

ANALOGIE DOBRA U PLATÓNA A ARISTOTELA

Jakub Jinek

Téma, o němž zde má být pojednáno, se dotýká jednoho z největších problémů klasické metafyziky, totiž rozdílu mezi analogickým a jednoznačným pojmem jsoucna a jeho transcendentálních určení. Předkládaný text si neklade za cíl probrat tuto otázku v celé její šíři. Nechce se ani vyslovovat ke spleťtým debatám rozvíjeným na toto téma v období středověku a raného novověku, a předem rezignuje na zahrnutí příslušných pojmově technických distinkcí. Bude veden zájmem o to, z čeho tyto historické debaty vzešly, a bude chtít ukázat nejen jejich prehistorii, ale v pravém smyslu slova jejich *arché*, což znamená i jejich meze dané odporem, ježž tato tematika každé snaze o filosofické uchopení klade.

Zkoumání problému analogie dobra začnu u poněkud skromnější otázky, odkud v Platónových dialozích vyvstává problém jednoty a mnohosti morálního a politického dobra. Půjde o to, zda různost koncepcí dobra, k níž dialogy tak či onak dospívají, má v celku Platónova díla svůj systematický význam, anebo zda je pouze okolností vynucenou Platónovým myšlenkovým vývojem. Proti rozšířené vývojové hypotéze se pokusím ukázat, že diferenciacie v pojmu dobra není výrazem změny Platónova smýšlení, nýbrž součástí jeho soustavné filosofické spekulace, jež vychází z původního rozpoznání odlišnosti dobra morálního a politického. Vzájemný vztah těchto dvou – vnitřně opět zvlášť rozčleněných – oblastí tvoří původní model platónské analogie. V posledním kroku se chci zaměřit na Aristotelovu recepci platónského pojetí analogie morálního a politického dobra a jeho vlastní reformulaci; ukáže se, že ve způsobu Platónovy a Aristotelovy tematizace lze nalézt společné východisko a rovněž společnou nesnáž. Aristotelův příspěvek v tomto bodě nespočívá v nalezení zcela nového konceptuálního rámce, ale spíše ve specifické transformaci původně platónského myšlenkového majetku.

1) Mravní a politické dobro v Platónových dialozích

a) *areté*

Vyjděme z problémového okruhu sókratovsko-platónské *areté*, který zahrnuje nejméně tři velké otázky, jež vymezují Platónovo pojetí morálního dobra – 1) analogii *areté* a *techné*, 2) vztah *epistéme* a *areté* a 3) vztah mezi jednotlivými *aretai*.

1) *Areté*, ctnost či mravní výtečnost, navozuje otázku po dobru již svojí etymologií (ἀρετή – ἄριστος) a je zároveň tím aspektem dobra, který v každodenním jazyce znovu a znovu tematizujeme – jakožto vlastnost osoby, jež tuto osobu činí chvályhodnou a oceňovanou v očích ostatních. To, jak mne hodnotí druzí, se jeví – vzhledem k ústřední úloze morálních emocí v etice – jako ohled rozhodující pro zdar mého života.

Platón tento předfilosofický význam mravní dobrosti podrobuje reflexi, jejímž nevhodnějším nástrojem se mu jeví právě analogie mezi *areté* a *techné*. *Areté* nevyjadřuje ani tak to, co je na člověku oceňováno, ale spíše to, v čem je člověk *dobrý*, a to podle nějakého věčného měřítka. *Techné* má svou předmětnou oblast, zaměření na to, co musí vykonat. Toto předmětné musí mít *technités* stále před sebou, aby bylo možné říci, že se ve věci vyzná, že je odborníkem. Tak například – podle notorického Sókratova argumentu – nemůže být sebelepší lékař nazván lékařem, zaměřuje-li se místo na svůj předmět na vydělávání peněz. Je to právě tato (proto-)ontologická normativní argumentace, která tvoří jádro filosofické výbavy Platónova Sókrata proti sofistům i vodítka v paradoxech každodenních hovorů o *areté*. Jejím jádrem je předmětnost, věčnost, kterou Sókratés v dialozích záměnně nazývá *ergon* (specifický výkon, úkol) a *dynamis* (schopnost, mohutnost).¹

2) Tento předmětný ohled je věcí *epistéme* – vědění. Je to vědění, které vposled činí z člověka odborníka a které – vedle *ergon* a *dynamis* – vytváří strukturální shodu mezi *techné* a *areté*. *Epistéme* tak hraje – podobně jako předchozí dvě komponenty – roli kritéria odbornosti. Odborníkem je ten, kdo má *epistéme*, což znamená dvojí: a) jednak dokáže někoho svůj obor naučit, b) jednak se v odborných otázkách shoduje se svými kolegy.

¹ Srv. H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, str. 46–57.

Důsledkem tohoto připsání *epistémé* každé *areté*, jež strukturně proměňuje lidové chápání toho, co znamená být dobrý, je proslulý – a obávaný – sókratovský intelektualismus. Nejen že ten, kdo má *areté*, musí být znalý, ale Sókratés tvrdí, že veškeré konání dobra je vposled záležitostí vědění. Tak například statečnost je věděním o tom, čeho je a čeho není třeba se obávat. To zprvu nevypadá nikterak problematicky, ale je třeba dodat, že toto vědění se týká vědění dobra, a to už má důsledky veskrze radikální: je-li ctnost věděním o tom, co je dobré, pak konání toho, co je zlé (tj. neřest), je způsobeno pouze nedostatkem vědění.² A naopak, ke konání dobra stačí znát, co je skutečné dobro. Řečeno jazykem pozdější morální filosofie – neexistuje problém slabé vůle, nemůže nastat situace, kdy jedním v rozporu se svým poznáním. Sókratés je v tomto bodu mnohým těžce srozumitelný – intelektualismus, podle nějž ten, kdo ví, co je dobré, nehřeší, se zdá být mnohým z našich současníků v rozporu s naší intuící.³

3) Zbývá už jen, aby Sókratés tento svůj mravní rigorismus korunoval tvrzením, že všechny cnosti – nakolik jsou věděním – jsou totožné, totiž že jsou moudrostí. Na scénu vystupuje postava morálního šampiona,⁴ který má všechny ctnosti, neboť má vědění o tom, co je dobré, nemá slabou vůli, protože nikdy nejedná proti svému lepšímu vědění. Skoro bychom mohli říci, že na světě není dobrého nic než tento

² Na tomto místě přirozeně nejde o libovolné předmětné vědění, nýbrž o vědění podstatné pro životní zdar, tj. o pochopení celkového zaměření lidského života a jeho onto-kosmologických souvislostí, v nichž se má rozvíjet. Z tohoto hlediska lze také rozřešit interpretačně poněkud přetíženou otázku, jak může poznání dobra motivovat k ctnostnému jednání (srv. G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, kap. 2–3), jež vznikla zřejmě propašováním moderní obavy z „naturalistického omylu“ do interpretace Platóna. Platónova teze, že ctnost je věděním, ve skutečnosti nevypovídá nic o vztahu mezi objektivní znalostí stavu věcí a její subjektivní motivační silou, ale jen o základní struktuře lidského chtění. Tato struktura se ukazuje právě v onom onto-kosmologickém kontextu směřování všeho k dobru, jehož poznání znemožňuje vědomou chybu v obecném rozvrhu vlastního života. Tím přirozeně není dotčena nesprávnost jednání v běžných životních situacích; nepřipouští se však možnost jednat proti svému vlastnímu nejhlubšímu zájmu – dobru. Je to tedy tato fundamentální struktura chtění, a nikoli habituální poznání správného způsobu sledování dílčích cílů a životních strategií, proti níž se nikdo nemůže dobrovolně postavit; problém motivace jednání tím vlastně odpadá.

³ Srv. Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, str. 227.

⁴ Viz problém „morálních světců“, jak o nich pojednává S. Wolf (*Moral Saints*, in: *Journal of Philosophy*, 79, 1982, str. 419–439).

morální světec, jenž popírá rozdíl mezi rovinou skutečnosti a rovinou axiologickou, mezi rozumem a vůlí, mezi být a má být.

Mravní rigorismus však není Platónovým posledním slovem. Samy dialogy naopak nabourávají „mravní pevnost“ sókratismu a vedle intelektualismu představují i jiný morálně-psychologický model. Jde o model diferencovaný, který připouští vnitřní svár, a jako jeho původce identifikuje odlišné složky lidské duše. Známý je příklad Leontina z IV. knihy *Ústavy*, který kráčí okolo mrtvol a má nesmírnou vnitřní touhu na ně pohlédnout, i když „nechce“. Hlavní argument IV. knihy je vlastně postaven na možnosti tohoto sváru složek, tedy možnosti slabé vůle.⁵ Ukazuje se, že všechny části duše mají svou vlastní toužící i kognitivní schopnost a vztahují se k nim také různá pojetí dobra.

Podobně nejednoznačné je to s jednotou ctností – *Ústava* předvádí alternativní systematiku tzv. kardinálních ctností, které jsou kardinální proto, že jsou jednotlivě i dohromady (nejen dostačující, ale i) nutnou podmínkou mravní ctnosti (*Resp.* IV,427e n.). Ukazuje se, že nelze být úplně dobrý, schází-li například statečnost – to znamená, že ani obráceně nelze být dobrý pouze na základě moudrosti, tj. na základě vědění.

A konečně k *techné*. Platón již v tzv. raných dialozích upozorňuje na meze analogie *areté* a *techné*, a to v obou klíčových bodech, jednak a) v bodě její učitelnosti a jednak b) v bodě údajné shody mezi odborníky. a) Ukazuje se, že nikdo z velkých mužů Athén nebyl schopen předat svým dětem svoji ctnost. Například Periklés, přestože byl nejlepším „odborníkem“ morálního a politického života, nedokázal náležitě vychovat své děti, a zemřel tak bez rovnocenného nástupce. Podobně ztroskotal Sókratés s Alkibiadem, a nakonec i Platón se syrakuským Dionysiem. Tedy zatímco technickému odborníkovi – například ševci – nečiní obvykle problém předat své řemeslo, tzn. naučit svého žáka být dobrým obuvníkem, zdá se, že mravní ctnost takto předávat nelze.

b) Za druhé se zdá, že o mravním dobru – opět na rozdíl od *technai* – není shoda. Známa pasáž z dialogu *Euthyfrón* (7b–d) srovnává neshody mezi lidmi ohledně kvantitativních otázek s neshodami týkajícími se spravedlnosti, dobra a krásy. Zatímco první z nich lze snadno rozřešit

⁵ F. Solmsen, *Plato and the Concept of the Soul*, in: *Journal of the History of Ideas*, 44, 1983, str. 360–363; T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, str. 191, 224. Opačný názor má G. R. Carone, *Akrasia in the Republic. Does Plato Change His Mind?*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 2001, str. 143–144.

pomocí *technai*, neshody týkající se hodnotových otázek takto rozřešit nelze. Přestože nepřestává platit, že odbornictví ve věcech spravedlnosti atd. je možné, ukazuje se, že musí jít o odbornictví jiného typu, odlišné od běžných *technai*.⁶

b) *polis*

Také v případě Platónova líčení politického dobra lze pozorovat jakýsi posun mezi normativním rigorismem a jeho následným zmírněním. Zdá se dokonce, že pojetí dobra *polis* v jednotlivých dialozích se navzájem liší ještě radikálněji, než je tomu v případě pojetí dobra morálního (*areté*).

V *Ústavě* je politické dobro líčeno emfaticky jako jednota *polis*. *Polis* je jednotná tehdy, když každá ze tří složek koná své, což jednak znamená nutnost určité oběti individuálních zájmů a přednostní ohled na celek, jenž se vyžaduje od všech tří skupin občanů, jednak jejich stabilní hierarchické uspořádání tak, aby nejnižší skupina poslouchala, prostřední poslouchala a spoluvládla, zatímco nejvyšší pouze vládla.

Požadavek jednoty se s ohledem na tuto trojčlenou strukturu obce konkretizuje ve třech obsahových aspektech politiky, které se stanou určujícími pro celou následující tradici praktické filosofie: i) způsob uspořádání majetku (jenž souvisí s úkolem zachování života), ii) vztah žen a mužů, resp. postavení rodiny (souvisí s úkolem zachování rodu) a iii) role (filosofického) poznání (odkazuje k nejvyššímu cíli lidského života). Požadavek konání svého (*ta heautú prattein*), jež se v *Ústavě* stane jádrem hledané definice spravedlnosti, pak znamená, že dvěma vyšším skupinám občanů není dovoleno vlastnit soukromý majetek a uzavírat soukromá manželství, což souvisí rovněž s připuštěním rovného postavení žen v těchto dvou nejvyšších třídách. Pouze nejvyšší skupina strážců je pak povolána k osvojení filosofické moudrosti a vědění o inteligibilní skutečnosti, zejm. ideji dobra. Poznání se stává kritériem, které strukturovanou hierarchii obce zakládá a pořádá. Pouze v této konstelaci lze zajistit jednotu a prospěch obce. Je zřejmé, že tyto tři obsahové aspekty dobrého obecního života se mohou stát zdrojem možného nedorozumění – jak připouští sám Sókratés, když je nazývá (mořskými) „vlnami“ (*Resp.* V,457c). Vedoucí úloha filosofického vědění a neexistence ničeho soukromého ve vyšších společenských vrstvách se zdají být jádrem rigorismu, tentokrát společensko-politického,

⁶ Srv. Platón, *Charm.* 173a–175a; *Euthyd.* 291c–d.

který se v novější době stal dokonce podnětem k obviňování Platóna z totalitarismu.

V *Zákonech* je představena poněkud odlišná koncepce. Na místo politické jednoty nastupuje společenská diferenciacie vyjádřená komplexním systémem úřadů s různými a navzájem se protínajícími pravomocemi. Politickým dobrem nepřestává být jednota, ale nyní je pojata již nikoli jako co možná největší společenská neměnnost, nýbrž jako udržitelnost obce – proto se hovoří o „druhém nejlepším zřízení“, „vládě zákonů“ či o „smíšeném zřízení“. Společensko-politický rigorismus se zdá být pryč a garantem udržitelnosti obce, který nastupuje na místo přísného odstupňování životních rozvrhů, je zahrnutí často protikladných empirických prvků. Ty je nyní třeba zohlednit v podobě jakýchsi předpokladů, vstupních podmínek zákonodárství. Jedná se a) o různost lidských charakterů, b) různost místa, tj. fyzicko-geografická určení obce, c) různost času, tj. stav lidské civilizace. S ohledem na tyto danosti se mění i zpracování obsahových aspektů politiky. Na místo filosofického vědění nastupuje vláda psaných zákonů, soukromý majetek a soukromý život v rodinách je připuštěn, i když zákonně omezen. Celý dialog jaksi sám na sobě přijímá „tíži“ této nutné politické diferenciacie, když se stává nápodobou, modelem skutečného zákoníku, jehož ustanovení směřují ke stále větší podrobnosti, tak aby zahrnula co největší možnou proměnlivost politického života.⁷

2) Inkluzivní pojetí

Kde se v Platónově líčení morálního a politického dobra bere tato podvojnost? Její příčina bývá nejčastěji hledána ve změně Platónova přesvědčení, tj. ve vnitřním vývoji Platóna–myslitele. Intelektualismus byl Platónem údajně rozpoznán jako neudržitelný a nahrazen komplexnější morální psychologií, jednota ctností byla opuštěna ve prospěch pojetí kardinálních ctností, analogie *areté s techné* byla upozaděna objevením tzv. teorie idejí, a tedy zaměněním technického vědění za vědění dialektické. V případě Platónova líčení politického dobra je pak uvažovaný posun shledáván v nahrazení neuskutečnitelného ideálu realistickým projektem se skutečně reformním potenciálem. Motivem má být opět rozpoznání nemožnosti a naivnosti původního filosofického státu, který je nahrazován politicky životnými prvky – společenská pluralita, vláda

⁷ Různorodost, rozsáhlost, nahodilost a snaha o zahrnutí všech detailů jsou pak nejspíš zodpovědné také za relativní „nečtivost“ tohoto dialogu.

zákona ve smyslu „rule of law“, systém „checks and ballances“. Z politického Platóna rigoristy či přímo totalitaristy se tak, ještě zřejměj než v oblasti morální, stává předchůdce naší přítomnosti.⁸

Tento genetický výklad je jedním z největších a nejnešťastnějších omylů současného platónského bádání – největší svojí rozšířeností a nejnešťastnější v tom, že z Platóna činí myslitele, jenž je ve vleku svých a cizích přesvědčení a který nejprve papouškuje názory svého učitele Sókrata, aby se je později namáhavě snažil reformulovat. Tento obraz je podle všeho i krajně ahistorický, protože do Platóna projikuje romantické představy zápasu géniava ducha se sebou samým.⁹ Aníž bych zde chtěl podrobně probírat peripetie platónského bádání a jeho vnitřních sporů, lze podle mne přesvědčivě ukázat, že obě odlišná pojetí nejsou výrazem změny Platónova myšlení, neboť se v jejich rozdílnosti rýsuje systematicky pojatá problematika jednoznačnosti či mnohoznačnosti dobra.

Naznačme nejprve v nutné zkratce, proč obojí patří do jednoho platónského projektu a proč je proto jeho přítomnost nikoli znakem Platónova vývoje či přímo napraveného omylu, ale spíše „pastí“ pro interprety, kteří nalézají Platónův vývoj tam, kde jen popisují vlastní postup v porozumění tomuto filosofovi. Podívejme se na známou pasáž z dialogu *Ústava*, jež jednak představuje komplexní systematiku dobra a jednak ve zkratce předjímá celkovou koncepci dobra v tomto Platónově hlavním morálním a politickém díle.

Na začátku II. knihy Glaukón předkládá jakýsi katalog dober, v němž rozlišuje ta, která si přejeme 1) pro ně sama, 2) pro ně sama a pro दूसledky, které z nich plynou, 3) jen pro jejich दूसledky (*Resp.* II,357b–d). Glaukón požaduje, aby Sókratés obhájil spravedlnost, která patří do druhé skupiny, protože ji volíme pro ni samu ($\alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$) i pro její दूसledky ($\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$), aniž by tyto दूसledky byly zmíněny. Zároveň však požaduje, aby ukázal *dynamis* spravedlnosti, totiž jak působí sama o sobě v duši ($\tau\iota\upsilon\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\iota}$; *Resp.* II,358b4).

Z hlediska moderní etiky se může zdát, že mezi oběma Glaukónovými požadavky na Sókrata existuje určité napětí. Buď chce Glaukón znát pravou vnitřní hodnotu spravedlnosti, její – kantovsky

⁸ Viz zejména T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory*; týž, *Plato's Ethics*, Oxford 1995; G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*; Ch. Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford – New York 2002.

⁹ O. Gigon, *Einleitung*, in: *Platon, Frühdialoge*, Zürich 1974.

řečeno – nehypotetickou závaznost, anebo chce vědět, jak působí, tj. jaké užitečné důsledky přináší.¹⁰ Z hlediska platónské etiky je samozřejmě třeba mnohem subtilněji rozlišovat, ale přesto se zdá, že Glaukónova metodická snaha vyloučit ze zkoumání důsledky spravedlnosti (jež je jinak dobrem druhé skupiny) není zcela důsledně uskutečněna. Spravedlnost jako to, co *působí v* (doslova „má dynamis v“) duši, je totiž ve srovnání se spravedlností samou, jež *je* souladným stavem duše, dotčena jakýmsi kvazikonsekvencialismem.¹¹

Diferencovaný přístup však zároveň ukazuje, že subtilní posun mezi oběma výroky (*auto autú heneka bez gignomena a dynamin echein*) Sókrata ani v nejmenším neznepokojuje. V průběhu další argumentace se sice stane zjevným, že každý možný kvazikonsekvencialismus vycházející z představy *působnosti* spravedlnosti¹² bude nanejvýš předběžnou odpovědí, neboť spravedlnost se nakonec ukáže jako harmonie, řád a soulad mající vzor v kosmu a v inteligibilitách, ale přesto Glaukónova řeč o *dynamis* obsahuje jistou dobrou intuici. Je to ona *dynamis* vlastní *areté*, *dynamis* spravedlivé duše, pochopená jako její dobré fungování, známá z analogie spravedlnosti s *techné* z I. knihy, jež pak na konci IV. knihy usnadní zavedení paralely spravedlnosti ke zdraví, jež každý musí chtít, a která pak na tomto místě bude představovat dostatečnou odpověď na Thrasymachovu naturalistickou provokaci. Sókratés tento kvazikonsekvencialistický výklad neodmítá, nýbrž jej naopak začleňuje do vlastního argumentu, když na závěr dialogu ukazuje, že spravedlnost jakožto dobrý, tj. zdravý stav duše je právě tím, co nás činí šťastnými.

¹⁰ Odtud pak vznikla interpretace Platóna jako konsekvencialisty; viz J. D. Mabbott, *Is Plato's Republic Utilitarian?*, in: *Mind*, 46, 1937, str. 470; J. L. Creed, *Is it Wrong to Call Plato a Utilitarian?*, in: *The Classical Quarterly*, 28, 1978, str. 349–365.

¹¹ Sókratés tento rozdíl později tematizuje a zdůrazňuje jeho systematický význam. Na místě *Resp.* IV,443b4 nejprve revokuje Glaukónovo pojetí, aby je v následující vrcholné pasáži (*Resp.* IV,443c–444a) upřesnil ve směru spravedlnosti jako *entos praxis*, která nejen *působí* soulad, ale také *je* tímto souladem (*Resp.* IV,443e1–2). Odtud pak dospívá k systematickému rozdílu mezi spravedlivým jednáním, které je působností, a spravedlností samou, jež je stavem (*Resp.* IV,443e6–444a1; 444c–d).

¹² Ještě výrazněji je kvazikonsekvencialismus zřejmý u Glaukónova bratra Adeimanta, jenž přidává požadavek, že nechce slyšet jen o přednosti spravedlnosti před nespravedlností, ale i o tom, jak *působí* na toho, kdo obojí má (τί ποιοῦσα ἐκάτερα τὸν ἔχοντα, *Resp.* II,367b4).

Zároveň je však zřejmé, že tato odpověď zůstává v celku díla vždy jen přibližná, jak Sókratés s odkazem na jiný, přesnější způsob zkoumání často upozorňuje (srv. např. *Resp.* IV,429a, 430c, 435d, 443c; VI,504a–c; VIII,548d; X,611b–c). Pravý význam mravní dobrosti se ukazuje nikoli v důsledcích spravedlnosti pro dobrý život, nýbrž v zakládající funkci ideje dobra. Ta překonává instrumentální, ale i konsekvencialistické pojetí spravedlnosti, a nakonec i spravedlnost samu. Duše, jež poznává ideu dobra, již není jen *dynamis* dobře uspořádaných částí, nýbrž stává se o sobě dobrou skutečností, jež je sama nejpodobnější nejvyššímu inteligibilnímu principu, který poznává.

Je zřejmé, že intelektualismus je stále zde a s ním i ostatní prvky zmiňovaného mravního rigorismu: *areté* jako předmětné vědění, tj. vědění o něčem objektivním, jež dostačuje k dokonalosti, a s ním spojený politický nárok na vládu v jednotné obci. Tento rigorismus je však schopen *zahrnout i další hlediska*, jež s ním nejsou v rozporu, jako například zdánlivě protikladné pojetí kardinálních ctností, obraz sporu v duši či rozdělení bytí a hodnot, což jsou méně dokonalé varianty modelů pro tytéž morální situace.

Sókratovo pojetí dobra v *Ústavě* je – nikoli snad pluralistické, ale řekli bychom inkluzivní –, neboť nechává v platnosti všechno to, co v současné diskusi a nabídce morálních přesvědčení není nepřipustné. V dialogu je toto pojetí vedeno Sókratovou dialektickou strategií, jež otevírá možnost různorodého pojetí dobra a umožňuje do jedné koncepce zahrnout jak Polemarchovo lidové pojetí spravedlnosti, tak pozitivistické pojetí Kleitofónovo, pojetí spravedlnosti jako *techné* (v diskusi s Thrasymachem), kvazikonsekvencialistické pojetí Adeimantovo a Glaukónovo, pojetí spravedlnosti v primitivní obci, v rozvinuté obci, a konečně v duši.¹³

Není to však jen dialektikova shovívavost. Nutnou podmínkou nanačteného inkluzivního pojetí je zpětný vztah k přednímu, nejdůležitějšímu, jež „méně přesné“ dokáže zahrnout a ukázat se jako jeho příčina.

¹³ Pochopit tuto zvláštní strategii může být pro moderního čtenáře, který je zvyklý ptát se po jediné platné definici spravedlnosti a očekávat, že nedostatečná pojetí budou odmítnuta, poněkud obtížné. Tato strategie je součástí Platónovy filosofie pomoci (srv. J. Jinek, *Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz*, Saarbrücken 2009, kap. 1), která se uskutečňuje jako pomoc spravedlnosti nejen ve smyslu nauky či výměru (pomoc *logu* ve smyslu dialogu *Faidros*), ale také jako pomoc spravedlnosti v duši diskutujících partnerů. Filosofie pomoci je schopna rozlišovat mezi naukou zcela přesnou a pouze přibližnou, která – jakkoli nedostatečná, nepřesná a zkusmá – nemusí být nesprávná.

Je tak podmínkou možnosti přiměřeného zohlednění komplexní morální a politické skutečnosti, jejíž význam – jenž je v morální oblasti dán smíšenou či složenou přirozeností člověka z těla a duše, v politické oblasti růzností lidských charakterů, historických a místních daností obce – je Platónovi zcela zřejmý.

Hierarchičnost vztahu těchto dvou aspektů, „nejvyššího“ a „nutného“, vysvětluje ze zprvu možná těžko postřehnutelného rozdílu mezi *auto autú heneka* a *dynamis echein en té psyché* z probírané pasáže *Ústavy* II o dělení dober (357b–d). V jeho subtilnosti je – jak ještě uvidíme – skryt klíč ke způsobu vydělení morálního a politického dobra a zároveň k jejich vzájemnému odlišení. Přes veškerý význam, jaký *dynamis*–struktura duše může mít pro morální psychologii *Ústavy*, sama ještě není posledním zdůvodněním; stále totiž lze uvažovat o základu, na nějž může být převedena a v němž může být zrušena. To se také v rámci morální argumentace dialogu děje. Spravedlnost ve smyslu spravedlivých činů je převedena na hlubší *entos praxis* lidské duše, kterou lze zase odvodit od ještě základnějšího „jednotného řádu vládnoucího činitele“, tj. rozumu (*Resp.* V,462c10–d3).¹⁴ Tento rozum je pak legitimován znalostí idejí, která je však sama dále fundována ve znalosti ideje jediné – ideje dobra, jež se nakonec ukazuje být zdrojem veškeré hodnoty a skutečnosti. Z mnohého dobra, po němž všechno touží (*Resp.* IV,438a3; myslí se především tři složky duše), se stává dobro jediné a pravé (*Resp.* VI,505d5–e1). Logice této platónské pointy – redukce veškeré struktury na jedno – pak zcela přirozeně odpovídá to, že veškerá psychologická pluralita je v závěru dialogu výslovně uzávorkována poukazem na možnou eschatologickou jednotu netělesné duše oproštěnou od všech tělesných příměsí (*Resp.* X,611e).¹⁵

¹⁴ Toto místo se stalo zdrojem mnoha nedorozumění, včetně obviňování Platóna ze zastávání organicistické teorie státu; E. Barker, *Greek Political Theory*, London 1918. Serióznější historická bádání se soustředila především na otázku, zda oním „vládnoucím činitelem“ garantujícím jednotný řád společenství je člověk jakožto součást celku společenství duše a těla i tento celek zároveň (J. Adam, *The Republic of Plato*, I, Cambridge 1963², str. 306), anebo rozum jako činitel spojující celek částí těla a duše (V. Provençal, *Writing the Large Letter Small. The Analogy of State and Individual at Republic V 462c–d*, in: *Apeiron*, 30, 1997, str. 84–85). S ohledem na stav manuskriptů a daný kontext textu, v němž jde o trojčlennou analogii duše a obce, se však zdá pravděpodobnější druhý výklad.

¹⁵ Nemohu se zde blíže věnovat spleť problémů duše u Platóna, její nesmrtelnosti, otázce jejích částí a stavu před a po vtělení. Uvedená interpretace se sice zdá být v rozporu s mýtem z dialogu *Faidros*, v němž se obraz duše členěné na tři části (známé též z IV. knihy *Ústavy*) týká duše *před vtělením*. K tomu je však třeba říci,

Text *Ústavy* tak naznačuje tři kroky (neboli dvojí změnu směru) úvahy o dobru: i) východisko z analogie s *techné*, v níž se *areté* ukazuje „protoontologicky“ jako dobro, ii) zahrnutí mnohosti antropologické skutečnosti, a nakonec iii) upřesnění tohoto rozšíření a zpětnou redukcí na původnější jednotu. Tím, co ona různá morální pojetí a modely odlišuje, je míra komplexnosti a diferenciací v pojmu dobra neboli vztah jednoty a mnohosti.

3) Osobitost politického dobra

Také v oblasti politického dobra lze poukázat na možnost zahrnutí různých pojetí. Nicméně rozdílnost zmíněných historicko-místních kontextů uvažovaných obcí, která je tematizována líčením rozličných civilizačních fází,¹⁶ má za následek zřetelnou obsahovou odlišnost různých politických projektů. Je to právě různost vnějších vstupních podmínek, která si vynucuje rozdílnost v zákonodárství.¹⁷ To, co bylo v situaci přímé Kronovy vlády možné pro lidstvo jako celek, tj. neexistence rodin a soukromého majetku, je u současných lidí v nejlepším případě možné pouze u speciálně vyškolených skupin (strážcové a pomocníci z *Ústavy*) a veskrze nemožné u většiny občanů, jejichž výchova nemůže vzhledem k jejich přirozenosti vést ke vzniku filosofické povahy (což je případ jak řemeslníků z *Ústavy*, tak téměř všech osadníků obce líčené v *Zákonech*).

Dialog *Ústava* zůstává centrálním dílem v tom smyslu, že nám ukazuje nejdokonalejší vzor politického dobra (= jednoty) pro nejlepší z lidí žijících v současné kosmologické epoše (zřejmě však nikoli v Platónově současnosti), aniž by přitom – jak ukazuje např. záměrná formulační otevřenost pasáží o zákonodárství upravujícím músicou a gymnastickou výchovu v II. a III. knize *Ústavy* – vylučovala jiné

že *Faidros* sám nenabízí spolehlivý jednotný výklad jiných míst u Platóna, zejména z dialogu *Faidón* (78b–80b), *Timaios* (41c, 69c, 90a–d), *Politikos* (309c) a *Zákony* (IV,713e). Zdá se proto, že nalezení jednotného pojetí duše platného pro všechny dialogy je na základě dialogů samých nemožné; srv. T. A. Szlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, in: *Phronesis*, 21, 1976, str. 31–58.

¹⁶ Mezi ně patří například období „zlatého věku“ za Kronovy vlády v mýtu z dialogu *Politikos*, doba existence pra-Athén v dialozích *Timaios* a *Kritias*, či konečně čtyři vývojové fáze „současných“ obcí líčené ve III. knize *Zákonů*.

¹⁷ F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosebegriffes*, Königstein 1985.

varianty společenského uspořádání a jiné varianty vztahu filosofické moudrosti a zákona. Viděno z opačné strany, ani *Zákony* nezpochybňují význam filosofické moudrosti, ale jen přesouvají místo její působnosti a jakoby ji skrývají před svými současníky pod roušku noci, během níž se scházejí členové tzv. nočního shromáždění.

Právě neodmyslitelnost historického kontextu *polis* však ukazuje významnou odlišnost oproti líčení morálního dobra. Je-li konkrétní zákonodárství funkcí historické situace a místa, ukazuje se, že již nejsme schopni v úplnosti dostát požadavku jednoty ve smyslu onoho „třetího pohybu inkluze“, kdy je diferencovaná skutečnost převedena zpět na jednotu. Toto je vlastní důvod toho, proč se nám obvykle obtížněji hledá jednotný Platón–politik oproti Platónovi–etikovi.

Lze říci, že i politický projekt *Ústavy* je – z hlediska mezního případu naprosté jednoty božského vedení, jenž je líčen v mýtu *Politika* – postaven na východisku mnohosti. Platónova politická filosofie od své počáteční expozice postrádá onen „třetí krok“ spočívající v možnosti návratu k jednotě, kterou lze v oblasti morálky zdůraznit ve chvíli, ptáme-li se na její metafyzický základ (*Resp.* VI) či nevtělenou povahu jejího nositele – duše (*Resp.* X). To má svůj bezprostřední důvod v tom, že politika je ze své podstaty oblastí mnohosti, oblastí, kde se setkávají mnozí, jak to vyplývá z líčení způsobu založení obce z lidské nedostatečnosti a potřeby vzájemné pomoci v II. knize *Ústavy*.

Avšak tento bod je třeba analyticky upřesnit. Úvaha o lidské potřebnosti z II. knihy *Ústavy* se opět ukazuje jako pouze „přibližná“ z hlediska nehlubšího základu politična, o němž mytologicky hovoří dialog *Politikos* (268d–274e). Ať již mýtus o obratu kosmu a dvou jeho epochách vykládáme co do politicko-filosofických intencí jakkoli, je zřejmé, že to, co nám předkládá, je jakýsi obraz *krajní politické jednoty*: 1) Jelikož za vlády Krona jsou všichni lidé pod přímou vládou bohů, která jim poskytuje vše potřebné k životu, neexistuje diferenciaci lidských úkolů, a tedy ani řemesel, umění a funkčních skupin občanů, nutná v nynější době pro udržení života. 2) Jelikož se lidé rodí ze země, neexistuje dokonce ani sdružování do rodin. S touto krajní politickou jednotou však kontrastuje neredukovatelná mnohost politična. Přes neexistenci rodin a profesních skupin je vláda nad lidmi stále vykonávána společně, podle „rodů a stád“ (κατὰ γένη καὶ ἀγέλας, *Polit.* 271d6). *Agelé* je přitom ve specifické metaforice Platónova *Politika* obrazem *polis*.¹⁸ Zdá se, že Platón chce zdůraznit, že ačkoli neexistují

¹⁸ Její existence není v naší pasáži – přes chybný Novotného překlad – popřena.

rodiny ani řemesla, a tudíž ztrácejí na významu dva ze tří obsahových aspektů politična,¹⁹ které se ještě v *Ústavě* zdály od *polis* neoddělitelné a z nichž jeden dokonce *polis* zakládal (rozdělení úkolů mezi občany), není ještě zrušena *polis*. Ani v případě, kdy zmizí potřeba sebezáchovy a zachování rodu, nepřestává být člověk politickým tvorem. Obec tak patří k člověku ještě základněji než manželství a činnosti směřující k udržení jeho individuálního života.

Z našeho hlediska je klíčové zejména to, že neexistence potřeby usilovat jak o sebezachování, tak o zachování rodu v Kronově době znamená zároveň zrušení mnohosti. Přestože je to líčeno v politickém kontextu, viděno samo o sobě to odpovídá zrušení psychologické mnohosti chápané jinde jako etický cíl. I zde je tedy nakonec jakýsi „třetí pohyb inkluze“ směrem k jednotě. Z něj je však zřetelně vyňata političnost člověka. Dokonce i dokonalý člověk, jehož nebudou tělesné potřeby nikterak omezovat v poznání ideje dobra (*Resp.* VI), a bude mít tedy nejlepší předpoklady dosáhnout cíle očištění duše od vši tělesnosti (*Resp.* X), stále žije v oblasti mnohosti co do vlády a politiky. Tam, kde morálka dospívá ke svému dovršení–zrušení v jednom, politično setrvává v mnohosti. To však znamená, že politično nepřistupuje k dokonalému, tj. jednotnému člověku jako jakýsi vynucený dodatek zabezpečující to, co jakožto složená bytost potřebuje. *Polis* není nezbytnost, kterou je třeba připustit, ale jinak jí opovrhovat, jak někdy domněle vyplývá z obvyklé juxta pozice rozumu a nutnosti v Platónově kosmologii. Platónův smělý rozvrh historicky kontextuální politické filosofie ukazuje, že politično má vlastní důstojnost pocházející z toho, že i v nejdokonalejším stavu *lidé zůstávají pospolu*.²⁰

Text výslovně popírá jen existenci *politeiai* – zřízení, což zcela odpovídá tomu, že během zlatého věku lidstva neexistují řemesla, a tedy ani *nomothetiké techné*, je jimž „výrobkem“ jsou právě *politeiai*.

¹⁹ O třetím aspektu politična – vědění – se text dialogu vyjadřuje ambivalentně (*Polit.* 272d).

²⁰ To, že se filosofové nechtějí stát králi, a že musí být k vládě nad obcí dokonce donucováni (*Resp.* VII,519e), ani v nejmenším neoslabuje zjištění týkající se fundamentální *povahy politična* viděného v mýtu v jeho nejlepším možném, „božském“ stavu. Potřeba vlády filosofů nad lidmi vzniká naopak až tehdy, když je tato božská jednota (která však – znovu zdůrazňuji tuto pozoruhodnou věc – neruší mnohost politična) ztracena. V současné (v pojmech mýtu z *Politika* v Diově) epoše je dimenze božského přístupná jen dílčím způsobem, a to zejména ve filosofické činnosti; to je také důvod, proč se jí filosofové nechtějí vzdávat ve prospěch politiky a proč musí být k vládnutí donucováni. Platón nám tím však nechce o politice sdělit, že je jako taková jakýmsi nehodným zaměstnáním, ale jen to, že je v současné době

Skutečnost, že politické dobro není převoditelné – a to ani v případě theologicko-mytické abstrakce – na jediné dobro, že mnohost politična je skutečností dále neredukovatelnou, by nás vlastně neměla překvapovat. Známe ji z *Ústavy* – proslulá analogie obce a duše volá po stejné úvaze, přestože ji zde Sókratés výslovně neprovádí (a někteří vlivní interpreti proto upozorňují na metodologickou nedostatečnost analogického postupu, která údajně zpochybňuje i jeho výsledky).²¹ Analogie čerpá svou oprávněnost právě z neredukovatelnosti skutečnosti *polis*, která pouze jakožto taková, jaká je – tj. mnohá a strukturovaná –, může být pevným východiskem uvažování o druhém členu analogie, jež dosud neznáme. Možnost analogie je podmíněna i tím, že její jednotlivé prvky nejsou shodné (neboť by jinak splynuly), ale jen shodné co do svého poměru. Mnohost politiky, jež umožňuje dobře pojednat problematiku duše z hlediska její vnitřní diferenciaci, stojí ve vztahu analogie oproti potenciální jednotě morálky, v níž se duši otevírá výhled k jedinému původu všeho dobra. Kdyby i politika byla myslitelná jako naprostá jednota, ztratila by analogie své pevné východisko.²² Právě proto Sókratés neustále připomíná odlišnost dvou rovin analogie a provokativně vybízí ke zkoumání jejich vzájemné převoditelnosti (*Resp.*

příliš poznamenána právě těmi touhami a žádostmi, které jsou v Kronově době zcela vyloučené.

²¹ B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: E. N. Lee – A. P. D. Mourelatos – R. M. Rorty (vyd.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973, str. 196–206.

²² Analogie má za úkol „spojit nespojitelné“, totiž neredukovatelnou mnohost politična a individuální duši, která směřuje k úplné jednotě. Dialektičnost jejich spojení probleskuje i v proslulé větě o královských filosofech, jež se nachází v samém středu dialogu (*Resp.* V,473d): bídnota lidských *poleis* (tj. jejich mnohost související s mnohostí lidských žádostí) volá po skutečných filosofech (tj. po vnitřně sjednocených vládčích). Místo, kde se jednota a mnohost setkávají, není pochopitelně aritmetický střed ve smyslu jakéhosi zprůměrování kvantitativně chápané jednoty a mnohosti. Hloubka analogie tkví naopak v tom, že se v ní může setkávat jednota a mnohost v jisté sobě vlastní krajnosti: na jedné straně politično, které je i v božském kontextu neredukovatelně mnohé a v empirickém provedení současných *poleis* podléhá dokonce takovému rozrůznění, jež hraničí s úplnou anomii (*Resp.* IX), na druhé straně filosofická moudrost, jejíž vzor a cíl se nachází v jednu–dobru (*Resp.* VI). Je dokonce pravděpodobné, že zde nevystačíme ani s geometrickým středem a úměrností. Neboť zatímco empirická mnohost je živena vznětlivostí, a má tudíž vždy charakter jakéhosi automatismu („nutnosti“), politická jednota je něčím, co vyžaduje úsilné zasahování (třeba v podobě zákonodárné *techné*). Proto je na úrovni dialogu neustále zdůrazňována jednota obce – nikoli jako stav věcí, nýbrž jako cíl. V každém případě bude mít uvažovaný střed vždy podobu sjednocené *mnohosti*.

II,368e, 372e, 376c–d; IV,420b–c, 427d nn., 434d nn.; V,462c–d, 472e; VIII,543d–545b; IX,577c).

Analogie *polis* a *psyché* je založena nejhluběji, jak může být, totiž v systematickém rozdílu vyznačujícím Platónovo pojetí dobra, jehož modelem jsou obě oblasti – v rozdílu mezi politikou, která je dobrá i jakožto mnohost, a ctnostnou duší, jež je dobrá výhledem na konečnou jednotu. Tento rozdíl, tj. rozdíl mezi politikou a morálkou, je strukturálním modelem Platónovy praktické filosofie, který nachází svůj výraz také ve vnější podobě dialogů. S pomocí *Ústavy* jej lze terminologicky uchopit jako rozdíl mezi *dynamis* a *auto autú heneka*. Na jedné straně stojí *dynamis* jako neredukovatelná mnohost strukturního dobra, jejímž paradigmatem je *polis*, která je „vždy pro něco dobrá“, a na druhé straně *auto* jako odkaz na ono poslední *heneka tú*, které je dobré již nikoli *pro něco*, ale *jakožto něco*.

Zdá se, že není lepšího východiska k analogickému chápání dobra než právě Platónův komplexní politický a morální projekt, jenž tkví v pokusu o přiměřenou diferenciaci a zároveň o myšlení jednoty různých aspektů dobra. Je veden pochopením, že jednotlivé koncepce dobra se liší, nakolik mají vztah k neredukovatelné různosti, a přesto mají něco společného, totiž vztah k nejvyššímu, přičemž tento vztah se reprodukuje na obecnější rovině vztahu politiky a morálky, jež může sloužit jako jeho model, dále intenzivněji v oblasti morálky samé, jež zahrnuje jak „eschatologickou“ či „agathologickou“ jednotu, tak „politickou“ mnohost, a konečně i ve vnější podobě dialogů. V pozadí této komplexní systematiky přitom samozřejmě stojí snaha o jednotu v mnohosti, která je řeckému myšlení vlastní od počátku do konce.

4) Aristotelova odpověď

a) *Analogia a pros hen*

Do této situace nyní přichází Aristotelés se svým kritickým tvrzením namířeným proti platónsko-akademickému pojetí (viz φίλοι ἀνδρες; *Eth. Nic.* I,4,1096a13), že o dobru nelze vypovídat podle jedné ideje dobra, neboť existují pouze dobra kategoriálně přiřazovaná každému oboru (1096b32 nn.). Toto tvrzení pak ústí do specifického zkoumání dobra „pro nás“, tj. praktického dobra lidského života, a tedy do vyčlenění etiky a politiky jako zvláštních oborů lidské činnosti.

V pozadí stojí Aristotelovo fundamentální přesvědčení, že o jsoucnu se vypovídá mnoha způsoby (πολλαχῶς; *Met.* IV,2,1003a33; VI,2,1026a33, 1026b2; VII,1,1028a10). To, že se tato věta netýká jen jsoucna,

ale i dobra, ukazuje jednak Aristotelovo tvrzení, že o dobru se mluví tolikerým způsobem jako o jsoucnu (*Eth. Nic.* 1096a23), jednak paralelnost úvah o jsoucnu z 2. kapitoly IV. knihy *Metafyziky* s úvahami o dobru z *Etiky Nikomachovy* (I,4): o jsoucnu se mluví různě, ale vždy „vzhledem k jednomu“ (πρὸς ἓν; *Met.* 1003a33), resp. „vzhledem k jednomu počátku“ (πρὸς μίαν ἀρχήν, b6); o dobru se mluví i různě, ale vždy „vzhledem k jednomu, k němuž vše společně přispívá“ (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; *Eth. Nic.* 1096b26–27).

Na základě těchto výroků bývá Aristotelés obecně považován za zakladatele myšlení analogie, s jejíž pomocí se mu podle obvyklé interpretace podařilo vyřešit nejtěžší problémy platónské ontologie, jež můžeme shrnout pod heslem *chórismos*.²³ Aristotelés je podle tohoto výkladu tím, kdo na pozadí analogického pojetí jsoucnu rozpoznal svébytnou hodnotu etiky a politiky jako autonomních oblastí lidské činnosti. Proto se také stal zakladatelem vědy v moderním smyslu slova. Tolik alespoň standardní učebnicový výklad, který pokračuje ve vyprávění příběhu naznačeného již vývojovou hypotézou u Platóna – vše spěje k lepšímu a „realističtějšímu“ pojetí jsoucnu a dobra, tedy vše spěje k našemu současnému chápání věci.

Necháme-li však stranou učebnicové výklady a připomeneme-li si skutečnost, že silné povědomí o nutnosti rozlišovat mezi různými rovinami dobra měl již Platón, pak je třeba položit si otázku, na co Aristotelova kritika vlastně míří, resp. co chce tímto svým rozlišením ukázat.

Podívejme se nejprve na to, kde se v Aristotelově praktické filosofii objevují dva způsoby vypovídání o dobru, o nichž hovoří ve dvou paralelních programatických pasážích v *Metafyzice* (IV,2) a *Etice Nikomachově* (I,4), tedy 1) způsob *pros hen*,²⁴ který pozdější scholastická tradice nazvala analogií vnitřní atribuce, a 2) způsob čisté poměrnosti, tedy rovnosti poměrů, kterou Aristotelés – na rozdíl od *pros hen* – jedinou nazývá výslovně *analogia*.²⁵ Oba způsoby chápání dobra zvláště výrazně vystupují – přestože většinou nejsou výslovně zmíněny – právě v kritických bodech zkoumání, kde se rozhoduje o zaměření dané Aristotelovy nauky a její případné přesvědčivosti oproti jeho předchůdcům.

²³ Viz např. H. Seidl, in: *Aristoteles, Metaphysik*, Hamburg 1989³, str. 340.

²⁴ Srv. Aristotelés, *Met.* IV,2; XII,10,1075a19; *Eth. Nic.* I,4.

²⁵ Srv. Aristotelés, *Met.* V,6,1016b34; IX,6,1048a36; XIV,6,1093b19; *Eth. Nic.* V,6,1131a31 nn.

1) Úvodní otázka *Etiky Nikomachovy* po účelu činností a jejich dobru vede Aristotela k předpokladu nejvyššího dobra, jež bude předmětem právě rozvrhované nauky. Autor vychází z existence mnoha oddělených dober vlastních jednotlivým činnostem, uměním a vědám (*Eth. Nic.* 1094a1, 6 nn.; *Eth. Eud.* I,8,1218a30–32: ἕκαστον γὰρ ἰδίῳ ἀγαθῷ ὀρέγεται; *Pol.* I,1,1252a3), jež jsou všechna integrována do politické nauky (*Eth. Nic.* 1094a26–b11). Navíc připouští i jiná pojetí dobra „známa nám“ (oproti těm, která jsou „známa prostě“: τὰ μὲν ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς; *Eth. Nic.* 1095b2–3): rozkoš, prokazování cti a rozjímání (I,3). Nakonec však veškerou pluralitu pojetí dober – již kontrastuje s následně probíraným „henologickým“ pojetím Platónovým (*Eth. Nic.* I,4) – ruší odkazem na dokonalé dobro, jímž je blaženost, pro niž jsou ostatní dobra určena a již jedinou chceme pro ni samu (I,5,1094a19).²⁶

Toto převedení mnohosti na jeden konečný cíl lze samozřejmě vyložit „pluralisticky“ v tom smyslu, že blaženost je vždy „blažeností pro někoho“. Přesto nelze popřít, že Aristotelés si je vědom hlubší souvislosti výroku „dobro je to, k čemu vše míří“ (*Eth. Nic.* 1094a2–3). To vysvětluje z jeho pojednání o slasti v VII. knize, jež se vyznačuje snahou o morální rehabilitaci tohoto fenoménu. Aristotelés zde člení dobra na a) dobro pro někoho a b) *dobro prostě*, o němž opakovaně připouští, že by mohlo být nejvyšším dobrem (*Eth. Nic.* VII,13,1152b25–27; srv. 1153b12–13; 26: πῶς). Co je však tímto nejvyšším dobrem, je třeba vyjasnit právě s ohledem na otázku, zda existuje „stejná slast“, o niž usilují *všichni* lidé (1153b29–31). Aristotelés odpovídá kladně s tím, že „vše má v sobě od přírody něco božského“ (*Eth. Nic.* VII,14,1153b32). Tento zprvu kryptický poukaz se vyjasní z následujícího postupu argumentace. Nejprve je nalezen důvod, proč různí lidé hledají různé libosti – je jím jejich složená přirozenost (*Eth. Nic.* 15,1154b22–30). Odtud se *via negationis* ozřejmuje, co je onou „totožnou“ slastí, o niž by mohli usilovat všichni lidé, kdyby jejich přirozenost byla jednoduchá – je to činnost, z níž se raduje bůh. Hedonistická argumentace ohledně cíle lidského života z X. knihy *Etiky Nikomachovy* (X,1–5; zejm. 1174b23, 1177a23, 1177b21), k níž lze zase nalézt paralelu v klíčové theologické pasáži XII. knihy *Metafyziky* (XII,7,1072b17), předkládající obraz boha,

²⁶ Stejný myšlenkový postup „v malém“ naznačují již první dvě věty *Etiky Nikomachovy*. V první z nich je postulována oborová mnohost dober, aby se poté řeklo, že „dobro je to, k čemu vše směřuje“ (*Eth. Nic.* 1094a1–3); srv. U. Wolf, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Reinbek 2006, str. 343–344.

který si je ve svém myšlení sebe sama zdrojem slasti a zároveň nejvyšším dobrem, k němuž vše směřuje, ukazuje nejen dokonalý soulad Aristotelovy etiky a metafyziky, ale i to, že v otázce lidského dobra jde nakonec významným způsobem *také o jedno* v silném slova smyslu, ať už je pojmenujeme jako rozkoš, myšlení či bůh.

2) Aristotelovo pojednání o etické ctnosti má podobu někdy až únavného výčtu toho, co bylo v jeho době považováno za charakterové dobro (*Eth. Nic.* III–IV).²⁷ Jednotícím prvkem je v tomto líčení strukturní poměr nadbytek – střed pro nás – nedostatek (ὕπερβολή – μεσότης πρὸς ἡμᾶς – ἔλλειψις). Zároveň je však „střed pro nás“ určen správným *logem* rozumného člověka – *fronima* (*Eth. Nic.* II,6,1107a1) –, jenž představuje mnohem více než jen fenomenální lidský typus.²⁸ Jeho schopnost zasáhnout střed a vyhnout se krajnostem, jež ho činí měřítkem pravého dobra (*Eth. Nic.* III,6,1113a14–35), je přirovnána ke stejné schopnosti, kterou má *technités*, jež však zahrnuje *znalost* středu (*Eth. Nic.* II,6,1106b5–16; srv. I,7,1098a26). *Logos*, podle něhož by *fronimos* střed určil, tudíž neoznačuje pouze *jeho* úsudek, nýbrž spíše odpovídá *orthos logos* z 2. kapitoly II. knihy *Etiky Nikomachovy* (1103b32), který velmi nápadně připomíná „pravou míru“ z Platónova *Politika*.²⁹ Tvrdí-li Aristotelés, že jednat správně je obtížné, neboť náležité jednání je *jedno* oproti mnoha možným chybám (*Eth. Nic.* 1106b28–35), což ilustruje svým oblíbeným příkladem s terčem a lučištníkem (poprvé v *Eth. Nic.* 1094a24), pak důvod leží právě v založení v *pravé* míře, jež je něčím *jedinečným* oproti mnohosti nesprávného jednání.

Syntézu *mnohosti*, převzaté endoxaticky z žitého obecního étosu a systematizované strukturou krajnost – střed – krajnost, a *jednoty* poslední normy zakládající tuto strukturu, nacházíme v enigmatické větě,

²⁷ Neznamená to, že by Aristotelés v *Etice Nikomachově* jednoduše reprodukoval podobu lidové morálky. Jeho metoda středu je reformní, filosofická (a svým původem platónská). Z *endoxa* je však převzat obsah toho, co je eticky dobré, co „je chváleno“ (viz výše, část 1, začátek), tedy souhrn ctností, které nejsou, jako u Platóna, strukturovány do systému „kardinálních“ ctností či pojednány *in nuce*, tak že jedna či několik málo ctností zastupuje veškerou charakterovou *areté*, nýbrž jsou jednoduše jedna po druhé probírány s užitím konceptuálního rámce střednosti.

²⁸ Viz P. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, přel. C. Říha, Praha 2003, str. 47–52.

²⁹ Srv. F. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1999, str. 298–304. Zde je jistě na místě paralela s Platónovým politikem, jenž zná „přesnou míru“; viz H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, str. 348.

jež je součástí definice etické *areté*: „*areté* je z hlediska své podstaty a z hlediska výměru své bytnosti středem, z hlediska toho nejlepšího a správnosti vrcholem“ (κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης; *Eth. Nic.* II,6,1107a7). Aniž bych se pokoušel o interpretaci této obtížné věty, je zřejmé, že zde Aristotelés upozorňuje na dva dialekticky vztažené aspekty mravní *areté*, jež můžeme nazvat aspektem *strukturně-ontologickým* a *henologicko-agathologickým*.

3) Dvojí optika je užita i v otázce nejvýznamnější etické ctnosti, spravedlnosti, a to dokonce na dvou úrovních. Jednak jsou různé způsoby řeči o spravedlnosti a nespravedlnosti (πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία; *Eth. Nic.* V,2,1129a26–27) převeditelné na dvě vlastnosti: zákonnost a rovnost (τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον; *Eth. Nic.* 1129a34). Jednak tyto dvě vlastnosti vyznačují dvě základní podoby spravedlnosti: částečná spravedlnost se předně týká rovnosti a vyrovnávání (a zahrnuje rovněž otázku střednosti) (*Eth. Nic.* V,5–7), celková spravedlnost je především zákonností, celkem ctnosti o sobě (*Eth. Nic.* V,3,1129b26–35).³⁰ Také zde se tedy jedná o dvojí smysl dobra – na jedné straně nacházíme různost dober, která si občané navzájem dávají, vyměňují, upírají a navracejí na základě vzájemných poměrů mezi sebou, na druhé straně celkovou charakterovou *areté*, jež slouží jako poslední měřítko tohoto poměrného vyrovnávání v obci.

4) Podobná úvaha je provedena v Aristotelově *Politice*. V souvislosti s otázkou, kdo má v obci vládnout, se Aristotelés ptá po spravedlnosti nároků, které různí lidé v obci vznášejí, a nabízí dva dosti odlišné pohledy. V 9. kapitole III. knihy *Politiky* nachází vodítko k odpovědi na otázku po vládě v cíli obce, jímž je *dobrý* život (1280b30). Proto pak nejspravedlivější nárok na vládu vznášejí lidé (charakterově) dobří (*Pol.* 1281a5). Tuto odpověď však vzápětí uzávorkuje, když v 11. kapitole III. knihy uvádí, že i proti vládě dobrých může množství vznést spravedlivé námitky, neboť 1) jako celek může někdy dobré převyšovat, 2) obec by byla v případě neomezené vlády ctnostných jako celek nesvorná, tj. plná nepřátel. V dilematu daném dvěma zdánlivě protikladnými hledisky – *areté* a pospolitostí–přátelstvím – proto Aristotelés dospívá k nutnosti vytvořit smíšenou vládu, kdy jsou úkoly mezi dobré a svobodné

³⁰ To, jak se zde hovoří o zákonu, formulačně silně upomíná na Platóna, u něhož je *nomos* sám analogickým pojmem, který jednak odkazuje k vzájemné rovnosti občanů, ale jednak také ke svému vzoru, totiž k *nús* a *theos*; srv. zejm. *Politikos*; *Leg.* IV.

rozděleny (*Pol.* 1281b30 nn.),³¹ přičemž terminologický rámeček tohoto rozdělení tvoří věta „rozdílení mezi mnohými a dobrými (jichž je málo)“ (τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους; *Pol.* 1281b17).

5) Rovněž teorie přátelství v *Etice Nikomachově* sleduje dvě protikladné úlohy: jednak se Aristotelés snaží pojem přátelství – oproti předchozí presokratické přírodněfilosofické spekulaci – vyhradit pro lidské záležitosti, jednak je chce – oproti výlučnému pojetí přátelství dobrých v Platónově dialogu *Lysis* a *Symposion* – rozšířit na všechny lidi (*Eth. Nic.* VIII,2,1155a32–b16). Celkové pojetí je pak poznamenáno komplikovaným balancováním mezi těmito dvěma protikladnými úkoly, jež se projevuje a) v nejednoznačném rozlišení druhů přátelství, kdy dva nižší druhy přátelství „jsou i nejsou“, přesněji řečeno jsou jen pro podobnost s dokonalým přátelstvím (*Eth. Nic.* VIII,3–8); b) v otázce pravé sebelásky, již nějak mají všichni lidé, avšak skutečně jen dobří (*Eth. Nic.* IX,4, IX,8); a c) v otázce politického přátelství, jež je jednak skutečným přátelstvím (viz *Eth. Nic.* I,1,1155a23–25), jednak je tak pouze nazýváno (*Eth. Nic.* 1167b4), neboť pravé přátelství zahrnuje výlučnost (*Eth. Nic.* IX,10 *passim*). V pozadí je opět otázka, zda dobro, jež nakonec přátelství definuje, můžeme připsat všem lidem (a v jaké míře), či zda (a v jaké míře) je třeba trvat na filosoficky přesném, a tedy jednotném výměru *areté*.

6) Řešení otázky blaženosti ve smyslu správného rozvrhu lidského života zřejmě navozuje dvě odpovědi, z nichž jedna zdůrazňuje politicky odtažitou kontemplativní činnost, *theória*, jež se – jakožto výkon připodobnění bohu – zdá být posledním cílem člověka (*Eth. Nic.* X,7), druhá se přidržuje mravně ctnostného rozvrhu života v obci (*Eth. Nic.* X,8). I v této otázce se hraje o totéž: o rozdíl mezi posledním cílem – dobrem a pluralitou dober vyjadřujících rozmanitost lidských rozvrhů v rámci obce.

b) Vnitřní a vnější *dialogos*

Aristotelův výklad v těchto „uzlových bodech“ jeho praktické filosofie, provedený na pozadí dvojího typu vztahu k dobru, vykazuje několik pozoruhodných rysů. 1) V případech, kdy stojí v popředí mnohost (poměr, struktura a střed), očitáme se zpravidla v blízkosti *polis*. Jde často o taková pojetí dobra, jež se týkají lidských činností v obci: etická

³¹ Toto je pak teoretický základ smíšeného zřízení, jemuž dává Aristotelés, jak se zdá podle tzv. „středních knih“ *Politiky*, přednost (viz zejm. *Pol.* IV,11).

areté zkoumaná na význačných občanských typech, spravedlnost jako rovnost, přátelství občanů založené na společném prospěchu obce. Je-li tématem přímo politické uspořádání, jak je tomu v *Politice*, pak naprostou převahu získává hledisko strukturní, dokonce se zdá, že jde o Aristotelovu konečnou odpověď (smíšené zřízení).

2) Aristotelés dává přednost analogii proporce na místech, kde chce kritizovat Platónovo pojetí: různé dobré věci jsou k sobě v těchto případech vzájemně vztaženy shodnými poměry, aniž by však byly preveditelné na jedinou ideu. To se týká pluralitního pojetí blaženosti, ctnosti, mnohosti přátelství a vůbec politického rámce individuálního dobra. Hledisko mnohosti má přitom co do rozsahu textu výraznou převahu (odtud asi obvyklé ztotožnění pluralitního pohledu s vlastním Aristotelovým názorem).

3) Zároveň však platí, že druhý způsob vztahu k dobru není nikdy zcela zapomenut, nýbrž v následujícím kroku úvahy, který – s výjimkou čistě politické tematiky – nikdy nechybí, ale naopak slouží jako základ veškerého rozlišení. Všechny politické kontexty ctnosti, spravedlnosti, přátelství atd. vyžadují *arché* a Aristotelés dává na srozměnou, že nejpřirozenější je pro něj založení *pros hen*, a to vztahem k přednostnímu, význačnému jednomu. Lze připomenout paradigmatickou pasáž z *Metafyziky* (XII,4), kde Aristotelés nejprve – ve zřejmé polemice s platónským pojetím – popírá jednoznačnost pojmu příčiny a vykládá ji pomocí poměru, aby pak na samý závěr – dosti překvapivě – připustil, že poslední příčina je stejně jedna, totiž bůh.³²

Důslednost Aristotelova kladení otázek z různých perspektiv a až úzkostlivá pečlivost ve snaze zahrnout jak pluralitní, tak zakládající význam dobra hovoří spíše pro to, že právě Aristotelovo mínění nelze redukovat ani na jednu z uvedených variant. Aristotelés neustálým střídáním, jak se zdá, ponechává obojí v platnosti. Výsledkem zkoumání tak nebývají jasné pojmové diference mezi různými konceptuálními

³² Na rozdíl od R. Barney (*The Carpenter and the Good*, in: D. Cairns – F. G. Herrmann – T. Penner [vyd.], *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh 2008, str. 317) se nedomnívám, že bůh je v tomto směru sice dobrem, dokonce nejvyšším, ale přesto „vtěleným“, tj. odlišným od dobra prostě (*simpliciter*), což by mohlo vést k problému, jak by ho Aristotelés mohl pojímat jako dobro nezávislé, a přesto určující náš život. Zde bych se přidržel výkladu, že právě do rozdílu mezi nehybným hybatelem a pohybujícím se světem je přenesen platónský *chórismos*, jenž je výrazem onoho zvláštního statutu inteligibiliti, jež jsou zároveň oddělené a zároveň určující pro svět smyslový. U Aristotela je pojítkem obojího myšlení a slast, jež definují nehybného hybatele i nejvyšší činnost člověka.

vztahy, jež by přinášely jednoznačná řešení problémů dosavadní filosofie, nýbrž spíše namáhavý vnitřní dialog, který někdy nabývá až aporetického charakteru.

Oba způsoby vypovídání o dobru lze jen stěží oddělit. Nepředstavují ani tak dva různé „modely“, jako spíše dialekticky vztažené způsoby zkoumání. Aristotelovy výroky ve 4. kapitole I. knihy *Etiky Nikomachovy* tudíž nelze chápat jako jakýsi katalog možností, z něhož bychom podle potřeby vybírali tu nejvhodnější, nýbrž jsou spíše souhrnným popisem *jediné* dialektické metody, jež nespočívá buď v *analogon*, nebo v *pros hen*, nýbrž vždy v *obojím zároveň*.

Co lze nyní na základě těchto zjištění o Aristotelově vnitřním dialogu říci o dialogu vnějším, tj. akademickém dialogu mezi Platónem a Aristotelem? Aristotelés konceptualizuje to, co lze najít již u jeho učitele. Platónovo nakládání s politickým a morálním dobrem může být zachyceno stejnými pojmy, totiž *analogia* a *pros hen*, neboť v politice je u něho zachována konečná platnost struktury, tj. (sjednocené) mnohosti, kdežto v morálním kontextu je mnohost podřízena zakládajícímu jednu. Původ této Aristotelovy terminologie lze přitom najít také u Platóna: v případě vztahu analogie postačí poukázat na konstrukci smyslového kosmu z *Timaia*;³³ u *pros hen* na *hen* – jedno, nejvyšší princip Platónovy metafyziky, které platonikové nazývali dobro a které je v *Ústavě* předvedeno jako idea dobra, příčina veškeré hodnoty a všeho bytí (*Resp.* VI,504d–505b).³⁴

V Aristotelově potýkání se s akademickým dědictvím tak lze pozorovat dvojí pohyb, pohyb diferenciací a pohyb zpětného založení, z nichž první odpovídá ústupu z pozic svého učitele, druhý pak částečnému návratu k němu. Pozorujeme tedy jakousi variantu Platónova „třetího pohybu inkluze“, chápanou ovšem nikoli geneticky, nýbrž systematicky. Je pochopitelné, že ve středu zájmu aristotelského bádání bývá nejčastěji onen druhý pohyb, pohyb diferenciací, v němž nacházíme Aristotela – zakladatele věd – a z jehož hlediska se pak „návrat k Platónovi“ může jevit dokonce jako nedůsledný, ne-li nemožný.

³³ Srv. Š. Špinko, *Pouto nejkrásnější. Několik poznámek k pojetí analogie v Platónově filosofii*, in: P. Dvořák (vyd.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno 2007, str. 7–18.

³⁴ Platónova idea dobra je přitom sama mimo bytí, což neznamená, že je jakýmsi iracionálním, nepoznatelným principem, nýbrž spíše poslední hypotézou ve smyslu metafyzického projektu z dialogu *Faidón*; viz G. Reale, *Platón*, přel. M. Cajthaml, Praha 2005.

Aristotelés však – jakkoli je vědomě kritický vůči akademickému dědictví – nemůže ignorovat platónský duchovní majetek. Proto užívá oba druhy diferencujících poměrů, ale snaží se je reinterpretovat ve směru přednostního a samostatného vypracování pluralitní stránky dobra (takže ji snadno – mylně – ztotožníme s celkem toho, co Aristotelés myslí).³⁵

Aristotelovo balancování může být z moderního hlediska dobře pochopitelné. Důvod Aristotelovy touhy uchopit lidské věci totiž jinak spočívá v nespokojenosti s nehlubší rovinou platónského metafyzického rozvrhu, jak o něm referuje nepřímá tradice. Nikoli imanence lidského řádu projevující se v rozdílu morálky a politiky, nýbrž vztah dvou bipolárních metafyzických principů je posledním důvodem diferenciací platónského nejvyššího dobra: *jedno (hen)*, jež se vždy dává v návaznosti na svůj protiklad – *neurčitou dvojici (aoristos dyas)* velkého a malého. Vztah *pros hen* a *analogia* je jiným vyjádřením této bipolarity. Vztah jedničky a dvojky je nejobecnějším rámcem Platónových politických a morálních návrhů a zároveň akademických diskusí o těchto otázkách.

Na této úrovni zkoumání už nestačí říci (jak jsme již v souvislosti jak s Platónem, tak Aristotelem opakovaně učinili), že poměrovost a řád jsou možné jen ve vztahu k jednomu a naopak jedno je nemyšlitelné bez vzájemnosti, která se strukturuje do poměrů. Vůči čemu by se pak chtěl Aristotelés vymezovat, když v tomto ohledu není mezi ním a Platónem ani ten nejmenší rozdíl? Skutečný význam Aristotelovy reinterpretace platónské dialektiky vyvstane, ptáme-li se po *založení vztáženosti* struktury a jednoho. Tehdy zjišťujeme, že pro Aristotela je nepřijatelné Platónovo nalezení jediné evidence této vztáženosti v číselných vztazích, v nichž jedno je to, co činí věc věcí, co ji vyčleňuje a umožňuje našemu rozumu ji myslet, a její postavení vůči dvojce je tou nejzákladnější podmínkou možnosti jak myslet vztah. Jedno je první a poslední hypotézou, bez níž nemůžeme nic identifikovat, bez níž nemůžeme myslet; dvojice je tím, pomocí čeho se toto myšlení navrácí zpět k sobě samému a ke světu. Toto je nehlubší důvod, proč jsou ideje a principy čísla, proč je matematika jedinou možnou cestou, jak začít filosofovat.

³⁵ Nebo alespoň s celkem toho, co myslí Aristotelés – samostatný filosof; viz W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

Můžeme mít dobré důvody, proč odmítnout Platónovo matematicko-henologické vidění problému dobra. Tehdy – a jedině tehdy – můžeme *důvodně* vstoupit na pozici Aristotelova balancování. Musíme si však zároveň položit otázku, zda bylo v Aristotelových silách – a dvojnáčnost jeho líčení spíš hovoří proti tomu – nalézt bezrozpornou alternativu; zda mohl jinak konceptualizovat možná nejobtížnější úkol lidského ducha, jež se snaží Platón řešit matematicko-henologickou transcendentní bipolaritou, totiž úkol myslet zároveň původ a strukturu, myslet jednotu i mnohost. Je otázka, zda je tento úkol vůbec řešitelný. To je však zároveň otázka po oprávněnosti našeho pojmu analogie.³⁶

³⁶ Sepsání tohoto textu bylo podpořeno grantem GA ČR č. 401/08/P169 „Založení politična v klasické politické filosofii“. Za cenné připomínky k časnějším verzím textu děkuji Štěpánu Holubovi, Lukáši Novákovi, Martinu Pokornému a Jakubu Čapkovi.

ZUSAMMENFASSUNG

Platons Versuche einer Bestimmung des Guten ziehen sich durch sein gesamtes Werk, von vergleichsweise „eindeutigeren“ Auffassungen im Sinne des „sokratischen Intellektualismus“ bis zu eher pluralistischen wie dem politischen Vorhaben in den *Nomoi*. Für die genetische Strömung der Platonauslegung bekundet sich darin eine Verschiebung in seinem Denken, ausgelöst von der erdrückenden Komplexität des Problems; erst Aristoteles, so wird unterstellt, habe das von Platon durch sein Konzept der Analogie aufgeworfene Problem des Guten gelöst. Gegen diese Interpretation wird hier die These vertreten, dass der aristotelische Begriff der Analogie tief in Platons Unterscheidung zwischen dem moralisch und dem politisch Guten verwurzelt ist. Insbesondere war es Platons Bewusstsein für den Wert der politischen Pluralität, das letztlich der akademischen Unterscheidung zwischen *analogia* und *pros hen* den Weg bahnte.

SUMMARY

Plato's attempts to grasp the Good run throughout his work, progressing from relatively more „univocal“ conceptions, in the manner of „Socratic intellectualism“, to rather pluralistic ones, such as is the political project of the *Laws*. According to the genetic strand of Platonic interpretation this indicates a shift in Plato's thought caused by the overwhelming complexity of the problem; yet it is alleged that only Aristotle solved the problem the Good posed for Plato by his own concept of analogy. Contrary to such an interpretation, the paper claims that the Aristotelian notion of analogy is deeply rooted in Plato's own treatment of the difference between the moral and the political Good. In particular, it was the Platonic awareness of the value of political plurality that eventually gave rise to the Academic distinction between *analogia* and *pros hen*.