

Rozumnost a odpovědnost v etické reflexi

Pavel Keřkovský

Mnozí současní filosofové a teologové označují řeckého filosofa **Aristotela** (384-322 př.Kr.) za **zakladatele etiky**, tj. za tvůrce systematické **nauky o promyšleném jednání člověka v kontextu politicky strukturované společnosti**. Z jeho knih o etice ovlivnily pozdější generace zejména Etika Nikomachova, Politika a do jisté míry i Magna moralia. S Etikou Nikomachovou v mnohém ohledu souznívá Etika Eudémova, ta ovšem stála po staletí ve stínu Etiky Nikomachovy. Podle některých badatelů je Eudémova etika prací Aristotelova žáka Eudema, proto ji považovali za druhotnou peripatetickou příručku.¹ Významný francouzský filosof **Pierre Aubenque** (nar. 1929) považuje Eudémovu etiku za rané dílo Aristotelovo, které upravil nějaký pozdější redaktor.² Tvrdí, že v tomto raném díle je Aristotelés ještě zcela závislý na Platónově chápání působení boha na člověka, a teprve v Etice Nikomachově se propracovává k novému pojetí působení, resp. **nepůsobení boha na člověka**. V Etice Nikomachově tedy Aristotelés zcela opustil platónskou nauku o bezprostředním působení boha na člověka.

V Eudémově etice je boží působení bezprostřední inspirací pro správné lidské jednání. Ten, kdo byl přímo bohem ovlivněn, nic víc nepotřebuje a jedná správně. Lidská rozumnost je u některých šťastných duší jen příjemcem a předavatelem správného náhledu a tak tedy i podnětem k správnému jednání. Lidské rozhodnutí je naprogramováno boží inspirací. Pouze ti, kteří nejsou inspirováni a nenáleží mezi šťastné vyvolené, musí využít svoji vlastní rozumnost. Hodnotí a rozhodují se o životních nahodilostech. V této nouzové situaci, v níž méně šťastní lidé postrádají bezprostřední napojení na inspiraci, se tedy dostává ke slovu rozumnost, a je nutné se rozhodovat se znalostí věcí. Není zaručeno, že méně šťastní dosáhnou znalosti a budou se rozhodovat správně. Kdežto lidé inspirováni se rozhodují vždy správně - dokládá tamtéž Aubenque a také dále budeme sledovat jeho analýzy.

V pozdějším díle - **Etice Nikomachově** - dochází k výrazné změně, protože **rozumnost** (fronésis) se stává čistě lidským nástrojem, který je nutný pro posuzování, rozhodování a tedy také pro jednání a proměnu poměrů v polis. Rozumnost vykazuje čistě humanitní rysy. Bezprostřední boží působení ustupuje do pozadí. Nejen lidská rozumnost se změnila, také pojetí božího působení dostává novou podobu. Proto se rozumnost stává důležitým nástrojem pro rozhodování v sublunární oblasti, do níž bůh neproniká přímo, i když zůstává prvním hybatelem.³ Rozumnost se stává ctností, pomocí níž člověk zvažuje a volí.

„Rozumnost bude touto ctností lidí, kteří jsou odsouzeni ke zvažování v temném a složitém světě, jehož nedokonalost je sama výzvou pro to, co je spíše třeba nazývat jejich svobodou: rozumnost, bude se říkat v Magna moralia, je trvalá dispozice (habitus) volit a jednat, jež se týká toho, co je v naší moci činit a nečinit.“⁴

V **Metafyzice** Aristotelés ještě označoval moudrost (sofia) za rozumnou (fronésis),

¹ KŘÍŽ, Antonín. In Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Praha : J. Laichter, 1937, s. XXI.

² AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : OIKOYMENEH, 2003, s. 146. Na s. 164 brání své pojetí oproti chronologii D. J. Allana.

³ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 113.

⁴ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 113. (Magna mor. I,34,1197b8, 1197a34-35)

vykazovala rysy rozumnosti.⁵ V **Etice Nikomachově** rozumnost již nesouvisí s moudrostí a vědou, nýbrž rozumnost se stává ctností, a není již tím nejvyšším v člověku,⁶ proto „nepředstavuje ani vědeckou část v rozumové duši: frónésis totiž označuje ctnost oné usuzovací či mínící části duše.“⁷ **Rozumnost (frónésis)** má zásadní význam pro etické jednání člověka, kdežto **moudrost (sofia)** nabízí onu spojnicí s bohem, jemuž se máme připodobňovat svým myšlenkovým rozjímáním. Moudrost a nikoli rozumnost je tím nejdůležitějším, čím se naplňuje **telos člověka**. **Moudrost** je oním nutným předpokladem k dosažení blaženosti, rozumnost s blažeností souvisí jen nepřímo.

V **Etice Eudemově** se tedy ještě setkáváme s názorem, že bůh působí v člověku bezprostředně, proto inspirovaný člověk správně promlouvá, vyslovuje správné úsudky a správně jedná. Mechanismus bezprostřední působnosti je popsán jako působení hybatele, který hýbe jak naši duší, tak vesmírem. Aubenque odkazuje na Etiku Eudémovu a dokládá, že „v duši, tak jako ve vesmíru, je to bůh, kdo pohybuje všemi věcmi, a lze říci, že v tomto smyslu pohybuje všemi věcmi to, co je v nás božské.“⁸ Lidské jednání organicky vyplývá z božské inspirace, která se odehrává uvnitř nás. Neměli bychom si inspiraci představovat jako nějakou obecnou záležitost, která by byla universálně přístupná pro všechny. Rozhodně nejde u homérského nebo aristotelovského pojetí bezprostředního působení boha o nějaké „vylití ducha moudrosti“ na všechny lidi, což v určité modifikaci je metafora představitelná pro myslitele hebrejské kultury,⁹ kde paradoxně bezprostřední vylití zachovává lidskou samostatnost a uvědomělou odpovědnost. Člověk se nestává nástrojem božího diktátu, vede dialog a hovoří jako samostatný partner smlouvy, která je uzavřena s celým Izraelem, nikoli jen se šťastlivcem. U Aristotela v **Etice Eudemově** bůh inspiruje pouze určité vyvolené šťastlivce. Právě ti méně šťastní musí užívat ke správné orientaci v polis svůj rozum k zvažování, pokud ovšem jsou k tomu intelektuálně uzpůsobení.¹⁰ V **Etice Nikomachově** se pak již plně a v propracované podobě dostává ke slovu rozumnost a boží bezprostřední působení na člověka v sublunární oblasti ustupuje do pozadí. Obě dvě knihy tedy nakonec u určitých lidí předpokládají svého druhu samostatnou rozumnost, která se zabývá pozemskými nahodilostmi. Velmi výrazně se dostává ke slovu rozumnost, s níž souvisí samostatné usuzování a promyšlení jednání člověka.

V **Etice Eudemově** je **bůh** definován v souvztažnosti s lidským jednáním a s frónésis. Bůh je označen za hybatele, bylo by však zřejmě chybou, kdybychom si pod hybatelem představovali nějakou lidskou bytost nebo sílu/činnost s lidskými rysy. V **Metafyzice** je **bůh** charakterizován nejpropracovanějším způsobem. V slavné XII. kapitole jsou zmíněny mnohé vlastnosti božího hybatelského principu, bůh je neproměnný, nutný, vrcholně dokonalý, dobrý, stále blažený atd. Aristotelés

⁵ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 17. (Metafyzika I,2,982b4)

⁶ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 17. (Etika Nikomachova I,13,1103a6; VI,2,1139a1; Rétorika I,9,1366b20)

⁷ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s.17 (Etika Nikomachova 5,1140b26)

⁸ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 87, (EE 1248a).

⁹ Joel, ale např. i Lukáš Sk (kapitoly 9 -10).

¹⁰ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 88-89. Zde odkaz na historiku o ostrovech blažených, kterou cituje Augustin z Cicerona a ten zřejmě z Aristotela - člověk obdařený inspirací nepotřebuje ctností, ctnosti zanikají - na ostrovech blažených nejsou zapotřebí, což souvisí s Etikou Nikomachovou X,8, 1178b 9-18, aj. - pozn.182 na s. 88.

terminologicky navazuje na své filosofické předchůdce - zejména eleatské. Proto je bůh popisován spíše jako **předmětná** záležitost, která nevykazuje osobnostní, respektive pozemsky lidské rysy. Bůh je Aristotelem pochopen jako sice zvláštní, nicméně spíše věcná záležitost. Spojníci s člověkem není dějinně-dialogický rozhovor, nýbrž nadčasové myšlení, resp. rozjímání, jímž se připodobňujeme bohu, jehož označení oprávněně píšeme s malým **b**. Tak jako jsou věci označovány malým písmenem, tak i věcně pojímaného, a potenciálně i matematizovatelného boha, je možno psát v češtině s malým počátečním písmenem: **bůh**. V **biblické tradici** je onen působce slyšitelného slova pochopen spíše jako osoba, a jeho název je spíše pojmenováním, a metaforické označení Bůh/Hospodin bylo chápáno téměř jako vlastní jméno či jako označení společenské funkce v lidském společenství – Hospodář, tj. staročesky Hospodin. Proto lze psát - tak jako jména lidských osob - označení tohoto „hlasu odjinud“ s velkým počátečním písmenem: **Bůh**. Nejde tedy jen o důvod opírající se pouze o gramatiku, jde o přiřazení se k zástupu těch, kteří chápou výhody antropomorfní metaforiky pro náboženský způsob vyjadřování a v daném případě též o respektování toho, že tvůrci české gramatiky přisoudili lidským jménům velké počáteční písmeno.

V obou případech - řeckém i hebrejském - se pohybujeme v jiném světě představ a intelektuálních návyků. V biblické tradici se většinou nemluví o Bohu jako o věci, jako o dokonalé skutečnosti, nýbrž raději jako o osobě, která je **svatá**, odlišná od člověka, a přesto má k lidskému světu nesmírně blízko – to vyjadřují biblické texty velmi často – výrazně např. Žalm 8. **Antropomorfní metaforika** zde proto nenese přídech něčeho nepřipadného a urážlivého, na rozdíl od filosofické, zejm. eleatské tradice a mnohých následovníků, mezi nimiž ovšem najdeme i mnoho křesťanských myslitelů a básníků, jako byl Dante Alighieri. V biblickém světě nejde o nedostatek a neobratnost autorů/mluvčích, spíše jde o rozpoznání, že boží činnost, všechny projevy lásky a pomoci, lze nejlépe vyjádřit antropomorfními metaforami nebo některými termíny právní terminologie, která se přece úzce dotýká lidských činností a morálních hodnot. Proto lze říci, že biblický způsob vyjadřování se dotýká více lidských vztahů, než kosmické skutečnosti, nadsvětých mocností makrokosmických rozměrů, a přesto antropomorfní metaforika postihuje velmi jemně a vytríbeně **universalitu lidského rodu**.

Antropomorfní metaforiku běžně užíval i Ježíš jako nejpřípadnější způsob oslovení Boha: Otče náš. Ačkoli žil ve společnosti poznamenané patriarchálními vztahy, nebál se užít tohoto „zatíženého“ termínu, zatíženého mnohými předsudky a zavádějícími souvislostmi. Využil starou metaforiku, aby vyjádřil novým kontextem něco nového a převratně proměňujícího. V modlitbě je boží jinakost vyjádřena hned následnou prosbou: posvěť se jméno tvé. Titulatura získává svůj správný význam právě skrze naznačenou činnost. Činnost posvěcení (Bůh se projevuje jako svatý, tj. jako vzbuzující úctu/bázeň/víru) ovšem můžeme pochopit jen pomocí dobré znalosti starozákonního chápání svatosti a posvěcení, které Ježíš neruší, nýbrž naplňuje – tak alespoň chápe evangelista Jan skutečnost „vyvýšení“, tj. oslavení, tj. skutečnost ukřižování jako pravý projev slávy, tj. svatosti boží. Paradoxní vyjadřování náleží k samotným základním kamenům biblického způsobu myšlení a zvěstování. To potvrzuje apoštol Pavel i prorok Izajáš či Jeremiáš, často ovšem i učitelé moudrosti svými antitetickými sentencemi paralelismu membrorum.

Pro většinu filosofů v **řecké filosofii** byla nepoužitelná antropomorfní titulatura pro označení boha, již od počátků filosofické reflexe. Historiky o bozích byly interpretovány pomocí alegorické metody, aby se odstranila pohoršlivost mnohých mytologických i epických příběhů o jednání bohů a bohyň. Také specificky biblická boží činnost - stvoření světa - nebyla pro filosofy příliš přijatelná záležitost. Vytvoření nebe a země raději svěřovali nižším božím pomocníkům: **demiurgům**. Pro boha se nesluší, aby pracoval - tomu náleží myšlení, iluminace, nanejvýš emanace. Přesně formulované představy o bohu a též o vytváření světa měly významný vliv na představy o postavení člověka v rámci hierarchie stvoření. Antropologie a pojetí společnosti řeckých filosofů, nejen klasického období, je pochopitelné právě pouze v kontextu svébytně vybudovaného světa-kosmu. Tak je tomu i s antropologií v **Etice Nikomachově**. Aristotelés přisuzuje člověku nižší stupeň důstojnosti než biblický pěvec, který mluví o slávě a důstojnosti člověka, protože je jen „maličko omezen, že není roven Bohu“.¹¹ Aristotelés ví o bytostech, které jsou mnohem vznešenější než je člověk: „Existují totiž bytosti mnohem vznešenější než člověk: například, abychom se přidrželi těch, které jsou mezi nimi nejzjevnější, tělesa, z nichž je utvořen vesmír.“¹² Nelze však zpochybnit, že Aristotelés **pro část lidské populace** počítá s tím, že pro ni je etická reflexe důležitým předpokladem pro život v polis. Nelze však pominout, že navzdory tradovaným tvrzením - předsudkům - mnohých filosofů, aristotelská etika není universalistická, je omezená pouze na některé členy polis, není etikou pro barabary žijící v polis nebo mimo polis. Podobně je tomu s rozumností, jak doložil Aubenque.

Rozumnost považuje Aristotelés za chvályhodnou a potřebnou jako všechny jiné ctnosti. Je důležité, že ji neoznačuje za úctyhodnou, to ji dává skutečně lidský rozměr. Úctyhodnost „Aristotelés vyhrazuje pro všechno, co je božské, či přinejmenším hodné boha. Moudrost je hodna boha. Rozumnost však nikoli.“¹³ Z tohoto specifického docenění božské dimenze skutečnosti vyplývá pro Aristotela také kvalitativní rozdíl mezi **etickým zvažováním** a **blaženým rozjímáním**. Z toho se stává zřejmé, k jakému cíli má směřovat ctnostný člověk, pro co si má učinit čas, co je jeho telos, a jak poměrně menší váhu proto má pro Aristotela etika, na rozdíl od blaženosti, která představuje božské rozjímání a cíl (telos) lidského, k moudrosti nasměrovaného života. Ženevský teologický etik Eric Fuchs na adresu Aristotelovy rozdvojenosti moudrosti a rozumu, blaženosti a etického jednání poznamenává, že jde o velmi křehkou morálku tam, „kde se filosofovi nedaří ukázat, jakým způsobem vede ctnostný život ke štěstí či štěstí zaručuje, ani jakým způsobem štěstí ve smyslu kontemplanace vstupuje jako normativní nebo kritický faktor do konkrétní morálky. Aktivní život zůstává oddělen od kontemplativního, a morálka je tak trochu na rozpacích mezi těmito dvěma neslučitelnými úkoly, které si klade.“¹⁴

Aristotelés zaujímá zvláštní místo v řecké filosofii, protože lidé pro něj nejsou absolutně dobří nebo zase absolutně zlí, jsou „nehotoví“, jsou na cestě k dobru nebo ke zlu.¹⁵ Také jeho pojetí **rozumnosti** (frónésis), které poněkud upadlo v zapomenutí,

¹¹ Ž 8,6

¹² ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, VI,7,1141a34, citováno podle Aubenque, *tamtéž*, s.17 a moderní filosof připojuje poznámku, že Aristotelés má na mysli hvězdy.

¹³ AUBENQUE, Pierre. *Tamtéž*, s. 111-112.

¹⁴ FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava : Mlýn, 2003, s.118 -119.

¹⁵ AUBENQUE, Pierre. *Tamtéž*, s.153.

popř. bylo novoplatónsky přetransformováno na poznávání božských pravd, vlastně přestalo být užíváno pro rozsuzování pozemských záležitostí. Aristotelické rozsuzování pozemských činností do jisté míry souznívá se starozákonním myšlenkovým pohybem, který je typický pro **biblické vypravěče a proroky**. Ti se přece jen o filosofů liší tím, že neulpívají na poznávání obecného, nýbrž jedná se jim o vyslovení **jedinečného slova do jedinečné situace**. To, co v biblickém světě popsáno jako odklon od náboženských obecnin a náboženských postav či hypostazí, je popsáno moderními teology jako odklon od pansakralismu. Podle některých novověkých znalců myšlenkových dějin Izraele se odehrála závažná intelektuální změna v lidském myšlení již ve starověku: v určitých náboženských kruzích přestalo být viděno lidské jednání jako výsledek bezprostředního božského působení. Důsledkem tohoto uvědomění si ztráty bezprostřednosti božského působení - v tomto ohledu jde o rozpoznání podobné aristotelovské chápání působnosti lidské rozumnosti v sublunární oblasti, tj. o rozpoznání ztráty bezprostřednosti boží inspirace v Etice Nikomachově - lidské jednání přestává být zdůvodňováno kultickými argumenty některými biblickými autory/mluvčími, a navíc - oproti filosofické tradici - zůstává vědomí, že lidské rozhodování se odehrává **nezávisle** a zároveň **paradoxně** před tváří boží.¹⁶

Někteří (nikoli všichni !) **bibličtí autoři/mluvčí** přestali chápat pozemský svět a člověka jako bezprostředně prostoupené posvátnými silami a božstvy. To důležité pro věřícího již nejsou neustálé přírodně/kosmologické **hierofanie**, řečeno slovníkem význačného religionisty **Mircei Eliadeho**, kterému ovšem právě na hierofaniích záleží a pokládá je za konstitutivní prvky náboženského světa, uvnitř něhož se člověk pohybuje a je jím ovlivňován, ať se bouří sebevíc, tak jako se o to pokusili právě hebrejové.¹⁷

Eliadovo chápání přírodního světa a člověka je jistě jiné než Aristotelovo. **Aristotelés** v Etice Nikomachově vidí lidské jednání jako samostatnou záležitost, která se odehrává v sublunárním světě, kam bůh nechce zasahovat, protože by to bylo pod jeho důstojnost. **Eliade** naopak předkládá koncept, v němž lidské jednání je zaklíněno do nábožensky podmíněného světa hierofanií - a lidské jednání je díky kultu určováno hierofanickými projevy tohoto světa. Eliade chápe přírodní svět jako posvátný. Podle něj příroda je vždy nadána náboženskou hodnotou a „kosmos“ je božským stvořením: „protože vyšel z rukou bohů, je Svět prostoupen posvátností.“¹⁸ Kritizuje proto židovské náboženství jako nepatřičnou výjimku, která se vyděluje z pansakrálně pochopeného světa právě svým pojetím dějinnosti člověka. Podle Eliadeho je tato nepatřičnost židovského náboženství napravena křesťanstvím, zejména pravosláví, také folklórní zvyky zemědělců odkazují k archaickému pojetí náboženství, které by se opět mělo ujmout vlády v západním, tj. sekularizovaném světě.

V řeckém světě se setkáváme s podobným intelektuálním výkonem - aristotelovské sublunární souřadnice lidské etiky - jako v biblickém kánonu, kde došlo o něco dříve k prolomení pansakrálně chápaného světa. Nejde o to, kdo byl první. Důležitá je úloha, která je přisouzena bohu a člověku. Jak dalece je takový

¹⁶ RAD, Gerhard von. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 82.

¹⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994, s. 81n

¹⁸ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994, s. 81.

koncept nosný a skutečně hodný dalšího rozvíjení. Jestliže Aristoteles ve **slavné XII. kapitole Metafyziky** ještě řadí člověka a hvězdy do jedné roviny, protože jim je nejméně dovoleno jednat podle náhody, a pouze otroci a zvířata jsou ponechána náhodě¹⁹, pak v **Etice Nikomachově** se již otevírá prostor pro zásadní autonomnost rozumnosti. Člověku rozumnému nakonec nic jiného nezbyvá, žije totiž v sublunární oblasti, kam boží působení nedosahuje. V Etice Nikomachově je již do sublunární oblasti situován i rozumný a moudrostí nadaný šťastlivec – vyvolený člověk.²⁰ Aristoteles šel některými svými argumenty před platónskou argumentaci. Obrátil se k mudroslovné, k lidové zkušenosti. Otevřel tak Etikou Nikomachovou prostor, do něhož vstoupili mnozí následovníci. Otevřel pro lidskou reflexi etický prostor, který je definován jako prostor určité kvality a určitého rozsahu: **zoon politikon** - tedy sublunárně ohraničený, a v tomto ohledu tedy sekulární.

S tímto „sekulárním přístupem“ se setkáváme v určité podobě právě v mudrosloví všech starověkých národů. Mudroslovnou moudrost z tohoto hlediska smíme ohodnotit jako mimonáboženský pramen lidské reflexe. Protože mudroslovné sentence popisují mnohé lidské činnosti a vlastnosti, aniž by je viděly jako důsledek nějakých božských sil.

Ještě budeme později sledovat biblickou mudroslovnou tradici, ale již nyní bychom měli vzít vážně přínos jiné kulturní oblasti než je řecká, abychom zahlédli podobné „odhlédnutí“ **od bezprostřední božské působnosti**. Podle **Gerharda von Rada** totiž již ve starověkém společenství Izraele je zcela zřetelně vidět, prostřednictvím (jen) některých biblických autorů/mluvčích, že **etické jednání člověka přestalo být chápáno jako bezprostředně vyvolané působením bohů – ať již skrze rituálně magické působení** na člověka, na přírodu nebo působením **božské síly skrze přírodní jevy**.²¹

Důraz na „pozemskost“ lidského rozhodování – v kritickém rozhovoru s platonismem – prosazuje ve filosofii velmi přesvědčivě až **Aristoteles v Etice Nikomachově**. Zde rozvíjí pojetí rozumnosti, které počítá se samostatným lidským úsudkem a proto vytváří vhodné podmínky pro odpovědnou etickou rovinu života. Pro teology 21. století je jeho důraz na rozumnost velmi důležitý a souznívá s **biblickým konstatováním**, že je to právě člověk, který pojmenovává stvoření. Dle biblického svědectví je pojmenování pochopeno jako **lidská aktivita před tváří boží** (Gn 2), samostatná a paradoxně před tváří boží, nicméně toto pojmenovávání jde na vrub člověka - on je za ně odpovědný.

Aristotelův přínos k samostatnosti etické reflexe je nesmírný, ale jistě s tou výhradou, že za cíl (telos) lidského žití Aristotelés považuje ryze individualizovanou blaženost, nikoli etickou reflexi, která by ústila do mravního jednání. Nicméně Aristotelés promýšlí možnosti etického rozhodování, které je ohraničené lidskou pozemskostí, a plně určené možnostmi sublunární sféry. **Rozumnost člověka**, soustředěná na nahodilé jednotlivosti a dějinnosti poznamenané výjimečností, je pro Aristotela důvodem pro tvrzení, že etika není vědou o obecných skutečnostech, nýbrž pouhým rozumným úsilím, které analyzuje konkrétní situace, aniž by se

¹⁹ ARISTOTELEÉS, Metafyzika, XII, 10, 1075a.(19-20).

²⁰ AUBENQUE, Pierre. Tamtéž, s. 105 -108.

²¹ RAD, Gerhard von. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 82. Zde se G. v. Rad opírá o terminologii, kterou razil svého času židovský myslitel Martin Buber.

obírala „věčnými a nehybnými jsoucny, ani ničím, co vzniká, nýbrž pouze věcmi, které jsou podnětem k rozpakům a či záležitostem zvažování.“²²

Je tedy jasné, jak se určitá hodnota stává normou člověku, který žije ve společenství – pro zoon politikon? **Jak se rodí norma?** Jak se dostává Dobro k člověku? Jak je člověk vychováván, aby byl dobrý?

Všimli jsme si, že **Etika Eudémova** nabízela ještě tradičně-náboženskou odpověď v podobě bezprostředního působení božství na člověka. Zde nemělo rozhodování žádný prostor. Normou se stalo bezprostředně to, co bylo božskou silou člověku vnuknuto. Zde nelze hovořit o kritickém etickém rozvažování, reflexi a rozhodování. Až **Etika Nikomachova** dává jinou odpověď. Aristotelés svou knihou chce vychovávat určitý okruh lidí, zejména moudrého vladaře. Ten se má naučit vladařskému umění a právě pro něj chce Aristotelés předestřít otázky zákonodárství.²³ Horizontem závěrečných úvah X. kapitoly, a tedy i cílem *Etiky Nikomachovy*, se stává zákonodárná činnost. Normy (zákony) a nařízení se dostávají ke slovu zákonodárnou činností vladaře. Obec bude náležitě řízena, a tak se naplní nahlášený záměr knihy již v prvních odstavcích I. kapitoly: stát se naukou pro správné řízení obce.²⁴ Není náhodou, že kniha začíná výčtem určitých činností, umění a věd. Zavrcholuje se úvahami o jiném umění - zákonodárství, jímž jsou lidé vychováni. „Kdo chce svou péčí učiniti lidi lepšími, ať již mnoho jich nebo málo, musí se pokusiti o schopnost zákonodárnou, když se zákony můžeme státi dobrými.“²⁵ Vladařovy zákonodárné výroky se stávají normativní pro určitou polis. Zákon je výrokem vladaře - výrokem rozumným - odtud se bere jeho normativita.

Zákonodárce má právo přinutit i bolestí ty, kdo postrádají rozumnost i moudrost. **Rozumností vybavený člověk** se ocitá v trochu jiné situaci než sedlák, řemeslník, kupec nebo otrok. Rozumností vybavený člověk právě díky ní může rozvíjet své **zdatnosti**, rozsuzovat a jednat uměřeně, nalézat **pravý střed** mezi krajnostmi. Jde o **normy v rámci polis**, také o rozvíjení zdatností v rámci sublunární oblasti, kam bůh nezasahuje, protože by to bylo pod jeho důstojnost, pod úroveň jeho setrvávání v blaženosti. Aristotelés konkrétní všední problémy velmi typologizuje a redukuje bohatství lidských projevů na několik vlastností a tedy i na několik životních situací, v nichž se svobodný člověk často ocitá a tedy i rozhoduje. Nicméně, nelze popřít, že etická reflexe se dostává ke slovu. Své omezení na obecnost koriguje úvahami o slušnosti, která se dostává ke slovu v rámci polis (viz ještě níže).

Nejen etické, ale i mnohé jiné Aristotelovy výroky, třeba jen nepřímo související s etickými problémy, zapracovali někteří pozdější autoři do svých úvah o etice, lidských vlastnostech, ctnostech přirozených i vlitých. Také s rozumností a moudrostí souvisí úvaha o neutuchající touze po poznání. Tato specifická touha stojí na počátku řecké kultury, jak poznamenává **Friedrich Nietzsche**.²⁶ **Mircea Eliade** její náboženskou modifikaci připisuje již archaickému - náboženskému člověku.²⁷ Řecký „Filosof“, jak ho s úctou titulovali scholastičtí učitelé, otevírá úvahou o touze

²² ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, Praha : J. Laichter, 1937, 1143a4-6 (citováno podle AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : OIKOYMENEH, 2003, s.175)

²³ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Tamtéž, s. 254 - 255 (1181b).

²⁴ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Tamtéž, s. 2 (1094b).

²⁵ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Tamtéž, s.252-253 (1180b)

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Olomouc, 1994, s. 12.

²⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994, s. 46 aj.

po poznání právě Metafyziku.²⁸ **P. Aubenque** vícekrát upozornil, jak právě v Etice Nikomachově se Aristotelés stále znova a znova odvrací od některých platónických a sókratovských intelektuálních návyků a vrací se k autorům tragédií a lidovému úzu. Stále znova promýšlí a pročišťuje to, co lidé nefilosoficky založení považovali za směrodatné.²⁹ Aristotelés promýšlí to, co má být považováno za esenci řecké kultury. Proto zřejmě začíná Metafyziku úvahou o tom, co on považuje pro řeckou kulturu za přirozené a tedy základní - **touhu po poznání**. Zda to je skutečně základní a nejzávažnější rys řecké kultury - to je předmětem diskuse mnohých, nicméně je zřejmé, že Aristotelés s chutí tento intelektuální návyk - hledání přirozeného - využívá a rozpracovává.

Z hebrejské kultury slyšíme jiný hlas. Bibličtí autoři/mluvčí hledají jiné poslání pro člověka. Nejde jim o lidový úzus nebo telos člověka. Zde se vynořuje úkol, který je vysloven příběhem - **tórou**: člověk se mám stát **požehnáním pro druhé**. Nejde o uměřené respektování daných pořádků, aby se člověk nakonec mohl stát blaženým, nýbrž o dialogickou odpovědnost, která se velmi obtížně probíjí k rozpoznání, že údělem člověka je stát se pomocí, popř. požehnáním pro druhé. To se naplňuje na Abrahamovi, Jákobovi a dalších.³⁰

Aristotelova inspirující síla se projevila i v jiných oborech než v etice a politice. Po dlouhá staletí hrály jeho názory rozhodující roli v přírodních vědách, v logice, filosofii a dalších oborech. Zapůsobil velmi významně na některé křesťanské vzdělance počínajícího i vrcholného středověku (řád kazatelů a inkvizitorů - dominikáni) a novověku (řád misionářů - jezuité).

Hledáme-li v příběhu lidského rodu **okamžik zrodu soustavného přemýšlení o lidském jednání**, pak **Aristotelés** se jeví jako významný tvůrce určitého typu etické reflexe. Nelze ho však považovat za zakladatele systematicky propracované etické nauky, která by nabízela ucelený pohled na etické hodnoty a motivy jednání pro každého člověka. Aristotelés sice rozpracoval nauku o ctnostech, etické jednání však považoval pouze za prostředek k jinému cíli: k uspořádání poměrů v polis takovým způsobem, aby některým k tomu vybaveným jedincům bylo umožněno **získat blaženost**.³¹ Etika se mu jevila jako věc druhotná.³² Nelze ji považovat ani za vědu ani za umění, protože se zabývá nahodilostmi.³³ Etika totiž není záležitostí **moudrosti**, nýbrž je projevem **rozumnosti**. Moudrost není bezprostředně praktická,³⁴ kdežto rozumnost se týká zkušenosti, rozhodování, praktických záležitostí - ctností. Moudrost v tomto sublunárním světě nahrazuje Prozřetelnost - nastupuje tam, kde se bůh nedostává k svému způsobu působnosti.³⁵ Aubenque sice připisuje Aristotelovu

²⁸ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha : J. Laichter, 1946, 980 a, s. 33.

²⁹ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : OIKOYMENEH, 2003, s. 56, 61-62, 85, 148, 149, 151, 171 aj. V rámci diskuse o přirozenosti a zvláštích řecké kultury narážíme na hranice Aubenqueova pojetí aristotelovského chápání přirozenosti - protože aristotelovské pojetí přirozenosti logicky nemůže vykazovat universalistické rysy, nýbrž jen rysy aristotelovského pojetí přirozenosti - a je v zajetí historických zvláštností řecké kultury. Dirlmeierovo pojetí řecké kulturní zvláštnosti, které Aubenque kritizuje, je v určité modifikaci podpořeno z jiného břehu egyptologem Janem Assmannem (*Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001.)

³⁰ Gn 12, 2-3; Gn 26,15-25 aj.

³¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha : J. Laichter, 1937, 1097b, s. 10.

³² ARISTOTELÉS. Tamtéž, 1178a, s. 245.

³³ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : OIKOYMENEH, 2003, s. 69.

³⁴ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 64. - zde odkazuje Metafyziku I,2,982b20-983a11 a další díla.

³⁵ AUBENQUE, Pierre. Tamtéž, s. 112.

pojetí etiky universalistický záměr, a cituje z Etiky Nikomachovy, že blaženosti musí být schopni mnozí, přitom odkazuje právě na I. kapitolu Etiky Nikomachovy. Nezmiňuje ovšem Aristotelovo upozornění, že rozumnost i moudrost se dostává jen nemnohým. Navíc blaženosti mohou dosáhnout jenom ti moudří, kteří disponují s určitými dobry, jsou tedy obdarováni: přáteli, penězi, jistou politickou mocí, jsou urozeného původu, popř. jsou krásní.³⁶ Aubenqueově argumentaci musíme namítnout, že blaženosti nedosahují nejen zrůdy,³⁷ jak tvrdí on, ale i otroci,³⁸ také další rukodělně pracující lidé jsou poddáni spíše nezdrženlivosti a hrubosti než rozumnosti či moudrosti.

Chceme-li s Aristotelem **hledat pravdu**, musíme se rozloučit s etickou reflexí Etiky Nikomachovy, tj. s jejím pojetím rozumnosti a vykročit k Metafyzice a *De interpretatione* (*Peri Hermeneias*). To znamená, že se musíme vrátit zpět k úvahám o umění a vědě, do oblasti spekulace a interpretovat skutečnost tak, abychom našli její metafyzické rysy. Musíme opustit životní hledání jedinečnosti, nahodilosti a dějinných skutečností. Musíme se vrátit k logice a hermeneutice. „Hermeneutika je podle něho (Aristotela – moje pozn.) umění formulovat pravdivé výpovědi o věcech. Aristoteles tak rozvíjí teorii pravdy jako shody věcí a poznání: *Veritas est adaequatio rei et intellectus.*“³⁹

Biblické hledání správného slova v pravý čas se nemůže stát tématem aristotelovské metafyzické hermeneutiky, která se odvrátila od etické rozumnosti k nadsvětné moudrosti. Ta se vyznačuje obecností, nepraktičností, odporem k činu, protože ten je vždycky něco méně než slovo, idea, dobro či krása.

Pro aristotelovskou hermeneutiku se narativní nebo epický text stává jen obtížně plnohodnotným „partnerem“ pro rozhovor, který by byl souměřitelný s diskursivním textem, natož aby se zvěst textu mohla stát tórou pro interprety. V aristotelovské hermeneutice půjde spíše o formálně logické zkoumání textu, o filologické souvislosti, formální strukturu textu, jehož hloubka bude hledána pomocí odkazů a intencí, které nehledají vlastní intenci textu, řečové kódy tvůrců textu a vystačí si typologickou či alegorickou, popř. jinou podobnou metodou. Metafora se proto Aristotelovi stala jen literární ozdobou, která nemá příliš společného s kognitivní funkcí narace, podobenství či konečně i samotné metafory. Záležitosti tak důležité u biblických autorů, jako jsou dějinný čas a dějinný kontext, nejsou pro alegorickou metodu vůbec rozhodující a bytostně zajímavé. Také čas u Aristotela se stává spíše záležitostí fyzikální - je součástí zkoumání pohybu. Aristoteles se sice v Metafyzice zabývá dosti podrobně časem a rozlišuje mezi dříve a později, ale nikoli v souvislosti se sociální problematikou. V aristotelovském chápání umění a vědy nemá co dělat dějinně-sociální zřetel, docenění jedinečnosti a časovosti lidského příběhu. Časově/dějinný rozměr lidského života je pro Aristotela celkem nezajímavý, znakem náhodnosti. Nemůžeme se u něj setkat s úvahami, že vše má svůj čas, a že mluvení i mlčení je oceňováno podle dějinného kontextu příběhu jednotlivce. Aristotelés spíše uvažuje o fyzikální skutečnosti a fyzikálním rozměru času.⁴⁰ Je teď již také asi

³⁶ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 93. (I,9, 1099b1).

³⁷ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Tamtéž, s. 100.

³⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Tamtéž, 1177, s. 242.

³⁹ OEMING, Manfréd. Úvod do biblické hermeneutiky. Praha : Vyšehrad, 2001, s.19. ?uvozovky?

⁴⁰ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha : J. Laichter, 1946, 1071b, s. 307 (Neboť čas jest buď totéž, co pohyb, anebo jest jeho nějakým určením. Žádný pohyb však není nepřetržitý, leda pohyb místní, a sice pohyb v kruhu.)

zřejmé, proč Aristoteles více doceňuje básnictví než dějepisectví. Básnictví je cennější, protože vyjadřuje obecné, kdežto dějepisectví pojednává o tom, co je jednotlivé a zvláštní.⁴¹

⁴¹ ARISTOTELES. *Poetika*. Praha : Petr Rezek, 1999, 1451a37, s. 354. (s. 352-354).