

# Aristotelova etika ako teleologicko-eudaimonistický obraz sveta a človeka: filozoficko-tematický rozvrh a textová evidencia *Ethica Nicomachea* I, 1094a 1 - 1097b 21

Andrej Kalaš

---

Kalaš, A.: Aristotelova etika ako teleologicko-eudaimonistický obraz sveta a človeka: filozoficko-tematický rozvrh a textová evidencia *Ethica Nicomachea* I, 1094a 1 - 1097b 21. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 4.

---

## Aristotle's Ethics as Teleological-Eudaimonistic View of the World and Man: Philosophical-Thematic Project and Textual Evidence *Ethica Nicomachea* I, 1094a 1 - 1097b 21

The paper aims to trace teleological and eudaimonistic tendencies in the ethics of Aristotle. We argue that these two philosophical elements are stable and ubiquitous constituents of Aristotle's ethical thought. In the first part of the paper, we offer a selective survey of relevant ethical attitudes from *Nicomachean Ethics* with the scope to demonstrate the two philosophical dimensions of the Aristotle's philosophy. In the second part, we offer a modern translation of the very beginning of *Nicomachean ethics* accompanied by philosophical commentary in order to provide a first-hand access to the Aristotelian thought.

**Keywords:** Aristotle, teleology, eudaimonia, *Nicomachean Ethics*, virtue

### 1. Úvod: Aristotelés ako etický mysliteľ

Aristotelova *Etika Nikomachova* sa tradične udržuje na prvých miestach v rebríčku najčítanejších kníh antiky. Etická koncepcia najuniverzálnejšieho mysliteľa antiky by sa dala označiť dvoma základnými charakteristikami: je teleologická a eudaimonistická. Teleológia (z gr. τέλος: výsledok, završenie, naplnenie, cieľ) je presvedčenie, že tak v prírode ako aj v ľudskej sfére všetko smeruje k nejakému účelu, cieľu, završeniu. Hoci termín „teleológia“ je anachronizmom a v Aristotelových spisoch ho nenájdeme, starogrécky výraz τέλος má výrazne antropomorfný[1] charakter. Svedčí o tom sémantické pole uvedeného termínu, ktorý súvisí s gréckym slovesom τέλλω (završujem, uskutočňujem, vykonávam). Slovo τέλος preto v zásade označuje tendenciu k naplneniu, uskutočneniu, teda aj „účinnosť“ či „platnosť“, ktorá je dokonca spájaná s autoritou úradu, nezvratnosťou osudu či povinnosťou vymáhanou štátom v podobe dane alebo inej povinnej, napríklad vojenskej služby. Všetky tieto významy, ktoré možno pekne sledovať v chronologickej postupnosti použitia u jednotlivých gréckych autorov od Homéra až po neskorú antiku,[2] tendujú k filozofickému významu uskutočnenia, naplnenia či konca, ktorý predstavuje naplnenie ideálneho stavu v danej oblasti. A práve toto je význam účelu, s ktorým operuje jednak Aristotelova fyzika v podobe finálnej príčiny (τὸ οὖν ἔνεκα)[3] jednak Aristotelova etika[4] postulujúca cieľ, ku ktorému má smerovať všetko naše konanie a rozhodovanie (πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις).[5] Celá Aristotelova etika je totiž o hľadani tohto cieľa všetkého ľudského smerovania. Akosi prirodzene a takmer znenazdajky

Aristotelés identifikuje tento univerzálny cieľ (οὐπάντ'ἐφίεται) ako dobro (τάγαθόν), no v zápätí dodáva, že prirodzene existuje pluralita v cieľoch, dobrách a vôbec snaženiach jednotlivých ľudí. Dobro, o ktoré sa snaží každý jeden človek, totiž závisí od jeho vrodenej povahy, výchovy, životných vzorov, intelektovej úrovne a od mnohých iných empirických faktorov, ktoré nemožno celkom preskúmať.[6]

Prinajmenšom dvoma vecami si je však Aristotelés celkom istý: 1. ciele u každého človeka sú hierarchicky usporiadané od čiastkových, partikulárnych a podružných až po tie najvyššie, ktorým slúžia predchádzajúce ako sprostredkujúce medzistupne,[7] 2. najvyšším cieľom v tejto hierarchii cieľov - vlastne dohier, pretože psychologicky je každý cieľ väčším či menším „dobrom“ - je pre každého človeka to najvyššie dobro, za ktoré iste každý považuje blaženosť (εὐδαιμονία). Hoci skoro pre každého znamená čosi iné, všetci sa asi zhodneme s Aristotelovým prvotným a predbežným vymedzením blaženosti, keď filozof priam lakonicky povie, že znamená „dobre žiť a dobre sa mať“ (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν)[8]. Toto vymedzenie je pre Aristotela dôležité aj z metodologického hľadiska, pretože ukazuje ľudskú tendenciu k blaženosti ako niečo univerzálne, niečo, na čom sa všetci napriek našim rozdielnym konceptom života zhodneme. Aristotelés preto aj na tomto mieste postupuje svojou osvedčenou metódou smerom od toho, čo je „známe pre jednotlivcov“ (τὰ ἐκάστοις γνώριμα) k tomu, čo je „známejšie o sebe“, „známe z hľadiska prirodzenosti“ či „celkovo známe“ (τὰ τῆ φύσει γνώριμα, τὰ ὅλως γνωστά).[9] Práve tento metodologický postup mu umožňuje uchopiť jednotný a spoločný menovateľ pre rozmanité koncepcie blaženosti.

Ďalšou základnou charakteristikou blaženosti by okrem iného malo byť to, že pridaním žiadneho iného dobra ju nemožno stupňovať, pretože inak by nebola tým najvyšším dobrom, o ktoré nám ide. Žiadame si ju preto samu osebe a preto je niečím dokonalým a sebastačným (τέλειον, αὐταρκές).[10] Všetko nasvedčuje tomu, že spomínané dve charakteristiky, „teleologizmus“ a „eudaimonizmus“, sú naozaj dve základné vlákna, z ktorých je upradená Aristotelova etika.

V príspevku, ktorý predkladáme, sa pokúsime priblížiť tieto dva momenty jednak „zhora“, a to priblížením niektorých tém, téz a pojmov Aristotelovej etiky všeobecne, jednak „zdola“, a to pohľadom priamo do centra Aristotelovho myslenia v podobe vedecky komentovaného moderného[11] prekladu úvodných častí *Etiky Nikomachovej*. Naším ďalším cieľom tiež bude poukázať na veľkú mieru empirizmu a naturalizmu v Aristotelových etických úvahách. Filozofove úvahy sú vedené z pozície reálneho človeka, antického či nášho súčasníka, ktorý má univerzálne ľudskú potrebu dosahovať v živote blaženosť. Aristotela bude zaujímať tak názor bežných ľudí (οἱ πολλοὶ), ktorí vo svojom životnom koncepte blaženosti nezriedka chybujú (βίος ἀπολαυστικός), ale aj názor osvietených mudrcov (οἱ χαριέντες, σπουδαῖοι),[12] ktorých teoretický život (βίος θεωρητικός) pre neho predstavuje vrchol ľudskej blaženosti. Obe tieto krajné vymedzenia eudaimonie ohraničujú široký diapazón životných prístupov, ktoré Aristotela filozoficky a bádateľsky zaujímajú. To, čo v nich však bude hľadať najviac, je praktická rozumnosť (φρόνησις) prakticky rozumných a čestných ľudí (φρόνιμοι, σπουδαῖοι). Rozumnosť (φρόνησις) je totiž podľa Aristotela prednosť, ktorá nám v najväčšej miere zabezpečuje blaženosť.[13] Sme presvedčení, že práve naznačený empirický prístup až naturalizmus je to, čo robí Aristotelove etické reflexie aktuálnymi v každej dobe.[14]

## **2. Filozoficko-tematický rozvrh *Etiky Nikomachovej* vo vzťahu k teleologicko-eudaimonistickej línii Aristotelovho myslenia**

V nasledujúcej časti príspevku sa pokúsime sledovať niektoré témy, pojmy a koncepty, ktoré rozvíja Aristotelés a ukázať ich vzťah k načrtnutej dominantnej línii jeho myslenia. Kľúčovým etickým pojmom je pre Aristotela cnosť (ἀρετή), pre ktorú sa niekedy používajú aj prekladové alternatívy

„zdatnosť“, alebo „výbornosť“.[15] Podľa Aristotela je „stavom schopným voľby, ktorý sa zakladá na strede vo vzťahu k nám, pričom tento stred je vymedzený rozumom a tým, čím by ho vymedzil rozumný človek“. Vzápätí autor dodáva dôležité upresnenie, že „stred sa tu týka dvoch cieľ, z ktorých jedno je nadbytočnosťou a druhé nedostatočnosťou“.[16] Všimnime si, že cnosť je tu definovaná veľmi formálne[17] – ako stred charakterizujúci stav duše, ktorý je dispozíciou ku nejakému rozhodovaniu a konaniu. O aký stav duše ide a ako máme chápať spomínaný stred?

Spomínaný stred, ktorý je taký kľúčový pre dosiahnutie cnosti, sa podľa Aristotela týka tej časti nerozumnej duše, ktorá sa vyznačuje tým, že je „žiadostivá a celkovo túžiacia“ (τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν).[18] Predovšetkým a hlavne táto časť našej duše predstavuje onú dispozíciu ku rozhodovaniu a konaniu. Pri etických cnostiach ide teda o aplikovanie spomínanej strednosti do tejto zložky našej duše, a to tak, že naše žiadosti a túžby následne túžia po tom, po čom naozaj túžiť majú, čiže po skutočných dobrách, nie dobrách zdanlivých. Znakom kultivovanej duše je aj to, že bude pociťovať odpor nepríjemnosť pri činnostiach, ktoré sú naozaj zlé.[19] V tomto zmysle sú túžby a žiadosti zdatného človeka uvedené do akéhosi stredného stavu, do stredu. Jeho prejavom je teda to, že pocity príjemnosti (ἡδονή) a nepríjemnosti (λύπη) budú sprevádzať príslušné správne a nesprávne činy (ἔργα). Dynamizmus našich rozhodnutí a činov bude teda saturovaný príjemnosťou a radosťou alebo, naopak, nepríjemnosťou, ktorá bude tieto činy sprevádzať.[20]

Aristotelov formalizmus a univerzalizmus spočíva aj v tom, že filozof taxatívne nevymenúva zoznam cností,[21] ale skôr podáva metódu identifikácie či návod na rozlíšenie toho, čo je a čo nie je cnosťou. Asi si uvedomoval, že lepšie ako definovať jednotlivé cnosti je opísať spôsob, ako ich v komplikovaných situáciách života uchopiť a doslovne „vymerať“. Nezabúdajme na to, že cnosti ešte nie sú samotným cnostným konaním,[22] sú len dispozíciou ku správne konaniu, k dobru, k blaženosti.[23] Veľmi dôležitým momentom v Aristotelovej definícii cnosti je pojem „stred vo vzťahu k nám“. Umiernenosť, ktorú máme teda aplikovať pri svojich emóciách, rozhodnutiach a konaní sa teda nedá definovať univerzálne alebo nejakým aritmetickým výpočtom, ale vždy musí zohľadňovať stav a potreby konkrétneho jednotlivca. Aj toto je moment, v ktorom sa zračí výrazne antropocentrický rozmer Aristotela, ktorý si uvedomuje zložitnosť človeka a potrebu individuálneho prístupu k otázke jeho dobra.[24]

Skôr ako prejdeme k analýze pojmu dobra, povedzme niečo o rozdelení cností a o tom, ako k nim možno dospieť. Cnosti delí Aristotelés na charakterové („etické“)[25] a na intelektuálne („dianoetické“).[26] Charakterová cnosť vzniká zo zvyku, teda z mnohokrát sa opakujúceho modelu konania, ktoré takto pretvára naše vnútro, naše hodnotové preferencie a stáva sa automatizmom, ktorý nasledujeme takmer bez zapojenia intelektu. Príkladom charakterových cností sú vlúdnosť (πρᾶος, πραότης), umiernenosť (σωφροσύνη) alebo štedrosť (ἐλευθεριότης), príkladom intelektuálnych zasa múdrosť (σοφία), chápanosť (σύνεσις) alebo rozumnosť (φρόνησις).[27] Intelektové cnosti sa väčšinou rodia a rozvíjajú z učenia, a preto potrebujú skúsenosť a čas.[28] Charakterové cnosti dosiahneme jednoducho tak, že budeme požadovaným spôsobom pravidelne, opakovane a často konať: vlúdnymi sa staneme praktizovaním vlúdnosti voči svojim blízkym, umiernenými zasa praktizovaním umiernenosti v rôznych – kritických – situáciách života, štedrými zasa rozumným utrácaním peňazí, pri ktorom sa budeme na jednej strane vyhýbať lakomosti a na druhej strane márnotrastnosti.[29] Nemalú úlohu pri osvojovaní si charakterových cností má aj napodobovanie výchovných vzorov rodičov, učiteľov a vychovávateľov či recipovanie tradície.[30] Veľkou otázkou je pre Aristotela rozhodnúť, ktorý typ života je pre človeka cennejší. Je to život praktický alebo teoretický? Hoci o tejto téme budeme ešte hovoriť, dovoľujeme si poznamenať, že na

prvý pohľad by sa zdalo, že prvý typ života je skôr spojený s charakterovými, ten druhý s intelektuálnymi cnosťami. Situácia sa však komplikuje, keď si uvedomíme, že významnú úlohu pri charakterových cnostiach zohráva cnosť rozumnosti či „zdravý rozum“ (φρόνησις).<sup>[31]</sup> Tá je však jednoznačne intelektuálnou cnosťou. Možno aj toto priviedlo Aristotela k presvedčeniu, že najvyššiu blaženosť a božský spôsob existencie zabezpečí človeku jedine teoretické skúmanie, pre ktoré sú duševnými dispozíciami intelektuálne cnosti.<sup>[32]</sup> Náš výklad o cnosti tak prirodzene – priam teleologicky – vyústil do pojmu blaženosti. Aj na základe tohto vidíme, že teleologicko-eudaimonistická línia myslenia je pre Aristotela posledným a rozhodujúcim kritériom uvažovania a posudzovania cnosti.

V nasledujúcom výklade sa preto bližšie pozrieme na Aristotelovu definíciu dobra a blaženosti a ich vzťah k cnostiam. Blaženosť (εὐδαιμονία), o ktorej Aristoteles stále hovorí, teda rozhodne nemožno stotožniť s niečím statickým. Nejde o žiadny neaktívny stav mysle, napr. príjemnosť prameniaku z ničnerobenia, ale skôr o činnosť, či už praktickú alebo – v ešte väčšej miere – intelektuálnu. Blaženosť stotožnená s ľudským dobrom (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) je u Aristotela definovaná ako „činnosť duše v súlade s cnosťou, a ak je cností viac, v súlade s tou najlepšou a najdokonalejšou z nich.“<sup>[33]</sup> O akú činnosť ide a ako si ju predstaviť? V prípade bežných ľudí ide zrejme o konanie v bežných životných situáciách, ktorého motiváciou je cnosť založená na strednosti, ktorú vymedzí rozumnosť (φρόνησις). Ak je teda človek schopný zachovať strednú mieru svojich dispozícií ku konaniu a najmä ak sa to prejaví v jeho rozhodnutiach a konaní, očividne by mal byť šťastný, vyrovnaný a blažený (εὐδαίμων). Ale ako si predstaviť blaženosť mudrca- filozofa, oddávajúceho sa teoretickej činnosti?

Krásne priblíženie tejto problematiky nájde čitateľ v 7. kapitole 10. knihy *Etiky Nikomachovej*. Aristotelés tu hlavne zdôrazňuje, že rozum (νοῦς) je v nás niečo božské, alebo aspoň to najbožskejšie zo všetkých vecí. Je to pritom element, ktorý v nás prirodzene vládne a sám môže poznávať krásne a rovnako božské veci. Nespornou výhodou teoretickej činnosti je, že môže prebiehať kontinuálne a po veľmi dlhý čas, čo pri akejkoľvek inej činnosti nie je možné. Vďaka svojej ušľachtlosti (καθαριότης) a stálosti (τὸ βέβαιον), ktoré ju sprevádzajú, je zdrojom obdivuhodného potešenia. Ďalším dôležitým aspektom teoretickej činnosti je jej sebestačnosť: mudrc prakticky nepotrebuje iných ľudí, aby teoreticky uvažoval, pričom vykonávanie iných profesií je závislé od druhých, ktorí sú vždy zdrojom neistoty. Ďalší bod súvisí s tým, že teoretizovanie je cieľom samé pre seba a teda nemá inú motiváciu či cieľ, ktoré by boli mimo neho samotného. Politik či vojak nemôžu byť plne blažení v samotnej činnosti, ktorú vykonávajú, a to z prostého dôvodu, že im chýba voľný čas. Ten majú až po skončení práce a potom ho môžu naplňovať teoretizovaním, ktoré im prinesie blaženosť. Filozofovi však voľný čas nechýba, pretože rozumný človek by všetok voľný čas naplnil práve teoretickou činnosťou. Teoretický život je jednoducho životom božským v najväčšej možnej miere, akú dokáže človek obsiahnuť.<sup>[34]</sup>

V piatej knihe *Etiky Nikomachovej* rozoberá Aristotelés problematiku spravodlivosti (δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον). Filozof si uvedomuje, že tento termín je mnohoznačný a preto sa zaoberá analýzou viacerých jeho významov. Táto konceptuálna analýza je podľa neho sťažená skutočnosťou, že jednotlivé významy môžu byť pomerne blízke.<sup>[35]</sup> Aristotelés z viacerých významov spravodlivosti vyberá dva najzákladnejšie – spravodlivosť chápanú ako dokonalú, celú cnosť (τελεία, πᾶσα ἀρετή) a spravodlivosť chápanú ako časť cnosti (ἐν μέρει ἀρετῆς), ktorá sa niekedy a nie celkom presne nazýva „čiastočná spravodlivosť“. Prvý typ spravodlivosti spočíva jednoducho v dodržiavaní zmysluplných zákonov spoločnosti<sup>[36]</sup> a má výrazný spoločenský rozmer, pretože ako jediná z cností je „dobrom druhého“ (ἀλλότριον ἀγαθόν).<sup>[37]</sup> „Čiastočná spravodlivosť“ má opäť dva typy: rozdeľovaciu („distributívnu“) a prerozdeľovaciu („retributívnu“) či nápravnú spravodlivosť. Prvá sa týka toho, že v spoločnosti majú byť rovnakým pomerom rozdeľované statky a počty občanom podľa ich osobných zásluh, najčastejšie práce. Za rovnaké množstvo rovnako kvalitnej práce majú teda občania dostať

rovnakú plácu, alebo napríklad študenti rovnakú pochvalu či rovnaké hodnotenie.<sup>[38]</sup> Nápravná spravodlivosť sa realizuje v situáciách, keď dochádza k náprave bezprávia alebo nerovnosti pri dvoch druhoch styku ľudí: dobrovoľnom (kúpa, predaj, pôžička, nájom) a nedobrovoľnom (krádež, cudzoložstvo, podvod, vražda, lúpež).<sup>[39]</sup> Ide teda o situácie, keď sa sudca snaží vyrovnať vzniknutú nerovnosť pokutou naprávajúcou vzniknuté bezprávie, ktoré je porušením rovnosti. Páchatelovi teda odoberá to, čo mu patrí neprávom, a vracia to poškodenému. Dôležité je ešte to, že sudca nesmie prihliadať na osobné kvality zúčastnených, teda nezáleží napríklad na tom, či dobrý človek olúpil zlého alebo zlý dobrého.<sup>[40]</sup>

Tému Aristotelovej koncepcie spravodlivosti uzavrieme filozoficky aj filozoficko-právne zaujímavou myšlienkou, ktorá hovorí o tom, že pri akomkoľvek uvažovaní o spravodlivosti musíme prihliadať na zložitosť a komplexnosť človeka a sociálnych vzťahov, do ktorých vstupuje. Práca sudcu sa preto nemôže redukovať na aplikovanie paragrafov písaného práva, ale musí obsahovať humanistický rozmer „férovosti“ (τὸ ἐπιεικές) na strane sudcu. Tento rozmer je jedinečný a písaným zákonom nepostihnuteľný. Dôvodom je podľa Aristotela všeobecnosť zákona, ktorá nikdy nemôže postihnúť všetky prípady života.<sup>[41]</sup>

Ôsmu a deviatu knihu *Etiky Nikomachovej* venuje Aristotelés výkladu priateľstva (φιλία). Hovorí, že priateľstvo je akousi cnosťou alebo s cnosťou je prinajmenšom prepojené a predstavuje veľmi významnú životnú potrebu.<sup>[42]</sup> Aristotelov pohľad na priateľstvo je do veľkej miery sebastredný: priateľ predstavuje pre človeka druhé ja (ἄλλος αὐτός) a preto vzťahy človeka k priateľovi sú analogické ako tie, ktoré má k sebe samému.<sup>[43]</sup> Z toho vyplýva, že človek si hľadá takého priateľa, ktorý je kompatibilný k jeho osobe a charakteru, ktorý ho dopĺňa a rozširuje. Na základe toho, čo je spomínaným spojivom priateľského zväzku, Aristotelés rozlišuje tri typy priateľstva. Najnižšie stojí priateľstvo založené na užitočnosti (τὸ χρησιμὸν), pretože vtedy nemilujeme priateľa ako takého, ale pre dobro, ktoré nám zabezpečí. Podobne je to s priateľstvami založenými na rozkoši. Vtipných spoločníkov totiž nemáme radi, pretože majú nejaké konkrétne charakterové vlastnosti, ale pretože sú nám príjemní.<sup>[44]</sup> Priateľstvá založené na rozkoši sú typické pre mladých ľudí, pretože motívom ich života je vášeň a najviac zo všetkého vyhľadávajú chvíľkové potešenie. Ale takéto priateľstvá aj rýchlo zanikajú a nemajú dlhé trvanie, hoci mladí chcú často spolu prežiť aj celý deň a dokonca aj spolu bývať.<sup>[45]</sup> Najdokonalejšie je priateľstvo, ktoré prináša najväčšiu a najtrvalejšiu mieru blaženosti (εὐδαιμονία). Znamená to, že aj v tomto bode sa vraciame k ústrednému motívu nášho príspevku, ktorým je eudaimonisticko-teleologický charakter Aristotelovej etiky. Najlepšie je teda priateľstvo dobrých ľudí (οἱ ἀγαθοί), ktorí sú si podobní v cnosti. Navzájom si totiž rovnakou mierou prajú dobrá, pretože sú sami dobrí. Znakom skutočných priateľov je totiž to, že si navzájom prajú dobro, a to kvôli ničomu inému než kvôli ním samým.<sup>[46]</sup> To, že tak konajú, nevyplýva z nejakej náhody, ale z toho, že majú takýto charakter. Ich priateľstvo preto trvá dovtedy, kým sú dobrí, pričom táto cnosť je niečo trvalé.<sup>[47]</sup>

Náš prehľad Aristotelových názorov súvisiacich s teleológiou a eudaimonistickým rozmerom jeho myslenia zakončíme zmienkou o troch druhoch vedenia života. Filozof tvrdí, že existujú tri spôsoby, ako možno žiť, vytvárajúce pôžitkársky, politický a filozofický *modus vivendi*.<sup>[48]</sup> Pôžitkársky život je život väčšiny nevzdelaných ľudí, ktorí žijú len pre zmyslový pôžitok, podobne ako prasce. Takýto život im nemôže zabezpečiť blaženosť, lebo ich dobro trvá len krátko a takýto život je pre ľudí neprirodzený – možno aj preto ich prirovnáva k prascom. Druhý typ života vedú politici, ktorým ide o česť a uznanie od iných ľudí. Väčšinou tieto dobrá hľadajú u ľudí rozumných a u tých, ktorí ich dobre poznajú. Ale politický život má minimálne dve úskalía. Dobro, o ktoré im ide, v prevažnej miere závisí od iných, a teda takáto blaženosť je málo sebestačná, málo autonómna. Druhá nevýhoda spočíva v tom, že angažovanosť v politike berie človeku voľný čas,<sup>[49]</sup> ktorý by mohol politik využiť pre to najcennejšie, teda pre teoretickú činnosť a filozofiu. Tie sú podstatou najcennejšieho typu života, teda filozofického, ktorého krásnu apoteózu podáva Aristotelés v 7. kapitole 10. knihy *Etiky*



Nikomachovej.[50] Tam sa okrem iného dozvedáme, že filozof dosahuje najbožskejší stupeň života, akého je vôbec smrtník schopný. Zároveň má tú najvyššiu mieru blaženosti, v ktorej človek kontempluje, teoreticky nazerá (θεωρία) najvyšší predmet poznania, ktorým je Boh (Θεός).

### 3. Pozvanie k Aristotelovi alebo nech prehovorí Filozof

V prechádzajúcom širokom výklade sme sa pokúsili identifikovať teleologické a eudaimonistické momenty v Aristotelovej etickej koncepcii. Naše analýzy by mohli byť oveľa rozsiahlejšie a komplexnejšie vzhľadom na nepreberné množstvo myšlienkového bohatstva a intelektuálneho potenciálu diela *Etika Nikomachova*. V nasledujúcej časti sa začítajme do samotného začiatku tohto skvostu filozofickej literatúry. Prostredníctvom Aristotelovho textu a sprevádzajúceho výkladového komentára budeme ešte raz – priamo z prvej ruky, hoci v menšom tematickom diapazóne – sledovať, ako sa Aristotelove úvahy rozvíjajú takpovediac *in statu nascendi*, v stave zrodu. Všimnime si, že text zrkadlí dynamiku filozofovho myslenia, ktoré samo seba hľadá, vyvíja sa a len postupne nadobúda (pochopteľne, že aristotelovskú) formu. Aristotelés nás pozýva do intelektuálneho dobrodružstva v podobe dialógu naprieč tisícročiami o nadčasovej téme ľudskej blaženosti, ktoré sú aktuálne pre každého z nás.

### 4. Ethica Nicomachea I, 1094a 1 - 1097b 21.[51]

1.  
(1094a) Každá odborná činnosť nazývaná tiež „remeslo“[52] ako aj každé cielené skúmanie a rovnako tak aj konanie a rozhodovanie zjavne smerujú k nejakému dobru. Preto je správna definícia dobra ako toho, k čomu všetko smeruje.[53] Ukazuje sa však, že existuje rozdielnosť medzi cieľmi.[54] Niekedy sú cieľom alebo – inak povedané – účelom činnosti samotné,[55] inokedy diela objavujúce sa popri nich. V prípadoch, keď vedľa činností nachádzame aj ich ciele, sú diela prirodzene lepšie ako tieto činnosti. Vzhľadom na to, že ľudia robia veľa rôznych vecí, vykonávajú mnohé remeslá a rozvíjajú najrozmanitejšie vedy, pri všetkom tomto sa napĺňa množstvo rozmanitých cieľov. Cieľom alebo inak povedané účelom lekárstva je zdravie, cieľom stavania lodí zasa loď, velenie v armáde má za cieľ víťazstvo a vedenie domácnosti smeruje k rozmnoženiu bohatstva. Niektoré z týchto činností spadajú pod nejakú všeobecnejšiu schopnosť. Napríklad výroba úzd patrí pod jazdectvo, do ktorého spadá aj výroba akéhokoľvek iného jazdeckého náčinia. Velenie armády zahŕňa aj realizáciu akejkoľvek bojovej akcie, pričom podobným spôsobom možno celé množstvo ďalších činností zaradiť pod iné schopnosti. Pri všetkých však platí zásada, že ciele nadradených činností si vyberáme vždy radšej ako tie, ktoré sú hierarchicky pod nimi. Tie druhé totiž naplníme kvôli tým prvým. Je pritom jedno, či sú spomínané činnosti aj konečným cieľom daného konania alebo či popri nich má ešte nejaký iný cieľ. Príkladom sú vedy, o ktorých sme hovorili.

2.  
Ak teda existuje nejaký cieľ alebo účel činností, ktoré konáme, pričom tento cieľ si volíme preň samotný, ale ostatné činnosti nie pre ne samé, ale pre tento cieľ, zjavne práve toto by malo byť ono hľadané dobro, a to dobro zo všetkých najlepšie. Tento argument platí na základe úvahy, že inak by opísaný postup viedol donekonečna a naša snaha dosiahnuť dobro by sa ukázala ako prázdna a márna.[56] Každý uzná, že poznanie najvyššieho dobra má pre život zásadný význam. Dosiahnuť v živote to, čo je správne, môžeme len vtedy, ak budeme na toto dobro zameraní ako lukostrelci presne

mieriaci na cieľ. Vzhľadom na to, čo sme povedali, treba skúmať, akú má najvyššie dobro povahu a aká veda alebo odbor ho skúma. Zdá sa, že to bude veda nadradená všetkým ostatným a zastrešujúca všetky ostatné odbory. Práve taká je veda o štáte. **(1094b)** Ona totiž nariaďuje, aké vedy a odbory sa majú rozvíjať v mestách, akým oblastiam sa majú venovať ich obyvatelia a do akej hĺbky ich majú rozvíjať. Vidíme, že vede o štáte sú podriadené tie najvážnejšie odbory ľudského poznania, napríklad vojenské velenie, vedenie domácnosti alebo rečníctvo. Využíva pritom poznatky ostatných vied a dokonca zákonom nariaďuje, čo je v štáte dovolené a čo nie. Jej cieľ preto nejakým spôsobom zahrňuje ciele ostatných vied, takže týmto cieľom bude zrejme hľadané ľudské dobro. Hoci je to isté pre jednotlivca i štát, je väčšie a dokonalejšie, ak ho dosiahne a ak si ho udrží štát. Najvyššie dobro je totiž žiaduce aj pre jediného človeka, ale krajšie a božskejšie je, ak ho dosiahnu celé štáty a veľké množstvo ľudí. Naše bádanie teda smeruje k týmto témam a do veľkej miery má preto charakter skúmania o štáte.[\[57\]](#)

3.  
Náš výklad bude uspokojivý, ak spôsob, ktorým budeme objasňovať problematiku, bude zodpovedať špecifickému charakteru predmetu skúmania. Na presnosť totiž nemožno klásť rovnaké nároky pri každom druhu výkladu[\[58\]](#) podobne, ako je to aj pri iných dielach. Oblasť šlachetných činov[\[59\]](#) a spravodlivosti, ktorú skúma veda o štáte, totiž vykazuje veľkú variabilitu a nepravidelnosť, takže sa zdá, akoby bola len vecou ľudskej konvencie a nie sférou prírodnej zákonitosti. Takouto nepravidelnosťou sa vyznačujú aj veci označované za dobré, pretože mnohým ľuďom spôsobujú dokonca škody. Veď ľahko nájdeš nešťastníkov, ktorí zahynuli pre bohatstvo, alebo tých, ktorých zahubila udatnosť. Pri vysvetľovaní takýchto tém sa musíme uspokojiť len s približným výkladom. Pravdu budeme naznačovať len všeobecne, a to vychádzajúc z javov, o ktorých sme hovorili. K záverom o týchto veciach budeme prichádzať na základe úvah vychádzajúcich z toho, čo sa deje pravidelne a opakovane. V podobnom duchu treba interpretovať aj závery skúmania. Vzdelaný človek bude totiž pri každom jeho druhu požadovať len takú mieru presnosti, akú pripúšťa povaha daného predmetu. Veď rovnako hlúpe sa zdá výklad matematika chápať ako pravdepodobnú reč ako žiadať od rečníka exaktné dôkazy.

Každý dobre rozhoduje vo veciach, ktoré pozná, a v tomto je naozaj dobrý znalec. **(1095a)** Vzdelanec sa preto vyzná v čiastkovej oblasti svojho odboru, ale človek dôsledne vzdelaný vo všetkom má dokonalé, univerzálne poznanie. Vhodným adeptom na štúdium vedy o štáte teda nie je mladý a neskúsený človek, pretože nepozná život. Výklady tejto vedy sa totiž týkajú práve života a zo života vychádzajú. Významným faktorom je aj to, že mladí ľudia sa vo všetkom nechávajú viesť vášňami. Štúdium tejto vedy preto u nich neprinesie požadovaný úžitok, ani zamýšľaný efekt. Veda o štáte je totiž zameraná na prax a životné postoje a nie na zhromažďovanie teoretických vedomostí.[\[60\]](#) Je pritom úplne jedno, či je človek mladý a nezrelý v dôsledku veku alebo či u neho tento nedostatok pramení z nevyzretej povahy. Nedostatok, o ktorom hovoríme, sa totiž neodvíja od počtu rokov, ale súvisí so snahou všetko v živote podmieňovať dosiahnutím rozkoše. Všetci, ktorí si na takýchto veciach zakladajú, nemajú z poznania týchto vecí žiaden úžitok práve tak ako ľudia nezdržanliví. Naopak, tí, ktorých túžby a činy sú v súlade s rozumom, majú z poznania sprostredkovaného vedou o štáte veľký úžitok. Na úvod nech postačí to, čo odznelo o nádejnom adeptovi na štúdium tejto vedy, o správnom spôsobe interpretovania jej poznatkov a o vytýčených cieľoch skúmania.

4.  
Vráťme sa k našim pôvodným úvahám, ktorými sme dospeli k záveru, že každé poznanie a rozhodovanie túži a smeruje k nejakému dobru. K čomu je teda nasmerované skúmanie o štáte a akú povahu má dobro, ktoré je – ako sme povedali – zo všetkých vykonaných dobier to najvyššie? Takmer všetci sa zhodnú na jeho mene. Bežní ľudia i osvietení mudrci ho svorne nazývajú blaženosťou,[\[61\]](#) ktorá pre nich znamená to isté ako dobre žiť a dobre sa mať. Pokiaľ ide o bližšie určenie toho, čo je blaženosť, predstavy davu a definície múdrych mužov sa veľmi líšia. Tí prví ju spájajú s niečím

zjavným a hmatateľným, ako je rozkoš, bohatstvo alebo česť. Názory ďalších sa navzájom líšia, pričom ani ten istý človek nemá na vec vždy rovnaký názor. Keď je chorý, za blaženosť považuje zdravie, ale v chudobe hneď zmení názor a blaženosťou nazve bohatstvo. Ľudia, ktorí si uvedomia svoju nevedomosť, zasa obdivujú pyšných rečníkov, ktorí prednášajú témy presahujúce ich chápanosť.

Niektorí vyslovili názor, že popri mnohých týchto dobrách existuje aj nejaké iné, ktoré je dobrom o sebe a vďaka ktorému sú aj tamtie dobrami.[62] Rozoberať všetky tieto názory mi pripadá trochu zbytočné. Za dostatočné preto považujem prebrať tie, ktoré sú najrozšírenejšie a tiež teórie, ktoré majú nejaké racionálne jadro a zdravý úsudok. Nemožno pritom zabúdať na to, že je podstatný rozdiel medzi úsudkami, ktoré smerujú od počiatkov skúmania, a tými, ktoré smerujú k nim. Veľmi správne tu postupoval Platón, ktorý o týchto veciach pochyboval a pátral, či má cesta skúmania viesť od počiatkov alebo k počiatkom. Je to podobná otázka, ako keby sa niekto pýtal, či má pretekárska dráha viesť od rozhodcov ku koncu dráhy alebo naopak. (1095b) My však musíme začať od toho, čo je známe. Toto slovo však možno chápať dvojako – jednak vo vzťahu k nám, jednak v absolútnom význame slova. Z začať teda asi máme od vecí, ktoré sú práve nám známe.[63]

Nádejný adept na štúdium spravodlivých a šľachetných činov a vôbec vecí odohrávajúcich sa v štáte by teda mal dostať správnu výchovu v duchu tradičných mravných hodnôt.[64] Počiatkom tejto výchovy bude pritom poučenie, že niečo sa má tak a tak. Ak sa to bude zdať dostatočné, nebude už potrebné uvádzať, prečo je to tak. Takto vychovaný človek bude mať príslušné zásady hlboko osvojené v duši alebo ich ľahko prijme. Človek bez jednej z týchto dvoch vecí by si mal vypočúť Hésiodove verše:

Najdokonalejší je ten, kto sám všetko pochopí,  
hoci cenu má aj človek, ktorý poslúchne múdru reč iných.  
Ale kto sám nič nechápe ani nepočúvne druhého,  
aby si jeho rady zobral k srdcu, ten sa nehodí vôbec nanič.[65]

5.

Pokračujme však v téme, od ktorej sme odbočili.[66] Je pochopiteľné, že dobro a blaženosť ľudia zrejme chápu v súlade so spôsobom života, ktorý vedú. Nevzdelaný dav páchajúci násilnosti bude považovať za dobro a blaženosť životné požitky. Preto miluje život charakterizovaný ako pôžitkársky. Existujú totiž tri spôsoby žitia, s ktorými sa najčastejšie stretávame: život pôžitkársky, o ktorom sme práve hovorili, politický a teoretický.[67] Masa ľudí žije ako tí najubohejší otroci, pretože si vyberá život prasiat chovaných v chlieve. Tento typ ľudí si zasluhuje podrobnejší výklad, pretože aj veľa mocných tohto sveta zažíva podobné veci ako Sardanapallos.[68]

Osvietení muži činu považujú za dobro a blaženosť uznanie. Možno by sme povedali, že práve ono je cieľom politického života. Uznanie od iných je však zjavne príliš povrchným cieľom na to, aby bolo tým, čo hľadáme. Asi preto, lebo väčšmi závisí od tých, ktorí ho preukazujú, ako od tých, ktorým sa preukazuje. Všetko ale nasvedčuje tomu, že dobro by malo byť niečo, čo je človeku vlastné a čo mu nemožno odobrať. Okrem toho sa zdá pravdepodobné aj to, že ľudia žijúci pre politiku vyhľadávajú uznanie najmä preto, aby samých seba presvedčili o tom, aký sú dobrí.[69] Preto ho hľadajú u rozumných a u tých, ktorí ich dobre poznajú. Pritom sa vždy snažia vyniknúť v cnosti. V očiach týchto ľudí bude teda cnosť asi niečo hodnotnejšie. Možno by ju niekto označil dokonca za cieľ politického života. Ale aj cnosť má zrejme svoje limity. Zdá sa, že cnostný môže byť človek aj počas spánku alebo aj ten, kto je po celý život nečinný. Cnostný človek môže okrem toho prežívať aj trápenie[70] alebo veľký nezdar. (1096a) A takého nešťastníka by určite nikto nevelebil pre blaženosť. Možno by ho niekto vyhlásil za blaženého, ale len ako súčasť nejakej argumentácie. Túto tému už nechcem ďalej rozvíjať. Dostatočne sme o nej hovorili aj v dielach určených pre širokú verejnosť.[71]



Nasleduje život naplnený teoretickým bádáním. Jeho dôkladný rozbor však odložíme na neskôr.[72] Mamonár je vždy tak trochu násilný človek.[73] Bohatstvo zrejme nebude oným hľadaným dobrom ani preto, lebo sa týka praktického úžitku a vždy je cieľom pre niečo iné. Cieľmi teda zrejme zostávajú len veci, ktoré sme spomenuli doteraz. Dôvodom je to, že si ich žiadame pre ne samé.[74] Ale asi ani tie nebudú skutočným cieľom napriek tomu, že na podporenie tejto tézy bolo vyslovených mnoho argumentov. Túto tému však teraz nechcem začínať.

6.

V tejto chvíli bude asi lepšie preskúmať povahu všeobecného a predložiť vynárajúce sa pochybnosti o spôsobe, akým sa o všeobecnom hovorí. Ide o veľkú tému platónskych ideí, o ktorej sa nám bude hovoriť len ťažko. Teóriu ideí totiž vytvorili muži, ktorých máme úprimne radi. V záujme pravdy je však očividne lepšie vyvrátiť dokonca svoje vlastné názory, pričom túto povinnosť máme najmä my, filozofi.[75] Hoci sú nám obe veci – pravda aj láska k učiteľovi – veľmi milé, vždy je zbožné uprednostniť pravdu.[76]

Tvorcovia teórie ideí ich nedeklarujú pri veciach, pri ktorých sa dá vypovedať „prvšie“ a „neskoršie“. Preto o ideách nehovoria ani pri rade čísel.[77] Pojem dobra sa však vypovedá tak pri podstate (tá odpovedá na otázku „Čo je vec?“), ako aj pri kvalite či vzťahu. Ale to, čo jestvuje „o sebe“ a je podstatou, je prirodzene skoršie ako vzťah. Ten sa totiž podobá len na prípadok a akoby vedľajšiu vetvu jestvujúceho. Spoločná idea zastrešujúca tak rozdielne veci preto asi nie je možná.[78]

Navyše, pretože sa všeobecná idea dobra vypovedá rovnakým počtom spôsobov ako bytie – vypovedá sa tak pri podstate („boh“, „rozum“), ako aj kvalite („cnosti“), kvantite („s mierou“), vzťahu („užitočné“), čase („vhodný okamih“), mieste („bydlisko“)[79] i pri iných podobných kategóriách – je zjavné, že asi nebude nejakým jedným spoločným všeobecným pojmom. Taký pojem by sme totiž nemohli vypovedať pri všetkých kategóriách, ale len pri jednej.[80]

Okrem toho treba zvážiť aj to, že všetkých dobier by sa mala týkať asi len jedna veda. Platí totiž pravidlo, že všetko, čo spadá pod jednu ideu, by malo byť skúmané len jednou vedou. Dnes však vidíme, že vied o dobrách je mnoho, a že je ich mnoho aj v prípade, že dobrá, ktorými sa zaoberajú, patria pod jednu a tú istu kategóriu. Tak napríklad vhodným časom vo vojne sa zaoberá veda o stratégii, ale vhodným časom v chorobe lekárstvo. To skúma aj strednú mieru vo výžive, ale ak sa táto miera týka fyzickej námahy, skúma ju gymnastika.

Veľké otázky sa vynárajú aj v súvislosti s tým, čo chcú tvorcovia teórie ideí povedať, keď o tom či onom požívajú termín „samé o sebe“. (1096b) Veď „človek“ a „človek sám o sebe“[81] má predsa jeden a ten istý pojem, totiž pojem človeka. Ak sa v tom, čím sú obaja človekom, nijako nelíšia, nijaký rozdiel nemôže byť ani medzi „dobrom“ a „dobrom samým o sebe“. Dobro totiž nie je vo väčšej miere dobrom, ak je večné, podobne ako ani biela vec nie je belšia, ak na nej táto farba trvá dlhý čas a nie len jeden deň.

Zdá sa, že o najvyššom dobre o niečo dôveryhodnejšie hovoria pytagorovci. Zostavili dvojice vyjadrujúce jednotlivé dobrá,[82] medzi ktoré zahrňujú aj jedno.[83] Zdá sa, že v týchto veciach ich nasleduje Speusippos.[84] Výklad o tejto problematike však podávame inde.[85]

To, čo sme uviedli vyššie, však evokuje ďalšiu pochybosť. Výklad zástancov ideí sa totiž netýka celého dobra, ale iba jeho jedného druhu, totiž vecí, ktoré vyhľadávame a milujeme pre ne samé.[86] Dobrá, ktoré ich spôsobujú, nejako zachovávajú, prípadne odvracajú ich opak, sú dobrami nejakým iným spôsobom, a to preto, lebo sú príčinami dobier o sebe. Z uvedeného je zjavné, že dobrá sa podľa všetkého vypovedajú dvojako: jednak ako dobrá o sebe, jednak ako tie druhé, slúžiace predchádzajúcim. Keď sme teda dobrá o sebe oddelili od tých, ktoré sú užitočné pre niečo iné, zamyslime sa nad tým, či o tých prvých možno hovoriť na spôsob nejakej idey. Ktoré by teda boli ony

dobrá o sebe? Budú to len tie, ktoré si žiadame bez vzťahu k čomukoľvek inému, ako zdravý rozum, zrak, pocty a hodnotné rozkoše? Veď všetky tieto veci asi naozaj zaradíme medzi dobrá o sebe, hoci ich niekedy vyhľadávame aj pre niečo iné.[87] Alebo nebude dobrom o sebe nič iné len idea? Ale táto idea zjavne nebude mať žiaden obsah.[88] Ak veci, ktoré sme spomínali, naozaj patria pod nejaký všeobecný pojem o sebe, pri všetkých sa bude musieť ukázať ten istý pojem dobra – ako pojem bielej pri snehu a farbe nazývanej olovená beloba. Pojmy cti, rozumnosti a rozkoše sú však nadovšetko odlišné a veľmi rozdielnym spôsobom vyjadrujú to, v akom zmysle sú tieto veci dobrom. Neexistuje teda nejaký spoločný pojem dobra v zmysle jednej idey. Ale ako je možné, že sa takto všeobecne a spoločne vypovedá? Nezdá sa, že by to bolo ako pri veciach, ktoré majú rovnaké meno len na základe náhody.[89] Alebo je to tým, že všetky tie dobrá pochádzajú od nejakého jedného alebo že k tomuto jednému všetko privádzajú? Možno je aj to, že spoločný pojem dobra sa tu vypovedá na základe podobnosti – tak, ako sídli v tele a je pre telo dobrý zrak, tak sídli v duši rozum a podobne iná vec v inej.[90]

Nadišiel čas prejsť k inej téme. Dôkladne vysvetliť problematiku, ktorú sme preberali, je totiž úlohou vhodnejšou pre iný typ filozofie.[91] Podobne je to aj s výkladom o ideji dobra.[92] Lebo ak naozaj existuje nejaké jedno dobro spoločne vypovedané o mnohých dobrých veciach alebo niečo, čo je úplne oddelené a jestvuje o sebe, je jasné, že to asi nebude dobro z oblasti konania a vôbec dobro prístupné človeku. Ale teraz je našou úlohou hľadať práve niečo také. Niekomu by sa možno zdalo poznanie tamtoho užitočnejšie aj pre získanie praktických dober. (1097a) Lebo ak ho vraj budeme mať ako vzor, ľahšie spoznáme aj dobrá týkajúce sa nás, a keď ich budeme poznať, oveľa skôr ich vraj aj získame. Táto argumentácia má síce nejakú logiku, ale zrejme je v rozpore s praxou v jednotlivých oblastiach nášho vedenia. Všetky sa totiž snažia o nejaké dobro a hľadajú to, čo im chýba. Poznanie najvyššieho dobra však trestuhodne zanedbávajú. Je teda nanajvýš absurdné, že všetci remeselníci ignorujú takúto úžasnú pomôcku[93] a že sa ju vôbec nesnažia získať. Neisté je aj to, v čom poznanie dobra osebe môže pomôcť takému tkáčovi alebo tesárovi pri vykonávaní jeho remesla. Otázky sa vynárajú aj v súvislosti s tým, ako môže byť lekár lepším lekárom alebo veliteľ lepším veliteľom, ak zhladne ideu, o ktorej hovoríme. Veď lekár očividne neskúma zdravie v takomto zmysle,[94] ale skôr zdravie človeka alebo presnejšie zdravie toho a toho konkrétneho jednotlivca. Vždy totiž lieči konkrétnych ľudí. Nastal čas výklad o tejto téme uzavrieť.

7.  
Vráťme sa teda opäť k dobru, ktoré hľadáme, a k jeho vymedzeniu. Zdá sa, že pri každom konaní i odbornej činnosti je odlišné. Iné je v lekárstve, iné pri vojnovnej stratégii a iné v každom ďalšom odvetví ľudskej činnosti. Akú má povahu toto dobro v každom z týchto odborov? Inak povedané, pýtame sa, kvôli čomu konáme všetky tie ostatné činnosti. V lekárstve je to zdravie, pri vojnovnej stratégii víťazstvo, v staviteľstve dom a pri niečom inom zasa niečo iné, ale pri každom konaní a volbe ide v zásade o ich cieľ. Ten predstavuje niečo, kvôli čomu všetci konajú to ostatné. Ak teda existuje nejaký účel všetkých vecí, ktoré konáme, práve ten bude asi tým hľadaným dobrom z oblasti konania. Ak je takýchto cieľov viac, všetky budú takýmiito dobrami.

Naša úvaha postupuje vpred a stále sa vracia k tomu istému bodu.[95] A práve toto sa musíme snažiť dôkladnejšie objasniť. Keďže cieľov je viac, niektoré si vyberáme kvôli inému, napríklad bohatstvo, flauty[96] a vôbec všetky nástroje. Žiaden z týchto cieľov preto pochopiteľne nie je dokonalý. Najlepšie dobro však bude zrejme niečo dokonalé. Ak je takýmto dokonalým len jedno jediné, hľadaným dobrom bude zrejme ono. Ak je takýchto dokonalých viac, bude ním to najdokonalejšie z nich. To, čo vyhľadávame preň samo, nazveme dokonalejším ako to, čo vyhľadávame pre niečo iné. Dokonalejším ako veci, ktoré si volíme tak pre ne samé ako aj pre niečo iné, bude to, čo si nikdy nevolíme pre niečo iné. Absolútne dokonalým bude teda to, čo si volíme iba vzhľadom naň samé a nikdy nie pre niečo iné. Takou bude zaiste blaženosť.[97] (1097b) Vždy si ju totiž vyberáme pre ňu samotnú a nikdy nie pre iné. Česť, rozkoš, rozum aj každú cnosť si volíme jednak pre ne samé, veď

každú z týchto vecí by sme si zvolili, aj keby nám už nepriniesla nič iné, vyberáme si ich však aj kvôli blaženosti. Očividne preto, lebo sa domnievame, že práve tieto veci nás spravia blaženými. Stav blaženosti si však nikto nevyberá kvôli tamtým veciam a celkovo kvôli ničomu inému.

To, o čom hovoríme, sa zrejme objavuje aj ako účinok sebestačnosti.[98] Dokonalé dobro je totiž podľa všetkého sebestačné. Sebestačnosť však nechápeme ako vlastnosť, ktorá slúži len svojmu nositeľovi. Nie je pravda, že by človeku pripravila život samotára, ale naopak ešte viac ho otvára pre rodičov, deti, manželku a všeobecne pre priateľov a spoluobčanov. Dôvodom je, že človek je od prírody tvorom spoločenským, teda bytosťou predurčenou žiť v mestskom štáte, *polis*. [99] Ale aj pri tejto postupnosti treba stanoviť určitú hranicu. Keby sa totiž človek vo svojich vzťahoch otváral od rodičov k potomkom a od nich k priateľom priateľov, išlo by to donekonečna.[100] Vec však treba znovu preskúmať.[101] Sebestačné vymedzujeme ako to, čo samé o sebe a oddelené od čohokoľvek iného spôsobuje, že život stojí za to a že mu nič nechýba. Za niečo také považujeme blaženosť. Má takú povahu, že jej intenzita sa pridaním ďalšieho dobra už nemení. Zo všetkých vecí je preto najžiadanejšia. Keby jej intenzita mohla rásť sčítavaním s inými dobrami, je pochopiteľné, že pridaním aj toho najmenšieho dobra by sa stala žiadanejšou ako predtým. Nič také sa však nedeje. Pridanie totiž spôsobuje, že dobro rastie, pričom väčšie dobro je vždy žiadanejšie ako menšie.[102] Blaženosť bude teda niečo dokonalé a sebestačné. Zároveň je cieľom činností a diel, ktoré konáme. (1097b 21)

## 5. Záver

Sme presvedčení, že zameranosť, intencionalita človeka na cieľ, ktorým je prežívanie blaha, sú dva základné konštituenty špecificky ľudského bytia. To, že si ľudská bytosť uvedomuje cestu a jej cieľ, ktorým je zachovanie, rozvoj a zdar života, je špecifickým atribútom človeka a dokonca života vôbec. Aristotelov intelektuálny potenciál v diele *Etika Nikomachova* by si zaslúžil oveľa komplexnejšie uchopenie, najmä v podobe nového, vedeckého prekladu *Etiky Nikomachovej*. Veríme, že náš príspevok poodhalil aspoň časť tohto intelektuálneho bohatstva a že bude výzvou pre nové vedecko-prekladateľské počiny v tejto oblasti.

## Literatúra

- Aristoteles: *Analytica priora et posteriora*. In: *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press 1964 (repr. 1968).
- Aristoteles: *Categoriae*. In: *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr. 1966).
- Aristoteles: *De Mundo*. In: *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*. Ed. W.L. Lorimer. Paris: Les Belles Lettres 1933.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. In: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962)
- Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Preložil J. Špaňár. Úvod J. Martinka. Bratislava: Pravda 1979.
- Aristoteles: *Fragmenta varia*. In: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Ed. V. Rose. Leipzig: Teubner 1886 (repr. Stuttgart: 1967).
- Aristotelis: *Ithika Nikomacheia*. Knihy A' - Δ'. Úvod - preklad - poznámky Dimitrios Lypourlis. Zitros: Athina 2006.
- Aristoteles: *Magna moralia*. In: *Aristotle*. Ed. F. Susemihl, vol. 18, ed. G. C. Armstrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1935 (repr. 1969).
- Aristoteles: *Metafysika*. Preložil, úvod a poznámky napísal A. Kříž. Praha: Jan Laichter 1946.
- Aristoteles: *Metaphysica*. In: *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press 1924 (repr. 1970 of 1953 corr. edn.).
- Aristoteles: *Politica*. In: *Aristotelis politica*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press 1957 (repr. 1964).
- Aristoteles: *Rhetorica*. In: *Aristotelis ars rhetorica*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press 1959

(repr. 1964).

Aristotle: *The Nicomachean Ethics*. Translation H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press 1926 (revised edition 1934, reprinted 1999).

Aristoteles: *Topica*. In: *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press 1958 (repr. 1970).

Athenaeus: *Deipnosophistae*. In: *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols. ed. G. Kaibel. Leipzig: Teubner, 1-2:1887; 3:1890 (repr. Stuttgart: 1-2:1965; 3:1966).

Barnes, J.: Aristotle and Methods of Ethics. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 34, No. 133/134, 1980, s. 490-511.

Capuccino, C.: Happiness and Aristotle's Definition of Eudaimonia. In: *Philosophical Topics*, Vol. 41, No. 1, 2013, s. 1-26.

Dio Chrysostomus: *Orationes*. In: *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*. Ed. J. von Arnim, vols. 1-2, 2nd edn. Berlin: Weidmann 1896 (repr. 1962).

Encyclopedia of Classical Philosophy. Ed. Donald J. Zeyl. Westport: Greenwood Press 1997.

Gellius: *Noctes Atticae*. Ed. C. Hosius. Lipsiae: Teubner 1903.

Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenth 2001.

Herodotus: *Historiae*. In: *Hérodote. Histoires*, 9 vols. Ed. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres 1932.

Hesiodus: *Opera et dies*. In: *Hesiodi opera*. Ed. F. Solmsen. Oxford: Clarendon Press 1970.

Chabada, M.: Prírodné a morálne dobro alebo zlo: prístup Philippy Footovej. In: *Filozofia*, roč. 75, č. 9, 2020, ss. 748 - 749.

Iamblichus: *De vita Pythagorica*. In: *Iamblichi de vita Pythagorica liber*. Ed. U. Klein (post L. Deubner). Leipzig: Teubner 1937 (repr. Stuttgart: 1975).

Kalaš, A.: Obraz globalizovaného stoického univerza a sloboda stoického mudrca v ňom. In: *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego 2004, ss. 197 - 206.

Kalaš, A.: Sokrates - vzorný občan, alebo rozvracač aténskej demokracie? In: *Filozofia* roč. 63, č. 1, 2008, ss. 2-17

Miller, F.D.: Aristotle, Naturalism. In: Rowe, Ch.—Schofield, M. (eds.): *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 321-343.

Plato: *Crito*. In: *Platonis opera*, vol. 1. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1900 (repr. 1967).

Plato: *Leges*. In: *Platonis opera*, vol. 5. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1907 (repr. 1967).

Plato: *Phaedrus*. In: *Platonis opera*, vol. 2. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1901 (repr. 1967).

Plato: *Philebus*. In: *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1901 (repr. 1967).

Plato: *Respublica*. In: *Platonis opera*, vol. 4. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1902 (repr. 1968).

Plato: *Sophista*. In: *Platonis opera*, vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press 1900 (repr. 1967)

Strabo, *Geographica*. In: *Strabonis geographica*, 3 vols. Ed. A. Meineke. Leipzig: Teubner 1877 (repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1969).

Urmson, J. O.: Aristotle on Excellence of Character. In: *New Blackfriars*, Vol. 71, No. 834, s.33-37.

Zelinová, Z.: Platónove Zákony a Paideia - návrat k orálnej tradícii? In: *Filozofia, človek, spoločnosť*. Trnava: UCM, 2014, s. 57-64.

Zelinová, Z.: *Paideia v sokratovskej filozofii*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave 2018.

Zelinová, Z. (2021): *Antropický princíp a predsokratovská filozofia*. In: *Ostium*, roč. 18, č. 3.

## P o z n á m k y

[1] Antická filozofia sa len ťažko dokázala vymaniť z tohto antropomorfného pohľadu, niektorí autori sa dokonca nazdávajú, že aj v pohľade na usporiadanie sveta a vesmíru dominuje u antických mysliteľov tento pohľad a dokonca môžeme hovoriť v niektorých prípadoch o postulovaní antropického princípu, por. viac Zelinová, Z.: Antropický princíp a predsokratovská filozofia. In: *Ostium*, roč. 18, 2021, č. 3.



- [2] Podrobnejšie pozri LSJ, s. v. τέλος.
- [3] Porovnaj: Arist. *Ph.* 194a27, 243a3, *Metaph.* 983a31, 1059a35.
- [4] K metóde, ktorú Aristotelés využíva pri hľadaní dobrého života a správneho konania v *Etike Nikomachovej*, pozri Barnesov text Aristotle and Methods of Ethics. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 34, No. 133/134, s. 490-511.
- [5] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1194a1-2.
- [6] Práve toto je dôvod, prečo od politického a etického skúmania nevyžadujeme takú mieru presnosti ako napríklad v geometrii (ibidem, 1094b11 - 27). Porovnaj tiež: Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1104a 1- 11.
- [7] Ibidem, 1194a6-18.
- [8] Ibidem, 1095a19.
- [9] Pozri napr. Aristoteles, *Metaphysica* 1029b3 - 12.
- [10] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1097b15-21.
- [11] Špaňárov preklad *Etiky Nikomachovej* s úvodom Jaroslava Martinku (Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Bratislava, Pravda 1979) zo sedemdesiatych rokov minulého storočia považujeme z hľadiska našich cieľov za zastaralý a interpretačne nevyhovujúci. Preklad profesora Špaňára má nespochybniteľnú historickú hodnotu, pretože ide o prvý preklad *Etiky Nikomachovej* do slovenčiny. Jeho nedostatky však vidíme jednak v terminológii, napríklad termín τέχνη nie je vhodné prekladať ako *umenie*, ale skôr opisným spôsobom. Naš preklad sa tiež výrazne snaží o väčšiu explicitnosť, čím posilňujeme interpretačný rozmer textu a ústretovosť voči čitateľovi.
- [12] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1095a18-19.
- [13] Praktickú rozumnosť (φρόνησις) charakterizuje Aristoteles ako vlastnosť rozumných (φρόνιμοι), ktorí sú schopní dobre sa rozhodovať v otázkach dobrých a prospešných vecí týkajúcich sa ich života, a to nie z čiastkového hľadiska (κατὰ μέρος), ale z perspektívy dobrého života vôbec (τὸ εὖ ζῆν ὅλως) (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140a24-33 ). Zakrátko uvidíme, že „rozumný“ vystupuje aj v Aristotelovej definícii cnosti ako ten, kto vymedzuje jej „strednosť“ vzhľadom ku konkrétnemu človeku a situácii (ibidem, 1106b31 - 1107a3).
- [14] Zaujímavým pokračovaním Aristotelovho „etického naturalizmu“ v súčasnosti je tzv. neoaristotelovský etický naturalizmus, ktorý vo svojom podnetnom článku približuje Michal Chabada (Chabada, M.: Prirodzené a morálne dobro alebo zlo: prístup Philippy Footovej. *Filozofia*, roč. 75, č. 9, 2020, ss. 748 - 749). Vo všeobecnosti k Aristotelovmu naturalizmu por. Miller, F.D.: Aristotle, Naturalism. In: Rowe, Ch.—Schofield, M. (eds.): *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 321-343.
- [15] Tieto slovenské výrazy majú naznačiť, že antická cnosť (ἀρετή) súvisí s akousi výnimočnou, najlepšou kvalitou, ktorú môže vec dosiahnuť v rámci svojho druhu (od ἀριστος, čiže najlepší). V slovenskej filozofickej a odbornej komunite nie je jednotný názor na preklad gréckeho termínu ἀρετή. V našom príspevku používame prekladový ekvivalent „cnosť“ s tým, že termín „zdatnosť“ je rovnocennou filozoficko-prekladovou alternatívou.
- [16] Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· (ibidem, 1106b31 - 1107a3).
- [17] Aj iní antickí myslitelia postupovali pri vymedzení toho, čo je morálne relevantné, nie obsahovo, ale formálne či „inštrumentálne“: Epikúros tvrdí, že naše voľby sa majú riadiť tým, čo prináša rozkoš, a odmietania toho, čo spôsobuje bolesť, neopyrrhónici zasa odporúčajú riadiť sa tým, čo sa nám javí a pod.
- [18] *Ethica Nicomachea* 1102b30.
- [19] Príkladom je lakomec, ktorý sa teší z toho, že ušetril na dare pre niekoho blízkeho, čím nevystihol strednú mieru štedrosti alebo sa zarmucuje či hnevá preto, že dal príliš veľa - napríklad známemu mohol darovať adekvátny dar, ale ten bol z jeho pohľadu drahý (porov. *Ethica Nicomachea* 1104b4-16).
- [20] Pozri prehľadnú tabuľku jednotlivých duševných dispozícií opisovaných Aristotelom (*Ethica*



*Nicomachea* 1124b9-1125a16), ktorých stred predstavuje cnosť v knihe Copleston, F.: *Dějiny filosofie I: Řecko a Řím*. Olomouc, Refugium Velehrad - Roma 2014, s. 453. Tak napríklad nedostatok pri pocite sebadôvery je zbabelosť, nadbytkom zbrklosť a cnostným stredom je odvaha, v prípade pocitu hanby je nedostatkom nehanebnosť, nadbytkom plachosť a cnostným stredom je skromnosť, v prípade túžby rozdávať peniaze je nedostatkom lakomosť, nadbytkom márnosť a stredom je štedrosť. Na Copelstonovej tabulke je dobré všimnúť si, že niektoré duševné stavy jednoducho nemajú meno, napríklad správny stred medzi prílišnou ambicióznosťou a neambicióznosťou.

[21] Ako napríklad Platón, ktorý v Ústave analyzuje múdrosť, odvážnosť, umiernenosť a spravodlivosť. Platón však priamo napája delenie cností na koncepciu štátu, k tejto téme por. napríklad Zelinová, Z.: *Platónove Zákony a Paideia - návrat k orálnej tradícii?* In: *Filozofia, človek, spoločnosť*. Trnava: UCM, 2014, s. 57-64.

[22] Por. Urmson, J. O.: Aristotle on Excellence of Character. In: *New Blackfriars*, Vol. 71, No. 834, s.33-37.

[23] Por. Capuccino, C.: Happiness and Aristotle's Definition of Eudaimonia. In: *Philosophical Topics*, Vol. 41, No. 1, 2013, s. 1-26.

[24] Problematiku „stred vo vzťahu k nám“ (μεσότης πρὸς ἡμᾶς) najlepšie pochopíme z tohto krátkeho Aristotelovho textu: „Pojem ‚vzhľadom na nás‘ nemožno chápať tak, že ak ješ päť kilogramov jedla je pre športovca veľa, ale ješ jeden kilogram je málo, tréner mu nariadi tri kilogramy. Azda aj toto je veľa alebo možno aj málo pre konkrétneho človeka, ktorý sa bude takto stravovať. Lebo pre zápasníka Milóna je to málo, ale pre toho, kto s tréningami len začína, to bude veľa“ *Ethica Nicomachea* 1106a36 -1107b4.

[25] Toto adjektívum je odvodené od slova ἥθος, ktoré znamená „zaužívaný spôsob správania“, „zvyk“, „mrav“, teda aj „charakter človeka“, ktorý takto koná, jeho éthos. Porovnaj tiež Aristotelov výklad tejto etymológie *Ethica Nicomachea* 1103a18 - 19).

[26] Adjektívum je odvodené od slova διάνοια, teda myslenie, zámer, intelekt.

[27] *Ethica Nicomachea* 1103a5 - 10. Intelektovým cnostiam venuje Aristoteles celú 6. knihu Etiky Nikomachovej. Ku cnosti rozumnosti pozri pozn. 13.

[28] Ibidem, 1103a15-17.

[29] Pozri pozn. 20.

[30] O význame tradície v antickej, najmä sokratovskej línii myslenia pozri cennú prácu: Zelinová, Z.: *Paideia v sokratovskej filozofii*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave 2018.

[31] Pozri pozn. 13.

[32] *Ethica Nicomachea* 1177a 1 - 1178a 8; ibidem, 1177a 1 - 1178a 8.

[33] ... ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται

κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (*Ethica Nicomachea* 1098a 16-18; porovnaj tiež ibidem 1177a 12-13).

[34] Ibidem, 1177a 12 - 1178a 8.

[35] Ibidem, 1129a 26-29

[36] ... ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια (ibidem, 1129b11 - 12)

[37] Ibidem, 1130a3.

[38] Ibidem, 1130b30-31, 1131a18-24.

[39] Ibidem, 1131a1-9.

[40] Ibidem, 1132a2-10.

[41] „A je to táto prirodzená povaha férovosti, korektívum zákona všade tam, kde je nedostatočný kvôli svojej všeobecnosti (καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1137b 26-27). Hlbavému čitateľovi určite napadne porovnanie britského a kontinentálneho modelu súdництва, ktorý zaiste viac vychádza z rímskeho formalizmu ako Aristotelovho zdôrazňovania princípu férovosti (τὸ ἐπεικέες).

[42] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1155a 3-5.

[43] Ibidem, 1166a 30-31.

[44] Ibidem, 1156a 10-14.

[45] Ibidem, 1156a 32 - 1156b 5.

[46] Spomeňme si na Kantovu formuláciu kategorického imperatívu, v ktorej sa hovorí, že človek a jeho dobro majú byť vždy cieľom a posledným účelom nášho konania. Priateľstvá založené na užitočnosti a rozkoši by potom spadali pod Kantovu definíciu hypotetického imperatívu: priateľstvo realizujem kvôli niečomu inému (úžitok, rozkoš).

[47] Ibidem, 1156b 6-12.

[48] Ibidem, 1095b 14 - 1096a 10. O troch spôsoboch života ľudí vysvetlených na troch typoch návštevníkov športových hier pozri Iamblichus, *De vita Pythagorica* 12, 58, 3 - 12, 59, 1. Podrobnejšie pozri v pozn. 67.

[49] Ibidem, 1177b1 - 8.

[50] Ibidem, 1177a 12 - 1178a 8. Aj keď Aristoteles takto oslavne priam do neba vynáša teoretický život, stále mu zostáva problém, ako jeho mudrc zladí teoretizovanie s nutnou účasťou na správe vecí verejných. Alebo bude blažený, keď bude politiku úplne ignorovať? To je však skôr postoj helenistického mudrca ako veľkého filozofa klasickej doby. Veď aj Aristotelov mudrc dostáva prirodzene ζῶον πολιτικόν.

[51] Preklad podľa kritického vydania: Aristotelis: *Ethica Nicomachea* Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

[52] Preložiť grécky termín τέχνη do slovenčiny je veľmi náročné. Aristoteles ním označuje stav človeka, ktorý je schopný väčšmi niečo vytvoriť (ἔξις ποιητική) ako vykonať nejaký čin (ἔξις πρακτική). Jej počiatkom je skúsenosť (ἐμπειρία) s individuálnymi prípadmi, ktorá sa stáva τέχνη až vtedy, keď je táto skúsenosť zovšeobecnená (καθόλου) do poznania príčin. Skúsený človek totiž vie odpovedať na otázku „ako“, ale nevie odpovedať „prečo“ (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140a; *Metaphysica* 981a). Prekladovou alternatívou uvedeného termínu by mohlo byť aj slovo „umenie“, ktoré však v slovenčine označuje činnosť, ktorá často nezahrňuje poznanie príčin. Podstatným znakom τέχνη je totiž to, že vždy operuje na základe rozumu (porovnaj: ἡ ἔξις τις μετὰ λόγου ποιητική, *Ethica Nicomachea* 1140a5-10). Uvedomujeme si, že náš preklad „remeslo“ nie je optimálny a niekde môže pôsobiť aj násilne proti „estetike“ prekladu. Obuvníctvo by sme totiž asi mohli nazvať „remeslom“, ale v prípade lekárstva by bolo takéto označenie skôr znevažujúce, hoci obe činnosti sú „technai“ - pravda, za predpokladu, že daný obuvník má nielen skúsenosť, ale pozná aj zdôvodňujúce príčiny toho, čo, robí. Významové rozdiely a prípadná voľba rozdielneho prekladu v závislosti od Aristotelovho kontextu použitia tohto termínu je nanajvýš aktuálna téma, ktorá by si zaslúžila osobitnú štúdiu.

[53] Porovnaj: Aristoteles, *Rhetorica* 1362a, 21-23, *Topica* 116a 19 - 20. Je možné, že Aristoteles sa tu odvoláva na učenie matematika, astronóma a filozofa Eudoxa z Knidu, podľa ktorého je dobrom rozkoš, pretože k nej všetko - obdarené rozumom aj bez neho - smeruje (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1172b 9-10)

[54] Všetko podľa Aristotela smeruje k naplneniu nejakého cieľa, účelu (τέλος), pretože príroda nič nerobí bezcieľne (ἀτελής) ani zbytočne (μάτην) (Aristoteles, *Politica* 1256 b 21). Jeho koncepciu preto nazývame teleológia.

[55] Príkladom činnosti, ktorú vykonávame pre ňu samotnú je hra na flaute. Jej protikladom je staviteľstvo, ktorého cieľ nie je činnosť sama, ale jej produkt, teda dom (Aristoteles, *Magna Moralia* 2,12,3,1 - 4,1).

[56] Z viacerých miest Aristotelovho diela je známy odmietavý postoj k možnosti postupu do nekonečna, porovnaj napr. *Metaphysica* 1070a2-4.

[57] V celom výklade Aristotelovej etiky nás nesmie prekvapiť, že tu nachádzame mnohé témy patriace do politiky a naopak. Politika a etika sú u Aristotela spojené nádoby. Dobro štátu je však väčšie a dokonalejšie ako dobro jednotlivca. Tento prístup sa v politickej filozofii nazýva holizmus a od Aristotela si ho osvojil stredovek.

[58] Porovnaj: Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1104a 1- 11.

[59] V origináli je použitý výraz τὰ καλά, označujúci veci krásne zmyslovo i z hľadiska morálky, teda dobré, šlachetné činy.

[60] Mladý človek je pre štúdium vedy o štáte nevhodný jednak preto, lebo nemá životné skúsenosti vo veciach, ktoré táto veda skúma. Druhým dôvodom je to, že silná orientácia na životné rozkoše by mu ani nedovolila nadobudnuté poznatky aplikovať v praxi.

[61] Pojem blaženosť (εὐδαιμονία) si však hneď na začiatku nemožno u Aristotela asociovať s niečím statickým. Nejde o žiadny pocitový stav mysle, ale skôr o činnosť, či už praktickú alebo – vo väčšej miere – intelektuálnu. Ak blaženosť v duchu Aristoklovho výkladu v 1. knihe *Etiky Nikomachovej* stotožníme s ľudským dobrom (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν), potom blaženosť môžeme definovať ako „činnosť duše v súlade s cnosťou a ak je cností viac, v súlade s tou najlepšou a najdokonalejšou z nich“ (ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην; *Ethica Nicomachea* 1098a 16-18; pre explicitnú definíciu blaženosti ako činnosti podľa cnosti pozri tiež ibidem 1177a 12-13). Podľa Aristotela však rozumové (dianoetické) cnosti zrejme stoja vyššie ako cnosti charakterové (ibidem, 1103a 3-18) a preto najvyššiu blaženosť a božský spôsob existencie človeka vidí v teoretickej činnosti (ibidem, 1177a 1 – 1178a 8).

[62] Ide o Platónovu koncepciu ideí, v rámci ktorej dominuje idea dobra. O nej hovorí Platón v rámci tzv. podobenstva o Slnku (*Respublica* 509b 5-10), vo všeobecnosti k Platónovej koncepcii ideí por. Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenh, 2001.

[63] Aristotelés v tomto odseku hovorí o dvoch metódach vedeckého postupu: od menej všeobecného k všeobecnejšiemu (Aristotelova „indukcia“ /ἐπαγωγή/; Platónova «synagogé» /συναγωγή/) a naopak od všeobecnejšieho k menej všeobecnému (Aristotelov sylogizmus /συλλογισμός/ ako prostriedok dôkazu /ἀπόδειξις/; Platónovo „delenie“ /διαίρεσις/). Veľkou otázkou je pre Aristotela rozhodnúť, ktorou z týchto dvoch metód má postupovať etika. Dôraz, ktorý v poslednej vete kladie na to, čo je známe pre nás (τὰ ἡμῖν γνῶριμα), dáva tušiť, že jednoznačne preferuje postup indukcie (ἐπαγωγή). Upozorňujeme na to, že v súčasnej logike sa termíny „indukcia“ a „dedukcia“ skôr používajú na označenie myšlienkového postupu, ktorý vedie od pravdivých premís k pravdepodobnému (indukcia) alebo k nutne pravdivému záveru (dedukcia; porovnaj Aristotelovo chápanie dôkazu /ἀπόδειξις/ v *Analytica posteriora* I, 71b – 72a). Pre Platónovu „indukciu“ (synagogé), ktorá vedie od druhových ideí (εἶδη) ku generickej ideii, porovnaj: *Phaedrus* 265d, *Sophista* 253d, 226a, *Respublica* 533c-d, *Leges* 626d. Pre Aristotelovu „indukciu“ (ἐπαγωγή), ktorá podľa neho vedie od jednotlivého k všeobecnému a od známeho k doposiaľ neznámemu, porovnaj: Aristoteles, *Topica* 156a. Pre Platónovo „delenie“ (διαίρεσις) pozri najmä: *Sophista* (253d-e), kde ide Platónovi o oddelenie jednotlivých druhových ideí, ktoré sa nachádzajú vo všeobecnejšej ideii, až po identifikovanie najnižšieho druhu. Aristotelov dôkaz (ἀπόδειξις) je zasa sylogistickým postupom, ktorý od pravdivých a primárnych premís vedie k vedeniu (ἐπιστήμη), pričom indivíduá nemôžu vstupovať do definícií a dôkazov (*Metaphysica* 1039b).

[64] Dôraz na význam výchovy a vzdelania zaznieva z predchádzajúceho Aristotelovho textu: „Vzdelanec sa preto vyzná v čiastkovej oblasti svojho odboru, ale človek dôsledne vzdelaný vo všetkom má dokonalé, univerzálne poznanie (*Ethica Nicomachea* 1094b 28 – 1095a 2). Pre význam a zapojenie pôžitku do procesu výchovy, ktorá má u človeka dosiahnuť prepojenie príjemnosti so správnym, a nepríjemného s nesprávnym, pozri: *Ethica Nicomachea* 1104b 12-13, ibidem 1172a 19-23. Kľúčový význam má pritom v procese výchovy – tak pre Aristotela ako aj celé grécke myslenie – tradícia a paideutické vzory, ktoré táto človeku ponúka. Ak sa napríklad chceme dozvedieť, čo je veľkodušnosť (μεγαλοψυχία), treba skúmať veľkodušných ľudí z minulosti, ako boli Alkibiadés, Achilles či Aias. Potom zistíme, že všetkých spája to, že nezniesli urážky. Inú podobu záväznosti tradície pre gréckeho človeka stelesňuje mestský štát (πόλις; pozri Platónov dialóg *Kritón*). Význam tradície v kontexte gréckej paideie dôkladne rozoberá monografia Z. Zelinovej (*Paideia v sokratovskej filozofii*. Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave 2018).), porovnaj tiež: Αριστοτέλης: Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλία Α' – Δ'. Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής. Ζητρος, Αθήνα 2006, ss. 90 -92.

[65] Hesiodus, *Opera et dies* 293, 295-7.

[66] Odbočka, na ktorú tu naráža Aristotelés, sa pravdepodobne začala vetou „Nemožno pritom

zabúdať na to, že je podstatný rozdiel medzi úsudkami ...“ (*Ethica Nicomachea* 1095a 30).

[67] Rozlíšenie troch druhov života pochádza pravdepodobne od Pytagora (6. str. pred Kr.), ktorý hovorí o troch druhoch návštevníkov športových slávností: jedni prichádzajú kvôli zisku (obchodníci), druhí kvôli sláve (športovci) a tretí preto, aby si pozreli okolitú krajinu, športové výkony a skvelé ľudské výtvary. Tí poslední sú filozofi, ktorých uchvacuje túžba niečo vidieť a „teoreticky“ spoznať. (Iamblichus, *De vita Pythagorica* 12, 58, 3 - 12, 59, 1). Na celej metafore je najpôvabnejšia skutočnosť, že použité slovo θεωρία, ktorá dala základ nášmu slovu teória, sa v gréčtine spočiatku naozaj používalo na označenie sledovania športových hier.

[68] Gréci nazývali menom Sardanapallos assýrskeho kráľa kráľa Aššurbanipala (7. str. pred Kr.). Pre antický svet bol symbolom krutého a pôžitkárskeho panovníka a neskôr pre kresťanov stelesnením skazených pohanských mravov starovekého Babylona. V jednej z rečí Dióna Chrysostoma (4, 135,7 - 8) sa nám zachovala jedna verzia epigramu, ktorý si vraj Sardanapallos dal napísať na hrob: „Mám len jedlo, ktoré som zjedol, a pôžitky, ktoré som si pri láske užil a násilím uchmatol. Všetky ostatné pozemské dobrá a veľké majetky sú však nenávratne preč.“ Pre inú verziu epigramu pozri: Athenaeus, *Deipnosophistae* 8, 14,4 - 8,14,6. O assýrskom kráľovi píše aj historik Herodotos zachytávajúci úsmevný príbeh o tom, ako sa lupiči prekopali k jeho podzemnému pokladu v Ninive (*Historiae* 2, 150, 9 - 16).

[69] Porovnaj *Ethica Nicomachea* 1159a 22 - 24.

[70] Názor, že cnosť je dostatočnou podmienkou blaženosti a že aj človek na mučidlách môže byť blažený za predpokladu, že je cnostný, Aristoteles odmieta (*Ethica Nicomachea* 1153b 19 - 21). Je to názor, ktorý bol blízky kynikom a ktorý budú v helenistickom období rozvíjať stoici. Vzápätí však odmieta aj opačné stanovisko, teda, že človeka môže urobiť blaženým len priazeň vonkajších okolností, šťastena (τύχη, εὐτυχία). Tú podľa Aristotela nemožno stotožniť s blaženosťou, pretože jej nadbytok ľudskej blaženosti dokonca škodí (ibidem, 1153b 22 - 25). Vonkajšie (sekundárne) dobrá sú teda pre Aristotela - aspoň v určitej miere - nutnou podmienkou dosiahnutia blaženosti.

[71] Aristotelove spisy delíme na tzv. ezoterické (ἑσωτερικοὶ, ἀκροαματικοὶ λόγοι) a exoterické (ἔξωτετικοί). Prvé boli poznámkami, zápiskami a komentármi filozofa neurčenými na publikovanie pre širokú verejnosť, ale skôr pre vnútornú potrebu školy a ako učebné texty pre jeho žiakov. Druhá skupina diel bola určená pre verejnosť. Iróniou osudu či zhodou historických okolností (podrobnejšie Strabo, *Geographica* 13,1,54,1 - 39) sa však zachovala práve prvá skupina diel. V rámci nich mal byť zahrnutý aj výklad problematiky, ktorá sa spomína v našom texte. Skutočnosť, že ezoterickým dielam z radov nezasvätencom mimo školy a bez Aristotelovho sprievodného výkladu prakticky nikto nerozumel, vyplýva s fiktívnej korešpondencie filozofa s Alexandrom, ktorú nám podáva Gellius (*Noctes Atticae* 20,5,11,1 - 20,5,12,5).

[72] Pozri napr. výklad v desiatej knihe: *Ethica Nicomachea* 1177a 12 - 1178b32.

[73] Porovnaj výklad o žiadostivej časti duše (ἐπιθυμητικὸν μέρος) v *Ústave* (*Respublica* 580d 10 - 581a8), kde túžbu po pôžitkoch spája Platón s túžbou po majetku, ktorý tieto pôžitky dokáže zabezpečiť. Túžba po jedle, pití a telesných rozkošiach je však vždy sprevádzaná s niečím násilným (σφοδρότης).

[74] Azda tu má Aristoteles na mysli pôžitok a česť, ak ich ľudia vyhľadávajú pre ne samotné a nie pre niečo iné.

[75] Plurálom použitým v tejto vete chcel Aristoteles povedať asi toto: „Platón, aj ty sám ako filozof musíš uznať, že ak si mám vybrať medzi priateľstvom s tebou a pravdou, musím si ako filozof vybrať pravdu ...“

[76] Aristoteles prišiel do Platónovej Akadémie, keď mal sedemnášť rokov. V tejto škole zotrval dlhých dvadsať rokov až do učiteľovej smrti. O vrúcnom vzťahu filozofa k jeho učiteľovi svedčí elegické distichon, ktoré sa nám zachovalo v jednom z fragmentov. Doxograf ho uvádza s poznámkou, že Aristotelova úcta k Platónovi je zjavná jednak z oslavnej reči, ktorú napísal na svojho učiteľa, jednak z elegického dvojveršia adresovaného žiakovi Eudémovi (cca. 370 - 300 pred Kr.): „Keď prišiel do slávneho Kekropovho mesta (čiže Atén), zbožne postavil oltár vznešeného priateľstva k mužovi, ktorého chváliť nesvedčí zlým ľuďom. Ten ako jediný alebo prvý zo smrteľníkov vlastným životom aj



premyslenými náukami jasne ukázal, že dobrý muž môže byť zároveň aj blažený. Ešte v tomto živote však obe tieto veci nemôže dosiahnuť nik“ (ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον // εὐσεβέως σεμνῆς φιλῆς ἰδρύσατο βωμὸν// ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις// ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς// οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων, // ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ// οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ; Olympiodor. *In Georg. Pr.* 41 /p. 395 Jahn/ In: Aristoteles: *Fragmenta varia: Categoria* 10, 1, fr. 673, 1).

[77] Aristotelov argument sa dá - a to len približne - pochopiť len v kontexte výkladu z diela *Etika Eudémova* (*Ethica Eudemia* 1218a 1-8). Dôvod, prečo ani podľa zástancov teórie ideí nemôže postupný rad čísel, z ktorých jedno nasleduje za druhým, zastrešovať jedna spoločná a (od látky) oddelená idea, je nasledujúci: predstavme si rad pozostávajúci z prvkov dvojnásobný, trojnásobný, štvornásobný atď. Je zjavné, že štvornásobné nemôže existovať bez trojnásobného a trojnásobné bez dvojnásobného. To je teda niečím prvým, bez ktorého nemôžu existovať ostatné prvky radu. Ale spoločná idea všetkých členov radu by mala byť niečím ešte „prvším“ ako toto prvé, čo v prípade radových čísel nie je možné. Pri našom výklade sme si pomohli interpretáciou Dimitria Lypourla: *Αριστοτέλης: Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλία Α' - Δ' . Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής. Ζητρος, Αθήνα 2006, s. 219, pozn. 36.*

[78] Hoci ich explicitne nespomína, Aristoteles tu má na mysli kategórie, ktoré sú desiatimi základnými triedami, pod ktoré možno subsumovať akékoľvek naše slová, predikáty a im zodpovedajúce veci. Najvýznamnejšou kategóriou je podstata, ktorá je buď prvá (jednotliviny) alebo druhá (všeobecniny). Prvá podstata je ontologický základ, na ktorom spočívajú ostatné kategórie: kvantita, kvalita, vzťah, miesto, čas, poloha, vlastníctvo, činnosť, trpnosť (Aristoteles, *Categoriae* 1b 25 - 27). Práve toto je dôvod, prečo o vzťahu hovorí v našom texte ako o prípade (συμβεβηκός) a „vedľajšej vetve jestvujúceho“ (παραφύας τοῦ ὄντος). Takáto zásadná, vlastne ontologická, odlišnosť medzi podstatou a ostatnými kategóriami je podľa výkladu v tomto a nasledujúcom odseku dôvodom, prečo ich nemôže zastrešovať jedna spoločná idea, idea dobra.

[79] Aristoteles tu použil neobvyklé slovo δίαίτα, ktoré môže znamenať „spôsob života človeka“, „miesto jeho bývania“, „lekárom predpísanú diету“, ale aj „biotop“ nejakého živočícha, napr. ryby (Aristoteles, *De Mundo* 398b 32).

[80] Aristoteles tu chce zrejme povedať to, že kým napríklad pri pojme „kôň“ alebo „človek“ zostáva tento pojem rovnaký pri všetkých zástupcoch daného druhu, pojem „dobra“ nemôže byť rovnaký pri všetkých entitách, ktoré zahrňuje.

[81] Rozdiel medzi „človekom“ (ἄνθρωπος) a „človekom samým o sebe“ (αὐτάνθρωπος) by sme mohli azda chápať ako rozdiel medzi pojmom človeka vytvoreným na základe skúsenosti s viacerými ľuďmi a platónskou ideou človeka, ktorá má samostatnú existenciu mimo ľudskej mysle.

[82] Aristotelés tu nie je presný: dobro v skutočnosti figuruje len v rámci jedného z desiatich párov formulovaných pytagorovcami (pozri nasledujúcu poznámku). Inou možnosťou je, že všetky prvé zložky v rámci pytagorovských dvojíc považoval za (azda ontologicky či kozmologicky) „dobré“.

[83] Ide o tzv. pytagorovskú teóriu protikladov. Tá hovorí, že harmónia kozmu sa zakladá na tom, že „obmedzené“ alebo „obmedzujúce“ (τὸ πέρας) prevláda nad „neobmedzeným“ (τὸ ἄπειρον). Tieto dva prvky sú dvoma základnými protikladmi sveta, pod ktorými je subsumovaných ďalších deväť párov tvorených vždy jedeným „dobrým“ a jedným „zlým“ elementom: nepárne a párne, jedno a mnohé, pravé a ľavé, mužské a ženské, nehybné a pohybujúce sa, rovné a krivé, svetlo a tma, dobré a zlé, štvorec a obdĺžnik. Obmedzujúcim a teda ontologickým a kozmotvorným elementom je pre pytagorovcov číslo (ἀριθμός); Podrobnejšie o pytagorovskom učení a teórii protikladov pozri napr.: Aristoteles, *Metafyzika* 985b 23 - 986b 8.

[84] Speusippos (cca. 410 - 339 pred Kr.) bol Platónovým synovcom a nástupcom vo vedení Akadémie.

[85] Porovnaj napríklad: Aristoteles, *Metaphysica* 986a 22-26, 1072b 30 - 1073a3, 1091a 29 - b3, 1091b 13 - 1092a17.

[86] Takú istú krásnu myšlienku vyjadril aj Platón, ktorého tu naozaj hodno citovať v plnom znení: „Považuješ za dobro niečo také, čo by sme prijali vlastniť aj bez toho, aby sme sa hnali za niečím



iným, čo nám prinesie, ale len z túžby po ňom samom? Napríklad taká radosť, neškodné pôžitky a veci, účinkom ktorých sa v budúcnosti nebude vôbec nič diať okrem toho, že sa budeme radowať?“ (Plato, *Respublica* 357b 5-8).

[87] Tú istú myšlienku, teda, že zdravú myseľ (φρονεῖν), zrak a telesné zdravie si vyberáme jednak pre ne samé, jednak kvôli veciam, ktoré sa vďaka ním dejú, vyjadril aj Platón (*Respublica* 357c 1 - 3).

[88] Obsahom pojmu sa v logike chápe pojmové vymedzenie, myšlienka, či „metóda identifikácie“, ktorá nás vedie k denotátu, teda množine objektov, ktoré predstavujú jeho rozsah.

[89] Aristoteles tu má na mysli homonýmiu, ktorá môže byť nezjavná, ako pri nespravodlivosti či spravodlivosti, alebo zjavná, ako pri slove kľúč (κλεις), ktorým sa môže označovať kľúčna kosť ale aj predmet, ktorým zatvárame dvere (Aristoteles: *Ethica Nicomachea* 1129a 26 - 31).

[90] Aristotelova myšlienka, že nejaká analógia (podobnosť) by mohla predsa len pojmovo zastrešovať všetky dobré veci je dosť nejasná. Azda to myslel tak, že to, čo je dobré, nejakým spôsobom prispieva k harmonickému (azda prirodzenému) stavu toho, vo vzťahu k čomu je dobré.

[91] Aristoteles tu mohol mať na mysli jedine prvú filozofiu (teológiu, „metafyziku“ - hoci toto slovo sám nikde nepoužíva), ktorá skúma „bytie z hľadiska jeho jestvovania a to, čo mu o sebe náleží“ (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό; Aristoteles, *Metaphysica* 1003a 21 - 22.) Žiadna iná veda totiž neskúma bytie ako celok a jeho najvyššie príčiny a počiatky, pretože každá iná disciplína si vyberá len nejakú časť bytia a skúma jeho prípadky (ibidem, 1003a 22 - 32). Iné Aristotelovo chápanie prvej filozofie či teológie (θεολογική, πρώτη φιλοσοφία) ju vymedzuje ako najvýznamnejšiu z troch teoretických vied (fyzika, matematika, teológia), a to tú, ktorá sa zaoberá nehybnými podstatami oddelenými od látky, teda Bohom (Aristoteles, *Metaphysica* 1026a 10-23). Skutočnosť, že prvá filozofia má ako predmet skúmania božstvo a božské podstaty, je zjavne dôvodom, prečo ju Aristoteles nazýva aj θεολογική (scil. ἐπιστήμη), čo v presnejšom preklade znamená „bohovedná“ alebo „teologická“ náuka.

[92] Aristoteles tu použil iba slovo idea bez akéhokoľvek prívlastku, a to s členom. Preto sa otvárajú dve interpretačné možnosti: 1. výklad, o ktorom referuje, sa týka idey dobra 2. výklad sa týka platónskej teórie ideí všeobecne. Vzhľadom na použitý singulár slova idea favorizujeme prvú možnosť.

[93] Z týchto a nasledujúcich slov cítiť miernu iróniu zo strany autora.

[94] Slovo οὕτως (= „tak“, „takým spôsobom“) odkazuje v gréčtine vždy na text, ktorý predchádza. Tam sa hovorilo o platónskej idei dobra o sebe. Význam Aristotelovho textu preto je, že lekár neskúma zdravie o sebe, teda platónsku ideu zdravia, ale všeobecný pojem zdravia, respektíve zdravie človeka, ktorého lieči.

[95] Porovnaj napr. Aristoteles: *Ethica Nicomachea* 1094a 18-22 (začiatok kap. 2 v našom preklade vyššie).

[96] Pripomeňme, že hra na flaute je naproti tomu príkladom činnosti, ktorú vykonávame pre ňu samotnú (Aristoteles, *Magna Moralia* 2,12,3,1 - 4,1; pozri pozn. 55). Podobne aj Platón porovnáva prácu výrobcu flaut a flautistu. Ten druhý má prvému oznamovať, ktoré flauty sú dobré a ktoré zlé, aby mohol vyrobiť nástroj, na ktorom sa bude dobre hrať (*Respublica* 601d 8-601e6).

[97] Podrobnejšie o Aristotelovom chápaní blaženosti (εὐδαιμονία) ako činnosti duše v súlade s cnosťou (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν) pozri náš výklad v časti 2.

[98] Sebestačnosť (αὐτάρκεια, čiže autonómia, nezávislosť, tiež „dostatočnosť“) je veľkou témou antickej filozofie. Hneď nižšie ju Aristoteles charakterizuje ako to, „čo samé o sebe a oddelené od čohokoľvek iného spôsobuje, že život stojí za to a že mu nič nechýba“ (*Ethica Nicomachea* 1097b 14-15). Ide teda o stav alebo vlastnosť človeka alebo veci, keď na svoj zdarný život alebo uspokojivé fungovanie nepotrebujú niečo vonkajšie, externé či „cudzie“. Aristoteles ju dáva do tesnej súvislosti s blaženosťou a dobrom aj na iných miestach svojho diela (pozri napr. *Rhetorica* 1060b14 - 18; *Politica* 1253a 1; *Ethica Nicomachea* 1097b 15-16), pričom zdôrazňuje, že sebestačnosťou sa v najväčšej miere vyznačuje blaženosť intelektuála: „To, čo nazývame sebestačnosťou, sa asi najviac týka teoretickej činnosti. Lebo nevyhnutné potreby k životu musí mať zabezpečené aj múdry, aj spravodlivý aj všetci ostatní ľudia. Keď ich však budú mať dostatočne naplnené, spravodlivý ešte

potrebuje niekoho, voči komu a s kým bude uskutočňovať svoju spravodlivosť, a podobne aj človek umiernený, udatný a každý iný. Mudrc je však schopný niečo teoreticky skúmať aj v prípade, že bude odkázaný len sám na seba. A čím je múdrejší, tým mu to pôjde ľahšie. Asi je lepšie, keď ho pri tejto činnosti sprevádzajú kolegovia, ale aj tak je v nej nadovšetko sebestačný“ (*Ethica Nicomachea* 1177a21 – 1177b1). Len pripomíname, že sebestačnosťou sa vyznačuje Aristotelov Boh, ktorého podstatou je myslenie samého seba, teda myslenie myslenia (νόησις νοήσεως; *Metaphysica* 1072a 19 – 1073a13, 1074b15 – 1075a10), ale aj stoický mudrc a stoický svetový *Logos* (pozri Kalaš, A.: *Obraz globalizovaného stoického univerza a sloboda stoického mudrca v ňom*. In: *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, 2004, ss. 197 – 206).

[99] Aristotelovi, ako aj celému antickému mysleniu prinajmenšom klasického obdobia, bola cudzia predstava krajného individualistu, ktorý by mohol prežívať šťastie utiahnutý do súkromia a bez účasti na živote spoločenstva, najmä mestského štátu. Polis pre Aristotela pochádza od prírody (φύσει ἡ πόλις ἐστὶ) a človek je prirodzene „politický“ živočích (φύσει πολιτικὸν ζῶον), teda tvor od prírody predurčený žiť v *polis*. Bytosť žijúca mimo štátu (ἄπολις) na základe vlastnej prirodzenosti a nie na základe náhody je buď niečím zvráteným (φαῦλος) alebo je niečím lepším ako človek (κρείττων ἢ ἄνθρωπος; Aristoteles, *Politica* 1253a 1 – 4). Prototypom takéhoto vzorného občana bol filozof Sókratés, ktorý v Platónovom dialógu *Kritón* vysvetľuje dôvody, prečo odmieta útek z väzenia a život utečenca mimo mestského štátu Atény (pozri Kalaš, A.: *Sokrates – vzorný občan, alebo rozvracač aténskej demokracie?* In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, ss. 2-17).

[100] O Aristotelovom odpore k postupu do nekonečna pozri pozn. 56.

[101] Nevedno, na akú časť svojho diela tu Aristoteles naráža. Možno má na mysli 9. knihu *Etiky Nikomachovej*, kde dôkladne skúma otázku priateľstva. Filozof tam okrem iného prichádza k záveru, že aj blažený človek, napriek svojej autonómii a dokonalosti, nemôže byť samotárom a od prírody potrebuje priateľov (*Ethica Nicomachea* 1169b 16 – 21).

[102] Aristotelov argument je pomerne jasný: keby sa blaženosť stupňovala pridávaním iných dobier, nebola by konečným cieľom, pretože by tu bolo niečo, o čo by sme sa usilovali viac ako o ňu samotnú. Podobný argument nachádzame aj na inom mieste *Etiky Nikomachovej*, kde sa Aristoteles snaží reprodukovať Platónovu úvahu o tom, že rozkoš nie je dobro. Podľa Platóna – v Aristotelovej interpretácii – si vraj príjemný život sprevádzaný rozumnosťou (φρόνησις) volíme radšej ako bez nej. Po pridaní čohokoľvek sa však akékoľvek skutočné dobro nemôže stať žiadanejším ako bez tohto pridania. Rozkoš preto nie je dobrom. (*Ethica Nicomachea* 1172b 28 – 32). Je možné, že Aristoteles mal pri svojej odvolávke na Platóna na mysli jedno miesto z dialógu *Filébos*, kde sa hovorí, že prirodzenosť dobra vyniká nad ostatnými vecami v tom, že keď je dokonale prítomné v nejakom živom tvorovi, tento už nič iné nepotrebuje, pretože má všetkého dostatok v najvyššej možnej miere (*Philebus* 60b 10 – 60c4).

Vytvorenie tejto publikácie bolo možné vďaka podpore grantového projektu APVV-18-0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy*.

Za cenné poznámky k textu ďakujem Zuzane Zelinovej, Vladovi Markovi a anonymnému recenzentovi.

doc. Andrej Kalaš, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta Univerzity Komenského  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: andrej.kalas@uniba.com