
Recenze

Štěpán Špínka et al.: *Přístupy k etice I*

Praha, Filosofia 2014. 228 s.

Publikace *Přístupy k etice I* je svou povahou a zaměřením typem odborné literatury, kterého je v našem jazykovém prostředí bohužel stále poskrovnu: literatury, která dokáže srozumitelně představit myšlení významných postav a filosofických směrů evropské tradice a zároveň se jí podaří proplout mezi Skyllou přílišného zabředávání do dílčích odborných diskusí a Charybdou zjednodušujících „středoškolských“ souhrnů. Kniha je prvním svazkem třídílného projektu, jenž má představit pestrost přístupů k etickým otázkám v dějinách evropské filosofie. Zároveň v jistém smyslu navazuje na nedávno vydanou publikaci o Platónově praktické filosofii¹ – což odpovídá na případnou otázku, proč zde není zastoupen právě Platón.

V předložené publikaci představuje šest autorů šest různých pohledů na etické otázky. Kapitoly jsou řazeny víceméně chronologicky. Čtenář se tak postupně seznamuje s etikou u Aristotela, stoiků, Epikúra, s etickou interpretací skeptické filosofie Sexta Empirika, s etickými motivy u Augustina a s etikou jako „morální vědou“ u Tomáše Akvinského. Autoři staví své výklady na důkladné četbě a interpretaci primárních i sekundárních textů, na které náležitým způsobem odkazují. Kniha může zároveň sloužit jako přehled současné odborné debaty a „rozcestník“ důležitých textů na dané téma. Předložená publikace je tak určena především odborné veřejnosti, zejména studentům filosofie a humanitních oborů, kteří chtějí v dané věci získat fundovanější, přesto však ještě poměrně základní přehled a případně se v tomto směru dále vzdělávat.

Obecně lze říci, že k nesporným kladům knihy patří vysoká odbornost autorů a tomu odpovídající kvalita jednotlivých příspěvků, které jsou přiměřeně srozumitelné, stručné a zpravidla nepředpokládají hlubší odbornou znalost. Pro zájemce o další studium jsou cenné i přehledy základní primární i sekundární literatury. Publikaci lze tedy doporučit jako solidní pramen, o který se lze opřít při dalším studiu (s některými výhradami uvedenými níže).

Za jistý problém považuji malou provázanost příspěvků po formální i obsahové stránce: kniha pak působí spíše jako sborník samostatných článků. Je politováníhodné, že výsledná edice nemá jednotný způsob odkazování alespoň u primární literatury. Poněkud matoucím dojmem pak mohou působit odlišné překlady klíčových termínů u různých příspěvateľů. Pochopitelné je to u pojmu nejvyššího do-

1 Jirsa, J. – Thein, K. – Jinek, J., *Obec a duše. K Platónově praktické filosofii*. Praha, Filosofia 2014.

ra (*eudaimonia*), kdy první kapitola hovoří o „štěstí“, ostatní autoři se drží výrazu „blaženost“. Překlad řeckých termínů je pochopitelně diskutabilní a nejednotný, nelze proto autorům vyčítat, že se přiklání k různým variantám. Nicméně v rámci jedné kolektivní monografie, která má – jak se alespoň zdá – čtenáře do daných témat teprve uvést, by bylo dobré na tuto pluralitu termínů alespoň upozornit.² Trochu jiná situace je ovšem v případě Tomášovy *prudencia*, kterou V. Němec nepřekládá vůbec a na souvislost s Aristotelovou „rozumností“ (*frónésis*) nijak neupozorňuje.

Co se týče provázanosti obsahové, je v krátkém úvodu řečeno jakési *alibi*, totiž že kniha má představit „pestrost přístupů k etickým otázkám“. Záměrem tedy není ani systematické vylíčení dějin filosofické etiky, ani zevrubný výklad názorů jednotlivých autorů, směrů či škol. Takový přístup je jistě legitimní. Věcná souvislost navíc vyplývá jaksi mimochodem: většinu kapitol lze chápat jako různá vypracování (Aristotelovy) otázky po tom, co je štěstí (*eudaimonia*) a jak jej dosáhnout. Přesto se vnučuje otázka, zda by v některých případech nebylo žádoucí upozornit na paralely a návaznosti, které nemusejí být neznalému čtenáři zřejmé. Tuto úlohu by byla mohla splnit podrobnější úvodní stať.

Studie Vladimíra Mikeše (stoikové), Ondřeje Krásky (skepticismus) a Lenky Karfíkové (Augustin) pokládám za srozumitelné a stručné výklady, k nimž nemám co dodat a které bez dalšího doporučuji pozornosti čtenářů. Níže se vyjádřím pouze k příspěvkům Štěpána Špinky, Karla Theina a Václava Němce.

„Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés“ (Š. Špinka)

Představit Aristotelovu etiku na tak malém prostoru je nesnadný úkol. Úvodní kapitola Štěpána Špinky se jej zhostila po mém soudu na výtečné úrovni a je solidním a přehledným představením jejích základních motivů i její vnitřní struktury.

Špinka vychází téměř výhradně z textu *Etiky Nikomachovy*. Stručně a zřetelně shrnuje hlavní motivy I., II., VI., X. a částečně i III. a VII. knihy. Čtenář se tak může postupně seznámit se základními pilíři Aristotelovy etiky, za něž lze pokládat pojem štěstí (*eudaimonia*), dále etické a rozumové ctnosti, jednání a záměrnou volbu (*prohairesis*), témata sebevlády a jejího nedostatku (čili zdrženlivosti a nezdrženlivosti: *enkrateia*, *akrasia*) a s tím spojenou otázkou slasti. Díky tomu může pak Štěpán Špinka v závěru svého článku srozumitelně zdůvodnit, v jakém smyslu v sobě Aristotelovo pojetí *eudaimonia* spojuje tři různé ohledy „štěstí“: celkovou zdařilost života, subjektivní pocit štěstí a přízeň osudu. V této souvislosti pokládám za velmi přínosné, že pro ústřední termín *eudaimonia* zde byl zvolen právě výraz „štěstí“. Stranou výkladu zcela zůstala témata spravedlnosti a přátelství, jejichž představe-

2 Činí tak ale pouze Štěpán Špinka. Viz Špinka, Š. et al., *Přístupy k etice I*. Praha, Filosofia 2014, s. 16 (pozn. č. 9).

ní by vyžadovalo mnohem více prostoru. Vzhledem k záměru a celkovému rozvržení předkládané publikace je tato absence zcela pochopitelná a na místě.

Výrazným rysem výkladu je důraz na prioritu kontemplativního života. Tento jistě pochopitelný a v textu *Etiky* doložitelný akcent však po mém soudu oslabuje a vposledu zastírá dvojí napětí, které Aristotelova etika implicitně obsahuje. Tím je jednak otázka vztahu mezi rozumností (*frónésis*) a moudrostí (*sofiá*), který se promítá i do napětí mezi životem zaměřeným na jednání a život v obci (*práxis*) a životem zaměřeným na kontemplaci (*theória*), jednak otázka vztahu mezi lidským a božským intelektem (*nús*). V prvním případě je třeba se ptát, zda „ctnostný člověk“, jenž představuje v našem světě „něco skutečně pevného a stálého“³ i při otřesech způsobených nepříznivým osudem a jenž je jakýmsi paradigmatickým představitelem lidství, je spíše člověk (prakticky) rozumný (*frónimos*), či moudrý (*sofos*). Ve druhém případě vzniká otázka, nakolik člověku náleží „božský rozum“ a nakolik je případně schopen jej uskutečňovat, tedy nakolik je lidské myšlení identické či alespoň podobné činnosti božské mysli. Božský rozum je totiž – na rozdíl od lidského vtěleného rozumu – podle Aristotela zcela oddělený od veškeré tělesnosti, pohybu a změny. Třetí část Špinkova výkladu („Jednota a mnohost štěstí“) na tyto rozpory sice poukazuje, celkové vyznění příspěvku ohledně možnosti „plně dobrého lidského života“ v Aristotelově pojetí je však po mém soudu až příliš optimistické. Přílišný důraz na intelektualistickou interpretaci Aristotelova pojmu štěstí, pro kterou – jak bylo řečeno – skýtá text *Etiky Nikomachovy* dostatečnou oporu, s sebou po mém soudu navíc nese i zvýraznění „elitářského“ ocenění lidského života, v němž je skutečné lidství dosažitelné pouze (bohy) vyvoleným – pravým filosofům.

Smrt, slast a přátelství. Základní rysy epikurejské etiky (Karel Thein)

Příspěvek Karla Theina se v předložené publikaci v dobrém slova smyslu vymyká, neboť kromě představení hlavních rysů epikurejské filosofie a její současné odborné reflexe nabízí čtenáři i řadu vlastních podnětných úvah a zamyšlení, čímž jej vede „k věci samé“: k vlastnímu promýšlení určitých otázek spjatých s lidským životem (viz diskusi o smyslu lidského „strachu ze smrti“ nebo o tématu přátelství).

Thein nejprve připomíná aktuální etické diskuse, jimž je společná „nová legitimita tématu štěstí“.⁴ Vzápětí varuje, že pojetí *eudaimonia* se u většiny antických autorů od moderních představ subjektivně chápaného štěstí výrazně liší. Epikureismus však tvoří do určité míry výjimku a může být současným představám blízký, neboť „nabízí eudaimonismus bez průvodního normativního rozměru“.⁵ Je to my-

3 Tamtéž, s. 39.

4 Tamtéž, s. 83.

5 Tamtéž, s. 84.

šlenkový směr, který se obejde bez širšího teleologického rámce a který popírá jak božskou povahu světa, tak i nesmrtnost duše.

Článek se nicméně nevěnuje odlišnostem v pojetí *eudaimonia*, nýbrž se zaměřuje na epikurejské chápání přátelství, slasti a strachu ze smrti. Klade přitom důraz na nenormativní charakter epikurejské etiky: jakožto etika se sice rozlišování mezi „dobrým“ a „zlým“ nevyhne, nicméně proto se ještě nestává normativní disciplínou. S tím souvisí i její výjimečné postavení v rámci ostatních „etických škol“, které vyplývá z toho, že se snaží vyvázat úsilí o štěstí (spočívající v dosahování slasti *alias* dobra) z nároků vyššího celku.

Vystačí tak s minimem výchozích předpokladů – *de facto* jen s jediným, a sice že každá bytost má vrozenou touhu po slasti, jejíž vyhledávání a následování však musí být podřízeno rozumu. Zcela v souladu s tím je pak pro člověka rozumné a přirozené žít ve společenství s druhými, chovat se mravně a usilovat především o duševní, netělesné slasti (neboť rozumný člověk brzy pochopí, že většina tělesných slastí „nestojí za to“). Epikúros tedy – jak Thein zdůrazňuje – chová větší důvěru v lidský rozum a jeho možný blahodárny vliv na individuální život, než jakou nacházíme u Platóna.⁶

K tomuto jinak skvělému příspěvku mám nicméně otázku. Thein se snaží demonstrovat tezi, která je podle něj společná fyzikálnímu i etickému rozměru epikurejského myšlení: na žádné rovině reality nenajdeme přirozenou nadřazenost celku nad částmi.⁷ V etické rovině je prý jejím prvním důsledkem, že „jednou dosažený slastný klid (...) není dále stupňovatelný delším trváním“ neboli že „skutečná slast v čase nijak nesouvisí se smyslem života, který by šlo odvyprávět“.⁸ V tomto bodě nejsem s to Karla Theina sledovat, resp. je otázka, čeho je vlastně epizodická událost částí: viděno z perspektivy Aristotelovy etiky, jednotlivá epizodická jednání *spoluutvářejí* specifickou *hexis* čili *habitus*, jenž sice není žádným „trváním“, nicméně pro celkový charakter lidského života a jeho případného naplnění (ať už v praktickém životě nebo v kontemplaci) má rozhodující význam. Nejde přitom jednoduše o „životní příběh“, tedy něco, co by ke své existenci potřebovalo svého vypravěče. Proto se mi zdá příliš reduktivní, rozumíme-li pod „celkem“ (života) pouze „smysl, který by šlo odvyprávět“.

Etika Tomáše Akvinského (Václav Němec)

Závěrečná kapitola je věnována etice Tomáše Akvinského, která – jak sám autor píše – do značné míry vychází z Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*.⁹ Václav Němec

6 Tamtéž, s. 94.

7 Tamtéž, s. 96.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž, s. 181.

chce proto ve svém článku předvést, jak Tomáš navazuje na východiska aristotelské filosofické etiky, jak ji však zároveň proměňuje a doplňuje o nové prvky.¹⁰ To se v zásadě daří: základní motivy a rozvržení Tomášovy etiky, včetně jejího zasazení do křesťansky laděného teologického rámce, jsou předvedeny vcelku srozumitelně. Přesto však považuji tuto kapitolu v předložené publikaci za nejproblematictější, zejména proto, že paralela s Aristotelem je vedena po mém soudu nedůsledně, takže srovnání je ve výsledku spíše matoucí.

Vzhledem k výše řečenému záměru kapitoly je otázka, proč autor nevyužívá studii Š. Špinky: není zde jediný křížový odkaz na témata probraná v první kapitole. S tím souvisí již výše zmíněný nedostatek, že je zamlčena vazba mezi Aristotelovou „rozumností“ (*fronésis*) a Tomášovou *prudentia* (autor navíc ani nijak nezdůvodňuje, proč zde ponechává latinský termín). Vážnější příčinou nejasností nicméně spatřuji v tom, že se Václav Němec na řadě míst svého článku opírá nikoli o primární texty (Aristotela a Akvinského), nýbrž o sekundární shrnutí a interpretace.¹¹ Zřejmě vinou toho zde došlo k několika interpretačním posunům, které není snadné rozklíčovat.

Hovoří se zde např. o „morální vědě“,¹² přičemž není jasné, zda jde o termín Tomášův, či zda jde o konstrukci W. Kluxena, nebo V. Němce. Tato věda podle Němce „tematizuje lidské jednání (...) z hlediska jeho vztaženosti k poslednímu cíli“.¹³ Zabývá se prý „pouze tím, co je obecné a nutné“.¹⁴ Má také poskytovat „správné a jisté poznání obecných pravidel, jež praktická moudrost aplikuje v jednotlivých případech“.¹⁵

Takový výměr „morální vědy“ bychom u Aristotela hledali marně: jeho zkoumání v *Etice Níkomachově* zcela explicitně a opakovaně vyznačuje limity této oblasti lidského poznání: jejím cílem totiž není poznání, ale jednání (*praxis*).¹⁶ Kvůli povaze zkoumané látky zde nelze požadovat ani přesnost,¹⁷ ani znalost něčeho nutného, neboť se pohybujeme v oblasti toho, co „může být jinak“.¹⁸ Proto zde nelze ani nalézt obecná pravidla, která by mohla garantovat správnost jednání ve všech případech.¹⁹ Nastává-li u těchto otázek u Tomáše posun, kde jej lze (u Tomáše) dohledat?

Ve výkladu vztahu mezi *prudentia* a morální vědou Václav Němec píše: „Práve ve své nauce o ctnosti, která je nejbližším, bezprostředním principem morální-

10 Tamtéž, s. 181-182.

11 Zejména o výklad zahrnutý in: Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg, Meiner 1980.

12 Špinka, Š. et al., *Přístupy k etice I*, c.d., s. 183-199.

13 Tamtéž, s. 186.

14 Tamtéž, s. 198 (zvýraznění Stanislav Synek).

15 Tamtéž, s. 199.

16 Aristotelés, *Etika Níkomachova I* 1 (3), 1095a 5-6. Přel. A. Kříž. Praha, P. Rezek 1996.

17 Tamtéž, 1094b 22-27.

18 Tamtéž, VI 2; též tamtéž, VI 5, 1140a 31-b 4.

19 Srv. např. Aristotelův výklad „slušnosti“ (*epieikeia*) tamtéž, V 14.

ho jednání, se morální věda pohybuje na nejnižší rovině obecnosti, a dospívá tak do největší možné blízkosti ke konkrétnímu a jednotlivému, o něž jde v morálním jednání.²⁰ Co si pod touto „největší možnou blízkostí“ máme představit? O jaké ctnosti je zde řeč – mravní, nebo rozumové? A co je to „nejnižší rovina obecnosti“? Ta, na které poznáváme „obecná pravidla, jež praktická moudrost aplikuje v jednotlivých případech“?²¹ Jaká pravidla to jsou? Nebo je zde řeč o poznání přirozeného zákona, o němž V. Němec mluví dále?²² Pokud ano, těžko lze mluvit o nejnižší rovině obecnosti.²³

Drobnou nejasnost spatřuji také v rozlišování mezi *finis cuius* a *finis quo*,²⁴ v němž se zatemňuje rozdíl mezi „stavem“ a jeho „užíváním“, který je v Aristotelově etice zvláště významný a který přebírá i Tomáš.²⁵

V závěru svého příspěvku se Václav Němec věnuje otázce vztahu Tomášovy etiky a metafyziky bytí. Zde má po mém soudu Tomáš blíže k Aristotelovi, než by se z Němcova podání zdálo. To se ostatně týká i pojetí blaženosti: Tomášovo rozlišení mezi *felicitas* a *beatitudo* lze spatřovat i v *Etice Níkomachově*, a sice v rozdílu mezi dvěma typy blaženosti (první se naplňuje v *theória*, druhá v *práxis*), případně mezi *eudaimonia* a *makaria*. I podle Tomáše se ostatně poslední cíl člověka uskutečňuje v poznávání a milování Boha (*cognoscendo et amando Deum*),²⁶ což lze chápat jako paralelu k vyjádřením v Aristotelově *Metafyzice* či *Etice Níkomachově*.²⁷ Křesťanské motivy vztahování se Boha k člověku jsou nepochybně Tomášovy, nicméně základní rozvržení jeho etiky, stejně jako půdorys jeho metafyziky, jsou aristoteléské více, než by se ze závěrečné kapitoly předkládané knihy mohlo zdát.

Stanislav Synek

20 Špínka, Š. et al., *Přístupy k etice I*, c.d., s. 199.

21 Tamtéž.

22 Tamtéž, s. 203.

23 První zásadou přirozeného zákona je, že máme usilovat o dobro a vyhýbat se zlu, to je však zásada natolik obecná, že je třeba pokládat ji spíše za formální. Od ní pak Tomáš odvozuje čtyři specifitější, stále však velmi obecné roviny, totiž (1) zachovávat sebe sama, (2) svůj rod, (3) poznávat pravdu a (4) žít v společnosti. Srv. Tomáš Akvinský, *Theologická summa I-II*, q. 94, a. 2. Olomouc, Profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánského 1938. Viz též Špínka, Š. et al., *Přístupy k etice I*, c.d., s. 201-205.

24 Špínka, Š. et al., *Přístupy k etice I*, c.d., s. 185.

25 Jde o rozdíl mezi „mít“ ctnost (*areté coby specifický habitus*) a „užívat“ ji čili jednat (*energeia/práxis*). Václav Němec charakterizuje (s odvoláním na W. Kluxena) *finis quo* jako „stav, v němž si toužící a chtějící bytost [žádané] jsoucno osvojuje“, zatímco Akvinský mluví explicitně nikoli o „stavu“, ale o „užívání“ (*usus*). Srv. Tomáš Akvinský, *Theologická summa I-II*, q. 1, a. 8.

26 Srv. tamtéž, I-II, q. 3, a. 5.

27 Viz např. Aristotelés, *Metafyzika XII 7*, 1072b 1-30. Přel. A. Kříž, překlad upravil O. Rezek. Praha, P. Rezek 2008; též týž, *Etika Níkomachova X 7*, 1177b 24-1178a 8.