

**Univerzita Karlova v Praze**  
**Pedagogická fakulta**  
**Katedra občanské výchovy a filozofie**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**ROZDÍLY V CHÁPÁNÍ CTNOSTI U PLATÓNA,  
ARISTOTELA A AURELIA AUGUSTINA**

**DIFFERENCES IN PLATO'S, ARISTOTLE'S AND AURELIUS  
AUGUSTINUS' UNDERSTANDING TO VIRTUE**

**Blanka Kavanová**

**Vedoucí práce: PhDr. Miloslava Blažková, Csc.**



**Praha 2011**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně pouze s využitím literatury a pramenů uvedených v seznamu použité literatury.

V Praze dne 12.4.2011

Blanka Kavanová

Děkuji vedoucí práce, paní PhDr. Miloslavě Blažkové, Csc. za cenné rady a krásný přístup.

# Obsah

Slovo úvodem.....	5
1. Platón: Ctnost jako dobrost .....	6
1.1 Platónovo pojetí duše, dobra a péče o duši .....	6
1.2 Ctnost .....	9
1.2.1 Rozumnost.....	11
1.2.2 Spravedlnost.....	12
1.2.3 Statečnost .....	15
1.2.4 Moudrost .....	16
2. Aristotelés: Ctnost jako činnost .....	18
2.1 Blaženost jako nejvyšší dobro a Aristotelovo pojetí slasti.....	18
2.2 Ctnosti mravní a rozumové .....	21
2.2.1 Ctnosti mravní: Ctnost jako střednost .....	23
2.2.1.1 Statečnost .....	25
2.2.1.2 Uměřenost .....	26
2.2.1.3 Štědlost a velkorysost .....	27
2.2.1.4 Ctnost v soužití.....	28
2.2.1.5 Spravedlnost.....	30
2.2.2 Ctnosti rozumové .....	31
2.2.2.1 Umění ( <i>ars, techné</i> ).....	32
2.2.2.2 Vědění ( <i>scientia, epistémé</i> ) .....	32
2.2.2.3 Rozumnost ( <i>prudentia</i> ) .....	33
2.2.2.4 Moudrost ( <i>sapientia</i> ).....	34
2.2.2.5 Rozumění ( <i>intellectus</i> ) .....	35
3. Aurelius Augustinus: Ctnost jako Boží milost.....	36
3.1 Rané křesťanství a odkaz platonismu.....	36
3.2 Pravá filosofie jako pravé náboženství.....	38
3.3 Augustinovy ctnosti.....	40
3.3.1 Moudrost (opatrnost, <i>prudentia</i> ) .....	41
3.3.2 Střídmost (mírnost, <i>temperantia</i> ) .....	42
3.3.3 Spravedlnost ( <i>iustitia</i> ) .....	44
3.3.4 Statečnost (síla, <i>fortitudo</i> ) .....	45
3.3.5 Křesťanské ctnosti: Víra, naděje a láska .....	46
Závěr.....	48
POUŽITÁ LITERATURA.....	49
ANOTACE.....	51
ANNOTATION .....	52

## Slovo úvodem

Přestože se stal pojem ctnosti dnešnímu člověku spíše jakousi ozvěnou archaických a dávno zapomenutých dob, nic to nemění na její podstatě, kterou je život a konání ve shodě s dobrem, sledující nejvyšší cíle, ke kterým směřuje duše. A čím více jsou tradiční hodnoty a ctnosti vytlačovány jako zastaralé a z materiálního hlediska neužitečné, o to více je třeba je s vytrvalostí připomínat a opět přivádět k životu, má-li být lidská existence na tomto světě smysluplná. Proto i tato práce chce být alespoň letným návratem ke kořenům evropské vzdělanosti a duchovní tradice. Jejím cílem je nastínění pojetí ctnosti tří velkých myslitelů, Platóna, Aristotela a Aurelia Augustina, s přihlédnutím k tomu, co je jejich vnímání ctnosti společné a co je naopak rozděluje.

Ve volbě tématu jsem postupovala od Augustina Aurelia (384-322 př. Kr.), jehož filosofie důmyslně propojená s teologií mě již v minulosti zaujala a zdála se být zajímavým východiskem pro budoucí zkoumání křesťanských kořenů evropské myšlenkové tradice. Tyto kořeny sahají až do antiky, a proto se ke srovnání Augustinova pojetí velmi hodí právě nadčasové myšlení Platóna (427-347 př. Kr.) a jeho žáka Aristotela (384-322 př. Kr.), z nichž první se později stalo východiskem pro formování a rozvíjení křesťanské nauky v období patristiky, druhé v období scholastiky. Cílem této práce je zjistit, jak se zejména tradiční ctnosti – rozumnost, spravedlnost, statečnost a moudrost – vyvíjely a proměňovaly. Jako základ srovnání poslouží Platónovo pojetí ctnosti, které je ovlivněno dobovou provázaností života jedince s *polis*, dualitou hmotného světa a světa idejí a vůdčí rolí dobra. Bude porovnáváno s pojetím Aristotela, který byl sice Platónovým žákem a současníkem, ale také velkým kritikem jeho světa idejí. Cílem srovnání tedy bude ukázat, nakolik se Aristotelovo pojetí shoduje se sókratovsko-platónským myšlením a do jaké míry je naopak prodchnuto pověstnou Aristotelovou vědeckostí a systematičností. Poslední část práce bude věnována odkazu platónského myšlení, rozvíjenému v rámci díla Aurelia Augustina několik set let po Platónově smrti a porovnání toho, které Platónovy myšlenky tento velký křesťanský myslitel považoval za pro křesťanství přínosné a které naopak odmítal jako pohanské. Zajímavým bodem srovnání bude odklon od spoléhání na vlastní síly ve prospěch Boží milosti.

# 1. Platón: Ctnost jako dobrost

## 1.1 Platónovo pojetí duše, dobra a péče o duši

Výklad o ctnosti je u Platóna třeba začít u duše, neboť právě ona je nositelkou ctnosti a, řečeno s Janem Patočkou, „věčným hledačem“ dobra a pravdy. Duše je tím, co dává člověku život; je počátkem a zdrojem pohybu sobě i vnějším věcem a od této vlastnosti se odvozuje její nesmrtelnost (XXI. s. 34-35). A právě z tohoto pohybu lze odvodit také primát duše nad tělem; protože je duše „totéž jako první vznik a pohyb věcí přítomných i minulých i budoucích“ (XXVII. s. 279), je zároveň příčinou veškeré změny a pohybu, což ukazuje k tomu, že duše a její úkony, jakými jsou povaha, mravy, hnutí vůle, úsudky, pravdivá mínění, pečování nebo paměť, jsou dřívější a proto duše vládne a tělo je ovládáno. Takto je duše „příčinou věcí dobrých i zlých, krásných i ošklivých, spravedlivých i nespravedlivých“ (XXVII. s. 279-280) v závislosti na výchově. Tělo je pak tím, co duši spoutává a přispívá k její nedokonalosti, je jakýmsi vězením duše (XX. s. 18), žalářem vytvořeným žádostmi (XX. s. 48). Proto je třeba, aby se duše, která je „příbuzná s tím, co je božské, nesmrtelné a věčně jsoucí“ (XXVI. s. 464), oprostila od všeho, co ji poskvřňuje a vydala se vstříc požadavku „poznej sám sebe“ (XVI./a s. 55). Tento mravní požadavek se týká právě duše, která je naší podstatou.

Výjimečné je postavení duše i v rámci Platónovy nauky o světě idejí; duše je zde jakousi spojnicí mezi tímto ideálním světem a světem smyslovým; do prvního duše náleží svou myslí a poznáváním, ve kterých záleží její dobrost, *areté* (XIII. s. 161), ke druhému svými smysly a žádostmi. Proto je třeba o duši pečovat, aby více lnula k dobru, byla mravně odpovědnou a nenechala se strhávat žádostmi k nezřízenosti.

Duše je tvořena třemi složkami (XXVI. s. 199-208), na jejichž vzájemném poměru sil záleží ctnost duše. První a pro ctnost nejdůležitější je rozumová složka; ta slouží k poznávání a uvažování a měla by být rozumné duši částí vládající. Druhá je složka vybízející, která se v poblouznění žene za slastí a naplněním svých tužeb a žádostí. Třetí složkou je srdatost neboli vznětlivá složka, *thymos*, z níž pochází hněv, prudkost, ctižádost, statečnost i stud. Pokud se jí dostane vhodné

výchovy, je tato složka pomocnicí rozumové části. Pokud je jí ponechána svoboda, stává se duše naopak hrubou.

K pochopení podstaty ctnosti jako takové je třeba znalost o dobru, které je jedním z klíčových pojmů Platónovy filosofie i etiky. Východiskem k objasnění pojmu dobra je Platónovi obecný dobový názor, rozšířený mezi lidem. Ve spisu *Gorgias* se můžeme dozvědět, že „největší dobro je být zdrav, za druhé být krásný a za třetí... být bohat bez nepoctivosti“ (XXII. s. 19), v *Euthydému* je zmiňován navíc také dobrý rod, moc či vážnost v obci (XVIII./a s. 24-26). Sókratés pak k těmto dobrům na stejném místě přidává rozumnost, spravedlnost, statečnost a moudrost, která nejenže vede k úspěchu (který ovšem Platónem není považován za samostatné dobro), ale vůbec ke správnému, dobrému jednání. Zatímco o všech těchto dobrech bylo uvažováno ve vztahu k jedinci, za společné dobro pro všechny lidi považuje Sókratés to, „aby bylo jasno o každém jsoucnu“ (XXIII./a s. 30). Ke snahám o naplnění tohoto nelehkého úkolu má napomoci poznání, pěstování rozumnosti a zejména sebepoznání, tedy „vědět, co člověk ví a co neví“ (XXIII./a s. 31).

Vzhledem k povahové různosti jednotlivých dober, kterých se lidé snaží dosáhnout, je Platón v *Zákonech* rozděluje do dvou kategorií. Do kategorie menších (lidských) dober řadí zdraví, krásu, tělesnou sílu a bohatství v rukou moudrého, k větším (božským) dobrům pak náleží moudrost, uměřenost a rozumnost duše, spravedlnost a statečnost (XXVII. s.16). Za nejcennější jsou považována dobra duševní, na druhém místě stojí „krásné a dobré vlastnosti tělesné“ (XXVII. s. 86) a nejmenší hodnotu mají dobra spojená s majetkem a penězi, neboť „všechno zlato na zemi i pod zemí nevyváží svou hodnotou dobrot“ (XXVII. s. 116). Platón si je ale zároveň dobře vědom i určité relativnosti v názoru na dobro; každá duše po něm touží, avšak ne každá je schopna odlišit skutečné dobro od zdání a pouhé libosti a prospěchu – to je pouze výsadou filosofie (XXVI. s. 304-305).

Stranou všech těchto dílčích dober stojí absolutní dobro – *idea dobra*, která sama není jsoucností, přestože je původcem bytí a jsoucna pro ostatní (XXVI. s. 311). Proto není možné ji vymezit, aniž by výměr byl pouhým zdáním (XXVI. s. 346). Její přináležitost se světem idejí ji činí ze všeho nejkrásnějším cílem směřování duše a nejvyšší vědomostí; vše činí prospěšným a užitečným a jejím prostřednictvím se uskutečňuje vše spravedlivé (XXVI. s. 303). Je to toto nejvyšší dobro, co „dává poznávaným věcem pravdu a (...) poznávajícímu jeho schopnost“ (XXVI. s. 310); pravda a vědění jsou pak jakési „oddenky“ nejvyššího dobra.

Přestože duše ze své podstaty přirozeně směřuje k dobru a tím i k vlastní dobrosti a ctnosti, její cesta je ztížena spojením s tělem, které ji stahuje dolů. Proto je v Platónově nauce jednou z nejdůležitějších mravních povinností péče o duši, *epimeleia*, která je realizována jednak výchovou a vzděláváním, jednak snahou o sebepoznání. Proto i Sókratés s naléhavostí apeluje na athénské občany, aby se nikdo „nestaral dříve o žádnou ze svých věcí, dokud se nepostará sám o sebe, aby byl co nejlepší a nejrozumnější“ (XIX./b s. 66). Poznáváním se duše mravně očišťuje a za pomoci filosofie se stává nezávislá na těle, čímž se připravuje i na konečné oddělení duše od těla ve smrti; účinkem tohoto poznávání je pak osvobození se od strachu ze smrti a žádostí a sebezdokonalování, jehož výsledkem je pravá uměřenost, spravedlnost, statečnost a rozumnost (XX. s. 25-28). Při této cestě vzhůru k ústí jeskyně je třeba přijetí mravní odpovědnosti za vlastní jednání, se kterým souvisí i otevřenost přijetí trestu za spáchané viny, bez ohledu na bolestnou stránku trestu. Je třeba hledět především k prospěšnosti pro duše – ta musí být zavčas zbavena zla, aby „choroba nespravedlnosti nezastarala a neučinila duši rozhlodanou a nezhojitelnou“ (XXII. s. 58), ať už se jedná o duši naši nebo našich blízkých. Přestože nemoci duše, jakými jsou nespoutanost, zbabělost či nevědomost nemohou přivodit nesmrtelné duši přímý zánik (XXVI. s. 460-463), je léčba nezbytná, neboť pokud zlo zůstává skryto, stává se stále horším. Trest duši naopak uklidňuje, mírní a osvobozuje a navrácí duši do „nejlepšího přirozeného řádu“ spravedlnosti a rozumnosti (XXVI. s. 433).

Nejvlastnější podstatou péče o duši je tázající se myšlení, které se děje formou vnitřního rozhovoru duše se sebou samou, v němž dochází k soustavné problematizaci stanovisek a hledání pravdy; jedná se tedy o druh obsahového myšlení, které je „jednáním, jímž člověk utváří sám sebe, sám sebe získává, sám sebe může proměnit ve své vlastní Já“ (XV. s. 66). Platón sám tento jedinečný způsob sebepoznávání popisuje ve *Faidónu* jako odchod duše „tam k tomu, co je čisté a stále jsoucí a nesmrtelné a v témž stavu, a protože je s tím jsoucnem příbuzná, je vždy v jeho společnosti, kdykoli se octne sama o sobě a je jí to možno; tu ustane od toho bloudění (...). Tento její stav se nazývá rozumné myšlení“ (XX. s. 43).



## 1.2 Ctnost

Stejně jako celé Platónovo filosofické myšlení, i samotná koncepce ctnosti má přímou souvislost s pojmem dobra. Je to právě znalost dobra, která dává hodnotu jakékoli jiné činnosti a která jediná duši může přivést k *areté*, tedy ke stavu, kdy veškeré lidské poznání, chtění a konání se svým směřováním k dobru stává samo dobrým (XIII. s. 340). Samotné řecké slovo *areté* je etymologicky příbuzné se slovem *aristos*, kterého se v řečtině užívalo jako superlativu od *agathos* neboli „dobrý“. *Areté* je tedy vlastně „dobrost“, do češtiny se ale obvykle překládá jako „ctnost“ nebo „zdatnost“ (XIII. s. 340). V dobovém řeckém myšlení ovšem není význam slova omezen pouze na určité duchovní kvality jedince, ale je v něm zahrnuta i praktická stránka užitnosti, dovednosti nebo výkonnosti člověka, zvířete nebo věci. Dokonalost, krása i správnost každého jsoucna v Platónově pojetí směřuje k potřebě, pro kterou vzniklo nebo bylo vyrobeno a řídí se jeho užíváním (XXVI. s. 447).

K dobrosti člověka však nenáleží pouze dovednost, zručnost, rozumové schopnosti či mravní stav – v kontextu života v *polis* má velký význam také *areté politiké*, „občanská dobrost“; k ní náleží schopnost jednat s lidmi, praktická schopnost řídit věci obce i ctnosti v dnešním smyslu slova (XIII. s. 341). Výsledkem občanského soužití byl i vznik jednotlivých pojmů ctností, jakými jsou spravedlnost, zbožnost, statečnost či rozumnost, které byly opěvovány básníky již před vlastní filosofickou reflexí. Platón, který byl přímým účastníkem života v *polis*, se zásadám občanského soužití věnuje například v *Ústavě*; zde vyslovuje ústy Sókrata přesvědčení, že stejně jako duše, tak i správně založená obec je dokonale dobrá tehdy, když jí neschází moudrost, statečnost, rozumnost a spravedlnost. Důraz je zde kladen na moudrost, která vzniká z vědění a přináší rozvážnost a na spravedlnost, která je předpokladem pro vznik a udržení ostatních ctností (XXVI. s. 185-186). Proto se nutnost spravedlnosti vztahuje na každého člověka. Její realizace je pojímána jako „držení a konání svého a sobě příslušného úkolu“ (XXVI. s. 195).

Dobrost jako taková u Platóna znamená vědění, neboť „v tom je každý z nás dobrý, v čem je znalý, v čem je včas nevědomý, v tom je špatný“ (XXIII./b s. 72). Poněkud obtížnějším úkolem je vymezení toho, co je vlastním cílem lidského

hledání. Avšak pro Platóna je mravním úkonem už samotná touha poznávat a hledat to, co neznáme (XVIII./b s. 95).

Přijmeme-li předpoklad, že dobrost duše je podmíněna věděním, je pak pouze věcí filosofů nebo je přístupná i ostatním lidem? Tento rozpor Platón vyřešil ve *Faidónu* rozlišením dvou druhů dobrosti. Prvním z nich jsou rozumnost a spravedlnost jako „lidové a občanské ctnosti“, které nejsou výsledkem filosofie a rozumového uvažování, nýbrž vycházejí pouze ze zvyku a cviku (XX. s. 47). Jejich založení je činí nedokonalými a sledujícími jen vlastní prospěch a zdánlivá dobra. Pouze u filosofa je možné najít vyšší ctnosti, pravou statečnost a pravou rozumnost, které umožňují odlišit pravé dobro a následovat jej (XX. s. 26). Platón zároveň zastává názor, že nikdo nechybuje a nepáchá zlo úmyslně (XXIV s. 58). V *Ústavě* podotýká, že „škodit není funkcí dobrého člověka“ (XXVI. s. 42), na jiném místě nazývá dokonalost (dobrost) zdravím, krásou a dobrým stavem duše, zatímco špatnost je její ohavností, nemocí a ochablostí (XXVI. s. 214). V *Gorgias* zdravý stav duše popisuje jako spořádanost a úpravnost duše, které jsou jejím „zákonitým stavem“ a „zákonem“ (XXII. s. 91). Z tohoto stavu pak plyne spravedlnost a uměřenost duše, neboť „když vznikne ve věci jistý řád, jí samé vlastní, činí každou jednotlivou věc dobrou“ (XXII. s. 94). Ke vzniku dobrosti je tedy třeba pořádek a správnost.

Při snahách o výměr jednotlivých ctností vyvstává otázka, jaký je mezi nimi vztah, tj. jestli existuje jedna ctnost označovaná různými jmény nebo jestli existují různé druhy ctností. Na toto naráží i Prótágoras ve své řeči k Sókratovi, když mu namítá: „na mnoha místech tvé řeči se mluvilo o spravedlnosti, rozumnosti, zbožnosti a o vše potom, že je to dohromady jedna věc, zdatnost“ (XXIV s. 36). Jemu osobně se totiž zdá, spravedlnost a moudrost jsou „části zdatnosti, jež jest jedno“ (Ibid.), tedy různé druhy dobrosti, z nichž každá je „zvláštní věcí“ s vlastní působností, podobně jako jednotlivé části obličej (XXIV s. 63). Avšak Sókratés o jednotlivých ctnostech soudí, že „i když jich je mnoho a rozmanitých, všechny mají jakýsi jeden totožný druhový vid, pro který jsou zdatnostmi“ (XVIII./b s. 75). A tímto rysem je právě to, že všechny směřují k dobru jakožto svému cíli. Pojetí ctnosti jakožto jediné dobrosti má za následek to, že pro Sókrata nemůže být někdo zároveň spravedlivý a bezbožný nebo moudrý a nezřízený. Jak shrnuje ve svém díle František Novotný, „všechny ctnosti jsou jedna dobrost a ta záleží ve věděním“ (XIII. s. 345). To je také důvodem toho, proč jednotlivé ctnosti nejsou od sebe dostatečně

odlišeny a jejich výměry mají spíše povahu cvičení v dialektice. Tříštění jednoty nedělitelné ctnosti do menších segmentů se pak zdá být ústupkem Platóna „obecnému názoru, jež nedovede v mnohém vidět jedno“ (XIII. s. 370).

Pro dobrý život je velice důležité znát také správnou míru. Proto Platón nabádá k tomu, aby se člověk vyhýbal krajnostem – střední míra je nejpřiměřenější tělu a zároveň nejbezpečnější (XXVII. s. 117). Stejně je tomu i s tělem; příliš rychlé a silné tělo bývá příčinou nadutosti a opovážlivosti duše, příliš slabé činí lidi často přikrčenými a nesvobodnými. Podobně není vhodná ani hojnost, ani chudoba v obci, protože prvé působí rozbroje a nepřátelství, druhé otročení. Základem rovnováhy člověka, jeho zdraví a ctnosti je tedy souměrnost mezi tělem a duší stejně jako souměrnost mezi duševní a fyzickou činností (XXV./a s. 89). Tento požadavek se konec konců promítá i v nároku na výchovu strážců, která se má skládat z vyváženého poměru múzické a gymnastické výchovy (XXVI. s. 210).

### 1.2.1 Rozumnost

Rozumnost, vyrovnanost či uměřenost; to jsou významy, kterými bývá překládáno řecké slovo *sófróné*. Jeho etymologickým základem je adjektivum *sófrón*, jímž se dá vyjádřit kvalita člověka „zdravé mysli“ (XIII. s. 346). Od této charakteristiky se také odvíjí vlastnosti člověka, který je touto ctností nadán, které jsou jmenovány ve spisu *Gorgias*; jeho duše je dobrá a uměřená, vždy jedná zbožně, spravedlivě a statečně, nežene se za slastmi a neprchá před strastmi – čelí, čemu je třeba čelit a přijímá, co je třeba přijmout. Takovému člověku jeho dobré jednání přináší blaženost, která je výsledkem jeho spravedlnosti a uměřenosti (XXII. s. 94-95). A o tuto blaženost by měli usilovat jednotlivci i obec jako celek.

Opakem stavu rozumnosti je nezřízenost, „vláda libostí“ (XX. s. 27). V *Ústavě* Platón před takovým stavem varuje, neboť „když někoho znásilňují žádosti proti rozumové úvaze, spílá takový člověk sám sobě a rozhorluje se na to, co ho v něm samém znásilňuje“ (XXVI. s. 206). Pokud je tento stav ponecháván bez nápravy, může dojít k tomu, že duše od sebe postupně odvrhne vše spořádané a všechen stud, a nakonec „ze sebe vyprázdní rozumnost a naplní svou duši zvenku přivedeným šílenstvím“ (XXVI. s. 402); pak se stává duší tyranskou. Proto je velmi

důležitá výchova a péče o duši, aby se tomuto stavu zabránilo. A proto také je Platón velkým kritikem básnictví, které namísto toho, aby zejména mladým lidem podávalo vhodné vzory vynikajících slavných mužů, často ukazuje spíše nezřízené a chamtivé hrdiny (XXVI. s.125).

V *Ústavě* je rozumnost přirovnávána k souzvuku a souladu, tvořícímu určitý řád, jehož nezbytnou podmínkou je ovládnutí rozličných libostí a žádostí. Člověk, který je tohoto schopen je pak „silnější sám sebe“ (XXVI. s. 190); vládne v něm pevně jeho lepší složka a on se stává jedincem „s prostými a uměřenými žádostmi, jež se dávají vést uvažováním ve spojení s rozumem a správným míněním“ (XXVI. s. 191). Takových lidí není v obci mnoho, ale právně oni by se měli podílet na jejím vedení a činit ji tak dobrou, tvořice „přirozený souzvuk horšího s lepším v tom, které z nich má řídicí úlohu“ (XXVI. s. 192).

I pro rozumnost existuje dvojí pojetí – obecné lidové a filosofické. Jak se píše v *Ústavě*, pro lidi z davu je největší rozumností „být poslušen svých vládců a sám se ovládat v rozkoších z pití, milostných požitků a jídla“ (XXVI. s. 125), tedy dbát na to, aby měl rozum vedoucí úlohu v duši a zbylé dvě složky uznávaly podřízené postavení, tvořice soulad. Z této „obyčejné“ rozumnosti pak vyrůstají spravedlnost, statečnost a uměřenost; ona sama je ale pouze jakýmsi přídavkem k těm vlastnostem které přinášejí společenské uznání nebo naopak újmu (XXVII. s. 85). Rozumnost ve filosofickém smyslu je mnohem hlubší a kromě sebeovládání vznáší i požadavek sebepoznání. „Duše, má-li poznati samu sebe, musí se dívat do duše, a nejvíce na to její místo, v kterém postává zdatnost duše“ (XVI./a s. 59). Tímto místem je nejbožštější část duše, které náleží myšlení a vědění, která umožňuje poznávat věci božské i sebe sama a odlišit dobro od zla. Avšak být rozumný není totéž jako být moudrý; moudrosti se nabývá teprve věděním (XXVI. s. 186).

### **1.2.2 Spravedlnost**

*Dikaiosyné*, ctnost spravedlnosti, je pro Platóna dokonalostí duše (XXVI. s. 73), nejvyšším zlem je pak činit bezpráví (XXII. s. 61). Avšak tento názor není

všeobecně přijímaným hlediskem a mnohým se zdá pošetilým, protože v jejich očích nepřináší takový užitek jako nespravedlnost nebo právo silnějšího.

V dialogu *Gorgias* se proti Sókratově pojetí ohrazuje Kallikles, který tvrdí, že příroda a zákony jsou v rozporu; podle přírodních zákonů je totiž nehodné muže snášet na sobě bezpráví, z pohledu zákona je mu naopak zapovězeno jej činit (XXII. s. 62). Kallikles ve své úvaze dochází k závěru, že zákon tvoří slabí lidé za účelem vlastního prospěchu a zastrašení silnějších, aby znemožnili jejich vzestup. Proto slabí říkají, že je nespravedlivé, pokud má někdo více, protože sami chtějí také více. Podle přírody je přitom spravedlivé, aby mocnější měl více a vládl. Sókratés však poukazuje na to, že geometrická rovnost má význam mezi bohy i lidmi a právě ona činí svět uspořádaným a uměřeným, tedy kosmem, řádem (XXII. s. 95). Ovšem je třeba rozlišovat mezi rovností „podle čísel“, a jejím druhým, hůře postižitelným druhem, který způsobuje veškerá dobra: „většímu uděluje více a menšímu méně, dávajíc jednomu i druhému přiměřený úděl podle jejich přirozené povahy“, tj. podle jejich dobrosti (XXVII. s. 142). A tato rovnost je ta, o kterou Platónovi jde. Jejím opakem je postoj nezřízené chtivosti, *pleonaxie*, jejímž důsledkem je nepoměrné zbytnění, které se v těle nazývá nemoc a v obci nespravedlností (XXVII. s. 291). Na první druh rovnosti Sókratés naráží při ironické chvále demokracie jako ústavy příjemné, pestré, neznající pána, „která dává jakousi rovnost rovným i nerovným“ (XXVI. s. 380).

Vyjasnění pojmu spravedlnosti a jeho zasazení do kontextu společenského soužití se Platón věnuje v *Ústavě*. Užívá zde obvyklé metody shrnutí různých názorů na to, co je spravedlnost a následně se metodou dialogu pokouší o její výměr. První definici předkládá Polemarchos: spravedlnost je vrácením toho, co bylo přijato – znamená tedy činit dobro přátelům a nepřátelům oplácet zlo (XXVI. s. 34). To Sókratés vyvrací; spravedlivý by nikomu neměl činit zle, protože ostatní se stávají ještě více nespravedlivými, pokud se jim děje zlo (XXVI. s. 41).

S pragmatickým názorem na spravedlnost přichází na scénu sofista Thrasymachos, který v ní vidí to, co je prospěšné pro silnějšího, a tím se řídí i vláda v obci; co je vládnoucím prospěšné, je pro ovládané spravedlivé, ať už je zřízením obce aristokracie nebo tyranida (XXVI. s. 46-47). Avšak Sókratés tuto tezi snadno vyvrací tím, že i silnější vládnoucí jsou omylní a zdaleka ne vždy zákony určují tak, aby jim byly ku prospěchu. I takové zákony ale musí být respektovány ovládanými pod pohrůžkou trestu (XXVI. s. 49). Thrasymachos namítá, že i tak spravedlivý

vždy trati, protože každý dbá pouze na svůj užitek; tudíž „spravedlivé je ve skutečnosti cizí dobro“ (XXVI. s. 55). Má za to, že pokud jedinec má mít z vlády nějaký užitek, je třeba bezpráví provozovat v dostatečně velkém měřítku – nejen uchvátit majetek, ale též zotročit občany. Takové bezpráví je potom v jeho očích „něčím silnějším, svobodnějším, vznešenějším než spravedlnost“ (XXVI. s. 56) a jeho pachatel ctihodnou osobou, která nemůže být odsouzena. Spravedlnost je pro Thrasymacha pouhou „ušlechtilou prostotou“ (XXVI. s. 63), naproti tomu k dokonalosti a moudrosti řadí nespravedlnost, která je pro něj obezřelostí, uvážlivostí a znamenitostí. Sókratés mu opak dokazuje tvrzením, že znamenitost je věcí vědění, proto „spravedlivý se podobá dobrému a moudrému, nespravedlivý špatnému a nepoučenému“ (XXVI. s. 67). Spravedlnost tedy svému nositeli přináší dokonalost, nespravedlnost naopak vnitřní rozkol a vnější nepřátelství; proto dokonale nespravedlivý člověk je dokonale neschopný cokoli uskutečnit (XXVI. s. 71) a žije uboze. Oproti tomu spravedlivý člověk žije v řádu a je tím, kdo je schopen dosáhnout dobrého a blaženého života (XXVI. s. 74).

Dále se dovídáme skrze Glaukónův výklad, že dle obecného názoru „snášet bezpráví obsahuje více zla, než kolik dobra obsahuje činění bezpráví“ (XXVI. s. 77). Proto vznikly zákony mezi lidmi, aby se páčání bezpráví omezilo určením toho, co je zákonné a spravedlivé. V tomto pojetí je spravedlností to, co leží mezi nejlepším dobrem a největším zlem (XXVI. s. 78). Adeimantos pak podotýká, že je výhodné být nespravedlivým, ale zároveň se ukazuje jako žádoucí spravedlivost alespoň předstírat, protože být spravedlivým na druhou stranu přináší projevy vážnosti, úřady a lepší možnosti sňatku. Spravedlnost je podle něj ale jen pro toho, kdo dosáhl pravého vědění nebo má nadlidskou povahu, protože „nikdo z ostatních není spravedlivý o své vůli, nýbrž že pro svou zbabělost, stáří nebo nějakou jinou slabost haní činění bezpráví, jehož sám není schopen“ (XXVI. s. 88).

Avšak pro Sokrata je spravedlnost naopak základní ctností, která ostatním ctnostem dává vzniknout a udržet se a kterou by tudíž měl mít každý jednotlivec. Její základ spočívá v tom, že každý by měl nalézt činnost, ke které svou přirozeností náleží a té se věnovat (XXVI. s. 194). A protože spravedlivý muž je podoben spravedlivé obci (XXVI. s. 197), měla by u obou z nich každá ze tří složek celku plnit svou funkci. Spravedlivost obce spočívá v tom, že každá její část – výdělečná, střežící i poradní – vykonává, co je jí vlastní pod moudrým vedením vládce filosofa (XXVI. s. 208). Stejně tak „každý z nás bude spravedlivý tehdy, když každá jeho

část bude konat to, co jí přísluší, a když i on sám bude konat, co konat má. (...) Rozumové části tedy přísluší vládnout, protože je moudrá a prozíravě bdí nad celou duší, kdežto vznětlivá část má rozumovou poslouchat a být jí nápomocna“ (XXVI. s. 209). Spravedlnost se tedy bytostně týká vnitřního dění, usebírání duši v jeden celek a je jejím zdravím. Nespravedlnost je naopak způsobena nevědomostí a následným vzbouřením a zmatením jednotlivých částí duše; tento stav vede k nenáležitě činnosti duše, bezuzdnosti a zbabělosti, které jsou nemocemi duše (XXVI. s. 214).

V měřítku obce je zdravý stav reprezentován aristokracií, vládou dobrých a spravedlivých, nejhorší je pak tyrannis, která představuje největší nemoc obce (XXVI. s. 358-359). Tyran totiž, „ač sám nemá nad sebou moc, pokusí se vládnout jiným“ (XXVI. s. 413). Jeho úděl je nejubožejším ze všech, neboť se sám odsoudil k životu ve strachu (XXVI. s. 415). Proto jej také Sókratés používá jako první důkaz toho, že život nespravedlivého není lepším a příjemnějším než život spravedlivého. Druhým důkazem je to, že filosofický život, řízený rozumem, vede k zakoušení nejvyšší slasti, slasti z poznání, a proto je životem nejpříjemnějším (XXVI. s. 419). Třetím důkazem je to, že tato pravá slast má za následek stupňování bytí, které je provázáno ještě čistší a trvalejší slastí (XXVI. s. 424).

### 1.2.3 Statečnost

Další z platónských ctností je *andreia*, neboli mužnost, statečnost. Ta se nevztahuje pouze na boj s nepřáteli, ale znamená schopnost čelit věcem nebo je naopak přijímat jaké jsou, ať už se jedná o chudobu, politické poměry, útrapy, vlastní strach či žádosti (XXIII./b s. 67-68). I to si ale žádá vědění dobra a zla; je totiž třeba odlišovat statečnost, která je spojena s prozíravostí, od nebojácnosti, smělosti či odvážnosti, které mohou mít i děti nebo dokonce zvířata – takový druh odvahy je výsledkem nerozumnosti (XXIII./b s. 76). Jak je řečeno ve spisu *Prótagoras*, „odvážnost vzniká u lidí i z umění i z vášně a ze šílenosti, (...) avšak zmužilost vzniká z přirozeného založení a z dobré výchovy duši“ (XXIV s. 65), je to „moudrá znalost“ věcí bezpečných a nebezpečných (XXIV s. 78).

V obci je statečnost zejména ctností strážců, kteří musí mít dokonalou schopnost „zachování mínění“, týkajícího se povahy věcí a jejich nebezpečnosti pro obec, které získali pomocí zvláštní výchovy (XXVI. s. 188). V tomto zachovávání musí být obzvláště důslední, bez ohledu na životní okolnosti a své žádosti. Pro vytváření tohoto mínění je zároveň nezbytné skutečné vědění, vlastní filozofovi, a plné podřízení srdnaté složky složce rozumové, jejíž rady a pokyny má druhá zmíněná plnit bez ohledu na situaci (XXVI. s. 210).

#### 1.2.4 Moudrost

Na vrcholu hierarchie ctností stojí moudrost, *sofia*. Ale zatímco se její český význam vztahuje pouze k moudrosti rozumové, v řeckém myšlení slovo vyjadřuje též umění, znalost či dovednost v určitém oboru, má tedy stránku teoretickou i praktickou (XIII. s. 364-365). To je patrné na mnoha místech Platónových dialogů. Například když se Theagés chce učit moudrosti, Sókratés se ho táže, zdali se domnívá, že mu chybí nějaká znalost; metodou dialogu pak určuje za znalosti i dovednost kormidelnickou nebo vozatajskou (XXIII./d s. 131-132). Později jsou na úryvku Euripidovy básně ukázány oba odstíny slova moudrost, když je Sókratem vznesen požadavek objasnění, který druh moudrosti má básník na mysli ve verši *tyrani jsou moudří stykem s moudrými* (XXIII./d s. 135) – například rolník je moudrý ve věcech rolnických, ale to pravděpodobně není oním oborem moudrosti, o který by tyran stál.

V *Lachés* Sókratés dochází k tomu, že „v tom je každý z nás dobrý, v čem je znalý, v čem je však nevědomý, v tom je špatný“ (XXIII./b s. 72). Podobně v *Ústavě* nazývá moudrost rozvážností, ke které se dochází věděním (XXVI. s. 186). I zde se dělí moudrost na vědění, vztahující se k jednotlivým řemeslům a na „vědění střežit“, které je pravou ctností strážců. Ti jediní mají věděno o tom, „jak se má co nejlépe chovat sama vůči sobě a vůči ostatním obcím“ (XXVI. s. 187). Jsou to oni, kdo řídí obec a činí ji moudrou jako celek. Avšak jen málokdo se pro toto poslání hodí - jen málokdo má filosofickou a vznešenou duši, schopnou oprostít se od smyslového světa.



Podmínkou moudrosti je také pokora a toho si byl velmi dobře vědom Sókratés. Když byl Pýthii v Delfách označen za nejmoudřejšího člověka, nevěřil, že by to bylo možné a vydal se hledat někoho, kdo by byl moudřejší než on. Avšak nikde nenacházel pravou filosofickou moudrost, narozdíl od nabubřelosti, kterou našel v hojném množství (XIX./b s. 48-49). Na toto zjištění také reaguje v Platónově *Obraně Sókrata* slovy: „jsem nazýván tímto jménem „moudrý“; domnívají se totiž pokaždé o mně lidé přítomní, že jsem sám znalý těch věcí, v kterých jiného usvědčím z neznalosti. Avšak podle všeho, občane, vskutku moudrý je bůh a tímto výrokem věštby myslí to, že lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou“ (XIX./b s. 49). Člověk je totiž moudrým, pokud si je vědom své nevědomosti a zůstává pokorným „přítelem filosofie“ (XXI. s. 75).

V protikladu k filosofické opravdovosti stojí sofisté. V Platónově díle je patrné opovržení těmito placenými „učiteli moudrosti“; přirovnává je k prodejcům tělesných potravin, kteří vychvalují své zboží a klamou, aniž by věděli, co je dobré pro tělo (XXIV s. 18-19), natož pak pro duši. V *Ústavě* konstatuje, že sofisté své žáky učí pouze zásadám, jak zacházet se sročeným davem, který se drží morálky libosti a mínění, což má mnohem více společného se zacházením s dobyt看em než s moudrostí (XXVI. s. 285). Pravá moudrost se naopak hledá filosofováním, kterým duše nabývá takového vědění, které je jí prospěšné (XVIII./a s. 38). K tomu, aby toho byl někdo schopen, je ale potřeba zvláštní povaha – vlídná, obdivující statečnost, otevřená rozumnosti, učení milovná a pamětlivá. Pokud je takové duši poskytnuta dobrá výchova a vzdělání, dokáže svou moudrostí působit i na ostatní, „nelíčíce ctnost vnějšími projevy, nýbrž v pravdě ji ctíce“ (XVII./a s. 30), což je pro obec velmi důležité. Takové duše by podle Platóna měly být vyučovány v aritmetice, která usnadňuje „obrat od oblasti vznikání k pravdě a jsoucnosti“ (XXVI. s. 332), geometrii, astronomii a dialektice. Taková duše, které se tohoto dostane spolu se zbožností, bude nejvíce moudrá a blažená; nebude už mít množství smyslových vjemů, ale pouze jeden úděl a stane se „z mnohých jedním“ (XVII./a s. 32).

## 2. Aristotelés: Ctnost jako činnost

Zatímco ve spisech Platónových se setkáváme se vzletností a básnickým stylem, dílo Aristotelovo znamená definitivní rozchod se světem idejí a návrat zpět do smyslového světa, který je podroben pečlivému, až vědeckému filosofovu zkoumání. Aristotelés, coby Platónův žák a přítel, je do značné míry ovlivněn sokratovsko-platónským smýšlením, na druhou stranu jej podrobuje kritice – avšak smírně a v zájmu nalezení pravdy, která je přátelství nadřazena (I. s. 30). Žák i jeho učitel se shodují v tom, že poslání člověka je vyšší a ušlechtlejší, než pouhé naplňování svých potřeb a tělesných tužeb; je jím požadavek sebezdokonalování každého jedince a dosažení nejlepší úrovně mravního jednání, kterého je schopen. Toto mravní jednání je určováno dobrem, které je jeho cílem i příčinou. Avšak zde přichází první rozpor; zatímco pro Platóna je mravnost určována ideou dobra, Aristotelés hledá dobro odlišné – takové, které je člověku dosažitelné jako jednotlivci na tomto světě. A proto začíná svůj výklad o mravnosti právě snahou toto dobro vymezit.

### 2.1 Blaženost jako nejvyšší dobro a Aristotelovo pojetí slasti

Výchozím bodem je pro Aristotelova fakt, že „dobro jest to, k čemu všechno směřuje“ (I. s. 25) – každá činnost směřuje k nějakému dobru; rozdíl je však v účelu směřování, kterým může být jednak určitý cíl, jednak činnost sama. Příkladem prvního může být vítězství ve vojenství; jemu jsou pak podřízeny další činnosti jako jezdeckví, výroba sedel a podobně, které jsou uspořádány v určité hierarchii. I zde lze vidět určitou paralelu s Platónem, pro něhož je dokonalost (*areté*) a krásou každého předmětu, tvora či jednání to, že směřuje k potřebě, která byla motivací jeho vzniku (XXVI. s. 447), všechno jako celek pak k absolutnímu dobru. Pro Aristotela však nejvyšší dobro musí být dosažitelné ve smyslovém světě, a proto za něj určuje to, co stojí na vrcholu hierarchie a čemu jsou všechny činnosti, v případě etiky ctnosti, podřízeny. Dosažením dobra v obci se zabývá politika, pro Aristotela nejvážnější nauka, která usiluje o dosažení dobra v co největší míře tak, že svými dobrými zákony činí občany „dobrymi a schopnými krásných

výkonů“ (I. s. 41). Toto pojetí přibližně odpovídá Platónově názoru, že politika je uměním dobrým, které má za cíl zachovat duši v co nejlepším stavu (XXII. s. 35).

Podobně jako jeho učitel, i Aristotelés začíná svůj výměr dobra od obecně rozšířených názorů. Hned zpočátku uvádí dva aspekty, které jsou pro pojmy dobra a ctnosti klíčové; jednak poukazuje, že je nutné, aby byl jedinec schopen správného úsudku na základě vzdělání a životní zkušenosti, jednak zdůrazňuje, že u ctnosti „účelem není pouhé vědění, nýbrž činnost“ (I. s. 27). Důležité je tedy propojení s praktickou snahou o její dosažení. Každá taková činnost je zároveň odměněna pocitem slasti, který člověka k činnosti více poutá a tím ji dovršuje, zdokonaluje a činí trvalejší (I. s. 256). Tento vztah závislosti slasti na činném stavu je také důvodem, proč libost nemůže být stálá; nikdo nedokáže vyvíjet činnost nepřetržitě.

Při zkoumání se ukazuje, že nejvyšším uskutečnitelným dobrem je pro většinu lidí blaženost, *eudaimonia*, u které se domnívají, „že býti blažen jest totéž, jako dobře žítí, dobře jednati a dobře se míti“ (I. s. 28). Pro některé je její podstatou rozkoš, bohatství, čest, moudrost. Většina těchto mylných pojetí vychází ze zkušenosti otrockého života požívačného nebo u vzdělaných a činných lidí často z touhy po sebepotvrzení od rozvážných a ctěných lidí. Avšak zmíněna je mezi těmito chybnými míněnými i Platónova idea dobra: „Někteří lidé se pak domnívají, že mimo tato mnohá dobra jest nějaké jiné dobro o sobě, které jest i všem oněm příčinou, že jsou dobrá“ (I. s. 28). Zde Aristotelés shledává problémů hned několik (I. s. 31-32); jednak popírá, že by dobro mohlo být nějakým všeobecným a jedním jsoucnem, jak se domnívá Platón, neboť se vyskytuje v mnoha rozdílných kategoriích (jsoucnost jako Bůh a rozum, jakost jako ctnost, vztah jako užitečnost apod.), jednak naráží na to, že „dobro“ a „dobro o sobě“ jsou v podstatě stejným pojmem, a to bez ohledu na to, jestli je jedno věčné. Dalším problémem je dělení na dobra pro sebe a dobra užitečná. Pro Aristotela „dobro není něco společného podle jedné ideje“ (I. s. 32), co by se přisuzovalo jednotlivým dobrům, protože při takovém pojetí by nebylo možné dobro získat jednáním. Jeho cílem však je právě uskutečnitelné dobro, které „jest člověku něco vlastního a neodňatelného“ (I. s. 30). Prospěšnost ideje dobra tedy připouští pouze jako jakýsi vzor pro naše vědění o dobrém, ale nepřikládá mu velkou váhu, protože každá činnost i nauka má vlastní cíl, dobro a poznání.

Východiskem k Aristotelově další úvaze je požadavek, že má-li být něco nejvyšším dobrem, musí to být nutně nejdokonalejší a nejžádoucnější, samo o sobě

cílem úsilí a zároveň soběstačné, tj. takové, že „samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím“ (I. s. 34). Všechny tyto vlastnosti nachází v blaženosti, *eudaimonii*. Je to právě ona, po které podvědomě toužíme, když vyhledáváme jiné slasti pro ně samé.

Protože „dobro a blaho jest ve vykonaném díle“ (I. s. 35), je i toto nejvyšší dobro, *eudaimonia*, důsledkem skutečného činného života duše, který je ve shodě s rozumovou složkou, tedy ctnostného jednání. Svou roli tu má i zdatnost jakožto výkonnost a praktická, zkušeností zdokonalovaná schopnost vykonávat danou činnost; v případě duše je touto činností realizovat život dobrým a krásným způsobem. Podobně i Platón v *Gorgias* poukazuje na to, že štěstí a blaženost jsou odměnou dobré duše, která je řádná a uměřená, vždy jedná zbožně a spravedlivě a statečně čelí životním situacím (XXII. s. 94). Blaženost tedy není ani u jednoho z filosofů věcí náhody, nýbrž cíleného směřování; je božským darem (I. s. 40) a výsledkem dokonalého života a dokonalé ctnosti, které jsou schopni pouze nemnozí. Avšak jak Aristotelés shrnuje, kdo jí dojde, „bude mítí právě to, co hledáme, a po celý život zůstane takový, jaký jest; (...) v jednání a v zkoumání bude hledět k tomu, co jest ctnostné, a osudy, které ho stihnou, ponese co nejkrásněji a vždy a všude přiměřeně jako muž opravdu dobrý a pevný bez hany“ (I. s. 42-43). Jeho stálost v každé situaci a štěstí jsou totiž postaveny na stálém výkonu ctnosti a proto se duševně zdatný jedinec nikdy nemůže stát bídným, konaje dobro. Pro tyto účinky je blaženost hodna cti, neboť je počátkem lidského konání a něčím božským; „bohy totiž velebíme jako šťastné a blažené a rovněž z lidí ty, kteří jsou Bohu nejvíce podobní“ (I. s. 45). Podobně ten, kdo přes všechnu bolest vystoupal nad ústí Platónovy jeskyně, uzřel jednou slunce a okusil blaženost jeho světla (XXVI. s. 318), stane se stálým, oddaným dobru a jasně vidoucím.

Blažený život „však jest životem vážné práce“ (I. s. 262), realizované neustálým rozumovým poznáváním krásných a božských věcí; blaženost je totiž činnost rozjímavá, které je možno se jako jediné věnovat nepřetržitě. Odměnou této činnosti je pak moudrost a slast nejvyšší čistoty a trvalosti (I. s. 263). Takový život ale je zároveň určitým závazkem k tomu, aby byl vyšší než lidský; musí se vztahovat nad věci smrtelné a usilovat o připodobnění se Bohu (Ibid.). V tomto cíli se Aristotelés shoduje s Platónem, který se domnívá, že „kdo se věnuje touze po vědění a myšlenkám pravdy a vycvičil se především mysliti na věci nesmrtelné a božské, ten, dotkne-li se pravdy, zcela jistě dosahuje plné míry nesmrtelnosti, pokud

jí může být účastna lidská přirozenost, a poněvadž stále pečuje o božský prvek (...) jest jistě nad míru blažen“ (XXV./a s. 93).

Důležité je i uvědomění, že slast sama o sobě není špatná, ačkoli je častěji vnímána spíše v negativním smyslu nadměrných tělesných rozkoší. Pro Aristotela je naopak cílem i činností, vedoucích k zdokonalení přirozenosti, neboť „ani rozumu, ani řádnému duševnímu stavu nepřekáží slast, která z nich pochází, nýbrž slasti cizí, poněvadž slasti, které vycházejí z myšlení a učení, tím více myšlení a učení budou podporovati“ (I. s. 193). Podobně i Platón rozlišuje mezi slastmi. Vedle slastí, které jsou výsledkem naplnění tužeb žádostivé nebo srdnaté složky duše, odlišuje nejvyšší slast, slast z poznání (XXVI. s. 419), která je přístupná pouze filosofům, žijícím pod vládou rozumu. Častěji však bývají žádané spíše tělesné rozkoše, protože jsou snadno dostupné a podle Aristotela mají moc zaplašovat bolest; pocházejí ale z nedobré přirozenosti nebo ze zvyku, což je činí špatnými, navíc užití takového „léku“ předpokládá nedostatek (I. s. 196). V samotném pojetí rozkoše však Aristotelés odmítá myšlenku, že by slast byla naplněním něčeho, co chybí přirozenosti, jak předpokládal Platón, když hlad a žízeň označil za stavy prázdnoty týkající se těla a nerozumnost a neznalost za stavy prázdnoty duše (XXVI. s. 423). Kdyby totiž byla takovým naplněním, pak by mu nutně předcházela nelibost z nedostatku; Aristotelés však pozoruje, že tato nelibost nepředchází například radosti z učení nebo smyslových vjemů (I. s. 253). Rozkoš je tedy určitým celkem, který se nepotřebuje dovést trváním ani není pohybem, protože se neděje v čase a nesměruje k cíli, je naopak ukončený a dokonalý (I. s. 255).

## **2.2 Ctnosti mravní a rozumové**

Podobně jako Platón i Aristotelés duši dělí na tři složky, které jsou k ctnosti v různém vztahu, avšak co je odlišné je směr, kterým při určování části duše postupovali. Zatímco Platónovo pojetí je určováno věčnou vertikálou, po které má duše stoupat zpět do své domoviny ve světě idejí, Aristotelés spoléhá na zkušenost a to, co lze odpozorovat ze smyslového světa. Proto složky duše nenazývá rozumovou, srdnatou a žádostivou jako jeho učitel, ale zaujímá naopak pozici spíše vědecky orientovanou a odvozuje v duši složku vyživovací, žádavou a rozumnou

(I. s. 47-48). Vyživovací složka je společná všemu živému, je činná zejména ve spánku a na ctnosti se nepodílí. Vládnoucí funkci v duši by měla mít rozumná složka, která nabádá k tomu, co je pro duši nejlepší a pomocí rozumové úvahy je schopna odhalit špatné žádosti a odmítnout je. Žádavá složka, ač má sklony rozumu odporovat, je ho zároveň v jisté míře účastna; u zdrženlivého člověka poslouchá rozum a u člověka uměřeného a statečného je mu zcela podvolena, „jako dítě, které jest poslušno svého otce“ (I. s. 48). I zde je patrná určitá paralela s Platónem, ačkoli funkce složek jsou mírně odlišné; podobnou funkci mají složka rozumová, která má mít vládnoucí úlohu a žádavá nerozumná složka, největším rozdílem je však Platónův *thymos*, vznětlivá složka, která je při správné výchově nápomocna rozumu a potlačování žádostí (XIII. s. 240).

Zajímavá je tedy otázka, jestli může někdo správně soudit a zároveň být nezdrženlivý. Sókratés tvrdí, že kdo má vědění o tom, co je nejlepší, nemůže proti tomu vědomě jednat, jedině z neznalosti (I. s. 171). Aristotelés s tímto výrokem zčásti souhlasí v tom, že je nemožné, aby člověk mající vědění o dobru konal špatné věci, neboť vlastní vědění mírní citové vzruchy a tudíž jimi nemůže být přehlušeno (I. s. 177). Zároveň však odsuzuje ty, kteří mají alespoň pravdivé mínění o tom, co je dobré, a přesto podléhají rozkoši. Tyto lidi Aristotelés rozlišuje podle úmyslu konání na nezdrženlivé a nevázané. Nezdrženlivý člověk o dobru ví a chce jej konat, ale je vášní hnán proti úsudku, a proto pociťuje nad svým selháním lítost (I. s. 186-187). Nevázaný člověk naopak úmyslně volí jakoukoli libost, a proto je horším, neschopným lítosti a většinou nevyléčitelným (I. s. 184). Vždy ale musí být bráno v potaz, jaký je původ nezdrženlivosti, tedy jestli je jednání důsledkem vrozené choroby nebo hanebným výsledkem vlastního rozhodnutí (I. s. 181).

Ve vlastním pojetí ctnosti se žák a jeho učitel liší; zatímco Platón pojímá ctnost jako určitou jednotu, jednu dobrotu, *areté*, směřující k nejvyššímu dobru, Aristotelés neuznává jedno společné dobro; jednotlivé ctnosti, *aretai*, jsou mu pouze jednotlivými složkami stavu blaženosti, která je pro člověka individuálním naplněním dobra a uskutečněním vlastní přirozenosti (XIV. s. 44). Ctnosti jsou pro něj stavy hodné chvály, které mají povahu určité kvality, utvářené činnostmi (I. s. 48). Zatímco pak Platón klade důraz na čtyři tradiční „kardinální ctnosti“ (XI. s. 45), Aristotelés ve svém systematickém pojetí ctnosti dělí ctnosti na rozumové a mravní a ty pak ještě dále třídí.

### 2.2.1 Ctnosti mravní: Ctnost jako střednost

Jak již sám řecký název napovídá, tento druh ctnosti není dán přirozeně, nýbrž vzniká ze zvyku (zvyk, řecky *ethos*, mravní, řecky *éthiké*) (I. s. 49), pomocí kterého jsou rozvíjeny přirozené vlohy. „Přirozená vloha ovšem není v naší moci, nýbrž z jakéhosi božského původu se jí dostává lidem opravdu šťastným“ (I. s. 270). Shodně tvrdí Platón, že „zdatnosti se dostává božím účelem těm, kterým se jí dostává“ (XVIII./b s. 114). Proto také při výchově k ctnosti nestačí slovní poučení, ale je třeba duši pro budoucí ctnost nejdříve kultivovat zvykem, aby se naučila milovat krásné věci a nenávidět špatné. Ani výchova a vědění však není zárukou ctnostného života, pokud chybí onen „božský los“ (XI. s. 36).

Protože ctnost se získává činností, učíme se jí konáním, tedy praktickým jednáním v konkrétních situacích (I. s. 51). Takto se stáváme spravedlivými ve stycích s lidmi a statečnými v kontaktu s nebezpečím. Dobro je tedy i dobrem praktického života, realizovaného na základě zkušenosti (XI. s. 84); vždyť i Platónovi strážci jsou poté, co se vyučí v dialektice, posláni zpět do jeskyně, aby se osvědčili v praktických vojenských záležitostech a úřadech a nabyli zkušenosti. Jak se oba filosofové shodují, je třeba začít se zvykáním již od útlého věku, od dětství duši vštěpovat zákony a dbát na to, aby jednání bylo vždy přiměřené a držící se u středu, neboť zde leží svoboda a sebevláda (I. s. 52). Taková výchova by měla dopomoci ke schopnosti rozeznat, co je pro člověka opravdovým dobrem, a tím i ke ctnostné povaze, která koná věci nejlepší ve slasti i strasti. Právě proto, že slast je tak obtížné potlačit, o to více je třeba zabývat se ve výchově otázkou rozkoše a bolesti, „kdo jich totiž dobře užívá, bude dobrý, kdo špatně, bude špatný“ (I. s. 54). U ctnosti jde totiž především o vlastnost toho, kdo koná; nabývání ctnosti je závislé stejnou měrou na vědění i jednání, které je vědomé, ze svobodné vůle a vedené úmyslem jednat správně (Ibid.). Jen takové jednání dělá dobrým svého nositele i veškerou jeho činnost. Pro Platóna pak podmínkou dobrého jednání harmonie jednotlivých složek duše s vůdčí úlohou rozumu; jednat „podle rozumu“ je pro něj co do obsahu podobné jako jednat „podle vůle“, neboť vůle u něj ještě není samotnou činností duše a pojem není u něj užíván (XIII. s. 203).

Aristotelés při směřování k výměru podstaty ctnosti rozlišuje trojí duševní jevy (I. s. 56); city, vrozené schopnosti a stavy. City jsou tím, co je spojeno s libostí

a nelibostí (žádost, hněv, strach, smělost, láska, nenávisť, touha aj.), vrozené schopnosti jsou tím, čím jsme přístupni citům či hněvu a čím cítíme bolest. Stavý jsou pak tím, co určuje naše chování vůči citům; k těmto řadíme i ctnosti, které se projevují právě v jednání a ovládání citů.

Mravní ctnost u Aristotela je uměním středu mezi dvěma krajnostmi, tj. mezi nadbytkem a nedostatkem určité vlastnosti; „ctnost tedy jest jakousi středností“ (I. s. 58). Tento střed je pravou mírou a vrcholem dobra a k jeho vymezení dochází na základě rozumného úsudku; vystihnout ho však není snadné, neboť u každého leží trochu jinde. I pro Platóna je střední míra tou nejlepší (XXVII. s. 117), avšak na rozdíl od Aristotelova pojetí je středností universální a objektivní, na konkrétním jedinci nezávislou, která je důsledkem uměřenosti duše.

Pro Aristotela je základem hledání oné střednosti to, aby si každý člověk byl schopen uvědomit, ke které krajnosti více tíhneme a následná snaha se od této větší protivy vzdalovat, tj. volit nejmenší zlo, které je rozpoznatelné podle pocitu libosti a nelibosti v konkrétní situaci (I. s. 64). Jak si všímá Gadamer, nejde však pouze o zlatý střed jako takový; důležité je hlavně to, aby si byl člověk při jeho hledání vždy vědom toho, co dělá a své jednání podroboval rozumové úvaze, přestože nikdy nelze zcela přesně určit „to „správné“ jako takové“ (XI. s. 105). Pro Gadamera „Aristotelem vypracovaná obecná struktura *areté* jakožto středu mezi dvěma krajnostmi není použitelné pravidlo“ (Ibid.), které by se mělo přímo aplikovat jednotlivé případy konání, ale spíše výzvou k reflexi.

Jak bylo již řečeno, podmínkou mravného jednání je dobrovolnost; pouze dobrovolné jednání je hodno chvály nebo hany. Jinak se totiž jedná se o vnější donucení nebo jednání ze strachu před větším zlem, které zaslouží spíše odpuštění nebo soustrast, působí zármutek a lítost (I. s. 67). Zvláštním druhem konání je jednání nevědomosti, kde je třeba zkoumat, jestli jednání způsobilo pocit nelibosti, protože pokud tento není přítomen, není jednání zcela nedobrovolné. Nedobrovolnost totiž spočívá v neznalosti jednotlivostí, předmětu či účelu jednání a je provázeno lítostí (I. s. 70). Proto nevědomé jednání například v opilosti či v hněvu nejsou nedobrovolné, ale důsledkem špatnosti člověka (I. s. 70); není totiž pravda, že „nedobrovolností je to, co se děje ze vznětlivosti nebo ze žádosti“ (I. s. 71), protože pak by nikdo nejednal dobrovolně. Naopak „ten, kdo jest sám sebe mocen, jedná podle záměrné volby, nikoli však ze žádosti“ (I. s. 72). Touto hlubší analýzou nespravedlivého jednání se Aristotelés opět odlišuje od svého



učitele, který špatné jednání podmiňuje pouze nevědomostí a zdáním, tedy stavem duše (XXVI. s. 213) a domnívá se, že k němu dochází neúmyslně (XXIV s. 58); volní aspekt a záměrnost jsou u něj realizovány pouze jako určitý rys rozumu, který není přímo zmíněn. Naproti tomu rys dobrovolnosti je patrný například na mýtu o jeskyni; nikdo nemůže být nucen vstoupat k ústí jeskyně.

A právě pojem záměrné volby, *proairesis*, je jedním z klíčových pojmů aristotelské etiky a podmínkou ctnosti. Je to dobrovolná volba, která je výsledkem rozumné rozvahy o tom, co můžeme vykonat, tedy jakási „uvážená žádost toho, co je v naší moci“ (I. s. 76). Je více vztažená k prostředku než cíli, protože cíl a účel je dán již před úvahou; hledí se tedy spíše k tomu, jak ho nejlépe dosáhnout (I. s. 75). A k tomu by měla člověku dopomoci i praktická filosofie, která sice nenabízí konkrétní pravidla pro dosažení správného jednání, ale pomáhá rozvíjet praktickou rozumnost, která je třeba k nalezení správných prostředků i tomu, aby člověk ze zřetele neztrácel správný účel (XI. s. 106). K danému účelu se člověk vztahuje vůlí, k volbě správných prostředků pomocí ctnosti a rozumnosti; v opačném případě je klamán rozkošemi a jeho účely jsou nahodilé. Pro Aristotela je tedy ctnost či špatnost v moci jednajícího, je jeho dobrovolným rozhodnutím (I. s. 78) a on je „jakousi spolupříčinou svého stavu“ (I. s. 81); každý si určuje cíl podle své přirozenosti a činností dále utváří své stavy, aniž je si toho vědom.

Jak již bylo řečeno, Aristotelés dělí samotné ctnosti na mravní a rozumové, přičemž k mravním ctnostem, získaným zvykem, počítá statečnost a uměřenost, které náleží nerozumným složkám duše, dále štedrost, velkorysost, velkomyslnost, smysl pro čest, klidnost, ctnost ve společenském soužití a spravedlnost.

### 2.2.1.1 Statečnost

Na rozdíl od Platóna, pro kterého byla statečnost „zachování mínění, jehož se nám dostalo pomocí výchovy od zákona o tom, co jsou to věci, jichž je třeba se bát, a jaké jsou“ (XXVI. s. 188), pro Aristotela je ctnost statečnosti „střednost co do věcí bezpečných a strašných“ (I. s. 85), tedy stavem mezi bázní a smělostí. Oba jí také přiřazují v porovnání s ostatními klasickými ctnostmi; Aristotelés ji řadí ke zvykovým ctnostem, pro Platóna je ze čtyř ctností na posledním místě (XXVII. s. 16). V čem se naopak shodují je jejich názor na smělost, kterou oba považují za důsledek nerozváženosti nebo šílenosti; nevzniká tedy z přirozeného založení či

dobré výchovy (XXIV s. 65) a často má spíše podobu zdání než opravdové schopnosti (I. s. 84). Za stejně chorobnou oba považují druhou krajnost, bázlivost, kterou Aristotelés definuje jako nadměrné očekávání zla; podle něj se však dobrý člověk nemusí bát chudoby, nemoci ani ničeho, co nezpůsobí svou vinou nebo špatností; v tomto ohledu by se měl obávat pouze hanby (I. s. 82). Platón vidí příčinu zbabělosti v neznalosti věcí bezpečných a nebezpečných, podstatou statečnosti je pro něj tedy jednak vědění, jednak stálá vláda rozumové složky, podpořená srdnatostí v každé situaci (XXIV s. 76). Oba se též shodují v tom, že statečnost se netýká pouze boje s nepřáteli, ale prakticky všech oblastí života (XXIII./b s. 67-68). Jak praví Aristotelés, statečný je ten, „kdo podstupuje a bojí se toho, co má, pro co, jak a kdy má... trpí a jedná, jak náleží a jak jest rozumno“ (I. s. 84); pouze rozumný člověk je tedy pevný a schopný i v nebezpečí rychle rozhodovat a podstoupit i bolest nebo smrt, kterou považuje za krásnou, pokud slouží krásnému účelu (I. s.89). Takový člověk, ve kterém působí rozum i vznětlivost a který je statečný pro krásno, má pravou statečnost (I. s. 87). Sebevražda pro lásku, chudobu nebo zármutek je naopak zbabělostí stejně jako útek z boje, „jest totiž změkčilostí vyhýbati se protivenstvím“ (I. s. 85).

### 2.2.1.2 Uměřenost

Uměřenost, *sófrsyné*, je pro Aristotela „středem co do rozkoší“ (I. s. 90) tělesných i duševních. Toto pojetí je opět z velké části shodné s Platónem, pro něhož uměřenost znamená podřízení žádostí rozumu, vyrovnaností a sebekázní stranící se výstředností (XIII. s. 346). Pro Platóna je však pojem *sófrsyné* obsahově mnohem širší – uměřený muž je pro něj spravedlivý, statečný a zbožný (XXII. s. 94).

Neuměřenost se nejvíce se projevuje v tělesných rozkoších „z požívání, které se vesměs, i v jídle i v pití i ve věcech pohlavních, děje hmatem“ (I. s. 91); o to více je pak nevázanost zahanbující, protože takovouto hmatovou rozkoš, která se vztahuje pouze k částem, nikoli k celku, pociťují i nižší živočichové, kteří nemají rozumovou složku. Projevem nevázanosti je i potěšení z vůně masť a lahůdek, které na rozdíl od zrakových vjemů nebo poslechu směřují k žádosti (I. s. 90). Druh překročení míry může být při tom dvojnásobný, podle druhu žádosti. U přirozených žádostí lidé chybují zpravidla pouze ve směru „příliš mnoho“ (I. s. 92), například pokud se

z nich stávají jedlíci, u získaných rozkoší se nejčastěji jedná o potěšení z toho, z čeho by být nemělo; sem patří například slast z přílišného poddávání se bolesti. U Platóna se s takovýmto dělením žádostí a rozkoší nesetkáváme, jeho rozdělení se vztahuje spíše ke složkám duše; rozum touží například po vědění, srdnatost po cti a slávě, žádavá složka vyhledává tělesné prožitky. V každém případě, nevázaný člověk chce pociťovat příjemnost a pokud se mu jí nedostává, trpí. Proto je třeba, aby byly žádosti ukázněny a podřazeny rozumu, aby se nestaly příliš nenasytnými (I. s. 94).

Druhou krajností jsou naopak lidé, kteří slast nevyhledávají vůbec a netěší se z ní; taková bezcitovost ale není podle Aristotela přirozená, stejně jako je chybné definovat ctnost jako „jakýsi stav bez citového vzrušení a klid“ (I. s. 53). Uměřený člověk má ve všem zachovávat střed, tedy radovat se z toho, co je krásné a neradovat se, z čeho nemá. Platón taktéž nabádá toho, kdo se chce věnovat rozjímání, aby „svou žádostivou část přitom nevydal nedostatku ani nadbytku, aby spala a aby svou radostí ani svým soužením nerušila nejlepší část“ (XXVI. s. 400).

### 2.2.1.3 Štědlost a velkorysost

Zatímco pro Platóna se týká uměřenost všech sfér života, Aristotelés rozlišuje nadto zvláštní ctnosti, které se týkají toho, čehož cenu lze vyjádřit penězi. První z nich je štědlost, která je „středností co do statků“ (I. s. 96). Tato ctnost je osvědčením, že bohatství může být užitečné a obci prospěšné, pokud je dobře užíváno ke konání krásných skutků. Podobného názoru je i Platón, když tvrdí, že statky jsou dobrem v rukách statečných a zbožných mužů (XXVII. s. 47), protože pro ně není kritériem pouze libost nebo vlastní prospěch, ale dobro celku. Zároveň si je vědom potřeby majetku k životu, avšak i zde je třeba dodržovat správnou míru, aby člověk skrze bohatství nežil v rozbrojích, ani neotročil pro nedostatek (XXVII. s. 117).

Protože „ctnosti zajisté náleží spíše dobře činiti než dobro přijímatí“ (I. s. 97), záleží štědlost spíše v rozumném dávání prostého nelibosti, které se řídí vědomostí a výší svého jmění. Štědlost je totiž ctností smýšlení dárce; více štědrý je ten, kdo dává sice méně, ale ze svého mála (I. s. 98). Nejštědřejšími ale bývají ti, kdo nezakusili bídu a peníze berou jen jako prostředek. Nadbytkem od středu je marnotratnost, která vede k promarnování majetku a tím i ztrátě možnosti být

štedrým. Problémem marnotratníka je, že „překračuje míru v dávání a nebrání“ (I. s. 99), a to většinou ve prospěch rozkoší. Je tedy štedrý nevhodným způsobem, může však být ještě ze svého neduhu vyléčen věkem nebo vzniklým nedostatkem. Nevyléčitelná je pro Aristotela opačná krajnost, lakomství. Lakomý člověk nedosahuje správné míry v dávání, v braní ji však překračuje; často se soustředí na maličkosti, je chtivý zisku i přes hanbu a nebezpečí; je jím hráč v kostky, lupič, zloděj i kuplíř (I. s. 102). Je některými svými vlastnostmi podobný Platónově člověku oligarchickému, který touží z celé duše po penězích, je spořivý a snaží se všeho vytěžit, jeho zločinné žádosti jsou však alespoň částečně tlumeny opatrností (XXVI. s. 373).

Svým předmětem je štedrosti příbuzná velkorysost, ta se však týká vynakládání ve větší míře. Velkorysý člověk je ušlechtilý a štedrý a rozumně zvažuje přiměřenost nákladu vůči danému předmětu; své prostředky vynakládá na díla hodnotná velikostí a krásou (I. s. 103), na dary, pocty, stavby chrámů, slavnosti a podobně. Je tedy jakýmsi mecenášem, který vynakládá prostředky pro veřejné dobro. Krajnostmi od středu velkorysosti jsou okázalost, jejíž cílem je předvedení svého bohatství a malichernost, která je váháním a snahou o co nejmenší náklad v maličkostech při budování velkých věcí (I. s. 105).

#### **2.2.1.4 Ctnost v soužití**

Ctnost je velmi potřebným regulativem i ve vztazích v obci, proto „chvály hodno jest chování, které zachovává střed, podle něhož každý člověk schválí to, co má a jak má, stejně pak i odmítne“ (I. s. 115). Na nutnost středu naráží i Platón, když se v *Ústavě* zabývá materiálním zaopatřením obce; zde dochází k tomu, že bohatství a chudoba nejsou dobré pro obec a že dělají horší výrobky i výrobce, „prvé totiž vyvolává rozmařilost, pracovní nezájem a novoty, kdežto druhé přibírá k novotám i nízké mravy a sklon ke špatné práci“ (XXVI. s. 175). Soužití by se podle Aristotela mělo řídit podobnými zásadami jako přátelství, které má podobu rovnosti mezi lidmi dobrými a ctnostnými, kteří jsou si vlastnostmi podobní, chtějí jeden pro druhého dobra a jsou si navzájem radostí (I. s. 204). Platón podobně dochází k přesvědčení, že pro život obce je obzvláště důležitá spravedlnost. Ta spočívá v tom nikomu nečinít zlo, ani když ho činí on nám (XXVI. s. 41), nechtít mít převahu nad lidmi sobě rovnými (XXVI. s. 65), a zejména v tom, aby každá

složka konala to, co jí náleží (XXVI. s. 194), jak v obci, tak ve vlastní duši. Občan pak v kterémkoli jednání, pro sebe či obec, za krásné a spravedlivé by měl posuzovat jednání, které udržuje a spoluutváří tento trvalý stav duše, za moudrost má vědění, které takovému jednání napomáhá (XXVI. s. 213). Nespravedlnost naopak všude přináší rozkol a nemožnost soužití.

Typem přátelství je i manželství, které je pro Aristotela přirozené a „dřívější a nutnější jest rodina než obec“ (I. s. 220); tento postoj je jasným vyhraněním se vůči *Ústavě*, ve které Platón manželství pojímá pouze jako službu obci ve jménu zajištění kvalitních potomků, a to v duchu zásady „přátelům je všechno společné“ (XXVI. s. 178). Zajímavá je v tomto ohledu Gadamerova úvaha, zda číst *Ústavu* doslovně nebo pouze jako mýtus, jehož účelem mělo být upozornění na situaci společnosti a nebezpečné tendence v ní (XI. s. 48-49).

V soužití se jedná také o pravdivost v řeči a jednání. I zde platí, že „kdo se přidržuje středu, sám jest pravdivý i životem i řečí, ježto se přiznává k tomu, co má, a ani nezvětšuje, ani nezmenšuje“ (I. s. 116), a to i tam, kde o nic nejde, protože takový je skrze svůj duševní stav. Podobně Platón soudí, že „mezi všemi dobry u bohů i u lidí je na prvním místě pravda“ (XXVII. s. 118), a proto být pravdivým člověkem, pravdě věrným, je pro něj klíčem ke štěstí i blaženosti. Opakem je pak člověk chlubný, který si přidává dobré vlastnosti, aby získal čest a výhody a člověk záludný, který je naopak zmenšuje nebo zapírá, někdy za účelem vyhnutí se vtíravosti (I. s. 118).

Ve společenském životě pak by měl člověk vždy zachovávat přiměřenost; nebýt šaškem, hrubcem ani mrzoutem, ani by neměl nikoho tupit. Měl by být příjemným společníkem schopným pobavit, ale mít vždy na paměti, že „člověku způsobnému náleží mluvit a poslouchati takové řeči, které svědčí člověku slušenému a ušlechtilému“ a sám se „bude tak chovati, neboť jest jakoby zákonem sám sobě“ (I. s. 119). Na tento vnitřní zákon a nutnost odolávat tomu, co se všeobecně považuje za normální, odkazuje i Sókratés, když vyznává, že by bylo lépe „aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval“ (XXII. s. 61).

### 2.2.1.5 Spravedlnost

Spravedlivost je obecně považována za stav člověka, který má schopnost spravedlivě jednat z touhy po spravedlnosti samé; takový člověk dbá zákonů, dodržuje rovnost v tom, že stejné splácí stejným a nechce pro sebe více dobra než mu náleží (I. s. 123). Se spravedlností úzce souvisí zákonnost, která je jakousi její sestrou, určující prostřednictvím zákonů, co je spravedlivé a prospěšné pro obec jako celek i vůči druhému (I. s. 124). Aristotelés zároveň zmiňuje podobně jako Platón výrok, že „spravedlnost jediná z ctností jest cizím dobrem“ (I. s. 125), avšak zde je zasazen do mnohem pozitivnějšího kontextu než v *Ústavě* (srov. XXVI. s. 55), s větším důrazem k tomu, že o to lepší je člověk, který je jí schopen. V Aristotelově pojetí je spravedlnost „středem mezi bezpráví činiti a bezpráví snášeti“ (I. s. 135), protože dobro, které si někdo přivlastní navíc je vždy na úkor druhého. Tato definice je odlišná od Platóna, podle něhož spravedlnost znamená „vykonávat to, co komu náleží“ (XXVI. s. 194), což se týká jednak jedné vybrané činnosti vlastní každému člověku, jednak duše, jejíž jednotlivé složky mají být v řádu a propojeny v jeden celek (XXVI. s. 212-213). Navíc spravedlivý člověk by se podle Platóna neměl za žádných okolností uchýlovat ke zlému jednání (XXVI. s. 41).

Pro Aristotela je spravedlnost nejdokonalejší ctností, ve které jsou obsaženy i ostatní ctnosti; je tedy celou ctností a podobně nespravedlnost je pro něj celou špatností (I. s. 125). Podobně pro Platóna je spravedlnost zdravím duše a její dokonalostí (XXVI. s. 73) a nespravedlnost její nemocí (XXVI. s. 214). Spravedlnost je pro něj zároveň tím, co dává ostatním ctnostem vzniknout a udržet se (XXVI. s. 194).

Aristotelés stejně jako Platón rozlišuje dvojí pojem spravedlnosti – částečnou spravedlnost jako vztah ke druhému a spravedlnost jako ctnost, tedy celou spravedlnost, která je stavem duše. Jejich protivami jsou protizákonnost a nerovnost jako části nespravedlnosti. Platónské pojetí se však liší, neboť odlišuje „lidovou ctnost“ spravedlnosti, získanou zvykem a spravedlnost filosofickou, získanou rozumovou úvahou, kdežto pro Aristotela je spravedlnost vždy mravní, tedy zvykovou ctností.

Aristotelés částečnou spravedlnost ještě dále dělí, a to na spravedlnost rozdíleci a opravnou. Rozdíleci spravedlnost je spjata s rovností před právem a řídí

se úměrou, tedy osobní hodnotou nebo mírou vkladu (I. s. 128). Druhý druh, opravná spravedlnost, má trojí podobu – dobrovolné směny (prodej, užívání aj.), nedobrovolné tajné směny (krádež, cizoložství aj.) a nedobrovolné násilné směny (pohana, vězení, zabití apod.) (I. s. 128). U této spravedlnosti se právo řídí aritmetickou úměrností, tedy nehledí se k dobrosti nebo špatnosti člověka, ale pouze ke škodě a vyrovnání nerovnosti před zákonem (I. s. 130). Je tedy středem mezi ztrátou poškozeného a ziskem pachatele (I. s. 131), které jsou zpravidla poměřitelné penězi. Spravedlnost jako určitá rovnost se vyskytuje i u Platóna, který ji také dělí na dva druhy, avšak podle odlišného kritéria; lidskou rovnost podle míry a čísel a tu, která je dárkyní všeho dobra, avšak podle přirozené povahy a dobrosti obdarovaných, je tedy spravedlivou rovností (XXVII. s. 142).

Avšak Aristotelés zároveň upozorňuje, že kdo se dopustí křivdy, nemusí být nezbytně nespravedlivým; vždy je třeba brát v potaz konkrétní situaci, okolnosti a úmysl, například jestli nešlo jen o nahodilé jednání z vášně (I. s. 136). Nespravedlivé jednání musí totiž být dobrovolné a založené na schopnosti věc vědomě ovlivnit a znalosti předmětu, nástroje a účelu (I. s. 139).

Se spravedlností souvisí i slušnost, *epikie*, která je duševním stavem podobným spravedlnosti a právu. Ač není zákonným právem, stojí nad právem a je jeho opravou tam, kde je příliš všeobecné pro danou situaci nebo kam nezasahuje (I. s. 145-146).

### 2.2.2 Ctnosti rozumové

Rozumové ctnosti jsou svou povahou odlišné od ctností mravních, protože již nejsou dílem zvyku, ale učení, a to si žádá zkušenosti a čas. Jak podotýká Antonín Kříž, „u ctnosti rozumové totiž není vlastně středu, nýbrž jest vrcholem; vědět nemůže nikdo příliš mnoho“ (I. s. 290). Jak je patrné již z názvu, rozumové ctnosti vycházejí z rozumné složky duše, kterou Aristotelés dále dělí na složku poznávací, kterou poznáváme počátky jsoucen, tedy věci neměnné a složku usuzovací, která zkoumá věci proměnné, tedy praktické (I. s. 150). Pravda pak je „výkonem obou rozumových stránek. Jejich ctnostmi tedy budou stavy, v kterých obě budou mít nejvíce pravdy“ (I. s. 152). Zde je třeba připomenout, že mravní

ctnost je pro Aristotela uváženou žádostí, vycházející z pravdivé rozumové úvahy a záměrné volby; proto je tato volba nazývána „žádající rozum nebo přemýšlející žádost“ a za pravdu je v praktickém myšlení označována shoda pravdivého úsudku se správnou žádostí (I. s. 151).

Jak sám Aristotelés uvádí, „věci, jimiž duše pravdy nabývá, co do kladu a záporu, jest počtem pět“ (I. s. 152); jsou to umění, vědění, rozumnost, moudrost a rozumění.

### **2.2.2.1 Umění (*ars, techné*)**

Předmětem umění jsou věci proměnné, je vlastně „tvořivým stavem s pomocí úsudku“ (I. s. 153), přičemž počátek tvořeného je v tom, kdo tvoří. Obsahem umění je činnost a zkoumání vzniku, nikoli však za účelem jednání. Pro Platóna je umění projev ducha a stejně jako duši, mínění, rozum či zákon jej považuje za dřívější než přírodu a hmotný svět – dokonce se domnívá, že příroda je ovládána od rozumu a umění (XIII. s. 17). Aristotelés umění vidí naopak jako něco druhotného, co je odvozeno od přírody.

### **2.2.2.2 Vědění (*scientia, epistémé*)**

Předmětem vědění je pro Aristotela to, co je nutné, věčné a neměnné. Vědění i jeho předmět považuje za naučitelné prostřednictvím návodu, neboli induktivního myšlení, a sylogistiky (I. s. 152). Počátkem úvahy je všeobecné, ze kterého se pomocí indukce vyvozuje důkazný závěr, prostý nahodilosti, „neboť vědění vyžaduje důvodů“ (I. s. 155). Pozice Platónova je však zcela odlišná; jeho vědění se nezakládá na vědeckých důkazech, ale na poznání ideje dobra, která ukazuje věci ve světle pravdy a člověku schopnost poznávat (XXVI. s. 310). Toto vědění je znalostí dobra a zla, ze kterého plyne dobrost. Aristotelés však z pozice vědy odmítá jak transcendentní ideu dobra, tak i metodu získávání tohoto vědění, tedy vnitřní rozhovor duše se sebou nebo s druhými, který „neposkytuje logicky přesvědčivé závěry“ (XI. s. 30-31).



### 2.2.2.3 Rozumnost (*prudentia*)

Rozumnost je pro Aristotela „schopnost (člověka) správně uvažovati o tom, co jest pro něho dobré a prospěšné“ (I. s. 154), tedy o tom, co lze vykonat nebo změnit s ohledem na život jako celek. Svým proměnlivým předmětem je rozumnost odlišná od vědění; jedná se v podstatě o praktickou schopnost rozpoznání dobra a zla, která je „s pomocí úsudku pravdivým prakticky činným stavem“ (Ibid.). Rozumnost je tedy zaměřena k praktickému jednání, jehož počátkem je účel; pokud se ovšem člověk nechá svést libostí a nelibostí, může jí být tento účel překryt a zničen (I. s. 155). Rozumnost je svým založením blízka jak mínění (obojí se týká proměnlivého), tak rozumovému stavu (nelze ji zapomenout). Protože se týká lidských věcí, je k rozumnosti třeba jednak poznání všeobecná a principů, tedy vědění, jednak znalost jednotlivin, kterou získáváme v průběhu života zkušenostmi (I. s. 158). Pro Platóna jsou však ctnosti jednotou, a proto i rozumnost v porovnání s Aristotelem více splývá s ostatními ctnostmi v pojmu celkové *areté*, ale také v pojmu *sófrsyné*, která je rozumností, vyrovnaností i uměřeností (XIII. s. 346). Pro Platóna je rozumnost vlada nejlepší složky v člověku, stav, kdy dokáže ovládat své žádosti, tedy jakýsi řád a soulad (XXVI. s. 190). Tento stav je také nejcennějším duševním dobrem (XXVII. s. 86). Podobně jako u spravedlnosti však Platón rozlišuje na rozdíl od Aristotela dvojí rozumnost z pohledu jejího nabývání; zvykovou rozumnost jako „lidovou ctnost“ a pravou rozumnost, která je výsledkem filosofického života (XIII. s. 343). Zvyková rozumnost by měla spočívat v poslušnosti lidu svému vládci a poslušnosti žádané složky rozumové složce (XXVI. s. 125), pravá rozumnost je poznáváním sebe sama, věcí božských i svých, „nakolik jsou zlé i dobré“ (XVI./a s. 59). Zde je patrné, že i Platónovo pojetí pravé rozumnosti obsahuje obě Aristotelovy složky, rozumnost teoretickou i praktickou. Pro oba myslitele pak platí, že „praktická rozumnost je podmínkou toho, aby se člověk mohl věnovat teorii a rozvíjet teoretickou rozumnost“ (XI. s. 112).

V Aristotelově pojetí jsou rozumnosti velmi blízké také pojmy rozvážnost, chápání a uznání. *Rozvážnost* je určitá správnost v usuzování, která vede k dosažení dobra pomocí prospěšných prostředků (I. s. 161-162); svou povahou je však spíš hledáním toho, co je prospěšné, sama o sobě ale ještě není kladem. *Chápání* je podobné povahy jako rozumnost, avšak není povahy rozkazovací jako ona, nýbrž má pouze funkci soudící; v rozmanitých situacích by mělo dopomoci správnému

rozhodnutí. *Uznání* znamená mít „správný soud o tom, co jest slušné“ (I. s. 163); slušnost je pevně spjata se shovívavostí a je společná všem dobrům týkajících se mezivztahů.

#### 2.2.2.4 Moudrost (*sapientia*)

Moudrost je pro Aristotela nejdokonalejším věděním, které nejenže je schopno vidět důsledky vyplývající z počátku, nýbrž již v samém počátku mít pravdu; je tedy rozuměním i věděním o nejhodnotnějších předmětech a určitou dokonalostí v celku i jednotlivosti (I. s. 156). Moudrost již nezkoumá, jak se stát blaženým, ani se nezabývá děním, přesto působí člověku duševní blaho, neboť „jest částí ctnosti vůbec, činí blaženým i toho, kdo ji má a svou činností uskutečňuje“ (I. s. 165). Je jakýmsi vrcholem intelektuální činnosti, který spojuje rozumění s věděním a intuici s přesným myšlením (I. s. 302). Platón spojuje moudrost s rozvážností, která je však pro něj druhem vědění (XXVI. s. 186) a také se spravedlností (XXVI. s. 67), se kterou souvisí jednání přiměřené každé části duše i obce. Jinde pak moudrost označuje jako rozvážnost, ke které se dochází věděním, které je vlastní strážcům (XXVI. s. 186-7). Vědění samo je pak dobrem pouze tehdy, když jej umíme správně používat takovým způsobem, aby přinášelo užitek (XVIII./a s. 38) a činilo naše jednání dobrým.

Právě moudrost, *sofia*, a rozumnost, *fronésis*, jsou pro Aristotela vlastními rozumovými ctnostmi (I. s. 164); rozumnost je praktickou usuzovací ctností rozumové stránky, moudrost je pak její teoretickou poznávací složkou, z nichž obě by se měly promítat do našeho konání. V kontrastu s Aristokratovou exaktností, v Platónově pojetí oba pojmy, *sofia* a *fronésis*, do jisté míry splývají a jsou záměnné; oba odkazují k úkonu rozumné duše „dlící bez rušivé části těla u věčných a čistých jsoucen, ve světě idejí“ (XIII. s. 367-368), zároveň pak i k trvalé vlastnosti duše takto vzniklé. Označení „moudrý“ ale pro Platóna náleží spíše jedinému bohu než člověku (XXI. s. 75).

K moudrému konání je podle Aristotela třeba záměrná volba a s ní souvisí *dovednost*, tedy jakási praktická zběhlost směřovat k cíli a dojít ho (I. s. 165). Abychom tohoto byli schopní, je třeba zároveň rozumnosti a ctnosti, které jsou nápomocny ustanovení nejlepšího cíle – a právě tyto všechny složky se vhodně doplňují a přetvářejí naše vrozené vlastnosti (I. s. 166)

K další konfrontaci s Platónem dochází, když Aristotelés poukazuje na to, že Sókratés se mýlil v přesvědčení, že všechny ctnosti jsou druhem rozumnosti a věděním. Avšak správně soudil, že rozumnost je podmínkou ctnosti, neboť rozumnost je „stav ve shodě se správným úsudkem“ a „s pomocí správného úsudku“ (I. s. 167). Proto s rozumností člověk nabývá i ostatních ctností. Autor však také zdůrazňuje, že rozumnost není nadřazena moudrosti ani vyšší rozumové stránce, nýbrž má pouze být nápomocna ke vzniku a pěstování moudrosti (I. s. 167).

#### **2.2.2.5 Rozumění (*intellectus*)**

Zvláštní ctností, kterou u Platóna nenajdeme, je rozumění. Jeho předmětem je vědění, rozumnost a moudrost, kterými nabýváme pravdy o věcech pro měnných i neměnných (I. s. 156). Týká se „toho, co jest poslední na obě strany“ (I. s. 163), tedy pojmů nejvyšších a jejich bezprostředního poznání, i pojmů nejnižších, vztahujících se ke konání samotnému. Je to určitý postřeh či intuice v tom, jak z jednotlivin získávat všeobecné, který se tříbí s věkem (I. s. 163); jde tedy o poznávání obecných principů. V tomto ohledu vykazuje určité společné rysy s Platónovým věděním o dobru, které je „pohled na Dobro (...), jenž jediný slibuje skutečné „vědění“ – my bychom řekli: „porozumění“ – o věcech, universu, i o *polis* a o *psýché*“ (XI. s. 22).

### 3. Aurelius Augustinus: Ctnost jako Boží milost

#### 3.1 Rané křesťanství a odkaz platonismu

Ještě mnoho staletí po Platónově smrti jeho odkaz žil dál a byl, ať už více nebo méně v souladu s originálem, dále rozvíjen i podrobován kritice. Jedním ze stoupců platonismu byl i Augustinus Aurelius, který ve svém myšlení spojuje právě odkaz antiky s později vzniklou křesťanskou tradicí. Jeho dílo je tudíž jakýmsi přemostěním mezi pohanským starověkem a křesťanským středověkem.

Pro pochopení Augustinova pojetí ctnosti a jeho myšlení vůbec je důležitou postavou Pavel z Tarsu. Klíčová role tohoto vzdělance a autora řady povzbudivých i kritických listů prvním křesťanům byla v tom, že díky své znalosti řecké filosofie i evangelia mohl obojí postavit do protikladu; cestou k dokonalosti už již není pouze rozum a filosofie, které směřují k poznání jako svému cíli, novou cestou je nyní víra, vedoucí ke spáse (XIV. s. 170). Moudrost tohoto světa je Pavlem nazvána bláznovstvím (Kor. 19-25); světu se naopak víra, která se stala základem křesťanství, jeví jako pošetilost. V dobovém pohledu totiž tato slepá víra, *pistis*, značila nejnižší stupeň poznání, stav mysli nevzdělaných, kteří nedokáží obhájit své stanovisko (X. s. 139). Proto například Galénos připouští, že křesťané sice mají tři ze čtyř nejvyšších ctností, tj. statečnost, sebeovládání a spravedlnost, avšak postrádají *frónésis*, rozumový vhled (Ibid.). Přesto křesťanství postupně sílí a i Plotínův žák Porfyrios, původně odpůrce křesťanství, na sklonku života *pistis* uznává jako podmínku přiblížení duše Bohu, a také jako prostředek, kterým lze dojít víry, naděje a lásky (X. s. 140-141).

Velkým dilematem formujícího se křesťanství byly dva požadavky; prvním z nich bylo varování Pavla z Tarsu: „Dávejte pozor, aby vás někdo neuvrhl do otroctví oním marným lákadlem „filosofie“, podle zcela lidského podání, podle živlů světa, a ne podle Krista“ (Kol. 2,8), druhým byl požadavek sblížení se světskou vzdělaností z důvodu nutnosti ustanovení a šíření křesťanské nauky (XIV. s. 171).

I přes určité sblížení obou ideových směrů, mnoho z jejich podstaty zůstávalo v přímém protikladu. Zatímco Platón hledá pravdu pomocí rozumového

vědění a společnost dělí do stavů, z nichž pouze ti nejlepší mohou pravdy dosáhnout, křesťanství staví na víře a zve každého, bez ohledu na vzdělání či původ. Kde je pro Platóna člověk jen jednou kapkou v moři universa, tam křesťanství zdůrazňuje individualitu každé duše ve vztahu k Bohu a rovnost všech duší před Bohem (XIV. s. 172).

I přes vzájemnou odlišnost jsou si však platonismus a křesťanství v mnohém podobné. U obou se setkáváme s myšlenkou, že svět je výtvorem boha – v mýtu *Timaios* je to demiurg (XXV./a s. 28), v křesťanské tradici jediný Bůh. Avšak tyto dva bohy nelze považovat za totožné, neboť Platónův demiurg není bohem osobním. Křesťanský poměr k Bohu je naopak náboženský, založený na lásce, *agapé* (XIV. s. 191). Rozdílný je i úhel pohledu – zatímco pro Platóna bůh představuje nejzazší předmět myšlení, pro Augustina je tím základním a určujícím, z čeho vychází vše ostatní (Ibid.).

Z této duality mezi bohem a stvořením plyne i shodný pohled na hmotný svět jako na něco méně dokonalého a přesvědčení o tom, že existuje ještě jiný svět pravých a neměnných jsoucen, která jsou příčinou i cílem všech věcí. Podobně jako se shodují Platón a Aristotelés v tom, že rozumný a spravedlivý člověk lehce snáší protivenství, protože hledí k věcem nesmrtelným, tak i křesťanská nauka vyzývá k trpělivosti v soužení s odkazem na neviditelné věci a věčnou slávu po odchodu duše z tohoto pomíjivého světa (2 Kor. 4,17-18). Platón i později Augustin se navíc shodují i v tom, že Bůh není příčinou zla – Platón tvrdí, že „vina je v tom, kdo zvolil; bůh je bez viny“ (XXVI. s. 472), pro Augustina je zlo záležitostí svobodné vůle (IX. s. 191). Společná je oběma myslitelům i víra v nesmrtelnost duše a pojetí mravnosti, které je určováno určitou absolutní normou, která leží mimo člověka. Cílem lidského jednání je pak připodobnění se této normě; v případě Platóna jde o připodobnění se ideji dobra a získání *areté*, u Augustina jde o připodobnění se Bohu a získání osobní svatosti (XIV. s. 177). Tato norma je pak i kritériem pro hodnocení všech lidských dober. Další styčným bodem je zásada neoplácet zlo zlým, která je vyzdvížena jednak v Platónově *Ústavě*, jednak v evangeliu, které je hlavním východiskem Augustinova myšlení a kde je vznesen požadavek lásky k bližnímu (Mt. 22,37). Augustinus sám pak píše, že je třeba bezpráví trpělivě a s láskou snášet a v srdci učinit „přípravu druhé tváře“ (V. s. 40).

### 3.2 Pravá filosofie jako pravé náboženství

Augustinus je jedním z mála myslitelů své doby, který nepohrdá pohanským učením. Naopak má za to, že filosofie je důležitá, protože odpovídá na dvě podstatné otázky, klíčové pro dosažení moudrosti. První z nich je otázka o duši, která nám pomáhá poznat nás samé, druhá je otázka o Bohu, která nás přivádí k našemu původu (VII. s. 234). Zodpovězení první nás činí hodnými blaženého života, druhá nám jej zprostředkovává. Podobně jako Platón a Aristotelés i Augustin tedy vidí blaženost jako důsledek usilování o ctnostný život. S Platónem se shoduje i v tom, že účelem výchovy a vzdělávání by mělo být „povznášet mysl od věcí hmotných k nehmotným, cvičit ducha k vidění toho, co je nejvyšší“ (XIV. s. 281). K tomu by mělo docházet prostřednictvím dialektiky, nauky o číslech a svobodných umění.

Fakt, že si Augustin mohl dovolit přijmout vybrané prvky platónského učení do křesťanské nauky je odůvodněn úzkým sepětím Platónovy filosofie s Bohem. Oba myslitelé mají za to, že Bůh je zdrojem všeho, tedy i života, rozumového myšlení a blaženosti a od něj proto odvozují také nejvyšší dobro (XIV. s. 284). Shodně pak za dobro považují ctnostný život, který ale není možný bez poznání a napodobování, tedy požívání Boha (III. s. 266). Platón toto popisuje jako stav, kdy lidé hledají povahu svého Boha u sebe, dívají se na něj „dotýkajíce se ho vzpomínáním, v božském vytržení přijímají z něho zvyky a činnosti, pokud je člověku možno nabýti podílu boha“ (XXI. s. 42). Z podobných pasáží Augustinus vyvozuje, že filosofovat v Platónově pojetí znamená milovat Boha. Z toho důvodu Augustinus ztotožňuje pravou filosofii s pravým náboženstvím (XIV. s. 423), a proto se zpočátku snaží zabudovat do křesťanství i Platónův svět idejí tak, že jej umisťuje do Boží mysli (XIV. s. 289).

Stejně jako pro Platóna je zlo nemocí duše, které ovšem nemůže přivodit její zánik (XXVI. s. 461), tak pro Augustina hřích není pro duši faktickou smrtí ve smyslu zániku, ale stavem dobrovolného odloučení od Boha (III. s. 224). K tomuto stavu přitom nedochází z vůle Boha, nýbrž ze svobodné vůle člověka, přestože jemu samotnému toto odloučení působí velké utrpení (IX. s. 191). Jeho duše tak totiž přichází o zdroj dobra a jeho nedostatek se v jejím životě projevuje jako zlo a hřích (IX. s. 76). Podstatou hříchu je tedy „odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty“ k věcem nižším a vnějším (IX. s. 535). Tento stav lze za pozemského

života ještě zvrátit, ale pokud chybí snaha a vůle, může následovat věčný trest odloučení, který je o to horší, že se z něho nesmrtelná duše nemůže osvobodit smrtí.

Augustinovo rozdělení duše na složky není analogické s Platónem, neboť Augustinus do duše umísťuje rozum, paměť a svobodnou vůli. Právě svobodná vůle je pro Augustina základem mravního života. Avšak ta je zatížena dědičným hříchem a zotročena špatným jednáním a nemá schopnost se za pomoci vlastních sil osvobodit; k tomu je třeba Boží milosti, která jediná může učinit rozhodování i jednání opravdu svobodné (II. s. 98). Tato milost, která je Božím darem, působí, že člověk chce dobro a také pomáhá jeho dosažení (II. s. 100). Za dobrou lidskou vůli tedy stojí Boží vůle, která „nikdy nemůže být zlá; přestože však může přivodit zlé věci, je spravedlivá“ (II. s. 140). Toto odůvodnění některých strastí připomíná Platónův názor, že pro uzdravení duše od špatnosti je třeba podstoupit trest, který je pouze zdánlivým zlem (XXII. s. 58).

Podstatou mravního jednání je pro Augustina vůle; pokud je vůle člověka správná, pak je jeho jednání bezúhonné, pokud zvrácená, pak je takové i jednání (IV. s. 29). Správná vůle je znakem člověka žijícího podle Boha, který nenávidí zlo a neřest, ale zároveň miluje člověka, jehož Bohem stvořená podstata je dobrá (Ibid.). Na rozdíl od antického pojetí, které v případě nemožnosti nápravy doporučovalo hříšníka vyloučit z obce (I. s. 271) nebo dokonce usmrtit (XXIV s. 31), „Boží trpělivost zve zlé ke kajícímu, právě jako metla Boží vychovává dobré k trpělivosti“ (III. s. 43).

Stejně jako Platón se i Augustin zabývá dualitou duše a těla a nakonec dochází podobně jako on k tomu, že příčinou etických i poznávacích nedokonalostí není tělo jako takové, ale duše. Ačkoli Bohem stvořená přirozenost člověka a tedy i těla byla dobrá, špatnost duše však přivodila jeho porušitelnost svou touhou po tom, co jí nenáleželo (IV. s. 26). Přítěží duše je tedy pouze porušitelné tělo, které je trestem za dědičný hřích (III. s. 432). Augustin však neuznává věčný koloběh duší jako Platón.

I přes všechny podobnosti křesťanství a platonismu Augustin nakonec odmítá pohanskou etiku jako celek, když povyšuje náboženské ctnosti nad ctnosti občanské i filosofické: „ať si vládne duch tělu a rozum vášním na pohled sebe chvalitebněji: jestliže duch i sám rozum neslouží Bohu, (...) nevládne tělu a vášním na žádný způsob správně“ (IV. s. 281). Popírá tedy hodnotu ctností, které jsou vykonávány pro sebe a vytváří zdání, že jsou dílem člověka. Augustin se naopak

domnívá, že všechny lidské schopnosti a ctnosti jsou hřivnami, které člověku propůjčuje Bůh k užívání a kdykoli mu je může opět odejmout (IX. s. 12); ctnost tedy není pro Augustina nějakým nezvratným stavem, ale stálou činností. Mravním požadavkem je tedy správné užívání Božích darů, bez ohledu na vlastní užitek (III. s. 185). Cílem tohoto užívání je pak ctnost, která „v sobě zahrnuje vše, co lze dělat“ a blaženost, která obsahuje „vše, čeho si lze přát“ (III. s. 153).

Podobně jako Aristotelés zakládá ctnostné jednání na rozumu, dobrovolnosti a záměrné volbě, pro Augustina jsou je rozhodující rozum a svobodná vůle, které jsou podpořeny Boží milostí. Stejně jako Aristotelés také zdůrazňuje, že při posuzování jednání je třeba přihlídnout ke konkrétní situaci; je rozdíl například mezi hněvem kvůli maličkostem a hněvem na někoho, kdo špatně jedná, za účelem jeho polepšení (III. s. 295). Stejně tak špatné konání dítěte není považováno za hřích, protože nemá rozum (IX. s. 22), ani dobré jednání z donucení nemůže být ctností (IX. s. 29).

V mravním životě člověka je pak podle Augustina možno rozlišit čtyři stupně mravního uvědomění (II. s. 148-149). Prvním z nich je neuměřený život podle těla bez odporu rozumu a v nevědomosti. Druhým stupněm je poznání zákona a vlastních hříchů, ale člověk přestože touží po dobru, není zatím schopen přemoci hřích. Ve třetím stadiu díky Božímu Duchu „člověk zatouží proti tělu mocnější silou lásky“ (Ibid.), stává se spravedlivým a žije v naději a milosti, i když stále ještě musí odolávat žádostem. Čtvrtým a vrcholným stavem je pak spočinutí ducha po tomto životě v dokonalém míru.

### 3.3 Augustinovy ctnosti

Při stanovení čtyřech základních mravních ctností křesťanská etika navazuje na antiku – jsou jimi moudrost (opatrnost, *prudentia*), střídmost (mírnost, *temperantia*), statečnost (síla, *fortitudo*) a spravedlnost (*iustitia*) (XIV. s. 178). K nim pak Augustin přidává tři ctnosti křesťanské – víru, naději a lásku.



### 3.3.1 Moudrost (opatrnost, *prudentia*)

Stejně jako celá etika Aurelia Augustina, i pojetí jednotlivých ctností vychází z Boha. Moudrost už pro něj není něčím, co by člověk sám v sobě mohl výchovou a vlastními silami vypěstovat, ale Počátkem, ve kterém Bůh stvořil nebe a zemi, a také tím, co člověka osvěcuje a dovoluje mu vidět pravdu (IX. s. 386). Toto osvětlení lidské mysli světlem věčného božského rozumu, kterým člověk nabývá moudrosti, nazývá iluminací (XIV. s. 293). Podstatou působení iluminace je přítomnost Boha v tzv. vnitřním člověku, díky níž člověk může ve vnitřním rozhovoru se sebou poznávat věci pravdivě ve své mysli tak, „jak je odhaluje uvnitř Bůh“ (VIII. s. 273) za pomoci chápavosti a rozumu. Motiv osvětlení připomíná také Platónovu metaforu nejvyššího dobra jako slunce, které vše osvětluje svými paprsky a umožňuje nám vidět a poznávat (XXVI. s. 309).

Podobně jako Platón a Aristotelés, i Augustin se domnívá, že „studium moudrosti se týká činnosti a pozorování“ (III. s. 261). Všimá si, že Platón ve své filosofii a etice spojuje jak praktickou část v podobě sókratovského zaměření se k praktické mravnosti, tak teoretickou část, reprezentovanou Pythagorovou snahou nalézt příčiny světa a pravdu (XIV. s. 283). Celek pak Platón rozděluje na tři části: morální část, *actio*, která se týká jednání, přírodní část, *contemplatio*, neboli pozorování a rozumovou část, *qua verum disternatur a falso*, rozeznávání pravdy (Ibid.).

Pravá moudrost tedy neobnáší pouze teorii, ale zahrnuje též obezřetné rozhodování, statečné konání, uměřené sebeovládání i spravedlivé rozdělení, to vše se zřetelem k Bohu jakožto konečnému cíli (IV. s. 273) a s pokorou, která je podmínkou Boží milosti (IV. s. 283). Podobně jako Platón, pro kterého byla moudrost spojena s věděním (XXVI. s. 186), tak i Augustin zdůrazňuje potřebu vzdělávání a sebepoznání, které mají přispět k poznání pořádku, jehož prostřednictvím je Bohem řízen a udržován tento svět (VII. s. 185). K takovému poznání je ale potřeba znalost sebe sama, ke které se dochází prostřednictvím „dlouhého cviku v odvracení se od smyslů a v soustředování ducha v sobě samém i jeho podržování u sebe samého“ (VII. s. 186) v samotě nebo pomocí svobodných nauk. Duše je pak schopna vidět krásu celku, navrací se sobě a je klidná díky vědomí, že vše, co se děje, je řízeno Božím řádem. Zároveň se osvobozuje od smyslových vjemů a dochází vnitřního sjednocení (IX. s. 112). Podobně popisuje

i Platón stav duší, kterým se dostalo vzdělání, zbožnosti i sjednocení – tyto duše jsou pro něj moudré a blažené (XVII./a s. 32).

Vzděláním se pak „pěstuje duch, jenž dotud nebyl nikterak způsobilý, aby mu byla svěřena božská semena“ (VII. s. 187). Jistou paralelu s Platónem lze spatřovat i v tom, že Augustin uznává dvojí cestu učení a pochopení pořádku světa, a to cestu rozumu a cestu autority, které se podobají Platónovu pojetí pravé ctnosti a občanské ctnosti, získávané zvykem (XX. s. 47). Cesta rozumu vede skrze filosofii a uměřenost; učí o Počátku, ve kterém přebývá rozum a z něhož nám vyšla spása. Je to tedy cesta pro nemnohé duše, které ctí Boží tajemství a lnou k Bohu (VII. s. 215-216). Cesta autority předchází cestu rozumu z časového hlediska, je jakousi bránou ke skrytému dobru, která je otevírána učitelem nebo jinou autoritou. Jejím výsledkem je nejprve přijetí předpisů pro nejlepší život, později učenlivost a zpětné poznání dobrosti těchto zákonů, a nakonec pochopení rozumu i věcí božských (VII. s. 222). V této fázi už je duše připravena směřovat k nejvyšší a nejpevnější Božské autoritě, avšak jen málokterý člověk dokáže rozum používat „jako vůdce k pochopení boha nebo duše“ (VII. s. 224). Přitom pouze ten, kdo se „dívá se pevně a nepohnutě na samého Boha, s nímž je vše, co rozum vidí a má“ (VII. s. 209), má moudrost a vnitřní zrak rozumu. Světské vědomosti o sobě jsou pro Augustina marností, pokud nejsou spojeny s vděčností a poznáním Boha, protože pouze „zbožnost je moudrostí“ (IX. s. 127) a bez ní jsou všechny úsudky duše proměnlivé. Podobný názor lze najít i u Sókrata, který se domnívá, že lidská moudrost má o sobě jen malou hodnotu (XIX./b s. 49). Augustin pak zároveň nabádá ke studiu Písma, neboť bez Boží pomoci nelze dojít pravdy pouhým rozumem (IX. s. 161).

### **3.3.2 Střídmost (mírnost, *temperantia*)**

Ve vztahu k tělesnosti je podle Augustina přirozeným a spravedlivým řádem to, aby bylo tělo podřízené duši a vše pak Bohu (IV. s. 253). Platón i Augustin se shodují v tom, že ctnost uměřenosti či zdrženlivosti je velmi důležitá pro mravní vzestup. Pro Platóna znamená odlučování se od těla a jeho žádostí mravní očistu a přípravu pro konečné odloučení od těla (XX. s. 25). Podobný je i pohled Augustinův, když v duchu Písma nabádá, „abychom žili v naději, a prospívající den

ze dne, umrtvovali duchem skutky těla (...), abychom my, změníce se k lepšímu, účastenstvím na jeho nesmrtelnosti a bezhříšnosti ztratili tu vlastnost, že jsme hříšní a smrtelní“ (IV. s. 359). V křesťanském pojetí jde tedy o více než jen mravní očistu jako takovou, jde o věčný život duše a znovuodkrytí dobré přirozenosti člověka pod nánosem hříchu (srov. XXVI. s. 463). K tomu je ale třeba projít mnohými boji „v této válce, ve které tělo žádá proti duchu a duch proti tělu“ (IV. s. 359), než duše dosáhne vnitřního míru.

Oba myslitelé se shodují také v tom, že důsledkem podvolení se žádostivosti je zaslepenost duše a neschopnost rozpoznat pravé dobro (IX. s. 41, srov. XXVI. s. 304-305) a zdůrazňují důležitost míry v lidském životě. Pro Augustina je míra matkou pořádku (VII. s. 236), pro Platóna je stavem nejprůměrnější tělu i duši (XXVII. s. 117). Proto také oba zdůrazňují potřebu vzdělávání v naukách a neustálého cíleného směřování k Bohu, resp. ideji dobra.

Zatímco Platón přičítal podléhání žádostem nedostatečné vládě rozumové složky duše nad složkou žádostivou, u Augustina je spojeno s vůlí. Žádost i radost jsou pro něj „vůle v souhlase s tím, co chceme“ (IV. s. 29). Problémem je, že pokud převrácená vůle není potlačována, mění se v naruživost a později zvyk a nutnost (IX. s. 237). Pokud se později chce duše se svou špatností vypořádat, zápasí spolu uvnitř duše dvojí vůle, tělesná a duchovní. V duši pak duchovní složka vůle může zvítězit jedině tak, že je dostatečně pevná, aby splnila, co si předsevzala, neboť „mohutnost a vůle jest totéž a samo chtění jest již konání“ (IX. s. 249). Toto vítězství, i když nikdy nemůže být dokonalé a konečné kvůli dědičnému hříchu, je podmíněno změnou smýšlení a uznáním pravdy (IX. s. 250). O podobném obratu duše „od oblasti vznikání k pravdě a jsoucnosti“ (XXVI. s. 332) mluví i Platón.

U Platóna se však nesetkáváme s pojetím zdrženlivosti jako Boží milosti (IX. s. 256). Podle Augustina tento dar člověku pomáhá jednak k vnitřnímu sjednocení, jednak k opětovnému sjednocení s Bohem, protože, kdo miluje pozemské věci, nemůže Ho milovat s plností (IX. s. 343). Jako lék ke zkrocení vášní Augustinus doporučuje půst (IX. s. 346), neboť záliba v rozkoši, pýcha a zvědavost jsou hnutími mrtvé duše, která „umírá odloučením od zdroje života“ (IX. s. 498); pokud je vášním určena správná míra, slouží naopak rozumu. Odtržení se od tohoto světa tedy přináší pravý život, nezávislý na potřebách a rozkoších, znovuzrození ducha a lepší poznání vůle; poté už člověk nepotřebuje žádného lidského průvodce ani vzor jednání, neboť „vidí okem rozumu“ (IX. s. 499) a jeho

tělo už není nástrojem nepravosti, ale je propůjčeno „za nástroj spravedlnosti Bohu“ (III. s. 319).

Avšak zároveň v důsledku prvotního hříchu nikdy nejsme zcela schopni ovládnout své tělo vůlí a rozumem (IV. s. 52). Proto Augustin nepřipouští možnost dojítí stavu *apatheia* ve smyslu života bez citů jdoucích proti rozumu, a tedy bez hříchu, zároveň podobně jako Aristotelés (srov. I. s. 93) popírá že by *apatheia*, pojímaná jako stav bezcitovosti, mohla být dobrým stavem (IV. s. 36), protože i v blaženosti je radost a láska.

Příčina hříchu a špatného jednání je dvojí, slabost a neznalost (II. s. 128). Proto je třeba duši odmala vychovávat a vštěpovat jí zákon, aby sama mohla později bojovat a vítězit nad žádostmi (IV. s. 360). Protože Bůh si je vědom lidské slabosti, která se projevuje zejména v tělesné rovině, dal lidem možnost žít ve svátosti manželství, které je svou podstatou prosté hříchu (VI. s. 119) a případnou tělesnou nezdrženlivost povznáší na poslání plození potomstva. Manželství je pro Augustina Božím darem, posvátným spojením muže a ženy, kteří žijí v řádu lásky, který je dobrem a čistotou při dodržování vzájemné věrnosti a vážnosti (Ibid. s. 108). Tělesné požítky pak nejsou prostopášností, pokud jsou usměřňovány střídmostí a slouží k zachování rodu (VI. s. 126). Ačkoli je za lepší stav považovaná čistota zdrženlivosti než čistota manželství, Augustin zároveň připouští, že i manželé mohou dosáhnout větší dokonalosti skrze poslušnost (VI. s. 137) a bezúhonost ducha, která jsou podstatou počestnosti těla (V. s. 22).

### 3.3.3 Spravedlnost (*iustitia*)

Podobně jako jeho předchůdci, i Augustin rozlišuje dvojí spravedlnost, avšak nikoli už ve smyslu ctnosti „občanské“ a rozumové (XIII. s. 343), nýbrž ve smyslu lidské ctnosti a Boží spravedlnosti. Spravedlnost už není určována pouze rozumem a tím, že každá složka činí, co jí náleží, jako u Platóna (XXVI. s. 209), ani aristotelským středem (I. s. 58), nýbrž Bohem samým, který je dárcem každé ctnosti a Jeho spravedlnost je to, „čím odlišuje Bůh lidi dobré a zlé a každému uděluje, co mu náleží“ (VII. s. 219). Toto pojetí spravedlnosti připomíná Platónovo pojetí dvojí rovnosti, rovnosti podle míry a opravdové rovnosti podle řádu kosmu, jak ji popisuje v *Zákonech* (XXVII. s. 142). Člověku v tomto pojetí nenáleží soudit

ostatní, protože Bůh jediný vidí do duší a zná celek situace a tudíž jeho soudy jsou odlišné od lidských (IX. s. 83), On sám je totiž nejvyšší moudrost a nejvyšší spravedlnost (IV. s. 287). V Bohu tedy Augustin nachází pravou podstatu spravedlnosti, která nesoudí podle zvyku, nýbrž podle svého věčného a neměnného zákona (IX. s. 76-77). Zároveň však spravedlnost vyžaduje, aby duchovní člověk posuzoval skutky a mravy věřících a nemlčel ke špatnému jednání (IX. s. 503).

Základem lidské spravedlnosti je dvojitý požadavek: nečinit ostatním to, co by člověk sám nechtěl snášet (IX. s. 41) a trpělivě a s láskou snášet na sobě bezpráví (V. s. 40), v tomto se tedy Augustin shoduje s Platónem, který odmítá činění zla za jakýchkoli okolností (XXVI. s. 41). Augustin však jde ještě dál, když tvrdí, že kdo má ctnost z Boha „je spravedlivý do té míry, že dokonce miluje i nepřátele“ a usiluje o jejich obrácení (III. s. 194). I když se tento druh jednání v lidském pojetí nevyplácí, spravedliví mají svou odměnu v blaženosti věčného života (Mt 5,10) a v daru rozlišování mezi dobrem a zlem (IX. s. 489). Proto nemají jednat okázale ve snaze se zalíbit tomuto světu, ale tak, aby byli ostatním světlem a přiváděli je k Bohu (III. s. 188).

Augustin si je zároveň vědom, že člověk není schopen dokonalé spravedlnosti a ani ta, kterou má, není jeho zásluhou. Proto je třeba o ni stále usilovat pomocí pravé zbožnosti (III. s. 195); jen prostřednictvím milosti totiž může láska a spravedlnost zvítězit nad žádostivostí, která je důsledkem svobodné vůle. Nejlepší stav je tedy takový, kdy člověk poslouchá vůli Boha, vyprošuje si milost a odpuštění a vzdává díky za dobrodiní a tak postupně směřuje k vnitřnímu míru, zrušení žádostivosti a ospravedlnění; v tomto stavu je pak poslušnost lehká a život šťastný (IV. s. 283).

### **3.3.4 Statečnost (síla, *fortitudo*)**

Augustinovo pojetí statečnosti se shoduje s oběma jeho předchůdci v tom, že tato ctnost není vztahována pouze k boji, ale k životu jako celku. V rámci ctnostného života pak znamená i „odolnost vůči pokušení dávat přednost příjemnému“ (XI. s. 45). S Aristotelem se Augustin shoduje také v přesvědčení, že sebevražda jako únik před strastí je nepřijatelná (srov. I. s. 85). Statečnost totiž znamená nést svůj úděl za každých okolností, tedy i v případě nebezpečí či zneuctění, jinak se totiž oběť stává vrahem (III. s. 54). Podobně jako Aristotelés má

za to, že dobrý člověk se nemusí bát ničeho, co nezpůsobí vlastní špatností (I. s. 82), tak i Augustin zdůrazňuje, že „svatí při ztrátě statků o nic nepřijdou“ (III. s. 46), protože i kdyby jim bylo odňato vše, stále mají víru a zbožnost, tedy statky „vnitřního člověka“, které jediné mají cenu před Bohem a které nám budou prospěšné i po smrti. Je tedy pro člověka lépe neočekávat blaženost v pozemském světě, ale pomocí pravých ctností trpělivě snášet bídu tohoto světa v naději ve spásu (IV. s. 255).

### **3.3.5 Křesťanské ctnosti: Víra, naděje a láska**

Protože podstatou křesťanského učení je osobní vztah s Bohem, přidává Augustin k tradičním ctnostem ještě víru, naději a lásku, neboť úcta k Bohu znamená věřit v Něj, doufat v Něj a milovat Ho (II. s. 80). Prvním krokem k životu v pravé ctnosti je osvojení základů víry, protože člověk může doufat pouze v to, v co věří, co se váže k budoucnosti a co je dobré; víra se pak může týkat i věcí minulých, přítomných a budoucích, i těch špatných (II. s. 81-83). Společným předmětem víry i naděje je to, co není vidět, víra sama je pak „jistota v tom, co nevidíme“ (II. s. 82). Víra ani naděje nemohou fungovat bez lásky; právě na ní totiž stojí dvě základní přikázání křesťanské nauky, tedy láska k Bohu a láska k bližnímu, která je zároveň podmíněna láskou k sobě (IV. s. 267). Tato sebeláska však není sobecká, neboť „ten, kdo miluje Boha, v lásce k sobě nebloudí“ (Ibid.). Pojmem sebelásky se zabývá i Aristotelés a dochází k tomu, člověk je sám sobě nejlepším přítelem, a proto má i sebe nejvíce milovat; to se ale týká pouze ctnostného člověka, který má své bytí v rozumu a usiluje o dobré konání, prospěšné ostatním (I. s. 238-239). S Platónem se pak Augustin shoduje v úzké provázanosti spravedlnosti a zbožnosti; pro prvního „všechno zbožné je spravedlivé“ (XIX./a s. 27), pro druhého člověk „spravedlivý živ je z víry“ (III. s. 153).

Účelem těchto třech ctností je snaha dospět prostřednictvím dobrého života věčně k blaženosti, která se však liší od Aristotelovy blaženosti tím, že se nachází mimo smyslový svět. Cestu k ní otevřel sám Bůh v podobě Krista a dal v ní lidem naději na dosažení tohoto cíle (III. s. 355). Této blaženosti lze dosáhnout jediné prostřednictvím víry, která se projevuje láskou a zejména skutky. Láska totiž působí, že člověk správně miluje a správně doufá (II. s. 148), a tím ho činí lepším a

způsobilejším v hledání pravdy i spravedlivé službě bližním (IV. s. 273). Působením Boží lásky si zároveň uvědomujeme svou slabost, což napomáhá soucítu s druhými. Proto je soucit pro Augustina v souladu s rozumem, pokud se člověk rmoutí se zarmoucenými, aby jim projevil účast (III. s. 295).

V souvislosti s láskou k bližnímu je v kontextu křesťanské etiky důležitý i pojem *almužny*. Jsou jí rozličné skutky milosrdenství, a to nejen poskytnutí hmotné pomoci potřebným či potěšení smutného, ale i odpuštění těm, kdo se proti nám provinili nebo dokonce napomenutí či trest, který je viníkovi k užítku (srov. II. s. 112). Avšak aby almužna nebyla jen pouhým darem, je potřeba dobrý a správný úmysl dárce, tedy aby motivací konání byla láska k bližnímu (IX. s. 510-511). S almužnou by však měl člověk podle Augustina začít u sebe, a to tím, že si uvědomí vlastní ubohost, vydá se spravedlivému Božímu soudu (II. s. 124) a odpustí ostatním, aby mohlo být odpuštěno jemu Bohem. Augustin však zároveň upozorňuje, že bez dobrého života není žádná almužna k užítku, protože kdo „miluje nepravost, nenávidí svou duši, (...) když ji miluje podle světa, nenávidí ji podle Boha“ (II. s. 125); kdo naopak svou duši miluje podle Boha, dá jí almužnu.

Ve zkoumání zbožnosti Augustin dochází k závěru, že mimo projevů víry, naděje a lásky jsou Bohu nejmilejší kajícnost a skutky milosrdenství; Bůh totiž nepotřebuje lidské oběti a to, „že Bůh je správně uctíván, prospívá člověku, nikoli Bohu“ (III. s. 318). V tomto pojetí se shoduje s Platónem, který shledává, že vše dobré pochází od bohů a my jim tedy nemůžeme obětovat nic, co by oni potřebovali nebo co by jim prospělo, nicméně lidské modlitby, oběti a zbožné úkony jsou jim milé (XIX./a s. 31-32). I když tedy zbožnost nebývá uváděna ve výčtu platónských ctností (XIII. s. 353), přesto je pro Platóna důležitou součástí lidského života i celkové dobroti. To je patrné i z mýtu o Éru z Pamfýlie, kde je slibována duším po smrti desetinásobná odměna za spravedlnost a zbožnost (XXVI. s. 469). Augustinus by jistě souhlasil i s Platónovým tvrzením: „ať nás nikdy nikdo nepřemluví, že je pro smrtelné pokolení nějaká důležitější složka zdatnosti nežli zbožnost“ (XVII./a s. 29).

## Závěr

Cílem této práce bylo srovnání pojetí ctnosti u Platóna, Aristotela a Aurelia Augustina. Bylo ukázáno, že navzdory rozdílným metodikám a východiskům jednotlivých myslitelů je u nich možno nalézt mnoho společného. Spojuje je především jejich láska k pravdě a touha povznesení člověka k vyšším mravním ideálům. Všichni tři jsou ve svém hledání motivováni věděním o nejvyšším dobru, které je cílem jejich života, ať už je jím Bůh, idea dobra nebo blaženost. Každý z nich přikládá velký význam výchově a vzdělávání, neboť právě výchova je základem budoucí ctnosti. Ctnostného života je pak třeba dosáhnout soustavnou činností, tedy poznáváním věcí proměnných i neměnných, sebepoznáváním a umrtvováním svých žádostí, což se vždy děje za určité účasti Boha, ať už je dárcem vloh nebo nezasloužené milosti. Pro každého z filosofů je důležitý i vztah k druhým, ať už jde o spravedlnost a občanské ctnosti či lásku k bližnímu a prokazování skutků milosrdenství.

Všichni zmínění filosofové se s drobnými obměnami shodují i v základní čtveřici ctností – řadí k nim spravedlnost, statečnost, moudrost a rozumnost alterující s uměřeností, tedy *sófróné*. I přes určité proměny v chápání tyto ctnosti zůstávají pevným základem mravního života, který směřuje k dobrému jednání a tím i dobrému životu. Zdá se tedy, že podstata mravnosti zůstává svým způsobem universální a neměnná, ať už je vykládána z Platónova idealistického pohledu, z hlediska Aristotelova vědeckého zkoumání nebo z perspektivy obráceného křesťana Augustina, okouzleného krásou Boží milosti. To, co utváří mravní osobnost, tedy jakýsi vyšší princip, je všem společné bez ohledu na dobu, pozici, pojmosloví nebo vyznání. Obzvláště u Platóna a Augustina však nacházíme nadto zvláštní souznění a specifický vztah - slovy Františka Novotného, „platónská filosofie a křesťanské zjevení se mají k sobě jako otázka a odpověď, jako pravda lidsky hledaná a pravda božsky daná i dosvědčená“ (XIV. s. 179).

I v dnešní době jsou neměnné principy mravnosti stále přítomny hluboko v lidské duši, i když jsou čím dál častěji překryty konzumním způsobem života. O to více je třeba, aby ti, kteří jsou si i dnes vědomi pravých hodnot, byli „solí země“, tedy těmi, kdo pomohou zaslepeným rozpomenout se na život, který má smysluplný cíl.



## POUŽITÁ LITERATURA

- I. ARISTOTELEŠ. *Etika Nikomachova*. 2. vyd. Praha: Rezek, 1996. 493 s. ISBN 80-901796-7-3.
- II. AUGUSTIN, Svatý. *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce*. In: AUGUSTIN, Svatý. *Katechetické spisy*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2005. S. 80-150. ISBN 80-85929-78-3.
- III. AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci (I)*. Praha: Karolinum, 2007. 447 s. ISBN 978-80-246-1284-3.
- IV. AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci (II)*. Praha: Karolinum, 2007. 447 s. ISBN 978-80-246-1284-3.
- V. AUGUSTINUS, Aurelius. *O lži*. In: AUGUSTINUS, Aurelius. *O lži a jiné úvahy*. 1. vyd. Třebíč: Akcent, 2000. S. 9-57. ISBN 80-7268-090-0.
- VI. AUGUSTINUS, Aurelius. *O manželském dobru*. In: AUGUSTINUS, Aurelius. *O lži a jiné úvahy*. 1. vyd. Třebíč: Akcent, 2000. S. 105-143. ISBN 80-7268-090-0.
- VII. AUGUSTINUS, Aurelius. *O pořádku*. In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. S. 179-238. ISBN 80-246-0090-0.
- VIII. AUGUSTINUS, Aurelius. *O učitelích*. In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. S. 239-278. ISBN 80-246-0090-0.
- IX. AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. 5. vyd. Praha: Kalich, 2006. 565 s. ISBN 80-7017-027-1.
- X. DODDS, Eric Robertson. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Rezek, 1997. 179s. ISBN 80-86027-08-2.
- XI. GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994. 116 s. ISBN 80-85241-46-3.
- XII. *Jeruzalémská Bible*. 1. české vyd. Praha: Krystal OP, 2009. 2240 s. ISBN 978-80-87183-10-6.
- XIII. NOVOTNÝ, František. *O Platonovi III: Filosofie*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1949. 628 s. ISBN nevedeno.
- XIV. NOVOTNÝ, František. *O Platonovi IV: Druhý život*. 1. vyd. Praha: Academia 1970. 952 s. ISBN nevedeno.
- XV. PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992. 115s. ISBN 80-7106-017-8.
- XVI. PLATÓN. *Alkibiadés I (a), Alkibiadés II (b), Hipparchos (c), Milovníci (d)*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. 134 s. ISBN 80-86005-29-1.
- XVII. PLATÓN. *Epinomis (a), Minós (b), Kleitofón (c), Pseudoplatonika (d), Epigramy (e)*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 240 s. ISBN 80-86005-42-9.

- XVIII. PLATÓN. *Euthydémos* (a), *Menón* (b). 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1992. 128 s. ISBN 80-85241-20-X.
- XIX. PLATÓN. *Euthyfrón* (a), *Obrana Sókrata* (b), *Kritón* (c). 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. 106 s. ISBN 80-86005-99-2.
- XX. PLATÓN. *Faidón*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994. 108 s. ISBN 80-85241-36-0.
- XXI. PLATÓN. *Faidros*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. 88 s. ISBN 80-85241-33-1.
- XXII. PLATÓN. *Gorgias*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. 132 s. ISBN 80-7298-005-X.
- XXIII. PLATÓN. *Charmidés* (a), *Lachés* (b), *Lysis* (c), *Theagés* (d). 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. 152 s. ISBN 80-85241-81-1.
- XXIV. PLATÓN. *Prótagoras*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1992. 88 s. ISBN 80-85241-16-1.
- XXV. PLATÓN. *Timaios* (a), *Kritias* (b). 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. 138 s. ISBN 80-86005-07-0.
- XXVI. PLATÓN. *Ústava*. 1. vyd. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 523 s. ISBN 80-205-0347-1.
- XXVII. PLATÓN. *Zákony*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 384 s. ISBN 80-86005-31-3.

## ANOTACE

Bakalářská práce se zabývá vývojem a rozdíly v pojetí ctnosti u Platóna, Aristotela a Aurelia Augustina. První část práce je věnována Platónovu pojetí čtyř základních ctností, tedy rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti a moudrosti. V souvislosti s nimi je nastíněno také platónské pojetí dobra, duality světů, duše a péče o ni. Ctnost je u Platóna pojímána jako *areté*, tedy celková dobrost.

Ve druhé části je Platónovo pojetí srovnáváno s představami jeho žáka, přítele a kritika Aristotela. Aristotelovo pojetí vychází z lidské zkušenosti a smyslového světa. Klíčovými pojmy jeho etiky jsou činnost, slast, blaženost a střednost. Ctnosti dělí na mravní, tedy zvykové, například statečnost, spravedlnost a uměřenost, a ctnosti rozumové, tedy naučitelné, ke kterým řadí umění, vědění, rozumnost, moudrost a rozumění.

Třetí část práce je věnována srovnání antického, zejména platónského myšlení s etickým myšlením vznikajícího křesťanství, reprezentovaným Aureliem Augustinem. Klíčovým pojmem Augustinova pojetí ctnosti je Boží milost jako nezasloužený Boží dar. Důraz je kladen na čtyři klasické ctnosti, převzaté z antiky – moudrost, střídmost, statečnost a spravedlnost – a tři křesťanské ctnosti, související se zbožností – víru, naději a lásku.

## ANNOTATION

The bachelor's thesis is concerned with the development and differences in Plato's, Aristotle's and Aurelius Augustinus' concept of virtue. The first part is focused on Plato's concept of four basic virtues, i.e. moderation/reasonableness, justice, courage and wisdom. In connection with these virtues, also his concepts of the good, soul, soul care and the duality of the worlds are outlined. From Plato's viewpoint, the virtue is seen as *areté*, i.e. excellence or the unity of soul goodness.

In the second part of the work, the concept of Plato is compared with ideas of his disciple, friend and critic Aristotle. His concept of virtue is based on human experience in the sensual world. The crucial terms of his ethics are activity, pleasure, *eudaimonia* (bliss) and the golden mean. Aristotle distinguishes two classes of virtues; consuetudinary moral virtues, e.g. courage, justice, moderation and generosity, and learnable intellectual virtues, i.e. art, knowledge, reasonableness, wisdom and understanding.

The third part of the work deals with comparison of ancient, primarily Platonic thinking and ethical thinking of emerging Christianity, represented by Aurelius Augustinus. The crucial term in Augustinus' understanding to virtue is *grace* as an undeserved God's gift. The emphasis is put on four cardinal virtues, adopted from ancient tradition – wisdom, moderation, courage and justice. Three Christian virtues, connected to religiousness are added by Augustinus – faith, hope and love.