UNIVERZITA KARLOVA

Právnická fakulta

Jiří Krejča

Aristotelova koncepce člověka jako zoon politikon a její relevance dnes

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: JUDr. Mgr. Martin Koloušek Ph.D.

Katedra teorie práva a právních učení

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu) : 3. 5. 2022

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracoval samostatně, že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Dále prohlašuji, že vlastní text této práce včetně poznámek pod čarou má 178 282 znaků včetně mezer.

diplomant

V Praze dne 3. 5. 2022

Děkuji JUDr. Mgr. Martinu Kolouškovi Ph.D. za jeho trpělivost, čas a cenné rady, které mi v průběhu psaní práce věnoval.

Obsah

1. Úvod 1
2. Aristotelova koncepce člověka jako zoon politikon 3
   2.1. Právo a etika u Aristotela 3
      2.1.1. Vliv Platóna na Aristotela 3
      2.1.2. Vztah politiky a etiky 5
      2.1.3. Rozumnost a svobodné jednání 8
      2.1.4. Právo a spravedlnost 11
   2.2. Zoon politikon 15
      2.2.1. Vymezení pojmu zoon politikon 15
      2.2.2. Politická přirozenost člověka 17
      2.2.3. Domácnost a dědina 21
      2.2.4. Obec 23
      2.2.5. Soběstačnost 25
      2.2.6. Tvor politický 28
3. Aristotelův člověk 30
   3.1. Život člověka 30
   3.2. Blaženost u Aristotela 32
   3.3. Logos 35
   3.4. Postavení ženy u Aristotela 37
   3.5. Pán a otrok 40
   3.6. Svoboda jednotlivce v obci 43
4. Relevance Aristotelovy koncepce člověka dnes 46
   4.1. Podstata člověka a dobrý život 47
   4.2. Veřejný prostor a nutnost 52
   4.3. Právo, stát a jednotlivec 56
   4.4. Člověk ve společnosti 60
5. Závěr 69
Seznam použitých zdrojů 74
Seznam zkratek 78
Abstrakt 79
Abstract 80

Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno.

Dante Alighieri, La Divina Commedia

1. Úvod

Co dělá člověka člověkem? Tato otázka je prastará, vábivá, znepokojující, ale hlavně nezodpovězená. Ne snad pro nedostatek snahy. Své odpovědi nabízí filozofie, biologie, teologie, antropologie i medicína. Proto je při zkoumání této otázky dobré začít buď od začátku nebo se zaměřit na dílo učenějších, kteří se vydali tímto směrem. Jedním z nich byl i Aristoteles. Je hned několik důvodů, proč začít právě u něj. Ze všeho nejdřív, asi není přehnané říct, že Aristoteles byl jedním z největších myslitelů všech dob, s obrovským rozsahem a dílem zasahujícím do mnoha různých oborů. Jeho interdisciplinarita je velkým přínosem při zkoumání povahy člověka, která je mnohovrstvá a nelehce uchopitelná. Proto je také Aristotelova koncepce člověka jako *zoon politikon* vhodným základem pro zkoumání člověka.

Účel této práce je dvojí. Nejdříve se pokusím vymezit, vysvětlit a objasnit Aristotelovu koncepci člověka. Takový je úkol první kapitoly. V rámci té bude nejdříve potřeba představit Aristotelovo politické a etické myšlení. Obecnější úvod do problematiky je nutný z důvodu velké odlišnosti antického myšlení od toho dnešního. Po představení nejdůležitějších etických a politických pojmů Aristotelova myšlení, se zaměřím přímo na koncepci člověka jako *zoon politikon*. Zbytek kapitoly pak bude určen ke zkoumání jednotlivých aspektů této koncepce. V další kapitole bude Aristotelův člověk zasazen do širších souvislostí. Zkoumány budou vybrané aspekty lidské povahy, které jsou nezbytné pro pochopení odlišnosti člověka od zvířat (život, rozum, blaženost). V této kapitole se pak zaměřím také na život člověka ve vztazích s druhými lidmi (otázky otroctví, postavení ženy a svobody ve společnosti).

Poslední část se bude věnovat relevanci koncepce člověka jako *zoon politikon* dnes. To je úkol nelehký, protože může být pojat mnoha způsoby a v mnoha různých oblastech. Základem zkoumání v této části bude otázka, zda se Aristotelova koncepce člověka shoduje s pokrokem

v poznání, a zda je možné z ní vycházet při řešení otázek dnešní doby. Nakonec se zaměřím na dnešní společnost ve světle Aristotelova myšlení. Základem bude otázka, zda dnešní společnost nabízí vhodné prostředí pro naplňování lidské povahy. Tuto otázku budu zkoumat ve dvou významných oblastech lidského života – v oblasti veřejnoprávních vztahů mezi státem a člověkem, ale také v oblasti soukromoprávní, kde budou předmětem zkoumání vztahy mezi lidmi ve společnosti. Největší pozornost bude upřena na vztah zaměstnance a zaměstnavatele, jako na základní mocenský vztah v dnešním soukromoprávním prostředí. Skrze Aristotelovu koncepci člověka jako *zoon politikon* se pokusím ukázat, že i nad tou částí života člověka, která je dnes označována za soukromou, je potřeba přemýšlet v politických kategoriích.

Důvodů, proč jsem si vybral právě toto téma, je hned několik. Jedním je dlouhodobá fascinace antickým myšlením. Schopnost myšlenek působit napříč staletími je tím nejbližším, co dnes máme ke stroji času. Dalším důvodem je upřímná touha po nalezení odpovědi na otázku, co že to dělá člověka člověkem. Aristotelova odpověď se mi zdá jako jedna z těch lepších. Posledním důvodem je zájem o dnešní společnost. Zdá se mi rozumné při zkoumání lidské společnosti vycházet od člověka. Proto je nejdřív potřeba zjistit, jaká je lidská povaha. Pokud by se pomocí koncepce člověka jako *zoon politikon* podařilo vymezit některé univerzální aspekty lidství, jistě by pak bylo snazší přemýšlet nad podobou společnosti, státu i života jednotlivce.

2. Aristotelova koncepce člověka jako zoon politikon

2.1. Právo a etika u Aristotela

První část představuje Aristotelovo myšlení v širším kontextu, převážně ale v oblastech práva, etiky a politiky. [1] Nejdříve bude rozebrán Platónův vliv na Aristotela, jakož i podobnosti a rozdíly v etickém a politickém učení těchto dvou filozofů. Dále je rozebrán vztah politiky a etiky v Aristotelově díle. Zdůrazněno je dělení ctností na ctnosti dobrého člověka a ctnosti dobrého občana. Na to přímo navazuje rozbor rozumnosti, tedy ctnosti důležité pro Aristotelovo politické smýšlení. Řeč je také o jeho pojetí svobodného jednání, které je nezbytným předpokladem pro rozvedení nauky o právu a spravedlnosti. Pojetí spravedlnosti jako společenské ctnosti pak pokračuje dále otázkou koncepce člověka jako *zoon politikon*.

2.1.1.Vliv Platóna na Aristotela

Proslulý výrok britského filozofa A. N. Whiteheada o tom, že dějiny evropské filozofie jsou snad jen poznámkami pod čarou k Platónovi, je dozajista nadsazený. [2] Přesto se toto tvrzení nedá jednoduše smést ze stolu a i moderní myšlení se musí s Platónovým vlivem stále vyrovnávat. Sám Platón byl následovníkem velkého Sókrata, který po sobě nezanechal žádné spisy a dokonce se i stavěl proti spisování myšlenek, které podle něj škodí paměti. [3] To ale štědře vynahradil Platón, po kterém se dochovala řada spisů a filozofických dialogů.

O Sókratovi bylo řečeno, že snesl filozofii z nebe na zem.[4] Jeho metoda spočívala v rozmlouvání se spoluobčany na tržišti a v ulicích Athén, ve snaze vyprovokovat ke kritickému přemýšlení o světě. Oproti Sókratovi se Platón vydal opačným směrem. Své učení zasadil do nebeských výšin. Základem jeho filozofie jsou ideje, jakožto dokonalé předobrazy konkrétních věcí našeho světa.[5] V etice stanovuje za nejvyšší princip ideu dobra. „*O tomto nejvyšším dobru člověka se dá prohlásit, že se jedná o pravý vývoj lidské osobnosti jako*

---

[1] Pojem politika se u Aristotela používá šířeji než je dnes zvykem. Nejedná se o vyhraněný obor, ale o zkoumání problematiky týkající se obce, tedy polis. V rámci politiky se Aristoteles zabývá původem a povahou obce, jejím uspořádáním a fungováním. Do pojmu politika tak spadá dnešní politologie a právní filozofie, ale také právní vědy a do určité míry také etika, pedagogika a sociologie.

[2] viz Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology.* New York: The Macmillan Company, 1929. s. 63.

[3] viz Platón, *Phaedr.*, 275b.

[4] viz Cicero, *Tuskulské hovory*, IV/10.

[5] viz Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí, Filosofie*. Vydání 2. Praha: Nová Akropolis, 2014. s. 21.

racionální a morální bytosti, o správnou kultivaci jeho duše, o všeobecné harmonické blaho v životě.“[6] Za cíl etiky a výchovy považoval Platón kultivaci nesmrtelné duše. Ta má dle Platóna tři složky – rozumnost, srdnatost a žádostivost. Lidskou duši přirovnává ke koňskému spřežení, kde vozatajem je rozumnost, zbylé dvě složky jsou pak koňmi pohánějící spřežení kupředu.[7] Prvenství tedy Platón přisuzuje rozumu: „*Nuže, nepřísluší-li složce rozumové, aby vládla, poněvadž je moudrá a má péči o celou duši, složce pak vznětlivé, aby byla této poslušna a jí nápomocna?*“[8]

Známou ilustrací rozdílnosti přístupů Platóna a Aristotela je slavný obraz *Athénská škola* italského renesančního umělce Rafaela Santiho (1483 – 1520). Středobodem obrazu jsou postavy těchto dvou filozofů – Platón kráčí vedle svého žáka s prstem ukazujícím k nebi, zatímco Aristoteles dlaní gestikuluje směrem k zemi. Symbolicky je zde vyjádřen Platónův idealismus a Aristotelův realismus. Jedná se o určité zjednodušení, jelikož Aristoteles stejně jako Platón přiznává prvenství rozumovému poznání před smyslovým.[9] Rozdíl se dá pozorovat hlavně v metodě, protože zatímco Platón upřednostňuje čistě rozumové zkoumání světa, Aristoteles vychází z praxe a pozorování. Základem Aristotelovy etiky je zvyk (*ethos*), od kterého odvozuje i název mravní ctnosti (*ethiké*), kterou odlišuje od ctnosti rozumové, která vychází z učení.[10] Aristotelova etika je do velké míry nezávislá na metafyzice a směřuje k činnosti jednotlivce v praktickém životě.[11] Podobné rozdíly v přístupu mezi Platónem a Aristotelem je možné pozorovat i v otázkách týkajících se obce.

V rovině politické svěřuje Platón vládu těm nejmoudřejším, tedy filozofům. V Platónově spisu Ústava, který se zabývá spravedlností, postupně vyvstává představa ideální obce. Je zde vystavěna vize společnosti rozdělené na tři stavy, s filozofy v čele. Platón zde vytváří komunitu moudrých, sdílejících majetek i děti, chráněnou stavem válečníků a obhospodařovanou třetím stavem, tedy zemědělci a řemeslníky. Kritika Platónova přístupu je na snadě. Platón zde nebere v potaz jednotlivce, pouze celek. Lidskou povahu zjednodušuje natolik, že je otázkou, jestli by se nad obyvateli Platónovy ideální obce nemělo uvažovat jako nad abstraktními principy místo lidí.

---

[6] Copleston, F., *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. Olomouc: nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2014. s. 290.

[7] viz Platón, *Phaedr*., 273d.

[8] Platón, *Resp*., 441e.

[9] viz Höffe, O., *Aristotle*. Albany: State University of New York Press, 2003. s. 120.

[10] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, II,1,1103a15.

[11] viz Höffe, O., *Aristotle.* s. 131.

Přesto by bylo unáhlené Platóna zavrhovat. Podobně jako později Aristoteles v Politice, Platón buduje svou společnost na základě rozdílné přirozenosti jejích členů. Podle přirozenosti je také rozdělena moc, na základě podobného kritéria jako u Aristotela – ti, kteří nejvíce přispívají k cíli obce, mají nejvíce moci. Ale tuto myšlenku podrobněji rozpracovává až Aristoteles. Platónův přístup je založen na myšlence, že dobro obce pochází od jejích vládců. Nejlepší obec má i nejlepší vládce. [12] U Aristotela se pak více projevuje myšlenka společenské harmonie, o které bude řeč později. V mladším spise Zákony dochází u Platóna ke značnému posunu směrem k reálnému životu, ale teprve až Aristoteles přišel s propracovaným studiem existující soudobé společnosti a poměrů panujících v obci.

Platón, i přes kritiku společnosti své doby a vládnoucích poměrů v myšlení i politice, přiděluje své ideální společnosti podobu řecké *polis*![13] U Platóna je nadřazenost *polis* pouze implicitní. Zkoumanou otázkou je vnitřní uspořádání obce. Teprve Aristoteles ve svém uvažování bere v potaz i jiná společenství než je obec, když mluví o rodině, dědině nebo národu.

Platón vyvozuje trojí dělení obyvatelstva na základě přirovnání k lidské duši. Protíná se tu Platónova politická nauka s jeho psychologií. Dokonalá obec musí být podle Platóna řízena těmi, kteří jsou od přirozenosti vedeni rozumem, tedy filozofy. Aristoteles později rozlišuje člověka od přirozenosti vládnoucího a od přirozenosti ovládaného. I u Aristotela je kritériem schopnost použití rozumu. Nicméně Aristoteles tuto úvahu dále rozvíjí.

Platón vychází ve svém uvažování z dokonalého světa idejí, odkud odvozuje směr svého učení. Příliš zjednodušuje lidskou povahu na to, aby se jeho myšlenky daly přímo aplikovat v etické či politické praxi a málo konfrontuje své myšlenky s realitou. Aristoteles, který byl kromě jiného i biologem, je daleko ochotnější stavět své učení na základě pozorovaného světa.

2.1.2. Vztah politiky a etiky

Základními prameny zkoumání Aristotelovy koncepce člověka jako *zoon politikon* jsou spisy Politika a Historia Animalium (spis biologický, který bude rozebírán později). Ve spisu Politika Aristoteles zkoumá povahu obce, její vznik a nezbytné vlastnosti, jakož i zřízení obce. Dřívější myslitelé se zabývali otázkou nejlepšího vnitřního uspořádání obce, ale teprve

[12] viz Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí, Filosofie*. s. 558.

[13] viz Novotný, F., *O Platonovi. Díl první, Život*. Vydání 2. Praha: Nová Akropolis, 2013. s. 543.

u Aristotela je předmětem zkoumání obec jako taková.[14] Přestože je Politika dnes označována za jednotný celek, je pravděpodobné, že se původně jednalo spíše o řadu přednášek na různá témata politické filozofie, která byla až později a postupně uvedena do dnešní podoby.[15] V současnosti je spis Politika rozdělen do osmi knih. Kniha I. se zabývá obcí obecně a jejím vznikem. Zde se také nachází Aristotelovo vymezení člověka jako *zoon politikon* v politickém kontextu. Další knihy se pak zabývají zřízením obce a podrobnějším zkoumáním jednotlivých zřízení existujících v Aristotelově době. Spis Politika přímo navazuje na Aristotelův etický spis Etika Nikomachova.[16]

Tento spis je pojmenovaný po Aristotelově synovi Nikomachovi, který jej vydal po smrti svého otce.[17] Spis je rozdělený do deseti knih, ve kterých je postupně pojednáváno o předmětu a povaze etiky, o původu ctností, o možnosti volby a jednání z donucení, o spravedlnosti a právu, o rozumových ctnostech, o přátelství a nakonec o blaženosti jako pravém cíli života člověka.

Aristotelovo politické a etické myšlení je úzce spjato, zvláště v otázkách lidské povahy a postavení člověka v obci. Politický výměr člověka je zcela pochopitelný pouze v kontextu širšího uvažování. Na začátku Etiky Nikomachovy vymezuje Aristoteles etiku jako nauku politickou, „*neboť tato určuje, které nauky mají být v obcích a kterým každý jednotlivec se má učit a pokud.*“[18]

Narozdíl od Platóna, kterého zajímá to, co je správné samo o sobě, Aristoteles stanoví předmětem své etické nauky lidské jednání, které přispívá k dosažení určitého účelu či dobra.[19] Hned v první větě Etiky Nikomachovy se píše, že „*každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru.*“[20] Za nejvyšší dobro je v lidském životě vymezena blaženost. Tu Aristoteles nevnímá jako stav, ale jako celoživotní činnost. Její základní vlastností je, že si člověk žádá blaženost pro ni samou, ne pouze jako nástroje k dosažení něčeho jiného. Od pouhých tělesných rozkoší je blaženost odlišena ctností.[21]

---

[14] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2017. s. 32.

[15] viz Miller, F., *Aristotle's Political Theory*. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2017.

[16] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, X,10,1181b15.

[17] viz Copleston, F., *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. s. 368.

[18] Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,1,1094b1.

[19] viz Copleston, F., *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. s. 441.

[20] Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,1,1094a1.

[21] viz tamtéž; X,6,1176b1-1177a10.

Zde také Aristoteles uvádí, že i otrok si sice může užívat tělesných rozkoší, „*podílu na blaženosti však otroku nikdo nedá, leda by mu dal také podíl na příslušném životě.*“[22]

Ctnost pak Aristoteles dále dělí na ctnost dobrého občana a ctnost dobrého muže.[23] K tomu Aristoteles uvádí analogii s lodníky:

„*Tedy, jako například lodník jest jakýsi jedinec ze společníků, tak říkáme i o občanu. A ačkoli lodníci jsou si ve svém výkonu a významu nerovni – jeden totiž jest veslařem, druhý kormidelníkem, třetí správcem třídy, čtvrtý pak má nějaké jiné takové jméno –, přece jest zřejmo, že sice pro každého bude zcela přesný pojem vlastní jeho zdatnosti, že se však zároveň nějaký společný pojem bude hodit všem. Neboť zdar plavby jest úkolem jich všech; vždyť o něj usiluje každý z lodníků.*“[24]

Je tedy možné, že by jednotlivec byl řádným občanem, ale zároveň by nebyl ctnostným člověkem.[25] Na tomto místě také Aristoteles upozorňuje, že občanská ctnost se vztahuje ke zřízení obce a protože existuje více zřízení, bude také existovat více než jedna podoba občanské ctnosti. Aristoteles zde zavádí myšlenku diferenciace uvnitř obce a bere v potaz rozdílnost členů společnosti. Na rozdíl od Platóna netrvá na jedné vládnoucí ctnosti, ale ponechává lidem jejich odlišnosti. To ale pouze pokud je společnost uspořádána tak, že jako celek směřuje k dosahování svého cíle. [26] Podstatou občanské ctnosti je tedy úsilí na dosahování společného cíle. Toto úsilí spočívá v rozlišení členů společnosti na vládnoucí a ovládané „*a ctností občana patrně jest schopnost uměti jak dobře vládnouti, tak dobře poslouchati.*“[27] Existuje ovšem jedna významná výjimka z jinak od sebe odlišených ctností občana a člověka. Tato výjimka spočívá ve ctnosti, kterou Aristoteles označuje jako rozumnost (*fronésis*). Z hlediska politického by měl rozumný člověk vždy vládnout. [28] Odtud také vychází Aristotelovo známé dělení zřízení na ctnostné a nectnostné, s tím, že ctnostné dělí podle počtu vládnoucích, tedy podle počtu lidí rozumných. Pokud se v dané obci nachází pouze jeden rozumný člověk,

---

[22] tamtéž; X,6,1177a8.

[23] viz Aristoteles, *Pol.*, III,4.

[24] viz tamtéž; III,4,1276b20-25.

[25] viz tamtéž; III,4,1276b35.

[26] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 459.

[27] Aristoteles, *Pol.*, III,4,1277b25.

[28] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení.* s. 462.

vládne trvale ostatním, které svou ctností převyšuje. Pokud se v obci nachází dostatek lidí, kteří by se mohli ujmout vlády, člověk rozumný je připraven sdílet s nimi vládu.[29]

Základem Aristotelova politického smýšlení je tedy myšlenka rozdělení moci v obci.[30] Občané jsou děleni na vládnoucí a ovládané, jednak podle potřeb obce, ale také podle své přirozenosti. Moc se rozděluje mezi lidmi svobodnými na základě kritéria občanské ctnosti, která je do velké míry oddělena od ctnosti z pohledu etiky. Toto oddělení se ale stírá v pojetí rozumnosti. Aristotelovo pojetí rozumnosti by dnes bylo součástí debaty o svobodné vůli. Jedná se tak o vnitřní podobu svobody člověka. Ta není u Aristotela představena černobíle. Aristoteles si uvědomuje, že každému člověku jsou vrozené určité predispozice, které nejsou předmětem volby. Ale zároveň je Aristoteles přesvědčen, že člověk má možnost volby v otázkách svého jednání, tedy alespoň z hlediska této vnitřní svobody. Aby člověk mohl být skutečně svobodný, tak nestačí svobodná vůle. Je potřeba i svoboda vnější. O té a o jejím pojetí u Aristotela bude ale pojednáno později.

2.1.3.Rozumnost a svobodné jednání

„*Uspořádání touhy, jež člověku umožňuje žít vpravdě šťastný život, nazývá Aristoteles ctností.*“[31] Etické ctnosti dělí pak Aristoteles na ctnosti mravní a ctnosti rozumové.[32] Ctnosti rozumové jsou moudrost, chápání a rozumnost. Ctnostní mravní jsou štědrost a uměřenost. O vztahu mezi ctnostmi rozumovými a mravními Aristoteles píše, že „*jedna má vlastně rozum a má jej sama o sobě, druhá jej má jako dítě, které jest poslušno otce.*” [33] Ctnosti mravní by tedy měly být vedeny ctnostmi rozumovými.

Ze ctností rozumových bude kladen důraz na rozumnost (*fronésis*). Nejprve je ale dobré upozornit, že staří Řekové měli tři různé pojmy pro moudrost v širším smyslu. Jsou to rozumnost (*fronésis*), uměřenost (*sofrosýné*) a moudrost v užším smyslu (*sofia*).

U Aristotela je uměřenost (*sofrosýné*) formou sebeovládání v oblastech smyslové žádostivosti.[34] Rozumí se jí schopnost člověka ovládnout své žádosti rozumem a mít sílu

---

[29] viz tamtéž; s. 463.

[30] viz Pesce, D., *Nota sulla relazione tra etica e politica in Aristotele*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 76(1). Vita e Pensiero: 1984.

[31] Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. Praha: OIKOYMENH, 2016. s. 189.

[32] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,13,1103a5.

[33] tamtéž; I,13,1103a3.

[34] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, III,13,1108a5.

náporům žádostí odolávat. Samo sebeovládání ale nestačí. Protože i v případě, že jsou žádosti poslušny rozumu, člověk nedosáhne stavu blaženosti, pokud jeho rozum není schopen činit správná rozhodnutí.

V překladu Antonína Kříže je podle Aristotela rozumnost „*prakticky činným pravdivým stavem s pomocí úsudku ve věcech, které se týkají lidských dober.*“ [35] V českém překladu Aubenquea je tato pasáž přeložena poněkud odlišně a rozumnost je u něj vymezena jako „*trvalá praktická dispozice* (habitus) *provázená správným pravidlem, jež se týká toho, co je pro člověka dobré a špatné.*“[36] V Learově českém překladu je možné nalézt rozumnost přeloženou jako „*praktickou moudrost*“, která je odlišena od moudrosti filozofické.[37] Všechny formulace se shodují v tom, že rozumnost se vztahuje k věcem, které jsou proměnlivé a které mohou být jinak, než právě jsou. [38] Tím se odlišuje od moudrosti (*sofía*), která se vztahuje k věcem stálým, které jsou tak, jak nutně musí být. Moudrost se tedy vztahuje k vědě a poznání věcí neměnných.

Rozumnost se podobá umění (*téchné*), které se také týká věcí proměnlivých; od umění ji ale Aristoteles odlišuje svým zaměřením – předmětem umění je tvoření, zatímco rozumnost je záležitostí jednání. Od umění je rozumnost odlišena také svou etickou povahou, jelikož rozumnost je ctnost, zatímco umění ctností není. [39] Důležitým rozlišením moudrosti a rozumnosti je také, že „*oborem rozumnosti není dobro a zlo vůbec, tedy absolutní dobro a zlo, nýbrž dobro a zlo pro člověka.*“[40] Aubenque zdůrazňuje význam *pravidla* volby.[41] Zatímco uměřenost je ovládnutí žádostí rozumem, rozumnost je usměrňování rozumu samého v praktických záležitostech života. Rozumnost spočívá ve schopnosti člověka vytvořit si rámec pro rozhodování, podle kterého bude docházet k volbě správného jednání, směřujícího k dobru. Podstatou rozumnosti je tedy správná volba jednání a nastavení mezí vlastnímu jednání.

Jednání Aristoteles v prvé řadě rozlišuje na dobrovolné a nedobrovolné. [42] Nedobrovolné jednání plyne buď z donucení, nebo z nevědomosti. „*Donucením jest to, čeho hybná příčina jest vně, a jest taková, že v ní ten, kdo jedná anebo trpí, ničím nepřispívá, jako když někoho někam*

---

[35] tamtéž; VI,5,1140b20.

[36] Aubenque, P., *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 44.

[37] viz Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. s. 197.

[38] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, VI,5,1140a35.

[39] viz tamtéž; VI,5, 1140b5-30.

[40] Aubenque, P., *Rozumnost podle Aristotela*. s. 45.

[41] viz tamtéž; s. 44.

[42] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, III,1,1109b30.

zanese vítr anebo lidé, v jejichž moci jest.“ [43] Z donucení už ale člověk podle Aristotela nejedná, pokud činí něco, co by za jiných okolností činit nechtěl. Jako příklad uvádí Aristoteles vyhazování zboží za bouře. [44] Pokud by mořeplavec zboží nevyhodil, zahynul by. Jeho počínání je tedy vedené určitou nezbytností, ale podle Aristotela nemůžeme takové jednání považovat za zcela nedobrovolné, protože je zde činěna svobodná volba mezi záhubou a záchranou. Takové jednání je tedy nejspíš pochopitelné a ospravedlnitelné, ale ne nedobrovolné.

Nedobrovolné jednání z nevědomosti je pouze takové jednání člověka, které způsobí neočekávané následky, kterých člověk později lituje. Tedy pokud někdo v nevědomosti jedná tak, že by stejně jednal i vědomě, jedná se o dobrovolné jednání. Když někdo jedná v nevědomosti nějak, ale jednal by jinak, pokud by zde nebyla nevědomost, jedná se o jednání nedobrovolné. K jednání člověka opilého či ve vzteku uvádí Aristoteles, že nejedná z nevědomosti, ale nevědomě.[45] Takový člověk totiž měl možnost volby, zda se do takového stavu dostat. Ani na takové skutky by se nemělo nahlížet jako na nedobrovolné.[46]

Dobrovolné je tedy takové jednání, které si člověk může zvolit a které vede k cíli, kterého chce dosáhnout (i kdyby bylo tímto cílem pouze menší zlo, jako třeba v případě vyhazování zboží). Odlišeno je dobrovolné jednání na základě žádosti a záměrné volby. Žádost se vztahuje k věcem příjemným a nepříjemným, po kterých toužíme. Jednání na základě žádosti je takové, které sice můžeme ovlivnit (může si zvolit, jestli jednat či nejednat), ale které nevychází z rozumu či vědomé mysli, ale z emocí či pudů, dalo by se dnes říct. Oproti tomu stojí koncept záměrné volby (*proairésis*). V Etice Eudémově se tento termín používá jako označení schopnosti rozumové bytosti určit svému životu určitý cíl, který pak dává smysl jednotlivým jednáním v průběhu života.[47] „Proairesis *je tedy místem, na základě něhož nám něco může být přičítáno za zásluhu či za vinu: je protikladem donucení a základem jednání, jež jsou provozována z vlastní vůle, tedy těch, jež jedině jsou předmětem chvály či pokárání.*“ [48] Záměrná volba je pojem užší než pojem dobrovolnosti. Ne všechna dobrovolná jednání jsou činěna na základě záměrné volby.[49] Ta se pak zdá, „*že jest ctnosti nejvlastnější a že o mravní povaze rozhoduje více než*

---

[43] tamtéž; III,1,1110a1.

[44] viz tamtéž; III,1,1110a10.

[45] viz tamtéž; III,1,1110b20-25.

[46] viz tamtéž; III,1,1111b1.

[47] viz Aubenque, P., *Rozumnost podle Aristotela*. s. 140.

[48] tamtéž; s. 141.

[49] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, III,4,1111b10.

skutky samy.“ [50] Záměrná volba je tedy upřednostnění jedné věci před jinou (volba) na základě rozumové úvahy (záměr). Proto jsou záměrné volby schopné pouze rozumné bytosti (a například děti nejsou podle Aristotela schopny záměrné volby). [51] V konečném důsledku nepřiznává Aristoteles člověku svobodu volby účelu svého života, kterým je podle něj vždy blaženost. Svoboda člověka ale spočívá ve volbě prostředků, jak se dostat k cíli předurčenému přirozeností.[52] Z toho také plyne odpovědnost člověka za své chování: „*neboť stejně i zlému člověku náleží sebeurčení ve skutcích, i když ne v účelu*.“[53]

Člověk je v Aristotelově myšlení zodpovědný za své jednání, které činil dobrovolně. Je mu přiznána svoboda nakládat se svým životem a proto se mezi ctnosti řadí jednak uměřenost, tedy sebekontrola, a rozumnost, tedy schopnost správně usuzovat a volit své jednání. Svoboda v jednání je důležité pro další zkoumanou otázku – Aristotelovo pojetí práva a spravedlnosti.

2.1.4.Právo a spravedlnost

Otázky práva a spravedlnosti jsou u Aristotela úzce spojené s otázkami etickými. [54] Politika, právo a etika se u Aristotela protínají a je nezbytné je rozebírat ve vzájemných souvislostech. Právo u Aristotela představuje zákonnost a rovnost. [55] Otázka zákonnosti nezbytně souvisí s pojmem moci ve společnosti. Rovnost je pak podstatou spravedlnosti.

Právo nebylo v Aristotelově době ještě samostatným a uceleným systém, ale spíše souborem poznatků týkajících se společenského soužití.[56] Novotný uvádí, že „*zkušenosti soukromého i politického života také u Řeků vytvořily a proti sobě postavily dva mohutné pojmy: právo a moc.*“ [57] Otázka moci prostupovala jak myšlení právní, tak politické a etické. Nietzsche poukazuje na přeměnu významu slova „dobré“, které dnes vyjadřuje jednu stranu dvojice dobrý – zlý, zatímco původní význam slova byl používán při rozlišení dobrý – špatný. [58]

---

[50] tamtéž; III,4,1111b5.

[51] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, III,4,1111b10.

[52] Höffe, O., *Aristotle*. s. 144.

[53] Aristoteles, *Eth. Nic.*, III,4,1114b20.

[54] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii. Reprint původního vydání z roku 1923*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 141.

[55] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, V,2,1129b1.

[56] viz Tomsa, B., I*dea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 13.

[57] Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí, Filosofie*. s. 354.

[58] viz Nietzche, F., *Genealogie morálky: polemika*. Vydání 2. Praha: OIKOYMENH, 2021. s. 19.

Označení člověka za dobrého, výtečného, se pak často pojilo s urozeností a panským postavením, tedy mocí. Stačí připomenout Homérovu Iliadu, jejíž protagonisté jsou téměř bez výjimky králové a vladaři a hlavní roli hraje síla. Ctnostný je zde vítěz, ten, který má sílu vzít si, co je jeho. V pozdější době je v obci převaha silnějšího vyvažována právem, které nahrazuje prvenství moci jiným měřítkem – někdy výtečností, jindy třeba bohatstvím. Na rozdíl od Platóna, pro kterého byla ctnost politická a etická totéž, Aristoteles pokládá za rozhodující ctnost politickou.[59]

Aristoteles rozlišuje právo prostě a právo politické. O tomto rozdělení Aristoteles píše, že právo politické *„jest tam, kde jest společenství života k soběstačnosti, společenství lidí svobodných a rovných buď podle úměry anebo podle počtu; tudíž u lidí, u kterých toto není, není navzájem politického práva, nýbrž jen jakési právo a podle podobnosti.“*[60] Právo v poměru k dětem a otrokům označuje Aristoteles jako právo hospodářské.[61] Otrok je pouze součástí majetku pána a tudíž proti němu není možné spáchat bezpráví. [62] *„Otrok je zajisté živý nástroj, nástroj pak jest neživým otrokem,“*[63] píše Aristoteles.

Občanské právo je rozděleno na přirozené a zákonné.[64] Přirozené právo je obsaženo v lidské povaze a je nezávislé na lidské vůli, zatímco právo zákonné vzniká z vůle zákonodárce. Tyto dvě podoby práva nejsou zcela odděleny, právo přirozené může být upraveno právem zákonným, jakmile obdrží formu zákona. Nicméně slovo „zákon“ neznamená pro Aristotela to samé, co znamená dnes. Zahrnuje do něj právo psané i nepsané. Zákonem se dává právu taková podoba, která je přístupná lidskému poznání.[65]

Aristoteles, podobně jako Sókrates a Platón, považuje zákony za prostředek k dosažení blaženosti. Té se dosahuje vedením ctnostného života, proto by zákony měli směřovat k mravnímu zdokonalení člověka.[66] Cesta k ctnostnému životu je založena zvykem, ale ne každý člověk je schopný či ochotný opanovat své žádosti. Proto jsou zavedeny zákony, které by měly

---

[59] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 498.

[60] Aristoteles, *Eth. Nic.*, V,10,1134a25.

[61] viz tamtéž; V,10,1134b15.

[62] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 137.

[63] Aristoteles, *Eth. Nic.*, VIII,13,1161b5.

[64] viz tamtéž; V,10,1134b20.

[65] viz Tomsa, B., I*dea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 140.

[66] viz tamtéž; s. 143.

směřovat občany k blaženosti. [67] Nicméně Aristoteles rozlišuje zákony dobré a špatné, s tím, že ty špatné jsou takové, které slouží akorát k ovládnutí druhých proti přírodě. A protože mají zákony ve společnosti mravní poslání, je nutné, aby se zakládaly na spravedlnosti. [68]

Jako většinu pojmů, i spravedlnost dělí Aristoteles na různé druhy. První dělení spočívá v odlišení spravedlnosti jako vlastnosti člověka (spravedlnost etická) a spravedlnosti ve smyslu obecně platného pravidla (spravedlnost zákonná). [69] Spravedlnost zákonná je pro Aristotela totožná s dodržováním zákonů: „*jest zjevno, že vše zákonné jest jaksi spravedlivé; co totiž je ustanoveno mocí zákonodárnou, jest zákonné, a všechno to nazýváme spravedlivým.*“[70] Tato spravedlnost se podle Aristotela nevztahuje pouze ke spravedlivému jednotlivci, ale přináší užitek i druhým, protože jejím obsahem je prospívat druhým. [71] Zákonná spravedlnost tak nespočívá pouze v podřízenosti vůči zákonodárné moci, ale jejím základem je starost o druhé a společné blaho. Z toho, že ten, kdo je poslušný zákonům, je spravedlivý, vyplývá, že spravedlivé je i samotné zákonné ustanovení. Zákony také nařizují to, co slouží obecnému blahu, tedy ctnost. Obsahem zákona může být jen taková ctnost, která se týká poměru člověka k druhému, protože zákony upravují pouze vzájemné vztahy mezi lidmi. Zákony se tedy nedotýkají povinností, které má jednotlivec vůči sobě samému. Ale kromě toho, předmětem zákona jsou všechny ctnosti. Proto Aristoteles označuje spravedlnost zákonnou jako spravedlnost celou, protože v sobě zahrnuje všechny ostatní ctnosti. [72]

Vedle tohoto vymezení spravedlnosti stojí spravedlnost etická. Jedna od druhé se liší svým obsahem a tak zatímco podstatou spravedlnosti zákonné je zákon, spravedlnost etická spočívá v rovnosti. Rovnost spočívá ve středu mezi dvěma extrémy: „ *spravedlnost stojí mezi pácháním a snášením křivdy, kdežto opak její, nespravedlnost, záleží v nějaké krajnosti.*“ [73] Pojetí rovnosti vymezuje dnes notoricky známé dělení spravedlnosti na spravedlnost distributivní a komutativní.[74] Komutativní spravedlnost spočívá ve vyrovnání nerovnosti, zpravidla takové,

---

[67] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, X,10,1180a1-15.

[68] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 144.

[69] viz tamtéž; s. 130.

[70] Aristoteles, *Eth. Nic.*, V,III,1129b15.

[71] viz tamtéž; V,III,1130a5.

[72] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 131.

[73] Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 132.

[74] viz Gerloch, A., *Teorie práva*, 7. vydání, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2017. s. 276.

která vznikla při směně.[75] Směnou Aristoteles označuje jak směnu dobrovolnou (např. tržní smlouva, zápůjčka), ale i směnu nedobrovolnou (delikty spadající pod trestní právo – například krádeže, újmy na cti, na životě atd.).[76]

Spravedlnost distributivní, nebo také rozdělovací, klade důraz jednak na rovnost, ale také na povahu a charakter dotčených osob (na rozdíl od spravedlnosti komutativní). [77] Jedná se tedy o rozdělování poct a břemen na základě osobní hodnoty. Již Aristoteles si uvědomoval, že vymezení osobní hodnoty se může značně lišit člověk od člověka: „*všichni totiž souhlasí v tom, že právo v rozdělování se má dít podle osobní hodnoty, ale nikdo nerozumí hodnotou totéž, nýbrž demokraté ji vidí ve svobodě, oligarchové v bohatství, jiní v urozenosti, aristokraté v duševní zdatnosti.*“[78] Základním kritériem při rozdílení poct a břemen v obci je ale nakonec pro Aristotela samotný cíl obce – dobrý život. Otázka osobní hodnoty je tak posuzována z toho hlediska, kdo nejvíce přispívá k dosažení společného cíle.[79] Co má ale přesně Aristoteles na mysli, když mluví o rozdílení poct a břemen? Jedná se primárně o otázku rozdělování úřadů v obci; předmětem rozdělování je přístup k moci.[80] Kumulativní spravedlnost v tomto ohledu pak spočívá v tom, že stejně hodnotní lidé by měli mít stejný přístup k moci a mezi rovnými (z hlediska hodnoty) by mělo docházet ke střídání u moci po kratších časových úsecích.[81] Z hlediska spravedlnosti je ale rovnost spravedlivá pouze pro rovné. [82] Proti spravedlnosti by pak bylo, kdyby člověk hodnotnější a člověk méně hodnotný měli stejný přístup k moci. Tento princip se dodnes uplatňuje v mnoha oblastech. Například v oblasti daní je aktuální otázka, zda je spravedlivé, aby dva lidé s odlišným příjmem odváděli stejnou částku na daních. Za příklad je také možné uvést otázku výše mzdy, kde je možné se ptát, zda je spravedlivé, aby člověk dostával více zaplaceno, pokud je schopnější nebo pracovitější. V principu se tak zdá rozumné nepovažovat v určitých situacích lidi za zcela rovné. Předmětem neshod a debat nejspíše ale bude představovat kritérium, podle kterého se budou lidé posuzovat.

---

[75] viz Aristotelés, *Eth. Nic.*, 1130b – 1131a

[76] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 134.

[77] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 133.

[78] Aristoteles, *Eth. Nic.*, V,6,1131a25.

[79] viz Aristoteles, *Pol.*, III,9,1280a30.

[80] viz tamtéž; III,10,1281a25.

[81] viz tamtéž; V,8,1308b15.

[82] viz tamtéž; III,9,1280a15.

Spravedlnost tedy vystupuje jako ochránkyně společného soužití.[83] Aristotelovo pojetí spravedlnosti se tedy v základu zaměřuje na vztahy mezi lidmi, čím že odlišuje od jiných ctností, které jsou pro člověka důležité, aby mohl dosáhnout blaženosti. Existence jiných ctností je možná i mimo obec, zato spravedlnost může existovat pouze v rámci obce.

2.2. Zoon politikon

V této části bude nejdříve vymezeno Aristotelovo pojetí člověka v biologickém kontextu a provedeno srovnání s koncepcí v Politice. Zkoumána bude politická povaha člověka a jeho vztah ke společnosti, k jiným lidem i k sobě samému. Budou předestřeny základní argumenty spojující lidskou přirozenost s přirozeností obce a se složením a funkcí společnosti. V rámci zkoumání nezbytných předpokladů, které musí obec mít, aby v ní mohl člověk dosáhnout plné přirozenosti, bude zkoumáno Aristotelovo vymezení soběstačnosti, přirozenosti, moci a vlády. Dále bude rozebrán vztah obce a člověka, jejich funkce a účel. V závěru této kapitoly bude provedena syntéza zkoumaných otázek do upravené a rozšířené definice tvora politického, na kterou pak bude navazovat zkoumání širší podstaty člověka v další kapitole.

2.2.1.Vymezení pojmu zoon politikon

Aristotelova koncepce člověka v kontextu politického zkoumání je vyjádřena výrokem, že člověk je od přirozenosti tvorem politickým (*physei politikon zoon*). [84] Spolu s tímto tvrzením uvádí Höffe tři další výroky o obci, které společně vytvářejí základ Aristotelova politického pojednání[85]: že obec je plně soběstačná [86], že obec existuje na základě přirozenosti [87] a že svou přirozeností je obec původnější než domácnost a jednotlivec [88]. Pro plné pochopení Aristotelovy politické koncepce člověka je nezbytné rozebrat tyto výroky a provést analýzu Aristotelova tvrzení o společenské povaze člověka, založené na soběstačnosti, jazyku (či rozumu) a přátelství. Jenže Aristoteles byl kromě filozofa, politologa, fyzika a vychovatele také, a možná hlavně,

---

[83] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 154.

[84] viz Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a3.

[85] Höffe, O., *Aristotle*. s. 165.

[86] viz Aristoteles, *Pol.*, I,2,1252b30.

[87] viz tamtéž, I,2,1253a3.

[88] viz tamtéž, I,2,1253a19.

biologem. Jeho politické a etické zkoumání je do velké části nezávislé na metafyzice. To samé se ale nedá říct o vztahu politiky a biologie. Aristotelovo pozorování přírody se prolíná a doplňuje s jeho naukou politicko-etickou. Proto je i u zkoumání povahy člověka potřeba začít u Aristotelova zařazení člověka do živočišné říše.

Kromě spisu Politika se označení člověka jako tvora politického (*zoon politikon*) objevuje i v Aristotelově spise Historia Animalium. Zde je uvedeno dělení živočichů podle způsobu života:

„*Existují však také rozdíly vzhledem ke způsobům života a jednání. Jedni živočichové jsou totiž stádní, druzí samotářští, ať jsou suchozemští, okřídlení nebo plovoucí, a jiní živočichové žijí obojím způsobem. A jak ze stádních, tak samotářských živočichů jedni jsou političtí, druzí roztroušení. Tedy například stádními živočichy z okřídlených jsou rod holubů, jeřábů a labutí (žádný s ohnutými drápy není stádní), a z plovoucích mnohé rody ryb, například takzvané stěhovavé, tuňáci, pelamydi a amiaiové; člověk však žije obojím způsobem. Političtí pak jsou ti živočichové, kteří všichni vykonávají nějaký společný úkol, což není případ všech stádních živočichů. Takovými tedy jsou člověk, včela, vosa, mravenec a jeřáb.*“[89]

Abychom tedy mohli živočicha označit za politického, je nezbytné, aby svým způsobem života a jednáním vykonával úkol společný všem příslušníkům daného druhu. Předtím než bude možné prozkoumat, co by se dalo považovat za úkol společný lidem, je potřeba se ještě více zaměřit na použití adjektiva *politický*. V Politice totiž Aristoteles uvádí, že člověk je „*více politický než včely a jiní stádní živočichové.*“[90] Tato formulace je převzata z obdobné podoby překladu v angličtině (*man is more of a political animal*)[91] a italštině (*l'uomo é un essere socievole molto piú*)[92]. České překlady se v tomto místě liší. Starší překlad Antonína Kříže uvádí: „*Jest zjevno, proč člověk jest bytostí určenou pro pospolitý život, více než každá včela a každý stádový živočich.*“[93] Novější Mrázův překlad zní: „*Je také zjevné, proč je člověk určen pro život*

---

[89] Aristoteles, *Hist. Animal.*, I,1,487b33-488a9 v překladu J. Jinka in Obec a politično v Aristotelově myšlení, s. 145.

[90] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a9.

[91] Aristoteles, *Politics* [online].

[92] Aristoteles, *Politica* [online].

[93] Kříž, A., *Aristoteles: Politika*. Praha: Jan Laicheter, 1939, s. 4.

v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich.[94]" Lepší se zdá v tomto místě Křížův překlad, protože těžko lze považovat včely a jiné stádní živočichy za způsobilé, natož určené k životu v obci. Ale komplikace s výkladem tohoto místa nekončí. Hned za tímto úsekem mluví Aristoteles o odlišení hlasu (*phoné*) a řeči (*logos*). [95] Zatímco hlas slouží zvířatům pouze k vyjádření bolesti a slasti, řeč je určena k tomu, aby:

„*objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jedině on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec.*"[96]

Řecké slovo *logos* je překládáno jako řeč, která odlišuje člověka od zvířat. Je potřeba ale vnímat širší význam tohoto slova, které neznamená jen řeč, ale také rozum. Knoll si všímá, že je potřeba odlišit označení „politický" tak jak je používáno v Politice, s označením v Historia Animalium.[97] Zatímco v kontextu biologie používá Aristoteles tento výraz pro vyjádření druhu, jehož členové vedou život směrem ke společnému cíli, v Politice je potřeba chápat ho chápat v užším slova smyslu. Pouze člověk je totiž „tvor politický", tedy živočich určený k životu v obci, která je založena jako společenství ve věcech spravedlivého a nespravedlivého. Zdá se tedy, že se zde mluví jednak o politické povaze člověka v širším smyslu, charakterizované životním stylem směřujícím ke společnému cíli, ale také o politické povaze člověka *in stricto sensu*, kdy je člověk chápán jako bytost určená k životu obci a obdařená *logem*. Obě dvě charakteristiky političnosti lidské povahy je potřeba dále prozkoumat.

2.2.2.Politická přirozenost člověka

Základ pojetí člověka jako jednoho z politických živočichů je vymezen v citované pasáži Historia Animalium. Od jiných skupin zvířat se ta politická liší vykonáváním společného úkolu. Od zvířat stádních, která žijí pouze ve skupině, odděluje Aristoteles zvířata, která se vykazují

---

[94] Mráz, M., *Aristoteles: Politika I*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 51.

[95] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a10-18.

[96] tamtéž; 1253a15-20.

[97] viz Knoll, M., *Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis*. In: Aristote, l'animal politique. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017.

koordinovanou činností a vyšším stupněm individualizace funkcí v rámci skupiny. [98] Toto pojetí se pak váže s Aristotelovým dělením ctností na mravní a politické. Zatímco mravní ctnosti jsou stejné pro všechny lidi, ctnosti politické nebo také vymezení ctnostného občana se různí podle přirozenosti a role ve společnosti – viz dříve citovaná pasáž o lodnících. [99] Na mysl přichází také Aristotelovo pojetí rovnosti. Pokud jsou lidé od přírody stvořeni nestejně, ale tak, aby ve spolupráci s jinými lidmi mohli vykonávat společný úkol, zdá se jasné, že úplná rovnost by byla lidem na škodu. Nemyslí se pouze různorodost fyziologická, ale i nezbytná existence různých společenských rolí. Pokud by každý člověk ve společnosti dělal to samé, co všichni ostatní, stěží by společnost existovala dlouho.

Člověk je tedy tvorem politickým v širším smyslu, tedy jako jeden z tvorů politických, protože životní styl lidí se vyznačuje obecnou tendencí pro spolupráci za účelem využívání prostředí k přežití. Ovšem toto vymezení neuvažuje o určení pro život v *polis*. [100] Proto se nezdá správné tvrdit, že člověk je bez dalšího pouze jedním z politických tvorů. To, čím se člověk liší od jiných politických tvorů, čím je člověk politický „*více než každá včela a každý stádový živočich,*“[101] je právě vymezení politické povahy člověka v užším smyslu, tedy určení pro život v obci, protože obec i jednotlivec směřují ke stejnému cíli, kterým je blaženost.[102]

Aristoteles píše, že „*obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci a že ten, kdo od přirozenosti, a ne pouze náhodou žije mimo obec, je buď špatný, anebo lepší než člověk.*“[103] Jinde mluví o lidech určených svou přirozeností k vládě či ovládání, o přirozenosti ženy nebo barbara. [104] Ale o povaze přirozenosti se Aristoteles v Politice vyjadřuje pouze stručně, když uvádí, že „*konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností, tak například mluvíme o přirozenosti člověka, koně nebo domu.*“[105]

---

[98] viz Karbowski, J., *Political Animals and Human Nature in Aristotle's Politics*. In: Geert KEIL and Nora KREFT, eds. Aristotle's Anthropology [online]. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

[99] viz Aristoteles, *Pol.*, III,4,1276b20-25.

[100] viz Depew, D. J. *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*. In: Phronesis, **40**(2), 1995..

[101] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a8.

[102] Strauss, L., *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 38.

[103] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a3.

[104] viz tamtéž; I,2,1252a30-b10.

[105] tamtéž; 1,2,1252b33.

Obec je vymezena jako společenství ve věcech spravedlivého a nespravedlivého. [106] Spravedlnost byla výše vymezena jednak jako poslušnost zákonů [107] a jednak jako starost o druhé a ochránkyně společného soužití.[108] Aristoteles také uvádí, že *„kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře nebo bůh.*“[109] Součástí lidské přirozenosti je tedy závislost na druhých, která je překonána dosažením soběstačnosti. Ale Aristotelovo pojetí soběstačnosti jde dále než dnešní chápání tohoto slova. Nejedná se pouze o soběstačnost v otázce přežití, ale o soběstačnost ve věcech etických. Aristoteles tak popírá vznik státu na základě dohody či praktického společenství. Podle Aristotela jde o spojení daleko hlubší, spojení, které vychází ze samé podstaty člověka.[110]

Člověk je tedy od přirozenosti určený k životu v obci, ale zároveň se může stát, že člověk žije mimo obec a sice ze své přirozenosti, ne náhodou. [111] U rozdělení zvířat ve spise Historia Animalium nepoužívá Aristoteles výraz „od přirozenosti“ (*physei*), kterým pak označuje člověka jinde, když mluví o „tvoru od přirozenosti politickém“ (*physei politikon zoon).* Použitím výrazu „od přirozenosti“ Aristoteles vyjadřuje, že člověk má schopnost se vyvíjet směrem k určitému konečnému stavu, narozdíl od zvířat, která politická prostě jsou. Přirozenost u člověka znamená stav dosažené dokonalosti.*[112]*

Aristoteles touto formulací zároveň reaguje na učení sofistů, které prosazovalo myšlenku vzniku společnosti na základě dohody slabých lidí za účelem ochrany před silnými.[113] Spravedlivé by pak podle některých sofistů bylo, aby se poměry společnosti vrátily do „přirozeného“ stavu, ve kterém silnější vládnou slabším. Ale tuto myšlenku Aristoteles odmítá. Podle něj jsou sice lidé rozdělení na ty, kteří jsou od přirozenosti vládnoucími a na ty, kteří jsou od přirozenosti ovládanými, ale kritériem zde není síla, nýbrž rozumnost a schopnost předvídat.[114]

---

[106] viz tamtéž; 1253a15-20.

[107] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, V,III,1129b15.

[108] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 154.

[109] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a29.

[110] viz Kříž, A., *Aristoteles: Politika*. Praha: Jan Laicheter, 1939, s. VIII.

[111] viz Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a3.

[112] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. 2017, s. 155.

[113] viz Mráz, M., *Aristoteles: Politika I.* Praha: OIKOYMENH, 2019. s. 18.

[114] viz Aristoteles, *Pol.*, I,5,1254b1-10.

Přirozenost je tedy pro člověka konečným stavem vývoje, nejvyšším dobrem, tedy blažeností. Směřování k blaženosti je všem lidem vrozené, na rozdíl od mravních ctností, které je třeba pěstovat zvykem.[115] Stejně tak je v člověku od přirozenosti pud ke sdružování se v obci.[116] I kdyby neexistovala vnější příčina, přesto by lidé tíhli ke vzájemnému sjednocení. Lidská politická přirozenost je tak tvořena jak určením člověka pro život v obci, tak směřováním k blaženosti. Společenství mezi lidmi vznikají vždy, ale pouze v některých může člověk dosahovat blaženosti. Je to ale právě usilování o blaženost, které vyvyšuje člověka nad jiná politická zvířata. A blaženosti je možné dosahovat jedině v *polis*. Proto tvrdí Aristoteles o člověku, který jako první založil obec, že je „*původcem největších dober*."[117] Aristoteles ale varuje před společenstvím bez ctnosti, spravedlnosti a práva:

„*Neboť jako je dokonalý člověk nejlepší živou bytostí, tak je i nejhorší ze všech, žije-li mimo zákon a právo. Nejhorší je totiž bezpráví, které je vybaveno prostředky. Člověk se rodí vybaven praktickou rozumností a ctností, může jich však velmi snadno užívat k opačným účelům. Proto bez ctnosti je bytost nejbezbožnější a nejdivočejší a v pohlavních požitcích a v jídle nejhorší. Spravedlnost však patří k obci, neboť řádem občanského společenství je právo, a spravedlnost je rozhodováním toho, co je podle práva.*"[118]

Aristotelovo pojetí lidské přirozenosti tak vyjadřuje *možnost* člověka dosáhnout dokonalosti životem v obci. Stejně tak je ale v lidské přirozenosti obsažena *možnost* zničit šanci na dobrý život.[119] Člověk se tak vždy nachází ve společenství lidí, ve kterém vždy existují rozdíly. Takto vymezené lidské povahy je pak možné buď využívat ke společnému dosahování blaženosti, nebo k vytváření hierarchického společenství na základě nespravedlnosti a síly.

Každý člověk tedy podle Aristotela tíhne ke společenskému životu. Biologický základ lidské politické povahy je dán vrozeným pudem. V tomto ohledu se Aristotelovo biologické zkoumání potkává se zkoumáním politickým. Ale toto biologické či pudové vysvětlení není konečným krokem v Aristotelově uvažování. Jak již bylo řečeno, Aristotelova politická nauka se

---

[115] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, II,1,1103a20.

[116] viz Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a30.

[117] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1253a31.

[118] Aristoteles, *Pol.*, 1,2,1253a32-39.

[119] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 156.

úzce prolíná s jeho etikou. Začátek Politiky [120] obsahuje stejnou myšlenku jako první slova Etiky Nikomachovy[121] a sice, že vše směřuje k nějakému dobru. V etice k tomuto dobru směřuje lidské jednání, zatímco v politické nauce je řeč o lidském společenství. Na obou místech odlišuje Aristoteles dobro obecně od nejvyššího dobra. K nejvyššímu dobru vše směřuje pro toto dobro samé, ne pouze jako k prostředku k dosažení jiného dobra. [122] Tímto nejvyšším dobrem je podle Aristotela blaženost (*eudaimonia*). O povaze blaženosti bude řeč níže, zde je důležité říct, že Aristoteles neomezuje na čistě individualistický pohled, když o tomto dobru píše, že „*i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, …; vždyť je milé dosáhnout dobra i pro jednotlivce, krásnější však a ve větší míře božské dosíci ho pro národ a obec.*“[123] Dobro člověka je tak úzce provázáno s celým společenstvím a konkrétně obcí. Otázka tak zní, jaký je vzájemný vztah obce a jejích obyvatel. Bude nutné ptát se, zda je obec pouze součet jejích obyvatel nebo zda má i nějakou vlastní povahu a přirozenost. Proto je teď nezbytné zkoumat obec samu, její vývoj, povahu a přirozenost, aby bylo možné najít úplné vymezení Aristotelova tvora politického, jakožto tvora, který může naplnit svou přirozenost pouze politickým životem v obci.

2.2.3.Domácnost a dědina

Aristoteles začíná svůj výklad rozložením obce na její části a jejím historickým vývojem. To nedělá bezdůvodně, reaguje totiž na rozvinutý spor jeho doby o původu kultury a obce.[124] Obec podle Aristotela představuje poslední stádium vývoje lidského společenství, a tedy existuje od přirozenosti. Ale o přirozenosti obce bude pojednáno níže.

Začátek Politiky se zaměřuje na vztah obce a jejích částí. Obec je totiž podle Aristotela jedním z lidských společenství, a sice takové, které v sobě zahrnuje všechna ostatní. [125] Zahrnutí všech ostatních společenství v obci se projevuje tím, že v sobě obec zahrnuje všechny druhy vlády, které se vyskytují v jiných společenstvích. Jedná se o vládu politickou, královskou, hospodářskou a panskou a jak Aristoteles zdůrazňuje, neliší se jedna od druhé pouze počtem

---

[120] viz Aristoteles, *Pol.*, I,1,1252a2.

[121] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,1,1094a3.

[122] viz tamtéž; I,5,1097a30.

[123] tamtéž; I,1,1094b7-12.

[124] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 97.

[125] viz Aristoteles, *Pol.*, I,1,1252a5.

ovládaných osob, ale svou podstatou. [126] V další pasáži, kde Aristoteles začíná zkoumat povahu základního společenství, píše Aristoteles o domácnosti jako o „*společenství utvořeným v souladu s přirozeností pro každodenní soužití.*“[127] Zde je ale nutné obrátit se opět k otázce překladu, protože jak si všímá Jinek, když Aristoteles mluví o složení domácnosti, objevují se v překladech výrazy *muž a žena* a *pán a otrok*.[128] Podle Jinka je ale správnější překládat jednotlivé složky domácnosti jako adjektiva středního rodu a správný překlad pasáže o vzniku domácnosti pak zní:

„*Proto je nutné, aby se nejprve sdružovali ti, kdo bez sebe nemohou být, jako mužské a ženské kvůli plození … a přirozeně vládnoucí a ovládané kvůli zachování. Neboť to, co je schopno myšlenkově předvídat, je přirozeně vládnoucí a panské, a co je schopno tělesně pracovat, je přirozeně ovládané a otrocké. Proto totéž přináší prospěch pánu i otroku.*“[129]

Aristoteles tak nemá na mysli konkrétního muže nebo ženu. Jedná se spíš o mužský a ženský princip, nebo by šlo možná říct, o mužskou či ženskou roli v domácnosti, vymezenou svou funkcí. Základ společenství je tedy nutné chápat jako určité vztahy mezi lidmi různé přirozenosti. Stejné rozlišení se pak projevuje u typů vlád, které je možné chápat jako vztah mezi vládnoucím a ovládaným. Jedná se o hierarchické mocenské vztahy, které ale podle Aristotela nemají podstatu v síle, ale v přirozenosti člověka.

Prvním společenstvím, ve smyslu časovém, je tedy domácnost. Je složeno ze společenství mužského a ženského prvku a společenství prvku panského a otrockého. [130] Společenství muže a ženy vzniká za účelem biologické potřeby rozmnožování, zatímco společenství pána a otroka vzniká za účelem zachování života.[131] Obě dvojice vztahů budou rozebrány níže, zde postačí uvést, že vzhledem k domácnosti jsou podle Aristotela nezbytné pro zachování života z hlediska každodenních záležitostí, což je účel a cíl domácnosti.

---

[126] viz tamtéž; I,1,1252a7-15.

[127] tamtéž; I,2,1252b13.

[128] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 103.

[129] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1252a26-34 v překladu J. Jinka, in: Jinek, J.. Obec a politično v Aristotelově myšlení. s. 103. srov. M. Mráz, *Aristoteles: Politika I*, s. 92.

[130] viz Aristoteles, *Pol.*, I,2,1252b10.

[131] viz tamtéž; I,2,1252a27-35.

Dalším stupněm je společenství vzniklé z více domácností, kterému Aristoteles říká dědina.[132] V takovém společenství je vláda královská, stejně jako v domácnosti, jelikož dědina byla původně pouze více domácností spojených na základě příbuznosti. [133] Aristoteles zde také uvádí, že královská vláda byla původně i v obcích a že u barbarů je tomu tak dodnes. Zároveň dědina již neslouží pouze k uspokojení základních potřeb, ale ještě není dokonalá. [134] Ale vláda královská je možná i v obci a je dokonce pokládána za jednu ze správných ústav.[135] Rozdíl je zde ale v povaze ovládaných, což je i hledisko při rozlišování jednotlivých druhů vlád. Despotická vláda nad otrokem je despocií, zatímco despotická vláda nad svobodným je tyranií.[136]

Z hlediska časového vývoje vychází tedy Aristoteles od biologicky motivovaného společenství muže a ženy a společenství vládnoucího a ovládaného. Dohromady tato společenství tvoří domácnost. Spojením více domácností vzniká dědina. Ani jeden z těchto útvarů ale není ještě posledním stádiem vývoje, ani není plně soběstačný. Plné soběstačnosti dosahuje teprve obec.

2.2.4.Obec

Hned první větou Politiky uvádí Aristoteles čtenáře do problematiky vyjádřením jedinečné povahy obce vůči jiným společenstvím:

„Když uvážíme, že každá obec je určitým společenstvím a že každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro (neboť všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré), stane se zřejmým, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru, ale nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober směřuje společenství, které je ze všech nejvýznamnější a zahrnuje v sobě všechna ostatní. Je to takzvaná obec, občanské společenství.“[137]

Aristoteles zde dává zde dvě základní charakteristiky obce, které tvoří její podstatu: první je vymezení obce jako společenství, které směřuje k nejvyššímu dobru, druhou pak to, že obec

---

[132] viz tamtéž; I,2,1252b15.

[133] viz tamtéž; I,2,1252b20.

[134] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 113.

[135] viz Aristoteles, *Pol.*, III,14,1284b30.

[136] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 114.

[137] Aristoteles, *Pol.*, I,1,1252a1-7.

v sobě zahrnuje všechna ostatní společenství. Obec je pro Aristotela vyvrcholením vývoje lidských společenství, protože jedině obec dosahuje plné soběstačnosti. Obec je zároveň útvarem přirozeným. Tuto myšlenku Aristoteles vyjadřuje poté, co prošel předchozí vývojové stupně lidských společenství a píše, že „*každá obec existuje na základě přirozenosti, platí-li to i o prvních společenstvích.*“[138] Zdá se, že když Aristoteles mluví o přirozenosti prvních společenství, míní tím, že vznikla od přírody, tedy jako protiklad tvrzení, že vznikají dohodou. Pokud tedy platí, že první společenství vznikají přirozeně, vzniká tak i obec. O přirozeném společenství muže a ženy nejspíš nebude pochyb, ale poněkud obtížnější je ukázat přirozenost spojení panského a otrockého, které předpokládá, že někteří lidé jsou od přirozenosti vládnoucí, jiní pak ovládaní. Tato otázka bude předmětem zkoumání později, nejdříve je ale potřeba zaměřit se dále na Aristotelovo pojetí prvenství obce z hlediska přirozenosti.

Přestože je obec z časového hlediska pozdější útvar než domácnost a dědina, přirozeností je předchází.[139] Aristoteles uvádí, že „*celek je nutně původnější než jeho části; zruší-li se totiž celek, nebude už ani noha, ani ruka, leda podle jména, (...) Každá věc je přece určena svým úkolem a svou způsobilostí, (...).*“[140] Dále Aristoteles usuzuje, že protože jednotlivec není soběstačný, tak je k obci ve stejném poměru, jako je celek ke svým částem. Člověk od přirozenosti určený k životu v obci je tak člověkem, pouze pokud žije v obci. Kdyby totiž nežil v takovém společenství, byl by člověkem jen podle jména. A zde se opět vrací výrok, že „*kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře nebo bůh.*“[141]

Obec pak tedy lze chápat jako pojmenování konečného stupně ve vývoji lidských společenství. Ale zároveň má obec svůj vlastní cíl, určité dobro, ke kterému směřuje. Jak již bylo řečeno výše, dobro, ke kterému směřuje domácnost je každodenní přežití. Dědina už nesměřuje pouze ke každodenním záležitostem, ale stále existuje pouze pro život. To, co odlišuje dědinu a obec není velikost, ale fakt, že cíl obce je *dobrý život*.[142] Zdá se, že všechny obce existují pro dobrý život. Jinek uvádí, že „*protikladem obce zaměřené na dobrý život tudíž není „špatná*

---

[138] tamtéž; I,1,1252b31.

[139] viz tamtéž; I,2,1253a20.

[140] tamtéž; I,2,1253a20-25.

[141] tamtéž; I,2,1253a28.

[142] viz Micalella, D., *Organizzazione degli spazi urbani e politica: Il posto della "scholé“ nella cittá ideale di Aristotele*. In: *Ancient Society* 38, Peeters Publishers: 2008.

obec", nýbrž jedině „ne-obec", čemuž (...) odpovídá barbarská forma státního uspořádání." [143] Poznatek, že obec je společenství lidí, které pojí dohromady společná snaha o dobrý život je základem chápání Aristotelovy politické koncepce člověka. Obec sice vzniká pro přežití, ale trvá po dobrý život. [144] Předpokladem obce a tedy dobrého života je ale také soběstačnost, kterou se obec vyznačuje. Proto teď bude soběstačnost předmětem zkoumání.

2.2.5.Soběstačnost

V první knize Etiky Nikomachovy se Aristoteles zamýšlí nad tím, zda se vlastnost, která vymezuje nejvyšší dobro (tedy že si jej člověk žádá pro toto dobro samé), nedá uplatnit i na soběstačnost. Nicméně to vzápětí odmítá, s tím, že když se mluví o soběstačnosti, tak to neznamená, že *„něco jest soběstačné jen pro jednoho člověka, který žije život samotářský, nýbrž i pro rodiče, děti a vůbec přátele a občany, poněvadž člověk jest od přirozenosti určen pro život v obci."*[145] Hned ale také uvádí, že tento tento okruh osob není možné rozšiřovat do nekonečna, ale je nutné stanovit určitou mez.

V Politice mluví Aristoteles o soběstačnosti poprvé, když dokončuje výklad historického vývoje obce: *„Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říct – hranice plné soběstačnosti, a ačkoli vzniklo pro přežití, trvá pro život dobrý."* [146] Druhá zmínka o soběstačnosti padne, když Aristoteles vysvětluje přirozenost obce a přirovnává poměr člověka a obce k poměru ruky a těla, části a celku: *„Není-li totiž jednotlivec sám soběstačný, bude k obci v témž poměru, v jakém jsou jiné části k celku."* [147] Toto tvrzení hned doplňuje o již zmíněné tvrzení o tom, že člověk, který společnost nepotřebuje, je buď zvíře nebo bůh. Na žádném místě Aristoteles ale přímo nedefinuje samu soběstačnost. Její význam je tedy potřeba odvodit odjinud.

Pojem soběstačnosti je důležitý jednak z hlediska vývoje obce, resp. lidského společenství směrem k obci, ale je také určující pro pochopení povahy obce samé, kde je chápána jako nezbytná podmínka, která musí být splněna, aby obec mohla vykonávat svou funkci. Z hlediska vývoje obce je soběstačnost momentem, kdy se dědina stává obcí. [148] Vývoj

---

[143] Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 120.

[144] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1252b30.

[145] Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,5,1097b7-11.

[146] Aristoteles, *Pol.*, I,2,1252a29.

[147] tamtéž; I,2,1253a26.

[148] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 117.

obce je u Aristotela pojímán jako směřování k určitému cíli od biologických základů v podobě rodiny, až po dosažení plné přirozenosti a úplnosti v podobě obce. Dříve bylo řečeno, že přerod společenství v obec není určeno množstvím, ale to také neznamená, že otázka počtu obyvatel obce je zanedbatelná. Aristoteles k tomuto píše, že obec nesmí být příliš malá, protože pak není soběstačná, ani obec příliš veliká, protože takový útvar si sice vystačí v nutných věcech, ale už ne jako obec, ale jako národ.[149] Skutečná obec tak podle Aristotela vzniká teprve tehdy, když dosáhne *„množství obyvatel takové výše, že si předně vystačuje k dobrému žití v politickém společenství.*“[150] Jako horní mez je uvedena podmínka, aby se spolu občané navzájem znali:

„Neboť činnost obce jest rozdělena mezi vládnoucí a ovládané, a úkolem toho, kdo vládne, jest přikazovati a souditi; ale k právnímu rozsuzování a k rozdělování úřadů podle zásluhy jest nutno, aby se občané vespolek znali, jací jsou, takže tam, kde toho není, rozdělování úřadů a právní posuzování jest nutně špatné. (…) Jest tedy zjevno, že nejlepším vymezením obce jest nejvyšší míra obyvatelstva, která zaručuje soběstačný život, ale jest přehledná.“[151]

Toto pojetí soběstačnosti se v dnešní globalizované a předimenzované společnosti může zdát poněkud zvláštní. Zda by takovéto pojetí obce mohlo být užitečné i dnes bude rozebráno později, zde je důležité připomenout, že celý Aristotelův pohled na *polis* je řízen jejím účelem, od kterého se odvíjí i požadavek na velikost obce.

Účel obce je druhá oblast, kde se pracuje s pojmem soběstačnost. Ve zmíněné pasáži Etiky Nikomachovy přirovnává Aristoteles soběstačnost k nejvyššímu dobru s tím, že i soběstačnost postačuje sama o sobě. Ale zároveň se liší tím, že soběstačnost se nevztahuje pouze k jednotlivci, ale skupině lidí. Aristoteles jmenuje rodiče, děti, přátele a občany, ale zdráhá se rozšířit soběstačnost příliš široce. Zdá se zřejmé, že toto omezení soběstačnosti je později vyjádřeno v Aristotelově pojetí maximální velikosti obce – čím více stupňů přátelství (přátelé přátel, přátelé přátel přátel, atd.), tím spíše se stane nevyhnutelným, že se lidé v dané společnosti navzájem neznají. Tato mez velikosti obce ještě neznamená, že se každý musí dobře znát s každým, ale je potřeba, aby spolu byli občané alespoň povrchně obeznámeni. Jedině taková podoba obce umožňuje člověku, aby v ní dospěl ke svému zdokonalení. Jelikož účelem obce je

---

[149] viz Aristoteles, *Pol.*, VII,4,1326b5.

[150] tamtéž; VII,4,1226b10.

[151] tamtéž; VII,4,1226b15-30.

zdokonalení občana, je zde potřeba vzájemné důvěry, na rozdíl od společenství čistě mocenského nebo existujícího pouze kvůli užitku. Tato důvěra je ale podmíněna obeznámeností mezi občany, která umožňuje vzájemnou odpovědnost a kontrolu. Zároveň se jedná o společenství, které je člověk schopný obsáhnout a poznat, aniž by nutně musel spoléhat na zprostředkované informace.[152]

Důvodem, proč Aristoteles trvá na soběstačnosti, je pak samotný účel obce, kterým je dobrý život. To Aristoteles opakuje na mnoha místech svého politického spisu.[153] Soběstačnost je tedy nutné chápat šířeji, než pouhé zabezpečení přežití a nelze se omezovat ani na čistě praktické či ekonomické záležitosti.[154] Pro Aristotela je jádro dobrého života, a tedy základ života v obci, etika a ctnost směřující k blaženosti. V novověku se spíše než o blaženosti začalo mluvit o štěstí a došlo k upozadění myšlenky, že každý lidský život směřuje ke stejnému cíli. Každý jednotlivec je zodpovědný za vlastní výměr dobrého života a stát či společnost akorát zajišťuje základní nutné podmínky.[155]

Aristoteles nicméně nezastával názor, že by obec měla být jednotvárná. Naopak, přílišná jednotnost obce pro něj byla překážkou dobrého života. Ve druhé knize Politiky rozebírá Aristoteles pojetí společného majetku, žen a dětí, které předestřel Platón v Ústavě. Toto uspořádání obce ale Aristoteles odmítá a s tím i myšlenku, že pro obec je nejlepší největší jednotnost.[156] Aristoteles vyvozuje, že „*obec, bude-li pokračovati k větší a větší jednotnosti, nebude již ani obcí, neboť obec jest přirozeně jakési množství a bude-li postupovati k jednotnosti, bude z obce spíše domácnost a z domácnosti jedinec.*“[157] a dále uvádí, že obec není pouhé spojenectví, které je užitečné číselnou převahou, přestože by jednotliví členové byli stejného druhu.[158] „*Části však, z nichž má vzniknout jednota, jsou druhem různé. Proto obec udržuje vyrovnávací odplata, (...) neboť všichni nemohou najednou vládnouti, nýbrž musí se střídati buď rok od roku, anebo podle jiného pořádku a času.*“[159]

---

[152] viz Strauss, L., *Přirozené právo a dějiny.* Praha: OIKOYMENH, 2020. s. 123.

[153] viz Aristoteles, *Pol.*, např. I,2,1252b30, III,6,1279b25, III,9,1280b35, VII,4,1326b10.

[154] viz Firenze, A., *Dalla zoe al bios: Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele.* In: Etica & Politica, XXI, 2019.

[155] viz Strauss, L., *Obec a člověk*. s. 38.

[156] viz Aristoteles, *Pol.*, II,2,1261a15.

[157] tamtéž; II,2,1261a20.

[158] viz tamtéž; Ii,2,1261a30.

[159] tamtéž; II,2,1261a35.

Soběstačnost je tak vymezena jednak jako hranice mezi obcí a ne-obcí, zároveň ale také jako nutná podmínka pro dobrý život. Obec musí zajišťovat i základní potřeby a ochranu, tak jako její předchozí vývojové stupně, ale nesmí tím končit. Obec je útvar, který jako jediný umožňuje zajištění dobrého života pro své občany. Etika se prolíná s politikou a politická povaha člověka je dána jeho směřováním k blaženosti, kterého lze dosáhnout jedině v obci. Na rozdíl od nejvyššího dobra tak soběstačnost není cíl, ke kterému člověk či obec směřuje, ale spíše stav, kterého je nezbytné dosáhnout, aby bylo možné směřovat k blaženosti. S takovýmto chápáním obce bud teď snad možné lépe vymezit Aristotelovu koncepci člověka jako *zoon politikon.*

2.2.6.Tvor politický

Aristotelův člověk se vyznačuje od jiných politických zvířat určitou možností vědomého žití. Zatímco zvířata, i ta politická, žijí a spolupracují čistě na základě pudovosti, člověk má možnost zpochybnit a odmítnout svou přirozenost. To ovšem neznamená, že si člověk vybírá, zda je tvorem politickým či ne. Političnost člověka je totiž vrozená, je od přirozenosti a přirozenost je na člověku nezávislá.[160] Jedinec bez této přirozenosti je totiž podle Aristotela člověkem pouze podle jména, což ještě neznamená, že je nezbytně horší než člověk. Takový jedinec je buď lepší nebo horší než člověk, buď zvíře nebo bůh.[161]

Zde přichází na řadu druhá úroveň lidské politické přirozenosti. Základním poznatkem Aristotelovy etiky je, že člověk směřuje k blaženosti jakožto k nejvyššímu cíli lidského bytí. Dle Aristotela je možné blaženosti dosáhnout jedině skrze ctnostný život. Takový život je možné ale žít pouze v obci. Odtud pochází podstata lidské politické povahy: protože člověk směřuje k blaženosti a protože obec jako jediné společenství směřuje ke stejnému cíli, člověk je od přirozenosti, podle cíle, určen k životu v obci.

Do této míry se Aristotelova etika a politika doplňují. Pokud by platilo, že dobrý člověk je to samé, co dobrý občan, celá problematika by byla poměrně přímočará. Ale Aristoteles stanoví, že být dobrým občanem ještě neznamená, že je člověk nezbytně dobrým člověkem. Odlišuje ctnosti politické a ctnosti mravní. Zdá se ale, že tento nesoulad je problémem pouze zdánlivě. Občanská ctnost totiž není jen jedna, ale je odvozena od zřízení v obci. Zato mravní ctnost člověka je pouze jedna, pro každého. Toto rozlišení je nutné provést už proto, protože ani

---

[160] viz Novotný, F., *Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře*. Praha, 1922.

[161] Aristoteles, *Pol*., I,2,1253a28.

obec není jednotná a úplná jednotnost není žádoucí.[162] Obec se totiž skládá z různých vztahů mezi lidmi. Základními vztahy jsou muž – žena, pán – otrok, vládnoucí – ovládaný. Otázka občanské ctnosti je pak otázkou rozdělení vlády a zjednodušeně se dá říct, že řádný občan ví, kdy má vládnout a kdy si nechat vládnout. [163] Kdo konkrétně jsou občané vládnoucí a kdo jsou ovládaní, záleží na konkrétní obci a především na zřízení obce.

Etické ctnosti pak opět přichází na řadu při rozdělování moci. Ze ctností je zde rozhodující rozumnost, protože podlé té odvozuje Aristoteles, kdo je vládnoucí a kdo ovládaný. Pouze člověk ctnostný a rozumný je totiž způsobilý vládnout.[164] Pokud je takových lidí více, střídají se a vládu si předávají. [165] Tím pak obec dosahuje rovnosti a spravedlnosti a umožňuje svým občanům žít dobrý život.

Tento symbiotický vztah mezi člověkem a obcí pak naplňuje politickou přirozenost člověka. Obec nemůže existovat bez ctnosti, protože obec je charakterizována svým účelem, zajištěním dobrého života, kterého lze dosahovat jedině ctností. Pokud jedinec nemá onen pud k životu v obci a pokud je buď neschopný naplnit svůj životní úkol v rámci obce, nebo ho dokáže naplnit mimo obec, nejedná se o člověka, ale o jakéhosi jiného živočicha, který může být i lepší než člověk, ale člověkem není.

Takový je výměr Aristotelova tvora politického. Není ale kompletní. Tato koncepce člověka stojí v prvé řadě na předpokladu, že člověk směřuje k blaženosti. I pokud by nebyla blaženost brána jako jediné možné nejvyšší dobro, bude nutné zkoumat, zda člověku nepostačuje pouhé přežití, zajištění základních biologických a pudových potřeb. Pokud to tak není a bude možné v člověku nalézt potřebu života „vyššího“ než je život jiných živočichů, bude nutné zjistit více o povaze takového života. Druhou nezodpovězenou otázkou je otázka rovnoprávnosti a rovnosti v dnešním pojetí. Dosud byla většinou používána formulace *politická povaha člověka*, život *člověka* v obci a podobně. Dále se ale bude nutné zamyslet, jestli je uvedený výměr *člověka* platný pouze pro muže, nebo zda platí i pro ženy, a zda platí pouze pro svobodné občany či pro všechny. Bude tedy více zkoumána problematika hierarchického uspořádání společnosti v Aristotelově myšlení a širší kontext lidské povahy a přirozenosti.

---

[162] viz tamtéž; III,4,1276b35.

[163] viz tamtéž; III,4,1277b15.

[164] viz tamtéž; I,5,1254b5.

[165] viz tamtéž; II,2,1261a35.

3. Aristotelův člověk

3.1. Život člověka

Výraz *život* by se dnes mohl zdát jednoznačný, alespoň ve vztahu k člověku. Život je možné chápat jednak jako „*soubor jevů charakteristických pro organickou přírodu*“ [166] nebo také jako „*lidské bytí v době mezi narozením a smrtí*“[167]. První, biologická definice je jistě předmětem odborných debat (je virus živý?), ale ve vztahu k člověku zde nejspíš nevyvstává žádná kontroverze. Druhý význam je prosté označení časového úseku vymezeného porodem a úmrtím. Způsob života zde nehraje roli. Oproti tomu, v antickém Řecku existovaly dva výrazy, které jsou dnes překládány slovem *život.* Tyto dva výrazy – *zoé* a *bios* – se vyznačují komplexnějším pohledem na povahu člověka.

Výraz *zoé* označoval život v dnešním pojetí, tedy jak píše Agamben „*prostou skutečnost života společnou všemu živému (zvířatům, lidem či bohům).*“ [168] Zato výraz *bios* označuje „*konkrétní formu nebo způsob života, typický pro jednotlivce či skupinu.*“ [169] Výraz *zoé* se blíží dnešnímu pojetí života ve významu časového úseku mezi porodem a smrtí. Na úrovni jednotlivce se jedná o pouhé konstatování fyzické existence, odlišující existenci neživé hmoty od existence živých organismů. Člověk si *zoé* nevybírá, nemá vliv na jeho vznik. Život v tomto smyslu je vlastní každému člověku (či zvířeti a bohu). *Zoé* je život zaměřený na reprodukci a přežití a u Aristotela je záležitostí domácnosti. Pouze kvalifikovaná forma života, *bios*, je předmětem veřejného žití v obci.[170] To neznamená, že by Aristoteles nepřiznával pouhému životu žádnou hodnotu. Naopak: „*již v pouhém žití je jistá část krásna, nepřekročuje-li tíha života příliš míru.*“[171]

Jak *zoé*, tak *bios* se tedy vyskytují v obci. V této souvislosti pak Aristoteles rozlišuje pojetí pouhého žití (*zén*) a dobrého žití (*eu zén*), když píše, že obec je společenství, které „*ačkoli vzniklo pro přežití* (zén)*, trvá pro život dobrý* (eu zén).“ [172] Zdálo by se správné říct, že dobré žití je vymezeno etickým a politickým aspektem, zatímco pouhé žití je prosté zajištění přirozených

---

[166] Ústav pro jazyk český. Slovník spisovného jazyka českého [online]. 2011.

[167] tamtéž

[168] Agamben, G., *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 9.

[169] tamtéž; s. 9.

[170] viz tamtéž; s. 10.

[171] Aristoteles, *Pol*., III,6,1278b25

[172] tamtéž; I,2,1253a30.

potřeb. Tento výklad ale odmítá Jinek, který vnímá rozdíl mezi pouhým žitím a dobrým žitím ve *vědomém přijetí* vrozených potřeb člověka. [173] Opět zde vyvstává politická přirozenost člověka. Zdá se totiž, že takto pojaté žití se vztahuje pouze na člověka určeného k životu v obci, tedy na člověka od přirozenosti politického. Výraz *zoé* vystihuje jak člověka od přirozenosti politického, tak toho, který je přirozeností určený k životu mimo obec. V takovém případě je výraz život používán stejně, jako když se mluví o zvířeti či bohu. Jakmile ale Aristoteles mluví v Politice o *zén*, žití, míněno je už žití v lidském společenství, ke kterému je člověk určený neuvědomělou touhou či pudem. Zdůrazněno je tak odmítnutí smluvního pojetí vzniku lidského společenství, které předpokládá vědomé rozhodnutí motivované vrozenými potřebami. Takový pohled na člověka je totiž podmíněný pouze primárními potřebami, které ale mohou být naplněny i jiným způsobem než ve společenství lidí.[174] Ale jak píše Aristoteles, „*i ti, kteří sice nepotřebují v ničem vzájemné pomoci, přece nicméně touží po soužití.*“[175]

Dobré žití (*eu zén*) je pak žití s plným vědomím lidské přirozenosti. Jak již bylo řečeno, Aristoteles pokládal za hlavní cíl lidského života dosažení blaženosti. Od toho se odvíjí také pojetí dobrého žití, které spočívá v dosahování nejvyššího dobra, blaženosti.[176] Každá obec v sobě tedy obsahuje jak pouhé žití, tak žití dobré, jinak by se ani nedalo mluvit o *polis*. S pojmem dobrého žití pak také úzce souvisí druhý výraz pro život (*bios*). V Etice Nikomachově používá Aristoteles tento výraz, když rozlišuje tři převažující způsoby života, kterými se lidé snaží dosáhnout blaženosti – život poživačný, život politický a život rozjímavý.[177] V Etice Eudémově pak Aristoteles přímo píše, že „*pouze tři cesty vedou k blaženosti (...). A také vidíme, že všichni ti, kteří mají možnost a moc si vybrat, zda pořádat svůj život podle ctností, rozumnosti nebo slasti, si volí život politický, filosofický nebo požitkářský.*“ [178] Tyto způsoby života odlišuje na stejném místě od života vyplněného usilováním o uspokojení nižších potřeb, čímž se rozumí prostá dovednost, hromadění majetku či výdělkářstvím – „*prostou dovedností míním tu, jejímž cílem je pouze věhlas, výdělkářstvím rozumím činnost pevně spjatou s obchodem a hromaděním majetku rozumím hospodaření.*“[179]

---

[173] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 477.

[174] viz tamtéž; s. 479.

[175] Aristoteles, *Pol*. III,6,1278b20.

[176] viz tamtéž; I,1,1252a5.

[177] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,3,1095b20.

[178] Aristoteles, *Eth. Eud.*, I,3,1215a33-35.

[179] tamtéž; I,3,1215b30.

Z uvedeného se zdá správné považovat za předpoklad dobrého žití určité uvědomění a to na jak na úrovni individuální, tak na úrovni společenství. Na úrovni jednotlivce vzniká ctnost jednak z učení, v případě ctnosti rozumové a jednak ze zvyku, v případě ctnosti mravní.[180] U obou způsobů nabývání ctnosti je potřeba vědomého rozhodnutí, ale zdá se, že to nemusí vznikat v daném jednotlivci. Zde dochází k prolnutí s rovinou společenskou. Buď totiž jednotlivec provádí vědomou volbu za účelem dosažení blaženosti, nebo za něj tuto volbu provádí společenství. Zdá se totiž možné chápat vztah ctností mravních a ctností politických tak, že individuální ctnost mravní si člověk volí, ale může ji také odmítnout nebo si nebýt vědom potřeby být ctnostný. V takovém případě, pokud se jedná o občana obce, může i přesto směřovat k blaženosti, pokud má ctnost občanskou (definovanou výše jako schopnost vládnout a být ovládán). Ve správně uspořádané obci pak vládnou ti, kteří jsou ctnostní a hledí společného prospěchu.[181] V takto uspořádané obci mohl být na cestě k blaženosti i občan, který kvůli nevědomosti či nedostatku rozumu nesměřuje k dobrému žití.

3.2.Blaženost u Aristotela

Otázka blaženosti zde bude zkoumána primárně z hlediska vztahu jednotlivce a společenství. Problematika individuální ctnosti bude stručně zmíněna, aby pak bylo možné propojit Aristotelovo pojetí blaženosti s politickou přirozeností člověka a s životem v obci.

Aristotelův výklad v Etice Nikomachově začíná slovy: „*Každé umění*[182] *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.*“ [183] Dobro je tak cíl, ke kterému směřuje konkrétní činnost či jednání. Takových cílů je mnoho; Aristoteles například uvádí zdraví jako cíl pro obor lékařství, vítězství pro vojevůdcovství a bohatství pro hospodářství. [184] Takovým a podobným cílům jsou pak podřízeny cíle další, jako je třeba výroba uzd cílem podřízeným jezdectví. Jsou to tak cíle, které si člověk žádá za účelem dosažení jiných cílů. Jak ale upozorňuje Aristoteles, takové řetězení cílů by mohlo jít do nekonečna. [185] A tedy, jak píše Lear,

---

[180] Aristoteles, *Eth. Nic.*, II,1,1103a15.

[181] viz Aristoteles, *Pol.*, III,6,1279a22.

[182] slovem umění (techné) je vyjádřeno nejen umění v dnešním smyslu, ale také vůbec umělá dovednost a odborná činnost; viz Kříz, A., *Aristoteles: Etika Nikomachova.* Praha: Rezek, 2021, s. 249.

[183] Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,1,1094a1.

[184] viz tamtéž; I,1,1094a10.

[185] viz tamtéž; I,1,1094a20.

„*kdybychom konali X pro Y a Y pro Z a Z pro …, pak bychom nikdy neučinili nic. Nastal by nekonečný regres a naše vůle by se neměla čeho chopit.*“ [186] Aby se tomuto dalo předejít, aby si člověk mohl najít pevný základ, na kterém budovat svůj život, je nutné, aby existovalo nějaké konečné dobro. Takové dobro je podle Aristotela to, které si člověk žádá pro toto dobro samé, ne pouze jako prostředek k dosažení dalšího dobra.[187] Toto dobro a tedy cíl, ke kterému směřuje veškeré lidské jednání, je podle Aristotela blaženost (*eudaimonia*), protože „*té si žádáme vždy pro ni samu a nikdy pro nic jiného, cti však, slasti a rozumu a veškeré přednosti si žádáme sice i pro ně samy – neboť i kdyby z nich jinak nic nevyplývalo, žádali bychom si jich –, ale také pro blaženost, domnívajíce se, že jimi budeme blaženi.*“[188]

Aristoteles tak vychází z předpokladu, že lidský život potřebuje nějaký cíl, ke kterému směřuje, jinak by člověk směřoval jednou tam, pak zase jinam a „*každé žádání by bylo prázdné a marné.*“[189] Snaží se tak předejít potenciálně neurotickým situacím, ve kterých by bylo více správných jednání, směřujících k odlišným cílům a každý způsob jednání by tak vyvolával výčitky a lítost.[190] Vymezení jednoho konečného cíle tak umožňuje, aby „*motivační struktura člověka tvořila harmonický celek.*“[191] Aby bylo možné dále zkoumat Aristotelovo myšlení, je nutné prozatím přijmout, že existuje jeden cíl lidského života, kterého si člověka žádá jen pro něj samotný. Tím je položen základ určité koncepci univerzálního lidství, které je společně s lidskou politickou přirozeností, shodné pro všechny lidi.

Hledání konkrétní podoby blaženosti jde nad rámec zkoumání koncepce člověka jako *zoon politikon*, ale přesto je potřeba se pokusit alespoň o hrubý výměr tohoto nejvyššího dobra. Aristoteles podává výměr blaženosti takto:

„*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, (…) a za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem, u zdatného pak muže vše to způsobem dobrým a krásným, neboť každý výkon*

---

[186] viz Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. s. 185.

[187] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,5,1097a30.

[188] tamtéž; I,5,1097b1-5.

[189] tamtéž; I,1,1094a21.

[190] viz Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. s. 185.

[191] tamtéž; s. 185.

se dobře dokonává podle vlastní zdatnosti, potom patrně lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, 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.“[192]

Aristoteles zde uvádí několik základních vlastností blaženosti. Jednak je důležité upozornit na poslední větu úryvku, která říká, že blaženost není chvilkový stav, ale musí trvat dlouhý čas a vlastně celý život, „*neboť v životě se děje mnoho změn a všelijaké náhody a ve stáří i nejšťastnější člověk může být postižen velikými nehodami, (...) a toho, kdo se dožil takových nehod a bídně skonal, nikdo nenazývá blaženým.*“[193] Kromě trvalosti je blaženost vymezena jako činnost ve shodě s rozumem (*logos*). V Politice Aristoteles později uvádí, že blaženost je „*uskutečňováním ctnosti a jakýmsi jejím dokonalým užíváním.*“[194] Ctnost (*areté*) je překládána také jaké výtečnost či zdatnost, protože pro Řeky být ctnostným znamenalo být zdatným v nějaké činnosti.[195] Pro Aristotela pak ctností bylo „*uspořádání touhy, jež člověku umožňuje žít v pravdě šťastný život.*“[196] Toto pojetí ctnosti pak souvisí s Aristotelovým použitím výrazu *bios*, když stanoví, že k blaženosti vedou pouze tři cesty nebo lépe řečeno, tři způsoby života – způsob života požitkářský, politický a filozofický.[197]

Blaženost hraje kritickou roli i v rámci obce. Zde je na místě říct, že si Aristoteles nemyslí, že všichni lidé jsou stejně vybaveni či schopni dosahovat blaženosti.[198] Přestože každý člověk má konečný cíl svého života stanovený v blaženosti, pouze někteří lidé jsou vůbec schopni tohoto cíle sami dosáhnout. Podle Aristotela je zřejmé, že „*všichni lidé směřují k dobrému žití a k blaženosti, ale jedněm jest dopřáno toho dosíci, druhým nikoli, a to pro nahodilé okolnosti nebo pro jejich povahu, (...), mnozí však, ač mají možnost, již předem blaženosti hledají nesprávně.*“[199] Zde ale přichází na řadu obec, která umožňuje všem, aby se na blaženosti alespoň v určité míře podíleli. Musí se ale jednat o obec řádnou, kde lidé vládnoucí

---

[192] Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,6,1098a7-20.

[193] tamtéž; I,10,1100a5.

[194] Aristoteles, *Pol.*, VII,8,1328a30.

[195] viz Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. 2016, s. 177.

[196] tamtéž; s. 189.

[197] viz Aristoteles, *Eth. Eud.*, I,3.1215a33.

[198] viz Aristoteles, *Pol.*, VII,8,1328a35.

[199] tamtéž; VII,13,1331b35.

usilují o společné blaho. Opět je zde zdůrazněna důležitost rozdělení občanů na vládnoucí a ovládané, kdy rozumností obdaření občané vládnou, jelikož „*obec jest ctnostná tím, že ctnostní jsou občané, kteří mají účast v její správě.*“[200] A přestože, jak již bylo řečeno, Aristoteles odlišuje občanskou a mravní ctnost, tak ale zastává názor, že obec by se měla starat o výchovu svých občanů a vést je k ctnosti.[201]

Blaženost je tedy u Aristotela vymezena jako nejvyšší životní cíl, společný všem lidem. To ale neznamená, že všichni lidé jsou stejnou měrou schopni tohoto cíle dosáhnout. Zdá se, že schopnost dosahovat blaženosti je měřena stejným kritériem, které Aristoteles používá na lidi od přirozenosti vládnoucí a ovládané – účastí na rozumu (*logos*). Aristotelovo dělení lidí podle přirozenosti a jejich postavení v obci, je do velké míry dáno právě touto vlastností, která zde zatím nebyla zkoumána. Je tak potřeba se na ní podívat blíže, aby pak bylo možné analyzovat Aristotelův pohled na základní dvojice lidských vztahů, kterými jsou muž – žena a pán – otrok. Rozum a jeho role ve společnosti pak bude hrát také roli při zkoumání pojetí svobody jednotlivce ve společnosti.

3.3. Logos

Dříve bylo pojednáno o rozumnosti, která spočívá ve volbě správného jednání na základě rozumu. Také bylo řečeno, že řecký výraz *logos* byl používán jednak jako řeč, jednak jako rozum. Je ale nezbytné zmínit, že tento výraz měl velice široký význam, takže kromě uvedeného mohl vyjadřovat také řád, poměr či úsudek.[202] Pro zkoumání lidské přirozenosti člověka jsou důležité hlavně tři pojetí *logu* – jednak jako řeč, která odlišuje člověka od zvířat, pak jako úsudek, tedy kapacita činit rozumné volby, a nakonec jako rozum, myšleno jako složka duše v protikladu k žádostivé složce.

O pojetí *logu* jako řeči Aristoteles mluví v první knize Politiky, když odlišuje člověka od jiných politických tvorů.[203] Na rozdíl od člověka, zvířata jsou vybavena pouze hlasem, který jim umožňuje vyjadřovat bolesti či slasti, ale pouze člověk je schopen rozlišovat dobro a zlo. Příroda také nedělá nic bezúčelně.[204] Proto je člověk vybaven řečí, která umožňuje spolupráci s druhými

---

[200] tamtéž; VII,13,1332a35.

[201] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 387.

[202] viz Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. s. 187.

[203] viz Aristoteles, *Pol*., I,2,1253a15.

[204] viz tamtéž; I,2,1253a10.

v otázkách prospěšného a škodlivého a spravedlivého a nespravedlivého. Na jednu stranu je zde tak vyjádřeno zmíněné širší pojetí politické povahy člověka, jakožto jednoho z politických zvířat. Ta se vyznačovala společným cílem, vyšší mírou kooperace a diferenciací rolí v rámci skupiny. Jelikož člověk je „*více politický než každá včela a každý stádní živočich,*“ [205] potřebuje také dokonalejší formu komunikace. Zároveň je ale lidská povaha vymezena v užším smyslu, kdy je člověk jediný živočich od přirozenosti určený k životu v obci. A protože je obec společenstvím směřujícím k nejvyššímu dobru, které se neobejde bez spravedlnosti, odlišuje se člověk od zvířat také *logem* ve smyslu schopnosti nejen sdělovat, ale vůbec vnímat dobro a zlo, spravedlnost a nespravedlnost.

Logos jako úsudek rozebírá Aristoteles ve vztahu k ctnostnému životu. Aristoteles uvádí tři způsoby, jak se člověk může stát ctnostným. Těmi jsou přirozenost, zvyk a rozum. [206] Přirozenost leží mimo dispozici člověka, ale zvyk a rozum jsou předmětem výchovy. [207] Otázka rozumu a ctnosti vyvstává, když Aristoteles pojednává o nalezení ctnosti jako středu: „*jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám vyměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný.*“ [208] Rozumnost se tedy má ke ctnosti tak, že „*ctnost určuje cíl jednání, rozumnost prostředky.*“[209] Takto se tedy projevuje rozumnost, jakožto volba správného jednání na základě rozumu. A zdá se tak správné propojit Aristotelovo pojetí rozumnosti a otázku žití v obci. Jak bylo řečeno, dobré žití je totiž žití na základě rozumnosti a rozumnost je jednak schopnost vědomě se rozhodovat pro směřování k nejvyššímu dobru a zároveň uvědomění si vlastních mezí. [210] Pro obec, stejně jako pro člověka, platí, že ctnostná obec „*není dílem štěstí, nýbrž vědění a vůle.*“[211]

To pak vede ke třetímu pojetí *logu* jakožto rozumu v psychologickém smyslu, tedy jako část duše. Podle Aristotela se rozeznávají dvě složky duše, „*z nichž jedna má rozum sama v sobě, druhá ho sice v sobě nemá, ale jest schopna rozumu poslouchati. (...). Dokonalejší pak jest složka, která má rozum.*“[212] Prospěšné a žádoucí je, „*vládne-li tělu duše, a vládne-li citové složce*

---

[205] tamtéž; I,2,1253a8.

[206] viz Aristoteles, *Pol.*, VII,13,1332b1.

[207] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 386.

[208] Aristoteles, *Pol.*, II,6,1107a1.

[209] Aristoteles, *Eth. Nic.*, VI,13,1145a6.

[210] viz Aubenque, P., *Rozumnost podle Aristotela*. s. 188.

[211] Aristoteles, *Pol.*, VII,13,1332a30.

[212] tamtéž; VII,14,1333a20.

rozum.“[213] Rozum je tedy základ hierarchie složené z ovládajících a ovládaných. Stejný poměr jako mezi tělem a duší a mezi rozumovou a citovou složkou duše totiž platí i v případě zvířat, kdy ta ochočená jsou lepší než ta divoká. Těm ochočeným k jejich prospěchu vládne člověk. Stejný princip pak Aristoteles uplatňuje na vztah mezi mužským a ženským pohlavím, jelikož mužské je podle něj mocnější a proto vládne, slabší ženské se pak podřizuje. Rozum pak úplně chybí člověku od přirozenosti otrockému, který proto musí být pro své vlastní blaho ovládán člověkem od přirozenosti svobodným, tedy nadaný rozumem. Stejně tak se ctnostný zákonodárce obce vyznačuje rozumností a jeho nadvláda je ku prospěchu všem. Pro člověka, který není od přirozenosti určen k vládnutí, by tak bylo nesmyslné požadovat účast na vládě, protože by šel sám proti sobě. Dobrý občan proto umí poslouchat, čímž je účasten na blahu celku, přestože sám nemusí být dobrým člověkem. Nicméně Aristoteles uznává několik různých zřízení v obci, které vedou k blaženosti. Připouští tak možnost různého dělení moci mezi svobodnými občany. To ale neplatí v domácnosti, kde je struktura ovládání pevně daná.

3.4. Postavení ženy u Aristotela

Domácnost se u Aristotela skládá z lidí svobodných a z otroků. Aristotelovo chápání otroctví bude rozebráno níže, zde je na místě zaměřit se na základní vztah mezi lidmi, tedy na vztah muže a ženy. Toto téma se zdá být u Aristotela jaksi okrajové, protože v jeho etickém a politickém díle nalezneme pouze několik málo zmínek o postavení žen. Výklad těchto míst pak není jednoduchý, protože někdy se Aristotelova pozice zdá zoufale konzervativní, jindy pak vyzdvihuje roli žen ve společnosti. Celkově se dá říct, že Aristotelovy pohledy v této věci jsou v dnešní době překonané a ani v kontextu doby se Aristotelovi nedá přičítat progresivní postoj.[214] To ale neznamená, že by tato část Aristotelova učení měla být přehlížena. Naopak, lze zde znovu ukázat některé základní myšlenky, které se prolínají celým Aristotelovým myšlením.

Vztah mezi mužem a ženou je u Aristotela základním a přirozeným vztahem, který vzniká za účelem plození a ne ze svobodné volby, ale z „*přirozené touhy zanechat po sobě takovou bytost, jako jsou oni sami.*“ [215] V rámci domácnosti pak podle Aristotela přísluší muži vládnout nad ženou, protože ženy jsou svou přirozeností slabší, muži silnější, proto muži

---

[213] tamtéž; I,5,1254b7.

[214] viz Mulgan, R., *Aristotle and the political role of women.* In: History of Political Thought. 1994.

[215] Aristoteles, *Pol.*, I,12,1252a29.

vládnou a ženy se podřizují. [216] Nicméně způsob vlády nad ženou se liší od vlády nad otrokem, i role ženy se liší od role otroka a Aristoteles kritizuje barbarské společnosti, kde mají ženy stejné postavení jako otroci.[217] Ženy jsou sice považovány za podřízené, ale také za svobodné.

Na rozdíl od otroka, kterému se vládne despoticky, i na rozdíl od dítěte, kterému se vládne královsky, ženě se má podle Aristotela vládnout politicky.[218] O vládě politické Aristoteles říká, že je „*vládou nad svobodnými a rovnými.*“ [219] Rovnost je zde chápána jako rovnost v přirozenosti. Žena je přirozeností muži rovna. [220] To, co dělá z ženy podřízenou, ovládanou, je podle Aristotela podíl na rozumu: „*neboť otrok nemá vůbec uvažovací schopnost, žena ji sice má, ale bez síly k rozhodování, a dítě ji má, ale ne zcela vyvinutou.*“[221] Dá se tak říct, že inteligencí či duševní schopností jsou si obě pohlaví rovna, ženy ale nejsou dostatečně dominantní (nemají „sílu k rozhodování“) na to, aby se mohly podílet na vládě.

Žena, na rozdíl od otroka, patří sama sobě, nikoli jinému (není majetkem). Ženě je proto vládnuto pro její dobro, ne čistě pro dobro vládnoucího muže. [222] Rozdíl mezi politickou vládou nad muži a nad ženami je takový, že ženy se s muži na vládnutí nestřídají, přestože politická vláda nad muži se vyznačuje právě předáváním moci. Důvodem pro toto rozlišení se zdá být právě rozumnost. Pokud by byl v obci jediný rozumný muž, bylo by podle Aristotela správné, aby vládl pouze on. Pokud je jich více, ve vládě se střídají.[223] Pokud ale Aristoteles odpírá ženám schopnost záměrné volby, dochází tak k závěru, že žena se musí vždy podřizovat.

Tím, že jsou ženy vždy v pozici ovládaných, je Aristoteles vylučuje z aktivního politického života. Život žen se tak omezuje na soukromou sféru, kterou ve starém Řecku představovala domácnost.[224] Ženy tak nehrály aktivní roli v politickém životě, ale to neznamená, že nehrály roli v celkovém fungování obce. Dobrá obec totiž musí podle Aristotela dbát na ctnost svým občanů a to včetně žen a dětí, „*neboť ženy jsou polovinou svobodných a z dětí se stanou ti,*

---

[216] viz tamtéž; I,5,1254b13.

[217] tamtéž; I,2,1252b5.

[218] tamtéž; I,12,1259b1.

[219] tamtéž; I,7,1255b20.

[220] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 213.

[221] Aristoteles, *Pol*., I,13,1260a13.

[222] viz Mulgan, R., *Aristotle and the political role of women*. 1994.

[223] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 463.

[224] Arendt, H., *Vita activa, neboli O činném životě.* Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 35.

kteří se budou na uplatňování ústavy podílet.“ [225] Přesto Aristoteles nepovažoval ženy za občany. Aristoteles totiž definuje občana v plném rozsahu tím, že „*má účastenství v soudu a ve vládě.*“ [226] Toho se ale ženy neúčastnily. Ženy tak ustupují v Aristotelově myšlení do pozadí a jsou odkázány hlavně do role matky a manželky. Tato pozice vychází u Aristotela hlavně z psychologického argumentu o nedostatku rozumnosti u žen. Aristoteles ve svém zkoumání vycházel z velké míry z pozorování okolního světa. A jak mohl nedojít k názoru, že ženy nejsou schopné rozumně rozhodovat, když pro takovou činnost neměly žádnou příležitost. Platilo, že ženy neměly *schopnost* autoritativně rozhodovat a *proto* byly vyloučeny z účasti na vládě? Nebo je správnější říct, že ženy neměly *možnost* autoritativně rozhodovat, *protože* byly vyloučeny z účasti na vládě? Těžko říct a otázkou tak zůstává, zda by Aristoteles vpustil ženy do politiky, kdyby pojal názor, že mohou být stejně tak rozhodné jako muži.

Ovšem jak uvádí Mulgan, otázka “podřadnosti” ženské duše není u Aristotela úplně jasná.[227] Také upozorňuje na řadu nesrovnalostí a varuje před zjednodušeným výkladem této otázky. I přesto ale dochází k závěru, že v této oblasti nelze považovat Aristotela za progresivního myslitele. Zajímavé je, že jako důvod pro Aristotelův postoj v této věci neuvádí Aristotelovo vyhraněné přesvědčení klanící se na jednu či na druhou stranu, ale zdůvodňuje jeho postoj obyčejným nezájmem. U záležitostí, které se přímo dotýkají mužů (např. otázky vlády, otroctví, ctnosti), totiž platí, že se mohou dotknout kteréhokoli muže. Zato u záležitostí, které Aristoteles chápe jako čistě ženské (např. mateřství, starost o domácnost), muži nehrozí, že by se s nimi někdy musel osobně zabývat. Nejspíš proto je Aristotelův výklad o ženách v první knize Politiky tak stručný, zvláště proti prostoru věnovanému otázce otroctví. Nakonec je k problematice postavení ženy u Aristotela nutné konstatovat, že jeho názory na tuto věc nejsou pro dnešní dobu zcela přijatelné. V kapitole zabývající se relevancí Aristotelova myšlení proto nebude přihlíženo k Aristotelovu postoji k ženám a bude se předpokládat rovnost pohlaví nejen v otázkách přirozenosti, ale také rozhodnosti. Tímto způsobem bude možné hledat uplatnitelnost Aristotelova myšlení pro dnešní dobu bez toho, aby bylo nutné neustále zdůrazňovat, že v otázkách lidství, vlády a blaženosti není nezbytné rozlišovat mezi ženou a mužem.

---

[225] Aristoteles, *Pol.*, I,13,1260b20.

[226] tamtéž; III,1,1275a22.

[227] viz Mulgan, R., *Aristotle and the political role of women*. 1994.

3.5. Pán a otrok

Základní premisou Aristotelova politického myšlení je přirozená nerovnost mezi lidmi a jejich rozdělení na vědomě žijící vládce a nevědomě žijící ovládané. [228] Jeho politická nauka se pak zabývá tím, kdo by měl vládnout, jaká je povaha vládnoucích a ovládaných a za jakým účelem volit to či ono uspořádání obce. Aristoteles mluví obecně o lidech, ale je nutné nezapomínat, že zkoumané záležitosti se týkají pouze lidí svobodných. Přesto je ale problematika člověka-otroka základní otázkou Aristotelova pojetí lidství a společnosti.

Koncepce otroka není u Aristotela zcela jednoznačná a v některých místech se ne zcela shoduje se zbytkem Aristotelova myšlení. Nejdříve je proto dobré podívat se na vymezení otroka v první knize Politiky a teprve potom se zaměřit na zmínky o otroctví na jiných místech. Vymezení otroka v první knize se vyznačuje určitou dvojznačností. [229] Otrok zde má dvě roviny. V první rovině je otrok vymezen jako součást majetku a jako živý nástroj. [230] Druhá rovina pak vymezuje otroka na základě přirozenosti. Obě roviny koncepce otroka je teď potřeba probrat.

Aby bylo možné zcela pochopit Aristotelovo vymezení člověka jako živého nástroje, je nutné stručně přednést dosud neprobranou otázku konkrétní podoby politického života. Zde je potřeba uvést akorát to, že život svobodného člověka se vyznačoval volným časem a byl podmíněný tím, že se svobodný člověk nemusel starat o záležitosti každodenního přežití, tedy nemusel pracovat.[231] Tuto podmínku svobodného občanského života zdůrazňoval Aristoteles také tím, že občany, kteří se živili rukama, nepovažoval za zcela svobodné:

„*ctnost, o níž jsme řekli, že náleží občanu, nenáleží všem, ba ani těm, kteří jsou pouze svobodni, nýbrž jen těm, kteří jsou prosti všedních prací. Z těch pak, kteří konají všední práce, ten, který pracuje pro jednoho, jest otrok, který pro obecenstvo, jest řemeslník a nádeník.*“[232]

Existence otroků se Aristotelovi jevila jako nezbytná podmínka samotné existence obce. Tento výklad předchází výkladu o přirozenosti otroka, takže se zdá pravděpodobné, že i kdyby se nepovedlo ospravedlnit existenci otroctví na základě přirozenosti, stále by bylo potřeba otroků,

---

[228] viz Strauss, L., *Obec a člověk*. s. 46.

[229] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení.* s. 170.

[230] viz Aristoteles, *Pol.*, I,4,1253b30.

[231] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 173.

[232] Aristoteles, *Pol*., III,5,1278a10-15.

i když v takovém případě by se jednalo o pouhý pragmatismus. Tomu také napovídá Aristotelovo tvrzení, že kdyby „*člunky samy tkaly a paličky hrály na kirharu, nepotřebovali by stavitelé pomocníků, ani páni otroků.*“[233] Aristoteles vycházel z reality své doby a nemohl tušit, že o nějaké dvě tisíciletí později se takový výrok nebude jevit jen jako zbožné přání. Možná by se ale divil, proč i v době, kdy „člunky samy tkají“, člověk stále tráví tolik času prací.

V otázce zajištění věcí nutných k životu rozlišuje Aristoteles nástroje oduševnělé a neoduševnělé. Jako příklad uvádí Aristoteles kormidelníka, kterému slouží jednak kormidlo, jako neoduševnělý nástroj, ale také pomocný kormidelník jako nástroj oduševnělý. [234] Roli pomocníka charakterizuje tak, že „*každý pomocník je jakoby nástrojem k užívání nástroje.*“[235] Otrok pak je součástí majetku domácnosti, který je chápán jako množství nástrojů k životu a „*otrok je jakousi oduševněnou částí majetku.*“[236] Dále dělí Aristoteles nástroje na nástroje výroby a nástroje konání. Zatímco nástroji výroby se rozumí nástroje v běžném smyslu, otrok pak je nástrojem konání. To však neznamená, že by otrok nic nevyráběl. Aristoteles zde rozlišuje konkrétní neživou věc, která je nástrojem výroby a otroka, jakožto nástroj konání, který danou věc ovládá. Otrok slouží jako zprostředkovatel mezi rozumem a vůlí pána a neoduševnělým nástrojem.[237] Aristotelova zmínka o samočinném člunku na tkaní se netýká výroby samotné, ale úmyslu za výrobou.[238] Aby nebylo potřeba otroků, nástroje by musely *vědět* jak samostatně vykonávat svůj účel. Dostatečně vyspělá technologie by tak umožnila svobodnému člověku žít život bez otroků.

Otrok jako oduševnělý nástroj je také vymezen jako součást pánova majetku. [239] O vztahu pána a otroka platí to samé jako u vztahu mezi celkem a částí. Pán tak otrokovi nepatří, ale je jen jeho pánem, zatímco otrok je nejen otrokem pána, ale i mu zcela patří.[240] K tomu Aristoteles dodává, že otrokem na základě přirozenosti je ten, „*kdo je sice člověkem, ale na základě přirozenosti nenáleží sobě, nýbrž jinému.*“[241]

---

[233] tamtéž; I,4,1254a1.

[234] viz tamtéž; I,4,1253b30.

[235] tamtéž; I,4,1253b33.

[236] tamtéž; I,4,1253b34.

[237] viz Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. s. 179.

[238] viz tamtéž

[239] viz Aristoteles, *Pol*., I,4,1254a10.

[240] viz tamtéž; I,4,1254a13.

[241] tamtéž; I,4,1254a15.

Dále si Aristoteles klade otázku, zda je někdo otrokem od přirozenosti a zda být otrokem je pro někoho lepší než jím nebýt. Zde je za základní předpoklad položeno rozlišení všech bytostí na vládnoucí a ovládané; je zde také představena hierarchie divoké zvíře – ochočené zvíře – otrok – ovládaný člověk – vládnoucí člověk. Aristoteles zdůrazňuje, že vztah mezi vládnoucím a ovládaným tvoří jednotu, která je k prospěchu oběma stranám.[242] Určujícím kritériem je zde rozum, jehož nadvláda přináší blaho všemu, čemu rozum vládne. Proto je podle Aristotela žádoucí, aby v duši vládla rozumná složka duše, mezi lidmi pak, aby vládli ti rozumní. Rozdíl mezi otrokem a ovládaným svobodným člověkem je pak takový, že otrok se na rozumu podílí tím, že ho vnímá u jiných, ale sám ho nemá, zatímco ovládaný občan rozum má, ale u něho samého vládne žádostivá složka duše místo rozumné. Ovládaný občan se také vyznačuje svobodou a možností volit vlastní cestu k blaženosti. Podstata jeho podřízení se vládnoucímu spočívá v nemožnosti ovládaného podílet se na správě obce, na vytváření zákonů a rodílení poct. Otrok je ale zcela nesvobodný. Existence otroctví je tak vymezena nejen jako nutná (z hlediska obstarávání), ale také jako prospěšná pro pána i pro otroka. Jak píše Strauss, „*člověk je otrokem svou přirozeností, je-li příliš hloupý, aby dokázal vést sám sebe, nebo svede jen takový druh práce, která je jen o něco málo lepší než práce zvířat, přenášejících břemena; takový člověk se má lépe jako otrok než jako svobodný.*“ [243] Ukazuje se tak, že je nutné pečlivě rozlišovat různé významy termínu „rozum“ v Aristotelově myšlení. Výraz „míra rozumu“ je možné chápat jako naplnění dílčích složek rozumnosti (*fronésis*). Otrok dokáže rozum vnímat, ale samotnému mu chybí *inteligence*. Žena je inteligencí rovna muži, ale chybí jí *rozhodnost*. Muži svobodnému, ale ovládánému pak chybí schopnost *sebeomezení*. Vládnoucí svobodný muž se vyznačuje rozumností, která v sobě zahrnuje inteligenci, rozhodnost i schopnost sebeomezení.[244]

Z dnešního pohledu se asi nezdálo příliš spravedlivé, kdyby existence otroctví byla zdůvodněna pouze potřebou jiných. Ale pokud existují takoví lidé, kteří se nedokážou sami o sebe postarat, dá se uvažovat o tom, že je pro ně lepší, jsou-li řízeni jinými. To ale naráží na to, že takových lidí pravděpodobně není mnoho a stěží by dokázali obstarat záležitosti většího množství lidí. Rozhodně se tímto argumentem nedá odůvodnit podoba otroctví v Aristotelově

---

[242] viz tamtéž; I,5,1254a30.

[243] viz Strauss, L., *Obec a člověk*. s. 29.

[244] Sebeomezením zde chápu schopnost nastavovat si pro sebe pravidla chování. U člověka, kterému tato schopnost chybí, musí omezení v podobě pravidel chování přicházet ze strany obce.

době, kde bylo otroků velké množství.[245] Zároveň se zdá z dnešního pohledu nepřijatelné i to, že člověk, který nedisponuje dostatečnou inteligencí, může být považován za majetek svého pána. Omezení svobody takového člověka v jeho prospěch je myšlenka, kterou lze srovnávat s dnešním omezením svéprávnosti, ale úplné odepření jeho svobody je neobhajitelné.

3.6. Svoboda jednotlivce v obci

Otázka svobody provází lidskou společnost od nepaměti. Existuje nepřeberné množství historických i moderních teoretických koncepcí svobody, stejně jako existuje nepočitatelně mnoho názorů ohledně konkrétní podoby svobody v životě člověka. Těžko se dá na pár stranách důkladně prozkoumat takové téma, i kdyby bylo zúženo čistě na pojetí svobody v Aristotelově myšlení. Zdá se proto rozumné vybrat několik aspektů svobody a na ty pak nahlédnout ve světle Aristotelova myšlení. Jelikož člověk je plně člověkem pouze v obci, je potřeba zkoumat otázku svobody právě v takovém společenství. Možná se dá uvažovat, zda je zvíře či bůh svobodnější než člověk a takové tvrzení se nezdá nepřijatelné. Nicméně v takovém případě už není řeč o člověku. Být člověkem a žít v obci pak nezbytně přináší určitá omezení. Až tato omezení ale umožňují člověku rozvíjet se směrem k blaženosti.

Při svém zkoumání demokracie Aristoteles uvádí, že v takovém zřízení je za svobodu bráno to, že si každý žije tak, jak se mu líbí.[246] Jenže takové pojetí svobody je podle Aristotela chybné, protože „*život v duchu ústavy se nemá pokládati za otroctví, nýbrž za prostředek k jejímu udržení.*“[247] Zdá se tedy, že Aristoteles zde opět vychází z cíle lidského života. Podle Aristotela je obec společenstvím pro život dobrý. K dosažení tohoto cíle je pak obec uspořádána takovým způsobem, aby co nejlépe došla k tomuto cíli. A protože by to bylo „*něco zvláštního, že by jedna část lidí nebyla od přirozenosti ovládanými a druhá pány,*“[248] ovládaní jsou tak ve svobodě omezeni. Vládnoucí jsou podle Aristotela, jak již bylo řečeno, lidé rozumní. Pod toto kritérium také spadá, že nejvíce přispívají ke společnému cíli a proto „*mají více účasti v obci než ti, kteří svobodou a rodem jsou jim sice rovni nebo je i předčí, v občanské ctnosti jsou však nerovni, anebo ti, kteří sice bohatstvím převyšují, ale v ctnosti jsou převyšováni.*“[249] Zároveň ale

---

[245] viz Höffe, O., *Aristotle*. s. 176.

[246] viz Aristoteles, *Pol*., V,9,1310a30.

[247] tamtéž; V,9,1310a35.

[248] tamtéž; VII,2,1324b35.

[249] tamtéž; III,9,1281a10.

Aristoteles nepřiznával vládnoucím občanům neomezenou moc. Vládnout měl totiž také zákon, který představoval rozum bez žádostivosti. [250] „*Ten tedy, kdo káže, aby vládl zákon, káže, jak se zdá, aby vládl jenom Bůh a rozum.*“ [251] A cílem zákona má být především mravní zdokonalení člověka.[252] Zároveň si ale Aristoteles uvědomuje, že není možné přenechat vládu pouze zákonům, jelikož ty nikdy neobsáhnou každou situaci. [253] V obci proto musí vládnout jak zákon, tak člověk.

V tomto kontextu je řeč o svobodných občanech, kteří se nemusejí starat o každodenní záležitosti, které obstarávají otroci. Podoba každodenního života se přesto značně lišila mezi jednotlivými občany. Aristoteles byl toho názoru, že občan musí mít dostatek volného času, aby mohl žít politickým životem. V obcích, kde se občané nemohou aktivně účastnit vlády, je zákon kladen do popředí. [254] Pokud ale v takové obci občané zastávají úřady, aniž mají dostatek času zajímat se o otázky řízení, jsou pak ovládání demagogy. K tomu dochází tam, kde rozhoduje většina a ne zákon.[255] Zároveň ale Aristoteles upozorňuje, že pokud mají chudí zajištěný důchod, mají pak více času než bohatí, protože ti musí trávit mnoho času starostí o vlastní majetek. [256] Aristoteles varuje před oběma extrémy. Když pouze bohatí mají čas podílet se na správě obce, vzniká oligarchie. Když jsou všichni občané dostatečně zajištěni a mají dostatek času, vzniká demokracie. Obě tato zřízení jsou zhoršenými ústavami, jelikož tam nevládnou ani ctnostní, ani zákony.

Směs demokracie a oligarchie pak Aristoteles označuje jako *politeia*?[257] Je to takové zřízení, které se kloní k demokracii, ale kde vládne zákonitý řád. Zákonitým řádem je potřeba rozumět „*jednak to, že se daných zákonů poslouchá, a jednak to, že zákony, pod nimiž se žije, jsou dány dobře.*“ [258] Tak vzniká obec, kde vládne množství, ale stále se hledí na obecné blaho. Lidé tak mají větší svobodu a podíl na moci, než v jiných ctnostných zřízeních, ale méně než v demokracii. Ctnost musí být provázena omezením a to i na úrovni celého společenství.

---

[250] viz tamtéž; III,16,1287a35.

[251] tamtéž; III,16,1287a30.

[252] viz Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 143.

[253] viz tamtéž; s. 144.

[254] viz Aristoteles, *Pol*., IV,6,1223b30.

[255] viz tamtéž; IV,4,1292a5.

[256] viz tamtéž; IV,6,1293a5,

[257] viz tamtéž; IV,8,1293b35.

[258] tamtéž; IV,8,1294a5.

K rozvoji ctnosti v obci tak slouží zákony, doplňované o účast občanů na správě obce. Jak bylo řečeno, takový život si vyžaduje volného času, „*neboť k rozvoji ctnosti a k politické činnosti jest potřebí volného času.*“[259] Aristoteles ale neříká, že by svobodný člověk neměl vůbec pracovat. Činnosti se totiž rozlišují jednak na nutné a užitečné, jednak na krásné.[260] „*Jejich volba se nutně děje tak, jak u složek duše a jejích činností, a tak válka jest pro mír, práce pro volný čas, nutné a užitečné věci pro věci krásné.*“[261] Práce je tedy nezbytná, ale pouze do té míry, aby zajistila nezbytné podmínky pro takový život, ve kterém se člověk může věnovat věcem krásným.

Aristotelovo pojetí svobody se tedy dá shrnout tak, že svoboda není nejvyšší hodnota, ale je nezbytná k dobrému životu. Individuální svoboda ovšem v rámci obce ustupuje společnému cíli, tedy blaženosti. Protože se lidé podle Aristotela dělí na přirozeně vládnoucí a ovládané, je nutné oddělovat mravní a občanskou ctnost. Občanská ctnost se pak vyznačuje tím, že člověk umí přijmout svou roli ve společenské hierarchii a podle toho také přijmou určité omezení svobody. To je totiž Aristotela nezbytné, ale nakonec slouží ku prospěchu všem. Ctnostní lidé tedy dělají to, co je nezbytné dobrovolně, zatímco ostatní musejí být k vedeni k blaženosti zákony a mocí. V tomto duchu se také nese údajná Aristotelova odpověď na otázku, co mu přinesla filozofie. Takto tázán, Aristoteles odpověděl: „*Bez rozkazu konat to, co jiní konají z bázně před zákonem.*“[262]

---

[259] tamtéž; VII,1324a1.

[260] viz tamtéž; VII,14,1333a30.

[261] tamtéž; VII,14,1333b35.

[262] Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Nakladatelství Česko-slovenské akademie věd, 1964. s. 209.

4. Relevance Aristotelovy koncepce člověka dnes

Po provedeném výkladu o Aristotelově chápání člověka jako *zoon politikon* je potřeba zjistit, zda by z dnešního pohledu mohla tato koncepce být užitečná při zkoumání společnosti, ale také při jejím přetváření. Dnes je možné pozorovat dvojici rozdílných přístupů k vhodnému vztahu mezi člověkem a skupinou – individualismus na jedné straně, kolektivismus na druhé. Aristotelova koncepce člověka se ale brání takovému zaškatulkování a představuje tak možnost překonat tento zdánlivý rozpor. Člověk mimo společnost, jak říká Aristoteles, ani není člověkem. Zároveň ale není možné úplně potlačit individualitu, protože člověk, nadaný rozumem, má vždy vlastní identitu, názory, touhy a potřeby.

Je tedy nutné zvážit všechny aspekty lidství, které podle Aristotela činí člověka ve zvířecí říši jedinečným. Těmito aspekty jsou: 1) pud k životu ve skupině[263], 2) diferenciace jednotlivců[264], 3) vytváření hierarchií[265], 4) schopnost organizace a spolupráce na základě řeči[266], 5) směřování k blaženosti[267]. První aspekt je vlastní i zvířatům politickým a stádním. Druhý a třetí odlišují politické tvory od tvorů stádních. Čtvrtý aspekt vymezuje člověka jako „více politického“. Pátý aspekt je pak vodítko při odstraňování chybějícího vrozeného povědomí o nejlepším možném uspořádání společnosti a života.

Než bude možné začít mluvit o konkrétní relevanci Aristotelovy koncepce člověka, je nutné rozhodnout, zda je možné i dnes souhlasit s výše uvedenými znaky lidské povahy. Pokud by toto pojetí člověka bylo přijatelné, tak je možné tvrdit, že člověk je, v rozsahu těchto aspektů, skutečně tvorem politickým. Teprve poté by bylo možné zkoumat, jaké podmínky jsou nezbytné pro naplňování lidské povahy. Jelikož je člověk odkázán k životu ve společnosti, je nezbytné zabývat se její nejvhodnější podobou pro člověka. Aristotelovo politické myšlení vrcholilo ustanovením *polis*, jakožto posledního stádia vývoje lidské společnosti. Je proto nutné zkoumat dnešní stát a zjistit, zda došlo k regresu od ideální podoby společnosti ve formě městského státu, nebo zda je možné hledat Aristotelovu *polis* jinde. Začít je ale potřeba u člověka.

---

263 viz Aristoteles, *Pol.* I,2,1253a30.

264 viz tamtéž; III,4,1276b20-25.

265 viz tamtéž; VII,1324b35.

266 viz Aristoteles, *Hist. Animal.*, I,1,487b33-488a9.

267 viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,2,1095a18.

4.1.Podstata člověka a dobrý život

Zdá se, že i moderní výzkum potvrzuje Aristotelovu koncepci jako tvora, který potřebuje žít společně s dalšími jednotlivci svého druhu. Nejen z hlediska fyzického, ale také z hlediska psychického zdraví je člověk nesoběstačný. Výzkumy ukazují, že osamělost má negativní vliv na zdraví i na délku dožití.[268] Také slavná Maslowova pyramida potřeb vyzdvihuje závislost na druhých lidech.[269] U Maslowa je teprve nejvyšší potřeba, tedy seberealizace, zaměřená spíše na člověka samotného. Seberealizace je přesto možná jedině ve společnosti. Ukazuje se tak, že člověku nestačí jen žít *vedle* jiných lidí, ale je pro něj nezbytné žít *spolu s* dalšími lidmi. Zdá se, že v tomto aspektu Aristotelovo myšlení obstojí.

Druhý aspekt Aristotelova lidství se vyznačuje vrozenými rozdíly mezi lidmi. Zatímco stádní zvířata jsou si navzájem podobná a mohou se navzájem odlišovat nanejvýš kvantitativně (tak třeba větším vzrůstem, vyšší silou, rychlostí apod.), jedinci politických tvorů se navzájem liší i kvalitativně. Odlišnosti mezi jednotlivci politického druhu jsou navzájem komplementární a utvářejí harmonický systém založený na spolupráci. Ve včelím úlu se tak nalézá královna i dělnice, a celé společenství by se neobešlo ani bez jedné. Obdobně je podle Aristotela vystavěna i lidská společnost, ve které má každý člověk své místo. Určitou biologickou odlišnost mezi lidmi se zdá rozumné přijmout. Ale na rozdíl od včel či jiných takových živočichů, člověk není řízen čistě pudem. Není proto jasné, jak má být lidská společnost uspořádána, aby každý jednotlivec plnil "svou" funkci?[270] A dá se vůbec říct, že se různé lidské povahy, schopnosti a talenty navzájem doplňují? Nezdá se možné na tuto otázku jednoznačně odpovědět, ale snad je možné říct, že lidský druh má *možnost* uspořádat společnost tak, aby mohla těžit z vrozených odlišností. Každopádně se dá říct, že žádný člověk není dostatečně silný nebo od přírody vybavený tak, aby přežil ve světě zcela sám.[271]

---

[268] viz National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine [online], *Social Isolation and Loneliness in Older Adults: Opportunities for the Health Care System*. Washington, DC: The National Academies Press. 2020.

[269] viz Maslow, A.H., *A Theory of Human Motivation*. In: Classics in the History of Psychology [online]. Toronto, 2000.

[270] Tento aspekt koncepce člověka by tak mohl hrát roli v úvaze o rovnosti člověka. Zdá se vhodné nezapomínat, že člověk nezná "správné" uspořádání společnosti. Možná, že kdyby si více lidí připomínalo svou nevědomost, ubránili by se snáze pocitu nadřazenosti na základě malicherných rozdílů. Na analogii se včelím společenstvím je vidět, že by bylo nesmyslné označit neschopnost včelí královny produkovat med za defekt.

[271] viz Adler, A., *Člověk, jaký je*. Praha: Portál, 2018. s. 29.

Třetí aspekt Aristotelova lidství je založen na faktu, že člověk je vybaven řečí. Ta je zcela výlučně lidskou schopností, kterou se nevyznačují žádní jiní tvorové. [272] Význam řeči se ukazuje už v tom, že lidská společnost není uspořádána pudově, ale skrze vědomou spolupráci umožněnou komunikací mezi lidmi. Řeč slouží také ke sdělování dobrého a zlého, spravedlivého a nespravedlivého. Kdyby bylo lidem při narození dáno jakési povědomí o přesném uspořádání společnosti, těžko by se dalo uvažovat v kategoriích spravedlivého a nespravedlivého. Dalo by se mluvit pouze o správném a nesprávném uspořádání. Jelikož je ale vrozená neznalost ideálního uspořádání jistá, nezbývá lidem, než se pokoušet společnými silami dosáhnout nejlepší možné podoby společnosti. To platilo za Aristotela a zdá se, že to platí i dnes.

Pokud by totiž člověk měl vrozenou znalost správného uspořádání společnosti, tak by řeč byla akorát komplexnějším včelím tancem. Ale lidská řeč není omezena na sdělování pouze toho, co *je* a *není*. Člověk je také nadán schopností hovořit o tom, co *není a může být*, anebo o tom, co *je, ale může být jinak*. A nejvíce lidskou je řeč tehdy, kdy se člověk pokusí vyjádřit to, co by *mělo* a *nemělo být*. Jedině tehdy je smysluplné mluvit o spravedlnosti. A opět se zde ukazuje politická povaha člověka. Osamocenému člověku totiž řeč může sloužit akorát ke krácení dlouhé chvíle. Člověk ale není soběstačný a nežije osamoceně. Aby ale bylo možné rozmlouvat o tom, jak by život měl či neměl být uspořádán, je potřeba mít představu o jiném uspořádání, než je to současné, tedy je potřeba mít určitý cíl, ke kterému směřuje úsilí člověka. Těchto cílů je mnoho, ale podle Aristotela existuje pouze jeden cíl konečný.

Posledním aspektem je proto směřování k blaženosti. Tento aspekt by se mohl jevit jako nejvíce problematický. Blaženost je u Aristotela konečný cíl, kterého chce každý člověk dosahovat.[273] Dnes se místo cílů mluví spíše o hodnotách, které jsou chápány jako „*subjektivně oceněné potřeby.*"[274] Na rozdíl od Aristotela ale nedochází k explicitnímu vymezení jedné nejvyšší hodnoty. Tím, že dnešní doba nestanoví jedno nejvyšší dobro, nezbytně dochází ke střetávání těchto hodnot a cílů lidského usilování. Ale zdá se, že toto pojetí hodnot přesto vede v konečném důsledku k určité blaženosti. Jako příklad hodnoty si lze vzít třeba svobodu. Pokud by člověku šlo o svobodu pro svobodu, tak by jistě volil život mimo lidskou společnosti. Ale nezdá se, že tomuto člověku jde spíše o takovou míru svobody, která mu zajistí dobrý život v jeho vlastním pojetí. Dnešní vymezení hodnot je tak spíše vystavěno na požadavku plurality.

---

[272] viz Chomsky, N., *The Essential Chomsky*. London: The Bodley Head, 2008. s. 365.

[273] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,5,1097a30.

[274] Gerloch, A., *Teorie práva*. s. 272.

Jak totiž píše Strauss, účelem lidského společenství je zaručovat „*podmínky štěstí, jež začaly být chápány jako přirozená práva každého člověka, a bránit tomu, aby bylo štěstí jakéhokoli druhu jeho členům vnucováno. Neboť žádná představa o štěstí nemůže být vnitřně nadřazena představě jiné.*“[275] Zdá se, že univerzálnost snahy dosahovat nějaké formy štěstí by tak mohla být i dnes obhajitelná a tedy, že Aristotelova koncepce člověka jako *zoon politikon* obstojí i dnes. Aby její relevance ale nezůstala čistě teoretická, je potřeba zaměřit se na život člověka. A zdá se nutné začít u blaženosti, jelikož její konkrétní podoba u Aristotela by mohla být pro dnešní myšlení největší překážkou.

Etické vymezení blaženosti u Aristotela je prozkoumáno výše. Aby ale bylo možné nadále pracovat s Aristotelovým myšlením, je potřeba provést úkrok stranou od striktního chápání rozumu jako kritéria pro dosahování blaženosti. U Aristotela je totiž pouze rozumný člověk schopný samostatně usilovat o blaženost. Ostatní musí být k blaženosti vedeni. Dnešní doba si ale zakládá na názorovém pluralismu. Zdá se tak lepší ponechat prostor pro širší vymezení blaženosti. Proto bude dále předpokládáno, že i člověk, který je méně rozumný, je schopný si pro sebe samostatně vymezit konkrétní podobu blaženosti.

Jelikož bude kladen o něco menší důraz na rozum, zdá se vhodné nahradit charakteristicky Aristotelovský výraz „blaženost“ výrazem jiným. Pro účel dalšího zkoumání tak bude řeč o „dobrém životě“. Ten zde může být vymezen tak, že si ho člověk žádá pro něj samý, ale narozdíl od blaženosti bude poskytovat více prostoru pro rozdílné světonázory. Stále se tak dá mluvit o naplnění pátého aspektu lidství, tak jak byl vymezen výše, jelikož každý člověk usiluje o dobrý život. Ovšem konstatovat jen to, že každý člověk chce žít život, který považuje za dobrý, by se mohlo zdát jako zcela banální. Je proto nutné se blíže podívat i na to, jak by měl takový dobrý život vypadat.

Aristoteles rozlišuje tři způsoby života (*bios*), které vedou k blaženosti. Těmi jsou život rozjímavý, život politický a život požitkářský.[276] Život rozjímavý (*bios theoretikos*), který Aristoteles hodnotí jako nejlepší z těch tří, by dnes bylo asi možné chápat jako život zasvěcený vědě, tedy zkoumání světa a snaha o dosažení poznání. Svou Metafyziku začíná Aristoteles slovy: „*Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění.*“[277] Dnes se zdá zřejmé, že ne každý člověk

---

[275] Strauss, L., *Obec a člověk*. s. 39.

[276] viz Aristoteles, *Eth. Eud.*, I,3,1215a35.

[277] Aristoteles, *Met.*, I,1,980a21.

tuto touhu sdílí stejnou měrou. Společenská hodnota takového života se však zdá evidentní a vychází ze samotného faktu, že člověk je nadaný rozumem a touhou rozumět.[278]

Druhý ze způsobů života, život požitkářský, Aristoteles odmítá a přirovnává takový život k životu zvířat.[279] Ale nemůže i takový život přinášet štěstí? Zdá se, že toto pojetí života se nejvíce podobá dnešnímu pojetí šťastného života. Ovšem Aristoteles zároveň označuje takový život za otrocký. Zdá se, že je zde Aristoteles inspirován Platónem, který podává výměr takového života:

„*Tedy lidé neúčastní rozumu a duševní zdatnosti, nýbrž stále žijící jen v hodování a v takových věcech, (...) se nenaplní tím, co má skutečné bytí, ani neokusí stálé a čisté rozkoše, nýbrž jako němá tvář se zrakem stále dolů obráceným a sehnuti k zemi a ke stolům jen se krmí a páří, z lakoty po těchto požitcích kopají a trkají druh druha železnými rohy a kopyty a z nenasytnosti se vespolek usmrcují.*“[280]

Příkře soudí filozof prostý lid, který nesdílí jeho zápal pro pravdu a spravedlnost. Aristotelův přístup je neméně odmítavý. Otrocká povaha takového života vychází, zdá se, ze dvou faktorů. Prvním je, že pokud se člověk nechává ovládnout žádostmi, rozum ztrácí kontrolu. Kde není sebekontrola, není svoboda, alespoň podle Aristotela. Ale nemůže si tento život volit i člověk pln rozumu, při plné kontrole nad vlastním jednáním? Jistě je mnoho způsobů, proč se rozumný člověk může chtít před rozumem schovat. Ovšem, přes neuvěřitelný vhled, který měl Aristoteles do lidské psychologie, nemohl zcela postihnout všechny aspekty lidské mysli. Ukazuje se tak příliš restriktivně vymezená podoba rozumu u Aristotela. Je ale potřeba rozlišovat svobodu vnitřní a vnější. Pouze pokud je člověk svobodný (v politickém slova smyslu), může se dobrovolně vzdávat sebekontroly (oddávat se požitkářství). Nemusí se ani jednat čistě o stereotypní představu hédonismu. Jak píše Sobek, hédonismus je možné chápat také jako pozitivní přístup k vlastnímu životu, kdy člověku jde zkrátka o to, aby ho život těšil.[281] Život zaměřený na slast může být i takový život, při kterém člověk vyhledává zážitky a potěšení. Určující ale je, že takový člověk hledí v prvé řadě na získání vlastního potěšení a to je hlavní

---

[278] viz Lear, J., *Aristoteles: touha rozumět*. s. 15.

[279] viz Aristoteles, *Eth. Nic.,* I,3,1095b20.

[280] Platón, *Resp*., IX,586a-b.

[281] viz Sobek, T., *Dobrý život, autentický život*. Pro-Fil, 2015, **16**(2).

důvod pro jeho počínání. Takový život je ale ve své podstatě egocentrický a zájem o druhé lidi se projevuje pouze tehdy, když druzí lidé přinášejí potěšení.

Hédonismus pojatý tímto způsobem by ale mohl představovat problém při rozlišování jednotlivých způsobů života. Není snad pravda, že kontemplace přináší filozofovi potěšení? Pokud by tomu tak bylo, tak by všechny způsoby života bylo možné redukovat na požitkářství v té či oné podobě. Tento závěr se ale nezdá správný. Přestože život rozjímavý i život politický mohou přinášet mnoho potěšení, nezbytně v sobě obsahují také značnou řadu nepříjemností a překážek. Těm se ale člověk dobrovolně vystavuje na své cestě za pravdou nebo ctností. Požitkářství je tedy lepší vymezit nejen jako upřednostňování slasti, ale hlavně jako odpor k nepříjemnosti. Při odlišení je tak důležitá motivace člověka – filozof hledá pravdu, nehledě na vlastní potěšení, zatímco požitkář hledá potěšení, které může nacházet třeba v pravdě. Záleží tak na cíli jednotlivých způsobů života.

Třetí *bios*, který Aristoteles jmenuje, je *bios politikos*, život činný. Politický způsob byl původně chápán jako život zasvěcený ctnosti.[282] Ale nestačí pouze *být* ctnostný, protože by jinak bylo možné, aby člověk mající ctnost celý život prospal.[283] Tento způsob života tak spočíval v politicky činném životě a aktivní účasti na správě obce. Takový život je orientovaný na to, co je společné. Člověk volící tento způsob života se pak snaží nejen o svou vlastní blaženost; jeho cílem je zajistit dobré žití celému společenství.

Z těchto tří způsobů života přisuzoval Aristoteles pomyslné prvenství životu rozjímavému, jelikož se vyznačuje tím, co je v člověku nejhodnotnější, tedy rozumem.[284] Zároveň je podle něj tento způsob života nejsoběstačnější, protože: „*věcí nutných k životu potřebuje jak člověk moudrý, tak i spravedlivý a všichni ostatní, ale jsou-li dostatečně opatřeni vším potřebným, potřebuje spravedlivý člověk ještě jiných lidí k tomu, (...), moudrý člověk však, i kdyby byl sám pro sebe, může rozjímat, (...) dostačuje úplně sám sobě.*“[285] Ale nemohlo by se to samé říct o životě požitkářském? Stačí poukázat na egoismus poživačného člověka, který je vždy řízen vlastní slastí a ctnosti se dopouští pouze tehdy, když je mu zrovna příjemná. Takový člověk je zahleděn do sebe a ve svém životě je mírou všech věcí. Aristoteles by jistě namítal, že i kdyby tomu tak bylo, tak o takovém životě se dá těžko říct, že je hodnotný. O to důležitější je správně

---

[282] viz Aristoteles, *Eth. Eud.*, I,3,1215a35.

[283] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, I,3,1095b33.

[284] viz tsmtéž; X,7,1177a20.

[285] tamtéž; X,7,1177a30.

pochopit *bios politikos*. Rozjímavá činnost je zaměřena směrem k božské pravdě, nacházející se mimo člověka, požitkářství pak na člověka samého, bez zájmu o nějaký přesah. Činný život je pak ve středu a obrací se na druhé lidi. Nevyznačuje se tak ani čistým rozumem, ani pouhou tělesností, ale *řečí*, tedy rozmlouváním a spoluprací. Zdá se tak, že takový život nejvíce odpovídá lidské politické povaze.

Většina lidského života je ale nejspíš nějakou kombinací výše uvedených způsobů života. Tento výčet tak není nezbytně taxativní. Spíše má sloužit jako vodítko při hledání podmínek nezbytných pro dobrý život. Přijetím lidské politické povahy je totiž stanoveno akorát to, jakými aspekty se vyznačuje každý člověk. To samo o sobě ještě ale nestačí k určení toho, jak by měla vypadat společnost. V další podkapitole proto bude zkoumáno, které aspekty Aristotelovy *polis* jsou nezbytné pro naplňování snahy o dobrý život. Dvě závěrečné podkapitoly pak budou zaměřeny na zkoumání dnešní společnosti a zda vytváří, nebo by mohla vytvářet, takové prostředí pro život, kde se člověk může realizovat v plném rozsahu.

4.2. Veřejný prostor a nutnost

Konkrétní podoba obce, tak jak si ji představoval Aristoteles, byla vyložena výše. Zde je cílem určit, které prvky *polis* je nezbytné ve společnosti uchovat, aby bylo možné i dnes pracovat s koncepcí člověka jako *zoon politikon*. Výchozí bude tedy Aristotelova definice člověka jako tvora určeného k životu v obci. Základní otázka tak je, co tvoří neodmyslitelnou podstatu obce. Je snad nezbytně nutné představovat si *polis* jako antický městský stát? Pokud by se totiž ukázalo, že je Aristotelova koncepce člověka použitelná pouze v takovém prostředí, tak by se stěží dalo mluvit o její relevanci dnes. I menší státy dnes většinou mají milióny obyvatel a proměnila se podoba práce i volného času, organizace společnosti a rozdělování moci.

Základem zkoumání tak budou dvě dvojice pojmů, které odlišují *polis* od jiných lidských společenství Aristelovy doby. První je dělení lidských společenství na přirozené a smluvní. Druhé pak rozlišuje život v obci na soukromý a veřejný.

Pod pojmem *společenství* je potřeba chápat „*sdružení (spolupráci nebo soužití) jednotlivců, kteří nemají zcela stejné vlastnosti a mohou se vzájemně doplňovat.*“ [286] Společenství pak mohou být přirozené (na základě vrozené lidské povahy) a smluvní (založené dohodou). Za základní přirozené společenství považuje Aristoteles společenství muže a ženy a společenství

[286] Mráz, M., *Aristoteles: Politika I*, s. 89.

pána a otroka. Tyto dvě společenství pak dohromady tvoří domácnost.[287] Více domácností pak tvoří dědinu, která se za určitých podmínek stává obcí. *Polis* v sobě tak zahrnuje všechna ostatní společenství, a proto Aristoteles říká, že vzniká na základě přirozenosti.[288]

V obci je ale také možné nalézt společenství „smluvní“, nebo která vznikají na základě dohody. V těchto společenstvích se pak lidé spolčují „*za nějakým prospěchem a aby si něco opatřili, čeho k životu potřebují.*“[289] Tato společenství tak směřují „*k prospěchu částečnému, například plavci k zisku, který vzniká z plavby, k výdělku peněz nebo něčemu takovému, (...); některá společenství však, jak se zdá, vznikají pro obveselení, tak u členů obětních spolků a u účastníků hostin.*“[290] Důležité zde je, že tato společenství směřují pouze k částečnému prospěchu, protože jedině *polis*, tedy politické společenství, směřuje k nejvyššímu dobru. Ale zdá se, že i některý dílčí cíl může být cílem moderní obdoby společenství. Tento závěr nezbytně vyplývá ze zavedení hodnotového pluralismu. Rozhodujícím kritériem z hlediska cíle tak bude otázka toho, zda dané společenství směřuje ke společnému blahu. Za příklad si lze vzít třeba společenství založené za účelem zisku. Pokud bude každý člen takového společenství nacházet největší dobro ve snaze o zisk, jistě lze uvažovat o tom, že toto společenství má potenciál umožnit svým členům dobrý život.

Druhá dvojice je vymezena rozdělením života člověka na soukromý a veřejný. Arendtová v této souvislosti mluví o prostoru veřejného a oblasti soukromého.[291] Toto dělení je užitečné, protože umožní lépe rozlišovat jednotlivé skutečnosti dnešní společnosti. Soukromá oblast je v jejím pojetí oblastí domácnosti, místem obživy a nutnosti.[292] Pouze v této oblasti je také možné představit si existenci otroků. Je totiž určujícím znakem veřejného prostoru, že je přístupný pouze svobodným lidem. Zatímco se soukromá oblast vyznačuje násilím a donucením, veřejný prostor se vyznačuje přemlouváním a přesvědčováním.[293] Veřejný prostor starověké *polis* se tak vyznačoval specifickým pojetím svobody. Arendtová uvádí, že „*být svobodným znamenalo být svobodným od nerovnosti, která je přítomná ve všech mocenských poměrech, pohybovat se*

---

[287] viz Aristoteles, *Pol.*, I,1,1252b10.

[288] viz tamtéž; I,1,1252a7.

[289] Aristoteles, *Eth. Nic.*, VIII,11,1160a10.

[290] tamtéž; VIII,11,1160a15.

[291] viz Arendt, H., *Vita activa, neboli O činném životě*. s. 33.

[292] viz tamtéž; s. 40.

[293] viz tamtéž; s. 37.

v prostoru, v němž nikdo nevládne druhému, ani sám není nikým druhým ovládán.“ [294] Toto pojetí je ale potřeba vyjasnit, protože i v *polis* mohlo existovat takové zřízení, kde svobodní vládli svobodným. Tím se u Aristotela vyznačuje království i aristokracie. Svoboda občana se totiž nevyznačuje tím, že mu nikdo nevládne, ale tím že vládu jiného přijímá dobrovolně. [295] Král se pak vyznačuje také tím, že si hledí toho, co prospívá poddaným, zatímco tyran se zajímá pouze o to, co prospívá jemu samotnému.[296]

Soukromá sféra, tedy oblast domácnosti, se pak vyznačovala tím, že „*pospolitý život v ní byl diktován především lidskými potřebami a životními nutnostmi.*“[297] Tato nutnost pak ospravedlňovala násilí i otroctví, které bylo nezbytné k tomu, aby se člověk mohl oprostit od nutnosti a aby mohl žít svobodný život ve veřejném prostoru. [298] Svoboda tak existovala jedině ve veřejném prostoru. Svoboda pána v domácnosti se vyznačovala akorát tím, že jedině on mohl ze své vůle opouštět soukromou oblast a vstupovat do veřejného prostoru, kde se setkával se sobě rovnými. A jelikož Aristoteles považoval za jedinou cestu k blaženosti ctnostnou činnost, tak také došel k závěru, že „*za snižující jest pak třeba pokládati každé všední zaměstnání, dovednost a znalost, které tělo, duši nebo rozumovou schopnost svobodných lidí činí méně zdatnými k užívání ctnosti a k jejím výkonům.*“[299] Nezdá se ale správné usoudit, že Aristoteles byl takového názoru, že by se svobodný člověk nikdy neměl věnovat práci, protože nezáleží pouze na tom, jakou činnost člověk dělá, ale „*velmi záleží také na tom, za jakým účelem někdo něco koná nebo se něčemu učí; neboť činí-li to pro sebe nebo pro přátele nebo pro ctnost, není to nedůstojné člověka svobodného, často však, činí-li to pro druhé, bývá to asi nádenické a otrocké.*“[300]

Práce svobodného člověka tak měla buď podobu panského řízení domácnosti (soukromá oblast), nebo podobu utváření společenství s dalšími svobodnými lidmi (veřejný prostor). Proto Aristoteles píše, že je zjevné, že „*všechna společenství jsou částí společenství politického.*“[301]

---

[294] viz tamtéž; s. 45.

[295] viz Aristoteles, *Pol.*, V, 10,1313a5.

[296] viz Aristoteles, *Eth. Nic.*, VIII,12,1160b2.

[297] Arendt, H., *Vita activa, neboli O činném životě*. s. 42.

[298] viz tamtéž; s. 44.

[299] Aristoteles, *Pol.*, VIII,2,1337b10.

[300] tamtéž; VIII,2,1337b23.

[301] Aristoteles, *Eth. Nic.*, VIII,11,1160a29.

A proto může Aristoteles přirovnávat obec ke společenství lodníků. [302] Práce tak není vyloučena ze života svobodného občana; to ale jen v takovém případě, že občan při této práci stále zůstává svobodný. Na příkladu lodníků je pak vidět, že svoboda nespočívá v úplné neomezenosti, kdy si každý dělá, co chce. I smluvní společenství svobodných lidí se vyznačují organizační strukturou a specializací rolí. Aby ale občan zůstal svobodný, tak musí rámci společenství přijímat vládu jiného dobrovolně. Žádný člověk totiž nemůže žít zároveň soukromě i veřejně. Pokud je tedy svobodný občan nutností dohnán k tomu, aby se začal věnovat námezdní práci, tak v tu chvíli není zcela svobodný vůči tomu člověku, který mu tu práci poskytne.

S tím pak souvisí i Aristotelovo pojetí způsobů života. Pouze svobodný člověk mohl žít některý z výše uvedených způsobů života a to pouze ve veřejném prostoru. Nestačí tak vymezit svobodného člověka jako pána domácnosti, tedy toho, který není druhými nijak omezen. Samotná kategorie svobody je myslitelná pouze v rámci prostoru, kde se setkávají svobodní a rovní za účelem dosažení společného cíle. *Polis* je pak jedinečným uspořádáním z toho důvodu, že zahrnuje všechna přirozená společenství, ale také tím, že se v ní nachází veřejný prostor. Soukromý prostor totiž vzniká biologickou potřebou člověka, a proto je možné nalézt domácnosti a dědiny i mimo *polis*. Teprve až v rámci politického společenství, ve veřejném prostoru, vznikají smluvní společenství svobodných občanů. Pokud totiž člověk vstoupí do smluvního společenství, kde je v podřadné pozici, tak takového člověka není možné považovat za svobodného. To se děje nejčastěji z důvodu přežití. Aristoteles tedy stanoví, že svobodní nejsou ti, kteří kvůli nutnosti pracují pro druhého.

Pak je ale nutné se ptát, zda je dnes možné nalézat tento prostor veřejného života. Je snad dnešní stát takový prostor? A jak by se proměnila koncepce veřejného života člověka, pokud by se k Aristotelově koncepci člověka jako *zoon politikon* přidal princip lidské důstojnosti?

Aby bylo možné na tyto otázky odpovědět, je nutné zkoumat jak dnešní veřejnoprávní sféru, tak i sféru soukromoprávní. A zdá se dobré začít zkoumání u dnešní sféry veřejné, jelikož se současný stát značně liší od antického městského státu. Teprve poté bude možné zkoumat možné dopady Aristotelovy koncepce člověka jako *zoon politikon* v soukromoprávní oblasti.

---

[302] viz Aristoteles, *pol.*, III,4,1276b20-25.

4.3. Právo, stát a jednotlivec

V řecké *polis* byl veřejný prostor opakem soukromé domácnosti, ale dnes toto rozlišení neplatí. Historický vývoj evropských společností dal vzniknout státu, který je nutné odlišovat od antického městského státu.[303] Dnes je stát „*politická organizace, která zakládá svrchovanou jurisdikci uvnitř přesně stanovených územních hranic a prostřednictvím soustavy stále fungujících institucí vykonává autoritu.*“[304] Takové pojetí státu rozšiřuje antické pojetí společnosti charakterizované dualismem veřejného a soukromého, ke kterému přidává stát jako zastřešující prvek. Dnešní pojetí státu jako abstraktní entity, souboru institucí či suverénní moci, by ale byla antickému člověku cizí.[305] Základem městského státu bylo město, které, jak píše Jinek, bylo chápáno „*ve dvojím smyslu: buď jako soubor lidí, kteří sdílejí společný způsob života, anebo jako společné místo k obývání vznikající z jednotlivých domů či domácností. V obou případech je zřejmé, že obec je koinónií – sdílením společného.*“ [306] V klasické obci tak existovaly pouze dvě kategorie vztahů: soukromé vztahy v rámci domácnosti mezi nerovnými a veřejné vztahy mezi rovnými a svobodnými občany. Zrodem suverénního státu pak vzniká nová kategorie, která je charakterizována vztahy mezi státem a občany.

Situaci lehce komplikuje fakt, že také v moderní terminologii je možné nalézt rozlišení na veřejnou a soukromou sféru, které je ale odlišné od starořeckého pojetí. Přestože dnes neexistuje jednomyslně přijímané vymezení tohoto dělení, je možné pozorovat určitý obrat ve významech těchto pojmů od dob Aristotela. Tak třeba liberální teorie považuje soukromou sféru za oblast osobní svobody a individuální odpovědnosti.[307] Podobně i dnes převládající organická teorie dělení práva na soukromé a veřejné říká, že o veřejnoprávní vztahy jde, pokud je jeden ze subjektů orgán veřejné moci, který na základě zákona a v jeho mezích rozhoduje o subjektivních právech a povinnostech fyzických a právnických osob.[308] Soukromoprávní vztahy se pak vyznačují rovností právního postavení osob, tedy že žádná osoba soukromého práva nemůže

---

[303] Rozsah zkoumání bude omezen na západní demokratický právní stát, který je převládající podobou státu v západním světě.

[304] Heywood, A., *Politologie, 3. vydání*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2009. s. 117.

[305] viz Jinek, *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, s. 74.

[306] tamtéž; s. 74.

[307] viz Heywood, A., *Politologie*. s. 28.

[308] viz Gerloch, A., *Teorie práva*. s. 127.

mocensky zakládat druhé osobě soukromého práva její práva a povinnosti. [309] Ovšem, tyto dvě oblasti od sebe nejsou zcela oddělené, ale prolínají se a doplňují a také sdílejí společné principy.[310] Tím se ale zcela obrací antické pojetí. [311] Starořecký veřejný prostor je tak začleněný do dnešní soukromoprávní sféry.

Obecně se pak dá říct, že jelikož si stát nárokuje svrchovanou moc, tak vztah mezi občanem a státem je vždy nerovný. Antický veřejný prostor tak není možné hledat v dnešní veřejnoprávní oblasti. Stát si v dnešní době ani neklade za úkol aktivně vést své občany k určitému cíli, jako spíše vytvářet podmínky, ve kterých budou moci lidé vlastními silami usilovat o dobrý život.

Než ale bude možné prozkoumat dnešní oblast soukromoprávní, je nutné vypořádat se s faktem, že stát by dnes mohl bez velké námahy svým občanům odepřít možnost vytvářet veřejný prostor. To je patrné už z historických feudálních států, kde se jistě nedalo mluvit o řeckém pojetí svobody, ale patrné je to také na příkladu totalitní států v nedávné historii a dnes. Aby bylo vůbec možné uvažovat o veřejném prostoru *uvnitř* státu, je nutné zjistit, zda dnešní stát vytváří takové společenské prostředí, ve kterém by mohl veřejný prostor vznikat.

Jistě by bylo značně přínosné podrobně zkoumat každý aspekt této otázky. Ale protože taková snaha by pravděpodobně vydala na mnoho samostatných prací, bude lepší se zde ve zkoumání omezit na jednu oblast. Tou zde budou hodnoty dnešní společnosti zakotvené ústavním pořádkem. Ani tak není možné pokrýt vše a pozornost bude proto upřena na ty základní hodnoty, které se objevují už u Aristotela – svoboda a rovnost. Ty se totiž ukazují jako rozhodné už ve starořeckém pojetí veřejného prostoru, který je možný pouze, pokud se najdou lidé, kteří se vyznačují svobodou a rovnoprávností. K těmto dvěma hodnotám ale bude nutné přidat jednu další, která se u Aristotela nevyskytuje. Jedná se o koncept lidské důstojnosti, který bude nezbytné sloučit s jakoukoli podobou veřejného prostoru.

Jak bylo řečeno, svobodu a rovnost je možné nalézt už u Aristotela jako základní hodnoty demokratického zřízení.[312] Z prvního článku Listiny základních práv a svobod ČR se dá

---

[309] Dvořák, J., Švestka J., Zuklínová M., *Občanské právo hmotné. Díl první, Obecná část*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2013. s. 37.

[310] Maršálek, P., *Příběh moderního práva*. s. 190.

[311] Podobně i teorie subordinační, která vychází z toho, že kde jsou si subjekty co do práv a povinností rovny, jde o soukromé právo – což byl ale základní rys antického veřejného prostoru.

[312] viz Aristoteles, *Pol.*, VI,2,1317b18.

dovozovat, že i dnes vychází demokracie z těchto hodnot.[313] Rovnost však dnes není brána jen jako formální rovnost. Právo musí přihlížet také k biologické a sociální nerovnosti a odstraňovat handicapy mezi lidmi.[314] Právem je dnes garantována hlavně rovnost před zákonem a rovnost politická.[315] Zaručuje se tak rovné a obecné volební právo a také rovná možnost účasti na správě veřejných věcí.[316] Z hlediska svobody dochází v evropských společnostech k vytvoření prostředí, kde stát garantuje všem „*rovným způsobem svobodu v právním smyslu, tj. sféru zbavenou donucení (státního, popř. i jiného)*."[317] Vzniká tak společenský rámec, ve kterém jsou občané rovnoprávní a vůči sobě navzájem svobodní a kde je možné vymezit právní stát, jako „*stát, ve kterém se uplatňuje legalita, a to i vůči orgánům státu a dalším orgánům veřejné moci (původní formální pojetí právního státu), resp. stát, ve kterém se metoda legality nedílně spojuje s jeho demokratickým charakterem, tj. s ideou suverenity lidu, principem dělby moci a koncepcí nezadatelných lidských práv (soudobé materiální pojetí právního státu).*"[318] Zdá se tak, že svoboda a rovnoprávnost jsou dnes (alespoň v teorii) zaručeny.

Ale zatímco rovnost i svoboda byly předmětem diskuzí už za Aristotela, hodnotový systém dnešní společnosti přichází s pojmem důstojnosti, který byl zaveden relativně nedávno. Lidská důstojnost vychází z filozofie humanismu a do popředí se dostává jako odezva na druhou světovou válku.[319] Ve svém disentním stanovisku píše Wagnerová, že se lidská důstojnost stává „*objektivní ústavní kategorií a působí ve vztahu k ostatním, jinak nehierarchicky uspořádaným základním právům (klasickým a politickým), jako hodnota nadřazená.*"[320] K porušování důstojnosti podle Ústavního soudu dochází „*v případě, kdy je konkrétní jednotlivec postaven státní mocí do role objektu, kdy se stává pouhým prostředkem a je umenšen do podoby druhově zaměnitelné veličiny*."[321] Zdá se, že by Aristoteles mohl s takovým tvrzením souhlasit, jelikož pro něj se pouze otrok vyznačoval tím, že byl chápán jako živý nástroj. Ovšem Ústavní soud také píše: „*S člověkem nelze manipulovat jako s věcí, nesmí být instrumentalizován k dosažení*

---

313 viz Ústavní zákon č. 2/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Listina základních práv a svobod

314 viz Gerloch, A., *Teorie práva*. s. 274.

315 viz Maršálek, P., *Právo a společnost*. s. 113.

316 viz čl. 21 Ústavního zákona č. 2/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Listina základních práv a svobod

317 Maršálek, P., *Příběh moderního práva*. s. 33.

318 Gerloch, A., *Teorie práva*. s. 219.

319 viz Pavlíček, V., Hofmannová H. a kol., *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha: Auditorium, 2014. s. 290.

320 Nález sp. zn. Pl. ÚS 16/04.

321 Nález sp. zn. I. ÚS 557/09.

určitých cílů, lidská důstojnost musí být respektována i při poměřování s věřejným zájmem.“ [322] Člověk je tedy brán jako účel sám o sobě, ne jako nástroj.[323] Aristotelovo otroctví je tak vyloučeno zakotvením důstojnosti. Jejím rozšířením na každého člověka byl každý člověk postaven na roveň svobodnému. Tím jsou odbourány Aristotelovy nároky kladené na občana. Každý člověk má dnes přístup do veřejného prostoru z titulu své důstojnosti.

Je také možné uvažovat o tom, že dnešní stát do určité míry pomáhá svým občanům nést břímě nutnosti. Jak se píše v odstavci 2 článku 30 LZPS: „*Každý, kdo je v hmotné nouzi, má právo na takovou pomoc, která je nezbytná pro zajištění základních životních podmínek.*“[324] Oproti jiným právům, práva sociální jsou založené na aktivním konání států.[325] Vzniká tak sociální stát, který garantuje všem občanům jistotu přežití. Dá se pak uvažovat o tom, že konání občanů v soukromoprávních vztazích není nikdy motivováno nutností, ve smyslu boje o přežití. To umožňuje považovat každého občana za svobodného v Aristotelově smyslu. Zdá se tak, že nutnost dnes nemůže být faktor vylučující většinu lidí z veřejného prostoru.

Dnešní stát se jistě nedá přímo srovnávat s antickou *polis*. Ani dnešní pojetí demokracie příliš nepřipomíná demokracii Aristotelovu. Přestože ale současná podoba vztahu jednotlivce a státu představuje vlastní řadu výzev a problémů, nezdá se praktické snažit se o návrat k městským státům. Výzvy dnešní doby (jako třeba změna klimatu nebo hrozba válečného konfliktu) není možné řešit na lokální úrovni. To neznamená, že musí nadále převládat právě dnešní národní státy. Nezbytná se ale zdá určitá forma globální spolupráce, která je v prostředí drobných městských států těžko představitelná. A právě proto je nutné pátrat po hledaném veřejném prostoru v dnešní soukromoprávní oblasti. Zdá se totiž, že, přes všechny nedostatky, dnešní demokratický právní stát vytváří dostatečný rámec pro existenci hledaného prostoru dobrého života. Z hlediska státu tak není otázka pro dnešní dobu, zda nahradit demokracii. Spíš je nutné se ptát, jak je možné demokracii udržet, aby se mohla nadále vyvíjet. Jak totiž píše Aristoteles: „*Úkolem zákonodárce a vůbec těch, kteří by chtěli zavésti nějakou takovou ústavu, není ani největším ani jediným založiti ji, nýbrž spíše, aby se udržela.*“[326]

---

[322] Nález sp. zn. II. ÚS 1191/08.

[323] viz Procházková, E., *Podoba základních lidských práv a svobod na pozadí myšlenkového relativismu.* In: Právník: Teoretický časopis pro otázky státu a práva, Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2021, **160**(5). s. 376.

[324] viz Ústavní zákon č. 2/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Listina základních práv a svobod

[325] viz Wintr, J., *Principy českého ústavního práva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2018. s. 180.

[326] Aristoteles, *Pol*., VI,4,1319b35.

4.4. Člověk ve společnosti

Od státu je zde potřeba oddělit společnost jako sféru soukromoprávních vztahů. Přestože je ale dnes tato oblast označována jako soukromá, je důležité lépe zvážit toto označení. Z hlediska starořeckého myšlení lze v rámci dnešní soukromé společnosti nalézat jak soukromý prostor (domácnost), tak veřejný prostor (společnost občanů). Domácnost zde ale není předmětem zkoumání. Také dnes je prostor rodiny zcela základní součástí společnosti, která proto požívá zvláštní zákonné ochrany. [327] Dnešní rodinu je tak možné považovat za soukromou oblast v původním smyslu. Z Aristotelovy koncepce člověka je ale patrné, že člověk nemůže žít dobrý život pouze v rodinném kruhu. Rozdíl mezi antickou a dnešní domácností spočívá v tom, že dnes se oddělily záležitosti rodiny a starost o obživu. Zatímco rodina a domácnost zůstávají soukromým, obživa se přesouvá do veřejného prostoru, kde je pak náplní činnosti samostatných jedinců (například řemeslníci, svobodná povolání) nebo organizovaných společenství (například obchodní korporace).

Jak bylo ale řečeno, nutnost, ve smyslu pouhého přežití, je dnes zajištěna sociálním státem. A jelikož je občanům dnešního státu zaručena svoboda a vzájemná rovnoprávnost, je tak vhodné vymezit dnešní prostor mezi domácností a státem jako *veřejný prostor* antického pojetí, kde se setkávají svobodní občané a kde spolu mohou vytvářet smluvní společenství. Jistě, je nutné přiznat, že není možné ztotožnit tento prostor s *polis*. Ovšem pokud v tomto prostoru mohou vznikat organizovaná společenství lidí s odlišnými vlastnostmi, které se mohou navzájem doplňovat, tak lze jistě v jistém smyslu mluvit o naplňování lidské politické povahy.[328] Místo jedné *polis* zde může vznikat mnoho různých společenství s různými účely a cíli. Pokud by byla naplněna kritéria veřejného prostoru, tak lze mluvit o tom, že v takových společenstvích je možné usilovat o dobrý život. Je tak potřeba se ptát, jestli to dnešní společnost umožňuje.

Nejdříve je potřeba podívat se na rovnost. Státem zaručená rovnoprávnost totiž ještě nestačí k odstranění negativních aspektů nerovnosti. Jako základní forma problematické nerovnosti se pak jeví ekonomická nerovnost. Protože tam kde je příliš mnoho chudých a pouze málo bohatých, vznikají rozbroje, když bohatí odmítají být považováni za rovné chudým, a chudí se snaží připravit bohaté o jejich bohatství.[329]

---

[327] viz §3 odst. 2 písm. b) zákona č. 89/2012 Sb. ze dne 3. února 2012, Občanský zákoník.

[328] Přestože by v tomto případě nebylo možné mluvit o přirozeném společenství, kterým je podle Aristotela *polis*, tak se stále jedná o společenství vycházející z vrozené lidské povahy.

[329] viz Aristoteles, *Pol.*, V,4,1304b1.

Z hlediska rovnosti je základní zásadou u Aristotela to, aby žádný občan nemohl kontrolovat jiné a aby byla moc udílena na základě zákona a ctnosti: „S*polečným pravidlem pak v demokracii, v oligarchii, v monarchii a v každé ústavě budiž zásada, aby moc žádného občana nevzrostla příliš nad souměrnost, (...). A zvláště je třeba usilovati o to, aby se poměry zákony upravily tak, aby nikdo nemohl mnoho vynikati mocí ani přátel ani majetku, a nelze-li tomu zabrániti, aby takoví lidé byli vypověděni do ciziny.*“[330] A protože je dnešní společnost zkoumána ve světle Aristotelova myšlení, je nejdříve potřeba zjistit, jak se to má s nerovností dnes.

Evropa zažila po druhé světové válce bezprecedentní pokles majetkové nerovnosti, ale v posledních letech se dá pozorovat její opětovný růst.[331] Piketty ukazuje, že v období před první světovou válkou byla ekonomická nerovnost ve společnosti vytvářena převážně na základě příjmů z majetku.[332] Dvě světové války pak přinesly období „velké dekomprese“, během kterého došlo k rychlému a rozsáhlému propadu nerovnosti mezi těmi nejbohatšími a nejchudšími.[333] Období relativní rovnosti po druhé světové válce bylo zároveň obdobím nevídaného ekonomického růstu.[334] Ten s sebou přinesl také růst příjmů napříč celou společností a výrazný nárůst kvality život. Přestože se růst týkal v podstatě celé společnosti, neznamená to, že byl zcela rovnoměrný. Ukazuje se totiž, že růst příjmů pomyslného vrcholku pyramidy výrazně převyšoval růst zbytku společnosti.[335] Zjednodušeně se tak dá říct, že sice celá společnost bohatla, ale ekonomická nerovnost přesto rostla. Konec relativní rovnosti nastává přibližně od osmdesátých let.[336] V dnešní době se tak dá pozorovat strmý nárůst nerovnosti, která začíná dosahovat stejné úrovně, na jaké byla před první světovou válkou.[337] A přestože je Česká republika tradičně pokládána za zemi s nízkou mírou nerovnosti, ukazuje se, že to nemusí být tak samozřejmé. Podle některých odhadů je ČR jednou ze zemí s největší mírou majetkové

---

[330] tamtéž; V, 8,1308b15.

[331] viz Piketty, T., *Capital and Ideology*. s. 422.

[332] viz Piketty, T., *Capital in the twenty-first century*. s. 342.

[333] viz Scheidel, W., *Velký nivelizátor: násilí a dějiny nerovnosti od doby kamenné po 21. století*. Praha: Argo, 2020. s. 147.

[334] viz Piketty, T., *Capital in the twenty-first century*. s. 93.

[335] viz Savage, M., *The Return of Inequality: Social Change and the Weight of the Past.* Cambridge: Harvard University Press, 2021. s. 135.

[336] viz Piketty, T., *Capital in the twenty-first century*. s. 376.

[337] viz tamtéž; s. 365.

nerovnosti, kterou předstihují akorát Rusko, Turecko a (možná překvapivě) Švédsko. [338] Otázka nerovnosti tak zdaleka není uzavřená.

Při zkoumání *polis* Aristotela příliš nezajímalo, odkud bohatství pochází. Uvědomoval si totiž, že samotná propast mezi bohatými a chudými stačí k vyvolávání rozbrojů v obci. Radil tak, aby byla v obci co nejširší střední třída: „*Jest tedy zjevno, že také politické společenství, které se zakládá na středních vrstvách, jest nejlepší.*“ [339] Dnešní doba stojí v mnoha oblastech na principu meritokracie. Často je možné setkat se s tvrzením, že člověk bohatý nebo v pozici moci si zaslouží své postavení, protože si ho vlastní silou odpracoval. Takový přístup ale nebere v potaz okolní vlivy, společenské prostředí, vrozené rozdíly a jiné faktory, včetně náhody či štěstí, které hrají roli při „budování kariéry“. Dnešní přesvědčení o meritokratickém systému je tak přinejlepším zkratkovité, při nejhorším pak úplný mýtus. I pokud by bylo možné nějakým způsobem ospravedlnit extrémní ekonomickou nerovnost, stále by zůstala nevyřešená otázka, jak zabránit menšině nejbohatších, aby pro sebe přímo či nepřímo uzurpovali moc.

Možná je tedy lepší zvážit dnešní míru svobody. Zde je důležité říct, že dnešní koncepce svobody vycházející z liberalismu je vystavěna na pojetí člověka jako jednotlivce. [340] Ideologický souboj mezi individualismem a kolektivismem by se ale mohl ukázat jako zbytečný, pokud se vyjde od koncepce člověka *zoon politikon*. Ovšem, dnešní státem chráněná svoboda není svoboda dělat, cokoli si člověk zamane, ale jedná se o ochranu dílčích aspektů svobody, tedy ochranu jednotlivých svobod.[341] Jak je řečeno výše, stát dnes vytváří dostatečně svobodný prostor. Jiná otázka už je, jak se to má se svobodu mezi jednotlivci navzájem. S ekonomickou nerovností totiž přímo souvisí státem zaručená hospodářská práva. A jelikož se zdá, že si dnešní česká společnost kompenzuje léta strávená pod pokrouceným pseudo-socialistickým režimem rázným přilnutím k systému globálního kapitálu, mohlo by být prospěšné otevřít některé otázky právě skrze myšlení někoho, kdo rozhodně nemůže být označen za marxistického myslitele.

Česká republika se tak dnes „*na rozdíl od komunistické éry hlásí k principu svobody podnikání a ochrany vlastnictví, který tvoří základ tržního hospodářství.*“ [342] Tím vzniká prostor pro inovace, soutěž talentu a prostor pro individuální uplatnění. Z hlediska individuální svobody

---

[338] viz Komárek, J., *Majetková nerovnost v ČR je výrazně vyšší než příjmová, daně z majetku však patří k nejnižším*. In: pagresearch.cz [online], 20.10.2021.

[339] Aristoteles, *Pol.*, IV,11,1295b35..

[340] viz Heywood, A., *Politologie*. s. 70.

[341] viz Wintr, J., *Principy českého ústavního práva*. s. 150.

[342] tamtéž; s. 150.

se tak tržní ekonomika zdá jako podstatně lepší systém, než co zde fungovalo dříve. Ovšem problém nastává, pokud do hry vstupuje vysoká ekonomická nerovnost. Systém základající svobodu skrze meritokratické zdůvodnění nerovnosti se pak jednoduše přetváří do hry nejsilnějších hráčů, čímž nakonec dochází k omezování faktické svobody všech, kromě těch nejbohatších. Podobně už Aristoteles poznamenal, že „*mnozí zákonodárci. z nich i ti, kteří zamýšlejí zříditi ústavy aristokratické, chybují však nejen v tom, že zámožným povolují příliš mnoho, nýbrž také v tom, že lid zkracují. Vždyť časem z klamného dobra musí nutně jednou vzejíti pravé zlo; neboť výsady boháčů ničí ústavu více než výsady lidu.*“ [343] Z hlediska koncepce člověka je pak potřeba se ptát, jakým způsobem se nerovnost odráží ve společnosti. Spojení koncepce člověka jako *zoon politikon* ve spojení s koncepcí lidské důstojnosti totiž vyžaduje, aby se v ní nacházela pouze taková společenství, kde se setkávají svobodní lidé. Jelikož se jedná pouze o otázku společenství, není nutné rozebírat každý aspekt dnešní společnosti. Lepší bude zaměřit se na dnes existující organizovaná společenství svobodných lidí. Jedním takovým společenstvím je společenství zaměstnance a zaměstnavatele, jelikož se dotýká jak ekonomické nerovnosti, tak určitého omezení svobody. Je mnoho případů, ve kterých se vyskytuje vztah mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem. Cílem zde není analyzovat každý konkrétní případ, ale spíše se zaměřit na na tento vztah obecně, protože představuje právně zakotvené hierarchické společenství hojně se vyskytující v dnešní společnosti.

V zaměstnaneckém poměru je v současnosti v ČR zaměstnáno více než 80% ekonomicky aktivních lidí.[344] Práce zaměstnance je vymezena jako závislá práce, která je „*vykonávána ve vztahu nadřízenosti zaměstnavatele a podřízenosti zaměstnance, jménem zaměstnavatele, podle pokynů zaměstnavatele a zaměstnanec ji pro zaměstnavatele vykonává osobně.*“ [345] A jelikož je pracovní doba stanovena na 40 hodin týdně,[346] znamená to, že 80% ekonomicky aktivních obyvatel ČR tráví každý týden 40 hodin v podřízeném postavení vůči jinému člověku. Člověk se tak vzdává části své svobody výměnou za mzdu či plat. Nejedná se ale o nucenou práci, chybné by bylo i zvažovat Aristotelovo pojetí otroctví. Člověk se dnes stává zaměstnancem dobrovolně

[343] Aristoteles, *Pol.*, IV,12,1297a12.

[344] Ministerstvo průmyslu a obchodu [online], *Ekonomická aktivita žen a mužů v českém národním hospodářství.*

[345] Zákon č. 262/2006 Sb. ze dne 21. dubna 2006, Zákoník práce, §3.

[346] viz Zákon č. 262/2006 Sb. ze dne 21. dubna 2006, Zákoník práce, §79.

a těžko se tak dá zpochybňovat vznik tohoto vztahu.[347] Co se ale dá zpochybnit, je legitimita rozdílení moci mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem.

Než ale bude možné pokračovat ve zkoumání postavení zaměstnance, je potřeba říct, jakou roli zde hraje Aristotelova koncepce člověka jako *zoon politikon*. Základem této koncepce je, že se lidská společnost organizuje hierarchicky a na principu specializace rolí. Proto se podle Aristotela lidé dělí na vládnoucí a ovládané. Obdobně je pak možné mluvit o zaměstnavateli (vládnoucí) a zaměstnanci (ovládaný). Společenské hierarchie, tedy strukturální nerovnosti, je ale vždy potřeba nějak vysvětlit, ospravedlnit, jinak se dané společenství uchyluje k prosté vládě nejsilnějších. Jak píše Piketty: „*Každé lidské společenství si musí ospravedlnit své nerovnosti; pokud se tak neděje, celé politické a společenské struktuře hrozí riziko rozpadu.*“ [348] A tak jsou lidé nadaní řečí, která jim umožňuje mluvit o spravedlivém a nespravedlivém, tedy mluvit o tom, jak by věci měly být. Na rozdíl od jiných politických tvorů, lidé nemají od narození určené místo ve společenství. Tato absence znalosti “správného” společenského uspořádání pak znamená, že žádná hierarchie nebo společenská organizace není zcela samozřejmá. Proto je potřeba nerovnost vysvětlit nebo odstranit.

Aristotelovo vysvětlení společenské nerovnosti vychází ze dvou vzájemně propojených argumentů – prvním je cíl lidského života, který je shodný s cílem společnosti. Tím je blaženost. Druhým argumentem je míra rozumu každého jednotlivce. Výše je uvedeno, že ospravedlnění nerovnosti na základě rozumu je dnes odmítáno. Jistě, rozdílná míra rozumu (či inteligence, uvažovací schopnosti) i dnes určitě hraje značnou roli v tom, jakou roli jednotlivec ve společnosti zaujme. A jak je možné pozorovat na institutu omezení svéprávnosti, také dnes může nastávat situace, kdy je pro určitého člověka lepší, aby za něj rozhodoval jiný. Ale na rozdíl od Aristotela, dnešní společnost odmítá tento princip uplatňovat napříč společností (stylem: víc rozumu rovná se víc práv). S tím pak souvisí první uvedený Aristotelův argument. Podle Aristotela totiž platí, že každý chce dosahovat dobrého života. Toho je možné (v kontextu celé společnosti) nejlépe dosahovat, vládnou-li společnosti ti nejrozumnější.

Ani dnešní rovnoprávnost očividně není neslučitelná s mocenskými hierarchiemi, jak je vidět na vztahu mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem. I tyto hierarchie ale musí mít své

---

[347] Tak by snad bylo možné uvažovat za situace, kdy by člověk musel volit bez zaměstnáním a hladověním. Ale jak bylo řečeno výše, stát dnes garantuje každému člověku přežití, proto je možné mluvit nanejvýš o volbě mezi zaměstnáním a určitým životním stylem.

[348] „Every human society must justify its inequalities; unless reasons for them are found, the whole political and social edifice stands in danger of collapse.“ In: Piketty, T., *Capital and Ideology*. s. 1. (Překlad JK).

ospravedlnění. Místo rozumu musí být vybráno jiné kritérium. Jaké je ale přijatelné kritérium, aby bylo možné dostát principu lidské důstojnosti? Ve společnosti, která odmítá být organizována na principu vlády nejsilnějšího (a zdá se, že taková se snaží být i dnešní společnost), je potřeba nějakým způsobem dojít k systému organizace. V oblasti státu je jako řešení vybrána demokracie. Takové zřízení by se ale mohlo zdát těžko slučitelné s produktivitou, které je "nezbytné" dosahovat v prostoru dnešních korporací. Nabízí se tak upřednostnění vlády jednoho, nebo několika málo nejlepších. Zde je pak ale rozdíl, zda je moc uzurpována na základě donucení (tyranie, oligarchie) nebo zda je vláda přijímána dobrovolně (království, aristokracie).

Na základě Aristotelova myšlení se dají načrtnout způsoby utváření konkrétní podoby daných hierarchií. Existují v zásadě dva způsoby – donucení a řeč. Donucením je míněna jakákoli situace, kdy je člověku vnuceno jeho postavení v daném společenském uspořádání. Donucení je možné dále dělit na fyzické násilí, které představuje nejprimitivnější formu uspořádání jakéhokoli společenství – nejsilnější jedinec vládne, slabší poslouchají. Jako druhou formu donucení je pak možné chápat psychické, ekonomické a jiné donucení. Sem pak spadají i zdánlivě svobodné rozhodnutí, jako je rozhodnutí člověka stát se zaměstnancem. O donucení se ale jedná z toho důvodu, že je člověku předložena binární volba mezi přijmutím a odmítnutím dané hierarchie. Pokud zrovna daný člověk neumírá hlady (což by se, po zavedení sociálního státu, dít nemělo), tak se může v daném případě svobodně rozhodovat. Podoba vnitřního uspořádání společenství mu je ale přesto vnucena. To lze ilustrovat na příkladu zaměstnance nějaké obchodní společnosti s klasickou korporátní strukturou. Nesvoboda tohoto zaměstnance nespočívá v nemožnosti dělat, co se mu zrovna zachce, volit si svou práci nebo úkoly, které má vykonat. Naopak, v tomto ohledu je to právě organizační struktura dané společnosti, která umožňuje jednotlivcům smysluplně spolupracovat.

Problém nesvobody ale spočívá v tom, že daný zaměstnanec nemá žádnou možnost ovlivnit podobu dané hierarchie. Není tedy řeč o demokracii v každodenním provozu, není ani nezbytné trvat na demokratické volbě vedení. Svoboda zaměstnance by mohla spočívat prostě v možnosti přijmout či odmítnout vládu, tedy konkrétní podobu hierarchie. Dokud je taková možnost pouze v rukou vlastníků dané organizace, tak je nutné pracovat s pojmem donucení. Svoboda být či nebýt zaměstnancem je totiž akorát svoboda volit si (dočasnou, možná i finančně výhodnou, ale přesto) ztrátu svobody. Základem dnešního hodnotového systému je ale lidská důstojnost. Jak je ale lidská důstojnost slučitelná se svobodou vzdát se svobody? Jistě, i nucená

práce je v některých případech povolena.[349] Možná je potřeba posuzovat ztrátu svobody v zaměstnaneckém poměru jako trest za neschopnost, za nepodnikavost, za nedostatek rozumu nebo za chudobu. Takové uvažování by mohlo vycházet z víry v meritokratické uspořádání hierarchií. Lze ale v soukromoprávní oblasti smysluplně mluvit o zasloužené ztrátě svobody? Jak bylo řečeno, zakotvením lidské důstojnosti bylo odmítnuto apriorní vymezení kritéria organizace společnosti (nebo společností). O legitimním rozdílení moci je možné mluvit až v tehdy, kdy by každý člen daného společenství měl vliv na podobu hierarchie, tedy v případě, kdy by donucení bylo nahrazeno řečí.

Druhou metodou konstrukce společenských hierarchií je právě řeč. Myslí se tím rozmlouvání, přesvědčování, zkrátka snaha o dosažení shody mezi svobodnými lidmi. Princip řeči je pak položen na Aristotelově dělení zřízení na ctnostné a zhoršené, s tou výjimkou, že zde není zakotvena míra rozumu jako kritérium stanovení hodnoty jednotlivců. Místo toho je přijata koncepce důstojnosti, ze které vychází, že všichni lidé jsou si ve své hodnotě rovni. A tak zatímco u Aristotela bylo donucení zcela legitimním nástrojem ve vztazích lidí nerovných, zakotvením důstojnosti je nutné považovat všechny za rovné. Donucení, nehledě na kritérium, je tak nepřijatelné. Pouze ve společenství rovnoprávných je pak možné mluvit o legitimní volbě zřízení, ať už by nakonec byla vybrána vláda jednoho, několika či mnoha.

U Aristotela ale ospravedlnění takového stavu šlo dál než pouhá nutnost. Takto zřízená soukromá oblast totiž umožňovala existenci veřejného prostoru. V tom pak bylo ospravedlnění nerovnosti na základě síly a donucení vždy považováno za nelegitimní. Stále zde existovaly hierarchie, nezmizela ani nerovnost. Aristoteles se dokonce výslovně staví proti zavádění úplné rovnosti, když za nejlepší zřízení stanoví království. Ale ve správně uspořádaném společenství jsou vládnoucí a ovládaní rozdělováni na základě přesvědčování, ne donucení. Proto také Aristoteles zvlášť rozlišuje občanskou ctnost. Člověk nadaný občanskou ctností totiž umí rozlišovat, kdy je nutné poslouchat, a kdy vládnout. I člověk od přirozenosti určený k vládě se musí umět moci vzdát nebo se o moc podělit, pokud je to prospěšné pro celé společenství.

S vědomím tohoto rozlišení mezi legitimní a nelegitimní nadvládou je možné vrátit se ke zkomání problematiky zaměstnance. Pokud bude nad vztahem zaměstnavatele a zaměstnance uvažováno ve světle Aristotelova politického myšlení, tak je hned jasné, že se nejedná o společenství Aristotelovských svobodných občanů. Člověk si svobodně volí akorát to, zda se

[349] viz čl. 9 Ústavního zákona č. 2/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Listina základních práv a svobod

stane či nestane zaměstnancem. Jakmile se jím ale stane, tak nemá žádný vliv na podobu dané hierarchie. Zaměstnanec má dnes sice silné postavení i garantovanou ochranu, ale to nemění jeho podřízené postavení v rámci daného společenství. Samotný vznik společenství zaměstnance a zaměstnavatele je tak možné považovat za svobodný, ale struktura rozdělování moci je zaměstnanci vnucena.

To pak ale odporuje principu lidské důstojnosti. Nehledě totiž na to, zda zaměstnanec pronajímá svůj čas nebo svou sílu nebo snad schopnost, vždy se stává nástrojem k dosahování určitého cíle. Stává se jím dobrovolně, ale přesto stává. Jedině uvedením principu veřejného prostoru do vztahu zaměstnance a zaměstnavatele by došlo k odstranění tohoto aspektu dnešních organizací. Jelikož zde byla vedena úvaha spíše abstraktně, je možné ilustrativně zúžit daný vztah na jeho konkrétní podobu v obchodních společnostech. Zde je zaměstnavatelem možné rozumět seskupení společníků dané společnosti. Ti stojí v opozici k zaměstnancům. Mezi společníky je tak možné mluvit o určité podobě veřejného prostoru, jelikož jsou rovnoprávní a mají stejné základní postavení. Jenže dnes se taková společnost skládá ze zaměstnanců-ovládaných a společníků-vládnoucích. O veřejném prostoru spojeném s principem důstojnosti by ale bylo možné mluvit až tehdy kdy by se dalo mluvit o rovnocenných společnících na obou stranách vztahu vládnoucího a ovládaného. Přístup do veřejného prostoru společníků je navíc založen převážně na majetkovém principu. Se zvyšující se ekonomickou nerovností se tak zmenšuje množina těch, kteří můžou v těchto společenstvích vládnout.

Řešení tohoto problému pak jistě není jednoduché. To ale neznamená, že neexistuje. Jedno řešení problému rozdělení moci v prostředí obchodní společnosti navrhuje například Piketty – hlasovací práva by byla rozdělena tak, aby část připadla akcionářům, část zaměstnancům.[350] Maximální procento hlasů by pak bylo pro akcionáře zastropované. V malé společnosti by tak mohlo třeba platit, že vlastník má 50% hlasů a zaměstnanci si mezi sebou rozdělí zbylých 50%. Pokud by byl v takovém případě daný podnikatel zároveň zaměstnancem této společnosti, tak by měl většinu hlasů. Toto rozdělení by se ale měnilo s rostoucím počtem zaměstnanců. Ve společnosti o sto zaměstnancích by tak investor mohl mít maximálně třeba 10% hlasů. Tím by se mohlo podařit zmírnit mocenskou propast mezi zaměstnanci a vlastníky.

Samotná otázka zaměstnaneckého poměru v rámci společenských hierarchií může být jistě složitější, než jak zde byla představena. V rámci zkoumání Aristotelovy koncepce člověka

[350] viz Piketty, T., *Time for Socialism*. New Haven and London: Yale University Press. 2021. s.12.

se nicméně vztah zaměstnavatele a zaměstnance ukázal jako vhodným místem, kde začít zkoumat uspořádání dnešní společnosti ve světle Aristotelova myšlení. Bylo na něm možné ilustrovat, jaký dopad by mohlo mít přijetí koncepce člověka jako *zoon politikon* pro dnešní společnost. Určitě se také nejedná o jediný případ, kdy by bylo možné tuto koncepci využít. Ale na rozdíl od otázek veřejnoprávních, dnešní soukromé sféře dominuje ekonomický náhled na svět, který se snaží nerovnost i existence hierarchií vysvětlovat mechanicky, na základě zdánlivě neutrálních principů.

Aristoteles bohužel nemůže poskytnout konkrétní návod, jak by měl vypadat život člověka v dnešní době. Ale na základě jeho myšlení je snad možné navést pozornost určitým směrem. Jistě by tak vybízel, aby bylo upuštěno od kladení důrazu na zisk a nabádal by k volbě jiného cíle. Ovšem kritika zisku se dnes lehce může zvrtnout v prázdné moralizování. Možná by tedy Aristoteles dnešnímu člověku poradil, že když klade rovnost a svobodu na první místo, tak ať se snaží žít demokraticky v každém aspektu svého života, nejen ve dvou třetinách. Aristotelovo myšlení by tak mohlo vést k přehodnocení kritérií, podle kterých se dnes lidé dělí na vládnoucí a ovládané v soukromém životě. Dobře uspořádaná společnost tak musí vycházet z lidské politické povahy. Proto je ale nutné přemýšlet nad životem člověka v politických kategoriích, a to všude, kde se člověk organizuje s druhými lidmi za účelem dosažení společného cíle. Aristotelova koncepce člověka tak připomíná, že ani v soukromé oblasti nemůže produktivita vytlačit řeč. Politická činnost totiž spočívá v prvé řadě ve spolupráci mezi lidmi. Ta je totiž ze všeho nejvíce vlastní člověku, a potlačovat ji lze jedině silou. Ale podle Aristotela je základem podstaty člověka i to, že jako jediný tvor směřuje k blaženosti. Aby tak docházelo k naplňování lidské přirozenosti, je potřeba zajistit ve společnosti takové podmínky, ve kterých bude možné blaženosti dosahovat v prostředí svobodných a rovnoprávných lidí.

5. Závěr

Aristotelova koncepce člověka je založena na dvou komplementárních myšlenkových postupech. Prvním je klasifikace člověka jako tvora v živočišné říši. Druhou je pak vymezení jedinečně lidských vlastností v kontrastu s jinými tvory, kteří sdílejí s člověkem druhové charakteristiky. Tyto tvory Aristoteles označuje jako tvory politické a kromě člověka se jedná třeba o včely nebo mravence. Biologické zařazení člověka je pak rozšířeno o další prvky v Aristotelově nauce etické a politické. Až teprve spojením poznatků z biologie, etiky a politiky je možné vytvořit koncepci člověka. V jejím základu pak stojí pět základních aspektů:

(1) Pud k životu ve skupině.

(2) Horizontální členění skupiny, tj. specializace funkcí.

(3) Vertikální členění skupiny, tj. hierarchická organizace.

(4) Absence vrozeného poznání „ideálního“ uspořádání společnosti a schopnost řeči.

(5) Univerzální snaha o dobrý život (v kontrastu k pouhému přežití).

Druhy ze skupiny tvorů politických žijí ve skupinách (1), stejně jako tvorové stádní. Oproti stádním tvorům se pak tvorové političtí vyznačují specializací funkcí (2). Mezi jednotlivci politických druhů existují vrozené rozdíly, které umožňují efektivnější zajištění dílčích potřeb dané skupiny. Rozdíly mezi lidmi tak nejsou jen kvantitativní (například rychlost, síla) nebo estetické (například výška, barva pleti), ale hlavně kvalitativní – tak jako u včel nacházíme dělnice a královnu, i u lidí je podle Aristotela možné pozorovat rozdílné vlastnosti, které se v rámci skupiny navzájem doplňují.

A protože lidé žijí vždy ve skupinách (1) a v rámci skupiny mají daní jednotlivci různé funkce (2), tak v těchto skupinách vzniká vnitřní organizace, bez které by nebylo možné zajistit „souhru“ různých funkcí v rámci skupiny (3). Vzniká hierarchické uspořádání dané skupiny, které může mít mnoho podob. Zatímco první dva aspekty jsou vlastní všem politickým tvorům, třetí aspekt už se projevuje odlišně podle konkrétního druhu. Je důležité rozlišovat podobu třetího aspektu koncepce člověka od jiných politických tvorů. U nich jednoznačně nalézáme specializaci funkcí, ale vertikální členění už není samozřejmé. Tak třeba u včel je sice možné mluvit o královně na vrcholku hierarchie, jiné typy včel pak pod ní, ale takové rozlišování

postrádá větší smysl. Kromě člověka je totiž vnitřní členění skupin tvorů politických založeno pudově.

Člověk se ale nerodí s vědomím své funkce ve společnosti (4). Vertikální členění (3) je ale nutné, aby bylo možné zajistit udržitelný život ve skupině (1) složené z rozdílných jedinců (2). Určitá forma vertikální organizace je tak důležitá i pro přežití, ale zcela nezbytná je teprve při snaze o dobrý život (5). Lidé tak musejí nacházet způsoby, jak „poskládat“ společnost, aby co nejlepším způsobem spojovala vrozené odlišnosti mezi jednotlivci. Horizontální a vertikální členění společnosti se pak protínají, když Aristoteles rozlišuje dva základní typy lidí – lidi od přirozenosti vládnoucí a lidi od přirozenosti ovládané. Tím zahrnuje jednak specializaci funkcí, ale také vytváření hierarchického uspořádání. Lidé jsou ale obdařeni řečí. Ta jim umožňuje (mimo jiné) rozmlouvat o tom, jak by společnost měla či neměla vypadat. Zvířata mají podle Aristotela pouze hlas, který jim umožňuje vyjadřovat bolest a slast, zatímco lidé mají řeč, která jim umožňuje objasňovat, co je spravedlivé a co je nespravedlivé, co je dobré a co špatné. Lidská společnost vystavěná na základě této koncepce by tak měla vždy usilovat o dobrý život všech svých členů.

Kromě řeči je ale člověk nadán i rozumem. Rozum i řeč jsou u Aristotela vyjádřeny jediným výrazem (*logos*) a obojí je vlastní každému člověku. Ale zatímco řeč je nástrojem, kterým disponuje každý člověk a každý člověk je tedy schopen rozmlouvat o spravedlivém a nespravedlivém, rozum je u Aristotela chápán šířeji než jako pouhá schopnost uvažovat. To je zvlášť patrné v jeho politickém myšlení, kde rozum představuje základní kritérium vertikálního členění společnosti – lidé více rozumní by měli vládnout lidem méně rozumným. U Aristotela je tak potřeba rozlišovat rozum obecně, kterým je nadaný každý člověk, a míru rozumu, která je kritériem při určování postavení jednotlivce ve společnosti. Míra rozumu je tvořena trojicí atributů, které dohromady tvoří rozumnost (*fronésis*). Těmi jsou inteligence, rozhodnost, a schopnost sebeomezení. Tyto tři složky rozumnosti jsou pak určující při vytváření společenských hierarchií – otrok nemá dostatečnou inteligenci, ale na rozdíl od zvířat je schopný inteligenci druhého vnímat. Ženy jsou inteligencí rovny mužům, ale samy nemají dostatečnou rozhodnost. Svobodný, ale ovládaný muž má dostatečnou inteligenci i rozhodnost, ale není schopný sám sebe omezit. Na vrcholku této hierarchie stojí svobodný vládnoucí muž vyznačující se rozumností – je dostatečně inteligentní i rozhodný, ale také dokáže sám sobě nastavovat pravidla chování. Jedině takový člověk je podle Aristotela způsobilý vládnout.

Taková je tedy podstata Aristotelovy koncepce člověka jako *zoon politikon*. Prolíná se celým jeho dílem, ale nikdy jako samostatné téma rozebrané ve všech souvislostech. To činí zkoumání Aristotelova díla komplikované v tom ohledu, že je potřeba znát jeho koncepci člověka pro pochopení jeho díla etického a politického, ale vymezení této koncepce člověka je potřeba poskládat z různých míst Aristotelova díla. Proto jsem zkoumání začal obecněji pojatým výkladem vybraných aspektů Aristotelova myšlení. Spojení etiky a politiky je ve světle hotové koncepce člověka jednoznačné – není člověka bez společnosti a není společnosti bez člověka. Dále jsem vyložil Aristotelovo pojetí rozumnosti, svobodného jednání, spravedlnosti a práva. První půlka první kapitoly se tak zaměřuje spíše na oblast etiky. Poté co jsem představil tyto základní pojmy, jsem přešel ke koncepci člověka jako *zoon politikon*. Začal jsem Aristotelovým zařazením člověka do živočišné říše. Zaměřil jsem se také na výraz „politický“, který není zcela jednoznačný. Jeho základem je obec (*polis*), která je u Aristotela nejdokonalejší formou lidského společenství. Jako taková neslouží pouze k přežití, blahobytu či bezpečí. *Polis* v sobě zahrnuje všechny tyto aspekty, ale jejím hlavním cílem je blaženost.

Blaženost tak byla jednou z otázek zkoumaných ve třetí kapitole. Stejně jako blaženost, i další témata této kapitoly (rozum, svoboda, otroctví, postavení ženy) jsou záležitosti jak etické, tak politické. Jejich spojením pak vystupuje Aristotelova představa o správné společnosti, pramenící z koncepce člověka jako *zoon politikon*. Rozum je u Aristotela rozhodujícím kritériem při vytváření společenských hierarchií. Společnost organizovaná na základě rozumu totiž nejvíce směřuje k blaženosti, která představuje cíl života každého člověka. Tímto pojetím je podmíněna i svoboda člověka, protože každý člověk měl podle Aristotela žít tak, aby mohla celá společnost dosahovat blaženosti. Zkoumal jsem také Aristotelův pohled na postavení žen ve společnosti. Ten spočívá v trvalém podřízení žen mužům, a proto se ukazuje jako překonaný.

Koncepci člověka bylo poté potřeba oddělit od historického kontextu a ponechat pouze její základní stavební prvky. O to jsem se pokusil na začátku čtvrté kapitoly. Výsledkem je pět uvedených aspektů koncepce člověka jako *zoon politikon*. Součástí této koncepce je, že člověk usiluje o blaženost. Jenže pojetí blaženosti je v Aristotelově pojetí poněkud restriktivní a mohlo by se ukázat jako neslučitelné s dnešním hodnotovým systémem. Proto jsem provedl úkrok stranou od rozumu jako rozhodujícího kritéria a za základ jsem položil lidskou důstojnost. Tím došlo k umožnění širšího chápání konkrétní podoby blaženosti, které lépe koresponduje s dnešním hodnotovým pluralismem.

Jelikož je člověk neoddělitelný od společnosti, je při snaze o dobrý život potřeba hledět nejen na to, jaký má být daný jednotlivec, ale také na to, jaká má být společnost, aby svým členům umožnila dobrý život. Předtím, než jsem se mohl zaměřit na dnešní společnost, bylo nutné nalézt ty prvky *polis*, bez kterých by si nebylo možné dobrý život představit. To bylo předmětem zkoumání v druhé podkapitole kapitoly čtvrté. Výsledkem bylo vymezení „veřejného prostoru“. Existence tohoto veřejného prostoru odlišuje *polis* od jiných druhů lidských společenství. Tento prostor vzniká tam, kde se potkávají svobodní a rovní lidé a kde je tvorba mocenských hierarchií legitimní pouze tehdy, když je vláda druhého přijímána dobrovolně. Tento princip je možné nalézt v Aristotelově známém dělení na království, aristokracii a politeiu na jedné straně, a tyranii, oligarchii a demokracii na straně druhé. Ve všech těchto případech se jednalo o vládu nad svobodnými lidmi. Tyranie se od království lišila tím, že tyran svou vládu získal násilím a donucením, zatímco vláda krále je jeho poddanými dobrovolně přijímána.

Vymezení veřejného prostoru mi pak umožnilo zkoumat relevanci této koncepce dnes. Cílem bylo zjistit, zda je možné v dnešní společnosti nalézat či vytvářet takový prostor. Začal jsem zkoumáním dnešního státu. Došel jsem k závěru, že dnešní demokratický právní stát vytváří dostatečný rámec, ve kterém je vznikání veřejných prostorů mezi občany umožněno. Stát tak sice umožňuje dobrý život, ale sám ho nezajišťuje. Proto jsem se v poslední podkapitole zaměřil na soukromoprávní oblast dnešní společnosti.

Dnešní společnost, stát i právo jsou vystavěny na myšlence, že všichni občané jsou svobodní a rovni v důstojnosti i v právech. Jelikož je hledaný veřejný prostor vymezený jako místo, kde se setkávají svobodní a rovní lidé, měla by i dnešní společnost představovat právě takový prostor. Nezkoumal jsem obecnou možnost vzniku těchto prostorů dnes, ale omezil jsem se na jednu konkrétní oblast života společnosti. Tou je dnes hojně rozšířené společenství lidí, které slouží k dosahování určitého cíle – společenství zaměstnance a zaměstnavatele.

V poslední podkapitole argumentuji, že existují v zásadě dvě metody, pomocí kterých je vytvářena vnitřní organizace určité skupiny lidí. Jednou je násilí a donucení, druhou je řeč, tedy přesvědčování. Způsob vytváření a udržování určité hierarchie koresponduje s Aristotelovým dělením způsobů vlády – tyran uzurpuje moc silou, zatímco král musí přesvědčit ostatní, aby mu svěřili vládu. Z tohoto hlediska pak zkoumám zaměstnanecký poměr a docházím k závěru, že tento vztah mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem je založený na donucení, nikoli na řeči. To by nepředstavovalo problém pro Aristotela, pokud by se nejednalo o společenství svobodných

občanů, jelikož donucení mezi nerovnými je spravedlivé. Jenže zakotvením lidské důstojnosti v dnešním hodnotovém systému znamená, že hierarchické uspořádání jakékoli skupiny lidí je legitimní pouze v případě, že metodou vzniku a utváření podoby hierarchie je řeč, ne donucení. Na základě této úvahy jsem došel k závěru, že zaměstnanecký poměr toto kritérium nesplňuje. Proto by se v Aristotelovské terminologii jednalo o zhoršený druh vlády. Tvrdím také, že i ve společenstvích jako jsou obchodní korporace, by mohl vznikat veřejný prostor, ale to by předpokládalo rovnoprávné postavení všech členů, neboli ctnostné zřízení, kdy jsou vládnoucí vybíráni z řad rovných a svobodných lidí.

Cílem poslední podkapitoly není pouze bezúčelně zpochybnit legitimitu vztahu mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem. Spíš mi jde o to ukázat, že pokud by byla přijata Aristotelova koncepce člověka jako *zoon politikon*, tak by bylo nutné překonat dnešní pojetí soukromé sféry lidského života, ve které převládá ekonomické uvažování na úkor uvažování politického. Došel jsem k závěru, že dnešní dělení společnosti na oblast veřejnou (stát) a soukromou (vše mimo stát) je nedostatečné. Protože je člověk tvor politický, je potřeba rozdělit dnešní soukromou oblast na oblast rodiny (soukromá oblast v pravém smyslu) a oblast společnosti. V té je pak nutné pracovat s pojmy jako moc, vláda, donucení, svoboda nebo rovnost. Dnešní hodnotový systém stojí na myšlence rovnoprávnosti a svobody všech lidí. Relevance koncepce člověka jako *zoon politikon* pak spočívá v tom, že politické myšlení vnáší do všech oblastí života, kde se svobodní lidé sdružují do organizovaných celků za účelem dosažení určitého cíle. Jedině tak je možné usilovat o dobrý život a zároveň ctít hodnoty, na kterých je vystavěna naše společnost.

Seznam použitých zdrojů

1. Seznam použité literatury

Adler, A., *Člověk, jaký je*. Praha: Portál, 2018

Agamben, G., *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Praha: OIKOYMENH, 2011

Arendt, H., *Vita activa, neboli O činném životě.* Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009

Aristoteles, *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2021

Aristoteles, *Etika Eudemova*. Praha: Dybbuk, 2020

Aristoteles, *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 2021

Aristoteles, *Politika*. Praha: Jan Laicheter, 1939

Aristoteles, *Politika I.* Praha: OIKOYMENH, 2019

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

Cartledge, P.. *Democracy: a life*. Oxford: Oxford University Press, 2018

Chomsky, N., *The Essential Chomsky*. London: The Bodley Head, 2008

Cicero, Tuskulské hovory. Praha: Svoboda, 1976

Copleston, F., *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. Olomouc: nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2014

Depew, D. J. *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*. In: Phronesis, **40**(2), 1995.

Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů.* Praha: Nakladatelství Česko-slovenské akademie věd, 1964

Dvořák, J., Švestka J., Zuklínová M., *Občanské právo hmotné. Díl první, Obecná část*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2013

Firenze, A., *Dalla zoe al bios: Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*. In: Etica & Politica, XXI, 2019

Gerloch, A., *Teorie práva*, 7. vydání, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2017

Heywood, A., *Politologie, 3. vydání*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2009

Höffe, O., *Aristotle*, Albany: State University of New York Press, 2003

Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2017

Karbowski, J., *Political Animals and Human Nature in Aristotle's Politics*. In: *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Knoll, M., *Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis*. In: Aristote, l'animal politique. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017.

Lear, J., *Aristotelés: Touha rozumět*. Praha: OIKOYMENH, 2016

Maršálek, P., *Právo a společnosti*. Praha: Auditorium, 2008

Maršálek, P., *Příběh moderního práva*. Praha: Auditorium, 2018

Micalella, D., *Organizzazione degli spazi urbani e politica: Il posto della "scholé" nella cittá ideale di Aristotele*. In: *Ancient Society* 38, Peeters Publishers: 2008.

Mulgan, R., *Aristotle and the political role of women.* In: History of Political Thought: 1994.

Nietzche, F., *Genealogie morálky: polemika*. Vydání 2. Praha: OIKOYMENH, 2021

Novotný, F., *Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře*. Praha, 1922.

Novotný, F., *O Platonovi. Díl první, Život*. Vydání 2. Praha: Nová Akropolis, 2013

Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí, Filosofie*. Vydání 2. Praha: Nová Akropolis, 2014

Pavlíček, V., Hofmannová H. a kol., *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha: Auditorium, 2014

Pesce, D., *Nota sulla relazione tra etica e politica in Aristotele*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 76(1). Vita e Pensiero: 1984.

Piketty, T., *Capital and ideology*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020

Piketty, T., *Capital in the twenty-first century*. Cambridge Massachusetts: The Balknap Press of Harvard University Press, 2017

Piketty, T., *Time for Socialism*. New Haven and London: Yale University Press. 2021.

Platón, *Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2014

Platón, *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2017

Procházková, E., *Podoba základních lidských práv a svobod na pozadí myšlenkového relativismu.* In: Právník: Teoretický časopis pro otázky státu a práva, Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2021, **160**(5).

Savage, M., *The Return of Inequality: Social Change and the Weight of the Past.* Cambridge: Harvard University Press, 2021

Scheidel, W., *Velký nivelizátor: násilí a dějiny nerovnosti od doby kamenné po 21. století*. Praha: Argo, 2020

Sobek, T., *Dobrý život, autentický život*. Pro-Fil, 2015, **16**(2).

Strauss, L., *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007

Strauss, L., *Přirozené právo a dějiny.* Praha: OIKOYMENH, 2020

Tomsa, B., *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii. Reprint původního vydání z roku 1923*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007

Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology.* New York: The Macmillan Company, 1929

Wintr, J., *Principy českého ústavního práva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2018.

2. Seznam použitých internetových zdrojů

Aristoteles, *Historia Animalium* [online].

Dostupné z: https://www.gutenberg.org/files/59058/59058-h/59058-h.htm

Aristoteles, *Politica* [online].

Dostupné z: http://www.centrogramsci.it/classici/pdf/politica_aristotele.pdf.

Aristoteles, *Politics* [online].

Dostupné z: https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/aristotle/Politics.pdf.

Komárek, J., *Majetková nerovnost v ČR je výrazně vyšší než příjmová, daně z majetku však patří k nejnižším*. In: pagresearch.net [online], 20.10.2021. [cit. 26.3.2022].

Dostupné z: https://www.paqresearch.cz/post/majetkova-nerovnost

Maslow, A.H., *A Theory of Human Motivation*. In: Classics in the History of Psychology [online]. Toronto, 2000. [cit. 24.3.2022].

Dostupné z: http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm

Miller, F., *Aristotle's Political Theory*. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2017. [Cit.18.2.2022].

Dostupné z: https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement1.html

Ministerstvo průmyslu a obchodu [online], *Ekonomická aktivita žen a mužů v českém národním hospodářství* [cit. 26.3.2022].

Dostupné z: https://www.mpo.cz/assets/cz/rozcestnik/rovnost-zen-a-muzu/projekt-zajisteni-rovnych-prilezitosti/statistiky-a-publikace/2021/1/Ekonomicka-aktivita-zen-a-muzu-v-ceskem-narodnim-hospodarstvi.pdf

National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine [online], *Social Isolation and Loneliness in Older Adults: Opportunities for the Health Care System*. Washington, DC: The National Academies Press. 2020. [cit. 25.3.2022].

Dostupné z: https://doi.org/10.17226/25663

Ústav pro jazyk český. Slovník spisovného jazyka českého [online]. 2011. [cit. 7.3.2022].

3. Seznam použitých právních předpisů

Ústavní zákon č. 1/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Ústava České republiky

Ústavní zákon č. 2/1993 Sb. ze dne 16. prosince 1992, Listina základních práv a svobod

Zákon č. 89/2012 Sb. ze dne 3. února 2012, Obanský zákoník

Zákon č. 262/2006 Sb. ze dne 21. dubna 2006, Zákoník práce

4. Seznam použité judikatury

Nález sp. zn. I. ÚS 557/09

Nález sp. zn. II. ÚS 1191/08

Nález sp. zn. Pl. ÚS 16/04

Seznam zkratek

Aristoteles, *Historia Animalium*	*Hist. Animal.*
Aristoteles, *Metafyzika*	*Met.*
Aristoteles, *Etika Eudemova*	*Eth. Eud.*
Aristoteles, *Etika Nikomachova*	*Eth. Nic.*
Aristoteles, *Politika*	*Pol.*
Platón, *Faidros*	*Phaedr.*
Platón, *Ústava*	*Resp.*

Aristotelova koncepce člověka jako zoon politikon a její relevance dnes

Abstrakt

Práce rozebírá Aristotelovu koncepci člověka jako *zoon* politikon, která stojí v základu jeho etického a politického myšlení. Kromě koncepce člověka zkoumá tato práce i širší etické a politické souvislosti Aristotelova myšlení. Rozebírány jsou pojmy jako rozumnost, svobodné jednání a spravedlnost. Poté dochází k vymezení samotné koncepce člověka jako tvora politického. Výchozím bodem je Aristotelův biologický spis Historia Animalium, kde je člověk představen jako jeden z politických druhů nacházejících se v přírodě. Biologický základ je poté rozveden o politické a etické zkoumání, které zasazuje člověka do kontextu *polis*.

Navazující zkoumání dále rozvíjí celistvé a komplexní pojetí člověka. Je vysvětleno Aristotelovo pojetí života člověka, rozumu a blaženosti. Na to navazuje zkoumání člověka v mezilidských vztazích v obci. Pozornost je zaměřena na vztahy mezi pánem a otrokem, mužem a ženou, jednotlivcem a obcí.

Syntézou získaných poznatků je poté možné vytvořit vymezení koncepce člověka jako *zoon politikon*, které není závislé na prostředí starořeckého městského státu. Je identifikováno pět základních prvků této koncepce – pud k životu ve skupině, specializace funkcí na základě vrozených rozdílů, potřeba hierarchického uspořádání, schopnost řeči a univerzální lidská snaha o dosažení blaženosti. Aby bylo možné naplňovat lidskou politickou povahu ve společnosti, je přidán požadavek na vytváření tzv. veřejného prostoru – místa, kde se setkávají svobodní a rovní lidé za účelem dosahování společných cílů. Jelikož pouze v takovém prostoru je možné naplno usilovat o dobrý život, další zkoumání je zaměřeno na hledání takového prostoru v dnešní společnosti. Ta je zkoumána z hlediska veřejnoprávního (vztahu mezi státem a občanem), ale také z hlediska soukromoprávního (vztahy mezi občany). Nejvíce pozornosti je pak upřeno na dnes nejrozšířenější hierarchické uspořádání mezi občany – vztah zaměstnance a zaměstnavatele. Je přitom vycházeno ze zkoumané koncepce člověka, ale na rozdíl od Aristotela je přidán princip lidské důstojnosti, který tvoří hodnotový základ dnešní společnosti. Tímto způsobem je založena kritika demokratické legitimity dnešního zaměstnaneckého vztahu.

Klíčová slova: zoon politikon, koncepce člověka, hierarchie ve společnosti

Aristotle’s conception of man as zoon politicon and its relevance today

Abstract

The thesis analyses Aristotle's conception of man as zoon politikon, which is the basis of his ethical and political thought. In addition to the concept of man, this thesis explores the broader ethical and political context of Aristotle's thought. Concepts such as rationality, free action and justice are discussed. It then goes on to define the very concept of man as a political creature. The starting point is Aristotle's biological writing, the Historia Animalium, where man is presented as one of the political species found in nature. The biological basis is then elaborated by a political and ethical investigation that places man in the context of the polis.

Subsequent explorations further develop a holistic and complex conception of man. Aristotle's conception of human life, reason and happiness is explained. This is followed by an examination of man in interpersonal relations in the community. Attention is focused on the relations between master and slave, man and woman, individual and community.

By synthesizing the findings, it is then possible to develop a delineation of the concept of man as zoon politikon that is not dependent on the environment of the ancient Greek city-state. Five basic elements of this conception are identified - the drive to live in a group, the specialization of functions based on innate differences, the need for hierarchical organization, the capacity for speech, and the universal human striving to achieve happiness. In order to fulfill human political nature in society, there is the added requirement of creating a so-called public space - a place where free and equal individuals meet to achieve common goals. Since it is only in such a space that the good life can be fully pursued, the next exploration focuses on the search for such a space in today's society. The latter is examined from a public law perspective (the relationship between the state and the citizen), but also from a private law perspective (the relationship between citizens). Most attention is then focused on the most widespread hierarchical arrangement between citizens today - the employee-employer relationship. This is based on the concept of the human being examined, but in contrast to Aristotle, the principle of human dignity is added, which forms the value basis of today's society. In this way, a critique of the democratic legitimacy of today's employment relationship is established.

Klíčová slova: zoon politikon, conception of man, social hierarchies