

UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOZOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOZOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jednání a rozhodovací proces

v Aristotelově

Etice Nikomachově



Evžen Stehura
Olomouc 2006

Vedoucí diplomové práce
Mgr. Martin Navrátil Ph.D.

Prohlašuji, že všechny informace na následujících stranách jsou výsledkem mé samostatné práce a čerpají pouze z pramenů a literatury, které jsou uvedeny na konci této diplomové práce.

Evžen Stehura

O b s a h

Úvod	4
Kapitola 1: Dobrovolné a nedobrovolné jednání	7
Kapitola 2: Rozvažování (βουλεύεσθαι)	15
Kapitola 3: Proairesis (Προαίρεσις)	29
Kapitola 4: Nezdrženlivost (ἀκρασία)	47
Kapitola 5: Vůle a chtění (βούλευσις)	58
Závěr	64
Literatura	66

Úvod

Mým záměrem v této práci je prozkoumat komplex vztahů mezi rozumovým a nerozumovým prvkem v lidském jednání, mezi dobrovolným a nedobrovolným, mezi volným a nevolným jednáním. Chci prozkoumat otázku, jaká je role racionální a iracionální složky v našem jednání, a dále chci zjistit, jaké má etické důsledky. Budu zkoumat, na základě jaké antropologické struktury je možná mravnost, přičemž tato problematika je dále spojena s oprávněností mravního hodnocení. Proto se budu zabývat odpovědností za jednání. Problémem, kolem kterého budu neustále kroužit, je rozhodovací proces, rozhodování totiž zakládá možnost etiky. Rozeberu jednotlivé kroky rozhodovacího procesu, především se soustředím na strukturu rozvažování a strukturu rozhodnutí (προαίρεσις). Pojem *proairesis* stojí v centru mé práce, neboť se v něm soustředí jak rozumné usuzování, tak nerozumová žádost. Pomocí *proairesis* definuje Aristoteles ctnost, takže lze říci, že tento pojem stojí v samém centru jeho etiky. Pro mravní hodnocení jednání je určující vztah k účelu, k cíli jednání. Podle Aristotela je cílem veškeré naší činnosti nabytí blaženosti, která je spojena s dobrem. Ale místo skutečného dobra můžeme v našem úsilí po jeho dosažení sledovat pouze dobro zdánlivé. V následování onoho zdánlivého dobra koření podle Aristotelova názoru špatnost. Proto je pro etické zkoumání důležitý problém akrasie, tedy takového jednání, kdy člověk jedná špatně, ačkoli má předběžnou znalost dobra.

V této souvislosti nám vyvstává důležitá otázka, které budeme dále věnovat velkou pozornost: Nakolik působí v akrasii mimoracionální faktory? Protože právě v akrasii se střetává rozumová složka člověka se složkou emocionální, budu se k jejím analýzám stále vracet, neboť podle mého názoru přispívá napětí mezi těmito dvěma složkami k dynamickému rázu Aristotelovy etiky. Domnívám se totiž, že pro objasnění akratického jednání je důležité prozkoumat jeho vztah k neznalosti, a určit jakou roli v lidském chování hraje neznalost cíle. Konflikt mezi racionální a iracionální složkou duše vytváří prostor pro problematiku vůle, proto prozkoumám, nakolik můžeme u Aristotela hovořit o konceptu vůle v souvislosti s pojmem βούλευσις. Především mně ve vztahu k výše zmíněnému pojmu akrasie bude zajímat otázka, zda Stagiritova schopnost chtít přisuzuje spíše rozumové nebo nerozumové části duše.

Aristotelovy příspěvky k této problematice nejsou totiž zcela jednoznačné. Není pochyb o tom, že na jedné straně se sice brání dogmatickému racionalismu, na straně druhé však klade do základu mravnosti rozumovou kontrolu emocionality a jeho etickým ideálem *par excellence* je podřízení a kultivace vášní rozumem.

Poznamenejme ještě, že Aristoteles při svých etických zkoumáních nepostupuje deduktivní metodou, nýbrž jeho přístup k probírané látce je spíše deskriptivní, přičemž se v žádném případě nesnaží popřít běžný common sense. Vůči takovému metodologickému postupu lze namítnout, že znemožňuje eliminovat napětí mezi disparátními prvky systému. Navzdory této námitce se domnívám, že toto napětí je plodné, neboť právě skrze něj se nám otevírají nové dimenze vnímání základních morálních problémů, kterým je tak porozumněno prostřednictvím jejich vnitřní dynamiky a otevřenosti vůči nejednoznačné skutečnosti.

V první kapitole této práce se věnuji problému dobrovolnosti a nedobrovolnosti. Pokusím se zde ukázat, že tato problematika není spjata s pojmem svobody, ale s problémem nucení. Z morálního hlediska se v této souvislosti jeví důležitým určit pojem dobrovolnosti, neboť dobrovolnost úzce souvisí s odpovědností. Popíšeme-li naše jednání jako nedobrovolné, tak za něj už neneseme odpovědnost. Na tomto místě nám však hrozí to nebezpečí, že pokud bychom chápali nedobrovolnost příliš široce, znemožnili bychom tím mravní souzení, čemuž se Aristoteles samozřejmě brání. Zastává totiž názor, že jednání je dobrovolné, pokud je jeho aktér aktivní.

Poté budu rozebírat okolnosti rozvažování; ve svém výkladu se především soustředím na to, jak jej Aristotelés vymezuje vůči ostatním rozumovým aktivitám. Východiskem pro mne bude rozumnost (*φρόνησις*), kterou Aristotelés chápe jako praktický rozum zabývající se kontingentními skutečnostmi. Ve svém zkoumání také připomenu vztah mezi rozvažováním a *fronésis*: neboť podle Aristotela je rozvažování aktivitou *fronésis*. Při rozboru pojmu rozvažování vymezím jeho rozsah a dále si všimnu problematiky vztahu rozvažování k cíli jednání. Nakonec se pokusím ukázat, že rozvažování se týká prostředků a nikoli cíle.

V následující kapitole přikročím ke zkoumání záměrné volby (*προαίρεσις*). Zde pojednám o vztahu volby k racionální i iracionální části duše, poněvadž záměrná volba je aktivita na níž se podílí celá osoba. Ve svém zkoumání se hlavně soustředím na úlohu žádosti v procesu rozhodování, neboť podle Aristotela je *proairesis*, na rozdíl od rozvažování, pevně svázána s charakterem člověka. V této Aristotelově myšlence můžeme vidět jisté aspekty vůle - podle jeho názoru je totiž důležité, že volba se nějakým způsobem dotýká i svého cíle.

Pojem akrasie budu tematizovat v celé práci, protože se domnívám, že je důležitý pro pochopení mechanismu lidského jednání. Proto jej také podrobím detailnímu zkoumání. Pokusím se hlavně určit v jakém slova smyslu zde můžeme mluvit o jednání z nevědomosti.

V závěrečné kapitole se budu snažit odpovědět na otázku, zda můžeme u Aristotela hovořit o koncepci vůle. Na základě zjištění předchozích kapitol budu sledovat volní aspekty

rozhodnutí, přičemž se hlavně soustředím na pojem βούλευσις - chtění. Na základě rozboru tohoto pojmu jsem došel k názoru, že u Aristotela nemůžeme hovořit o plnohodnotné vůli. Nalezneme u něj jen jednotlivé volní aspekty, ale ne samostatnou schopnost jež by stála na úrovni rozumu.

Ve své práci se budu neustále vracet k centrálním pojmům Aristotelovy etiky, za které považuji pojmy jako *proairesis*, *akrasia*, *fronésis*, *hekúsiôn*. Budu kroužit okolo problému rozhodování s nadějí, že při pohledech z více stran rozkryjí strukturu rozhodovacího procesu.

Kapitola 1: Dobrovolné a nedobrovolné jednání

Na začátku třetí knihy Etiky Nikomachovy analyzuje Aristoteles pojem dobrovolnosti. Zkoumá jej z hlediska etického hodnocení, protože se domnívá, že pouze dobrovolné jednání může být subjektem morálního soudu, že pouze dobrovolné jednání může být chváleno či haněno. Ale ještě než přikročím ke zkoumání této problematiky, nemohu zde nepřipomenout, že pojmy dobrovolnosti a nedobrovolnosti užívá Aristoteles v jiném významu, než na jaký jsme dnes zvyklí.¹ Podívejme se proto nejprve na to, co rozuměl pod pojmem dobrovolnosti (ἐκούσιον)!

Když Aristoteles analyzuje pojem *proairesis*, popisuje záměrnou volbu jako dobrovolné chování, avšak upozorňuje, že ne každé dobrovolné jednání je záměrně voleno. Píše totiž: „Záměrná volba tedy, zdá se, jest něco dobrovolného, ale není to tentýž pojem, nýbrž dobrovolnost jest rozsahem širší; neboť toho, co jest dobrovolné, jsou účastny i děti a ostatní živé bytosti, záměrné volby však nikoli, a náhlá okamžitá jednání nazýváme sice dobrovolnými, ale neříkáme, že se dějí podle záměrné volby.“² Fakt, že Aristoteles označí chování zvířat za dobrovolné, působí na moderního čtenáře jistě podivně. Pojem dobrovolného nám totiž asociuje skutečnost, že nějaká činnost byla vykonána s jistým záměrem, proto máme tendenci ztotožňovat dobrovolné jednání s jednáním záměrně voleným. Pravděpodobně většina z nás nenazve jednání zvířete dobrovolným, ale -maje na paměti roli pudů- označí je naopak za nedobrovolné. Zvířata navíc nehovoří žádným jazykem v němž by mohla formulovat záměr svého jednání. Chybí-li u nějakého jednání jazykově formulovaný záměr, pak mu rovněž chybí rozumná úvaha; činnost nezakládající se na rozumné úvaze však nemůžeme nazvat dobrovolnou.

Musíme si uvědomit, že Aristoteles užívá pojem dobrovolný v jiném významu, než jak mu běžně rozumí moderní člověk. Termíny (ἐκούσιον) a (ἀκούσιον) u něj mohou označovat jednak „dobrovolný“ a „nedobrovolný“, a jednak „chtěný“ a „nechtěný“. Rozdíl mezi nedobrovolným a nechtěným jednáním si můžeme stanovit zhruba takto: Nedobrovolné jednání povede k výsledku, jež nebyl předem zamýšlen, který jsme nepředvídali a dopředu neočekávali, zatímco výsledek jednání nechtěného byl předem zamýšlen, ale netoužili jsme

¹ Viz. Hardie, William F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1980. s. 152: „It is necessary to notice that the Greek words, although in some contexts they may be synonyms of the words used in translating them, have in general a wider or vaguer meaning.“

² EN 1111 b6-10: „ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ.“

po něm, vybrali jsme si jej jako menší zlo.³ Jako příklad takového jednání si představme následující situaci: Cestující na lodi bude muset vyházet do moře své zboží, aby odlehčil v bouři přetíženému korábu a tak zachránil životy posádky.⁴ Ve chvíli, kdy onen nešťastný cestující hází svůj majetek do chřtánu oceánu, dobře ví, co dělá - vytahuje své věci proto, aby je naházet do moře. Jeho jednání je tedy dobrovolné, jedná vědomě. Není ale spokojen s tím, že tak musí jednat; nechce se tímto způsobem zbavovat svého majetku. Nikdo přirozeně netouží po tom, aby házel své věci do moře. Proto je jeho jednání nechtěné.

Při našem dalším zkoumání tedy mějme stále na mysli, že Aristoteles označuje jedním výrazem (ἀκούσιον) nechtěné i nedobrovolné, což je zdrojem mnoha nejasností a potíží při interpretaci jeho textů. Aristoteles si všímá jednání v takovýchto nejasných případech, jako je příklad cestujícího na moři, a je ochoten je prohlásit za skutky smíšené (tedy částečně dobrovolné a částečně nedobrovolné), ale přesto v nich podle něj převažuje aspekt dobrovolnosti.⁵ Musíme nicméně konstatovat, že nakonec se Aristoteles nespokojí s takovým pojetím lidského jednání, které ponechává prostor pro neurčité, smíšené skutky, a trvá na tom, že jednání je buďto dobrovolné, anebo nedobrovolné. Jednáme totiž pouze v jednotlivých případech a každý takovýto případ musíme posuzovat sám o sobě. Když se podíváme na ono problematické jednání blíže, můžeme jej popsat buď jako dobrovolné či jako nedobrovolné. Když cestující na lodi hází lodní náklad do moře, jedná jednoznačně dobrovolně, protože v daný okamžik ví, co dělá a proč to dělá. Účelem jeho jednání je odlehčit plavidlo a prostředkem k danému cíli bude vyhození nákladu. Když přihlídneme ke konkrétní situaci, v níž se jednajícím nachází, musíme nazvat jeho jednání dobrovolným. Účelem jeho jednání je přežití a jedná tedy tak, aby přežil mořskou bouří.⁶

Zkoumání otázky dobrovolnosti není v Etice Nikomachově (dále jen EN) motivováno ontologickou problematikou, ale Aristoteles tu vychází z etických otázek. Jako vstupní brána do problému dobrovolného a nedobrovolného mu slouží především otázka odpovědnosti. Základní morální otázka zní: do jaké míry je člověk odpovědný za své jednání? Tato otázka pak v EN nabývá různých podob: Za co všechno nesu odpovědnost? Co mne zbavuje odpovědnosti? Za co může být člověk souzen?

Aristoteles nabízí dvě možnosti, jimiž z nás může být sňata odpovědnost za naše činy. Za

³ Viz Hardie; ss. 152-3: „When we say of someone that he did something ‘involuntarily’ we convey that some result which he produced was not intended. When we say that he did what he did ‘unwillingly’ we convey that the result was intended but not desired.

⁴ EN 1110 a8-11.

⁵ EN 1110 a11-12: „μικτὰ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εὐίκασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιος.“

⁶ Srov. EN 1110 b 1-8

prvé nejsme odpovědní, jednáme-li pod nátlakem a za druhé nás zbavuje odpovědnosti též nevědomost, či spíše jistá forma nevědomosti. Nátlak spojuje Stagirita s nucením a s násilím. Nucení pak definuje pomocí *causa efficiens*, „*donucením jest to, čeho hybná příčina jest vně, a jest taková, že v ní ten, kdo jedná nebo trpí ničím nepřispívá...*“.⁷ Nikdo nenese odpovědnost za něco, co nezavinil, za něco, čeho není příčinou. V konkrétních případech samozřejmě bude obtížné určit míru odpovědnosti, ale princip, podle něž se tak děje je jasný. Rovněž za nevědomé jednání nemusíme nést odpovědnost. Pokud někdo chce zachránit svého druha, ale podáním nápoje s domnělým lékem jej zabije, nenese za jeho smrt vinu.⁸ Za to, co jsem nezamýšlel v době jednání, tedy nenesu vinu, pokud jsem neznal okolnosti (například, že domnělý lék je ve skutečnosti zdraví škodlivý) a neměl bych být haněn.⁹

Vraťme se nyní k východisku Aristotelova zkoumání dobrovolnosti. Podívejme se, jak na samém začátku třetí knihy *Etiky Nikomachovy* zahajuje Stagirita její rozbor. „*Poněvadž ctnost se vztahuje k citům a k jednáním a o dobrovolných jednáních se pronáší chvála a hana, o nedobrovolných však odpuštění, někdy také soustrast, je snad nutno těm, kteří se zabývají otázkami mravního jednání, vymeziti jednání dobrovolná a nedobrovolná, jest to však prospěšno také zákonodárcům pro stanovení poct a trestů.*“¹⁰ Důvody, proč je důležité studovat problém dobrovolného a nedobrovolného jednání, jsou podle Aristotela dva. První důvod je etický; chvála či hana, tedy ocenění či odsouzení, přísluší pouze dobrovolnému jednání. Jak jsem již napsal výše, pouze člověk je původcem pouze takového jednání. Nemělo by smysl hodnotit člověka za něco, čeho není původce. Proto se nedobrovolnému jednání nedostává hodnocení; ani odpuštění či soustrast nepřestavují morální hodnocení. Druhý důvod, proč studovat dobrovolné jednání je již mimoetický. Zkoumání v tomto případě sahají do oblasti zákonodárství, neboť zákonodárce má trestat i odměňovat pouze dobrovolně vykonané skutky. Aristoteles ale neuvádí jak se k sobě vztahují obě tyto roviny, ani nepíše zda a jak se liší kritéria pro chválení a hanění od kritérií pro stanovení odměn a trestů.

Musíme si uvědomit, že obě tato kritéria se od sebe vzájemně odlišují. Jiné otázky jsou totiž

⁷ EN 1110 a1-3: „βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πρᾶττων ἢ ὁ πάσχων ...“

⁸ EN 1111 a14-15

⁹ Viz Hardie; s. 153: „Secondly, a man may deny responsibility on the ground that the result which he is praised or blamed for producing was not intended, in the sense that it was not before his mind when he acted. Here I am going beyond Aristotle's words. What Aristotle says is that there is no responsibility when the result is due to innocent ignorance of some particular fact or facts.“

¹⁰ EN 1109 b30-35: „Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὐσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.“

důležité pro soudce či zákonodárce a jiné jsou důležité pro etika. Jak již vyplývá z jeho praktické povahy, všímá si soud především skutků; detaily týkající se činu jsou pro něj mnohem důležitější než vnitřní pohnutky činitele. Etik si naopak více všímá vnitřních motivů, protože pro poznávání lidské povahy jsou důležitější motivy než činy.¹¹ Aristoteles se v dalším zkoumání pojmu dobrovolnosti právní rovinně nevěnuje a soustředí se plně na morální problematiku. To, že se mezi východisky jeho zkoumání objevuje problematika právní, má nicméně velký význam, neboť nám ukazuje úhel pohledu, z něhož přistupuje k danému souboru problémů. Nevšímá si totiž jejich metafyzických důsledků, nýbrž ve svých úvahách sleduje konsekvence právně etické. Proto je pro Aristotela důležitější otázka odpovědnosti společenské než odpovědnosti metafyzické.¹² Aristoteles vychází z intuitivního přesvědčení, že by nikdo neměl být trestán za to, co vykonal nedobrovolně, za to k čemu byl donucen. Na tomto základě pak pociťuje potřebu zřetelněji vymezit, co vlastně máme rozumět pod nedobrovolným jednáním.

Aristotelovo vymezení donucení je jasné. Jestliže tvrdí, že „*donucením jest to, čeho příčina jest mimo toho, kdo jest násilím donucen, aniž donucený k tomu něčím přispívá*“,¹³ pak je-li člověk k něčemu donucen, jedná v dané situaci zcela pasivně. Uchopí-li například třetí osoba něčí ruku a někoho s ní bije, tak muž, jehož ruka zde slouží jako nástroj, je zcela pasivní. Můžeme o něm říci, že byl k bití donucen a nebudeme mu za to přisuzovat odpovědnost. Jestliže zde není žádná činnost, potom zde není ani žádná špatná činnost.

Komplikovanější situace nastává u donucení, při kterém nás k určitému jednání nutí strach z většího zla nebo snaha většímu zlu předejít. To je případ osoby, jíž někdo vyhrožuje a pohrůzkami ji nutí vykonat nějaký čin, který je proti její vůli. Například tyran nás může nutit k hanebnému skutku pod pohrůzkou, že usmrtí naše příbuzné, pokud jeho rozkazu neuposlechneme.¹⁴ Ačkoli je v takovéto situaci méně zřetelný rozdíl mezi dobrovolným a nedobrovolným jednáním, přiklání se Aristoteles k názoru, že i tehdy můžeme hovořit o dobrovolnosti. Jako kritérium dobrovolného a nedobrovolného jednání slouží aktivita činitele

¹¹ EN 1111 b5-6: „οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων.“

¹² Viz Gigon; poznámka na s. 322: „Aristoteles konzentriert sich auf die Frage nach der ethisch-juristischen Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit. Die Frage nach der Freiheit des Menschen angesichts einer universalen Schicksalsbestimmtheit oder der göttlichen Allwissens liegt ihm ferne.“. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Transl. Gigon, Olof. Zürich 1972.

¹³ EN 1110 b16-17: „ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὐ ἔξωθεν ἢ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.“; příkladem takového jednání je EN 1135 a27-28: „... (ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύποι ἕτερον, οὐχ ἑκὼν· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ).“.

¹⁴ viz EN 1110 a5-8: „... οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρὸν τι πράξαι κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σφῆζοιντο μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκοιεν, ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἐκούσια“.

a činitel v takovémto případě rozhoduje. Volí mezi alternativami svého chování a rozhoduje se, co je pro něj větší zlo; dá se říct, že při tomto rozhodování vyvíjí jistou aktivitu. O dobrovolnosti v takovýchto komplikovaných případech můžeme hovořit již proto, že lidské jednání v těchto situacích je subjektem morálního hodnocení. Můžeme dokonce říci, že teprve v této situaci se ukazuje mravní charakter jednajícího jedince. Za normálních okolností nemusí člověk řešit konflikt mezi svými cíli, za běžných podmínek není totiž vystaven situacím, ve kterých musí projevit svůj charakter; lze říci, že před ním nevyvstává potřeba činit morální rozhodnutí ve vlastním slova smyslu. V případě, že je však donucen morální rozhodnutí provést, je jeho kritériem účel, za jakým jedná. Lidské jednání v takovéto obtížné situaci bývá chváleno či haněno podle toho, jaké motivy za ním stojí.

Prostředky a míra nucení mohou být různé. Podle toho, zda mi zbývá prostor pro mou vlastní aktivitu, zda mohu působit jako příčina, bude mé jednání, či spíše mé jednotlivé skutky, dobrovolné. Někdy může být na člověka vyvíjen tak silný tlak, že prostor pro jeho aktivitu v podstatě zmizí. Nepodobá se pozice oběti podrobené tělesnému mučení pozici člověka, kterým jedná někdo jiný, když jeho rukou někoho udeří? Touto otázkou se Aristoteles nezabývá, ale domnívám se, že na ni mohu odpovědět v duchu jeho etické filosofie. V některých situacích mizí lidská odpovědnost. Například když jednáme z donucení, tak se nám nedostává za skutky, které jsou samy osobě špatné, hany, ale oduštění. Na druhé straně Aristoteles tvrdí, že *„jest však snad ještě takové jednání, k němuž bychom neměli býti nuceni, nýbrž raději bychom měli zemřít i za nejhroznějších muk.“*¹⁵ Člověk je podle Aristotela schopen odolat nátlaku a nemůže být přinucen vykonat to co vykonat nechce. Cítím zde blízkost antické tradice, podle níž moudrého člověka nezlomí ani Falaridův býk, tradice podle níž Zenon při mučení vyplivl tyranovi do tváře svůj jazyk. Dobrý člověk nemůže být zlomen žádným utrpením.¹⁶

Když Aristoteles rozebírá jednání, o nichž není na první pohled jasné, zda jsou či nejsou dobrovolná, klade vedle případu tyranova nátlaku případ námořní bouře. Musíme si však uvědomit, že v prvním případě se vůle oběti střetává s vůlí tyranovou, zatímco v druhém případě na člověka tlačí okolnosti. Ačkoliv Aristoteles rozdíl mezi těmito případy explicitně netematizuje, nýbrž na nich chce pouze demonstrovat obtíže spojené s dobrovolností, neměli bychom podle mého názoru tento rozdíl opominout, neboť nás staví před mnohé důležité otázky. Jistě existuje rozdíl mezi situacím, kdy nás k něčemu nutí člověk, tedy záměrně jednající bytost a situacím, kdy nás k nějakému jednání nutí okolnosti. Pro etická zkoumání je

¹⁵ EN 1110 a26-27

¹⁶ K otázce mučení: Hardie; s. 155

jistě zajímavější případ první, neboť okolnosti, jako je námořní bouře, jsou eticky neutrální. Nicméně v obou případech jde o dobrovolné jednání, bylo totiž zvoleno svobodně,¹⁷ v obou případech byl počátkem jednání jednající člověk.¹⁸

Když rozebírá pojem donucení, dochází Stagirita, jak již víme, k definici donucení jako jednání, jehož příčina leží mimo jednající subjekt. Tento subjekt pak k jednání ničím nepřispívá, takže donucení v tomto případě znamená donucení zevnějšku. Aristoteles si ale sám klade otázku, jestli existuje donucení pocházející zevnitř subjektu. Ptá se, zda není donucení příjemné a krásné tehdy, když je člověk nucen k jednání svou žádostí.¹⁹ Takový závěr ale odmítá, neboť potom bychom konali na základě donucení vše. Příjemné a krásné je totiž cílem pro všechny.

Druhým důvodem pro odmítnutí zmíněné teze je Aristotelovo přesvědčení, že donucování je něco nepříjemného. Aristoteles vznáší argument, že když lidé konají činy, k nimž byli donuceni, vykonávají je neradi a s odporem, kdežto konají-li činy, k nimž je pohnula žádost krásného a příjemného, jednají s radostí. Je zřejmé, že Aristoteles vychází z každodenního užití slova „donucovat“. Toto slovo bývá asociováno s násilím a nátlakem, proto se nemůže vztahovat na jednání, k němuž nejsme nuceni z vnějšku. Spíše můžeme podle obecného chápání tohoto pojmu nazvat nucením něco, co zevnějšku stojí proti našim žádostem, než samotné tyto žádosti. Názor, že jsme k jednání nuceni něčím vnějším, neboť v takovémto případě by nás k jednání nutily objekty našich žádostí, Aristoteles odmítá také z morálních důvodů. Píše totiž: „*Jest tedy směšno, přičítá-li někdo vinu vnějším okolnostem a nikoliv sobě samému, ač se takovými snadno dává svěsti, a to krásné přičítá sobě, ošklivé však příjemnosti.*“²⁰ Člověk, který tvrdí, že jeho žádosti jej nutí jednat určitým způsobem, se zřídka odpovídá za své jednání; svaluje totiž vinu za své jednání na něco, co není v jeho moci, na sílu své žádosti, či na vnější okolnosti vzbuzující jeho žádost. Takovéto zbavování se odpovědnosti za své činy Aristoteles nemůže schvalovat. Navíc omezení odpovědnosti by se vztahovalo pouze na špatné činy, nikoliv na dobré, což by byl poněkud absurdní důsledek.

¹⁷ Viz Hardie; s. 155: „*The only question for debate is not whether the action was voluntary but whether it was justified. Aristotle admits in effect that such actions are voluntary, and indeed that they are chosen freely.*“

¹⁸ Pro Aristotela je při určení odpovědnosti zásadní otázka, zda člověk působil jako příčina jednání. Nikdo nenese odpovědnost za něco, co má jinou příčinu než jeho samého. srv. s pojetím odpovědnosti a svobody u Chisholma. Chisholm, Roderick, M.: *On Metaphysics*. Mineapolis 1989. s. 8: „*We should say that at least one of the events that are involved in the act is caused, not by any other events, but by something else instead. And this something else can only be the agent –the man.*“

¹⁹ EN 1110 b9-15; Srov Hardie; s. 156: „*Aristotle concludes the discussion of compulsion by dismissing the suggestion that a man who is attracted by a pleasant or noble object is ‘compelled’ by his own desire to do what he wants to do.*“

²⁰ EN 1110 b13-15: „*γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθιήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτὸν, τῶν δ’ αἰσχροῶν τὰ ἡδέα.*“

Poté, co rozebral různé souvislosti týkající se donucování, přechází Aristoteles k analýze vztahu dobrovolného a nedobrovolného na jedné straně a nevědomosti na straně druhé. Účelem tohoto pojednání je určit, nakolik se můžeme hájit proti haně za naše skutky poukazem na skutečnost, že jsme jednali v nevědomosti. Nejde o to, že bychom nevěděli, že nějaké jednání je špatné, jde o neznalost důsledků toho, co jsme vykonali. Nikdo se nemůže hájit tím, že neví, že otrávení pacienta je špatné. Jako obhajoba může sloužit skutečnost, že jsme nevěděli, že v číši je namísto léku jed (či že to byl lék, ale pak se ukázalo, že působí jako jed). Neznalost, která omlouvá, je tedy neznalostí okolností a faktů jednání, nikoli neznalostí morálních pravidel.²¹

Aristoteles ještě rozlišuje nevědomé jednání na jednání „**nedobrovolné**“ a „**ne-dobrovolné**.“ Kritériem odlišení mu je pocit lítosti. V průběhu nedobrovolného jednání nepociťuje aktér lítost, nemá totiž ještě čeho litovat, ale svého jednání může litovat zpětně. Pokud svého skutku lituji (lituji, že jsem nevědomky pacientovi podal špatný lék), potom byl můj čin ve skutečnosti nedobrovolný. Pokud je mi ale lhostejno, co jsem způsobil, nebo pokud dokonce se svým nevědomým činem souhlasím, pak jsem sice v okamžiku akce nejednal dobrovolně (k tomu mi chyběl záměr), ale ani nedobrovolně.²²

Aristoteles dále odlišuje jednání „z nevědomosti“ a jednání „v nevědomosti.“ První případ jsme si už probrali, když jsme rozebírali příklad s otrávením pacienta. Všimněme si zde nyní druhého z nich! V opilosti či v hněvu může člověk provádět rozličné nepředloženosti, ale příčinou jeho chování není neznalost, pouze hněv či opilost. Ani opilost však není omluvou pro špatné chování. Ačkoli opilý člověk jedná nevědomě, tak si opilost sám způsobil. Alkohol pil dobrovolně, takže sám byl příčinou své opilosti. Je tedy odpovědný za svůj stav a musí nést odpovědnost za jednání, kterého se v tomto stavu dopustí. Aristoteles proto připomíná Pittakův zákon, podle něž se opilcům dostává dvojího trestu.²³

Rozbor nedobrovolnosti vrcholí zkoumáním vztahů tohoto pojmu ke špatnosti a k neznalosti. Špatný člověk trpí neznalostí cíle, což je důvodem jeho nespravedlnosti. Místo aby usiloval o pravé dobro, usiluje o dobro zdánlivé. Nevědomost je tedy pro Aristotela příčinou špatnosti. Problematice nevědomosti v lidském jednání se budu více věnovat v kapitole o akrasii.

Poté, co definoval nedobrovolnost pomocí násilí a neznalosti, definuje Aristoteles rovněž dobrovolnost. Podle něj je dobrovolné to „*čeho jest počátek (arché) v jednajícím osobě, a to*

²¹ Srv. Hardie; s. 156: „Aristotle insists that the ignorance which excuses is ignorance of fact not ignorance of rules or principles.“

²² EN 1110 b18-24

²³ O trestání činů spáchaných v opilosti: EN 1113 b31-32; srv. Politica 1274b 18

*tak, že zná jednotlivé okolnosti jednání.*²⁴ Dobrovolné je tedy takové jednání, které je založeno jednajícím subjektem. Protože dobrovolnost souvisí s volbou, objevuje se v definici dobrovolnosti odkaz na znalost okolností.

²⁴ EN 1111 a22-24: „Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.“

Kapitola 2: Rozvažování (βουλευέσθαι)

Rozvažování je rozumová aktivita rozumného člověka (φρόνιμος), jež nutně předchází rozhodnutí (προαίρεσις) a následnému jednání. Předmětem rozumnosti jsou nahodilé skutečnosti, nebo alespoň takové, které se dějí často a jejichž výsledek je nejistý, tedy skutečnosti jež obsahují něco neurčitého.²⁵ Jedná se o specificky lidskou aktivitu - zvířata totiž neuvažují -²⁶ zakládající sféru lidského jednání, neboť rozvažování, které onu neurčitost vlastní jeho předmětu nějak uspořádává, a to tím, že jej vztahuje k cíli. Nejedná se zde tedy o myšlenkovou aktivitu vybírající **cíle** jednání, nýbrž jde o aktivitu volící **prostředky** a cesty jak dosáhnout cíle. Přesto zde nacházíme vztah nejen k podmíněným cílům, nýbrž i k cíli nepodmíněnému, k **blaženosti**.

Z výše řečeného plyne, že nahodilost nesmíme chápat jako něco negativního, protože bez ní by nebylo lidské jednání možné, ba co více, ani potřebné.²⁷ Teprve nahodilost a neurčitost budoucích událostí umožňují člověku, aby se stával jejich počátkem, a tak mu umožňují typicky lidské jednání. V tomto smyslu můžeme říci, že zakládají sféru mravnosti, poněvadž lidské jednání spadá do světa nahodilosti a neurčitosti. Rozvažování se zabývá způsoby, kterak se dá dosáhnout morálních cílů v určité konkrétní situaci²⁸.

V této kapitole chci prozkoumat terén, na kterém je rozvažování založeno. Budeme tedy sledovat jeho vztah k rozumnosti a podíváme se na to, jaké duševní složky se při rozvažování projevují, přičemž se soustředíme na roli, jakou tady hraje žádost. Poté se zaměříme na to, abychom blíže určili rozsah a šíři předmětu, jímž se rozvažování zabývá; při této příležitosti se pokusíme nahlédnout souvislost rozumnosti s politikou a s uměním. Podíváme se také na způsob, jakým Aristoteles popisuje mechanismus rozvažování.

Nejprve si připomeňme, že s rozvažováním úzce souvisí rozumnost. Aristoteles tento vztah popisuje takto: „*Zdá se tedy, že známkou rozumného člověka jest schopnost správně uvažovati* (καλῶς βουλευέσασθαι) *o tom, co jest pro něho dobré a prospěšné* (ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα), *ne ovšem částečně, například, co jest přiměřeno zdraví nebo síle, nýbrž o tom,*

²⁵ EN 1112b 8-9: „τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.“

²⁶ Historia animalium 488b 24: „Βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπος ἐστὶ τῶν ζώων.“

²⁷ Zkoumání nahodilosti v rámci Aristotelova myšlení a s ohledem na etiku; Aubenque, Pierre: *Rozumnost podle Aristotela*. transl. Říha, Cyril. Praha 2002. ss. 78-113

²⁸ Tuozzo, Thomas M.: *Aristotelian deliberation is not of Ends*. In: *Essays in ancient Greek philosophy. Volume IV. Aristotle's Ethics*. edit. Anton, John., P.; Preus, Anthony Albany 1991. s. 201: The only deliberation Aristotle there ascribes to *phronesis* is deliberation how to achieve moral ends in particular circumstances.“

co slouží správně vedenému životu vůbec (εὖ ζῆν ὅλως).²⁹ Uvažování rozumného člověka se tedy zaobírá prostředky správného vedení života a způsoby, jak k němu směřovat. Rozumný člověk je rozumný tím, že správně uvažuje, což následně vede k tomu, že volí nejefektivnější cesty, po jakých může dojít k cíli, přičemž samotný cíl je daný a není předmětem úvahy.

Pokusme se nejprve blíže vymezit, jaké místo rozumnost zaujímá v Aristotelově psychologii. To nám totiž umožní lépe pochopit způsob, jak s tímto pojmem pracuje ve své etice. Podívejme se, jakým způsobem Stagiritas člení rozumovou část duše (τε λόγον ἔχον): „*Předpokládejme tedy, že rozumové stránky jsou dvě, jedna, kterou pozorujeme* (θεωροῦμεν) *taková jsoucna, jejichž počátky nemohou být jinak, a druhá, která uvažuje o tom, co může být jinak* (τὰ ἐνδεχόμενα)... *budiž pak jedna z nich nazvána stránkou poznávací* (ἐπιστημονικόν), *druhá stránkou usuzovací* (λογιστικόν); *neboť uvažovati* (βουλευέσθαι) *a usuzovati* (λογίζεσθαι) *jest totéž, a nikdo neuvažuje o tom, co nemůže být jinak* (μὴ ἐνδεχομένων). *A tak usuzovací stránka jest jednou jakousi částí složky rozumové.*“³⁰

Aristotelés tedy rozlišuje dvě různé schopnosti či části rozumné duše. Ukazuje, že se každá z nich obrací ke svému zvláštnímu předmětu, a tím vlastně teprve jasně ustanovuje jejich různost. Kdyby totiž neměla každá svůj zvláštní předmět, nejednalo by se patrně o dvě různé části. Poznávací část racionální duše je místem vědeckého poznání (ἐπιστήμη), jež se týká toho, co je nutné, zatímco usuzovací část duše, jež se zabývá kontingentním, je místem rozumnosti. Nahodilé jsoucno totiž, jak píše Aristoteles, „*netvoří předmět vědeckého zkoumání* (θεωρία).“³¹ Rozumnost se tedy zabývá věcmi, jež nejsou nutné, tedy takovými věcmi jež mohou být jinak, než jsou.³² Rozdíl mezi rozumností a moudrostí spočívá ve

²⁹ EN 1140a 25-28: „δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.“

³⁰ EN 1139a 6-15: „καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.“ Křížův překlad „οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν“ jsem opravil z „nikdo neuvažuje o tom, co může být jinak“ na „nikdo neuvažuje o tom, co nemůže být jinak“, neboť Křížův přehlédl částici „μὴ“. Křížův překlad zásadně mění význam dané pasáže. Pro srovnání uvádím několik překladů inkriminovaného místa. Guillelmus de Morbeka: „Nullus autem consiliatur de non contingentibus aliter habere.“, Ross W. D: „...but no one deliberates about the invariable.“, Gigon Olof: „... und keiner überlegt sich dir Dinge, die sich nicht anders verhalten können, als sie tun.“

³¹ Metaphysica 1026a 1-4: „ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία.“

³² Reeve C. D. C: *Practices of Reason*. Oxford 1992. S. 74: „Phronesis studies endechomena, things that admit

skutečnosti, že zatímco první z jmenovaných ctností se pohybuje v oblasti kontingentního, druhá se zabývá tím, co je nutné, a proto opomíjí svět lidské činnosti, neboť „*dění není jejím předmětem*“³³. Moudrost je totiž věda, a to dokonce nejvyšší věda³⁴. Můžeme tedy říci, že předmětem rozumnosti jsou jednotlivé skutečnosti v oboru lidské činnosti a jejím úkolem má být brát v jednotlivých situacích, v nichž se lidé zrovna nachází, ohled na jejich cíle.

Rozumnost se vztahuje na jedné straně k jednotlivinám, na druhé straně k obecninám. Aristoteles totiž říká: „*Rozumnost se také netýká pouze všeobecná (καθόλου), nýbrž jest potřebí poznávat (γνωρίζειν) i jednotliviny(καθ' ἕκαστα); neboť vede k jednání a jednání (πρᾶξις) se týká jednotlivin. Proto také někteří lidé, kteří nemají vědění, jsou v praktickém jednání i v ostatních oborech zběhlejší než ti, kteří mají vědění, zvláště to bývají lidé zkušení (ἔμπειροι)...*“³⁵ Aby došlo k jednání, jež se vždy týká jednotlivin, potřebuje rozumnost znát jak obecné etické principy, tak i jednotliviny. A tím, že se zaobírá jednotlivinami, neboť ty náležejí do sféry nahodilosti, se odlišuje od vědeckého poznání, jež se týká obecného, a tedy nutného. Vědecké poznání není praktické, nýbrž je teoretické; nezabývá se **jednotlivinami**, ale obecnými zákonitostmi, a zkoumá nutné vztahy mezi obecninami, nikoli mezi jednotlivinami. Poznání jednotlivin však náleží smyslům. Proto musí rozumnost zahrnovat i smyslovou zkušenost (praktickou perцепci).³⁶ Podívejme se tedy nyní na roli, jaká jí v Aristotelově teorii připadá.

Uveďme nejprve pasáž, ve které Aristoteles vymezuje rozdíl mezi rozumností a věděním, a soustředíme se na funkci praktické perцепce. Pro větší přehlednost Aristotelův text rozčlením na části: „**(A)** *Jest zřejmo, že rozumnost (φρόνησις) není věděním (ἐπιστήμη); podle našeho vyjádření totiž se týká poslední části [t.j. jednotlivin, E.S.]; neboť takovou jest předmět toho, co má být vykonáno (πρακτὸν). (B)* *Jest tedy v protikladu k rozumění; rozumění (νοῦς) se týká nejvyšších pojmů, pro které již není důvodu (οὐκ ἔστι λόγος), ona však pojmů nejnižších (ἐσχαίου), které nejsou předmětem vědění (ἐπιστήμη), nýbrž **smyslu** (αἴσθησις), (C) *nikoli však toho, který vnímá předměty sobě vlastní, nýbrž toho, kterým postřehujeme, že základním**

of being otherwise.“

³³ EN 1143 b 20: „οὐδεμιᾶς γὰρ ἐστι γενέσεως“

³⁴ EN 1141a 16-19: „...ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία.“

³⁵ EN 1141b 15-18: „οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδῶτων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι.“

³⁶ Reeve, s. 64: „*Phronesis* is cognitive access to our knowledge of both universals and particulars. ... Hence *phronesis* must include a kind of perception, which we may call *practical* perception.“

obrazcem v matematice jest trojúhelník; u něho se totiž zastaví. (D) Ale je to spíše (μᾶλλον) **vjem** (αἴσθησις) než rozumnost, a to zvláštního druhu.³⁷

Co se v této pasáži dozvídáme nového? V (A) čteme, co již víme z dřívějšíka, totiž to, jak se od sebe liší obor rozumnosti a vědění, respektive vědy. Onen rozdíl spočívá v tom, že *fronésis* se zabývá předměty z oblasti jednání (πρακτὸν), což jsou jednotliviny, zatímco věda se zabývá obecným.

V oddíle (B) se setkáváme s pojmem rozumění (νοῦς), pomocí něhož Aristoteles vymezuje vlastní pole *fronésis*. Pokračuje zde tedy demarkace započatá v prvním oddílu. Rozličným předmětům myšlení náleží rozdílné myšlenkové akty. Zatímco intelekt (νοῦς) se zabývá nejvyššími, ničím nepodmíněnými pojmy (ὧν οὐκ ἔστι λόγος), tedy obecným, pak *fronésis* pojednává o pojmech nejnižších, jež nejsou předměty vědění, ale smyslového vnímání, tedy o jednotlivinách.³⁸ To, že vnímání jednotlivin spadá pod smyslové vnímání, potvrzuje Stagirita, když píše: „Dřívějším a známějším pro nás nazýváme to, co je blíže smyslového vnímání (τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως), naprosto dřívějším a známějším, to co je od něho dále. Nejdále je od něho to, co je nejšeobecnější (τὰ καθόλου), nejbliže jsou mu jednotliviny (τὰ καθ' ἕκαστα). A to je v protikladu.“³⁹ Zabývá-li se tedy *fronésis* jednotlivinami, tak se na ní musí nějakým způsobem podílet smyslové vnímání.

V oddílu (C) je specifikováno, o jakém druhu smyslového vnímání můžeme v souvislosti s *fronésis* hovořit. Nepůjde o běžné vnímání, jímž vnímáme barvy nebo zvuky⁴⁰, ale o vnímání zvláštní, podobné vnímání v geometrii. Na příkladu geometrické konstrukce si můžeme dobře přiblížit, jakou funkci má smyslové vnímání pro *fronésis*. Když například geometr řeší určitý problém, neuvažuje o cíli svého jednání, ale o tom, jakým způsobem provede konstrukci. Samotný problém pak vyřeší až provedením konstrukce, neboť

³⁷ EN 1142a 23-30: „ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὡς περ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον· ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νοῦ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἢ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἐσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὐτὴ μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.“

³⁸ Reeve, s. 68: „*Nous* in science is 'opposed' to *phronesis* because the one is concerned with universals, the other with particulars, and universals and particulars are opposed.“

³⁹ *Analytica posteriora* 72a 1-5: „λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις.“ srov. *Fyzika* 184a 23-25: „... ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προΐεναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι.“

⁴⁰ K předmětům vnímání: *De Anima* 418a 7-25

„vlastnosti geometrických obrazců nalézáme skutečnou činností (ἐνεργεία), totiž dělením obrazců.“⁴¹ K vyřešení problému tedy vede jednání, činnost, obecně řečeno aktivita; v této aktivitě se spojuje znalost obecného s vnímáním konkrétní jednotliviny, neboť při geometrické konstrukci užíváme jak znalosti obecniny (geometrického tělesa, jež máme konstruovat), tak smyslového vnímání jednotliviny (těleso, které narýsuji na papír).

Obdobně jako geometr řeší problém i rozumný člověk. Ten totiž hledá způsob, jak ve své konkrétní situaci dosáhnout blaženosti⁴², nebere na zřetel ani tak cíl svého jednání -ten má předem daný- jako spíše cestu, po níž může k cíli dojít. Nejprve sice nalezne v mysli možné řešení, ale aby problém vyřešil, musí jednat, protože „nikdo není rozumný pouze věděním, nýbrž také schopností jednati dle toho tak, jak má“.⁴³ Teprve akce, jednání vede k vyřešení problému. Proto není rozumný nezdrženlivý člověk (ἄκρατῆς), ten totiž zůstane stát v půli cesty; uváží sice způsob, jak má jednat, a přesto tak poté nejedná. Kdežto rozumný člověk se projeví jako rozumný jednáním, při němž musí spojit znalost obecného se znalostí konkrétního; musí znát způsob, kterým se dá dosáhnout cíle, neobejde se však bez znalosti konkrétních okolností situace, v níž se nachází.⁴⁴

V oddílu (D) čteme, že ony nejnižší pojmy, jimiž se musí rozumnost zabývat, náleží spíše (μᾶλλον) do oblasti smyslového vnímání. Jak máme této poněkud nejasné formulaci rozumět? Jak již víme, *fronésis* vede k jednání, které se týká jednotlivin; proto také ti, kteří nemají vědění (οὐκ εἰδότες) obecného, mohou být v praktickém jednání schopnější, než ti, kterým chybí zkušenost jednotlivin, tedy smyslová zkušenost. Neboť „rozumnost jest praktická: a tak jest třeba míti obojí, vědění a znalost jednotlivin, anebo spíše (μᾶλλον) tuto.“⁴⁵

Dále Aristoteles uvádí, že v případě *phronesis* není myšleno jakékoli smyslové vnímání, ale pouze jeho specifický druh. Tím se pravděpodobně míní, že praktické vnímání se liší od vnímání geometrického, protože praktické vnímání, na rozdíl od vnímání geometrického, hraje úlohu v rozvažování⁴⁶. Jednáním totiž usilujeme o dosažení cíle, blaženosti; to však

⁴¹ Metaphysica 1051a 21-23: „εὐρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργεία· διαιροῦντες γὰρ εὐρίσκουσιν.“

⁴² Srovnej EN 1144a 6-9 a EN 1144a 29-36

⁴³ EN 1152a 8-9: „ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικῷ· ὁ δ' ἄκρατῆς οὐ πρακτικός...“

⁴⁴ Reeve, s. 69: „And such action takes both knowledge of universals (type of action to be done to achieve *eidaimonia*) and of particulars (the particular act I am doing of the required type).“

⁴⁵ EN 1141b 21-23: „ἢ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.“

⁴⁶ Reeve, s. 70: „Practical perception plays a role in deliberation: geometrical perception does not.“ Srov. EN 1112b 21-23: „... (φαίνεται δ' ἢ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικά, ἢ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις)...“

nemůžeme říci o geometrickém zkoumání, neboť tam je naším cílem poznání, nemající vztah k naší blaženosti.

Sledujme nyní, jakou roli hrají žádosti (ἐπιθυμίαι) při uvažování. Úvaha totiž nepřichází z prázdna, ale naopak vždy reaguje na nějakou situaci. Než totiž začneme uvažovat, jsme již postaveni před nějaký praktický problém, který musíme uvážit. A často jsou žádosti oním stimulem, jenž stojí u počátku úvahy. Když například člověk pocítí hlad, tak pocit hladu je následován touhou jíst a tato touha jíst vyvolá úvahu, jak mohu tuto touhu ukojit. Takže tělesná žádost aktualizuje naši obecnou znalost, třeba že je dobré jíst sladké, a praktická percepce nám poukáže na konkrétní jednotlivinu, která je sladká.⁴⁷

Úvaha však není vždy vyvolána žádostí; někdy totiž podnět úvahy nevychází z naší žádosti, ale samotná situace nás staví před problém, který musíme uvážit a řešit. Tento problém v nás vyvolá emoce (πάθος), na jejichž základu začneme uvažovat o tom, jak daný problém vyřešit.⁴⁸ Poznamenejme zde pouze to, že Aristotelova terminologie v této oblasti není zcela pevná. Někdy totiž zařazuje žádosti mezi emoce, například v druhé knize Etiky Nikomachovy, kde emoce definuje takto: „City (πάθη) pak myslím žádost (ἐπιθυμίαν), hněv, strach, smělost, závist, radost, lásku, nenávist, touhu, žárlivost, soustrast, zkrátka všechno to, s čím je spojena libost (ἡδονή) nebo nelibost (λύπη)...“⁴⁹ Podle tohoto výkladu je kritériem pro zařazení mezi city vztah daného duševního stavu k libosti a nelibosti. Na jiných místech však žádosti do třídy citů nezahrnuje.⁵⁰ Pro zkoumání uvažování však tento rozpor není důležitý, neboť při usuzování působí jak city, tak žádosti: nemusí nás zde tedy zajímat jejich vzájemný vztah.

Emoce pochází ze smyslové zkušenosti a jistým způsobem ji uspořádávají. Teprve skrze emoce vnímáme určitou situaci jako problematickou, jako něco, o čem jsme nuceni uvažovat a poté jednat.⁵¹ Emoce však nejsou podle Aristotela duševní stavy beze vztahu k fyziologickým procesům. Můžeme o nich sice na jedné straně pojednávat čistě psychologicky, na druhé straně si můžeme všimnout jejich fyzických projevů. Například hněv můžeme takto popsat jako var krve okolo srdce⁵². Každopádně, kvůli jejich spojení

⁴⁷ EN 1147a 29-30

⁴⁸ Reeve, s. 71: „This situation rouse our anger or our fear or our sympathy and these emotions, having motivational force, set us deliberating much as our appetites do.“

⁴⁹ EN 1105b 21-23: „λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.“

⁵⁰ Srov. např. Rhetorica 1378a 19-21

⁵¹ Reeve, s. 71: „Our emotions are, therefore, modes of practical perception. They are ways we perceive situations as problematic, as requiring deliberation and action.“

⁵² De Anima 403a 27-b1

s rozvažováním, se emoce dají učit; člověk se může zbavit svého strachu nebo se může naučit ovládat svůj hněv. Viděli jsme tedy, že žádosti a emoce působí na počátek úvahy jako její podnět. Avšak samotný proces uvažování je již poté čistě rozumovou záležitostí.

Úkolem *fronésis* je vztahovat smyslové poznání jednotlivin k obecným principům, nebo lépe řečeno, aplikovat tyto obecné znalosti na jednotlivé příklady.⁵³ Rozumnost provádí tuto aktivitu s ohledem na cíl jednání kterým je blaženost. Rozumný člověk nahlíží jednotlivé činy ve vztahu k poslednímu účelu, tedy k dobru; díky rozumnosti může sledovat širší souvislosti svého jednání.⁵⁴

Poté, co jsme si osvětlili vztah rozumnosti a rozvažování na základě Aristotelovy psychologie, pokusme se nyní určit jejich souvislost s politikou a s uměním. Tyto oblasti leží podle Aristotela blízko sebe. Aristoteles poznamenává, že homérští králové oznamovali svá rozhodnutí lidu⁵⁵ čímž naráží na politické okolnosti vzniku pojmu zvažování. Slovo βούλευσις, které Aristoteles jako první používá v technickém smyslu, odkazuje k politickému úřadu βούλη, se kterým se setkáváme jak u Homéra, tak v politickém světě athénské demokracie 5. a 4. století. U Homéra označuje radu starších (respektive achájských králů před Trójou), v Athénách toto označení příslušelo radě pěti set. Tato rada měla na základě předchozí porady či předchozího zvažování připravovat návrhy rozhodnutí lidového shromáždění (ἐκκλησία). Rada se tedy radí a zvažuje (βουλευέσεται).⁵⁶ Takovouto zvažující řeč tematizuje Stagirita ve své Rétorice, když rozebírá jednotlivé druhy rozpravy. V této knize členění řeči podle úlohy posluchače, jemuž jsou určeny, a podle času, jehož se týkají. Zvažovací neboli poradní řeč se týká budoucích událostí, a posluchač má aktivně rozhodovat, zatímco řeč pojednávající o minulých událostech je určena pro soudce, o přítomnosti pak hovoří chvalořeč určená pouze pro bavícího se diváka.⁵⁷

Politika se tedy stejně jako *fronésis* zabývá jednotlivými událostmi, které mohou být jinak. Jak rozumnost, tak politika sledují tentýž cíl, dosažení lidského dobra, neboť „*nauka politická užívá ostatních praktických nauk*“, a proto tedy „*účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto je asi vlastní lidské dobro*“.⁵⁸ Ačkoliv však sledují stejný cíl, liší se

⁵³ Takto charakterizuje *fronésis* Reeve: Reeve, ss. 72-73: „First, *phronesis* is more kind of perception than it is kind of knowledge of universals. Second, the kind of perception it is none the less crucially involves knowledge of universals and of how to bring them to bear appropriately in particular situations.“

⁵⁴ Bossi de Kirchner, Beatriz: *On the power of practical reason*. In: *Review of Metaphysics* 43, 1989, s. 53: „(phronesis) ... tends to take each act in the light of the general good end of life...“

⁵⁵ EN 1113a 7-9

⁵⁶ viz Aubenque, s. 130

⁵⁷ Rhetorica 1358a 36-b 20

⁵⁸ EN 1094b 4-8: „χρωμένης δὲ ταύτης ταίς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί

v oblasti svého působení. Politická nauka totiž sleduje dobro obce, kdežto cílem rozumnosti je dosažení dobra jednotlivce.⁵⁹ Tato dobra však nestojí v protikladu, člověk je totiž tvorem politickým.

Sféra nenutných věcí, které mohou být jinak, je rovněž oborem umění (τέχνη). Umění tak jako *fronésis* aplikuje obecné principy na zvláštní situace. Odborná znalost totiž znamená znalost obecného, tedy poznání formy. Aristoteles o roli umění píše: „*působením umění však vzniká všechno čeho tvar je v duši*“⁶⁰ Umělec, nebo obecněji řečeno odborník, svou tvorbou aktualizuje potenciálně přítomné formy ve své duši. Z výše řečeného však vyplývá, v čem se rozumnost a umění odlišují. Obě spojují znalost obecného a jednotlivého a obě se zabývají skutečnostmi z oblasti nenutného, avšak liší se zaměřením své aktivity. Látkou rozumnosti je jednání (πρᾶξις), zatímco látkou umění je tvorba (ποίησις). Tyto dvě aktivity jsou však velmi odlišné z hlediska cíle, „*Tvoření totiž má jiný účel (τέλος), jednání nikoliv; neboť tu dobré jednání (εὐπραξία) jest samo účelem*.“⁶¹ Cíl tvoření je odlišný od samotného procesu tvorby, neboť pokud probíhá tvorba, není zde ještě přítomný její cíl a když je proces tvorby ukončen, dílo přetrvává. Když řemeslník vyrobí například židli, tak jakmile je židle hotová, nějaký čas vydrží a můžeme na ní sedět. Cílem výroby židle je onen artefakt, nikoli proces tvorby. Kdežto spravedlivé jednání má svůj cíl samo v sobě. A tento cíl je přítomný již v okamžiku konkrétního spravedlivého jednání. Takže cílem jednání je dobré jednání (εὐπραξία), samotná aktivita, kdežto cíl tvorby neleží v samotné aktivitě, v dobré tvorbě, ale ve výtvorech. Uvedený problém tedy můžeme shrnout takto: *fronésis* je zaměřena na činnost, zatímco umění na produkci.

Již jsme si řekli, že rozvažování má blízko k rozumnosti, neboť „*znakem rozumného člověka je správně uvažovat*“,⁶² proto nyní navrhuji, abychom některé skutečnosti, které jsme zkoumali ve vztahu k *fronésis*, uvedli do vztahu k rozvažování. Rozvažování se stejně jako *fronésis* nezabývá nutnými věcmi, neboť o takových věcech nemůžeme rozhodovat, ani je ovlivnit naším jednáním. Aristoteles totiž píše: „*Nikdo neuvažuje o věcech, které nemohou*

δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν.“

⁵⁹ EN 1141a 25 nn.

⁶⁰ *Metaphysica* 1032a 32-b 1; viz Reeve, s. 74: „The craftsman must know the form and be guided by his knowledge of it in making a particular that instantiates it.“

⁶¹ EN 1140b 7-8: „τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.“

⁶² EN 1140a 25-26: „δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι ...“

býti jinak, ani o věcech, kterých nemůže býti vykonáno...“⁶³, z čehož vyplývá, že rozvažování je spojeno s činností a do sféry činnosti spadají pouze takové věci, které mohou být jinak (τὰ ἐνδεχόμενα). Uvažujeme tedy o kontingentním.

Uvedme nyní text, kde Aristoteles blíže specifikuje předmět rozvahy (přičemž má na mysli to, o čem rozvažuje **rozumný** člověk, a nikoli šílenec) nejprve negativně: „**(A)** *O tom, co je věčné (αἰδίων) nikdo neuvažuje, například o vesmíru nebo o neúměrnosti úhlopříčky a strany čtverce. (B)* *Ale ani o tom, co jest v pohybu (ἐν κινήσει), co se však děje stále tímž způsobem, buď z nutnosti (ἀνάγκης), nebo z přirozenosti (φύσει), nebo z nějaké jiné příčiny, jako obraty slunce nebo jeho východy. (C)* *Ani o tom, co jest hned tak, hned jinak (ἄλλοτε ἄλλως), například sucha a deště. (D)* *Ani o nahodilostech (τύχης), například o nalezení pokladu. (E)* *Ale ani o všech lidských záležitostech (ἀνθρωπίνων), například žádný Lakedaimoňan neuvažuje, jakou ústavou by se Skythové nejlépe spravovali. Neboť nic z toho se neděje skrze nás (δι' ἡμῶν).*“⁶⁴

Stagirita zde vypočítává jednotlivé oblasti, o nichž rozumný člověk neuvažuje. To, co zmiňuje v oddílech **A** a **B**, není předmětem rozvažování, ale vědeckého poznání, rozdíl mezi **A** a **B** spočívá v tom, že se jedná o různé vědy, které se liší podle svého předmětu. O věčných (a neměnných) jsoucnech, zmíněných v **A**, pojednávají vědy matematické, v nichž se setkáváme s exaktními důkazy; tato věčná jsoucna existují mimo náš sublunární svět plný změny a nepřesnosti. Jsoucna zmíněná v oddílu **B** náleží již do sublunárního světa (kromě planet, neboť do této skupiny náleží i planety), jsou rovněž předmětem vědy, ale vědy fyzikální. Jsoucna zmíněná v prvních dvou oddílech můžeme pouze poznávat, ale nemůžeme je měnit, ba ani nijak ovlivnit, nepatří zkrátka do sféry naší praxe. Oddíl **C** zmiňuje jsoucna, jež nemohou být předmětem vědeckého poznání, neboť v nich chybí jakýkoliv nutný řád. Ani o těchto jsoucnech nemůžeme rozvažovat, protože o nich nikterak nemůžeme rozhodovat, nezáleží totiž na nás. Totéž platí pro oddíl **D**. Co podléhá náhodě, to na nás nezávisí, tudíž o tom nerozhodujeme. Pouze lidské záležitosti (*anthropina*), zmíněné v oddílu **E**, jsou

⁶³ EN 1140a 31-33: „βουλευεται δ' οὐθεις περι τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῶ πράξει.“

⁶⁴ EN 1112 a21-30: „περι δὴ τῶν αἰδίων οὐδεις βουλευεται, οἷον περι τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περι τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτὰ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περι τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περι τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. ἀλλ' οὐδὲ περι τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεις Λακεδαιμονίων βουλευεται. οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθὲν δι' ἡμῶν.“

předmětem rozvažování. Ale i z množiny *anthropin* Aristoteles vyčleňuje ta, jež pro nás nejsou předmětem rozvahy. Z uvedeného příkladu, tedy že žádný Lakedaimoňan neuvažuje o ústavě vhodné pro skýtské kočovníky, je zřejmé, že předmětem uvažování je jen to, co má vztah k našemu jednání, k naší praxi. Z nekonečného souboru možných lidských skutků máme podíl jen na malé části, okruh naší možné činnosti je omezen. Většina lidských skutků se totiž neděje skrze nás (δι' ἡμῶν), není námi ovlivnitelná. Rozvažování (βουλευέσθαι) je totiž následováno rozhodnutím (προαίρεσις) a po rozhodnutí následuje jednání (πρᾶξις); o lidských skutcích, které nemůžeme ovlivnit, tedy nerozvažujeme.

Obsah citovaného textu tedy můžeme shrnout těmito slovy: Z oboru věcí, o nichž uvažujeme, vylučuje Aristoteles to, co je věčné či to, co spadá do oboru pohybu, ale pohybuje se stále stejně, dále věci, které jsou pokaždé jinak, a věci které jsou důsledkem náhody. Sféru *anthropin* rozděluje na dvě části, na *anthropina*, jež mohou a ta, jež nemohou být předmětem uvažování. Jako kritérium zde slouží skutečnost, zda jsou nebo nejsou v naší moci.⁶⁵

O několik řádků níže definuje Aristoteles předmět rozvažování také pozitivně, píše totiž, že „*uvažujeme* (βουλευόμεθα) *však o tom, co jest v naší moci (ἐφ' ἡμῖν) a co námi může být vykonáno* (πρακτῶν)... *každý člověk pak uvažuje o tom, co může být vykonáno skrze něho* (δι' αὐτῶν) *samého*“⁶⁶ To je tedy předmět, o němž uvažujeme. V této definici vystupuje do popředí spojení uvažování s lidskou praxí, neboť uvažujeme o tom, co může být vykonáno. Z toho vyplývá, že neuvažujeme o věcech nemožných. Nejdůležitější určení oboru rozvažování je tedy to, které nám říká, že uvažujeme o tom, co je v naší moci (ἐφ' ἡμῖν). Další určení ještě připomíná subjektivní stránku rozvažování, totiž fakt, že rozvažování se netýká toho co je v moci kolektivu, ale toho, co je v moci uvažujícího jedince.

Existence sféry, která je v naší moci, je nutnou podmínkou existence mravního jednání. A v naší moci jsou budoucí kontingentní události, o nichž uvažujeme a rozhodujeme. Přesvědčení, že existuje sféra věcí, které jsou v naší moci se držel Aristoteles velmi pevně, dokonce kvůli němu omezil absolutní platnost principu bivalence.⁶⁷ Svůj odpor k názoru, že vše je zcela determinováno, vyjadřuje Aristoteles těmito slovy: „*Ale to je nemožné. Vždyť*

⁶⁵ Viz Karfík, Filip: Τὸ ἐφ' ἡμῖν mezi Aristotelem a stoiky. In: Avriga 40, 1998, s. 49.

⁶⁶ EN 1112a 30-34: „βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν· ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλευόνται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν.“

⁶⁷ Ohledně problému logického determinismu a s ním související otázky absolutní platnosti principu bivalence, o kterém pojednává Aristoteles v 9. kapitole spisu O vyjadřování, vedou interpreti rozsáhlou debatu. K interpretaci Aristotelova příkladu o námořní bitvě viz např. Sorabji, Richard: *Necessity, Cause, and Blame. Perspective's on Aristotle's Theory*. London, 1980, ss. 91-93.

vidíme, že počátek (ἀρχὴ) toho, co bude, závisí na naší úvaze (βουλευέσθαι) a na určitém jednání (πρᾶξι) a že vůbec v tom, co není stále ve skutečnosti, něco může být, ale může také nebyť, že jsou věci, u kterých je možné obojí, jak bytí, tak nebytí, a mohou se tedy stát i nestát.⁶⁸ Zde Aristoteles nedokazuje tvrzení, že existují věci, které jsou v naší moci, neboť vychází z toho, že takové věci existují, jako z faktu. V naší moci je to, čehož počátek závisí na nás, tedy naše jednání. Neboť je-li mravní odpovědnost, vyskytují-li se takové skutky, za které nám náleží chvála nebo hana, pak existuje sféra kontingentního dění, věcí, které se buď mohou uskutečnit jinak, či se vůbec nemusí uskutečnit; do této sféry může člověk zasahovat jako by byl počátkem a příčinou změny. V této sféře leží věci, jež jsou v jeho moci a proto za jejich utváření nese zodpovědnost.⁶⁹ To, do jaké míry jednání závisí pouze na nás a do jaké míry jednáme pod tlakem okolností, můžeme na tomto místě pomínout.

Pro naši další úvahu se mi v tomto bodě jeví důležité narýsovat obrysy pole na němž pracuje uvažování. Uvažujeme tedy o kontingentních skutečnostech (τὰ ἐνδεχόμενα), jež jsou v naší moci (ἐφ' ἡμῖν). Skrze naše rozvažování, rozhodování (προαίρεσις) a jednání jsme počátkem takových kontingentních skutečností.⁷⁰ To znamená, že předmětem rozvažování jsou budoucí kontingentní události spadající do oboru lidského jednání. Předmět úvahy můžeme dále specifikovat tím, že rozdělíme kontingentní skutečnosti vznikající v důsledku naší aktivity. Uvažujeme totiž o tom, „co se děje (γίνεται) skrze nás (δι' ἡμῶν), a **ne stále tímž způsobem** (μὴ ὡσαύτως δ' αἰεί), jako například o věcech lékařských a výdělečných, a tím více uvažujeme o kormidelnictví než o tělocviku, čím méně je v onom přesnosti (διηκριβῶται), a dále o ostatních věcech podobně. Více také o umění (τέχνας) než o vědách (ἐπιστήμας)...“⁷¹

Toto upřesnění upozorňuje na fakt, že ačkoliv se i některé zmechanizované činnosti dějí skrze nás, nerozvažujeme o nich. O takových věcech jako, jak máme provádět cviky, které cvičíme každý den, nebo o tom, jaká máme klást písmena, abychom jimi mohli vyjádřit pojmy, jež máme na mysli, neuvažujeme. Když píše slovo „*pojmem*“, tak neuvažuji o tom, jaká

⁶⁸ De interpretatione 19a 6-10: „Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, — ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξι τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι.“

⁶⁹ viz Sorabji, ss. 233-238.

⁷⁰ Viz Reeve, s. 80: „Hence only part of the world that is changeable is the sphere of the practicable.“

⁷¹ EN 1112b 2-8 : „ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικὴν, ὅσα ἦττον διηκριβῶται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν.“

zvolím písmena, ani o tom, jaký tvar dám písmenu „P“ či „O“, neboť jakmile jsem se jednou naučil psát, tak se pro mne psaní stalo něčím mechanickým. Nemáme se zde o čem rozhodovat a o tom, o čem nerozhodujeme, o tom také neuvažujeme. Tak se nám opět zúžila sféra předmětů úvahy na skutečnosti, jež nevykonáváme stále stejným způsobem, skutečnosti obsahující jistou **neurčitost**, neboť pouze takové skutečnosti ponechávají prostor pro naše rozhodnutí. Do jaké míry je v tom nebo onom oboru více přesnosti než v oboru jiném, do té míry o věcech do tohoto oboru náležejících uvažujeme méně než o věcech náležejících do druhého oboru.

Úlohu neurčitosti ve věcech Aristoteles zdůrazňuje, když říká, že „*uvažování jest v těch případech, které se dějí pravidelně (ἐπὶ τὸ πολὺ), v nichž však není zjevno, jak dopadnou, a v nichž je něco neurčitého (ἀδιόριστον).*“⁷² Právě neurčitost těchto věcí nám umožňuje, abychom se tím, že o nich rozhodneme, stali jejich příčinou. Poukaz na fakt, že se uvažování týká případů, jež se dějí pravidelně, nikterak nehovoří proti kontingenci, vždyť ve sféře *anthropin* nutně nacházíme pravidelnost, neboť je-li lidský život rozumný, je i uspořádaný a tedy pravidelný. Pravidelnost pouze vylučuje náhodu. Výše jsme si již řekli, že podle Aristotela nemůžeme uvažovat o náhodných skutečnostech, jako je například nalezení pokladu. Neboť to, co je v moci náhody (τύχη), to není v naší moci. Kontingentní totiž není totéž co náhodné, neboť zatímco můžeme být příčinou kontingentních skutečností, tak nemůžeme být příčinou náhodných skutečností. A protože nejsme příčinou náhodného o nic více než jsme příčinou nutného, tak o náhodném neuvažujeme o nic více než o nutném (ἀνάγκη). Skutečnosti, o nichž uvažujeme, leží mezi náhodou a nutností.

Další důležitý problém představuje vztah rozvažování k cíli jednání. Aristoteles totiž tvrdí, že „*neuvažujeme tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích (περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη).*“⁷³ To, že cíl není předmětem rozvahy, náleží k základům Stagiritovy nauky o rozvažování a o rozhodování;⁷⁴ je proto velmi důležité pro stanovení poměru mezi věděním a vůlí. Rozvažování však určitý vztah k cíli má: pokusme se jej nyní upřesnit. Jasně můžeme tento vztah sledovat při Aristotelově analýze pojmu rozvážnost (εὐβουλία). Rozbor této ctnosti

⁷² EN 1112b 8-9: „τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.“

⁷³ EN 1112b 11-12: „βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.“

⁷⁴ Například Hardie na začátku pasáže věnované rozvažování charakterizuje tento pojem takto: „Deliberation (boulesis), the thinking which leads to the discovery and adoption of a means to an end...“. Hardie, William F R: Aristotle's Ethical Theory. Oxford 1980. s. 165.

začíná takto: „Rozvážnost však jest jakousi správností (ὀρθότης) rozvahy (βουλῆς).“⁷⁵ Správnost rozvahy není dána pouze formálně bezchybnou úvahou, ale i cílem, k němuž se vztahuje. To, že i cíl má vliv na správnost úvahy, potvrzuje Aristoteles, když o kousek níže uvádí, že „...jest možno správnou rozvahu (εὖ βεβουλευεῖσθαι) učiniti buď naprosto (ἀπλῶς) anebo za nějakým účelem (πρὸς τι τέλος). Naprostá jest ta, která vzhledem k **naprostému účelu (τέλος τὸ ἀπλῶς)** dosahuje správnosti, ta druhá jest ona, která ji dosahuje k nějakému **určitému účelu (πρὸς τι τέλος)**.“⁷⁶ Zde se tedy setkáváme s diferencováním správné rozvahy, přičemž jako kritérium slouží cíl, k němuž rozvaha směřuje. A cíl je buď nepodmíněný a nebo podmíněný.

Neuvažujeme tedy přece jen o cílech? Z textu to jasně nevyplývá, neboť uvedené rozlišení neimplikuje, zda předmětem rozvahy jsou účely, které usilujeme dosáhnout, nýbrž z něj plyne pouze fakt, že tyto účely jsou mnohé. Ať již usilujeme o politickou moc, zisk nebo pocty, podle Aristotela neuvažujeme o cíli, k němuž se vztahujeme, nýbrž o prostředcích, jak nejlépe vytouženého cíle dosáhnout. Vystává však před námi otázka, zda mnohost cílů není pouze zdánlivá, respektive zda ve všech cílech nehledáme cíl jediný, totiž blaženost. S pojmem blaženosti jsou totiž, jak uvidíme níže, spojené problémy. Povšimněme si tu jen skutečnosti, že to není správná rozvaha, jež dělá cíl správným, ale spíše správný cíl způsobuje správnost rozvahy.⁷⁷

Neuvažujeme tedy o cílech, ale o prostředcích, jak můžeme cíle dosáhnout. Podívejme se nyní podrobněji na dotyčnou Aristotelovu formulaci: „*neuvažujeme tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích* (περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη)“⁷⁸ Řecká formulace „περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη“, tedy „o tom co se má k cíli“ nemusí implikovat pouze fakt, že uvažujeme o prostředcích, jakými můžeme cíle nejlépe dosáhnout, ale může rovněž znamenat, že rozvažujeme o konstitutivních složkách cíle.⁷⁹ Tuto interpretaci umožňuje jedna Aristotelova pasáž z *Metafyziky*. Zde slouží jako příklad cíle, jehož chceme dosáhnout zdraví. Podle Aristotela je podmínkou zdraví určitá teplota, nebo rovnováha tělesných šťáv, a když lékař léčí, uvažuje o podmínkách nutných k dosažení zdraví a o podmínkách těchto podmínek. Jakmile dojde

⁷⁵ EN 1142b 16: „ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν ἢ εὐβουλία βουλῆς“

⁷⁶ EN 1142b 28-31: „ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευεῖσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τίς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος.“

⁷⁷ Viz Reeve, s. 82: „It is not deliberation, then, that makes the end right.“

⁷⁸ EN 1112b 11-12.

⁷⁹ Reeve, s. 82: „It gives us no reason to think that we can deliberate only about external means to an end. It is possible, so far as the formula goes, to deliberate also about an end's constituents or components.“

k nějakému závěru, začne jednat, ale jeho jednání se ubírá jiným směrem než uvažování, začne totiž vytvářet podmínky, aby se organismus zahřál, či aby se tělesné šťávy vyrovnaly. Proto může říci, že „v těle je tedy buď částí zdraví nebo se k němu druzí něco takového, co je částí zdraví...“⁸⁰ Takže, když uvažujeme o podmínkách vedoucích k dosažení cíle, se cíl již stává předmětem naší úvahy, protože tyto podmínky jsou částmi cíle.

Výše zmíněný příklad může sloužit za základ interpretace, že rozvažování pomáhá blíže určit a vymezit obecný cíl.⁸¹ Avšak pokud takovou interpretaci připustíme, vzniknou nám určité potíže. Aristoteles, v pasážích věnovaných analýze pojmu rozvažování, jasně tvrdí, že o účelech a cílech nerozvažujeme, proto bychom se měli pokusit interpretovat příklad rozebíraný v *Metafyzice* v intencích analýzy z *Etiky Nikomachovy*. K tomu nám pomůže rozbor výše zmíněného příkladu, proto tu ocitujme jeho část: „Zdravým se zajisté něco činí a stává po předchozím myšlení takto: ježto zdraví je to a to (τοδὶ), je třeba, má-li něco být zdravé, aby tu nejprve bylo to a to (τοδὶ), například úprava a vyrovnání; aby se toho (τοῦτο) dosáhlo, je třeba, aby tu byla teplota. A tak se myslí stále dále, až se v úvaze dojde k tomu (τοῦτο), co je poslední (ἔσχατον), co můžeme sami činit.“⁸² Popisovaná úvaha se vztahuje k léčení pacienta, k tomu, co činit v konkrétním případě. A v tomto konkrétním případě úvaha nesměruje k tomu, aby specifikovala, co je to zdraví, zda teplo je či není částí zdraví. Je zde však popisována aplikace obecné znalosti o zdraví, na konkrétní případ.⁸³ Lékař tady uvažuje jakými prostředky léčit určitou chorobu. Přitom uvažuje o tom, jak se vztahují jednotlivé smyslové projevy, jež vnímá, k jeho odborným znalostem, aby mohl určit diagnózu a podle ní léčit (úvaha musí být vedena až ke smyslovému „ἔσχατον“, neboť zde končí uvažování a začíná jednání). Předmětem úvahy není otázka, co je zdraví, nebo zda to, co nemocnému chybí, náleží k pojmu zdraví, ale to, jak postupovat, aby bylo dosaženo zdraví.

Uvažování, jak jsme výše uvedli, se zabývá kontingentním. Proto také neuvažujeme o blaženosti, neboť ta není kontingentní. Blaženost je totiž nepodmíněným cílem našeho jednání a my uvažujeme o způsobu, jak jí dosáhnout.

⁸⁰ Příklad jež parafrázuji se nachází v *Metaphysica* 1032b 6-28, citovaná věta je na řádcích 1032b 26-28.

⁸¹ viz Tuozzo, s. 197: „Here the fact that the physician focused on „warmth“ in the middle of his reasoning, and that warmth is said to be (possibly) a part of health, has been taken as evidence that deliberation can produce more specific, though still general, accounts of general ends.“

⁸² *Metafyzika* 1032b 6-9: „γίνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἶ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγη εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν.“

⁸³ Tuozzo, s. 197: „The passage describes the physician’s application of his general knowledge of health to the particular case ... every step of his reasoning is guided by perception, as the use of the deictic *todi* at every step shows.“

Kapitola 3: Proairesis (Προαίρεσις)

Mostem mezi rozvažováním a jednáním je rozhodnutí; dokud o problému uvažujeme, tak nejednáme. Rozvažování, aby dospělo k praktickému jednání, musí ústit do rozhodnutí. Proto se nyní budeme věnovat problematice spojené s pojmem *proairesis*. Tento řecký termín lze přeložit nejen jako *volba*, ale i jako *záměr*, *úmysl*, *rozhodnutí* či *záměrná volba*.⁸⁴ Již sám fakt, že jsme nuceni využívat mnoha ekvivalentů jednoho pojmu, nás upozorňuje na komplikovanost problematiky, jež se před námi otevírá; tento pojem totiž Aristotelovi slouží v mnoha různých oblastech, využívá jej jednak jako čistě technický termín, popisující mechanismus rozhodování, jednak i jako eticky zabarvený pojem, užívaný při definování ctnosti.

Problematika volby (προαίρεσις) hraje podstatnou roli v Aristotelově etické koncepci.⁸⁵ Pomocí tohoto termínu definuje Aristoteles morální ctnost, o níž píše: „*je totiž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný.*“⁸⁶ Čteme zde, že ctnost je záměrně volícím stavem (ἔξις προαιρετική), tedy že bez volby není ctnosti. Aristoteles užívá tento pojem také tehdy, když mluví o přátelství:

„*V přátelstvích, která jsou založena na ctnosti, není výčitek a měřítkem se zdá býti úmysl dárcův: neboť úmysl (προαίρεσις) rozhoduje o ctnosti a o povaze.*“⁸⁷

Kritériem pro to, zda je nějaké jednání mravní je tedy záměr (προαίρεσις) s jakým k danému jednání přistupujeme. U přátelství je tomu tak, že podmínkou pro jeho vznik je záměrná volba, neboť „*vzájemná láska však vyžaduje záměrné volby a záměrná volba vzniká z duševního stavu.*“⁸⁸ Můžeme říci, že kdekoliv se setkáváme s fenoménem odpovědnosti, s problematikou spjatou s chválou a hanou, tam se střetáváme s koncepcí *proairesis*, jež tyto fenomény zakládá. Se zkoumaným pojmem úzce souvisí rovněž otázka *akrasie*, tedy slabosti vůle, či přesněji řečeno jednání proti racionálně přijatému závěru. Akratik se vyznačuje tím,

⁸⁴ Hardie; 161: „The Greek word translated ‘choice’ is *prohairesis*. This is the translation use by Ross in most places, but he states in a footnote (to 1111 b5) that ‘sometimes „intention“, „will“, or „purpose“ would bring out the meaning better.’; srov. Chamberlain, Charles: *The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association 114*, 1984.. s. 155. Chamberlain zmiňuje kromě výše uvedených variant ještě sousloví „moral purpose“ či „purposive choice“, nakonec však doporučuje jako překlad „commitment“.

⁸⁵ Chamberlain; s.147: „Aristotle’s concept of *prohairesis*, ..., is central to his teaching on ethics.“

⁸⁶ EN 1106 b36- 1107 a2: „Ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.“

⁸⁷ EN 1163 a21-23; srov. Rhetorica 1367 b22-23

⁸⁸ EN 1157 b30- 32; srov. EE 1243 b9-10

že ačkoliv daný závěr přijímá, nejedná ve shodě s ním, ale podlehne žádosti, jedná tedy proti své *proairesis*, zatímco enkratik odolá žádosti a trvá na svém rozhodnutí (προαίρεσις).⁸⁹

Vyskytuje-li se zkoumaný pojem v tolika oblastech aristotelské etiky, svědčí to jistě o jeho důležitosti, nicméně nám v této souvislosti vyvstává problém, zda je ve všech kontextech užíván ve stejném smyslu. Na některých místech jej Aristoteles užívá ve smyslu své analýzy, ale často můžeme narazit na užití tohoto pojmu v předfilosofickém smyslu. Proto nejprve prozkoumám účel, k němuž Aristotelovi tento pojem slouží. Vymeším prostor, v němž dává užívání tohoto pojmu smysl a poté se soustředím na rozbor mechanismu rozhodnutí, tedy na problém volby.

Problematika spjatá s *proairesis* stojí v centru Aristotelových etických úvah. V tomto pojmu se protínají problémy spjaté s rozhodováním a otázky odpovědnosti, setkává se zde myšlení a žádost, takže jsou zde přítomny činné schopnosti rozumové i nerozumové složky duše; mimo to zde ještě narážíme i na problémy týkající se vůle. Centralita významu *proairesis* v rámci své etiky si byl Aristoteles dobře vědom, neboť ctnost chápal jako záměrně volící stav (ἔξις προαιρετική). Podle některých jeho formulací se pak zdá, že záměrná volba zakládá sféru etiky.

Rozbor pojmu *proairesis* uvádí Aristoteles těmito slovy: „zdá se totiž, že jest ctností nejvladnější a že o mravní povaze rozhoduje více než skutky samy.“⁹⁰ Pojetí, podle něž je objektem morálního posuzování na prvním místě záměr, mu tak umožňuje jemnější popis komplikovaného světa lidského jednání, než by tomu bylo u koncepce přihlížející pouze k vykonaným činům.

Při zkoumání způsobu, jakým Aristoteles pojmu *proairesis* vlastně rozuměl si nejprve vytyčíme pole, na němž se budeme pohybovat. Všimneme si, v čem se *proairesis* liší od jiných duševních aktivit, které mají nějaký vztah k rozhodování, což nám pomůže jasněji si uvědomit její specifika. Upozorňuji zde opět, že ačkoliv Aristoteles buduje pevnou terminologii, tak není jejím otrokem, takže užívá jednotlivé pojmy na různých místech v poněkud odlišném významu. V rámci jednotlivých zkoumání si zaujímá odlišné úhly pohledu na jednotlivé problémy (například kolísá v otázce poměru mezi teorií a praxí a jejich vztahu k blaženosti) a klade důraz na odlišné aspekty významů svých termínů. Většina klíčových

⁸⁹ Chamberlain; s. 147: „In particular, the akrates or weakwilled person is distinguished as acting ‘contrary to his proairesis’, giving way to strong desire, in contrast to the engkrates, the strongwilled person, who abides by his proairesis in resisting desire.“; srov EN 1152 a8- 19

⁹⁰ EN 1111 b5-6: „οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων.“

pojmu Aristotelovy etiky se vypovídá ekvivočně⁹¹, takže je někdy obtížné určit rovinu významu, na níž se Aristoteles pohybuje. Tyto okolnosti způsobují v Aristotelově etice jisté napětí a znesnadňují její kompletní rekonstrukci.

Pokusme se nejprve vymezit *proairesis* negativně. Aristoteles ji vymezuje proti následující čtveřici pojmů: žádost (ἐπιθυμία), vznětlivost (θυμός), vůle (βούλευσις), mínění (δόξα).⁹² Všechny tyto afekty a duševní stavy totiž stojí nějakým způsobem u počátku jednání. Aristotelova argumentační strategie v odmítnutí vysvětlení záměrné volby pomocí čtyř naznačených způsobů vychází ze zdůraznění rozumového aspektu volby. Záměrná volba totiž není možná bez rozumu, proto ji nemůžeme vysvětlit pouze na základě žádosti. Volí jen rozumné bytosti, kdežto žádosti pociťují i nerozumní živočichové; *proairesis* v sobě tedy obsahuje jak racionální, tak iracionální aspekty. Je totiž zřejmé, že každé jednání rozumné bytosti nepochází ze záměrné volby, neboť člověk často jedná v afektu: v tomto případě na něj působí žádost nekorigovaná rozumovou úvahou. Pokud však člověk ovládne své žádosti, tak bude jednat podle záměrné volby. Proto tedy žádost sama nestačí k vysvětlení *proairesis*. Když se podíváme na princip žádosti, tak spatříme příjemnost (ἡδονή), neboť to je cíl, k jehož dosažení žádost směřuje. Proto se žádosti pohybují na škále mezi příjemností a nepříjemností, kdežto záměrná volba se naproti tomu týká otázky dosažení dobra. Pro žádost je dobrem příjemné a zlem nepříjemné, což pro *proairesis* neplatí.

To, co jsme řekli o žádosti, platí rovněž o vznětlivosti, protože „*co se děje ze vznětlivosti, má nejméně povahu záměrné volby.*“⁹³ Podle Aristotela stojí uvážené chování, jež se děje podle záměrné volby, v protikladu k jednání neuváženému vycházejícímu ze vznětlivosti. Můžeme říci, že rozdíl mezi jednáním záměrně voleným a jednáním majícím svůj původ v žádostivosti či ve vznětlivosti bude ten, že při záměrně voleném jednání působí racionální i iracionální složky duše, kdežto při jednání pocházejícím ze žádostivosti působí pouze iracionální složka duše. Rozdíl mezi záměrnou volbou a žádostivostí se zřetelně vyjevuje na fenoménech zdrženlivosti a nezdrženlivosti.⁹⁴

Poměr rozhodnutí (προαίρεσις) ke chtění (βούλευσις) je pro nás ještě zajímavější. Rozdíl mezi nimi není na první pohled zřetelný, jako je tomu u žádostivosti a u vznětlivosti. Naopak

⁹¹ O ekvivocitě pojmu „dobro“ a jejím významu pro porozumění Aristotelově etice viz.: Achtenberg, Deborah: *On the metaphysical presuppositions of Aristotle's Nicomachean Ethics*. In: *The Journal of Value Inquiry*, 26, 1992.. ss. 320-324

⁹² EN 1111 b11-12 a dále. Je problematické, jak překládat boulesis, zda jako „vůle“, či spíše „chtění“. Kříž používá pojem „vůle“, ale například Gigon volí termín „Wollen“.

⁹³ EN 1111 b 19: „ἡκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ.“

⁹⁴ Viz Hardie; s. 164: „The contrast and opposition between appetite and rational choice is seen in the phenomena of continence and incontinence.“

je jasné, že mezi těmito schopnostmi bude mnohem větší podobnost. Abychom je odlišili, musíme prozkoumat předměty, k nimž se vztahují. Rozebereme zde proto pasáž, ve které Aristoteles proti sobě staví chtění a volbu. Pro větší přehlednost text rozčlením na jednotlivé úseky.

„Ani vůle (βούλησις) to není, ač se zdá, že je s ní příbuzná. **(A)** Neboť není žádné volby nemožností, a řekl-li by někdo, že je volí, mohl by se zdáti bláhovým; chtění se však vztahuje k nemožnostem, například k nesmrtelnosti. **(B)** A chtění (βούλησις) se vztahuje i k tomu, čeho člověk sám sebou nikterak nemůže vykonati, například, aby zvítězil herec nebo zápasník; toho však nikdo nevolí, nýbrž jen to, o čem se domnívá, že se může státi jím samým (δι' αὐτοῦ). **(C)** Dále vůle se vztahuje více k účelu (τοῦ τέλους), tak například chceme býti zdrávi. Prostředky k tomu však volíme, a chceme býti šťastni a říkáme, že jsme, nedá se však říci, že to volíme; **(D)** vůbec se zdá, že záměrná volba jest to, co jest v naší moci (ἐφ' ἡμῖν).“⁹⁵

Argumenty proč neztotožňovat volbu s chtěním (βούλευσις) můžeme rozdělit do několika úrovní. Podívejme se nyní na oblasti, ve kterých se chtění a volba rozcházejí. V oddílu **A** si Aristoteles všímá oblasti modalit. Volit můžeme pouze mezi možnými alternativami, nemůžeme si totiž vybrat to co je nemožné. Naproti tomu chtění není omezeno na prostor možného. Chtít můžeme cokoliv; lidé konec konců často chtějí nemožné věci. Státí se nesmrtelnými můžeme pouze chtít, nemůžeme si to vybrat, nemáme totiž žádné prostředky vedoucí k nesmrtelnosti. Z toho, že Aristoteles volí jako příklad nesmrtelnost, je zjevné, že má na mysli nemožnost fyzickou a nikoli logickou, neboť nesmrtelnost neimplikuje logický spor.

Druhý rozdíl mezi chtěním a volbou se týká naší činnosti. Nemůžeme si vybírat věci, které nezávisí na nás. Aristoteles uvádí v **B** typicky antické příklady, fandění v musických či atletických zápasech; diváci přejí vítězství svému favoritu, chtějí aby získal vítězný věnec, ale nezávisí na nich, kdo zvítězí, nevybírají vítěze. Volba je naproti tomu spojena s našim jednáním, s naší praxí. Volíme to co závisí na nás, to co můžeme vykonat; chceme ale mnohé věci, jež na nás nezávisí.

⁹⁵ EN 1111 b19-30: : „ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἡλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἔστι μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει· ὅλως γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

Pro vymezení vztahu chtění (βούλευσις) k volbě (προαίρεσις) je rovněž důležitý jejich poměr k účelu. V oddílu C se Aristoteles zabývá touto rovínou problému. Chtění se podle něj vztahuje spíše k nepodmíněnému účelu, kdežto volba se týká prostředků, jejichž prostřednictvím dosahujeme účelu. Chceme cíl, volíme prostředky. Chceme být zdraví a proto cvičíme, otužujeme se a pojídáme zeleninu.⁹⁶ Záměrná volba se týká našeho jednání, oblasti pro níž jsme počátkem, proto o ní může Aristoteles prohlásit, že je v naší moci (ἐφ' ἡμῖν).

Podívejme se ještě na to, jaký poměr zaujímá *proairesis* vůči mínění.⁹⁷ Je jasné, že zde nalezneme významné rozdíly. Pro mínění platí něco z toho, co jsme uvedli výše. Mínění se, stejně jako chtění, vztahuje jak k tomu, co je v naší moci, tak i k tomu, co se nachází mimo ni. Asi nejdůležitějším rozdílem je skutečnost, že volba na rozdíl od mínění úzce souvisí s naší povahou. Volba spoluutváří povahu a povaha volbu. Z této skutečnosti, spojitosti *proairesis* s charakterem, se odvozují ostatní rozdíly. Záměrná volba bývá hodnocena termíny správnosti a nesprávnosti na škále mezi dobrem a zlem, zatímco mínění hodnotíme vzhledem k pravdivosti.⁹⁸ Můžeme konstatovat, že mínění není předmětem morálního hodnocení.

Po tomto negativním vymezení co *proairesis* není, dospívá Stagirita k některým pozitivním tvrzením. Všimá si souvislosti záměrné volby s dobrovolností, neopomene ale zdůraznit, že pojem dobrovolnosti je širší než pojem záměrné volby, neboť „není vše co jest dobrovolné svobodně voleno“.⁹⁹ Upozorňuje také na to, že záměrná volba následuje po předchozím rozvažování.

Pozitivní analýze podrobuje Aristoteles pojem proairésis ve třetí knize Etiky Nikomachovy, přičemž tu tomuto termínu rozumí především jako volbě prostředků. Nicméně ale musíme konstatovat, že na mnoha dalších místech užívá tento termín daleko vágněji. Jestliže Aristoteles například ve druhé knize Etiky Nikomachovy vymezuje ctnost jako ἔξις προαιρετική, záměrně volící stav, nemusíme za jeho definici nutně klást analýzu uvážené volby z třetí knihy.¹⁰⁰

Pokusme se nyní stanovit, co nám svým určením ctnosti ve třetí knize Etiky Nikomachovy Stagirita vlastně sděluje? Podívejme se nejprve blíže na to, jak Aristotelés obecně chápe ctnosti. Zkoumání ctnosti pro něj, na rozdíl od jiných zkoumání, nemá pouze teoretický účel,

⁹⁶ Viz Hardie; s. 164: „Choice is closer to wish, but wish, unlike choice, may be for what is impossible, or not under our control, and is for an end rather than a means, while what is chosen is a means to an end.“

⁹⁷ EN 1112 a1-13.

⁹⁸ Srv. Hardie; s. 165: „Choice is an indication of character but an opinion is not. ... Choice is commended for being of the right object, opinion for being true.“

⁹⁹ EN 1112 a14-15: „... τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν.“

¹⁰⁰ viz. Aubenque; s. 140

nýbrž má vést k praktickému cíli, tedy k tomu, aby se člověk stal dobrým. Proto Aristotelovi v Etice Nikomachově vyvstává do popředí otázka jednání, respektive praktického jednání, jež je pro rozbor ctnosti klíčové.¹⁰¹ Při úvahách nad Aristotelovou etickou naukou se nám stále vyjevuje význam lidské praxe, praktického jednání a praktického rozumu.

Pohlížíme-li na ctnost z této perspektivy, pak se nám jeví jako stav, na jehož základě jednáme jistým způsobem. Aristoteles ve své psychologii uznává totiž trojí typ duševních jevů: city, schopnosti a stavy (habitus), přičemž ctnost musí spadat pod jeden z nich.¹⁰² Mezi city zahrnuje žádost, hněv, strach, smělost, závist, radost, lásku, nenávisť, touhu, žárlivost a soustrast; tyto city se vztahují ke světu skrze libost a nelibost. Schopnostmi nazývá to, na základě čeho jsme přístupni citům; stavy pak působí, kterak se chováme vůči citům. S mravním jednáním souvisí pouze stavy; ctnosti tedy budou spadat pod tento typ duševních jevů. Jednáme totiž na základě rozhodnutí - „*znakem ctností jest však rozhodování, anebo nejsou bez něho*“.¹⁰³ Citům podléháme nezávisle na rozhodování, nemohou mít tedy podíl na ctnosti, nejsme pro ně chváleni ani haněni. Objektem chvály či hany se stáváme na základě námi zapříčiněného jednání, tedy takového jednání, k němuž vyšel podnět z nás, neboť jsme pro něj rozhodli. Z téhož důvodu nemohou spadat ctnosti mezi (vrozené) schopnosti, poněvadž „*se ani neříká, že jsme dobří, ani že jsme špatní jenom proto, že jsme prostě schopni citů, ani nebýváme proto chváleni a haněni. A konečně vrozené schopnosti jsou přirozeným darem, dobrými však či špatnými se nestáváme od přirozenosti*...“¹⁰⁴

To, zda se chováme ctnostně, musí podle Aristotelova pojetí záviset na nás, jinak by totiž nešlo o ctnostné chování a nemohli bychom být za takové chování souzeni; souzena by mohla být pouze naše přirozenost a nikoli my sami. Aby mohl být člověk morálně hodnocen, pak je nutné, aby existovala sféra jeho možné činnosti, jejímž je původcem. Aby tato sféra mohla existovat, musí být morální činitel schopen rozhodovat. Proto leží pojem *proairesis* v základu Aristotelova pojmu ctnosti.

Při rozboru pojmu ctnosti dále Aristoteles rozebírá její bližší určení. V dalším kroku daného

¹⁰¹ Viz EN 1103 b26- b31: „Ἐπεὶ οὖν ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡςπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γὰρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἔξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν.“

¹⁰² EN 1105 b20- 21: „... τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετή.“. Kříž překládá „δυνάμεις“ jako „vrozené schopnosti“, já se však držím Gigonova „Fähigkeiten“ a píše „schopnosti“, neboť Křížův překlad mi připadá jako příliš interpretační.

¹⁰³ EN 1106 a3 -4: „... αἱ δ’ ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.“

¹⁰⁴ EN 1106 a7-10: „οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι ἀσχεῖν ἀπλῶς οὔτε κακοὶ, οὔτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει.“

zkoumání si všímá vztahu ctnosti (či zdatnosti vůbec) k jejímu nositeli. Působení zdatnosti se totiž neomezuje na bytost jejího nositele, ale působí i v jeho činnosti, „její výkon dělá dobrým“.¹⁰⁵ Takto se otevírá cesta pro to, abychom se mohli při našem zkoumání zaměřit na vykonávání ctnosti, neboť ctnost není vhodné abstrahovat od jejího výkonu a Aristotelovi nejde o ctnost v možnosti, ale o ctnost uskutečněnou. Proto píše, že „u člověka zdatnost duševní či ctnost bude asi stálou vlastností nebo stavem, jímž se člověk stává dobrým a jímž svůj výkon učiní dobrým.“¹⁰⁶ Je-li ctnost charakterizována svým působením, jak vyplývá z citátu, pak hraje roli činitele, který mravní jednání řídí; z toho důvodu bude na jedné straně něčím stabilním, stálou vlastností nebo stavem, na druhé straně bude spojena s volbou. Stálou vlastností bude proto, že na jejím základě mravně jednáme; nestálá vlastnost by mohla zakládat pouze nahodilé jednání.

Po této analýze pokračuje Aristoteles vymezením ctnosti jako středu, neboť podle jeho názoru, se ctnost „týká citů a jednání, v nichž nadbytek jest chybou a nedostatek bývá kárán, střed však bývá chválen a jest správný; a toto oboje přísluší ctnosti. Ctnost tedy jest jakousi středností, poněvadž směřuje ke středu.“¹⁰⁷ Chápání ctnosti jako středu odkazuje k myšlence harmonie, o jejíž udržování musíme neustále pečovat, musíme se pro ni neustále rozhodovat. Ctnost se tedy nachází v úzkém sepětí s *proairesis*, protože je to teprve naše volba, či náš vnitřní závazek, co vytváří naši hodnotu či provinění, teprve na základě naší *proairesis* si zasloužíme chválu či hanu. Proto můžeme dobře porozumět tomu, proč Aristoteles definuje mravní ctnost následující formulí: „Jest tudíž ctnost **záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to jak by jej vymezil člověk rozumný.**“¹⁰⁸

Pro porozumění pojmu *proairesis*, a vlastně Aristotelově teorii ctností vůbec, je důležité omezení, podle něhož tato definice ctnosti nezahrnuje všechny ctnosti, nýbrž jen ctnosti mravní. Adjektivum *proairetikos* užívá totiž Stagiritas pro označení specifické difference, která odlišuje mravní ctnosti, jež si smíme přičítat za zásluhu, od ctností přirozených, na nichž nemáme žádnou vlastní zásluhu, neboť se nezakládají na naší *proairesis*.¹⁰⁹ V tomto kontextu

¹⁰⁵ EN 1106 a17-19: „οἷον ἢ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῆ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῆ εὖ ὀρῶμεν.“

¹⁰⁶ EN 1106 a22-24: „...ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἂν ἢ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.“

¹⁰⁷ EN 1106 b24-28: „ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἢ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἢ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἢ ἀρετῆ, στοχαστικὴ γε οὖσα τοῦ μέσου.“

¹⁰⁸ EN 1106 b36-1107 a2: „Ἔστιν ἄρα ἢ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.“

¹⁰⁹ Viz Aubenque; s. 140

pojem *proairesis* vyjadřuje fakt, že ctnost je trvalou dispozicí vyjadřující rozhodnutí, jehož jsme počátkem, rozhodnutí, za nějž neseme morální odpovědnost a pro které můžeme být oprávněně morálně hodnoceni, tedy chváleni či haněni. Tento smysl slova *proairesis* vyjadřuje náš záměr jednat určitým způsobem, naši vnitřní dispozici k určitému jednání.

To, co můžeme na něčí povaze posuzovat a hodnotit, to co podrobujeme chvále či haně, je *proairesis* jednajícího. Lidskou morálku tak posuzujeme podle záměrů, s nimiž člověk vstupuje do jednání. Na poli etiky nejsou tedy rozhodující konkrétní činy, ale účel, kvůli němuž jsou učiněny.¹¹⁰ Jak je patrné, Aristoteles tu rozlišuje mezi záměrem, (*προαίρεσις*) a činem (*ἔργον*), přičemž předmětem morálního hodnocení je zde záměr, neboť prostor *proairesis*, na rozdíl od prostoru činnosti, je plně v naší moci: k vykonání špatného činu totiž můžeme být přinuceni z vnějšku, aniž bychom jej úmyslně chtěli.¹¹¹

Takto chápanou *proairesis* využívá Aristoteles při analýze fenoménu akrasie. Rozlišuje v ní člověka nezdrženlivého (*akratés*), který zná a chce konat dobro, ale jehož přemáhá vášeň, a člověka zlého (*kakos*), v němž se neodehrává vnitřní konflikt mezi záměrem konat dobro a odporující vášní, protože záměry špatného člověka jsou od základu zvrácené. *Proairesis* tak slouží k vymezení nezdrženlivého člověka od člověka zlého, neboť podle Aristotela je nezdrženlivost opakem záměru (*παρὰ προαίρεσιν*), zatímco špatnost se se záměrem shoduje (*κατὰ τὴν προαίρεσίν*).¹¹² U akratika tedy můžeme konstatovat dobrý záměr, ale nedostatek síly odporovat vášním bránícím uskutečnění onoho záměru, kdežto u špatného člověka je špatný již samotný záměr (*προαίρεσις*).

Podívejme se nyní na roli, jakou pojem *proairesis* hraje v Aristotelově antropologické koncepci. Tato role do značné míry závisí na tom, jak nahlížíme na strukturu duše, zda se přikláníme k jejímu rozdělení na dvě nebo na tři části, proto krátce prozkoumejme tento problém.

Problematice částí duše se Aristoteles věnuje na více místech svých spisů a můžeme říci, že s konečnou platností nestanoví jejich počet. Spíše v různých situacích, podle aktuální potřeby vyvolané právě zkoumaným problémem, užívá různých kritérií, podle kterých dělí duši, a tak samozřejmě dospívá k různému počtu částí duše. Například ve druhé knize spisu *O duši* vypočítává tyto části, či spíše mohutnosti (*δυνάμεις*) duše: „vyživování, žádostivost, vnímavost, schopnost měnit místo, myšlení.“¹¹³ Zde Aristoteles uvádí pět duševních

¹¹⁰ Srov EE 1228 a1-4

¹¹¹ Srv. EE 1228 a12-15; EN 1110 a5-10

¹¹² EN 1151 a6-7

¹¹³ de Anima 414a 32-34; srv. de Anima 410 b16-b27, kde Aristoteles píše o problémech, jež se pojí s

mohutností, jež se nachází u oduševnělých bytostí, přičemž zdaleka ne všechny bytosti mají všechny mohutnosti (u rostlin se nachází pouze schopnost vyživovací, všechny vyjmenované schopnosti najdeme až u člověka).

Dotyčný problém Aristotelés dále rozvíjí v pasáži, která pojednává o otázce, zda jsou dvě nebo tři části duše. „A tu hned vzniká otázka, jak máme pojímati části duše a kolik jich jest. Zdá se totiž, že v jistém smyslu jest jich nesčetné množství a nikoli jen ty, o nichž někteří mluví, když duši rozdělují na **rozumnou, vznětlivou a žádavou**, a druzí jen na **rozumnou a nerozumnou**. Neboť podle dělidel, podle nichž je rozdělují, objeví se ještě jiné části, které jsou ještě více rozdílné než ony a o nichž jsme již mluvili, totiž část vyživovací, kterou mají i rostliny i všichni živočichové, a část vnímavá, kterou nelze jen tak pokládati za nerozumnou nebo rozumnou. ...“¹¹⁴ Jak je zřejmé, Aristoteles se na citovaném místě poměrně jasně vyjadřuje k problematice počtu duševních částí. A to tak, že s ohledem na různá kritéria podle nichž se dá duše dělit, odmítá závazně stanovit přesný počet částí duše. Namísto toho, aby postuloval její metafyzické části, uvádí jako části jednotlivé mohutnosti duše. Účelem této pasáže je patrně vymezit se proti Platonovu dělení duše na tři části¹¹⁵, jež Aristoteles výslovně uvádí, avšak Platonovo jméno přitom nezmiňuje. Na základě tohoto textu můžeme říci, že Stagirita nemá v úmyslu dogmaticky stanovit přesné rozdělení duše na jednotlivé části, nýbrž spíše zpochybňuje obě výše uvedená absolutní dělení tím, že si všímá jednotlivých duševních schopností, které by šlo do těchto dělení jen stěží zařadit.

Aristoteles se však nikterak nebrání tomu, aby nehovořil o jednotlivých částech duše, pokud to poslouží účelům zkoumání, které právě provádí. Proto můžeme na různých místech jeho textů nalézt pasáže, jež nasvědčují dělení duše na racionální a iracionální část,¹¹⁶ ale toto rozlišení nic neříká o tom, zda se jedná o reálně oddělené části. Pro osvětlení problematiky spojené s pojmem *proairesis* využijí toto dělení duše na dvě části.¹¹⁷ Rozumná část duše je schopná nahlížet počátky (archai) věcí, užívá praktického i teoretického rozumu, užívá indukce i dedukce a jejími ctnostmi jsou rozumové ctnosti. Nerozumná část duše je sídlem emocí (πάθη) a žádostí (ὄρεξις) a náleží jí etické ctnosti. Obě části duše však spolu spolupracují: potřebují totiž přispění druhé části aby se plně rozvinuly, tedy aby dospěly ke svému ctnostem.¹¹⁸ Mravní ctnosti totiž nedosáhneme bez přispění rozumu.

postulováním prvků duše.

¹¹⁴ de Anima 432 a23-32

¹¹⁵ Viz Republica 435b a dále; srov Phaedrus 246a a dále, Timaeus 69c-71a

¹¹⁶ Např. EN 1102 a27 EN 1139 a3-6

¹¹⁷ Chamberlain; s. 150: „In general, this model of proairesis will be presented in terms of bipartite soul“.

¹¹⁸ Chamberlain; s. 150: „It is fundamental proposition of Aristotelian ethics that each part of the soul needs the assistance of the other in order to achieve its own maximum potential, that is, its arete.“

Tento názor souvisí s Aristotelovou naukou o ctnosti jakožto středu mezi protivnými stavy, neboť tyto prostřední stavy jsou takové, jak je předepisuje správný úsudek.¹¹⁹ Aristoteles se domnívá, že úkolem rozumu je dosáhnout v každém jednotlivém případě středu, neboť tak teprve člověk jedná ctnostně. To je však obtížné, neboť „...*rozhněvati se, a snadno, dovede každý člověk, i darovati peníze a prohýřit je; avšak usouditi, komu je darovati, kolik, kdy, k jakému účelu a jak, nedovede každý člověk, ani to není snadné...*“.¹²⁰ Právě ono určování „kdy“, „kolik“ etc. je hledání středu v konkrétním případě a v takovém případě spolupracují obě části duše, rozumná a nerozumná. Avšak působení těchto složek není jednosměrné, nemůžeme říci, že by pouze racionální duše korigovala duši iracionální; spíše se obě složky ovlivňují navzájem. Aristotelova etická nauka není ryzím intelektualismem, takovým, jaký kritizuje v Sokratově etickém systému, protože podle Aristotela „*Sókratés se tedy domníval, že ctnosti jsou úsudky -všechny prý totiž jsou věděním-, my však máme za to, že jsou s pomocí úsudku. Z toho jest tedy zjevno, že není možno, aby člověk byl opravdu dobrý bez rozumnosti ani aby byl rozumný bez mravní ctnosti*“.¹²¹ Ctnosti obou složek na sebe působí navzájem a vzájemně se podporují.

Domnívám se, že právě popsany proces - vzájemné působení rozumu a žádosti - můžeme pokládat za průběh *proairesis*.¹²² Prozkoumejme nyní z tohoto úhlu pohledu několik pasáží, jež tematizují náš pojem:

„*Co pak v myšlení jest klad a zápor, to v žádání jest následování a unikání; a tak, když mravní ctnost jest záměrně volícím stavem a záměrná volba jest uvážená žádost, musí proto, (1) je-li volba správná, úsudek býti pravdivý a žádost správná, (2) a musí býti totéž, co onen jistí a za čím tato jde.*“¹²³

V uvedeném textu si Aristoteles všímá mohutností rozumné a nerozumné částí duše, myšlení a žádosti, a srovnává jejich strukturu. Dospívá přitom k názoru, že při správné volbě, tedy takové, již volíme mravní ctnost, dochází mezi oběma mohutnostmi k souladu. Neboť je-li podle Aristotelovy definice ctnost záměrně volícím stavem (ἔξις προαιρετική) a je-li volba uváženou žádostí (βουλευτική ὄρεξις),¹²⁴ tak při aktu volby spolupůsobí složky rozumné i nerozumné, totiž uvažování i žádost. Připomeňme si jen, že Aristoteles zde rozebírá případ

¹¹⁹ Srov. EN 1114 b30

¹²⁰ EN 1108 b26-28

¹²¹ EN 1144 b28-33

¹²² Chamberlain; s. 151: „What we need now is a name for the process by which the orders of reason are brought upon desire so as to change it. My contention is that this is what Aristotle means by proairesis, and the failure to recognize the fact that proairesis is a process has given rise to the various translations mentioned earlier.“

¹²³ EN 1139 a21-26

¹²⁴ EN 1113 a10-11

správné volby, přičemž jeho rozbor můžeme rozdělit do dvou kroků:

(1) proběhla-li správná volba, pak je úsudek (λόγος) pravdivý a žádost správná. Jak v racionální, tak v iracionální složce duše došlo k obdobnému procesu, neboť „*co pak v myšlení jest klad a zápor, to v žádání jest následování a unikání.*“ V takovémto případě

(2) rozum i žádost usilují o jednu věc.¹²⁵

Všimněme si zde ještě jiné distinkce než mezi racionálním a iracionálním, a to rozdílu mezi praktickým a teoretickým. Teoretické myšlení se zabývá vědeckým poznáním (ἐπιστήμη), jeho cílem je dosažení pravdy a při jeho aktivitě je aktivní pouze rozumová složka duše. Předmětem praktického myšlení je lidské jednání, prostor kontingentní lidské činnosti a tvorba. Jednání nesměřuje pouze k dosažení pravdy, k čemuž stačí rozum, nýbrž k dosažení pravdy, která souhlasí se správnou žádostí. Při správné volbě kooperují mohutnosti racionální i iracionální složky duše, rozum a žádost.¹²⁶

Soustředme se ještě na vztah žádosti a rozumné úvahy vzhledem k *proairesis*. Na zkoumaném místě dále čteme: „*Počátkem jednání tedy jest záměrná volba (προαίρεσις), odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátkem (ἀρχή) záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem; proto ani bez rozumu a přemýšlení, ani bez mravního stavu není záměrné volby; správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy.*“¹²⁷ Ponechme zatím stranou otázku cíle jednání, na tento problém se zaměříme níže, a věnujme se ještě relaci mezi uvažováním a žádostí. Opět si zde můžeme všimnout, že počátek (ἀρχή) *proairesis* pochází jak z rozumné části duše, jež je sídlem rozumného úsudku (λόγος), tak i z nerozumné části duše, v níž sídlí žádosti. Pro záměrnou volbu jsou nutné obě složky, jak rozum (νοῦς) a přemýšlení (διόνοια) ze strany racionální, tak mravní stav (ἠθικὴ ἕξις) ze strany iracionální. Takto Aristoteles dospívá k vymezení pojmu *proairesis*, jež uvádí o několik řádků níže, kde nacházíme tuto definici: „... *záměrná volba jest žádající rozum (ὀρεκτικὸς νοῦς) nebo přemýšlející žádost (ὀρεξις διανοητική), a takovým počátkem jest člověk.*“¹²⁸ Všimněme si, že v textu se zaměňuje substantivum s adjektivem, žádající rozum s přemýšlející žádostí, což vede ke zdůraznění podvojně

¹²⁵ Chamberlain; ss. 151-152: „What is new to discover is that in a spoudaia proairesis, both parts of the soul - the rational part containing logos and the irrational part containing orexis- are in accord. ... Here is explicit evidence that proairesis, at least one that is spoudaia -good or complete- is Aristotle's term for the concord of reason and desire, as proposed above.“

¹²⁶ EN 1139 a27-30

¹²⁷ EN 1139 a31-35

¹²⁸ EN 1139 b4-5

přirozenosti *proairesis*, jež povstává z rozumu i ze žádosti, pro níž je stejně podstatná racionální i iracionální složka duše. Jestliže tyto duševní složky fungují v harmonii, pak následkem jejich činnosti povstává *proairesis*.¹²⁹

Soustředme se nyní na popis toho, jak funguje proces *proairesis* v praxi, konkrétně na to, jak působí myšlení na žádost. Počátek celého procesu nacházíme v myšlení (διάνοια), respektive v myšlenkovém aktu, jímž nahlédneme, že nějaká propozice je pravdivá. Uznání pravdivosti určité teze je teprve počátkem volby. Ilustrujme si uvedený problém příkladem člověka, jenž se rozhoduje přestat s kouřením.¹³⁰ Jeho motivace vychází z více zdrojů, ovlivňují ho zdravotní potíže, rady přátel, pocit potřeby provést změny v životě či konfrontace s prožitkem smrti někoho blízkého, popřípadě náboženská zkušenost. Posléze akceptuje fakt, že mu kouření škodí, a postupně dochází k rozhodnutí, že přestane kouřit. Avšak mezi uznáním skutečnosti, že kouření škodí, a překonáním tohoto návyku leží dlouhá cesta. Na jejím počátku stojí rozumné přesvědčení o škodlivosti kouření, na jejím konci člověk ovládne svou žádostivost po nikotinu. Nejprve se kuřák pohybuje pouze v racionální oblasti, ale k tomu, aby dosáhl úspěchu, nestačí znalost faktu, že kouření škodí, nýbrž musí transformovat své žádosti, tedy musí zapojit iracionální část své duše. Aristotelsky řečeno, k tomu, aby změnil své jednání potřebuje změnit své žádosti nebo vytvořit žádost novou. Jedná se o dlouhý proces, v jehož průběhu se bude často projevat nesoulad mezi žádostí (ὄρεξις) a věděním. Odvykající kuřák si občas proti svému přesvědčení zapálí cigaretu, čehož bude posléze litovat. Nesoulad mezi věděním a žádostí vytváří prostor pro akkratické jednání, tedy pro takové chování, kdy člověk podlehne své iracionální vrstvě osobnosti, ačkoli si je dobře vědom, že nedělá dobře. Nicméně postupně bude takových prohřešků proti vlastnímu poznání ubývat, až se nakonec náš kuřák se svým zlozvykem definitivně rozloučí. Samotný proces však bude dokonán v okamžiku, kdy bývalý kuřák přestane pociťovat žádost po nikotinu, ba kdy mu bude dokonce tabákový kouř protivný. Protože tehdy změnil svou žádost nebo si zformoval žádost novou. V takovém případě vzniká harmonie mezi rozumnou a nerozumnou složkou duše a proces *proairesis* je dokončen.

Na základě již řečeného se nyní pokusme ještě jednou, tentokrát podrobněji, charakterizovat, co pro Aristotela znamená *proairesis*. Jedná se o proces vědomého rozhodování, jak formovat novou žádost, a zároveň o proces samotného formování této žádosti. Na počátku celého

¹²⁹ Chamberlain; s. 152: „When both parts of Aristotle’s bipartite soul -dianoia and orexis- function in harmony, the result is prohairesis.“

¹³⁰ Tento příklad uvádí Chamberlain na stranách 152-153.

procesu stojí podle Aristotela myšlení, „*neboť není záměru bez myšlení*“,¹³¹ tedy bez schopnosti rozumné části duše přijmout nebo odmítnout nějaké tvrzení. Před tím, než (praktický) rozum tvrzení přijme, tak rozvažuje, kterak dosáhnout cíle a za pomoci rozvažování vybírá prostředky k dosažení tohoto cíle. Zůstaneme-li u příkladu s odvykáním kouření, budou předmětem rozvažování takové prostředky, jako jsou nikotinové náplasti, žvýkačky, změna stravy, sport a podobné prostředky sloužící k oslabení touhy po cigaretě. V tomto stádiu člověk vybírá prostředky rozvažování o problému, protože „*předmět praktické rozvahy pak a předmět záměrné volby jest totéž, pouze s tím rozdílem, že to, co jsme volili či pro co jsme se rozhodli, jest již přesně vymezeno. Neboť co bylo z rozvahy vybráno, jest právě to, co jest předmětem volby.*“¹³² Avšak rozvažování samotné a výběr určité možnosti jako výsledek rozvahy stojí pouze na počátku procesu *proairesis*. Rozum a schopnost rozvažovat jsou sice aktivitami racionální části duše, ale v *proairesis* hraje zásadní roli i žádost, která je ovšem výsledkem aktivity iracionální části duše. Protože zde musí být zapojeny aktivity obou duševních složek, může Aristoteles *proairesis* nazvat uváženou žádostí,¹³³ to znamená žádostí korigovanou rozumem.

Proces rozumové transformace žádostí je dlouhodobou záležitostí, díky němu totiž vstupuje do hry fenomén času. To je závažná okolnost, jíž si musíme povšimnout, chceme-li uchopit rozdíl mezi záměrnou volbou a rozhodnutím¹³⁴; v případě rozhodnutí můžeme od času abstrahovat, zatímco proměna žádostí je ex definitione nemyslitelná mimo čas. Časová dimenze *proairesis* je rovněž jedním z důvodů, proč je možné akratické jednání, neboť akratik jedná proti svému záměru, když podlehne zatím netransformované vášni. Sféra lidské praxe je ponořena v čas, proto se před námi otevírá prostor v němž je akratické jednání možné. Dokud odvykající kuřák nenahradí svou chuť na cigaretu jinou žádostí, může se občas stát, že si ji zapálí. Poslední fáze procesu nastane ve chvíli, kdy máme zformovanou novou žádost, která je ve schodě s naším rozhodnutím. Tehdy Aristoteles mluví o správné volbě (*προαίρεσις σπουδαία*) a o správné žádosti.

Na uvedeném příkladu vidíme, že *proairesis* je několikafázovým procesem. Aristoteles však nazývá slovem „*proairesis*“ všechny fáze tohoto procesu, což je zdrojem četných konfuzí. Když v pojednání o akrasii píše o člověku jednajícímu proti své *proairesis* (*κατὰ τὴν προαίρεσίν*), má především na mysli muže, který uvážil cíl a prostředky, jakými o něj bude

¹³¹ Met 1065 a31-32

¹³² EN 1113 a2-5

¹³³ EN 1113 a10-12 srv. EE 1226 b20-21

¹³⁴ Přičemž *proairesis* bývá překládána oběma termíny, což může být zdrojem obtíží a nedorozumění při výkladu Aristotelské antropologie.

usilovat, ale ještě nezměnil své žádosti. Píše-li o enkratickém jedinci, všímá si hlavně člověka, u nějž ještě žádost a rozum nepůsobí v harmonii, nicméně své žádosti kontroluje a nepodléhá jim. Zmiňuje-li řádného (*σπουδαίος*) člověka a charakterizuje-li jej jednáním ve shodě s *proairesis*,¹³⁵ musí odkazovat k dokončenému procesu.

Rozeberme si nyní strukturu rozhodovacího procesu blíže. Vyjdeme opět z Aristotelovy definice *proairesis*: „*A poněvadž to, pro co se rozhodujeme, jest něco, o čem uvažujeme, čeho si žádáme a co jest v naší moci, bude asi také záměrná volba uvážená žádost toho, co jest v naší moci; neboť ve shodě s rozvažováním zaměřujeme žádost k tomu, co jsme podle uvážení usoudili.*“¹³⁶ Všimněme si dvou otázek spojených s touto definicí. Jedna se týká problému jak se rozhodnutí vztahuje ke svému cíli. Pojem *proairesis* totiž neoznačuje libovolný způsob, jak se vztahovat k cíli, ale ten nejlepší způsob, jak cíle dosáhnout.¹³⁷ Takže je v něm obsažen prvek upřednostnění, neboť se nejedná o volbu mezi rovnocennými možnostmi, nýbrž jde o výběr nejlepšího způsobu, jak dosáhnout cíle. Za druhé si povšimněme, že když jsme už našli optimální způsob řešení určitého problému, je v nás již přání ono optimální řešení uskutečnit. Uvažujeme tak pouze o prostředcích a nikoli o cíli. Cílem našeho snažení je dobro, přejeme si jej dosáhnout a vybíráme způsoby, jak k němu dospět. Počátek celého procesu neleží v jakékoliv žádosti, ale jen v žádosti dobra, jež se projevuje přáním být blažený.¹³⁸

Čím se projevuje přání dosáhnout blaženosti? Nejprve proběhne ryze racionální úvaha o prostředcích, jež nás mohou dovést k cíli. Výsledkem naší úvahy je pak závěr, že jsme našli způsob, který je lepší než jakákoliv jiná reálná alternativa. Potud se pohybujeme pouze v rámci rozumu a nijak se zatím nezapojují iracionální složky duše. Avšak jakmile dospějeme do stádia, kdy jsme vybrali nejlepší prostředky, toužíme spíše po tom, abychom mohli jednat daným způsobem; chceme náš záměr uskutečnit. Tím se do procesu *proairesis* zapojují aktivity iracionální složky duše. Na počátku celého procesu však stojí chtění dobra, tedy rozumná touha po dobru.¹³⁹

Rekapitulujme si nyní aristotelskou strukturu záměrné volby. K tomu účelu rozebereme následující Aristotelův text:

„**(A)** *Počátkem jednání tedy jest záměrná volba, odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátek záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem; (B) proto ani bez rozumu a*

¹³⁵ Např. *Rhetorica* 1367 b22-23

¹³⁶ EN 1113 a9-14

¹³⁷ Srv EN 1112 a16-17: „... něco je voleno před jinou věcí“.

¹³⁸ Viz Reeve; ss.. 87-88

¹³⁹ Srov. Reeve; s. 88: „...hence, we desire to do it, and that desire, which is a deliberative desire is a decision. decision is, therefore, like Hobbesian will, ‘the last appetite in deliberation’. But it differs from Hobbesian will in that the last appetite must derive from an initial rational desire or wish“

přemýšlení, ani bez mravního stavu není záměrné volby; (C) správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy. (D) Avšak přemýšlení samo ničím nehýbe, nýbrž to, jež směřuje k nějakému účelu, a praktické. (E) Neboť toto řídí i myšlení tvořivé; každý totiž, kdo něco tvoří, pracuje za nějakým účelem, a jeho dílo není naprostým účelem, nýbrž vztahuje se k něčemu a náleží něčemu. Ale obsah jednání jest účelem; (F) neboť cílem jest správné jednání (εὐπραξία) a žádost k němu směřuje. (G) Proto záměrná volba jest žádající rozum nebo přemýšlející žádost, a takovým počátkem jest člověk.“¹⁴⁰

Některými z těchto bodů jsem se již zabýval výše, zde se pokusím rozebrat vztahy mezi jednotlivými argumenty a pokusím se rovněž osvětlit nejasné pasáže textu.

Nejdříve si vyjasníme na první pohled nepochopitelný vztah mezi **A** a **B**, totiž proč má **B** vyplývat z **A**. Proč z faktu, že jednání je zakládáno volbou a volba, že je zakládána žádostí a rozumovou úvahou, vyplývá skutečnost, že podmínkou volby je i mravní stav? V oddíle **F** se dozvídáme, že žádost zmíněná v **A**, se týká posledního, nepodmíněného cíle, tedy správného jednání, jež vede k blaženosti. Tato žádost zakládá *proairesis*, a *proairesis* proto směřuje k dosažení blaženosti. Podmínkou dosažení blaženosti je znalost toho, co je blaženost. Tato znalost je dosažitelná pouze skrze rozum. Blaženost je prvním principem etiky a principy nepoznáváme jinak než rozumem. Rozum se tu však neobejde bez mravní ctnosti, neboť bez ní si nemůžeme utvořit poznání týkající se blaženosti. Rozum a mravní ctnost vytváří úplnou ctnost, jíž Aristoteles pokládá za mravní stav.¹⁴¹ Vidíme, že **A** skutečně vyplývá z **B**, že tedy podmínkou rozumné volby je i mravní stav.

Doposud jsme hovořili pouze o volbě, jež vede k správnému jednání a k blaženosti. V oddílu **C** se dozvídáme, že s volbou nemá co do činění pouze ctnost či rozum. Mluví se zde totiž o mravním jednání a o jeho opaku. Skutečnost, že v souvislosti s rozhodováním zmiňuje Aristoteles opak mravního jednání, tedy jednání neřestné, má svůj význam; upozorňuje nás na fakt, že volba nutně nevede k jednomu možnému výsledku, k blaženosti - to by totiž do značné míry zrušilo etický význam volby. Rozhodnutí je důležité proto, že se můžeme rozhodnout pro ctnost i pro neřest, proto jsme za své jednání morálně odpovědní, proto Aristoteles může říci, že příčiny jednání jsou v nás. Ctnost a neřest je dobrovolná a to, jsme-li

¹⁴⁰ EN 1139 a31-b5. Rozdělení textu na pasáže A-G přebírám z Reevea. Reeve; s. 88

¹⁴¹ Reeve; s. 89: „For eudaimonia is the first principle of ethics and the knowledge we have of first principles is nous. Therefore, decision requires nous. But nous, in turn, requires natural virtue. For without natural virtue we will not have the kind of experience from which the truth about eudaimonia can be reached by induction or habituation. Nous together with natural virtue is full virtue. And full virtue is a state of character. Therefore decision requires both nous and state of character.“; srov. Dihle, Albrecht: Die Vorstellung vom Willen in der Antike. Göttingen 1985. s. 67: „Er definiert die Tugend weder als dynamis, als natürliche Anlage oder Fähigkeit, noch als epistämä, theoretisches, durch intellektuelle Anstrengung erlerntes Wissen, sondern als hexis, Disposition oder Verhaltensweise der Seele.“

dobří či špatní, je v naší moci: jak příklon ke ctnosti tak i příklon k neřesti představují vyjádření našeho rozhodnutí.¹⁴² Ale to že neřest je dobrovolná, neznamená, že by se dala snadno odvrhnout, neboť jde o mravní stav jež ovlivňuje naše rozhodování. Tak jako má ctnostný člověk tendenci volit ctnostné věci, které jeho ctnost dále upevňují, tak i neřestný člověk má tendenci volit neřestné věci, jež upevňují neřest. Ctnost i nectnost mají vliv i na poznání cíle; špatný člověk zamění dobro za zdánlivé dobro a blaženost za zdánlivou blaženost, „špatnost totiž převrací soud o tom a v počátcích jednání uvádí v omyl.“¹⁴³ Můžeme říci, že špatnost charakteru, na rozdíl od akrasie, narušuje poznávací schopnost člověka. Akratik zná pravé dobro a ví, že chybuje, kdežto špatný člověk skutečné dobro nezná.

Výše jsme si řekli, že ctnost a neřest aktivně ovlivňují rozhodovací proces. Avšak na rozhodování nepůsobí pouze tyto dva protikladné stavy (ἔξις). Musíme si ještě všimnout vlivu zdrženlivosti a nezdrženlivosti na rozhodnutí, neboť tyto stavy jsou pro zkoumanou problematiku velice zajímavé. V jednání mravného člověka nevzniká rozpor mezi jeho rozumovou a žádostivou složkou - obě totiž směřují k témuž cíli. Rovněž v člověku nemravném nenacházíme konflikt, protože jeho žádosti i poznání jsou zkažené. Oproti tomu akrasia i enkrasia jsou stavy obsahující duševní konflikt. V obou stavech vzniká napětí mezi chtěním a poznáním. Rozdíl mezi těmito stavy vyniká při rozhodování; zdrženlivý člověk trvá na správném rozhodnutí, kdežto člověk nezdrženlivý jej opustí.¹⁴⁴ Enkratik si přeje dosáhnout blaženosti, uvažuje o způsobu, jak k ní dojít, ale jeho žádosti zatím nejsou v souladu s výsledky jeho rozvažování, nejsou dostatečně zformované, proto odporují rozumu. Avšak v tomto konfliktu převáží poznání nad žádostí, rozumná žádost dosáhnout dobra zvítězí nad nerozumnou žádostí po dobru zdánlivém.

V jakém smyslu slova pak můžeme říci o nezdrženlivém člověku, že se rozhoduje? Jestliže si přeje stát se blaženým a předmětem jeho rozvahy je způsob jednání vedoucí k blaženosti, tak se přece musí nějak rozhodovat.¹⁴⁵ Avšak když jeho rozhodnutí nebude uskutečněno, zůstane nenaplněným předsevzetím. Akratik totiž (jestliže jedná jako akratik) nejedná ve smyslu svého rozhodnutí, ale pod vlivem žádosti. V momentu svého jednání neusiluje o uskutečnění svého záměru, ale o ukojení žádosti, jež mu odporuje.¹⁴⁶ Toto jednání proto není důsledkem

¹⁴² EN 1113 b16-17 a EN 1151a5-7

¹⁴³ EN 1144 a35-36

¹⁴⁴ EN 1151 a29-b4

¹⁴⁵ srov EN 1152 a15-17

¹⁴⁶ Reeve; s. 90: „But he does not act on his decision. Instead, what he actually does is what will promote the satisfaction of his wish-opposing appetites, not his wish.“

rozumného záměru.

Týká se tedy rozhodování nezdrženlivého člověka? Můžeme mluvit o záměrné volbě u člověka, jež není důsledný a své rozhodnutí neuskuteční? Výše jsem poukázal na skutečnost, že Aristoteles nepoužívá své termíny důsledně a že pojmem *proairesis* někdy označuje pouze dokončení úvahy, pouze volbu optimálního způsobu jednání, jindy má na mysli celý rozhodovací proces, jehož vrcholem je lidské jednání. V prvním významu akratik rozhoduje, v druhém významu nikoli. Nezdrženlivé chování podle Aristotela není úmyslné, tím se liší od špatnosti, ta totiž úmyslná je.¹⁴⁷ V úmyslu (προαίρεσις) spočívá rozdíl mezi morálním a nemorálním, podle úmyslu musíme člověka posuzovat. Nezdrženlivé jednání není úmyslné, což ale neznamená, že je nedobrovolné.

Ve světle toho, co jsme si řekli o zdrženlivém a nezdrženlivém chování, se nám více projasní jakou úlohu hraje mravní stav vůči rozhodnutí. Zde můžeme rozlišovat čtyři různé mravní stavy a to ctnost (ἀρετή), neřest, zdrženlivost a nezdrženlivost. Nachází-li se volící člověk ve stavu ctnosti, enkrasie či akrasie, je jeho poznání dobra neporušené a tento člověk bude usilovat o skutečnou blaženost. Je-li ovšem stavem volícího špatnost, pak tento nerozpozná dobro a bude usilovat o vidinu zdánlivého dobra. V prvních třech stavech bude poznání neporušené, kdežto stav neřesti porušuje poznávací kapacitu člověka.¹⁴⁸ Avšak pouze stav ctnosti a zdrženlivosti povede ke správnému jednání, akratik totiž podlehe špatně zacílené žádosti. Špatnou žádost pocítí i člověk zdrženlivý, ale na rozdíl od člověka nezdrženlivého, jeho špatná žádost v duševním konfliktu podlehe rozumu. U ctnostného člověka nedojde ke konfliktu mezi rozumem a žádostí.

Prozkoumejme nyní další oddíly námi citovaného textu. V argumentu **D** čteme důležitou tezi, že „samotné myšlení ničím nehýbe“¹⁴⁹. Tato slova znamenají podle mého názoru pro volní problematiku zásadní zjištění; dá se říci, že tímto akcentem se aristotelská antropologie odlišuje od jednostranně racionalistických koncepcí vidících počátky lidského jednání pouze v rozumové sféře. Rozum sám o sobě může být podle Aristotela počátkem pouze v oblasti teorie, vědecké poznání (ἐπιστήμη) se totiž lidského jednání netýká. Podnětem pro naše chování nemůže být pouze teoretické myšlení, neboť to se nezabývá praxí: jeho předmětem je vědecké poznání, nikoli jednání; podnětem pro naše jednání je praktický rozum (φρόνησις), který není omezen na poznávání, ale zabývá se i jednáním. Takže **D** specifikuje,

¹⁴⁷ EN 1151 a5-7

¹⁴⁸ Reeve; s. 90: „If the state is virtue, self-control, or akrasia, nous will grasp eudaimonia as it really is. If it is vice, nous will grasp what is in fact wretchedness falsely believing it to be eudaimonia.“

¹⁴⁹ EN 1139 a36-b1

co bylo řečeno v **A**, totiž že počátkem záměrné volby je žádost a rozumná úvaha (λόγος). Dozvídáme se tu tedy, že se jedná o praktické myšlení.

Oddíly **E** a **F** připomínají blízký vztah praktického myšlení k tvorbě (ποίησις), onen vztah, který jsme již prozkoumali v kapitole o rozvažování. Aristoteles zde opět hovoří o problematice účelu, rozlišuje tvorbu mající na jedné straně účel mimo sebe, od jednání, jehož cíl na straně druhé leží v něm samém. Cílem jednání je totiž dobré jednání (εὐπραξία). Praktické myšlení spadá do působnosti rozumnosti (φρόνησις). Na základě toho, co se dozvídáme v **E** a **F**, se nám ujasňuje, že rozumová aktivita, s níž se setkáváme při rozboru *proairesis* je z rodu *frónésis* a nikoli epistéme.

V **G** pak Aristoteles uvádí definice *proairesis*, kterých jsme si všimli již dříve. Mimo to zde zdůrazňuje, že v oblasti rozhodování je počátkem člověk, čímž odkazuje na základ své etické koncepce. Tímto základem je přesvědčení, že aby se nějaké jednání stalo předmětem etického hodnocení, musí být zapříčiněno jednajícím a musí být dobrovolné, neboť „*o dobrovolných jednáních se pronáší chvála a hana*“.¹⁵⁰

Z našeho rozboru vyplývá, že *proairesis* není ryze racionální proces, ačkoliv není možný bez rozumného myšlení. V tomto procesu se projevují i iracionální složky duše, konkrétně žádosti. Jejich účast při rozhodování není žádným nedostatkem, není ničím mravně pochybným. O ctnostném člověku neplatí věta, že žádosti nemají na jeho rozhodování žádný podíl. Ctnostný člověk své špatné žádosti ovládne a transformuje je na žádosti dobré. Ty se samozřejmě podílejí na jeho rozhodování a to tak, že podporují ctnost. Kromě žádostí působí na rozhodnutí také charakter, tedy naše habity, mravní stavy, na jejichž základě jednáme. Spojení charakteru s volbou vyjadřuje Aristoteles touto formulací: „*Neboť podle toho, zda volíme dobro, či zlo, máme určitou povahu, nikoli podle toho, jaké máme mínění.*“¹⁵¹ Naše povaha se projevuje v mínění o dobru a naše mínění o tom, co je dobro, určuje naše rozhodnutí. Takto povaha působí na mínění o blaženosti a na rozhodnutí; povaha ovlivňuje, zda usilujeme o dobro, či o zdánlivé dobro.¹⁵²

¹⁵⁰ EN 1109 b30-31

¹⁵¹ EN 1112 a1-3

¹⁵² Viz. Reeve; s. 91: „Our decision express our beliefs about the good or eudaimonia and thereby reveal our karakter. For it is our karakter that determines our beliefs about eudaimonia and hence our decisions.“

Kapitola 4: Nezdrženlivost (ἀκρασία)

V našem dosavadním zkoumání se stále potýkáme s otázkou nezdrženlivého jednání. Proto se nyní pokusím o podrobný rozbor tohoto problému. Chceme-li rozkrýt strukturu lidského jednání, chceme-li lépe pochopit vzájemné působení rozumové a pudové vrstvy lidské duše, tak se musíme nějakým způsobem vypořádat s otázkou, jak je možné nezdrženlivé jednání.

Do centrálního okruhu problémů, jež jsou napojeny na otázky spojené s rozhodováním, záměrnou volbou a dobrovolností, jistě náleží problematika nezdrženlivosti, na níž můžeme sledovat vztahy mezi výše jmenovanými pojmy. Aristoteles tímto pojmem míní takové chování, kdy někdo jedná špatně, ačkoliv si je dobře vědom svého špatného jednání. Jde tedy, nearistotelovsky řečeno, o projev slabosti vůle. Skutečnost, že Aristoteles zkoumá tento fenomén na pomezí jednání (πρᾶξις), vědění (ἐπιστήμη) a žádosti, nám umožňuje zhlédnout problém záměrného jednání z jiné stránky.

Aristoteles jistě pokládal akrasii za vážný problém, neboť otázka, proč mnozí lidé sice vědí, že je něco dobré, ale dobro nekonají, představuje vážnou výzvu pro každou etickou teorii. V centru jeho zkoumání stojí otázka, zda nezdrženlivý člověk jedná vědomě a v jakém smyslu slova vědomě¹⁵³, odtud jej pak zkoumání zavádí k příbuzným problémům, jež s tímto problémem souvisí.

Do problematiky nás Aristoteles uvádí připomínkou Sokratova názoru: „*Sókrates totiž vůbec hájil názor, že tam, kde jest pojem, není nezdrženlivosti; nikdo prý totiž nejedná vědomě proti tomu, co jest nejlepší, nýbrž jenom z neznalosti*“¹⁵⁴. Jedná se o vyjádření teze, kterou hájil Platonův Sokrates v dialogu Protagoras.¹⁵⁵ Avšak Aristotelovo zkoumání v oblasti etiky je zacíleno jinam, než uvažování Platonovo; na rozdíl od něj neusiluje o vyvrácení běžných etických názorů, ale spíše mu jde o jejich prohloubení a usoustavnění. Proto bývá chápán jako filosof common sensu.¹⁵⁶ Aristoteles nevychází ve svém zkoumání z teze, jež zní jako paradox; zda se k této tezi nepřiblíží v cíli své úvahy, je jiná otázka. Tedy Sokratovi namítá: „*Ale toto pojetí zřejmě odpírá skutečným jevům* (λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις), *i jest*

¹⁵³ EN 1146b 8-9: „Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες“, více v: Hardie; s. 259.: „Aristotle’s main concern is with the problem of analysis, ‘whether incontinent people act knowingly or not, and in what sense knowingly’...“

¹⁵⁴ EN 1145b 25-27: „Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένεα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι’ ἄγνοιαν.“

¹⁵⁵ S nejznámější formulací tohoto paradoxu se setkáme v : *Protagoras* 352a-258d. Táž otázka je rovněž analyzována v Ústavě: *Rep.* 439a-441a ; K intelektualistickému náhledu na etiku, jehož hlavními zastánci byli Sokrates a stoikové např. Irwin, T. H.: *Who discovered the will?* In: *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethic*, 1992, ss. 453-454

¹⁵⁶ Graeser, Andreas: *Řecká filosofie klasického období*. Transl. Petříček, Miroslav. Praha 2000. S. 331, Srv např. Aubenque, Pierre: *Rozumnost podle Aristotela*. S. 61

*třeba vyšetřiti, tu vášeň (πάθος), a je-li z neznalosti, jaký **druh neznalosti** to jest – neboť jest zřejmo, že ten, kdo jest nezdrženlivý, nemá klamné mínění dříve, než se ocitne v té vášni...*
„157

Aristotelovým východiskem je skutečnost, či spíše obecné přesvědčení, že k akrasii dochází, tudíž musí vysvětlit, jak je takové jednání možné. Zároveň bere v úvahu zmíněný Sokratovský motiv, že toto iracionální jednání pochází z neznalosti. Má-li se úvaha dále rozvinout, je třeba blíže určit, o jaký druh neznalosti se zde jedná. V této pasáži tedy Aristoteles na jedné straně připouští, že zde hraje roli jistá neznalost, ale zároveň drží doktrínu, že akratik ví, že jedná špatně¹⁵⁸.

Možné řešení těchto potíží by mohlo spočívat v oslabení propozičního postoje akratika, který by (s jistotou) **nevěděl**, že jedná špatně, nýbrž by se to pouze **domníval**. Podle této teze je přesvědčení vyvolané domněnkou slabší než přesvědčení vyvolané věděním, takže bude snadněji překonáno. Uvedené řešení, jež by smířilo Sokratovskou tezi, „kdo má vědění, ten nemůže jednat proti němu,“ s faktem, že lidé jednají nezdrženlivě, je vzápětí odmítnuto. A to ze dvou důvodů:

1. Podle Aristotelova tvrzení je nevědoucí a v pochybnostech kolísající člověk podlehnoucí žádostem pardonován, zatímco neřestník je haněn¹⁵⁹. Nezdrženlivost je však neřest a nezdrženlivému člověku se dostává za jeho chování hany.
2. Z hlediska pevnosti přesvědčení je lhostejno, zda jde o vědění či mínění, „*neboť někteří lidé, kteří mají pouhé mínění, nikterak v něm nekolísají, nýbrž mají za to, že vědí přesně...*“¹⁶⁰. Pokládají totiž mínění za vědění, což je pro náš účel totéž, jako by šlo o vědění, neboť pro akrasii je důležitá pouze subjektivní stránka vědění.

Poté, co odmítne zmíněné nevyhovující řešení, nabízí Aristoteles vlastní návrhy. Předkládá čtyři způsoby analýzy pojmu ἀκρασία, přičemž poslední z nich je technicky nejpropracovanější a v literatuře mu je věnována největší pozornost. Ještě než přistoupíme k jejich rozboru, je třeba připomenout, že všechny čtyři analýzy se liší pouze v různě položeném důrazu a nikoli ve způsobu výkladu; nemůžeme však o nich říci, že by se

¹⁵⁷ EN VII 1145b 28-31: „οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας. ὅτι γὰρ οὐκ οἴεται γε ὁ ἀκρατεούμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν.“

¹⁵⁸ Robinson Richard: *Aristotle on Akrasia*. In: *Article's on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. Edit.: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; Sorabji, Richard. Oxford 1977.. S. 79 „...that he is going to satisfy Socrates by saying that there is a certain ignorance in *akrasia*, but at the same time he is going to distinguish the nature of this ignorance so as preserve the doctrine that the acratik knows that his act is wrong.“

¹⁵⁹ Předložení a první odmítnutí této teze: EN VII 1145b 32- 1146a 4

¹⁶⁰ EN 1146b 24- 31

vzájemně vylučovaly. Jde spíše o nahlížení problému z různých úhlů.

1. Aristoteles rozlišuje aktuální a potenciální vědění. Říká „...o vědění mluvíme ve dvojitým smyslu – neboť vědoucím se nazývá zrovna tak ten, kdo vědění má a neužívá ho, jako ten, kdo ho užívá...“¹⁶¹ Podle tohoto pojetí má akratik v okamžiku, kdy jedná nezřízeně, pouze potenciální vědění toho, jak by měl jednat. Kdyby se však toto vědění aktualizovalo, zabránilo mu v jednání. Otázky, jakým způsobem by k tomu došlo, či jak probíhá vlastní mechanismus akratického jednání, proberu níže.¹⁶²

2. Zde Aristoteles vychází z praktického sylogismu. Podle Aristotela je lidské duševní hnutí jistým způsobem řízeno sylogismem. Když pak následuje nějaká praktická činnost, jedná se o akci ve vlastním slova smyslu. Ovšem o podrobnostech tohoto procesu se mezi komentátory vedou komplikované spory, které podle mého názoru dosud nevedly k jeho plnému objasnění. Nicméně můžeme říci, že vyšší premisa praktického sylogismu je obecná, zatímco nižší premisa je částečná; vyšší premisa vyjadřuje praktický princip, který můžeme přirovnat k východisku hypotetického imperativu, zatímco nižší premisa aplikuje princip na konkrétní situaci. Akratik, si nespojí obě premisy, neaplikuje obecný princip, jež uznává, v dané situaci. Takže užívá pouze premisu vyšší. Proto může v konkrétní situaci jednat proti svému přesvědčení.¹⁶³

Podívejme se na tento případ blíže. Aristoteles uvádí příklad takovýchto propozic: P1 „Všem lidem prospívá to, co je suché.“, P2a „Toto je člověk“, P2b „Tato věc určité vlastnosti je suchá.“¹⁶⁴ Propozice P1 obsahuje dva obecné termíny, které propozice P2a a P2b individualizují. Avšak v našem životě může dojít k situaci, kdy bude individualizován pouze jeden obecný termín; v takovém případě dochází k akratickému jednání: činitel jedná proti tomu, co sylogismus předepisuje. A můžeme se přitom oprávněně domnívat, že nějakým způsobem jedná proti svému vědění.¹⁶⁵

3. Dále si Aristoteles všímá rozdílu v rámci duševního stavu. Uvádí příklady jako je spánek, zběsilost či opilost. Jedná se o takové stavy, kdy činitel sice má určitou dispozici, avšak neužívá ji. Rozdíl oproti prvnímu příkladu spočívá v odlišném hledisku tázání. Zatímco

¹⁶¹ EN 1146b 31- 34: „ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν [τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα].“

¹⁶² k prvnímu bodu více: Robinson; s. 80: „To say that a man knows something is not to say that he is always thinking of it, nor that he is thinking of it now. Aristotle appears to mean that the akratic knows that his act is wrong in that he *possesses* this knowledge, but he can do the act because he is not at the time *using* this knowledge, not contemplating it.“

¹⁶³ EN 1147a 1-4, srov. Robinson, ss. 80-81

¹⁶⁴ EN 1147a 5-7

¹⁶⁵ Robinson, s. 81: „This agent will use both the universal premiss and a part of the particular premiss, and still not do the act which the syllogism prescribes.“

v prvním případě se na problém díváme z metafyzické pozice, zde převažuje biologické, či spíše lékařské hledisko.¹⁶⁶ Lidé, kteří se nachází ve výše zmíněných stavech jsou vyvedeni z rovnováhy a vědění je u nich ovládnuto žádostivostí. Podle Aristotela skutečnost, „že přitom vedou řeči, které pocházejí z vědění, není žádným protidůkazem; neboť i lidé, kteří jsou v citovém vzrušení (ἐν τοῖς πάθεισι) opakuji důkazy a výroky Empedokleovy, a ti, kteří se těm výrokům napřed naučili, plynně je odříkávají, přece však nemají skutečného vědění; neboť **skutečné vědění musí s člověkem srůst** (συμφυῆναι) a k tomu je zapotřebí času; musíme tudíž uznati, že i lidé, kteří se nedovedou ovládati, mluví tak jako herci.“¹⁶⁷

V této pasáži je přítomno důležité psychologické rozlišení mezi skutečným věděním, které má vztah k osobě, činnosti a k posledním cílům člověka, věděním, které je vědoucímu vskutku vlastní, a mezi vnějším věděním, jež k těmto okolnostem nemá vztah a slouží pouze jako společenská rekvizita, s níž se člověk může blýsknout na večírku. K důležitému tématu skutečně osvojeného vědění se vrátím níže.

Tři výše uvedená řešení mají společné to, že jsou založena na rozlišení dvou pojmů: „vědění plné“ a „vědění částečné“. Všechny tři způsoby vysvětlují akratické jednání takovým způsobem, že člověk navzdory svému vědění jedná proti němu, a také různými způsoby oslabují úplnost vědění.

Poslední řešení se ubírá jinou cestou, a to rozbořen praktického sylogismu, který předchází akratické akci. Aristoteles uvádí: „*Jedna domněnka totiž jest obecná (καθόλου δόξα), druhá, kde vládne již smyslová zkušenost, jest částečná (καθ' ἑκαστά); jakmile však z nich vznikne domněnka jedna, tu má duše **nutně k závěru přisvědčiti** (ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν εἶναι), a týká-li se toho, co má býti vykonáno, **ihned to provést** (πράττειν εὐθύς) ... jestliže mu v tom nic nebrání (μὴ κωλύμενον)*“¹⁶⁸

Jak již víme, je vyšší premisa obecná, zatímco nižší premisa částečná. Částečná premisa pak pochází ze smyslové zkušenosti. Praktický sylogismus tedy kombinuje premisy z oblasti myšlení a oblasti smyslové a má tu vlastnost, že jakmile je utvořen, **nutně** vede rozum k závěru, co je třeba konat. Tento závěr je pak **okamžitě a nutně následován jednáním**. Proč je ale závěr nutně následován jednáním? Je tomu tak proto, že uvažování probíhá

¹⁶⁶ viz Robinson, s.81

¹⁶⁷ EN 1147a 18-26

¹⁶⁸ EN 1147a 26-31: „ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἑκαστά ἐστιν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία: ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν εἶναι μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς: ... ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλύμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν.“

v sylogismech a je-li sylogismus správně utvořen, závěr nutně vyplývá z premis. Dospěje-li myšlení k závěru, proběhne-li rozhodnutí, ihned následuje akce. Aristoteles zde však přichází s důležitou výhradou – „*jestliže mu v tom nic nebrání.*“ Jak máme této výhradě rozumět?

V mysli není přítomna jediná vyšší premisa, jediný princip, z něhož by měla vycházet úvaha - sylogismus. O několik řádků níže totiž čteme „*kdykoli tedy všeobecná domněnka ochutnání brání, druhá však praví...*“,¹⁶⁹ což znamená, že v konkrétní úvaze můžeme vycházet ze dvou protivných vyšších premis. Zatímco jedna obecná premisa nevhodnému jednání oponuje, tak druhá k němu radí. Dosadíme-li si do úvahy druhou obecnou premisu, vznikne **žádost** (ἐπιθυμία).¹⁷⁰

Pokusme se nyní na náš problém podívat pod zorným úhlem konkrétního příkladu a s jeho pomocí rekonstruovat psychologii akratického jednání: v duši je tedy přítomná vyšší premisa zakazující určité jednání, např. víme, že jíst sladké není zdravé, a zároveň je zde druhá vyšší premisa tvrdící, že jíst sladké je příjemné. Druhá vyšší premisa se aktualizuje díky částečné premise označující konkrétní věc za sladkou. V důsledku toho v nás vzniká žádost, chuť na sladké. Podlehne-li této chuti, znamená to, že jsme nezdrženliví v důsledku úsudku, což je důležitá skutečnost z hlediska mravní zodpovědnosti. Tam totiž, kde není úsudek, není mravní odpovědnost, proto také zvířata nemohou být nezdrženlivá, neboť neusuzují.¹⁷¹

Podle některých interpretací¹⁷² není v průběhu akratického jednání aktuální celý praktický sylogismus. První (správná) vyšší premisa prý jednání neodporuje, ale pouze k němu směřuje, neboť se neaktualizuje její spojení s individuální premisou. Zároveň se rozlišují dvě částečné premisy, z nichž je aktuální pouze ta náležející druhé vyšší premise.¹⁷³

Aristoteles při dalším rozboru rozlišuje dva typy akratického jednání. Píše totiž: „*Nezdrženlivost jest jednak unáhlenost, jednak slabost. Jedni sice věc uvážili, ale pro vášnivost nesetrvávají v tom, co uvážili, druzí, aniž věc uvážili, jsou puzení rozčilením.*“¹⁷⁴ Pouze případ lidí, kteří kvůli vášnivosti nesetrvávají v tom, co uvážili, se blíží slabosti vůle, neboť u nich sice proběhla správná úvaha, ale již nedošlo k jednání, k němuž měla vést, neboť ve správném jednání zabránila těmto lidem vášeň. Ale stačí samotná vášeň k tomu, aby člověk jednal proti uváženému rozhodnutí? Jestliže ano, tak iracionální hnutí

¹⁶⁹ EN 1147a 32-33

¹⁷⁰ EN 1147a 34- 1147b 4

¹⁷¹ EN 1147b 4-6

¹⁷² Viz např. Robinson, ss. 83-88.

¹⁷³ Robinson, s. 82: „It follows from this interpretation that the particular premiss belonging to the right universal premiss is not the same as the one belonging to the wrong universal premiss. For the latter particular premiss is actual in the acratie's soul.“

¹⁷⁴ EN 1150b 19-22

duše, jako je vášně, zakládá morální hodnocení, odsuzující jednajícího. Mravní rozdíl mezi mužem zdrženlivým a nezdrženlivým by v posledku spočíval v síle jejich vášní.

Takový důsledek však odporuje celkovému zaměření aristotelské etiky, neboť mravní hodnocení se podle Aristotela zakládá na rozumnosti, nikoli na vášnivosti jednajícího. To, že zdrženlivý člověk není bez vášní dosvědčuje Aristoteles v textu, kde srovnává muže uměřeného a muže zdrženlivého: „...*neboť člověk zdrženlivý* (ἐγκρατής) , *jakož i uměřený* (σώφρων), *jest ten, kdo pro tělesné libosti* (διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς) *nečiní nic proti příkazu rozumu* (παρὰ τὸν λόγον), *jenomže onen má špatné žádosti* (φάυλας ἐπιθυμίας) , *tento nikoli, a že jeden jest tak utvářen, že nemůže míti libost z toho, co by bylo proti příkazu rozumu, kdežto druhý libost může míti* (ἡδεσθαι), *ale nedá se jí vésti* (ἄγεσθαι).“¹⁷⁵ Tedy k pojmu zdrženlivosti nenáleží nemít vášně, nýbrž nenechat se jimi ovládnout, což znamená, že vášně nedokáží zvrátit rozhodnutí rozumu; krátce řečeno vášně jsou zde podřízeny rozumu. Aristoteles uvádí, že „*v duši jest něco mimo rozum, co se tomuto protiví* (ἐναντιούμενον) *a odporuje mu* (ἀντιβαῖνον)...*zdá se však, jak jsme řekli, že i toto je účastno rozumu; u zdrženlivého člověka alespoň rozumu poslouchá* (πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ).“¹⁷⁶ Můžeme tedy říci, že rozdíl mezi enkratikem a akratikem spočívá v tom, že zatímco první udržuje své emoce pod kontrolou rozumu, druhý v tomto úsilí selhává. V duši nezdrženlivého člověka se tedy odehrává konflikt mezi **žádostí** (ἐπιθυμία), či obecněji řečeno emocionalitou, a **záměrnou volbou** (προαίρεσις), konflikt v němž vítězí žádost.¹⁷⁷ V tomto konfliktu stojí na jedné straně žádost, touha po bezprostředním uspokojení (a dosažení zdánlivého dobra), a jí oponuje touha dosáhnout skutečné blaženosti, tedy touha zaměřená k nejvyššímu dobru.¹⁷⁸ Avšak i u akratika neovlivňuje žádost všechny jeho úsudky, nýbrž jen ty, které se vztahují k cíli, neboť Aristoteles píše, že „*libost a nelibost neničí a nepřevrací každého soudu, například soudu, zda úhly trojúhelníku se rovnají dvěma pravým, či nikoli, nýbrž jenom soudy o tom, co máme konati* (πρακτόν). *Neboť počátky praktického jednání jsou účely, jichž*

¹⁷⁵ EN 1151b 35- 1152a 4

¹⁷⁶ EN 1102b 23-27: „ἴσως δ' οὐδὲν ἦτρον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὡς περ εἵπομεν· **πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ** τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς...“

¹⁷⁷ Hardie, ss. 162-163: „He is discussing the conflict in the soul of the incontinent man (akrates), and in this conflict the antagonist of *epithumia* is *prohairesis*.“ Srov. EN. 1111b 13-16: „καὶ ὁ ἀκρατής ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· ὁ ἐγκρατής δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ. καὶ προαίρεσις μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμία δ' ἐπιθυμία οὐ.“

¹⁷⁸ Irwin, s. 454: „... if we want the immediate satisfaction more strongly than overall good, we choose the action promising the immediate satisfaction.“

*jednáním má být dosaženo; tomu však, kdo se dá svéstí libostí nebo nelibostí, není počátek hned zjevný, ani to, že ten účel jest jeho povinností a že pro něj má všechno voliti (ἀίρεῖσθαι) a konati (πράττειν).*¹⁷⁹

Pokusme se na dalších příkladech znovu k vůli lepšímu znázornění předvést, co jsme si již řekli o akratickém jednání. Vzhledem k tomu, že příklady, jež uvádí Aristoteles ve svých dílech, jsou často nejasné, uvedu příklady, jichž užívá ve svém článku o akrasii Alfred R. Mele.¹⁸⁰ Podívejme se na následující situaci. Žena chce po manželovi, aby otrávil svého oblíbeného psa. Pes je starý, nevléčitelně nemocný, trpí bolestmi a proto je vzteklý a napadá děti. Obstará jed a dá ho muži, aby jej vpravil psovi do jídla. Muž s jedem v rukou stojí před psem a jeho miskou a rozhoduje se. Po pečlivém uvážení všech okolností dospěje k domu, že by bylo nejlepší psa zabít a dát mu jed do žrádla. Chce tedy podle toho jednat, ale jakmile vztáhne ruce s jedem k misce, zarazí se – udělat to je pro něj těžší, než očekával. Není ještě připraven uskutečnit své rozhodnutí. Co mu v tom brání? Zcela jistě nic vnějšího, rovněž fyzicky je schopen rozhodnutí vykonat. Brání mu jednat vzpomínky na chvíle strávené se psem a na to, co k němu cítí. Tedy síla emocí mu brání vykonat usnesení rozumu.

Druhý příklad nám pomůže lépe ilustrovat, kde spočívá rozdíl mezi akratikem a enkratikem¹⁸¹. Představme si dva mladé muže, enkratika Sama a akratika Sida; oba navštíví party a seznámí se s atraktivními ženami, které u nich stimulují chtíč. Posléze zjistí, že ženy jsou želbohu vdané. Oba mladí muži jsou přesvědčeni, že svádět vdané ženy je morálně špatné. Jak se zachovají? Sam se pokusí vyvarovat myšlenek na případné požitky, myšlenek posilujících jeho žádost a oslabujících pozornost k jeho vztahu k cizoložství, protože tyto myšlenky oslabují jeho motivaci k sebekontrolě. Místo toho se pokusí svou mysl soustředit na úvahy týkající se skutečností, že se jedná o vdanou ženu, a že svádět vdanou ženu je podle jeho morálních měřítek špatné. Dělat špatné věci škodí jeho charakteru a tedy v posledku štěstí. Díky takovým úvahám převáží jeho motivace k přerušení flirtu nad motivací vybízející k pokračování ve flirtování.

Sid se nachází ve stejné situaci. Rovněž on je hluboce zasažen atraktivitou jeho nové známé, rovněž on je přesvědčen o tom, že svádět vdanou ženu je morálně špatné. Tedy i pro něj platí následující sylogismus:

Muž nikdy nemá svádět cizí manželku.

¹⁷⁹ EN 1140b 13-19

¹⁸⁰ Mele, Alfred R.: *Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action*. In: *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Edit.: Sharman, Nancy. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 1999., ss. 188-189

¹⁸¹ Mele, ss. 192-193

Tato žena je cizí manželka (a já jsem muž).

Nemám svádět tuto ženu.

Ví tedy, že nemá pokračovat ve flirtování. Rovněž ví, že nejlepší způsob, jak zabránit případné nevěře, je slušně se „odporoučet“. Avšak potěšení z příjemné konverzace u něj převáží, neodejde a nakonec dojde k nevěře.

Vyložme si tento případ ve světle toho co jsme si řekli o akrasii. Oba muži znali centrální fakt částečné premisy, že žena je vdaná, oba tento fakt spojili s obecnou premisou zakazující nevěru, oba rovněž odvodili týž závěr. Je tu ale rozdíl mezi jejich epistémickým vztahem k nižší premise. Sam znal vztah této premisy k hodnotám, kvůli kterým držel obecnou premisu zakazující nevěru. Viděl tedy, jak jsou fakta obsažená v nižší premise důležitá pro jeho charakter a v posledku pro jeho štěstí. Zatímco Sid si tato fakta nedovedl zařadit do správného kontextu, a proto neměl dodatečnou motivaci přerušit flirtování.

Plně znát částečnou premisu tedy neznamená pouze vědět, co premisa vyjadřuje, ale **plně si uvědomit její dosah**.¹⁸² Takže v případě akratika jde o určitou formu neznalosti, neboť nevidí jednotlivosti v širších souvislostech. Jednotlivá fakta vnímá izolovaně, nezasadí si je do vztahu k posledním účelům a nepozoruje důsledky, k nimž jeho jednání povede. Kdo si tyto důsledky uvědomuje a nahlíží širší kontext svého jednání, kdo jednotlivá fakta nahlíží pod zorným úhlem vyšších cílů, ten má větší naději, že opanuje své vášně a touhy. Nejlépe se vyvarujeme akratického jednání, když sledujeme daný problém ve vztahu k dosažení blaženosti. Přání dosáhnout blaženosti (εὐδαιμονία) je nejsilnějším motivačním faktorem posilujícím naši vytrvalost v rozumném opanování nevhodné žádosti.¹⁸³

Podívejme se nyní na to, jaké místo daný problém zaujímá v rámci aristotelské etiky. V jeho kontextu můžeme sledovat vztah mezi pojmy blaženost (εὐδαιμονία), ctnost (ἀρετή), moudrost (σοφία) a rozumnost (φρόνησις). Neboť „...aby člověk splnil svůj úkol, potřebuje rozumnosti a mravní ctnosti; ctnost působí, že člověk volí správný cíl (σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν), rozumnost pak působí, že volí správné prostředky, které k němu vedou“.¹⁸⁴ Ctnost je „záměrně volícím stavem (ἔξις προαιρετική), který udržuje střed, nám vymezený úsudkem, a to tak, jak

¹⁸² Srov. Mele, s. 193: „I have argued in that, for Aristotle, to know fully (i.e., wholly non-deficiently) a “particular“ practical premisses is not only to be aware of the fact which the premisses expresses –e.g., that the thing before one is sweet- but to appreciate its practical import as well“

¹⁸³ Mele, s. 197: „And the strongest rational motivator, for Aristotle, is an *orexis* for *eudaimonia*.“

¹⁸⁴ EN 1144a 6-9: „ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.“

by jej vymezil člověk rozumný“,¹⁸⁵ je tedy dispozicí k tomu, jak volit správný cíl na cestě k dobru, tedy blaženosti, neboť cílem lidského jednání je blaženost.¹⁸⁶ A rozumnost je pro Aristotela „trvalá praktická dispozice provázená správným pravidlem, jež se týká toho, co je pro člověka dobré a špatné“. ¹⁸⁷ Jak tomu máme rozumět? Nejprve se podívejme na rozdíl mezi (mravní) ctností a rozumností. „Zatímco mravní ctnost je praktickou trvalou dispozicí týkající se volby (προαιρετική), rozumnost je trvalou dispozicí týkající se **pravidla** volby.“¹⁸⁸ Ctnost působí, že volba je správná a rozumnost slouží jako kritérium upevňující a korigující ctnosti. Jak ctnosti rozumové, rozumnost a moudrost, tak ctnosti mravní mají na zřeteli dobro. Z toho vyplývá, že narušení ctnosti nutně vede k narušení blaženosti. Akratické jednání tedy narušuje lidskou blaženost, například tím, že člověk po vykonaném skutku pociťuje lítost¹⁸⁹. Aby pak nedošlo k narušení ctnosti a ke ztrátě blaženosti, odhaluje rozum takové důsledky nesprávného jednání a pomáhá tak upevňovat ctnost. Neboť člověk, uvědomující si veškeré důsledky svého jednání, jež mohou ovlivnit dosažení blaženosti, je lépe motivován k sebekontrolě než ten, jež si rozsah důsledků neuvědomuje.

V návaznosti na předchozí úvahy se nyní pokusíme vymezit, k čemu jsme při zkoumání pojmu ἀκρασία dospěli. Můžeme říci, že Aristoteles vychází ze sokratovské úvahy, jež spojuje akratické jednání s neznalostí. Ale jedná se o specifický druh neznalosti, nezdrženlivý člověk totiž zná všechna relevantní fakta, než začne jednat.¹⁹⁰ Jeho neznalost nespočívá v nedostatku informací, ale v tom, jak s nimi nakládá. Jeho nestálost pramení ze skutečnosti, že dané informace nevztahuje k poslednímu účelu. Neznalost u akatika najdeme v jeho **vztahu** k jednotlivým faktům a v tom, že je nezařadí do správné relace, tedy že si je nevztahuje k poslednímu účelu.

Po krátkém shrnutí našich závěrů týkajících se akrasie, obraťme nyní svou pozornost na některé nejasnosti spojené se tímto pojmem. Nejprve se podívejme na obtíže spojené s určením, co je vlastně závěrem praktického sylogismu. Podle některých interpretů je jím činnost. Tomuto výkladu má odpovídat místo v *De motu animalium* (701a 20), kde

¹⁸⁵ EN 1106b 36-38: „Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.“

¹⁸⁶ EN 1176a 31-32

¹⁸⁷ Citováno podle překladu v Aubenque, s. 44; EN 1140b 20-21: „ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν.“ A 1140b 5-6: „ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.“

¹⁸⁸ Aubenque, s. 44

¹⁸⁹ EN 1150b 30-32

¹⁹⁰ Robinson, s. 86.

Aristoteles píše, že závěrem úsudku je činnost (συμπέρασμα ... πράξις ἐστίν).¹⁹¹ A o několik řádek níže čteme: zdá se že činnost je závěrem [úsudku] (ὅτι μὲν οὖν ἡ πράξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν·).

Pokud však uznáme totožnost jednání se závěrem úsudku, vzniknou nám velké problémy. V podstatě tím totiž vyloučíme možnost akkratického jednání, jak jsme ho výše popsali, neboť nikdo by nemohl jednat proti závěru, jež uvážil, protože samotná úvaha by nutně skončila akcí. Takové jednání, jaké jsme uvedli ve výše zmíněných příkladech, by nebylo možné. Chceme-li dále držet fakticitu fenoménu akrasie, musíme jej vysvětlit jiným způsobem, totiž popřením toho, že proběhne úsudek. Jenže aplikací tohoto myšlenkového kroku si zase vytvoříme jiné závažné problémy. Vyloučením uvažování totiž zároveň vyloučíme morální hodnocení tohoto jevu; ovšem skutečnost, že akrasie je neřestí, stojí u počátku Aristotelových úvah o daném předmětu, neboť Stagirita vychází z common sensu pokládajícího akrasii za neřest. Musíme tedy odmítnout ztotožnění závěru sylogismu s jednáním.

Nejprve se podívejme na kontext citované pasáže, tedy na daný sylogismus (resp. sylogismy): „*I need a covering, a coat is a covering; I need a coat. What I need I Ought to make, I need a coat: I make a coat. And the conclusion I must make a coat is an action*“¹⁹². Závěrem je zde propozice „**musím udělat plášť**“, nikoliv činnost jako tkaní či šití. A již z titulu, že jde o propozici, musí být závěr odlišitelný od vnější činnosti, neboť Aristoteles definuje premisu (propozici)¹⁹³ takto: „*Premisa (πρότασις) je výrok (λόγος) který něco o něčem tvrdí, nebo popírá*“¹⁹⁴. Jakákoliv věta v sylogismu je tedy logem a Aristoteles jistě nepokládal λόγος za πράξις. Zvažme rovněž význam propozice v závěru našeho příkladu. Protože tu máme dva sylogismy, máme rovněž dva závěry: „*Potřebuji plášť*“ a „*Musím udělat plášť*“. Prvně jmenovaný závěr v žádném případě nemůže být jednáním, představuje však předpoklad pro druhý úsudek. Chce-li někdo ztotožňovat závěr úsudku s jednáním, musí v tomto případě ztotožňovat usuzování s jednáním. I v textu *De motu animalium* nalezneme pasáž jasně odlišující usuzování (myšlení) a jednání. Aristoteles na dotyčném místě tvrdí, že

¹⁹¹ *De motu animalium* 701a 17-23 : „σκεπάσματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα· ἱματίου δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον· ἱματίου δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἱμάτιον ποιητέον, πράξις ἐστίν. πρᾶττει δ' ἀπ' ἀρχῆς, εἰ ἱμάτιον ἔσται, ἀνάγκη εἶναι τότε πρῶτον, εἰ δὲ τότε, τότε· καὶ τοῦτο πρᾶττει εὐθύς. ὅτι μὲν οὖν ἡ πράξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν· K tomu viz. Mele, ss. 185-186

¹⁹² Uvádím anglický překlad podle Melea, s. 185; neboť český překlad *De motu animalium* nemám k dispozici.

¹⁹³ O pojmu πρότασις viz. Kříž, poznámka na s. 137 APr.: „Tento termín označuje jakýkoliv soud v sylogismu, tedy i závěr, který bývá ovšem označován i samostatným názvem 'symperasma'.“ První analytiku (*Organon III.*). Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha, NČSAV 1961.

¹⁹⁴ První analytiku, s. 27; 24a 16-17: „Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος“

uvažování o tom, že se má jít a sama chůze, probíhají současně.¹⁹⁵

Rozlišuje zde tedy myšlenkovou aktivitou a jí odpovídající fyzickou akci. Výsledkem praktického sylogismu je $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\acute{\iota}\varsigma$, ale ne tak, že by závěr úsudku byl identický s jednáním, nýbrž tak, že k němu vede. Závěrem úsudku není výroba pláště, ale rozhodnutí, vyrobit plášť. V jistém volnějším smyslu můžeme říci, že závěrem praktického sylogismu je jednání, neboť na rozdíl od teoretického nazírání se praktický rozum ($\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) zaobírá sférou činnosti, a výsledkem jeho úvah nemá být poznání, nýbrž činnost. Chceme-li se však vyjadřovat přesně, musíme rozlišovat mezi závěrem úvahy, která má vést k činnosti, a samotnou činností.

Jiná potíž, vztahující se k výše představenému pojetí akrasie, vyplývá z faktu, že způsob, jakým jsme analyzovali akkratické jednání, opomíjí nejryzejší případ akrasie. Vysvětlováním tohoto fenoménu pomocí neaktuálnosti vědění či některými premisami sylogismu nebo tím, že jeden z termínů vyšší premisy není blíže určen (individualizován) premisou nižší, anebo neznalostí vztahu k blaženosti, jsme založili vysvětlení zkoumaného jevu na nějaké formě neznalosti. Někdo by ale mohl namítnout, že takto můžeme vyložit pouze nahodilé případy akrasie, ale nikoli její podstatu. Takový případ, kdy člověk dokonale zná všechny okolnosti svého jednání, v daném okamžiku aktualizuje své vědění a uvědomuje si dopad své činnosti na své čtenosti a blaženost, přesto však jedná proti svému poznání. Tohle je jediný případ akrasie, který si žádá vysvětlení a který ovšem Aristoteles opomíjí a nevysvětluje. Tato námitka se zdá být vážná. Ale Stagirita se nemusí zabývat řešením takového případu. Ve své etické teorii se snaží reflektovat skutečnost a takovýto příklad je pouze imaginárním rozvedením pojmu. V aristotelském světě nemůže takový případ nastat. Nikdo, kdo má v daný moment úplné poznání, tedy úplnou jistotu, jak má jednat, nejedná proti svému přesvědčení.¹⁹⁶ V okamžiku kdy člověk podlehe slabosti či vášni, nemá poznání pevné a úplné, ale částečné a neurčité, asi jako opilec recitující Empedokleovy verše. A ten, kdo takto podlehe, však nejedná proti své momentální dispozici, proti tomu, co v dané chvíli pokládá za dobré. Neboť i při špatném jednání usiluje o dosažení nějakého dobra (smyslový požitek, sebeprosazení...), ačkoliv ztrácí ze zřetele nejvyšší dobro, které teprve zakládá pravou blaženost.

¹⁹⁵ *De motu animalium* 702a 15-17: „διὰ τοῦτο δ' ἅμα ὡς εἰπεῖν νοεῖ ὅτι πορευτέον καὶ πορεύεται, ἂν μὴ τι ἐμποδίῃ ἕτερον.“

¹⁹⁶ K této námitce Robinson, ss. 84-85: „It does not happen that a man sets himself to consider, in its totality and all its parts, an argument forbidding him to do a certain act, while at the same time he yields to strong desire and does as the desire wishes. The human mind is not adapted to do two things at the same time while giving full attention to each.“

Kapitola 5: Vůle a chtění (βούλευσις)

Ve své práci se neustále vracím k rozličným okolnostem lidského jednání. Zabýval jsem se rozdílem mezi jednáním dobrovolným a nedobrovolným, zkoumal jsem roli rozumové úvahy, jež otevírá možnost ke vzniku jednání, probíral jsem těžkosti související s pojmem *proairesis* a rozebíral jsem problém jednání, které se odchyluje od rozumné úvahy. U všech těchto problémů jsem narážel na otázku, co stojí na počátku lidského jednání. Aristotelovy odpovědi odkazovaly na jedné straně k rozumu, k rozumové úvaze, jako k vlastnímu kořenu lidské činnosti, na druhé straně zdůrazňovaly úlohu žádosti jako hybného principu úvahy. Aristoteles uznává důležitost jak rozumového tak i nerozumového faktoru v naší duši. Můžeme se ale tázat, který z těchto faktorů je důležitější. Zdá se že významnější role připadá rozumu, už z toho důvodu, že pouze činy rozumných bytostí podléhají morálnímu hodnocení. Jednání zvířat nemůže být posuzováno z morálního hlediska, nemůže být chváleno ani haněno. Avšak lidé nejsou pouze rozumovými bytostmi, na jejich činnost totiž působí všemožné emoce, jako vášně nebo žádost. Často se emoce ukáží silnějšími než rozum, a člověk pak jedná proti svému lepšímu já. Hnací motorem naší činnosti je podle Aristotela touha po dosažení blaženosti. Jde však o rozumovou touhu, nebo je posledním motivem našeho jednání něco iracionálního?

Tyto otázky, týkající se principů našeho jednání, se dotýkají problému vůle. Avšak můžeme v Aristotelově případě hovořit o vůli? Řeční filosofové na rozdíl od svých novověkých dědiců totiž nestaví vůli do centra lidské osoby a je otázkou, zda Aristotelovy rozbor rozhodovacího procesu můžeme interpretovat pomocí pojmů jako je vůle.¹⁹⁷ Když Aristoteles rozebírá motivy jednání, tak popisuje rozumné zvažování cest, jak dospět k cíli a všímá si rovněž působení žádostí. Takže zde na jedné straně stojí rozum, na druhé žádost. Je v takto rozvrženém konceptu vůbec místo pro vůli? Můžeme popsat interakci mezi žádostivou a rozumovou složkou lidské duše jako vůli?

Abych poněkud osvětlil tyto otázky, pokusím se prozkoumat, co Aristoteles míní termínem βούλευσις. Je obtížné najít vhodný překlad tohoto pojmu, neboť naše pojmy vůle a chtění, kterými jej obvykle překládáme, jsou příliš zbarveny moderním voluntarismem. Řecký pojem „βούλευσις“ na rozdíl o českého „vůle“ se pojí s významy jako chtění, přání, či upřednostnění.¹⁹⁸

Rozbor pojmu βούλευσις nás konfrontuje s několika obtížnými problémy. Na prvním místě

¹⁹⁷ Viz. Irwin; s. 453: „Many modern critics regard the concept of will as an anachronism that ought to be excluded from our account of Greek philosophers.“

¹⁹⁸ Irwin; s. 456: „Aristotle’s term is not his own invention; boulesis is the sort of wanting, or wishing, or preferring, or aiming, that need not be an urgent desire resulting from some immediate felt need or passion.“

stojí skutečnost, že Aristoteles nevěnuje rozboru βούλευσις samostatné pojednání. Problematikou dobrovolného a nedobrovolného jednání se zabývá v několika kapitolách Etiky Nikomachovy; to samé platí i problémech rozhodnutí a akrasie. Pojem βούλευσις naproti tomu nepodrobil Stagirita žádnému systematickému rozboru. Takže když se pokoušíme rekonstruovat jeho funkci, tak musíme vycházet z pojednání věnovaným jiným otázkám. Nejdůležitější z nich jsou podle mého názoru zmínky o rozvažování při rozboru *proairesis* ve třetí knize Etiky Nikomachovy a v Aristotelově zkoumání žádostivosti ve třetí knize O duši.¹⁹⁹ Skutečnost, že nemáme k dispozici jednotný rozbor tohoto pojmu nás pak nutí k jistému domýšlení Aristotelovy nauky. Problémem takovýchto rekonstrukcí je ovšem skutečnost, že nemusejí stát pevně na Aristotelově textu a často vycházejí jen z některých jeho pasáží, zatímco jiné pasáže jim odporují.

Dalším problémem, jež se pojí s interpretací βούλευσις je Aristotelovo nejednotné užívání filosofické terminologie. Jak jsem již např. napsal v kapitole o *proairesis*, Aristoteles někdy tímto pojmem označuje celý rozhodovací proces, jindy zase pouze rozvažovací fázi tohoto procesu (takže někde může říci že se akratik rozhoduje, jinde to popřít). S podobnými potížemi se setkáváme při rozboru βούλευσις. Aristoteles chápe žádostivost (ὄρεξις) jako nadřazený pojem žádosti (ἐπιθυμία). Mnohdy se ale zdá, že tyto pojmy zaměňuje.²⁰⁰ Interpretace βούλευσις závisí do značné míry na klasifikaci žádostí, takže nám nejasná terminologie komplikujeme úsilí o přesné porozumění Aristotelovým intencím.

Chceme-li zjistit, zda Aristoteles připisuje pojmu βούλευσις rysy vůle, pak především musíme prozkoumat jeho vztah k žádosti: podle mého názoru je důležité nejprve rozhodnout dilema, zda chtění stojí jakožto rozumná žádost mezi žádostí a rozumem, či zda plně spadá pod žádost a neliší se od ostatních iracionálních žádostí jako je hlad etc. Z předchozího již víme, že na lidském jednání se podílí jak rozum tak i žádosti. Dokonce i samotné rozhodnutí není pouze rozumovou záležitostí. Správné rozhodnutí a jednání totiž závisí jak na správné práci praktického myšlení, tak i na správné žádosti, neboť „*přemýšlení samo ničím nehýbe*“²⁰¹. Pokud můžeme v této souvislosti hovořit o vůli, tak rovněž vůle v sobě musí zahrnovat obě složky, racionální i iracionální. Chtění, jež stojí u počátku jednání, je žádostí, ale pokud má plnit úlohu, kterou připisujeme vůli, musí se lišit od ostatních žádostí. Rozdíl

¹⁹⁹ Další zmínky a popisy boulesis nalezneme např. v *Rétorice* (*Rhetorica* 1369 a2-7), nebo v *Topikách* (*Topica* 146 a36-b6)

²⁰⁰ Viz EN, Křížova poznámka na straně 286.

²⁰¹ EN 1139 a36-b1; Irwin; Aristotle on Reason, Desire, and Virtue; s. 567: „Aristotle insists that correct decision and action depend both on true practical thought and on right desire; for ‘thought by itself moves nothing.’“

nemůže ležet nikde jinde, než v poměru βούλευσις k rozumu, neboť chtění připisujeme pouze rozumným bytostem. „*Žádostivost se u rozumových bytostí stává chtěním (βούλευσις), když přistoupí představa účelu*“²⁰² Chtění je tedy zaměřeno na cíl. Zaměřenost k cíli předpokládá rozumovou aktivitu, odtud se nám proto jeví, že podstatou chtění je racionalizace žádosti. Na základě provedené úvahy se nyní podívejme na to, zda βούλευσις můžeme popsat jako rozumnou žádost.

Některé Aristotelovy formulace totiž svědčí pro to, že pokládal βούλευσις právě za rozumnou žádost. Když totiž pojednává o žádostivosti, tak tuto schopnost přisuzuje jak rozumné, tak i nerozumné části duše. Aristoteles píše: „*Kromě toho je tu žádostivost, která se liší, jak se zdá, ode všech částí duše jak pojmem, tak i působností. A tuto odtrhovati by bylo nerozumné. Neboť v rozumné části vzniká vůle, v nerozumné žádost a odvaha; jestliže se pak duše rozkládá na tři části, jest žádostivost v každé z nich.*“²⁰³ Žádostivost tedy není pouze schopností nerozumné části duše, ale projevuje se v celé duši. Můžeme tedy hovořit o rozumové žádosti, jež se liší o žádosti nerozumové; projevem žádosti v rozumné části duše je βούλευσις, tedy chtění či vůle. Podle této koncepce nespadá schopnost žádostivosti pod iracionální část duše (pro náš účel si všímám pouze rozdílu mezi rozumnou a nerozumnou částí duše a opomím rozdíly v rámci nerozumné duše), ale působí jak v duši iracionální tak i v duši racionální. Termín žádost (ὄρεξις) je nadřazeným pojmem jak pro tělesnou žádost (ἐπιθυμία), tak i pro rozumovou žádost, pro chtění (βούλευσις). V nerozumné sféře se žádost projevuje jako tělesná žádost, která usiluje o bezprostřední ukojení. Ve sféře rozumné žádost směřuje k poslednímu cíli, k dobru.

Jak závažný je rozdíl mezi oběma druhy žádostivosti? Máme-li hovořit o konceptu vůle, musí jít o podstatný rozdíl. Rozum a tělesná žádost se totiž naprosto rozcházejí ve svém poměru k cíli. Rozum není omezen na přítomný okamžik, ale je zaměřen k budoucnosti, kdežto žádost přihlíží pouze k přítomnému okamžiku, takže „*co se jí v přítomném okamžiku jeví příjemným, zdá se jí naprosto příjemným a naprosto dobrým, poněvadž nevidí budoucnost.*“²⁰⁴ Tělesná žádost, na rozdíl od rozumu, přihlíží pouze k přítomnosti, takže nemá možnost rozlišovat mezi dobrem zdánlivým a dobrem o sobě. Abychom je mohli rozlišit, tak musíme mít možnost abstrahovat od přítomnosti. Schopnost abstrakce však přísluší rozumu. Pokud neexistuje podstatný rozdíl mezi tělesnou žádostí a chtěním, potom nemůžeme chápat βούλευσις jako vůli. Jestliže totiž rozumová žádost spadá do iracionální vrstvy duše, tak bude

²⁰² Viz EN, Křížova poznámka na straně 286.

²⁰³ De anima 432b 3-7

²⁰⁴ De anima 433 b6-10

směřovat k přítomnému, bude mířit k zdánlivému dobru. Předmětem vůle však je dobro o sobě, které je zcela nezávislé na sféře tělesného chtění.

Avšak tomuto určení βούλευσις odporují jiné Aristotelské formulace, ve kterých ji tak ostře nevyděljuje od ostatních žádostí. Spíše než vztahu mezi chtěním a rozumem si Aristotelés v této souvislosti všímá otázky donucení, takže βούλευσις chápe jako žádost, jež není stimulována bezprostřední potřebou, či bolestí, jako je tomu u jiných žádostí.²⁰⁵ Takto hovoří o βούλευσις v Topikách, kde je chtění popsáno jako žádost bez nepříjemnosti.²⁰⁶ To by svědčilo pro to, že ačkoliv při jistých příležitostech Aristoteles odděluje chtění (βούλευσις) od rozumu a od tělesné žádosti, tak tento rozdíl nepokládá za něco podstatného, za něco co by zakládalo samostatnou duševní schopnost, kterou by pak stavěl na rovnocenné místo vedle rozumu a tělesné žádosti.

Z přechozích úvah je zřejmé, že pro pochopení pojmu βούλευσις je zásadní jeho vztah k pojmu *proairesis*.²⁰⁷ Již při rozboru Aristotelova pojetí zvažování jsme si všimli, že oba pojmy k sobě mají celkem blízko. Aristoteles je pak vzájemně rozlišil podle předmětu, k němuž se vztahují.²⁰⁸ *Proairesis* se podle něj vztahuje k možnému a k tomu co můžeme svou činností ovlivnit, kdežto chtění není nikterak vázáno ani na možné ani na sféru naší činnosti. Předmět rozhodování je pro Aristotela totožný s předmětem rozvažování,²⁰⁹ neboť rozhodujeme o tom co jsme již uvážili. Omezení, jež se týkají předmětu rozvažování se však podle Stagiritova názoru netýkají chtění. *Rozvažujeme* totiž pouze o tom, co závisí na nás, o tom co je v naší moci (ἐφ' ἡμῖν); zatímco naopak *chceme* množství věcí, které na nás nezávisí a jsou dílem náhody. Jako diváci nerozhodujeme o tom, kdo zvítězí v pankratiu, chceme však aby zvítězil náš favorit. Nerozvažujeme o nalezení pokladu, málokdo by však nechtěl nalézt poklad.

Když jsme vymezovali diferenci mezi pojmy προαίρεσις a βούλευσις, soustředili jsme se při našem zkoumání na rozdíl mezi jejich předměty; nyní se můžeme podrobněji podívat na jejich činnost. Aristoteles se především domnívá, že oba pojmy, totiž προαίρεσις a βούλευσις mají k sobě blízko. Pokusme se nyní určit v čem konkrétně jejich vzájemná blízkost spočívá. Na pomoc si k tomu vezmeme Aspasiův komentář k Etice Nikomachově.

Aspasio ve svém komentáři praví o vztahu προαίρεσις a βούλευσις toto, „*Boulesis se zdá*

²⁰⁵ Irwin; s. 456: „We might understand boulesis as simply the desire that is not formed under the stimulus of immediate pain, need, or provocation of the sort that produces the desires of epithumia and thumos.“

²⁰⁶ Viz. Topica 146 a36-b6

²⁰⁷ Oba termíny někdy bývají překládány jako „vůle“, což nám stěžuje pochopení jejich vzájemného vztahu.

²⁰⁸ EN 1111 b 20-30

²⁰⁹ Předmět rozvažování viz. EN 1111 a19-31

*být příbuzná s proairesis, protože je v rozumné části duše, kde je tím co nejvíce řídí proairesis (κυριώτατον τῆς προαιρέσεως) a protože je částí proairesis (μέρος ἐστὶ τῆς προαιρέσεως). Kdykoliv intelekt poté, co uvážil, schvaluje a volí, boulesis jsouce touhou postupuje s intelektem.*²¹⁰

Podle tohoto výkladu působí βούλευσις v rozumné části duše. Jelikož je žádostí a působí v rozumné části duše, bude rozumnou žádostí. Není však úplně identická s *proairesis*, nýbrž je spíše jakýmsi jejím strukturním prvkem. Rozhodovací proces tak podle Aspasia můžeme rozdělit na dvě části: nejprve probíhá rozvažování, a teprve poté dojde k vlastnímu rozhodnutí. V první fázi je aktivní pouze rozum, neboť rozvažování je schopností rozumu, ve druhé fázi rozhodovacího procesu působí účinně také chtění.

Musíme zde mít ovšem na paměti, že zatímco rozvažování se týká prostředků, tak βούλευσις se vztahuje k cíli, takže nemůžeme hovořit o časové následnosti jednotlivých fází. Výše jsem sice analyzoval strukturu rozhodování, nikoli však jeho časový průběh.

Můžeme tedy na základě toho, co jsme zde napsali, pokládat βούλευσις za volní aktivitu? Bezpochyby nalzáme u tohoto pojmu některé atributy vůle. Zaměření na účel a nikoliv na prostředky, spojení s racionální i s iracionální částí duše a fakt, že její předmět není omezen na to co je v naší moci. Nemůžeme však prohlásit, že se jedná o vůli. Vůli totiž v současné době pokládáme za samostatnou lidskou schopnost, za nejvýznamnější projev lidské osoby. Nejdůležitější vlastnost vůle, jíž je pro novověkého člověka její metafyzická svoboda, Aristoteles netematizoval. S takto pojímanou vůlí se u něj nesetkáme. Když Aristoteles vymezoval rozdíl mezi dobrovolným a nedobrovolným jednáním, tak dospěl k tezi, že tento rozdíl spočívá v příčině jednání. Je-li příčinou jednání člověk, potom je jednání dobrovolné. Dobrovolné jednání charakterizuje nepřítomnost vnějšího donucení. Aristoteles tak nezkoumá, zda příčinou jednání je svobodný akt vůle.²¹¹ Jednání vyvolané žádostí je pro

²¹⁰ Aspasius; In ethica Nichomachea commentaria p. 68, 26-30 (k 1111 b19-20): „σύνεγγυς μὲν γάρ τι φαίνεται ἡ βούλησις τῇ προαιρέσει, οὐκ ἔστι δὲ προαίρεσις. σύνεγγυς δὲ φαίνεται, ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ἐν τῷ λογικῷ ἐστὶ μορίῳ τῆς ψυχῆς, ὅπου τὸ κυριώτατον τῆς προαιρέσεως, ἐπειθ' ὅτι μέρος ἐστὶ τῆς προαιρέσεως. ὅταν γὰρ ὁ νοῦς βουλευσάμενος συναινέσῃ καὶ ἔληται, ἡ βούλησις, ὄρεξις οὖσα. συνεξορμᾷ αὐτῷ.“ V G. Heylbut, *Aspasia in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* [Commentaria in Aristotelem Graeca 19.1.] Berlin: Reimer, 1889; Přeložil Irwin; s. 458: „Boulesis appears close to proairesis, since, first of all, it is in the rational part of the soul, where what most controls proairesis is, and, second, because it is a part of proairesis. For whenever intellect after having deliberated approves and chooses, boulesis, being a desire, goes forward with it.“

²¹¹ Furley, D, J; Aristotle on the Voluntary. In: *Article's on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. Edit.: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; Sorabji, Richard. Oxford 1977. s. 51: „The significant thing is that Aristotle does not seek a criterion of what is voluntary or involuntary in whether or not a man may act otherwise now, or in whether or not his behavior can be accurately predicted. He does not say or imply that an act is

Aristotela jednáním dobrovolným; Aristoteles však netematizuje otázku, zda je svobodné.

Pro Aristotela je nejdůležitější lidskou schopností rozum. Ačkoliv můžeme v Aristotelově vysvětlení jednání nalézt některé volní prvky, nesetkáme se u něj nikdy s postulováním vůle jako základní schopnosti duše. Již nejasnosti ohledně poměru βούλευσις k racionální a iracionální části duše svědčí o tom, že Aristoteles nevypracoval systematickou teorii vůle, ale spíše při různých příležitostech narážel na jednotlivé volní aspekty.

voluntary only because is 'freely chosen', or because it is preceded by 'free act of will'."

Závěr

Ve své práci jsme se zabýval komplexem pojmů, jež pokládám za centrální pro Aristotelovu etickou koncepci. Za jádro této koncepce považuji následující myšlenkový krok: Abychom mohli nějaké jednání mravně posuzovat, aby bylo možné mravní hodnocení, pak je nutné, aby dané jednání záviselo na nás. Mám-li za své skutky nést morální odpovědnost, tak je musím vykonat dobrovolně.

Usiloval jsem o prozkoumání struktury našeho jednání z hlediska mravní odpovědnosti. Sledoval jsem ji skrze pojmy „ἐκούσιον“ (dobrovolné) a „ἀκούσιον“ (nedobrovolné), „βουλευέσθαι“ (rozvažování) a „προαίρεσις“ (rozhodnutí), „ἀκρασία“ (nezdrženlivost) a „βούλευσις“ (chtění). Rozborem každého z těchto pojmů jsem se pokaždé pokusil nahlédnout na lidské jednání z poněkud jiného úhlu.

Mými úvahami o Aristotelově etice prochází jako červená nit otázka vztahu mezi racionálními a iracionálními prvky lidského jednání. Tato relace nejvíce vyniká při analýze rozhodovacího procesu a při rozboru fenoménu akrasie. K vysvětlení lidského jednání totiž podle Aristotela nestačí výklad zohledňující pouze jeho rozumovou složku. K tomu, aby bylo jednání uvedeno do chodu je totiž, kromě rozumné úvahy, třeba žádost. Jestliže se však na našem jednání podílí jak rozumné tak i nerozumné prvky, musíme se v rámci struktury lidského jednání pokusit blíže určit úlohu každého z těchto prvků .

Teprve interakce mezi rozumem a žádostí podle Aristotelova názoru otevírá prostor pro etické jednání. Rozum sám, uvažování samo o sobě, nemůžeme mravně hodnotit. Teoretický rozum (ἐπιστήμη) se vztahuje ke sféře nutného, poznává nutné pravdy; leží tedy mimo oblast etiky, neboť etika se zabývá kontingentním. Praktický rozum (φρόνησις) má za předmět kontingentní skutečnosti, zabývá se tím co je v naší moci. Takže rozumovým činitelem v rozhodovacím procesu je rozumnost. Žádosti samy o sobě, stejně jako samotný rozum, leží mimo oblast morálního hodnocení. Žádost míří k dosažení bezprostředního požitku a nerozlišuje mezi dobrem zdánlivým a dobrem o sobě. Pokud bychom izolovali žádosti od rozumu, tak by jsme nemohli chválit, či odsuzovat žádné jednání, protože bychom neměli žádný prostor pro morální jednání; veškeré jednání by směřovalo k příjemnosti. Nemožnost etického hodnocení jednání stimulovaného pouze žádostí vidíme u zvířat. Nikoho by totiž nenapadlo popisovat chování zvířete v morálních kategoriích. Teprve je-li žádost korigována rozumem, pak vznikají ctnosti. Mravní ctnosti se totiž týkají našich žádostí. Usměrní-li člověk své žádosti tak, aby sledovaly správný cíl, pak jej nic nebude odvádět od správného jednání. A správným jednáním utváří a posiluje člověk svůj charakter.

Vztah mezi žádostí a rozumem jako principy lidského jednání je demonstrována fenoménem akrasie. U dobrého člověka působí rozum i žádostivost v souladu: rozum poznal pravý cíl jednání a žádost k němu směřuje. Ani u špatného člověka nedochází ke konfliktu mezi podněty racionální a iracionální části duše. Takovýto člověk totiž nemá poznání cíle, takže za cíl pokládá zdánlivé dobro, a k zdánlivému dobru směřují i jeho žádosti. Pouze u člověka nezdrženlivého a u člověka zdrženlivého propuká konflikt mezi jeho poznáním a mezi jeho žádostmi. Jak člověk rozumný, tak i člověk nerozumný ví jak má jednat, ale cítí nutkání jednat jinak. U zdrženlivého člověka zvítězí jeho rozumová složka - takový člověk opanuje svou žádost - zatímco u člověka nezdrženlivého zvítězí žádost. Při rozboru tohoto problému jsem se zabýval mechanismem akratického jednání a snažil se ukázat proč je takové jednání možné.

Problémy, o nichž jsem pojednával se tedy týkají vztahu mezi rozumnou a nerozumnou složkou lidské duše. Pokusil jsem se určit, zda můžeme u Aristotela hovořit o konceptu vůle. Na první pohled se totiž zdá, že v Aristotelově koncepci lidského jednání nalezneme některé aspekty vůle. Například o rozumné žádosti můžeme říci, že plní jisté funkce vůle. Já se však spíše domnívám, že bychom ji měli interpretovat méně určitým termínem „chtění“. Přikláním se tak k názoru, že není vhodné v Aristotelově psychologii hovořit o vůli. Aristoteles nepokládal vůli za základní lidskou schopnost, za jádro osoby, rozhodně by ji nestavěl na stejnou rovinu s rozumem. Nemyslím, že jsme oprávněni, na základě několika Aristotelových roztroušených poznámek, zavádět do jeho psychologie koncept vůle. Moderní aristotelští interpreti a autoři překladů se navíc nemohou shodnout na tom, který jeho pojem vlastně odpovídá termínu „vůle“; někdy překládají slovem „vůle“ řecký termín „προαίρεσις“, někdy pojem „βούλευσις“.

Při své práci jsem vycházel hlavně z Etiky Nikomachovy. Pracoval jsem s Aristotelovými texty v řečtině a s Křížovými překlady do českého jazyka. Přihlížel jsem k Gigonovu německému překladu EN. V české terminologii jsem k vůli jednotné terminologii následoval Kříže. Na některých místech jsem se však od jeho terminologie odchýlil. Rovněž často uvádím Křížův překlad vybraných pasáží z Aristotelova díla. Nevýhodou tohoto postupu je, že v důsledku zastaralosti jeho překladu, jsem byl odkázán na práci s často archaickými termíny. Nutno ještě poznamenat, že jeho překlad je též místy nepřesný, proto jsem v něm také provedl několik oprav.

Ve svých interpretacích jsem vycházel z interpretace *frónésis* Reeveově knize *Practices of Reason* a z rozboru dobrovolnosti jednání v Hardieho knize *Aristotle's Ethical Theory*.

Literatura

Edice Aristotelových textů

Ethica Nicomachea

I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962)

Ethica Eudemia

F. Susemihl, [*Aristotelis ethica Eudemia*]. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967)

De motu animalium

W. Jaeger, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*. Leipzig: Teubner, 1913

Analytica priora

Analytica posteriora

W.D. Ross, *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1968)

Historia animalium

P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux*, vols. 1-3. Paris: Les Belles Lettres

Metaphysica

W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.])

De Anima

W.D. Ross, *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967)

Rhetorica

W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959

De interpretatione

L. Minio-Paluello, *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949

Politica

W.D. Ross, *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964)

Starověké komentáře k Aristotelovi

Aspasius: In ethica Nichomachea commentaria

G. Heylbut, *Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* [*Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1.] Berlin: Reimer, 1889

Překlady

Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Transl. Kříž, A, upravil. Rezek, P. Praha 1996.

Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Transl. Gigon, Olof. Zürich 1972.

Aristoteles: *Metafyzika*. Transl. Kříž, A, upravil. Rezek, P. Praha 2003.

Aristoteles: *O duši*. Transl. Kříž, A, upravil. Rezek, P. Praha 1995.

Guillelmus de Morbeka, *Ethica Nicomachea ('recensio recognita')*, A.L. XXVI.1-3, fasc. quartus, ed. R.A. Gauthier, 1973, p.375-588

Ross, David: *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. London 1954.

Moderní autoři

Achtenberg, Deborah: *On the metaphysical presuppositions of Aristotle's Nicomachean Ethics*. In: *The Journal of Value Inquiry*, 26, 1992.

Aubenque, Pierre: *Rozumnost podle Aristotela*. transl. Říha, Cyril. Praha 2002.

Bossi de Kirchner, Beatriz: *On the power of practical reason*. In: *Review of Metaphysics* 43, 1989

Dihle, Albert: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen 1985.

Furley, D, J; Aristotle on the Voluntary. In: *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. Edit.: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; Sorabji, Richard. Oxford 1977.

Graeser, Andreas: *Řecká filosofie klasického období*. Transl. Petříček, Miroslav. Praha 2000.

Hardie, William F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1980.

Chamberlain, Charles: *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*. In: *Transactions and*

- Proceedings of the American Philological Association 114*, 1984.
- Chisholm, Roderick M.: *Metaphysics*. Mineapolis 1989.
- Irwin, T. H.: *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 72. n. 17 (1975).
- Irwin, T. H.: *Who discovered the will?* In: *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethic*, 1992.
- Karfić, Filip: *Tò ἐφ' ἡμῶν μετὰ Ἀριστοτέλεω ἀστοικῶν*. In: *Avriga* 40, 1998.
- Mele, Alfred R.: *Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action*. In: *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Edit.: Sharman, Nancy. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 1999.
- Reeve C. D. C.: *Practices of Reason*. Oxford 1992.
- Robinson Richard: *Aristotle on Akrasia*. In: *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. Edit.: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm; Sorabji, Richard. Oxford 1977.
- Sorabji, Richard: *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. London, 1980.
- Tuozzo, Thomas M.: *Aristotelian deliberation is not of Ends*. In: *Essays in ancient Greek philosophy. Volume IV. Aristotle's Ethics*. Edit.: Anton, John., P.; Preus, Anthony. Albany 1991.