaženost* spočívá, se ale již lidé neshodnou a ztotožňují *blaženost* například s rozkoší, slávou, ctí či bohatstvím. Žádné z těchto dober však podle Aristotela nemůže být dobro nejvyšší, tedy *blaženost*, o které se více dozvídáme zde:

„Poněvadž se zdá, jest účelů více a z těchto si některých žádáme pro jiné, například bohatství, píšťaly a vůbec nástroje, jest zjevno, že nejsou všechny dokonalé; nejvyšší dobro se však jeví něčím dokonalým. Jestliže tedy jen jedno jest dokonalé, toto jest, co hledáme, pakli více, tak nejdokonalejší z nich. Dokonalejším pak než účel pro něco jiného nazýváme účel žádaný o sobě, který nikdy není žádán pro něco jiného, jako věci žádané i o sobě i pro to jiné; a tak prostě dokonalé jest to, co jest cílem úsilí o sobě a nikdy pro něco jiného. Takovým cílem jest především blaženost; té si žádáme vždy pro ni samu a nikdy pro něco jiného, cti však, slasti a rozumu a veškeré přednosti si žádáme sice i pro ně samy – neboť i kdyby z nich nevyplývalo, žádali bychom si jich –, ale také pro blaženost, domnívajíce se, že jimi budeme blaženi. Blaženosti si však nikdo nežádá pro ony, ani vůbec pro něco jiného.“ Zdá se pak, že totéž vyplývá i ze soběstačnosti: neboť 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 vůbec pro přátele a občany, poněvadž člověk jest přirozeně určen pro život v obci.<sup>14</sup>

Na této dlouhé citaci je nám představeno několik důležitých aspektů. Zdůrazněme zde především formální vymezení blaženosti. Blaženost je cílem, který je dokonalý (*teleios*) a soběstačný (*autarkes*). Dodejme ještě, že je cílem, který musí existovat z nutnosti. Synek upozorňuje na to, že tato nutnost je ontologické povahy. Lidský život by bez nejvyššího cíle ústil k neomezenu, k prázdnu.<sup>15</sup> Nejde ovšem o individuální cíl, za kterým se má jednotlivec „hnát“ bez ohledu na ostatní, ale cíl lidstva jako celku, k jehož dosažení má značný vliv to, jakým způsobem je *polis* spravována, respektive, jaké má zákony.

Na tomto místě můžeme Aristotelovi položit následující otázku: jak je možné, že existují věci, o něž usilujeme jak kvůli nim samotným, tak kvůli *eudaimonii*? Neprotiřečí si zde Aristotelés? Jak je možné, že je něco, co má cíl samo v sobě, když jsme konstatovali, že vše směřuje k *blaženosti*? Na tuto otázku lze odpovědět takto: Aristotelés zřejmě chápe vztah

---

<sup>13</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 31.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>15</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 23.

účel/prostředek jako vztah, který můžeme předpokládat mezi celkem a částmi, jež tento celek tvoří.<sup>16</sup> Jinými slovy A přispívá/tvoří B<sup>17</sup> – tato interpretace vychází z tzv. *inkluzivního pojetí* cíle, který hájili například A. Kenny a J. L. Ackrill, čemuž se budeme věnovat ještě v závěru části o Aristotelovi. Andreas Graeser k tomu poznamenává následující: „*Je-li samoučelné cíle možné pokládat za součásti eudaimonie, pak jsou navzájem slučitelné i výpovědi „X je chtěno kvůli sobě samému“ a „X je chtěno kvůli Y“.* Lze totiž říci, že (konečný) cíl Y není vlastně vnější vzhledem k cíli X, který je imanentní určitém jednání.“<sup>18</sup> Jednotlivé cíle tedy nepovažujeme za pouhé prostředky k dosažení blaženosti, ale konstituenty. To znamená, že jednotlivé části tvoří celek. K tomuto chápání odkazuje pak i pasáž v *Metafyzice*, ve které je teplo chápáno jako část zdraví, jak poznamenává Cooper.<sup>19</sup>

Urmson k tomu problému nabízí následující paralelu: představme si člověka, který tancuje pro samotný účel tance, a ne například pouze ze zdravotních důvodů. Pojd'me nyní zvážit každý jednotlivý krok v tanci a zeptat se, zda je vykonáván pro samotný účel. Pokud bychom řekli, že každý krok je prováděn pouze jako prostředek k tanci, zdálo by se, že žádný z těchto kroků není vykonáván pro samotný účel. Zdá se však pravděpodobnější říci, že právě protože tanečník tancuje pro samotný tanec, bude stejně pravdivé říci, že každý jeho pohyb je vykonáván pro samotný účel tance. Každý pohyb je konečným cílem sám o sobě a součástí tance, který je také tímto konečným cílem.<sup>20</sup>

Podobný příklad uvádí i Spaemann, který tvrdí, že vztah mezi činnostmi naplňující život a *eudaimonii* nelze chápat jako vztah prostředků a cíle, který by byl vůči nim vnější, ale jako vztah částí a celku, jak to můžeme vidět například u uměleckých děl či tanci, jak říká Urmson. Jednotlivé tahy štětcem, jimiž malíř nanáší barvu na plátno nebo pohyby hudebníků tvořící symfonii, jsou sice v určitém smyslu prostředky, bez nichž by dílo nemohlo být zhotoveno, avšak nejsou tím, na základě čeho je dílo smysluplné.<sup>21</sup> Smysluplnost totiž vyvstane až v celkovém kontextu daného díla. Tato paralela je velmi příhodná z toho důvodu, že smysl díla

---

<sup>16</sup> GRAESER, Andreas. *Dějiny filosofie*. Praha: Oikoymenth, 2000. s. 357. ISBN 80-7298-019-X.

<sup>17</sup> ACKRILL, J. L. *Aristotle on Eudaimonia*. In: RORTY, A, O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles – London: University of California Press, 1980. s. 29. ISBN 0-520-04041-4.

<sup>18</sup> GRAESER, Andres. *Dějiny filosofie*. s. 358.

<sup>19</sup> COOPER, John. *Reason and Human Good in Aristotle*. Princetown: Princetown University Press, 1999. s. 20-21. ISBN 0-691-05874-1.

<sup>20</sup> URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publisher, 1988. s. 11. ISBN 0-631-15673-9.

<sup>21</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 32.

vyvstává až v jeho celku. Dále je vhodná, protože vytváří představu lidského života jako „díla“,<sup>22</sup> což je v souladu s intencí Aristotela.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Problémem příkladu je naopak to, že *eudaimonia* není nic, co by člověk mohl nějakým způsobem vyrobit, jako například obraz, nástroj, sochu atd.

<sup>23</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 32.

### 3. Eudaimonia jako ergon člověka

K tomu, v čem *eudaimonia* spočívá, se Aristotelés dostává tázáním se po tom, co je *ergon* člověka. *Ergon* znamená v češtině dílo či úkol, který má, jak jsme již řekli, v Aristotelově teleologickém kosmu úplně všechno jsoucí. To znamená, že každý objekt či bytost v kosmu má přirozeně svůj účel, svou specifickou funkci.<sup>24</sup> Rovněž člověk má svůj přirozený úkol, který vyplývá z jeho přirozenosti, jak vidíme zde:

*„Jako totiž u pištce, sochaře a u každého umělce a vůbec u všech lidí, kteří mají nějaký úkol a činnost, dobro a blaho jest ve vykonaném díle, tak i u člověka, jestliže vskutku má nějaký úkol. Zdaž tesař a švec mají určitý úkol a činnost, člověk však jako člověk nikoli, ale je zrozen k nečinnosti? Či jako oko, ruka a noha a vůbec každý úd má nějaký úkol, tak i u člověka budeme předpokládat vedle všech těchto ještě nějaký určitý úkol? Který to asi bude?*

Aristotelés se zde ptá po úkolu člověka jakožto člověka a pokračuje dále:

*„Život zajisté má člověk společný s rostlinami, my však hledáme to, co jest vlastní člověku. Musíme rozlišovat život výživný a rostivý. Druhý snad jest život smyslový, avšak i tento jest zřejmě společný koni, volu a každému živému tvorů. A tak u rozumné bytosti zbývá jakýsi život činný: ta pak jednak poslouchá rozumového důvodu, jednak má rozum a myslí.“<sup>25</sup>*

Člověk jako vše ostatní, co je oduševnělé, patří do „živé říše“, ve které je člověk v první řadě živočich (*zoon*), který se od ostatních odlišuje tím, že má díky své (lidské) duši schopnost mluvit a myslet – je tedy *zoon logon echon*, díky čemuž je nejvíce božský živočich.<sup>26</sup> Avšak nestačí pouze, že člověk tyto schopnosti má, jak vidíme výše, ale že tyto schopnosti používá, že je činný.

*„Jestliže tedy úkolem člověka jest skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu, výkon pak kteréhokoli člověka nazýváme dle rodu totožným s výkonem zdatného člověka, jako například kitharisty vůbec a kitharisty zdatného, což prostě platí ve všem, ježto k výkonu vůbec se přikládá nadbytek z hlediska zdatnosti – kitharistovi totiž náleží hráti, avšak zdatnému kitharistovi hráti dobře - , i je-li tomu tak a za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem, u zdatného člověka pak může vše to způsobem dobrým a krásným, neboť každý výkon se dobře dokonává podle vlastní zdatnosti, potom patrně lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více,*

<sup>24</sup> V cizojazyčné literatuře se čtenář často setká s tzv. funkčním argumentem.

<sup>25</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 32.

<sup>26</sup> THEIN, Karel. *Aristotelés o lidské přirozenosti*. Praha: Filosofia, 2014. s. 89. ISBN 978-80-7007-494-7.

tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší. Dále, v životě úplném. Neboť jedna vlaštovka jara nedělá, ani jeden den: tak ani šťastným a blaženým člověkem nečiní jeden den, ani krátký čas.<sup>27</sup> Vidíme tedy, že *ergon* člověka je činnost duše ve shodě s rozumem z hlediska zdatnosti (*areté*).<sup>28</sup> Ohledně úplnosti se můžeme tázat tak, jak se táže Solón, a sice, zda lze vůbec nazvat člověka blaženým, dokud žije. „Neboť v životě se děje mnoho změn a všelijaké náhody a ve stáří i nejšťastnější člověk může být postižen velikými nehodami, jak se vypravuje v pověstech o Priamovi: a toho, kdo se dožil takových nehod a bídně skončil, nikdo nenazývá blaženým.“<sup>29</sup> Na této citaci vidíme, že je nutné posuzovat život z hlediska celku, k čemuž Urmson poznamenává, že označit někoho živého jako *eudaimon* je stejně nebezpečné jako hodnotit knihu jako skvělou po první kapitole.<sup>30</sup>

V *Etice Nikomachově* pak Aristotelés přidává ještě další vymezení: „Blažený člověk dobře žije a dobře jedná: říká se totiž téměř obecně, že blaženost jest dobré žíté a dobré jednání.“<sup>31</sup>

„S těmi tedy, kteří míní, že blaženost jest ctnost nebo nějaká stránka ctnosti, náš výměr souhlasí: neboť k ní náleží přiměřená činnost z hlediska zdatnosti. Ale jest nemalý rozdíl v tom, klademe-li nejvyšší dobro v pouhý majetek, nebo užívání, v pouhý stav, nebo skutečnou činnost. Kde jest pouze stav, jest možno, že tento nic dobrého skutečně nevykoná, například u spícího člověka, anebo nějak jinak nečinného, u skutečné činnosti jest to však nemožno: neboť bude jednat z nutnosti a dobře jednat.“<sup>32</sup>

Z těchto citací by se mohlo zdát, že záleží pouze na člověku, jestli bude blažený, nebo nebude. Aristotelés si však je vědom určité omezenosti blaženosti, respektive její závislosti na vnějších dobrech, neboť říká: „Zároveň jest zjevno, že potřebuje také zevnějších dober, jak jsme řekli: jest totiž nemožno, nebo nepadno, aby jednal krásně ten, kdo nemá nutných prostředků.“<sup>33</sup> Dále dodává, že: „Nedostatek některých dober docela kalí štěstí.“<sup>34</sup>

Z tohoto se zdá jasné, že k opravdovému štěstí je nutné mít i příznivé vnější okolnosti. *Eudaimon* je tedy ten, kdo uskutečňuje svůj život na základě a ve shodě s ctností, a to nikoli jen po nějakou dobu, nýbrž tak, aby to určovalo jeho život jako celek, a je přitom dostatečně zabezpečen vnějšími dobry.<sup>35</sup> O tomto píše podrobně Nussbaum v kapitole *Zranitelnost*

<sup>27</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 33-34.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>30</sup> URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. s. 12.

<sup>31</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 34.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>35</sup> ŠPINKA, Štěpán. *Přístupy k etice I*. s. 21.

*dobrého lidského života: činnost a neštěstí*, ve které si pokládá otázku, nakolik je dobrý lidský život, *eudaimonia*, zranitelný. Podle této autorky, pokud jí dobře rozumíme, se jedná o jistý vztah mezi lidskou činností a náhodou, což ilustruje tato věta: „*Kde je největší vhled (nus) a rozum (logos), tam je nejméně náhody: a kde je nejvíce náhody, tam je nejmenší vhled.*“<sup>36</sup> Takovéto chápání se nám však zdá poněkud zvláštní. Jednoduše řečeno, „karty“ jsou v našem životě rozdány již od našeho narození. Například, kdo se narodí jako otrok nebo se mu nedostane výchovy, nemá téměř žádnou šanci nabýt ctnost. Rovněž v průběhu života člověk potřebuje vnějších dober, aby mohl rozvinout ctnosti. Například pokud nic nemám, nemůžu se stát velkorysým atd. Bez dostatečných prostředků jsou tedy možnosti uskutečňovat ctnosti silně omezené.

---

<sup>36</sup> NUSSBAUM, Martha. *Křehkost dobra*. s. 602.

## 4. Fungování duše

Vzhledem k tomu, že jsme si již řekli, že *eudaimonia* je činností duše, budeme se v této kapitole zabývat tím, jak Aristotelés chápe duši, jaká je její povaha a funkce. Důvodem, proč věnujeme celou jednu kapitolu právě duši, je, že právě pochopení tohoto pojmu je *conditio sine qua non* pro pochopení pojmu *eudaimonia* jako činnosti.

První vymezení duše, které ve svém spisu *O duši* podává, je následující:

*„Neboť tělo není něčím z toho, co určuje podklad, nýbrž spíše samo jest jakoby podkladem a látkou. Tudíž duše je nutně podstatou přírodního těla, které má v možnosti život.“<sup>37</sup>*

Duše je tedy to, co dělá jsoucno oduševnělým, tedy živým. Aristotelés zde chápe duši jako podstatu ve smyslu formy určitého těla: je tím, co dané jsoucí je.<sup>38</sup>

Dále pokračuje takto:

*„Podstata však je skutečností (entelecheia), i je duše skutečností těla takových a takových vlastností. Skutečnost pak má dvojitý význam, jednak jako například vědění, jednak jako zkoumání a rozjímání. Tu se tedy skutečnost myslí zřejmě ve významu vědění: neboť tím, že je tu duše, je tu také spánek a bdění, bdění pak odpovídá zkoumání a rozjímání a spánek znamená mítí vědění bez činnosti. Avšak vědění je u téhož podmětu vznikem dřívější. A tak duše je první skutečností přírodního tělesa, které má v možnosti život.“<sup>39</sup>*

Duše nemůže být chápána jako forma oddělená od látky (od těla), tedy ani odloučeně od pohybu a změny. Nejedná se pouze o myšlenou, „statickou“ formu, jak upozorňuje Synek, ale naopak o něco neustále činného. Tento krok přitom znamená více, než by se na první pohled mohlo zdát. Aristotelés zde totiž upozorňuje na to, že pro porozumění duši nevystačíme jen s jedním způsobem tematizace jsoucího, protože bytí se vypovídá mnoha způsoby. Tázání se po podstatě je jiný způsob rozumění jsoucnu než tázání se z hlediska možnosti a skutečnosti (*dynamis – energeia*).<sup>40</sup>

Duše je sice podstatou ve smyslu formy, avšak tato forma není pouze nějakým tvarem, nýbrž *entelecheia*. Tento Aristotelův novotvar stojí v opozici vůči *dynamis*, tedy možnosti/potenci. Etymologické výklady upozorňují na slovo *telos*, které ve slově *entelecheia* zaznívá, a chápou

<sup>37</sup> ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. s. 51. ISBN 80-901796-4-9

<sup>38</sup> SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. Praha: Togga, 2014. s. 47. ISBN 978-80-7476-071-6

<sup>39</sup> ARISTOTELÉS. *O duši*. s. 51.

<sup>40</sup> SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. s. 49.

jej pak jako složeninu *en (v) telos (cíl) echein (mít)* – doslova to, co má cíl samo v sobě.<sup>41</sup> Tento pojem vyjadřuje spontánní pohyb, vedený daným cílem. Aristotelés v *Metafyzice* píše: „*Všechno, co vzniká, směřuje k počátku a k účelu (telos)*.“<sup>42</sup>

Slovo *entelecheia* má zároveň velmi blízko ke slovu *energeia*, v němž zaznívá slovo *ergon*, tedy „dílo“, o kterém jsme psali výše. Aristotelés tato dvě slova používá víceméně synonymně na rozdíl od pohybu (*kinésis*), jenž je chápán jako nedokonalá činnost.<sup>43</sup> Důležitá je tedy především distinkce mezi možností (*dynamis*) na jedné straně a pojmy *entelechia*, *energeia* a *kinésis* na straně druhé. Každý pohyb a každá změna je v Aristotelově myšlení přechodem mezi způsoby bytí. Bytím v možnosti a bytím ve skutečnosti. Tělo je pak chápáno jako 1. možnost. Duše je pak 1. skutečností (*entelechia*), dokonalá uzpůsobenost, kterou bychom v oblasti umění označili za dokonale osvojenou schopnost (*hexis*), která je připravena k činnosti, o čemž bude ještě dále řeč. V literatuře se v tomto kontextu běžně mluví o 1. možnosti – 1. skutečnosti, která je zároveň chápána jako 2. možnost pro 2. skutečnost.<sup>44</sup>

Nakonec je nutné zdůraznit, že duši nelze chápat v přísném smyslu jako účel živé bytosti, ale pouze připraveností (*entelecheia*) k uskutečňování (*energeia*), v němž spočívá účel lidského směřování. Aristotelův cíl, jak jsme si již v průběhu práce řekli, není pouhé zachování téže formy, tedy v pouhém vlastnění duše,<sup>45</sup> neboť v takovém případě by totiž duše nebyla aktivní, ale naopak statická/pasivní. To by bylo v rozporu s tím, co jsme si již dříve řekli, totiž, že cíl, *eudaimonia* je uskutečňování duše ve shodě se ctností, o které se rozepíšeme v další kapitole. Ještě než se podíváme na ctnosti, věnujme pozornost rozdílu mezi *energeia* a *kinésis*, aby bylo jasné, proč je *eudaimonia* právě *energeia* a ne naopak.

#### 4.1 Energeia x kinésis

Rozdíl mezi těmito pojmy můžeme najít například v 10. knize *Etiky Nikomachovy*, ve které se píše následující: „*Zdá se totiž, že vidění v kterékoli době jest ukončené a dokonalé, neboť mu neschází nic, co by muselo přistoupit později, aby dokonalo jeho tvar*.“<sup>46</sup>

Dále: „*Každý pohyb se děje v čase a k nějakému konci, například stavitelství ukončuje své dílo, když vykonává to, k čemu směřuje, tedy buď v celé době, anebo v tomto okamžiku: ale v jednotlivých časových dílech všechny pohyby jsou neukončené a různí se druhem od celku i*

---

<sup>41</sup> SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. s. 49.

<sup>42</sup> ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2000. s. 225. ISBN 80-86027-19-8.

<sup>43</sup> SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. s. 49.

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>46</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 230.

*mezi sebou. Skládání kamenů se různí od žlábkování sloupu a oboje od stavby chrámu: postavení chrámu jest něčím ukončeným, neboť tento účel se již ničeho nepotřebuje.*<sup>47</sup>

Rozdíl mezi těmito dvěma pojmy, které v Aristotelově *Metafyzice* spadají pod jednání (*praxis*), tedy spočívá v tom, že pohyb (*kinésis*) potřebuje ke svému završení čas, zatímco uskutečňování (*energeia*) je v každém okamžiku plně tím, čím je – to vidíme právě na příkladu s viděním. Pohyb směřuje k cíli, jenž je vůči pohybu vnější, a teprve dosažením tohoto cíle se pohyb završuje – například při stavění. Uskutečňování je naopak v kterémkoli okamžiku dokonalé, završené. Na rozdíl od uskutečňování můžeme u pohybu pozorovat jeho rychlost – může se dít rychle, nebo pomalu. Stavění domu je pohybem, který směřuje předem k danému cíli, který je vnější vůči procesu stavění.<sup>48</sup> Z těchto důvodů je *eudaimonia energeia*, a ne *kinésis*.

---

<sup>47</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 230.

<sup>48</sup> SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. s. 45.

## 5. Ctnost (areté)

V této kapitole se podíváme na ctnosti. Aristotelés v *Etice Nikomachově* píše následující: „*Je-li dvojitá ctnost, jedna rozumová a druhá mravní<sup>49</sup>, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní (éthiké) vzniká ze zvyku, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova „zvyk“ (ethos).*“<sup>50</sup>

Jak jsme již několikrát výše uvedli, *eudaimonia* je uskutečňování duše „podle ctností“, to znamená na základě ctnosti a ve shodě s ní.<sup>51</sup> Rozdělení ctností přitom odpovídá Aristotelovu rozdělení duše na dvě části: rozumovou a nerozumnou.

Nerozumná duše se pak dělí na část vegetativní, která je společná s rostlinami, tzv. příčina výživy a růstu, přičemž tato část nemá žádný vliv na získání ctnosti. Druhá část duše, ačkoliv rozumem sama nedisponuje, může nabyt „etickou ctnost“. Třetí část duše, kterou se člověk liší od ostatních živých bytostí, se nazývá duše rozumová (člověk jako *zoon logon echon*). Rozumová část duše je spojena s rozumovou ctností.

K dosažení blaženosti je nutné rozvíjet jak ctnosti etické, tak rozumové, k čemuž člověk musí nutně žít v *polis* (člověk jako *zoon politikon*). Jednoduše řečeno, etická ctnost se stará o správné tužby, zatímco rozumová ctnost představuje měřítko toho, co je nebo by mělo být žádoucí v našem jednání. K dosažení obou těchto ctností je však potřeba čas.<sup>52</sup>

Důležité je také upozornit, že nejde pouze o to ctnost získat, ale také ji neustále uskutečňovat. Aristotelovským jazykem bychom mohli říct, že člověk má od narození možnost získat ctnost. Jejím nabytím dochází k prvnímu uskutečnění, což se zároveň stává druhou možností pro druhé uskutečnění. Sám Aristotelés ilustruje své chápání možností a uskutečnění na tomto příkladu: nevědomý člověk, jenž je schopen učit se, má vědění ve stavu první možnosti, která se uskutečňuje tím, že se něco naučí. Toto první uskutečnění je pak druhou možností vzhledem k druhému uskutečnění – tedy samotnému užívání nabytého vědění.<sup>53</sup>

### 5.1 Ctnost mravní

O ctnosti mravní Aristoteles píše následující: „... *Jest také patrné, že žádná mravní ctnost nám není dána přirozeně: neboť nic z toho, co jest přirozeně, nemůže být zvykem změněno, například*

---

<sup>49</sup> Lze říci ctnost etická (*éthiké areté*) – takový překlad by byl zřejmě i logičtější vzhledem k tomu, že vzniká ze zvyku.

<sup>50</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 45.

<sup>51</sup> ŠPINKA, Štěpán. *Přístupy k etice I.* s. 20.

<sup>52</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka.* s. 50.

<sup>53</sup> THEIN, Karel. *Aristoteles o lidské přirozenosti.* s. 252.

*kámen, který se přirozeně pohybuje směrem dolů, si nemůže navyknout, aby se pohyboval směrem nahoru, i kdyby tisíckrát jím házeje jej tomu zvykal, a zrovna tak ani oheň nemůže být navyknout, aby se pohyboval dolů, aniž vůbec co jiného si navykne na něco, co by bylo proti jeho přirozenosti.*<sup>54</sup>

Vidíme, jak jsme již konstatovali, že mravní ctnost nemáme od přirozenosti. Co však od přirozenosti máme, je možnost, potence (*dynamis*) získat tuto ctnost, jakožto trvalou schopnost či ustálenou dispozici jednat nějakým způsobem (*hexis, habitus*). Jinými slovy, tím, že jednáme určitým způsobem, stáváme se nějakými – formujeme náš charakter. Synek ve své knize poukazuje i na etymologii slova „charakter“, o kterém říká, že toto slovo v řečtině znamená rydlo, značku, známku a v přeneseném smyslu rozlišující charakteristický znak, jímž se člověk odlišuje. Člověk již má chování „vryto“ v sobě. To se projevuje tak, že dokáže nenuceně s téměř virtuózní lehkostí, samozřejmostí, a dokonce i radostí přijmout správný postoj a jednat správně.<sup>55</sup> Neznamena to však, že ctnostný člověk jedná jako stroj – bezmyšlenkovitě a automaticky, protože je vždy třeba učinit záměrnou volbu (*proairésis*), jak můžeme vidět na tomto místě: „...jest dalším úkolem objasnit pojem záměrné volby: zdá se totiž, že jest ctnosti nejvlastnější a že o mravní povaze rozhoduje více než skutky samy.<sup>56</sup>

Špínka upozorňuje na aspekt nenucenosti a samozřejmosti jednání, který je u Aristotelova chápání štěstí obzvlášť výrazný v porovnání s Kantovými úvahami o rozdílu mezi jednáním podle morálního zákona a jednáním na základě „přirozených náklonností“. Podle Aristotela není cílem lidského života vykonávat heroické mravní činy na základě rozumem pochopené povinnosti, které se prosazují navzdory našim „přirozeným“ sklonům. Cílem je dosáhnout vnitřní harmonie, v níž rozum tak dobře „přemluví“ naši iracionální část, že jí nejen nebrání, ale naopak jí pomáhá v konkrétních situacích.<sup>57</sup> Dodejme, že stejně, jako ctnost vzniká, může samozřejmě i zanikat, což Aristotelés ilustruje zde: „Každá ctnost vzniká z týchž příčin a z týchž zaniká a rovněž i umění: z hry na kitharu totiž se stávají jak dobří, tak i špatně kitharisté. Podobně i stavitelé a všichni ostatní: neboť z dobrého stavění budou dobří kitharisté, ze špatného špatní. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by potřebí učitele, ale každý člověk by se rodil

---

<sup>54</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 45.

<sup>55</sup> ŠPÍNKA, Štěpán. *Je šťastný život mravný? (Několik poznámek k Aristotelovu pojetí štěstí)*. Aither, 2011, roč. 3, č. 5, s. 14-15.

<sup>56</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 65.

<sup>57</sup> ŠPÍNKA, Štěpán. *Je šťastný život mravný? (Několik poznámek k Aristotelovu pojetí štěstí)*. s. 15.

*dobrým či špatným.*<sup>58</sup> Na tomto místě se nám nabízí otázka, jakým způsobem bychom měli jednat, abychom se stali ctnostnými.

## 5.2 Nauka o středu

Aristotelés nám říká, že obecně lze o morální ctnosti vypovědět jen to, že jde o střed, který *„...jest mezi dvěma špatnostmi, z nichž jedna záleží v nadbytku, druhá v nedostatku, a to tak, že ctnost střed nalézá a volí, kdežto špatnosti v citech a v jednáních jednak právě míry nedosahují, anebo je překračují.*<sup>59</sup> Zároveň však uznává, že s touto obecnou charakteristikou se daleko nedostaneme, protože *„jest nesnadným úkolem zasáhnout v každé věci střed.*<sup>60</sup>

*„Největší potíž je totiž rozeznat, kdy učinit tu správnou věc tomu správnému člověku, ve správné chvíli, se správným motivem a správným způsobem.*<sup>61</sup>

V českém jazyce se uchytilo spojení *„zlatá střední cesta“*, jakožto kompromis mezi dvěma krajnostmi, což je ovšem naprosté zjednodušení toho, co Aristotelés zamýšlel, což vidíme například na tomto výroku: *„Budiž však předem poznamenáno, že každá nauka o praktické činnosti má podávat jen obrys, nikoli zevrubnost, jak jsme podotkli i na začátku, že se důvody mají požadovat podle látky: avšak jevy praktického života toho, co jest prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží k zdraví. Má-li pak takovou povahu úvaha o otázkách všeobecných, tím spíše úvaha o jednotlivých případech vylučuje naprostou přesnost: neboť nespadá ani pod umění, ani pod žádné učení, nýbrž jednající osoby samy pokaždé musí hledět k tomu, co jest v určitém případě vhodné, jak se to děje i v lékařství a v kormidelnictví.“*

Nelze se totiž orientovat doslovně tímto pravidlem, protože záleží vždy na konkrétní situaci. Tzv. zlatá střední cesta by mohla evokovat pravidlo udělat kompromis nehledě na situaci, ve které se člověk nachází. To může také pobízet k tomu, chápat Aristotela jako jakéhosi kazatele průměrnosti. Nic by však nebylo vzdálenější od skutečnosti, neboť jde naopak o etiku vynikání, výjimečnosti.<sup>62</sup> *„Tak tedy každý znalec se vyhýbá nadbytku a nedostatku a vyhledává střed a tento si vybírá, nikoli střed věci, nýbrž střed vzhledem k nám.*<sup>63</sup> Na konci této kapitoly se nám nabízí několik otázek k zodpovězení. Jak lze střed, o kterém jsme nyní pojednali, najít? Rozhoduje o tom, kde je střed každý člověk na základě svých měřítek? Jde o relativitu?

---

<sup>58</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 46.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>61</sup> SANDELS, Michael. *Co je správné dělat*. Praha: Karolinum, 2015. s. 209. ISBN 978-80-246-3065-6.

<sup>62</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 56.

<sup>63</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 53.

Stanislav Synek nám k tomuto poskytuje zajímavý příměr, když píše následující. „Podobně jako v případě lékaře, ani v určení správného jednání nepanuje libovůle: není to lékař, kdo určuje správný postup, lékař jej „pouze“ správně nalézá. Proto i v oblasti jednání není střed ničím „subjektivním“, závislejícím na libovůli individua, ale je to něco, co je nutné v každé situaci jednání (znovu nalézt).“<sup>64</sup> Jak je z této citace vidět, nejde tedy o relativitu, nezáleží na každém člověku zvlášť, aby určil na základě své libovůle (nezávisle na okolnostech), kde je střed, ale aby ho našel. „Střed vzhledem k nám“ tedy neznamená, že by ho ve stejné situaci každý měl určit jinak, nejde o individuální relativitu, ale o situačnost příslušné míry.<sup>65</sup>

Na otázku toho, kdo je měrou mravní ctnosti, respektive, kdo dokáže správně najít střed, nám dává Aristoteles odpovídat zde: „*Jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný (fronimos).*“<sup>66</sup> Poslední slovo této kapitoly nás přirozeně vede k rozumovým ctnostem.

### 5.3 Rozumové ctnosti

Aristotelés v Etice Nikomachově jmenuje jak různé mravní ctnosti, tak i ctnosti rozumové, z nichž pojednáme o dvou, které jsou pro účely práce nejdůležitější, a sice o rozumnosti (*fronésis*) a moudrosti (*sofia*).

Důležité pro nás je rozdělení rozumové duše na praktickou a teoretickou. Toto dělení je myšleno s ohledem na předměty, ke kterým se náš rozum vztahuje. „*Předpokládejme tedy, že rozumové stránky jsou dvě, jedna, kterou pozorujeme taková jsoucna, jejichž počátky nemohou být jinak, a druhá, kterou uvažujeme o tom, co může být jinak.*“<sup>67</sup>

Jak vidíme, moudrost (*sofia*) se vztahuje k neměnnému, k tomu, co nemůže být jinak. Oproti tomu rozumnost (*fronésis*) se týká lidského jednání, tedy sféry toho, co může být jinak.

#### 5.3.1 Rozumnost (*fronésis*)

Rozumnost či praktické vědění je ustálená dispozice (*hexis*) člověka, díky které se dokáže zorientovat a znovu a znovu nacházet v každé situaci takové jednání, které zohledňuje souvislost dobrého života jako celku. Kdyby tuto ctnost člověk neměl, byl by tak

---

<sup>64</sup> SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. s. 57.

<sup>65</sup> ŠPINKA, Štěpán. *Přístupy k etice I*. s. 23.

<sup>66</sup> Aristoteles. *Etika Nikomachova*. s. 54.

<sup>67</sup> Tamtéž.

dezorientovaný, že by byl jako člověk, který tápe ve tmě a neví, kam jít – bez tužeb vynikajícího charakteru by moudrost neměla co dělat.<sup>68</sup>

*„...Znakem rozumného člověka jest schopnost správně uvažovat o tom, co jest pro něho dobré a prospěšné, ne ovšem částečně, například, co jest přiměřeno zdraví nebo síle, nýbrž o tom, co slouží správně vedenému životu vůbec.“<sup>69</sup>*

Tato ctnost však má i politické důsledky, prakticky znalý člověk dokáže uvažovat o tom, co je dobré pro lidstvo jako celek.<sup>70</sup> Jaký však je vztah mezi rozumností a morálními ctnostmi?

Aristotelés říká následující: *„Dále, aby člověk splnil svůj úkol, potřebuje rozumnosti a mravní ctnosti: ctnost působí, že člověk volí správný cíl, rozumnost pak působí, že volí správné prostředky, které k němu vedou.“<sup>71</sup>*

Znamená to, že je rozumnost jako ctnost rozumu podřízena neracionální „části“ duše? Jestliže ano, je racionální část duše podřízena neracionální?

Špinka na tento problém odpovídá takto: *„Tyto dvě otázky je zapotřebí odlišit. I kdyby totiž byla rozumnost podřízena mravním ctnostem, neznamenalo by to podřízení racionality tomu, co je neracionální. Je naopak způsobem, jak neracionální část duše „poslouchá“ rozum a má na něm podíl. V tomto smyslu jsou mravní ctnosti uskutečněním rozumu v tom, co samo rozum nemá. Mravní ctnosti sice vznikají zvykem, plně si je však nelze osvojit bez rozumnosti.“<sup>72</sup>*

Důležitým aspektem rozumnosti je také její vztah k moudrosti, o čemž Aristotelés píše následující: *„Ale rozumnost není nadřazená moudrosti ani vyšší stránce rozumové, jako lékařství nad zdravím, neboť jí nepoužívá, jako lékařství není nad zdravím: neboť jí nepoužívá, nýbrž hledí k tomu, jak by vznikla.“<sup>73</sup>*

---

<sup>68</sup> URMSON, J.O. Aristotle's Ethics. s. 84.

<sup>69</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 139.

<sup>70</sup> SANDELS, Michael. *Co je správné dělat*. s. 209

<sup>71</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 149.

<sup>72</sup> ŠPINKA, Štěpán. *Přístupy k etice I*. s. 26-27.

<sup>73</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 151.

## 6 Moudrost (sofia)

O moudrosti píše Aristotelés v 6. kapitole, že poznává pravdivě nejen to, co vyplývá z počátků, ale také tyto počátky samy. V tomto smyslu je kombinací intelektu (*nous*), který nahlíží počátky a vědění (*epistémé*), které uchopuje to, co z těchto počátků vyplývá.<sup>74</sup>

V 10. kapitole *Etiky Nikomachovy* pak přichází Aristoteles s těmito slovy: „*Je-li blaženost činností z hlediska ctnosti, rozumí se, že z hlediska ctnosti nejhodnotnější: a tj. asi ctnost toho, co jest v nás nejušlechtilejší. 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 v božstvu nejbližší, bude jeho činnost ve shodě s vlastní ctností dokonalá blaženost. Zmínili jsme se již, že tato činnost jest rozjímavá.*“<sup>75</sup>

Dále píše: „*Také jest nejstálejší: neboť rozjímat můžeme nepřetržitě více než konat cokoli jiného. Míníme dále, že blaženost musí být spojena se slastí, a tu činnost se zřením k moudrosti jest souhlasně uznávána za nejslastnější z ctnostných činností.*“<sup>76</sup>

Z citace vyplývá, že činnost duše, uskutečňování moudrosti, kontempace (*theória*) je nejvyšším dobrem, tedy blažeností, která je zároveň činností nejslastnější. Intuitivně tušíme, že čtenář musí být takovým závěrem překvapen. Poté, co jsme věnovali mnoho stran ctnostem, řekli jsme, že člověk je *zoon politikon*, najednou přichází závěr, že *eudaimonia* je individuální kontempace, k čemuž ještě Aristoteles dodává, že: „*Na druhém místě teprve jest život podle ostatních ctností.*“<sup>77</sup>

Tímto se dostáváme k problematické části Aristotelova myšlení, se kterou se musí každý tvůrce nějak vyrovnat, ke vztahu moudrosti a *blaženosti*. Tento vztah zřejmě stále není ve filosofii zcela vyřešený, neboť čtenář může najít různé interpretace toho, jakou roli *theória* v životě člověka má. Pozornému čtenáři nemohou ujít i úsměvné paradoxy, do kterých se někteří autoři dostávají, když například uvádějí příklady, které viditelně vychází z *inkluzivního pojetí* blaženosti, ale nakonec ztotožní blaženost s kontemplací. Jako spoustu dalších autorů, i nás přivádí k rozpakům slova z 10. kapitoly *Etiky Nikomachovy*.

Ohledně toho, jak pojem *eudaimonia* chápat, existují dnes dvě teorie. První, označovanou jako *inkluzivní*, si lze představit tak, že *eudaimonia* je celek, který je složený z různých částí, tak jak to píše Ackrill, který svým článkem z roku 1975 otevřel debatu o tom, jak Aristotelovu etiku

<sup>74</sup> ŠPINKA, Štěpán. Přístupy k etice I. s. 31.

<sup>75</sup> ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. s. 237.

<sup>76</sup> Tamtéž.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 239.

chápat. Podle něj je blaženost způsob života, který obsahuje všechny vnitřně hodnotné činnosti. Pokazuje především na soběstačnost (*autarkeia*) blaženosti, která dělá dokonalý život žádoucí tím, že mu nic nechybí.

Ackrill upozorňuje na to, že říct, že si člověk přeje *blaženost* a k tomu ještě něco jiného zkrátka nedává smysl, protože *eudaimonia* obsahuje vše žádoucí. To je důvod, proč je lepší než všechno ostatní a nic nemůže být více. Ačkoli jsme si již v první kapitole příklady toho, jak tuto problematiku chápat dávali, ukažme ještě příklad Ackrilla. *Eudaimonia* podle něj není proti ostatním dobrům lepší v tom smyslu jako by byla slanina oproti vajíčku a rajčatům, ale v tom smyslu, že všechny ingredience dávají ten nejlepší celek.<sup>78</sup> Oproti tomu druhý způsob nahlížení na tuto problematiku, tzv. *dominantní pojetí* vychází z toho, že na vrcholu je jediné dobro, kterým je kontemplace, proto označení *dominantní pojetí*.

Již v první kapitole práce jsme konstatovali, že vycházíme z *inkluzivního pojetí*, což je vidět na způsobu, kterým jsme vyřešili vztah dober k *blaženosti*. Jaký postoj tedy zaujmeme k slovům, která Aristotelés pronesl v 10. kapitole? Zdá se, že jediné, co nám zbývá, je uznat, že *theória* sice je sama o sobě nejhodnotnější ze všech činností, kterou se člověk „dotýká“ věčného. Avšak člověk jakožto lidská bytost potřebuje být nutně činný i v jiných oblastech. Dát absolutní přednost kontemplaci by však mělo strašlivé důsledky pro lidské jednání. *Eudaimonia* nemůže spočívat pouze v jedné činnosti – kontemplaci, ale jde o jakýsi kompromis mezi kontemplací a ctnostným jednáním.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> ACKRILL, J. L. Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A, O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles – London: University of California Press, 1980. s. 32. ISBN 0-520-04041-4.

<sup>79</sup> Tamtéž.

## 7 Materialistický kosmos

Nyní přecházíme do druhé poloviny práce, ve které se budeme věnovat Epikúrovu pojetí blaženosti. Cílem první kapitoly je poukázat na základní předpoklad, ze kterého tento filosof vychází, totiž z čistě nenormativního pojetí reality, jež nemá podobu všeobjímajícího celku.<sup>80</sup>

Základní teze, na základě které vysvětluje v *Listu Herodotovi* své pojetí vesmíru, zní takto: „*Vesmír sestává z těles a prázdného prostoru.*“<sup>81</sup>

O těchto tělesech dále říká: „*Tato tělesa se dále dělí na složeniny a na tělesa, ze kterých jsou složeniny vytvořeny. Tato tělesa jsou nedělitelná, atoma, a neměnitelná (nemá-li všechno zaniknouti v nejsoucnu a má-li něco trvalého zůstatí při rozkládání složených těles) a jsou svou přirozeností celistvá, nemohou se v nic rozložití. Z toho tedy nutně plyne, že počátky věcí jsou nedělitelná jsoucna tělesné podstaty.*“<sup>82</sup>

Vidíme, že v Epikúrově kosmu „vládne“ tzv. atomismus – myšlenka, že všechno je tvořené atomy, které se neustále pohybují. Tímto Epikúros navazuje na starší atomisty, od kterých převzal své základní principy – atomy a prázdno.<sup>83</sup> Není však pouhým napodobitelem. Naopak se viditelně vůči svým předchůdcům vymezuje, když píše:

„*Vždyť věru lépe by bylo věřiti mythu o bozích než otročiti sudbě přírodních filosofů. Neboť onen mythus ponechává člověku aspoň klamnou naději, že lze bohy uprositi uctíváním, kdežto sudba znamená neúprosnou nutnost.*“<sup>84</sup> Tyto věty jsou kritikou jejich pohledu na svět, který byl spjat s determinismem, který je podle Andreje Kalaše největším nepřítelem Epikúrově etiky.<sup>85</sup>

Pro zdůvodnění svobodné vůle tak Epikúros přináší do svého kosmu novinku v podobě odchylky pohybu atomů (*clinamen, parenklýza*), o které píše Lucretius ve svém díle *O přírodě* toto: „*Nyní bys o pohybu měl znát ještě toto: jestliže atomy klesají v prostoru kolmo svou vlastní vahou, tu na místě neurčitelném a za neurčito se vychýlí maličko z dráhy – jen tolik, aby ten směr byl maličko jiný. Jinak by padalo všecko, té odchylky nebýt, hlubinou prázdna dolů jak dešťové kapky, vrážet a strkat by do sebe nemohly prvky a příroda nikdy by nebyla stvořila*

---

<sup>80</sup> THEIN, Karel. *Základní rysy epikurejské etiky*. In: Špinka, Š, et. al. *Přístupy k etice I*. s. 88.

<sup>81</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikura*. s. 33.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>83</sup> LONG, Anthony. *Hellénestická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2020. s. 53. ISBN 978-80-7298-497-8.

<sup>84</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikura*. s. 65.

<sup>85</sup> KALAŠ, Andrej. *Nevyhnutost, náhoda, možnost a slobodná vůľa v kontexte Epikurovej (praktickej) filozofie* [online]. Organon F, 2000, roč. 7, č. 1, s. 104 [cit. 2025-03-13]. Dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/kalas/epi-nnsv.pdf>

*pranic*.<sup>86</sup> Právě odchylka je to, čím se Epikúros zásadně liší od starších atomistů. Podle něj, jak vidíme, je mírná odchylka atomů nutná k tomu, aby něco vzniklo.

Atomistický systém tak Epikúrovi poskytoval možnost vysvětlení struktury věcí, které by bylo slučitelné se zkušenostními údaji a zároveň psychologicky povzbudivé v tom ohledu, že se obešlo bez božského kauzálního působení a jakékoli podoby teleologického myšlení,<sup>87</sup> čímž stojí v přímém rozporu se základním předpokladem Aristotela.

Podle názoru Epikúra tedy neexistuje žádný účel, pro který by svět jako celek nebo jednotlivé věci byly stvořeny. Vše je totiž výsledkem náhodného pohybu atomů, který nevede k žádnému předem danému cíli. Z toho vyplývá i odlišné chápání *eudaimonie*. I když Epikúros také tvrdí, že *eudaimonia* je účel (*telos*) člověka, jde o účel v jiném smyslu, než tomu bylo u Aristotela. Nejde zde o cíl objektivní a normativní, ale naopak cíl subjektivní, a jak poznamenává Thein, také zcela nenormativní,<sup>88</sup> čemuž se budeme věnovat ještě dále.

---

<sup>86</sup> LUCRETIUS CARUS, Titus. *O přírodě*. s. 54.

<sup>87</sup> LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. s. 58.

<sup>88</sup> THEIN, Karel. *Přístupy k etice I*. s. 84.

## 8 Duše

Nyní se soustředíme na to, jakou roli hraje v Epikúrově myšlení duše. Hned zpočátku konstatujeme, že ačkoliv lze najít určité podobnosti s aristotelovskou koncepcí, jedná se o zcela odlišný způsob chápání duše. Na rozdíl od Aristotela zde totiž, jak už vyplývá z předchozí kapitoly, není na duši kladen žádný „požadavek“, aby plnila nějaký účel, jenž by, jak píše Thein, pozitivně vyplýval z vnější instance.<sup>89</sup>

Připomeňme, že u Aristotela jsme museli rozlišovat mezi formou a látkou, potencialitou a aktualitou, pojmy, které jsou Epikúrovi cizí, což je také důvod, proč by nikdy nemohl dojít k závěru, že *eudaimonia* je *energeia*. Duše pro Aristotela není jakousi hmotnou substancí jako pro Epikúra, který o duši píše v *Listu Herodotovi* takto:

*„Duše je těleso složené z jemných částic, rozptýlené po celé skladbě těla, blížící se nejvíce pneumatu, vanoucímu vzduchu, s jakýmsi přimíšením tepla a v něčem se podobající tomuto, v něčem zas onomu.“<sup>90</sup>*

Jak jsme si již v minulé kapitole řekli, vše je podle Epikúra tvořeno atomy a duše není výjimkou. To znamená, že duše se nutně jednoho dne rozpadne, tudíž je smrtelná. Duše podobně jako u Aristotela má schopnost způsobovat život – nepůsobí ho však sama o sobě, ale v sepetí s tělem. Kdybychom šli hlouběji, mohli bychom konstatovat, že život je jakýmsi výsledkem propletení atomů duše s atomy těla, což je dobře vidět na fungování vnímání, jak ukazuje následující pasáž.

*„Je tu pak ještě jedna její složka, značně převyšující druhé jemnosti složení a proto schopná ještě těsnější shody s ostatní skladbou těla. O tom všem jasně svědčí mohutnosti duše, city, pohyby, myšlenky a vůbec to, co ztrácíme, když umíráme. A dále je třeba si pamatovati, že v duši je hlavní původ vnímání. Duše by však neměla možnost uskutečňovati vnímání, kdyby nebyla jaksi držena pohromadě ostatní skladbou těla. A ostatní skladbou těla, když ji poskytla možnost, navzájem získá od duše účast na této nahodilé schopnosti, nikoli však na všech schopnostech, které duše má. Proto, když se duše odloučí od ostatní skladby těla, toto už nevnímá. Neboť samo o sobě nemělo tuto způsobilost, nýbrž poskytlo podmínky k ní potřebné oné druhé jsoucnosti, které současně s ní povstala, a ta si vytvořila sama od sebe způsobilost, která se v ní pohybem*

<sup>89</sup> THEIN, Karel. *Přístupy k etice I.* s. 84.

<sup>90</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra.* s. 41.

uskutečnila, nahodilou schopnost vnímací a poskytla působením přímého styku a vzájemné shody účast na ní i tělu, jak jsem už pověděl.<sup>91</sup>

Lucretius pak ve svém díle *O přírodě* píše následující:

„Nyní ti pravím, že duch a duše jsou spjaty navzájem těsně, ba tvoří jedinou bytost: leč její řekněme hlavou, jež panuje tělu, je rozum, tak řečený duch, jenž slove i mysl. V střední krajině hrudi má místo a sídlo. Tady se zmitá hrůza a bázeň tady nás laská radost: tož tedy je duch čili mysl. Další část duše se větví po celém těle a hýbe se poslušna vůle a pokynu myslí: tato však myslí sama a sama je šťastna aniž zrovna co vzruší tělo či duši.“<sup>92</sup> Epikúros, jak vidíme, odlišuje rozumovou část duše (*animus*), která se nachází v hrudi a nerozumovou část duše (*anima*), která je rozptýlena po celém zbytku těla. Tyto dvě části duše nenarušují celistvost duše jakožto jedné substance, ale poskytují vysvětlení odlišných funkcí duše. To, čím myslíme a zakoušíme emoce, je *animus*, který řídí zbytek duše. *Anima* je pak částí, kterou bychom mohli označit jako „nervová soustava“, protože její funkcí je přenášet vjemy a pocity.<sup>93</sup>

Věnujme nyní pozornost tomu, jakou souvislost mají atomy a fungování duše s Epikúrovým pojetím blaženosti. Z fyzikálního hlediska je slast průvodním jevem náležitého pohybu a rozmístění atomů v těle.<sup>94</sup> Naopak bolest a duševní znepokojení můžeme chápat jako následek odchylky či narušení přirozeného uspořádání atomů,<sup>95</sup> jak píše Lucretius zde: „*Mimoto bolest se ozve, když tělíska hmoty nějakou mocí se v živoucím nitru a údech znepokojí a hloubi svých sídel se třesou – a když se vracejí zpět, toť lahodná rozkoš.*“<sup>96</sup> To znamená, že kdyby člověk podle Epikúra dokázal udržet atomy v tomto uspořádání, zažíval by *eudaimonii* tak, jak jsme si ji definovali již v úvodu práce, totiž jako *aponii* a *ataraxii*<sup>97</sup> – absenci bolesti a duševního znepokojení. Na to, jakým způsobem toho docílit, se podíváme v další kapitole.

---

<sup>91</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 42.

<sup>92</sup> LUCRETIUS CARUS, Titus. *O přírodě*. Praha: Svoboda. 1971. s. 117. ISBN 25-068-71.

<sup>93</sup> LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. s. 73.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>95</sup> GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism* [online]. Disertační práce (Ph.D.) West Lafayette (IN): Purdue University, 2018. s. 2. [cit. 2025-03-11]. Dostupné z: <https://docs.lib.purdue.edu/dissertations/AAI10792187/>.

<sup>96</sup> LUCRETIUS CARUS, Titus. *O přírodě*. s. 78.

<sup>97</sup> GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism*. s. 2.

## 9 Eudaimonia jako slast

V listu Menoikeovi píše Epikúros následující: „*Slasti pohřešujeme totiž jen tehdy, když cítíme bolest pro nepříjemnost slasti. Jakmile nás nic nebolí, tu již slasti nepotřebujeme. A proto pravíme, že jest slast počátkem i svrchovaným cílem blaženého života. V ní totiž spatřujeme prvotní a vrozené dobro, od ní vycházíme při každé volbě a každém odmítnutí a k ní se obracíme, posuzující každé dobro podle měřítko tohoto citu. A právě proto, že je slast prvotním a vrozeným dobrem, nevolíme každou slast, nýbrž někdy se zřekneme mnoha slastí, kdyby nám z nich mělo vzejít ještě více nepříjemností. A mnoho bolestem dáváme přednost před slastmi, když nám kyne po dlouhé době vytrpěných bolestí ještě větší slast. Tedy každá slast jest dobrem, jsouc přiměřená naší přirozenosti, ale nesmíme se ovšem pro každou rozhodnouti. Právě tak je každá bolest zlem, ale nemáme se přece každé vždy vyhýbati.*“<sup>98</sup>

Na této pasáži vidíme, že *eudaimonia* je zde ztotožněna se slastí (*hedoné*). Jak uvidíme dále, nemá však Epikúrova slast nic společného s bezmezným oddáváním se slastem, jak by mohl člověk dnešní doby předpokládat.<sup>99</sup>

Podle Epikúra je slast počátek (*arché*) a cíl (*telos*) blaženého života a zároveň měřítko, podle kterého se rozhodujeme.<sup>100</sup> Jak vyplývá z textu, nejde o to hnát se za každou slastí, protože: „...*za některých okolností je pro nás dobro zlem a naopak zlo dobrem.*“<sup>101</sup>

Proto je třeba vždy zvažovat následky, neboť: „*Teprve když srovnáme a uvážíme prospěch i škodu, sluší se o tom všem rozhodovati.*“<sup>102</sup> Schopnost zvážit prospěch a škodu, kterou nám slast může přinést, je nám dána díky rozumnosti (*frónésis*),<sup>103</sup> která je pro Epikúra klíčová stejně jako tomu bylo u Aristotela. Pro pochopení toho, která slast je cílem, je nutné odlišit od sebe dva typy slastí.

Prvním typem je slast kinetická či slast záležející v pohybu (*kinésis*), jež spočívá v tom, že člověk uspokojuje své žádosti, které vznikají z pocitu potřeby něčeho, co člověk pociťuje jako nedostatek. Vznik žádosti můžeme chápat jako následek narušení přirozené konstituce atomů, respektive jako odchylky od jejich přirozené struktury, která je v ideálním stavu.<sup>104</sup> Ve

<sup>98</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 63-64.

<sup>99</sup> ADAMSON, Peter. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2015. s. 31. ISBN 978-0-19-872802-3.

<sup>100</sup> GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism*. s. 9.

<sup>101</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 64

<sup>102</sup> Tamtéž.

<sup>103</sup> ROSENBAUM, Stephen E. *Epicurean Moral Theory* [online]. History of Philosophy Quarterly, 1996, roč. 13, č. 4. s. 13. [cit. 2025-03-11]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/27744719>.

<sup>104</sup> GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism*. S. 6.

chvíli, kdy člověk uspokojuje tuto žádost, pociťuje slast. Příkladem může být třeba člověk, který má žízeň. Ve chvíli, kdy pije, uspokojuje svou žádost, v tomto případě žízeň, což mu přináší slast. Pokud se mu podaří plně uspokojit tuto žádost, dostává se člověku jinému typu slasti, který je podle Epikúra hodnotnější a vyznačuje se nepřítomností bolesti. Rozdíl mezi těmito slastmi můžeme ilustrovat slovy Torquatia, který vystupuje v Ciceronově spise *O nejvyšším dobru a zlu*. „*Nevyhledáváme totiž jen tu (slast), která působí na samu naši přirozenost jakousi libostí a smysly je vnímána jako příjemná, nýbrž pokládáme za největší slast tu, kterou vnímáme ve chvíli, kdy jsme se zbavili vši bolesti.*“<sup>105</sup>

Zde se nám ukazuje druhý typ slasti, která je označovaná jako slast statická či slast záležející v klidu, o které Epikúros píše: „*Klid duše, ataraxia, a bezbolestnost těla, aponia, jsou slasti záležející v trvalém stavu, kdežto radost a rozkoš se uskutečňují, jak patrně, pohybem.*“<sup>106</sup> Long ke vztahu těchto dvou slastí poznamenává, že slast kinetická je nutnou podmínkou dosažení alespoň určité míry slasti statické, která je naším cílem, jak píše Epikúros na více místech. Uvedme si alespoň jednu citaci, kde je explicitně řečeno, že tato slast je skutečně náš cíl: „*Správný názor na tyto věci umožňuje zajisté činiti každou volbu a každé odmítnutí se zřetelem ke zdraví těla a ke klidu duše, neboť to jest svrchovaný cíl blaženého života.*“<sup>107</sup>

Long ohledně Epikúrova pojetí slasti upozorňuje na dva důležité předpoklady, ze kterých vychází. Prvním předpokladem je, že bolest a slast jsou chápány jako protiklady. To znamená, že neexistuje žádný neutrální stav, který by byl mezi nimi.<sup>108</sup> Nepřítomnost jedné znamená automaticky přítomnost druhé a *vice versa*. Druhý předpoklad, na který Long upozorňuje, je, že přirozený nebo běžný stav je už sám o sobě slastný, což lze doložit tím, že Epikúros tvrdí, že slast je, jak jsme viděli výše, prvotním a vrozeným dobrem.<sup>109</sup> V této kapitole jsme popsali dva typy slastí, s čímž úzce souvisí žádosti/touhy, jejichž vznik jsme již vysvětlili. Tématem příští kapitoly bude odlišení jednotlivých typů tužeb.

## 9.1 Typy žádostí

Epikúros nám nabízí 3 typy žádostí, které zažíváme. Jejich pochopení nám pomůže získat větší vhled do toho, jak nabýt *blaženost*. O žádostech se v *Listu Menoikeovi* píše následující: „*Musíme dále uvážiti, že žádosti jsou jednak přirozené, jednak liché a z přirozených že jsou*

---

<sup>105</sup> CICERO, Marcus Tullius. *O nejvyšším dobru a zlu*. In: Antická próza: Dialog a satira. Praha: Svoboda, 1976. s. 37.

<sup>106</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 68.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>108</sup> LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. s. 88.

<sup>109</sup> Tamtéž.

*jedny nezbytné, druhé jenom přirozené. Z nezbytných jsou pak jedny nezbytné pro štěstí, jiné pro uspokojení těla a jiné pro život sám.*<sup>110</sup>

Nejdůležitější jsou žádosti přirozené a nezbytné, neboť z uspokojení těch, které se vztahují tělu vedou k *aponii* a k těm z duše k *ataraxii*. Touha po potravě a oděvu je přirozená a nezbytná. Neukojení takové touhy je zdrojem bolesti.

Zdůrazněme však, že podle Epikúra nezáleží na tom, jestli hlad zaženeme chlebem nebo svíčkovou. Toužit po určitém pokrmu či oděvu spíše než po jiném, pokud je onen postačující k odstranění bolesti, která je zapříčiněna nedostatkem potravy a ošacení pak patří pod žádosti přirozené, ale ne nezbytné k *eudaimonii*.

Třetím typem jsou žádosti liché/prázdné či zbytečné,<sup>111</sup> které jsou škodlivé pro duši člověka a jsou způsobeny mylnými představami o tom, co je k *eudaimonii* skutečně potřeba. Typickým příkladem může být touha stát se nesmrtelným, protože je to touha, která je, jak upozorňuje Gillham, neopodstatněná, neboť pro ni neexistuje žádný zdůvodnitelný základ.

Podle Epikúra je člověk pouhou dočasnou konfigurací atomů, tudíž je pro něj nepřirozené být nesmrtelný.<sup>112</sup> Zároveň s touto touhou jde ruku v ruce strach ze smrti, který je též naprosto zbytečný, jak vidíme zde: „*Přivykni si dále věřit, že smrt se nás netýká. Neboť všechno dobro a zlo se zakládá na smyslových vjemech, smrt však znamená konec smyslové činnosti. A tak správné poznání, že se nás smrt netýká, umožňuje nám plně užítí smrtelného života, nepřidávajíc k němu věčného pokračování, naopak zbavujíc nás touhy po nesmrtelnosti*“.<sup>113</sup>

## 9.2 Opravdový obraz Epikúra

Bylo by však liché, kdybychom ve čtenáři vzbudili dojem, že Epikúros striktně odmítá jakékoli rozkoše, které nevedou přímo k *eudaimonii*. V tomto ohledu se zdá, že Epikúros čelí desinterpretacím na obou „stranách“. Na jednu stranu, jak jsme již konstatovali, je absurdní vidět v tomto filosofovi někoho, kdo se celé dny oddává krátkodobým požitkům. Na druhou stranu, jak upozorňují někteří badatelé, může čtenář během čtení Epikúra dojít k závěru, že nás tento filosof nabádá vést striktně asketický způsob života – tím myslíme omezit se pouze na přirozené touhy, které jsou nezbytné k *ataraxii* a *aponii*.

---

<sup>110</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 63.

<sup>111</sup> angličtině se místo slova lichý používá emty (prázdný) – Annas Julias upozorňuje na starořecký idiom *theleis thumōi mataiōi charizesthai kena*,<sup>111</sup> ve kterém je toto slovo používané ve významu pointless (zbytečný, nesmyslný).

<sup>112</sup> GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism*. s. 7.

<sup>113</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 67.

Takové chápání Epikúra je však mylné, jak upozorňuje například Cooper. Ten poukazuje na to, že Epikúros by neviděl problém v tom, že někdo má mnoho různých přání, protože nezpůsobují žádnou bolest, a navíc je zřejmé, jak mohou být prospěšné. Přidávají totiž do života jistou pestrost. Epikurejec, jehož život zahrnuje nevinné zájmy a rozmanité chutě podpořené přirozenými touhami, je zcela schopen se jich vzdát, pokud je to nutné, a spokojit se s méně žádoucí alternativou (aniž by tím nějak psychicky trpěl) – protože i ta méně preferovaná varianta je dostatečná pro zachování stavu bez bolesti a strastí, což je podle Epikúra nejvyšší forma slasti. Uspokojování našich preferencí samozřejmě nezvyšuje samotnou slast. To ovšem neznamená, že epikurejec nemůže mít oblíbené jídlo a pití, nebo že by se jim měl vyhýbat. Když se naskytne příležitost, zcela přirozeně po nich sáhne raději než po těch méně oblíbených.<sup>114</sup>

Jako podklady k těmto tvrzením nám slouží především tyto věty z *Listu Menoikeovi*: „*I pokládáme soběstačnost za veliké dobro, ne že bychom vůbec chtěli žít skrovně, nýbrž abychom dovedli, když nemáme hojnost, se spokojit s málem, jsouce pevně přesvědčeni o tom, že nejslastněji užívají přepychu ti, kdo ho nejméně pohřešují, a že ukojení každé přirozené žádosti je snadné, kdežto ukojení liché žádosti nesnadné. Prostá jídla působí stejnou slast jako bohatá hostina, jakmile je odstraněna všechna bolest vznikající z nedostatků a chléb a voda připravují člověku nejvyšší slast, požívá-li jich tehdy, když jich potřebuje. Zvyk žít prostě a nenákladně přispívá tedy k dokonalému zdraví a dodává člověku odhodlanosti k nevyhnutelným úkolům životním: jestliže se nám pak čas od času dostane hojného požitku, činí nás to schopnějšími ho užít a zbavuje nás strachu před nestálostí štěstěny.*“<sup>115</sup>

Na těchto podtržených větách ilustrujme, že Epikúros počítá s tím, že se člověku občas dostane možností zažít hojnost, kterou si člověk také může dovolit, pokud nezpůsobí v konečném důsledku bolest a pokud ho poté nedostatek luxusu nebude znepokojovat. Woolf nám k tomuto dává příklad toho, jak by se podle jeho názoru zachoval správný Epikurejec.

Představme si, že má někdo rezervované místo v ekonomické třídě na nadcházejícím letu. Po příjezdu na letiště se ukáže, že v byznys třídě jsou volná místa (přičemž pro naše účely považujeme byznys třídu za luxusní způsob cestování, zatímco ekonomická třída alespoň pokrývá základní potřeby). Aerolinka nabízí bezplatný upgrade náhodně vybraným cestujícím. Epikurejec si nepřál ani neočekával žádné vylepšení, je naprosto spokojený i bez něj – a zůstal

---

<sup>114</sup> COOPER, John. *Reason and emotion*. Princetown: Princetown University Press, 1999. s. 507. ISBN 0-691-05874-1.

<sup>115</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filozofa Epikúra*. s. 64.

by spokojený, i kdyby vybrán nebyl. Nicméně, byznys třída nabízí více příležitostí k příjemnému prožitku než ekonomická – a proto nabídku přijme. Epikurejec těchto příležitostí k potěšení využije, ale bez touhy po tom, aby se v budoucnu znovu opakovaly.<sup>116</sup>

Specifičnost Epikúrova přístupu se nám ještě lépe vyjeví, když si nyní představíme jiného člověka ve stejné situaci, který ale má jiné smýšlení. Člověka, který považuje cestování v ekonomické třídě za utrpení, ale zakoupil si letenku do ekonomické třídy v mylném přesvědčení, že byznys třída na tomto i jiných vhodných letech byla zcela obsazená. Tento cestující dorazí na letiště plný obav z představy cesty v ekonomické třídě, sužován úzkostným očekáváním možnosti upgradu a následně zaplaven obrovskou úlevou, když je vybrán mezi ty, kterým bylo místo v byznys třídě nabídnuto – ale pokud by nabídka připadla někomu jinému, jeho zklamání by bylo ještě hlubší. Je zřejmé, že tento člověk zaujímá z hlediska epikurejského vidění světa zcela nesprávný postoj k situaci.<sup>117</sup>

Závěrem však zdůrazněme, že netvrdíme, že by se podle Epikúra člověk neměl spokojit s prostým životem, ale pouze upozornit na to, že není třeba se bránit luxusu, pokud máme šanci si ho užívat.

---

<sup>116</sup> WOOLF, Raphael. *Pleasure and desire*. In: Warren, J, et. al. *Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s.160. ISBN 978-0-521-69530-5.

<sup>117</sup> Tamtéž.

## 10. Ctnostný život

Vzhledem k tomu, že pro Aristotela hrají klíčovou roli ctnosti, pokusíme se v závěrečné kapitole práce vylicit důležitost ctnostného života i v myšlení Epikúra, což je aspekt, který se zdá být v jeho myšlení opomíjený. Problémem pro badatele, kteří si pokládají otázku, jakou roli hrají ctnosti v Epikúrově myšlení, je fakt, že on sám, na rozdíl od Aristotela, nevysvětlil fungování ctností. Mezi nejasnosti, které dnes v literatuře ohledně Epikúra panují, patří zejména otázka, co přesně je pro tohoto filosofa ctnost, které ctnosti existují a nakonec obdobná otázka, kterou jsme již řešili i u Aristotela, a sice, jaký vztah je mezi ctnostmi a *eudaimonii*.

Jelikož slast je jediná věc, která je sama o sobě dobrem, mají ctnosti hodnotu pouze v případě, že se k slasti nějak vztahují. To znamená, že buď mají instrumentální hodnotu jakožto prostředky k slasti, nebo jsou její konstitutivní složky.

Ačkoliv od samotného Epikúra příliš konkrétního ohledně ctností nevíme, jednu věc víme s naprostou jistotou, totiž, že pro Epikúra je stejně jako pro Aristotela klíčová rozumnost (*frónésis*), o které jsme se již krátce zmínili výše, neboť právě ona zařizuje, aby člověk kráčel cestou mířící ke slasti. O její nezbytnosti se píše v *Listu Herodotovi*, že:

„...počátkem a vůbec nejvyšším dobrem je rozumná mysl. Proto má rozumná mysl větší cenu než sama filosofie. Z ní pocházejí ostatní ctnosti, neboť ona nás učí, že nelze slastně žít, nežijeme-li rozumně, krásně a spravedlivě, ani že nelze žít rozumně, krásně a spravedlivě a nežít přitom slastně. Ctnosti jsou totiž spjaty svou podstatou se slastným životem a slastný život nelze od nich odloučiti.“<sup>118</sup> Zároveň zde stojí, že ctnosti jsou spjaty se slastným životem. Právě tuto pasáž nejvíce zdůrazňuje Julia Annas při své interpretaci ctností jakožto konstitutivních složek slasti.<sup>119</sup> Druhá pasáž, ze které tato autorka při své interpretaci vychází je tato, napsána Diogenem Laertským: „*Epikuros však také praví, že jediné ctnost nelze odloučiti od slasti, kdežto ostatní věci že se mohou od ní odloučiti, jako na příklad pokrm.*“<sup>120</sup>

Oproti tomu jiní autoři, například Sedley, O'Keefe a Long, tvrdí, že ctnost je prostředek k dosažení *blaženosti*.<sup>121</sup> Long ve své interpretaci Epikúra zdůrazňuje tyto pasáže: „*Pokud by totiž ty vaše znamenité a krásné ctnosti nepůsobily slast, pokládal by je někdo za hodné chvály nebo za žádoucí? Právě tak jako uznáváme lékařskou vědu nikoli pro ni samu, nýbrž pro dobré*

---

<sup>118</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 64.

<sup>119</sup> JULIA ANNAS. *Epicurus on Pleasure and Happiness*. [online]. *Philosophical Topics* 1987. Roč. 15, č. 2, s. 12-13. [cit. 2025-03-13]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43154002>.

<sup>120</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 66.

<sup>121</sup> LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. s. 94.

*zdraví, ... tak ani rozumnost, kterou je třeba považovat za umění žít, bychom si nemohli přát, pokud by nic nepřinášela: takto však je žádaná, protože je jakoby znalkyní ve vyhledávání a opatrování slasti... Vždyť sužuje-li lidský život největší měrou neznalost dobrých a špatných věcí, takže přicházíme často o největší slasti a trpíme nejhoršími duševními bolestmi, je třeba přizvat si na pomoc rozumnost, která tím, že odnímá obavy a žádosti a vytrhuje ze zaslepenosti způsobené všemožnými nepravdivými názory, se nám stává nejjistější průvodkyní na cestě ke slasti.* <sup>122</sup>

K této citaci pak Long dodává, že uměřenost je žádoucí pouze proto, že vede k duševnímu klidu. Stejně tak odvážnost je žádoucí proto, že nám umožňuje žít bez obav atd.<sup>123</sup> Tuto argumentaci bychom mohli dále podpořit i touto citací: „*A pro slast si prý i ctnosti volíme, a nikoli pro ně samy, tak jak pěstujeme lékařství pro zdraví.*“<sup>124</sup> Nebo touto: „*Třeba si vážit krásy, ctnosti a podobných věcí, jestliže působí slast, pak-li ji nepůsobí, třeba se s nimi rozloučiti.*“<sup>125</sup>

Vzhledem k tomu, že cílem práce není objasnit tento vztah, necháme na čtenáři, aby si utvořil svůj názor sám. Podstatné pro nás je, že ať je to tak, že člověk žije ctnostně, aby měl slast, nebo žije ctnostně, protože takový život je sám o sobě slastný, je zřejmé, že pro Epikúra je ctnostný život nutností stejně tak jako pro Aristotela.

## 10.1. Moudrost

Stejně jako jsme vyčlenili podkapitulu moudrosti v části o Aristotelovi, i zde se zvlášť podívejme na její roli. Ještě jednou citujme část, ve které Epikúros nadřazuje rozumnost filosofii: „*počátkem a vůbec nejvyšším dobrem je rozumná mysl. Proto má rozumná mysl větší cenu než sama filosofie.*“<sup>126</sup>

O samotné filosofii se zmiňuje na několika místech, například zde:

„*S úsměvem je třeba filosofovati, starati se o svůj dům, užívati i ostatních svých schopností, a přitom nikdy neustávati v hlásání pravé filosofie.*“<sup>127</sup>

Rovněž zde:

---

<sup>122</sup> CICERO, Marcus Tullius. *O nejvyšším dobru a zlu*. In: Antická próza: Dialog a satira. Praha: Svoboda, 1976. s. 42-43.

<sup>123</sup> LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. s. 98.

<sup>124</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 66.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>127</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikúra*. s. 78.

*„Ani jsi-li mlád, neváhej se oddávati filosofii, ani jsi-li stár, neumdlévej v jejím pěstování. Neboť na zdraví duše nemá nikdy ani příliš brzy, ani příliš pozdě. Řekne-li někdo, že pro něho ještě nepřišel čas k filosofování nebo že už minul, je to, jako by říkal, že pro něho ještě není čas na blaženost nebo že ho už není. Nechť tedy pěstuje filosofii mladý i starý, tento aby zůstával třeba stárna, svými mravními statky mlád ve vděčných vzpomínkách na minulost, onen, aby se rovnal, ač mlád, starci v tom, že nemá strachu před budoucností. Musíme zajisté horlivě uvažovati o tom, co působí blaženost, neboť máme-li tuto, máme vše, a nemáme-li ji, usilujme všemožně, abychom jí dosáhli.<sup>128</sup>*

Vyzdvihneme funkci filosofie, kterou bychom mohli nazvat funkcí terapeutickou. Filosofie zajišťuje zdraví duše mladým, protože je zbavuje strachu před budoucností a starým, protože jsou díky ní vděční za to, co prožili. Čtème výše zmíněné citace tak, že filosofie je pěstování moudrosti, které je dobrem, protože podporuje nebo vytváří náš klid. To je taky důvod, proč se Epikúros domnívá, že moudrost je důležitější než filosofie. Zatímco filosofie je dobrá, protože podporuje zdraví naší duše, čímž nás přibližuje ke klidu, rozumnost je *arché* všech možných činností, které ke klidu směřují. To znamená, že rozumnost bude hrát významnější roli při vytváření *ataraxie* a *aponie* než filosofie.

Položme si otázku, jakým způsobem filosofie léčí duši. Děje se tomu tak, že prostřednictvím filosofie získáváme vědění, které je nutné ke klidnému životu. Epikurejci mluví o tzv. čtverém léku (*tetrafarmakos*)<sup>129</sup>, který se týká základních přesvědčení, která jsou nutná k blaženému životu.

- I. Blažené a nesmrtelné jsoucno ani samo nemá starostí, ani jinému jich nepůsobí, takže není jímáno ani hněvem, ani přízří, neboť všechno takové je projevem slabosti*
- II. Smrt se nás netýká: neboť to, co se rozplynulo, není účastno smyslového vnímání, a co není účastno smyslového vnímání, to se nás netýká*
- III. Pro velikost slasti je hranicí odstranění veškeré bolesti. Kdekoli je přítomna slast, tam je po tu dobu, kdy je přítomna, není bolesti, tělesné ani duševní, ani obojí současně*
- IV. Bolest netrvá v těle dlouho bez přerušení, nýbrž nejprudší bolest působí jen zcela krátce, a i ta bolest, která jen převyšuje pocit tělesné slasti, provází člověka nemnoho dní. Při dlouho trvajících neduzích převládá však přece jen stav tělesné slasti nad bolestí.<sup>130</sup>*

---

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>129</sup> THEIN, Karel. *Přístupy k etice I.* s. 84.

<sup>130</sup> LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikura.* s. 67.

To, že pochopení těchto věcí je záležitostí filosofie, vidíme zde: „*Není možno, aby se člověk zbavil strachu ve věcech nejhlavnějších, nezná-li přirozené podstaty vesmíru a má-li dosáhnout nesmíšených slastí bez vědy o podstatě přírody.*“<sup>131</sup> Dále pak zde: „*Kdyby nás neznepokojoval neurčitý strach z úkazů meteorických a obava, že se nás smrt nějaký týká, kdyby nám dále nevadila neznalost toho, jaké jsou hranice bolestí a žádostí, nepotřebovali bychom vědy o podstatě přírody.*“<sup>132</sup>

Ačkoliv jsme dříve konstatovali, že rozumnost je pro Epikúra nejdůležitější, je zřejmé, že bez moudrosti by nemohla zajistit blaženost – nedokázala by se k cíli dostat, protože by neměla jak. Proto, aby člověk byl blažený potřebuje předem správný názor na to, v čem blaženost spočívá. To znamená, že musí být moudrý. Musí znát jednotlivé žádosti a vědět, které jsou nezbytné, které jsou přirozené atd. Bez tohoto vědění nelze naše žádosti kultivovat a uspokojovat tak, abychom dosáhli našeho cíle. Rozumnost je tedy s moudrostí úzce propojena, dokonce bychom mohli konstatovat, že moudrost je *arché* rozumnosti v tom smyslu, že teoretické znalosti teprve činí rozumné rozhodování možným.

---

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>132</sup> Tamtéž.

## Závěr

Tato práce se zabývala analýzou pojmu *eudaimonia* u Aristotela a Epikúra. Nejdříve jsme se krátce věnovali problematice překladu, jehož obtížnost spočívá v tom, že v práci jsou proti sobě postaveny dvě odlišné koncepce. Poté jsme se věnovali Aristotelovu pojetí *blaženosti*. Jednotlivé kapitoly jsme se snažili na sebe navázat tak, aby bylo viditelné, ze kterých předpokladů Aristotelés vychází.

Předpoklady, ze kterých vychází jeho chápání *blaženosti* jako činnosti, jsou metafyzického charakteru. Jde především o jeho teleologické pojetí skutečnosti, ze kterého vyplývá, že i člověk má svůj *telos*. Dalším předpokladem, kterému jsme se věnovali, je Aristotelovo pojetí duše, která není statická, ale dynamická – duše jako *entelecheia*, připravená pro své uskutečňování (*energeia*). Jak bylo v práci rozebráno, dílo (*ergon*) člověka nespočívá pouze v tom, že žije, ale že uskutečňuje potenciál, který mu je jako lidské bytosti bytostně vlastní. Dále jsme se věnovali mravním i intelektuálním ctnostem a jejich vztahu k *eudaimonii*, přičemž jsme se přiklonili k tzv. *inkluzivnímu pojetí*, které chápe *blaženost* jako složené dobro.

V části o Epikúrově chápání pojmu *eudaimonia* jsme popsali atomistické pojetí kosmu, ve kterém jsou pouze atomy hýbající se v prázdnu bez jakéhokoli účelu. Tyto atomy tvoří svět díky nepatrné odchylce atomů (*clinamen*), která Epikúrovi slouží k zdůvodnění svobodné vůle. Důležitým předpokladem z kapitoly o duši je jistě to, že bolest a znepokojení jsou způsobeny odchylkou atomů z jejich přirozené konfigurace, na čemž vidíme propojení etiky s fyzikou. Dále jsme popsali rozdíl mezi dvěma typy slastí, kinetickou a statickou, ve které spočívá *aponia* a *ataraxia*. Jelikož se slastí úzce souvisí žádostí, odlišili jsme 3 typy žádostí, přičemž jsme upozornili na to, že pouze jeden typ je nutný k tomu, aby člověk byl *eudaimon*. V závěru práce jsme věnovali pozornost tomu, jak důležité jsou pro Epikúra ctnosti. Zde jsme konstatovali, že ctnostný život je i pro Epikúra nutným předpokladem k *blaženosti*.

## Seznam použité literatury

### Primární zdroje

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2000. ISBN 80-86027-19-8.

CICERO, Marcus Tullius. *O nejvyšším dobru a zlu*. In: *Antická próza, 8 (Dialog a satira)*, Praha: Svoboda, 1977.

LAERTIOS, Diogenés. *Život a učení filosofa Epikura*. Praha: Rovnost, 1952.

LUCRETIUS CARUS, Titus. *O přírodě*. Praha: Svoboda, 1971.

### Sekundární zdroje

ACKRILL, J. L. Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles – London: University of California Press, 1980. ISBN 0-520-04041-4.

ADAMSON, Peter. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-872802-3.

ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. New York: Oxford university Press, 1995. ISBN 019507999X.

ANNAS, Julia. *Epicurus on Pleasure and Happiness* [online]. *Philosophical Topics*, 1987, roč. 15, č. 2, [cit. 2025-03-13]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43154002>

COOPER, John. *Reason and emotion*. Princetown: Princetown University Press, 1999. ISBN 0-691-05874-1.

GILLHAM, Alex. *Eudaimonia and the Best Life: Epicurus' Objective Goods Perfectionism* [online]. *Disertační práce (Ph.D.)* West Lafayette (IN): Purdue University, 2018 [cit. 2025-03-11]. Dostupné z: <https://docs.lib.purdue.edu/dissertations/AAI10792187/>

- GRAESER, Andres. *Dějiny filosofie. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-019-X*
- KALAŠ, Andrej. Nevyhnutnosť, náhoda, možnosť a slobodná vôľa v kontexte Epikurovej (praktickej) filozofie [online]. *Organon F*, 2000, roč. 7, č. 1. [cit. 2025-03-13]. Dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/kalas/epi-nnsv.pdf>
- LONG, Anthony. *Hellenénistická filosofie. Praha: OIKOYMENH, 2020. ISBN 978-80-7298-497-8.*
- MACHÁLEK, Tomáš. Slovo v kostce – agregátor slovních profilů [online]. Praha: Ústav Českého národního korpusu FF UK, 2019. [cit. 2025-02-27]. Dostupné z: <https://www.korpus.cz/slovo-v-kostce/search/cs/blazenost>.
- NUSSBAUM, Martha. *Křehkost dobra. Praha : OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.*
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši II*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-91-7.
- ROSENBAUM, Stephen E. *Epicurean Moral Theory* [online]. *History of Philosophy Quarterly* 1996, roč. 13, č. 4, [cit. 2025-03-11]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/27744719>.
- SANDELS, Machael. *Spravedlnost: Co je správné dělat. Praha: Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-3065-6*
- SPAEMANN. *Štěstí a vůle k dobru. Praha : OIKOYMENH,1998. ISBN 80-86005-70-4*
- SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa. Praha. Togga, 2014. ISBN 978-80-7476-071-6*
- SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Praha: Togga, 2011. ISBN 978-80-87258-53-8*
- ŠPINKA, Š. *Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés*. In: Špinka, Š, et. al. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofía, 2014. s. 14. ISBN 978-80-7007-430-5.
- ŠPINKA, Štěpán. *Je šťastný život mravný? (Několik poznámek k Aristotelovu pojetí štěstí)*. *Aither*, 2011, roč. 3, č. 5.
- THEIN, Karel. *Aristotelés o lidské přirozenosti*. Praha: Filosofía, 2014. ISBN 978-80-7007-494-7.
- THEIN, Karel. *Základní rysy epikurejské etiky*. In: Špinka, Š, et. al. *Přístupy k etice I*. ISBN 978-80-7007-430-5.

URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publisher, 1988. ISBN 0-631-15673-9.

VOEGELIN, Eric. *Platón a Aristoteles*. Praha: Oikoymenh, 2022. ISBN 978-80-7298-557-9.

WOOLF, Raphael. *Pleasure and desire*. In: Warren, J, et. al. *Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978-0-521-69530-5.

## **Vyjádření k využití nástrojů umělé inteligence**

V této práci jsem využil nástroj umělé inteligence ChatGPT pro stylistickou a jazykovou úpravu v určitých pasážích textu.