

**UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE**  
**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**ARISTOTELOVA ETIKA CNOSTI**

**Bakalárska práca**

Študijný program: Etika

Študijný odbor: 2.1.5 etika

Školiace pracovisko: Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky

Školiteľ: doc. PhDr. Peter Korený, PhD.

**Nitra 2012**

**Romana Hubová**

## ZADANIE ZÁVEREČNEJ PRÁCE

**Meno a priezvisko študenta:** Romana Hubová  
**Študijný program:** etika (Jednoodborové štúdium, bakalársky I. st., denná forma)  
**Študijný odbor:** 2.1.5 etika  
**Typ záverečnej práce:** Bakalárska práca  
**Jazyk záverečnej práce:** slovenský

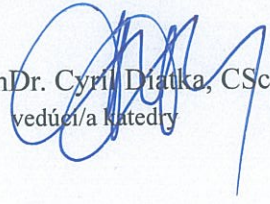
**Názov:** Aristotelova etika cnosti

**Anotácia:** Práca sa bude zaoberať analyticky vyčlenenými aspektami Aristotelovho učenia o cnosti. Rozoberie pojem cnosti ako stredu medzi "príliš veľa" a "príliš málo" a poukáže na základnú osobitosť etických cností v porovnaní s cnosťami dianoetickými.

**Školiteľ:** doc. PhDr. Peter Korený, PhD.  
**Oponent:** PhDr. Jarmila Jurová, PhD.  
**Katedra:** KVAE - Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky  
**Vedúci katedry:** prof. PhDr. Cyril Diatka, CSc.  
**Dátum zadania:** 27.09.2010

**Dátum schválenia:** 12.10.2010

prof. PhDr. Cyril Diatka, CSc.  
vedúci/a katedry



## **Abstrakt**

HUBOVÁ, Romana: Aristotelova etika cnosti. [Bakalárska práca]. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Filozofická fakulta; Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky. Školiteľ: doc. PhDr. Peter Korený, PhD. Stupeň: bakalár. Nitra: FF UKF, 2012, 30 s.

Bakalárska práca pozostáva z troch kapitol. Prvá kapitola sa prevažne zaoberá opísaním tradičných pojmov Aristotelovej etiky. Predmetom druhej kapitoly a zároveň aj primárnym cieľom práce je podrobnejšie popísanie Aristotelovho chápania cností, s dôrazom na ich rozdelenie na mravné a rozumové. K získaniu jednotlivých poznatkov bolo využité najmä Aristotelove dielo s názvom Etika Nikomachova. Obohatením v tretej kapitole je súčasnejší pohľad na problematiku cností. Aristoteles z modernejších filozofov v mnohom inšpiroval napríklad Alasdaira MacIntyra, takže záverečná kapitola práce sa zaoberá predovšetkým jeho koncepciou cnosti. MacIntyre sa cnostiam venoval vo svojom diele *After Virtue*, ktoré v českom preklade vyšlo po názvom *Ztráta ctnosti* a ktoré sa samozrejme tiež stalo jedným z hlavných zdrojov práce.

**Kľúčové slová:** Aristoteles. Cnosti. Alasdair MacIntyre.

## **Abstract**

HUBOVÁ, Romana: Aristotle's virtue ethics. [Bachelor work]. Constantine the Philosopher University in Nitra. Faculty of Arts; Department of General and Applied Ethics. Supervisor: doc. PhDr. Peter Korený, PhD. Degree of Qualification: Bachelor. Nitra: PF UKF, 2010, 30 p.

Bachelor's thesis consists of three chapters. The first chapter mainly deals with the description of traditional concepts of Aristotle's ethics. The subject of the second chapter, and also the primary aim of the work is to describe the Aristotle's understanding of the virtues, with emphasis on their distribution on the moral and intellectual. To obtain these knowledges was used in particular Aristotle's work with the title *Nicomachean Ethics*. Enrichment in the third chapter is more actual view on the issue of virtues. From more modern philosophers Aristotle in many ways inspired for example Alasdair MacIntyre, so the final chapter of the work deals with notably his concept of virtue. MacIntyre dealt with virtues in his book *After Virtue*, which was in czech translation named as *Ztráta ctnosti* and which, of course, also became one from the main sources of work.

Key words: Aristotle. Virtues. Alasdair MacIntyre.

# OBSAH

<b>ÚVOD.....</b>	<b>6</b>
<b>1 ARISTOTELOVA ETIKA .....</b>	<b>7</b>
1. 1 ARISTOTELOVE SPISY O ETIKE.....	8
1. 2 POJEM DOBRO A BLAŽENOSŤ .....	9
1. 3 PRIATELSTVO.....	12
1. 3. 1 DRUHY PRIATELSTVA.....	12
<b>2 ARISTOTELOVA KONCEPCIA CNOSTI.....</b>	<b>14</b>
2. 1 DEFINÍCIA A ROZDELENIE CNOSTÍ U ARISTOTELA .....	14
2. 2 MRAVNÉ CNOSTI.....	15
2. 2. 1 CNOSŤ AKO STRED .....	16
2. 2. 2 DOBROVOLNOSŤ A VEDOMÉ ROZHODNUTIE.....	18
2. 2. 3 JEDNOTLIVÉ MRAVNÉ CNOSTI.....	20
2. 3 ROZUMOVÉ CNOSTI.....	22
2. 3. 1 JEDNOTLIVÉ ROZUMOVÉ CNOSTI.....	23
<b>3 ARISTOTELES AKO ZDROJ INŠPIRÁCIÍ.....</b>	<b>25</b>
<b>ZÁVER.....</b>	<b>32</b>
<b>ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY .....</b>	<b>34</b>

## ÚVOD

Aristoteles je jeden z tých mysliteľov, ktorého meno rezonuje vo viacerých vedných disciplínach. Počas svojho života napísal rôzne spisy, ktoré sa stali kľúčovými v mnohých vedách. Táto bakalárska práca sa pritom zaoberá jeho etikou, ktorá býva často označovaná aj ako etika cností. Cnosti sú totiž ústrednou témou všetkých jeho etických spisov.

Dôvod, pre ktorý sme sa rozhodli venovať sa v tejto práci práve Aristotelovi je taký, že hoci tento filozof žil pred takmer dvetisícpäťsto rokmi, jeho náuka je v mnohom aktuálna aj dnes. Cnostný človek je totiž chvályhodný aj v súčasnosti. Aristoteles pritom rozpracoval problematiku cnosti veľmi detailne a precízne, čoho dôkaz môže poskytnúť aj táto práca, pozostávajúca z troch kapitol.

Prvá kapitola sa zaoberá stručným uvedením do problematiky, pričom zaraďuje etiku do Aristotelovho systému vied a opisuje jednotlivé jeho etické spisy. K napísaniu tejto časti práce sme pritom využili najmä jednotlivé poznatky získané z dostupných zdrojov a ich následnú komparáciu.

Súčasťou prvej kapitoly je aj opísanie niektorých tradičných pojmov Aristotelovej etiky, medzi ktoré môžeme zaradiť napríklad blaženosť či priateľstvo. K ich presnejšiemu vymedzeniu sme dospeli prevažne analýzou Aristotelovho diela s názvom Etika Nikomachova.

Rovnakú metódu sme uplatnili aj pri opísaní Aristotelovej koncepcie cnosti. Filozof rozdelil cnosti na mravné a rozumové, pričom ich dôkladnejšiemu rozlíšeniu je venovaná druhá kapitola tejto práce. Zároveň je táto kapitola aj najrozsiahlejšia, nakoľko opísanie Aristotelovho chápania cností bolo aj naším primárnym cieľom.

Vzhľadom k tomu, že o Aristotelovi a jeho cnostiach bolo už popísaných mnoho publikácií, rozhodli sme sa, že túto problematiku obohatíme aj o súčasnejší pohľad. Cnosti sa totiž stali ústrednou témou aj u mnohých neskorších filozofov, z ktorých sme vybrali Alasdaira MacIntyra. Tento filozof totiž apeluje na potrebu prinávratenia cnosti v podobe vychádzajúcej z aristotelovskej tradície. Preto sme sa rozhodli venovať tretiu kapitolu tejto práce predovšetkým jeho koncepcii cnosti. Jednotlivé poznatky sme pritom čerpali najmä z jeho diela *After Virtue*, ktoré v českom preklade vyšlo pod názvom *Ztráta ctnosti*.

# 1 ARISTOTELOVA ETIKA

Aristoteles (384 – 322 p.n.l.) patrí k najuniverzálnejším mysliteľom nielen antického Grécka, ale snáď celých európskych dejín vôbec. Jeho myslenie podstatným spôsobom ovplyvnilo antickú, ale aj neskoršiu filozofiu a či už pozitívne, alebo negatívne aj špeciálnovedné skúmanie (Dragúň, 1992, s. 102).

Suvák (2008, s. 69) označuje Aristotela za pôvodcu myšlienky systematického vedenia. Ako prvý oddelil jednotlivé druhy vedenia, vďaka čomu sa potom rôzne vedy mohli nezávisle od seba rozvíjať.

Vedenie Aristoteles rozdelil do troch väčších tried: produktívne, teoretické a praktické. K produktívnym vedám zaraďujeme napríklad umenie či rétoriku. Podľa Barnes (1994, s. 123) mal sám Aristoteles málo čo povedať o produktívnych vedách. V tejto oblasti sú jedinými zachovanými prácami Rétorika a Poetika.

Vedenie je teoretické, ak jeho cieľom nie je ani produkcia, ani činnosť, ale jednoducho pravda. Teoretické vedenie zahŕňa všetko, o čom si myslíme, že je veda a člení sa na tri druhy: matematika, prírodoveda a teológia. Matematika sa ďalej delí napríklad na aritmetiku, či geometriu, do prírodovedy okrem iného patrí biológia, botanika, alebo chémia a do oblasti teológie zaraďuje Aristoteles metafyziku či logiku (Barnes, 1994, s. 123 – 126).

Praktické vedy sa zaoberajú činnosťou a správaním sa ľudí za rôznych okolností. Hlavným Aristotelovým prínosom k praktickým vedám je etika a politika (Barnes, 1994, s. 123).

Suvák (2008, s. 71) s odvolávaním sa na Aristotela tvrdí, že etika je časťou politiky, hoci každá z nich má vlastný predmet skúmania. Etika sa zaoberá konaním jednotlivého človeka, kým politika skúma, čo je dobré pre celú obec.

Z uvedeného vyplýva, že Aristoteles bol skutočne veľkým mysliteľom, ktorý vo svojom učení obsiahol všetky odbory antickej kultúry, o čom svedčí aj fakt, že počas svojho života napísal približne 400 spisov. Jednotlivé spisy možno podľa spôsobu spracovania deliť na exoterické, určené pre širšiu čitateľskú obec, zachované v zlomkoch, dialógoch, alebo vydané Aristotelom samotným, a akromatické, ktoré napísal buď Aristoteles sám, alebo jeho žiaci a ktoré pochádzajú z jeho Athénskej školy. Akromatické spisy sa ďalej členia na logické, fyzické, filozofické a napokon etické, do ktorých okrem iného patrí aj kľúčové dielo tejto práce – Etika Nikomachova (Klimeková, 1998, s. 68 – 69).

## 1. 1 ARISTOTELOVE SPISY O ETIKE

Aristoteles je, podobne ako aj v mnohých iných disciplínach, považovaný za prvého systemizátora etiky. „Zaraďuje ju do klasifikácie vied, určuje jej definíciu, systematicky vytyčuje jej hlavné teoretické i praktické problémy“ (Popelová, 1981, s. 37).

Z etiky pritom robí zvláštny a dôležitý filozofický problém, ktorého otázkam sú v súboroch jeho spisov venované tri špeciálne práce: Etika Nikomachova, určená Aristotelovmu synovi Nikomachovi, Etika Eudémova, zostavená zrejme na základe zápiskov jeho priateľa a žiaka Eudéma, a Veľká etika, ktorá je výťahom oboch predchádzajúcich (Asmus, 1986, s. 350).

Podľa Barnes (1994, s. 184) je titul etika mierne zavádzajúci, podobne ako aj štandardné preklady ďalších dvoch kľúčových termínov Aristotelovej praktickej filozofie, ktorým sa budeme v tejto práci venovať neskôr. Aristoteles v tejto súvislosti totiž pracoval s pojmom „éthika“, ktorý ako grécky termín znamená „to, čo má čo dočinenia s charakterom“. Barnes (1994, s. 184) teda navrhuje preklad tohto slova ako „O záležitostiach charakteru“.

V tejto práci však budeme aj naďalej používať klasický preklad slova „éthika“ ako etika a nasledujúce riadky venujeme pozornosť najkomplexnejšiemu Aristotelovmu dielu – Etike Nikomachovej.

Etika Nikomachova znamená šírkou svojho teoretického záberu zakladateľský čin v oblasti etiky. Obsahuje najprehľadnejšie a najpochopteľnejšie spracovanie skúmania a teoretickej interpretácie spoločenskej reality (Predanociová, 2000, s. 39).

Samotné dielo sa člení na desať kníh. Prvé tri knihy sú akýmsi všeobecným úvodom, v ktorom sa analyzujú základné etické pojmy. Prvá kniha je zameraná predovšetkým na pojem blaženosť. Keďže blaženosť je akási činnosť duše z hľadiska dokonalej cnosti, uzatvára Aristoteles prvú knihu Etiky Nikomachovej práve rozborom cností a ich rozdelením a analýze venuje aj celú druhú a tretiu knihu. Aristoteles taktiež považoval na nevyhnutné vymedziť konania dobrovoľné a nedobrovoľné, takže teoretické úvahy v tretej knihe sú obohatené aj o motív, ktorý sa stal tradičným problémom väčšiny ďalších etických teórií (Popelová, 1981, s. 37 – 41).

Na všeobecnú časť nadväzuje analýza jednotlivých cností, ktorým sa venuje štvrtá kniha a ktorá zároveň zaberá väčšinu diela. V tejto súvislosti nemožno tiež nespomenúť aj piatu knihu Etiky Nikomachovej, ktorá sa zaoberá otázkou spravodlivosti a práva.



Po analýze mravných cností prechádza Aristoteles v šiestej knihe k rozumovým, teda dianoetickým cnostiam. V tejto časti knihy rieši napríklad pojem správny úsudok, rozumnosť či múdrosť.

„Rovnako rozvážne rieši Aristoteles aj ďalšiu významnú otázku, ktorú nastolil už Platón a sofisti, otázku vzájomného vzťahu medzi cnosťou a rozkošou“ (Popelová, 1981, s. 46). Problematike týkajúcej sa rozkoší sa venuje celá siedma kniha tohto veľkolepého diela.

Priateľstvu, rozboru jeho foriem i jeho významu pre život jednotlivca a štátu, je venovaná ôsma a deviata kniha. Aristoteles napokon prechádza k záverečnej úvahe, ktorá je predovšetkým o výchove k cnostnému životu a o význame zákonodarstva pre túto výchovu i pre mravný život vôbec (Popelová, 1981, s. 48).

Podľa MacIntyra (2004, s. 175) je Etika Nikomachova najbrilantnejším súborom poznámok k prednáškam, ktorý bol kedy napísaný. Práve preto, že ide o poznámky k prednáškam, je tu vidieť isté nevýhody, akými sú občasné zhustenie alebo opakovanie textu či nepresné odkazy, ktoré však na druhej strane umožňujú tu i tam takmer započuť tón Aristotelovho hlasu.

## **1. 2 POJEM DOBRO A BLAŽENOSŤ**

Aristoteles začína skúmať problém dobra hneď v úvode svojej práce Etika Nikomachova, pričom jeho záujmom nie je hľadanie všeobecného pojmového výmeru, ale vychádza z konštatovania existencie rozmanitých typov činností (Predanociová, 2010, s. 101).

Vzhľadom na to, že existuje viacero foriem činností, umenia a vedeckého skúmania, existuje tak aj viacero cieľov. Aristoteles (2011, s. 27) v tejto súvislosti uvádza napríklad zdravie ako cieľ lekárstva, pričom zároveň dodáva, že všetky takéto činnosti sú ďalej podriadené iným. „Vo všetkých činnostiach však treba ciele nadradených činností uprednostniť pred cieľmi všetkých podradených činností, lebo práve pre prvé sledujeme tie druhé“ (Aristoteles, 2011, s. 27).

Dobro je teda to, k čomu všetko smeruje. Je to jeden jediný cieľ všetkých mysliteľných činností, ktorý môže človek dosiahnuť. „Z toho vyplýva záver: ak jestvuje jeden jediný konečný cieľ, je to hľadané dobro, ak je ich viac, tak je to najdokonalejší z nich“ (Aristoteles, 2011, s. 36).

Smreková a Palovičová (2003, s. 13) s odvolávaním sa na Aristotela hovoria aj o troch základných charakteristikách dobra, vyjadrených v adjektívach. Prvá znie, že dobro je najvyššie, pretože si ho želáme samo osebe, a nie pre akýsi iný účel. Druhá je dobro dokonalé, teda také, ktoré je hodné úsilia samo osebe, ktoré je samo osebe hodnotou. Napokon tretia charakteristika dobra je vyjadrená tak, že dobro je sebastačné, čo znamená, že je tým, čo samo osebe robí život žiaducim, bez odvolávania sa na nejaký ďalší cieľ alebo hodnotu.

Na záver Aristoteles (2011, s. 40) rozdeľuje dobrá do troch skupín a podľa toho sa aj nazývajú dobrami vonkajšími, duševnými a telesnými. Za najvyššie dobrá pokladáme práve dobrá duševné, a to predovšetkým preto, lebo medzi nimi a nie medzi dobrami vonkajšími sa objavuje už spomínaný konečný cieľ.

„Hoci sa zdá, že sa všeobecne uznáva totožnosť blaženosti a najvyššieho dobra, predsa sa na otázku blaženosti žiada jasnejšia odpoveď“ (Dragúň, 2002, s. 49).

Ako už bolo spomenuté, niektoré z Aristotelových termínov sa pomerne ťažko správne prekladajú. Podobne je to aj pri gréckom výraze eudaimonia.

MacIntyre (2010, s. 57) prekladá eudaimoniou ako šťastie, no zároveň dodáva, že ani tento jeho preklad nie je tak úplne správny. Pojem šťastie totiž v sebe zahrňuje na jednej strane chovať sa dobre, no na strane druhej aj dobre sa dať, teda prežívať život ako dobrý, a to nie je úplne totožné s tým, čo Aristoteles myslel slovom eudaimonia.

Ďalším z možných prekladov eudaimonie je pojem blaženosť, pričom podobne ako predtým, aj tu dochádza k istým nezrovnalostiam. Barnes (1994, s. 184) v tejto súvislosti tvrdí, že pojem eudaimonia na rozdiel od blaženosti v skutočnosti neodkazuje len na mentálny stav eufórie. Byť eudaimonióm totiž znamená prosperovať, mať v živote úspech, a tak spojenie medzi eudaimoniou a blaženosťou je opäť nepriame.

Pre správne pochopenie toho, čo Aristoteles pod pojmom eudaimonia naozaj myslel, nestačí len správne tento výraz preložiť. Omnoho dôležitejšie je jeho výklad správne pochopiť, a nakoľko vychádzame zo slovenského prekladu Etiky Nikomachovej, budeme v tejto práci používať pojem blaženosť, ako preklad pôvodného termínu eudaimonia.

Aristoteles (2011, s. 30) sa problematike blaženosti venuje hneď v prvej kapitole Etiky Nikomachovej, pričom ju definuje ako najvyššie dobro zo všetkých činnosťou dosiahnuteľných dobier.

Na blaženosť, podobne ako aj na dobro, si ľudia utvárajú názor podľa svojich rozličných foriem života. Podľa Aristotela (2011, s. 31) existujú tri hlavné formy života.

Prvý je život dobytčí, teda život, v ktorom ľudia vidia dobro a blaženosť v zmyselnej rozkoši. Druhá forma života je život v službe štátu, v ktorom si ľudia volia česť. Napokon tretí je život oddaný filozofii.

V predchádzajúcej časti sme spomenuli dokonalé dobro, ktorým je práve blaženosť, lebo na rozdiel od iných dobier si ju žiadame pre ňu samu a nie pre čosi iné. Je to najžiaducejšie dobro zo všetkých vecí, hoci nie je súhrnom jednotlivých dobier. „Blaženosť sa teda javí ako čosi dokonalé a sebestačné, lebo je konečným cieľom všetkého ľudského konania“ (Aristoteles, 2011, s. 37).

To, čím sa človek odlišuje od ostatných tvorov a čo mu zároveň napomáha k dosiahnutiu blaženosti, je činný život. Okrem neho ešte existuje život vegetatívny, typický tiež pre rastliny, a život zmyslový, ktorý človek zdieľa aj so všetkými ostatnými živočíchmi. Človek je teda výnimočný práve životom činným, respektíve skutočnou činnosťou duše v zhode s rozumom, ktorá musí nevyhnutne prebiehať počas celého života. „Lebo ako jedna lastovička nerobí jar, tak ani človeka nerobí šťastným a blaženým jeden deň ani krátky čas“ (Aristoteles, 2011, s. 39).

Jedným z dôvodov, prečo sa blaženosti v tejto práci venujeme, je aj fakt, že blaženosť je podľa Aristotela (2011, s. 41) cnosť. Keďže cnostné konanie je príjemné samo o sebe, tak aj blaženosť je najvyšším, najkrajším a najpríjemnejším dobrom.

K blaženosti však zároveň patria aj dobrá vonkajšie, respektíve šťastné vonkajšie podmienky. „Nie je totiž možno alebo aspoň nie je ľahké, aby krásne konal ten, kto nemá na to nevyhnutné prostriedky“ (Aristoteles, 2011, s. 42). Jednoduchšie sa tak dosahuje blaženosť človeku, ktorý má dobrých priateľov či materiálne zabezpečenie, ako niekomu, kto je napríklad osamelý či má nevydarené deti, ktoré mu bránia k šťastiu.

Ďalšia problematika, ktorej sa Aristoteles (2011, s. 44 – 45) v súvislosti s blaženosťou venuje, je nevyhnutnosť života. Blaženosť totiž predpokladá mravnú dokonalosť a dokonalý život, lebo v nijakom ľudskom výkone nie je toľko stálosti ako v mravne dokonalých činnostiach. Blaženým teda nemusíme nazývať len človeka mŕtveho, ale práve naopak, človeka žijúceho, ktorý má v sebe dobro. Ak totiž v sebe spomínané hľadané dobro skutočne má, tak jeho činnosť a skúmanie budú vždy alebo predovšetkým zamerané na to, čo je cnostné.

K definitívnemu vymedzeniu blaženosti sa Aristoteles opätovne vracia v desiatej knihe Etiky Nikomachovej, kde ju podľa Predanocyovej (2010, s. 104) označuje za pravý cieľ života či za konečný cieľ ľudského konania, ktorý nie je ani stavom, ani nečinným

prebývaním vo svete. Je to forma činnosti, ktorá je žiaduca sama o sebe a okrem toho je to činnosť v súlade s našou najhodnotnejšou cnosťou.

### 1. 3 PRIATEĽSTVO

Otázka miesta priateľstva v živote človeka tvorí jednu z najdôležitejších tém gréckej etiky, ktorej sa okrem Aristotela venovali aj Pytagoras, Sokrates a Platón. Grécky termín filia má však oveľa širší význam ako slovenské pomenovanie priateľstvo. Znamená niečo ako prívetivosť, láska, radosť či solidarita (Suvák, 2008, s. 81).

Priateľstvo, okrem toho, že je veľmi potrebné pre život, je podľa Aristotela (2011, s. 213) taktiež úzko spojené s cnosťou. Život bez priateľov by si totiž neprial ani jeden človek, a to aj v prípade, keby mal všetky ostatné dobrá života. Priatelia sa v núdzi a v ostatných nešťastiach pokladajú za jediné útočisko. Priateľstvo chráni mladých ľudí pred omylmi, starým ľuďom poskytuje opateru a zastúpenie v práci a mužov v plnej sile podnecuje k šľachetným činom.

Priateľstvo existuje a vzniká na základe prirodzeného pudu, podobne ako vzniká vzťah medzi rodičmi a deťmi, a to nie len u ľudí, ale aj u ostatných živých tvoroch (Aristoteles, 2011, s. 214).

Priateľstvo je taktiež dôležité aj medzi štátmi, ale aj medzi občanmi jednotlivých štátov. „Kde sú občania navzájom k sebe priateľskí, tam nie je potrebná spravodlivosť, kde sú však spravodliví, tam potrebujú okrem toho aj priateľstvo ...“ (Aristoteles, 2011, s. 214).

Ľudí, ktorí prajú dobro človeku, ktorého nepoznajú, nazýva Aristoteles (2011, s. 216) priaznivcami. Naproti tomu priatelia sú ľudia, ktorí sa navzájom poznajú, pociťujú k sebe priazeň a nie skryto si želajú jeden pre druhého dobro.

#### 1. 3. 1 DRUHY PRIATEĽSTVA

Existujú tri druhy priateľstva, ktoré zodpovedajú tomu, čo je hodné lásky. Predmetom lásky totiž nemôže byť všetko, ale iba to, čo je alebo užitočné, alebo príjemné, alebo jednoducho dobré (Aristoteles, 2011, s. 215 – 216).

Prvý druh priateľstva je teda taký, v ktorom sa ľudia majú navzájom radi pre úžitok. V tomto type priateľstva sa ľudia nemajú radi pre ich osobu, ale len preto, že jeden od druhého dostáva nejaké dobro. Keďže užitočnosť vyhľadávajú predovšetkým ľudia

starší, tak aj priateľstvá tohto typu vznikajú najmä medzi nimi (Aristoteles, 2011, s. 216 – 217).

Druhý druh priateľstva vzniká pre rozkoš. Je veľmi podobné priateľstvu pre úžitok, hoci takýto priatelia sa vyskytujú skôr medzi mladými ľuďmi. Tí totiž žijú pod vplyvom dojmov a najviac vyhľadávajú to, čo je pre nich bezprostredne príjemné (Aristoteles, 2011, s. 217).

Spomínané priateľstvá, či už sú založené na základe úžitku alebo rozkoše, sú však na druhej strane veľmi nestále a ľahko sa rozvávajú. Ľudia sa totiž navzájom menia a keď zanikne dôvod, pre ktorý boli priateľmi, zanikne aj ich priateľstvo (Aristoteles, 2011, s. 217).

Posledným, no zároveň najdôležitejším, je priateľstvo dokonalé, ktoré vzniká medzi ľuďmi dobrými a v cnosti si podobnými. V tomto type priateľstva si ľudia navzájom želajú dobro, pretože sú dobrí o sebe. Priateľstvo takéhoto druhu je samozrejme trvalé, no na druhej strane aj pomerne zriedkavé. Iba málo ľudí má totiž takúto povahu a taktiež si toto priateľstvo vyžaduje aj dostatočný čas a vzájomný dôverný styk (Aristoteles, 2011, s. 218).

„Priateľstvo, ktorého cieľom je príjemnosť, podobá sa dokonalému priateľstvu – a takisto aj priateľstvo, ktorého cieľom je užitočnosť – lebo dobrí ľudia sú si aj užitoční“ (Aristoteles, 2011, s. 219). Rozdiel medzi nimi vidíme predovšetkým v dĺžke ich trvania, ale aj v tom, že kým priateľstvá pre úžitok či rozkoš vznikajú aj medzi ľuďmi zlými, dokonalé priateľstvo vzniká výlučne medzi ľuďmi dobrými, a tak ho nemôže zničiť ani ohováranie. Jediné, čo môže mať za následok zabudnutie takéhoto priateľstva, je trvalé odlúčenie. „Nič totiž nie je pre priateľstvo príznačnejšie ako spolunažívanie ...“ (Aristoteles, 2011, s. 221).

## 2 ARISTOTELOVA KONCEPCIA CNOSTI

Pojem cnosť pochádza z pôvodného gréckeho výrazu areté, ktorý by sme mohli prekladať aj ako schopnosť, dokonalosť, spôsobilosť či zdatnosť. Cnosť pritom definujeme ako pôvodnú charakteristickú a zároveň vynikajúcu zdatnosť nejakej veci alebo osoby. Cnosť označuje každú dokonale rozvinutú schopnosť mravného chovania človeka, ktorá je dosahovaná z jeho slobody permanentným cvičením a úsilím o mravné dobro (Blecha, 2002, s. 72).

V poňatí klasickej etiky je cnosť získaný habitus, ktorý kvalifikuje k určitým hodnotným spôsobom činnosti (Anzenbacher, 2001, s. 131).

### 2.1 DEFINÍCIA A ROZDELENIE CNOSTÍ U ARISTOTELEA

Aristoteles (2011, s. 49 – 51) nazýva cnosťami tie stavy, ktoré sú hodné chvály. Pod ľudskou cnosťou zároveň rozumieme zdatnosti duševné, čo zároveň predpokladá aj nevyhnutné skúmanie toho, čo je duša.

Podrobnú analýzu duše poskytuje Aristoteles predovšetkým vo svojej práci O duši, ale stručný obraz duše môžeme nájsť aj v Etike Nikomachovej (Predanocyová, 2010, s. 107 – 108).

Aristoteles (2011, s. 50 – 51) v tejto súvislosti tvrdí, že duša má dve zložky – nerozumnú a rozumnú. Časť nerozumnej zložky duše sa podobá tomu, čo je spoločné aj s rastlinami. Nazýva sa vegetatívnu stránkou duše, ktorá nemá s rozumom nič spoločné. Na druhej strane má nerozumná zložka duše aj stránku žiadostivú a vôbec túžiacu, ktorá má na rozume účasť, pokiaľ ho poslúcha a je mu poddaná.

Rozumná zložka duše je taktiež dvojaká. Jedna má rozum vo vlastnou zmysle, a teda sama v sebe, druhá je schopná rozum poslúchať podobne ako dieťa poslúcha svojich rodičov (Aristoteles, 2011, s. 51).

Podľa tohto rozdielu rozlišuje Aristoteles aj cnosti. Jedny nazýva rozumové alebo dianoetické a druhé mravné respektíve etické. „Múdrosť (filozofia), chápanosť a rozumnosť sú rozumové cnosti, štedrosť a striedmosť sú mravné cnosti“ (Aristoteles, 2011, s. 51).

To, čím sa jednotlivé tieto cnosti rozlišujú, je predovšetkým v spôsobe ich dosiahnutia. Rozumové cnosti vznikajú a vyrastajú prevažne z učenia, preto potrebujú

skúsenosť a čas. Mravné cnosti naopak vznikajú zo zvyku, teda opakovaným vykonávaním akejkoľvek činnosti (Aristoteles, 2011, s. 52).

## 2.2 MRAVNÉ CNOSTI

Vzhľadom na to, že mravné cnosti vznikajú zo zvyku, tak je jasné, že nijaká z týchto cností nám nie je vrodená od prírody. Aristoteles (2011, s. 52) v tejto súvislosti uvádza príklad s kameňom, ktorý sa prirodzene pohybuje smerom dolu a hoci by sme ho aj tisíckrát hodili do výšky, na pohyb smerom hore ho aj tak nemôžeme navyknúť. „Preto cnosti v nás nevznikajú ani prirodzene, ani neprirodzene, máme iba prirodzenú vlohu nadobudnúť ich a k dokonalému stavu sa potom približujeme zvykom“ (Aristoteles, 2011, s. 52).

Mravné cnosti teda nadobúdame až po predchádzajúcej činnosti. Inak povedané, sú to stavy, ktoré vznikajú z rovnakých jednotlivých činností a z tých istých príčin a tými istými prostriedkami môžu aj zaniknúť (Aristoteles, 2011, s. 53).

Kuna (2010 b, s. 37) napríklad prirovnáva mravné cnosti k lyžovaniu. Vedieť lyžovať sa totiž nedá naučiť len tým, že si teoreticky osvojíme techniku lyžovania z príručky bez toho, aby sme túto techniku aj praktizovali. Ak teda chceme vedieť lyžovať, musíme tomu nie len venovať čas a úsilie, ale postupne sa zdokonaľovať opakovanými pokusmi. A to je skutočne podobné osvojovaniu a nadobúdaniu si mravných cností.

Mravná cnosť sa taktiež vzťahuje na pocity príjemnosti a nepríjemnosti. „Za znak toho, že sme opakovaným konaním dosiahli už pevný stav, musíme pokladať pocit príjemnosti alebo nepríjemnosti, objavujúci sa pri vykonávaní jednotlivých činností ...“ (Aristoteles, 2011, s. 55). Tam, kde sa takéto pocity vyskytujú, si cnosť vždy volí a robí najlepšie veci. Pre činný život má totiž podľa Aristotela (2011, s. 57) nemalý význam to, či človek správne alebo nesprávne prežíva radosť a zármutok. Cnosť, podobne ako aj umenie, sa skúša práve na tom, čo je ťažšie, preto kto správne tieto pocity užíva, bude dobrý, kto však nesprávne, bude zlý.

Konania v oblasti mravnosti nemajú charakter cnosti, ak majú len nejakú vlastnosť jej podobnú. Sám človek, ktorý cnosti vykonáva, ich musí robiť v určitom stave. „... po prvé, musí ich robiť vedome, po druhé, na základe slobodného rozhodnutia, a to rozhodnutia pre samu vec a po tretie, musí ich vykonávať s pevnou a neotrasiteľnou istotou“ (Aristoteles, 2011, s. 58).

Ďalšou problematikou, ktorej sa Aristoteles (2011, s. 59) v súvislosti s mravnou cnosťou venuje, je určenie jej podstaty. Vzhľadom na to, že duševné javy sú trojaké, a to konkrétne city, vrodené schopnosti a stavy, tak aj cnosť bude pravdepodobne jednou z nich.

Medzi city patrí napríklad hnev, strach či radosť. City sú určité prejavy človeka, za ktoré nás ani nechvália, ani nehania a ktoré v nás prebiehajú bez akéhokoľvek predchádzajúceho rozhodovania. „... naproti tomu cnosti sú určitou formou rozhodovania alebo aspoň obsahujú v sebe prvok rozhodovania“ (Aristoteles, 2011, s. 59). Okrem toho, pri citoch prežívame aj isté vzrušenie, pri cnostiach sa však o vzrušení nehovorí.

Medzi vrodené schopnosti zaraďuje Aristoteles (2011, s. 59 – 60) to, podľa čoho sa o nás hovorí, že sme prípusní citom. Vrodené schopnosti však máme od prírody, ale dobrými a zlými sa od prírody nestávame.

Napokon stavmi myslíme to, pomocou čoho sa vzhľadom na city správame správne alebo nesprávne. „Ak teda cnosti nie sú ani citmi, ani vrodenými schopnosťami, ostáva nám jedine to, že sú stavmi“ (Aristoteles, 2011, s. 60).

## 2. 2. 1 CNOSŤ AKO STRED

Zdatnosť oka robí na jednej strane vynikajúcim samotné oko, no na strane druhej aj jeho výkon, nakoľko spôsobuje, že dobre vidíme. Takéhoto druhu je aj ľudská cnosť. Je to spomínaný trvalý stav, ktorým sa človek stáva dobrým a dobrým robí aj svoj výkon. Aristotelov (2011, s. 60) ďalší záujem sa však sústreďuje na povahu cností, a práve tu sa stretávame s jeho pomerne známym učením o strede.

Ľudská cnosť je totiž umením, a to predovšetkým umením presne sa orientovať, zvoliť náležitý postup a určiť miesto, kde sa nachádza dobro. Toto umenie Aristoteles vyjadruje prostredníctvom pojmu stred (Asmus, 1986, s. 352).

Stred v tomto kontexte môžeme chápať ako rovnakosť. „...rovnakosť je akýmsi stredom medzi nadbytkom a nedostatkom“ (Aristoteles, 2011, s. 60). Z uvedeného vyplýva, že cnostný človek sa pri svojom konaní neprikláňa ani na stranu toho, čo je nadbytočné, ale ani na stranu toho, čo je nedostatočné.

V tejto súvislosti sa ale musíme vyvarovať toho, aby sme stred nechápali ako jednoduchý aritmetický priemer medzi veľa a málo. Aristoteles (2011, s. 61) na to uvádza príklad s množstvom skonzumovanej potravy u športovca a u človeka, ktorý športovať



začína. Zvolený stred teda nie je stred vecí, ale stred vzhľadom na nás. Určenie stredú preto nemôžeme zovšeobecňovať, ale musíme ho chápať individuálne, teda u každého jednotlivca inak.

Taktiež treba pripomenúť, že spomínané Aristotelovo učenie o strede môžeme aplikovať iba na mravné, teda etické cnosti, lebo práve tie sa prejavujú v ovládaní citov a v činnostiach. Cnosť sa teda týka citov a činností, v ktorých nadbytok je chybou a nedostatok sa karhá, ale stred býva chválený a je správny. „Cnosť je teda akási strednosť, lebo mieri k stredu ako cieľu“ (Aristoteles, 2011, s. 62).

Z uvedeného vyplýva, že keď chceme vyjadriť podstatu a pojem cnosti, povieme, že je stredom, keď však chceme označiť jej hodnotu, musíme povedať, že cnosť je vrcholom (Aristoteles, 2011, s. 62).

Podľa Aristotela (2011, s. 67) teda existujú tri základné vlastnosti, a to dve chybné, charakterizujúce nadbytok a nedostatok, a jedna správna, ktorú ako cnosť charakterizuje strednosť. „V určitom zmysle sú všetky vo vzájomnom protiklade; krajné sú v protiklade k strednej i k sebe navzájom, stredná je v protiklade ku krajným“ (Aristoteles, 2011, s. 67). Keď je teda niekto zbabelý, nazýva odvážneho smelým a smelý potom naopak odvážneho zbabelým. „Preto tí, čo majú jednu z dvoch krajných vlastností, odstrkujú človeka stredu smerom k druhej krajnej vlastnosti ...“ (Aristoteles, 2011, s. 67).

V závere svojej úvahy o strede Aristoteles (2011, s. 68) upozorňuje na to, že byť cnostným nie je ľahké, nakoľko je pomerne ťažké v akejkoľvek veci zasiahnúť stred. Z krajností totiž jedna je horšia ako druhá, a preto sa človek mieriaci k stredu musí najskôr vzdialiť od toho, čo je k nemu v ostrejšom protiklade. Zároveň musíme prihliadať na to, k čomu máme sami sklon, a to môžeme zistiť prostredníctvom v nás vznikajúcich pocitoch príjemnosti a nepríjemnosti.

Zo všetkých vecí sa však musíme najviac chrániť príjemného a rozkoše, pretože ju neposudzujeme nestranne. Podľa Aristotela (2011, s. 69) je teda lepšie príležitostne sa prikloniť k nadbytku alebo nedostatku, lebo tak najľahšie dosiahneme stred a to, čo je správne. „Toľko je teda jasné, že vo všetkých veciach si stredný stav zasluhuje našu chválu ...“ (Aristoteles, 2011, s. 70).

## 2. 2. 2 DOBROVOĽNOSŤ A VEDOMÉ ROZHODNUTIE

V úvode tretej knihy Etiky Nikomachovej sa Aristoteles (2011, s. 71) v súvislosti s mravnou cnosťou venuje pojmom dobrovoľnosť a nedobrovoľnosť, pričom nedobrovoľnosť je niečo, čo sa deje násilným donútením alebo z nevedomosti.

„Donútenie je to, čoho hybná príčina zasahuje zvonka, a to tak, že konajúci alebo trpiaci človek k tomu nijako neprispieva ...“ (Aristoteles, 2011, s. 71). Je to podobné, ako keď niekoho niekam zanesie vietor alebo ľudia, v moci ktorých sa nachádza. Donútenie teda prebieha bez akéhokoľvek spolupôsobenia násilím donúteného človeka.

Existujú však aj skutky, ktoré majú zmiešaný charakter. Aristoteles (2011, s. 71) na takéto skutky uvádza príklad s tyranom, ktorý má v moci naše deti či rodičov a ktorý nám káže vykonať niečo hanebné pod podmienkou, že ak to vykonáme, daruje im život. Tento skutok teda vyvoláva pochybnosť, či naše konanie bude nedobrovoľné alebo dobrovoľné, hoci podľa Aristotela sa skôr podobá skutku dobrovoľnému, lebo vo chvíli, keď sa vykonáva, existuje aj možnosť slobodnej voľby a cieľ konania určujú okolnosti.

Aristoteles (2011, s. 72) v tejto súvislosti tvrdí, že o dobrovoľnosti a nedobrovoľnosti musíme hovoriť so zreteľom na čas konania. Ak je teda hybný princíp v človeku, tak v jeho moci je aj možnosť konať alebo nekonať a práve takéto konanie je dobrovoľné. „... ak ho však vezmeme osebe, je nedobrovoľné, pretože sám od seba sa nikto nerozhodne pre také konanie, ako sme opísali“ (Aristoteles, 2011, s. 72).

V situácii, keď sa pre veľké a krásne veci podstúpi niečo škaredé alebo bolestné, bývajú ľudia občas chválení. Niekedy sa však len ťažko dá rozhodnúť, ktorú z dvoch vecí máme voliť a ktoré z dvoch cieľov máme podstúpiť. To, čo očakávame, býva väčšinou nepríjemné, no podobne aj to, k čomu sme nútení, býva mrzké. „A tak sa niekomu dostáva chvály alebo hany podľa toho, či podľahol donúteniu, alebo nie“ (Aristoteles, 2011, s. 73).

Za nedobrovoľné sa môže v istých prípadoch javiť aj konanie z nevedomosti. V tomto prípade treba ale rozlišovať medzi tým, či človeku takéto konanie spôsobilo alebo nespôsobilo zármutok a ľútosť. Ak človek, ktorý urobil niečo z nevedomosti, ale nemá nepríjemný pocit zo svojho činu, neurobil to síce dobrovoľne ale ani nedobrovoľne. Nedobrovoľne konal teda iba ten, kto dodatočne ľutuje to, čo urobil z nevedomosti (Aristoteles, 2011, s. 74).

Po presnejšom určení pojmov dobrovoľnosť a nedobrovoľnosť si Aristoteles ako ďalšiu úlohu kladie objasnenie pojmu vedomé rozhodnutie. „... zdá sa totiž, že je cnosti

najvlastnejší a pokladá sa za lepši skúšobný kameň charakterov ako skutky samy“ (Aristoteles, 2011, s. 76).

Vedomé rozhodnutie je na jednej strane čosi dobrovoľné, no na strane druhej to nie je ten istý pojem. Na vedomom rozhodnutí totiž nemajú účasť deti a ostatné živé tvory, kým na dobrovoľnosti áno. Podobne aj náhle konanie síce nazývame dobrovoľným, ale nehovoríme, že prebiehalo na základe vedomého rozhodnutia (Aristoteles, 2011, s. 76).

Aristoteles začína svoj výklad o vedomom rozhodnutí pomerne zvláštnym spôsobom. Jeho prvotným cieľom totiž nie je povedať, čo vedomé rozhodnutie je, ale práve naopak hovorí o tom, čo vedomé rozhodnutie nie je.

Vedomé rozhodnutie teda v prvom rade nie je žiadostivosť, pretože stoja navzájom v protiklade. Vedomé rozhodnutie sa totiž na rozdiel od žiadostivosti nevzťahuje ani na príjemnosť ani na nepríjemnosť (Aristoteles, 2011, s. 77).

„Ešte menej je vedomé rozhodnutie totožné s hnevom, lebo sa zdá, že to, čo sa deje z hnevu, má najmenej čo robiť s vedomým rozhodnutím“ (Aristoteles, 2011, s. 77).

Podobne ani želanie nie je vedomým rozhodnutím, hoci je s ním zdanlivo príbuzné. Vedome rozhodnúť sa totiž môžeme len pre veci reálne možné, kým naše želania sa môžu vzťahovať aj na nemožnosti. „Ďalej, želanie sa zameriava viacej na cieľ, vedomé rozhodnutie však na prostriedky pre cieľ“ (Aristoteles, 2011, s. 77).

Napokon vedomé rozhodnutie nemôže byť ani mienkou. Mienku totiž rozlišujeme podľa pravdy a nepravdy, no vedomé rozhodnutie skôr podľa dobra a zla (Aristoteles, 2011, s. 77).

Odpoveď na otázku, čo je vlastne vedomé rozhodnutie je teda taká, že vedomé rozhodnutie je čosi dobrovoľné, čo je zároveň spojené aj s rozumným uvažovaním. Existujú rôzne príčiny, medzi ktoré patrí prirodzenosť, nevyhnutnosť, náhoda, rozum a všetko, čo sa deje pôsobením človeka. Uvažovať pritom môžeme len o tom, čo je v našej moci a čo môžeme uskutočniť. Predmet úvahy a predmet vedomého rozhodnutia sú teda totožné, pretože to, čo sme si na základe úvahy vybrali, tvorí predmet vedomého rozhodnutia. „A keďže predmetom nášho rozhodnutia je niečo, o čom uvažujeme, čo si žiadame a čo je v našej moci, zrejme bude aj vedomé rozhodnutie uvážená žiadostivosť po niečom, čo je v našej moci“ (Aristoteles, 2011, s. 81).

Dôvod, pre ktorý sa Aristoteles vo svojej práci venoval pojmom dobrovoľnosť a vedomé rozhodnutie, je predovšetkým ten, že oba tieto pojmy majú priamy súvis s mravnou cnosťou. Mravné činnosti sú totiž tiež zamerané na prostriedky k cieľu. „Z toho vyplýva, že cnosť je práve tak v našej moci, ako aj necnosť“ (Aristoteles, 2011, s. 82 – 83).

Cnosti sú teda čosi dobrovoľné, nakoľko sami sme spolupôvodcami svojho stavu a taktiež si sami kladieme cieľ. Podobne dobrovoľné však podľa Aristotela (2011, s. 86) musia byť aj necnosti, lebo pre ne platí to isté.

### 2. 2. 3 JEDNOTLIVÉ MRAVNÉ CNOSTI

O cnostiach podľa Aristotela (2011, s. 63) nestačí hovoriť iba všeobecne, ale treba to aplikovať aj na jednotlivé prípady. Kde sa totiž hovorí o praktickom konaní, všeobecné výpovede sú príliš prázdne, kým konkrétne sú bližšie k pravde.

Aristoteles preto vo svojom výklade podrobne rozoberá skutočne veľký počet mravných cností, medzi ktoré zaradil napríklad odvážnosť, striedmosť, štedrosť, veľkorysosť, veľkomyselnosť, zdravú ctižiadostivosť, pokojnosť či pravdivosť. V tejto práci sa však nebudeme venovať všetkým týmto cnostiam, nakoľko našim cieľom nie je postupne analyzovať celú Etiku Nikomachovu. Spomenieme preto len tie, ktorým aj samotný Aristoteles venoval najviac priestoru.

Prvá cnosť, ktorej sa teda budeme venovať, je striedmosť. Striedmosť je stredom vzhľadom na rozkoše. V tomto prípade ale musíme rozlišovať rozkoše telesné a duševné. Striedmosť sa totiž vzťahuje práve na rozkoše telesné, no len na také, na akých majú účasť aj zvieratá. Medzi takéto rozkoše teda patria hmatové a chuťové pocity (Aristoteles, 2011, s. 95 – 97).

Telesné rozkoše sa podľa Aristotela (2011, s. 210) javia všeobecne žiaducejšie. Dôvodom vyhľadávania takýchto rozkoší je to, že zaháňajú bolesť. Ľudia totiž proti nadmernej bolesti vyhľadávajú nadmernú telesnú rozkoš, akoby bola liekom. Telesnú rozkoš taktiež vyhľadávajú aj ľudia, ktorí sa nedokážu tešiť z iných rozkoší. „Takíto ľudia totiž nemajú nič iné, z čoho by sa vedeli tešiť“ (Aristoteles, 2011, s. 211).

Nadbytkom ku striedmosti je neviazanosť, ktorá sa vzťahuje na najvšeobecnejší zo zmyslov a právom sa zdá čímisi zahanbujúcim, pretože sa nám ho nedostáva ako ľuďom, ale ako živočíchom. „Tešiť sa teda z takýchto pôžitkov a v nich mať osobitnú záľubu je niečo zvieracie“ (Aristoteles, 2011, s. 97).

Naopak ľudia, ktorí vzhľadom na rozkoše dosahujú nedostatok, nemajú podľa Aristotela ani pomenovanie, nakoľko sa vyskytujú veľmi zriedkavo. Takýchto ľudí charakterizuje len akási bezcitnosť. „Ak však niekomu nič nie je príjemné a nerozlišuje

medzi jednotlivými zmyslovými pocitmi, ten zrejme bude ďaleko od toho, aby bol človekom“ (Aristoteles, 2011, s. 99).

Duša striedmeho človeka by teda mala byť v súlade s rozumom. Striedmy človek totiž túži iba po správnom cielei správnym spôsobom a v pravom čase (Aristoteles, 2011, s. 101).

K vlastnostiam striedmeho človeka sa Aristoteles opätovne vracia v siedmej knihe Etiky Nikomachovej, kde v tejto súvislosti rieši pojem zdržanlivosť. Zdržanlivý človek je taký, ktorý zotrva v prijatom rozhodnutí. Takýto človek pod vplyvom rozumovej úvahy nenasleduje žiadostivosti, o ktorých vie, že sú zlé. Zdržanlivý človek sa na rozdiel od človeka striedmeho vyznačuje tým, že má silnejšie a horšie žiadostivosti.

Tak ako je protikladom striedmosti neviazanosť, tak je aj protikladom k zdržanlivosti nezdržanlivosť. Rozdiel medzi človekom neviazaným a nezdržanlivým je pritom taký, že kým neviazaný sa oddáva príjemnému pôžitku na základe svojho rozhodnutia a slobodnej voľby, tak nezdržanlivý sa síce tiež oddáva spomínaným pôžitkom, ale nie na základe takého presvedčenia ako neviazaný. Neviazaný človek je preto podľa Aristotela horší než človek nezdržanlivý. Neviazanosť je totiž mravná necnosť, kým nezdržanlivosť nie je necnosť, hoci sa na ňu môže podobáť. Nezdržanlivý človek sa teda síce usiluje o telesné rozkoše, ale ľahšie sa dá presvedčiť aj o niečom inom. „... preto neviazaný je nevyliciteľný, a nezdržanlivý vyliečiteľný“ (Aristoteles, 2011, s. 199).

V piatej knihe Etiky Nikomachovej je hlavným Aristotelovým cieľom opísať spravodlivosť ako cnosť charakteru. Zároveň sa táto kniha zaoberá aj mnohými inými témami s tým spojenými, z ktorých niektoré spomenieme aj v nasledujúcom výklade (Hardie, 1996, s. 57).

Spravodlivosťou nazývame stav, na základe ktorého sú ľudia schopní spravodlivo konať a skutočne aj spravodlivo konajú a chcú to, čo je spravodlivé (Aristoteles, 2011, s. 130).

Spravodlivým nazývame človeka, ktorý dbá na zákony a občiansku rovnosť. Všetko zákonité je teda v istom zmysle spravodlivé. Vzhľadom na to, že zákony v sebe zahrňujú aj činnosti spojené s ostatnými cnosťami, je spravodlivosť v tomto zmysle považovaná za najvynikajúcejšiu zo všetkých cností. Je to teda dokonalá cnosť, pretože ten, kto ju má, ju môže uskutočniť nie len u seba, ale aj vo vzťahu k druhým ľuďom (Aristoteles, 2011, s. 131 – 133).

Okrem tejto všeobecnej cnosti však existuje aj iný typ spravodlivosti. Je to čiastočná spravodlivosť, ktorá má dva druhy. Prvý sa týka rozdeľovania pôct, peňazí alebo

vôbec všetkých hodnôt, ktoré sa dajú rozdeliť medzi občanov. Nazýva sa teda rozdeľovacia spravodlivosť, ktorá by mala prebiehať na základe geometrickej úmery. Druhý druh čiastočnej spravodlivosti riadi vzájomný styk jednotlivcov, ktorý môže byť dobrovoľný alebo nedobrovoľný. K dobrovoľnému patrí napríklad kúpa, predaj či pôžička, k nedobrovoľnému zase vražda, podvod alebo lúpež. Tento druh spravodlivosti nazýva Aristoteles (2011, s. 136) spravodlivosťou vyrovnávajúcou, ktorá je stredom medzi stratou a ziskom, a tak by mala byť uskutočňovaná podľa aritmetickej úmery.

Človek, ktorý koná spravodlivo alebo nespravodlivo, musí tak konať dobrovoľne. „Keď však koná nedobrovoľne, nekoná ani nespravodlivo, ani spravodlivo, ale náhodne ...“ (Aristoteles, 2011, s. 149).

Spravodlivosť je teda cnosť, podľa ktorej sa spravodlivým nazýva človek konajúci spravodlivo z vlastného rozhodnutia a pri rozdeľovaní zachováva úmernú rovnosť, čiže rovnakým spôsobom prideluje sebe, druhému, ale zároveň aj so zreteľom na tretieho (Aristoteles, 2011, s. 145).

## 2.3 ROZUMOVÉ CNOSTI

Ďalšou súčasťou Aristotelovej etickej teórie sú rozumové respektíve dianoetické cnosti. Predanocyová (2010, s. 128) tvrdí, že Aristoteles chcel poskytnúť obraz rozumových cností tak, že poskytol isté odlišnosti a súčasne paralely s cnosťami mravnými. Odlišnosť týchto druhov cností je v zásade trojaká.

Prvá odlišnosť je v spôsobe ich nadobúdania. Kým mravné cnosti vznikajú zo zvyku, tak rozumové vznikajú a vyrastajú prevažne z učenia. K nadobudnutiu takýchto cností teda potrebujeme čas a skúsenosť (Aristoteles, 2011, s. 52).

Druhá odlišnosť spočíva v už spomínaných dvoch zložkách duše. Rozumová časť duše sa ďalej delí na dve, z ktorých jedna je schopná uvažovať, druhá je schopná vedenia. Navzájom rôzne sú predovšetkým v ich predmete. V tejto súvislosti teda Aristoteles (2010, s. 52) rozlišuje časť rozumovej zložky duše, ktorá sa týka vecí prístupných vnímaniu a časť týkajúcu sa vecí prístupných mysleniu.

V Etike Nikomachovej označuje Aristoteles (2011, s. 161) prvú časť ako poznávaciu, druhú ako usudzovaciu. Poznávacou stránkou duše pozorujeme súcna, ktorých počiatky nepripúšťajú zmenu. Nikto teda neuvažuje o tom, čo nepripúšťa zmenu. Naopak usudzovacou stránkou duše pozorujeme bytie premenlivé.

Podľa tohto rozdielu rozlišujeme aj dianoetické cnosti do dvoch skupín. Anzenbacher (2001, s. 135) s odvolávaním sa na Aristotela tvrdí, že prvá skupina sa týka rozumu, ktorý sa čisto teoreticky zaoberá tým, čo nepripúšťa žiadnu zmenu pôsobením ľudskej činnosti. Do tejto skupiny zaraďujeme napríklad cnosť múdrosť. Druhá skupina cností sa týka rozumu, ktorý sa naopak zaoberá tým, čo ľudskou činnosťou zmenené byť môže. Sem patrí napríklad cnosť rozumnosť.

Tretia odlišnosť medzi rozumovými a mravnými cnosťami je v cieľi, na ktorý sú zamerané. Cieľom rozumových cností je poznanie pravdy, ktoré je výkonom obidvoch rozumových stránok. „Pre obidve budú teda cnosťami tie stavy, v ktorých obidve budú mať najviac pravdy“ (Aristoteles, 2011, s. 163).

To, čo majú rozumové cnosti spoločné s cnosťami mravnými, je pojem vedomé rozhodnutie, ktorému sme sa v tej práci už venovali. Vedomé rozhodnutie je hybnou, ale nie účelovou príčinou konania. Jeho začiatkom je však žiadostivosť a rozumová úvaha. „Preto bez rozumu a myslenia ani bez mravného stavu nejestvuje vedomé rozhodnutie“ (Aristoteles, 2011, s. 162).

### 2. 3. 1 JEDNOTLIVÉ ROZUMOVÉ CNOSTI

Aristoteles (2011, s. 163) rozlišuje päť spôsobov, ktorými sa duša dostáva k poznaniu pravdy, teda päť základných rozumových cností, medzi ktoré patrí umenie, vedenie, rozumnosť, múdrosť a pochopenie.

Medzi dianoetické cnosti spočívajúce v tom, čo je nemenné, pritom zaraďujeme pochopenie, vedenie a múdrosť. Predmetom vedenia je to, čo je nevyhnuté a večné. Všetko učenie pritom vychádza z toho, čo už poznáme, a to sa môže diať indukciou alebo sylogizmom. „Indukcia je východiskom všeobecného poznania, kým sylogizmus vychádza zo všeobecného“ (Aristoteles, 2011, s. 163).

Vedenie je stav dokazovania, lebo keď človek vie, tak musí mať určitú istotu a poznať východiská. Spomínané východiskové princípy sú zároveň predmetom pochopenia, pričom spojením pochopenia a vedenia je múdrosť. Múdrosť je podľa Aristotela (2011, s. 167 – 168) najdokonalejšia forma poznania. Múdry človek má vedieť nielen veci vyplývajúce z východiskových princíпов, ale má mať o nich aj pravdivé poznanie.

Umenie a rozumnosť sú dianoetické cnosti týkajúce sa toho, čo pripúšťa zmenu. „Pri veciach pripúšťajúcich zmenu musíme rozlišovať možnosť tvorenia a možnosť konania“ (Aristoteles, 2011, s. 164). Umenie pritom logicky zaraďujeme do oblasti tvorenia. Je to teda akýsi tvorivý stav spojený so správnym úsudkom.

Zo všetkých rozumových cností venoval Aristoteles (2010, s. 53) najviac priestoru rozumnosti. Rozumnosť sa týka konania a toho, čo ním má byť dosiahnuté. Rozumnosť je tak druh duševného stavu schopného rozhodovať sa a konať v tom, čo je v našej moci.

Za hlavný výkon rozumného muža teda pokladáme to, že správne uvažuje. Keďže podstatou rozumnosti je konanie, tak jej predmetom nemôže byť iba všeobecné, ale treba poznať aj jednotlivé prípady. „Rozumnosť je praktická; preto treba mať obidvoje: poznanie všeobecného i zvláštneho“ (Aristoteles, 2011, s. 169).

S rozumnosťou úzko súvisí aj pojem rozvážnosť. Rozvážnosť je istá správnosť úvahy, no zároveň je aj určitým dobrom. Rozvážnosť je teda charakteristická pre rozumných ľudí, a to predovšetkým preto, lebo znamená správnosť so zreteľom na prostriedky vedúce k cieľu, o ktorom má rozumnosť pravdivú domnienku.

Aristotelovým (2011, s. 176) ďalším krokom je porovnávanie rozumnosti vo vzťahu k ostatným cnostiam. Najzaujímavejším je prepojenie rozumnosti s múdrosťou. Oba sú totiž nevyhnutne samy o sebe žiaduce, lebo každá predstavuje cnosť jednej duševnej stránky. Múdrosť je časťou cnosti, a tak vytvára blaženosť a robí človeka šťastným preto, že ju má a že sa uskutočňuje. Človek však plní úlohu jemu vlastnú na základe rozumnosti a mravnej cnosti. Rozumnosť totiž ukazuje správne cesty k cieľu, ktorý si človek volí prostredníctvom cnosti. Keď teda človek nadobudne rozum, nastane aj v jeho konaní zmena, a tak sa stav stane cnosťou vo vlastnom zmysle, kým doteraz jej bol iba podobný. Cnosťou rozumieme stav spojený so správnym úsudkom a správnym úsudkom je v týchto veciach práve rozumnosť. Jednotlivé cnosti teda nemôžeme posudzovať oddelene. „Z toho, čo sme povedali, je teda jasné, že človek nemôže byť mravne dobrý vo vlastnom zmysle bez rozumnosti, ani rozumný bez mravnej cnosti“ (Aristoteles, 2011, s. 179).



### 3 ARISTOTELES AKO ZDROJ INŠPIRÁCIÍ

Etika cností je jednou z troch typov normatívnej etiky. Pod pojmom normatívna etika pritom rozumieme takú podobu etickej teórie, ktorá sa usiluje formulovať a obhájiť kritéria morálne dobrého konania na základe morálnych noriem (Kuna, 2010 b, s. 12).

Cnosť pritom predstavuje morálnu hodnotu, ktorá ponúka zaujímavú odpoveď človeka na správne riešenie problémov. „Cnosť je frekventovanou súčasťou teoretických problémov etiky, objavuje sa takmer v celých jej dejinách“ (Predanociová, 2010, s. 5).

V predchádzajúcich kapitolách sme priblížili etiku cnosti u Aristotela. Teórie cnosti však predstavujú významný myšlienkový prúd aj v súčasnej morálnej filozofii a viacerých autorov inšpiroval práve Aristoteles (Smreková – Palovičová, 2003, s. 7).

Aristotelovo etické myslenie, a to predovšetkým v Etike Nikomachovej, sa dnes preto teší priazni mnohých moderných morálnych filozofov. Dôvodom je, že jeho myšlienky sú vnímané ako podnetné texty pre všeobecne priaznivé moderné zobrazenie etiky cnosti (Buckle, 2002).

Aristotelovská etika tak zažíva svoju renesanciu, pričom súčasťou širšieho trendu sa podľa Kuna (2010 a, s. 7) stala od druhej polovice dvadsiateho storočia.

Obrat k etike cnosti pritom spôsobili tri faktory, a to „vzrastajúci pocit morálnej krízy západnej spoločnosti, vzostup historického povedomia a neúplnosť modernej etickej teórie“ (Kuna, 2010 b, s. 21).

Kľúčový podnet k spomínanému obratu cnosti poskytol článok Elisabeth Anscombeovej *Modern Moral Philosophy*. Podľa Kuna (2010 b, s. 18) autorka v tomto článku kritizovala modernú morálnu teóriu, ktorou v danej dobe bola etika pravidiel. Zároveň však poukazuje aj na potrebu návratu ku klasickému aristotelovskému chápaniu morálky, ktorá je spojená s pojmom morálnej cnosti.

Ako uvádza Palovičová (2008, s. 728), Anscombová prijíma Aristotelovo tvrdenie, že najvyšším cieľom ľudského snaženia je dobrý život. Tento najvyšší ideál, o ktorý sa každý človek usiluje, dosiahneme prostredníctvom cnostného konania. Etika cnosti tak má byť alternatívou k etike pravidiel.

Argumentácie Elisabeth Anscombeovej viedli k tomu, že filozofi začali opätovne obracať pozornosť k Aristotelovej etike a k termínom ako morálna cnosť či blaženosť (Kuna, 2010 b, s. 28).

Na úvahy Elisabeth Anscombeovej preto neskôr nadviazali práce viacerých autorov, z ktorých v tejto práci spomenieme Alasdaira MacIntyra, hoci téma cnosti zaujímala miesto nielen v angloamerickej morálnej filozofii (Palovičová, 2008, s. 729).

Alasdair MacIntyre totiž podľa Kunu (2010 b, s. 18) ako prvý zásadnejšie rozpracoval teóriu cnosti vo svojom diele *After Virtue*, čím podal prvú systematickú odpoveď na Anscombeovej výzvu.

V úvode tohto diela, ktorý v češtine vyšiel pod názvom *Ztráta ctnosti*, opisuje MacIntyre (2004, s. 142) rôzne filozofické názory svojich predchodcov, pričom dospieva k názoru, že aristotelizmus je filozoficky najvplyvnejší spôsob morálneho myslenia predmodernej doby. Žiadna iná náuka totiž nedokázala odstáť z rozdielných prostrediach tak ako aristotelizmus, a to aj napriek tomu, že bol v neustálom konflikte s inými názormi. Ak teda má predmoderný názor na morálku a politiku obstáť proti názoru modernému, tak jedine vo forme nejakej obdoby aristotelizmu.

Následne opisuje MacIntyre (2004, s. 218) dejinné tradície pojmu cnosť. Cnosť je totiž komplexný pojem, ktorého rôzne časti pochádzajú z rôznych vývojových etáp. V logickom vývoji základného poňatia cnosti existujú podľa neho prinajmenšom tri etapy, a to prax, naratívny poriadok ľudského života a morálna tradícia.

Prax MacIntyre (2004, s. 220) definuje ako koherentnú a komplexnú formu spoločensky zavedenej, kooperatívnej ľudskej činnosti, ktorej rozsah je široký. Ako príklad autor uvádza šachovú hru dospelého s dieťaťom, ktoré je motivované možnosťou získania cukríkov. Pri tejto hre tak vznikajú dva druhy dobier. Prvé sú dobrá vonkajšie, pre ktoré je charakteristické, že po ich dosiahnutí budú vždy individuálnym majetkom. Vonkajšie dobrá sa tak stávajú predmetom súťaže, pretože čím viac ich človek má, tým menej ich ostáva pre ostatných. Druhé sú dobrá inherentné, ktoré charakterizuje vyniknutie. Ich dosiahnutie je, na rozdiel od dobier vonkajších, dobrom pre celé spoločenstvo, ktoré sa podieľa na praxi.

Následne po tomto vymedzení dospieva MacIntyre (2004, s. 224) k prvej, hoci iba k čiastočnej definícii cnosti, ktorá znie, že cnosť je nadobudnutá ľudská vlastnosť, ktorej vlastníctvo a uplatňovanie nám umožňuje dosiahnuť v praxi inherentné dobrá. Cnosť je teda medzi účastníkmi praxe veľmi dôležitá. Súčasťou akejkoľvek praxe s inherentnými dobrami tak musí byť spravodlivosť, statočnosť a pravdovravnosť.

Každá prax má svoje dejiny a tento dejinný rozmer je pre cnosť dôležitý. Taktiež je dôležité nepliesť si pojmy prax a inštitúcia. Šachová hra je prax, ktorej inštitúcia je šachový klub. Z tohto kontextu je zrejماً základná funkcia cnosti, bez ktorej by prax

nedokázala vzdorovať korumpujúcej moci inštitúcií. Prax je však súčasťou inštitúcií, a tak k dosahovaniu jednotlivých cností prispievajú práve inštitúcie. Inštitúcie sú teda spoločenskými nositeľmi praxe, v ktorej sa vyžaduje uplatňovanie cnosti aspoň u niektorých členov (MacIntyre, 2004, s. 229).

V praxi, ktorá by nebola spojená s cnosťou, by sme mohli poznávať len dobrá vonkajšie. Cnosť má teda odlišný vzťah k vonkajším a inherentným dobrám. K dosiahnutiu inherentných dobier sú cnosti nevyhnutné, no zároveň nám môžu brániť k dosahovaniu dobier vonkajších. MacIntyre (2004, s. 230) však následne upozorňuje na fakt, že ak v spoločnosti prevládne úsilie o vonkajšie dobrá, tak tým utrpí najmä pojem cnosť, ktorý sa v konečnom dôsledku môže úplne vytrátiť.

MacIntyre (2004, s. 230) tento svoj čiastočný výklad základnej koncepcie cnosti ďalej porovnáva s ostatnými tradičnými názormi. S Aristotelom sa pritom rozchádza v dvoch názoroch, ktoré však považuje skôr za posilnenie ako za oslabenie Aristotelovho hľadiska. Naopak aristotelovský je jeho výklad prinajmenšom v troch ohľadoch. Po prvé, MacIntyre súhlasí s Aristotelovým špecifikovaním pojmu dobrovoľnosť, s jeho rozdelením cností na mravné a rozumové, s ich vzťahom k prirodzeným schopnostiam a vášňam a so štruktúrou praktického uvažovania. Po druhé, jeho výklad je v súlade s Aristotelovým názorom na slasť a radosť, a napokon po tretie sa MacIntyre považuje za aristotelovského v tom, že spája zhodnotenia a vysvetlenia typickým aristotelovským spôsobom. To znamená, že keď sa zhodnotí určité konanie ako prejav cnosti, tak je zároveň aj prvým krokom k vysvetleniu toho, prečo bolo práve toto konanie uskutočnené.

Následne sa MacIntyre (2004, s. 235) snaží zodpovedať pôvodnú Aristotelovu otázku aký je dobrý život. Aj v živote cnostného človeka totiž môžu nastať rôzne okolnosti, kedy požiadavky jednej praxe môžu byť nezlučiteľné s požiadavkami druhej praxe. V tomto bode prichádza autor s pojmom Ja, ktorý si musí v takýchto situáciách zvoliť medzi protichodnými nárokmi jednotlivých praxí. Život v súlade s cnosťami je totiž neustále narušovaný voľbami, v ktorých vernosť jednej cnosti môže zároveň prinášať odmietnutie inej cnosti. Dobrá inherentnej praxe vtedy odvodzujú svoju autoritu na základe našich individuálnych volieb.

K lepšiemu vymedzeniu cností je teda nevyhnutné položiť si ďalšiu otázku pochádzajúcu z aristotelovskej tradície, a síce, že či je rozumovo zdôvodniteľné vnímať každý ľudský život ako jednotu tak, aby každý takýto život mohol byť vnímaný ako život majúci svoje dobro a aby sme tak mohli chápať cnosti ako vlastnosti, ktorých funkciou je umožňovať človeku urobiť svoj život jednotným práve týmto a nie iným spôsobom. Totiž

každý pokus vnímať ľudský život ako jednotu, narazí na dva druhy problémov. Prvý je problém spoločenský, ktorý je daný tým, že v modernej dobe sa každý ľudský život rozdeľuje na množstvo segmentov, z ktorých každý je spojený s vlastnými normami a spôsobmi správania. To znamená, že práca je napríklad oddelená od oddychu, súkromný život od verejného či spoločenský od osobného. Takéto rozdelenie má však za následok to, že ľudia sa učia myslieť a cítiť z hľadiska odlišností týchto jednotlivých súčastí života a nie z hľadiska jeho jednoty. Druhý je problém filozofický, ktorý vyplýva z dvoch rôznych tendencií. Prvá vychádza z analytickej filozofie, kde problém predstavuje sklon k atomistickému uvažovaniu o ľudskom konaní, kedy sa komplexné konanie analyzuje z hľadiska jednoduchých zložiek. Podľa MacIntyra (2004, s. 237 – 238) je nevyhnutné brať tento problém do úvahy, ak chceme začať chápať život ako niečo viac než iba sled izolovaných konaní. Druhá tendencia má základ v sociologickej teórii a v existencializme. Táto tendencia spočíva v oddelení jedinca od role, ktorú zastáva, čím sa jednota ľudského života stane neviditeľnou. Takéto oddelenie Ja od vymedzených rolí však nedáva priestor pre uskutočňovanie cnosti v aristotelovskom zmysle. Cnosť totiž podľa MacIntyra nie je dispozícia, ktorá vedie k úspechu len v jednej konkrétnej situácii. Vlastnosti dobrého správcu či úspešného podvodníka preto nenazveme cnosťami, ale profesionálnymi zručnosťami. Naproti tomu človek majúci skutočne nejakú cnosť, ju prejavuje v rôznych situáciách. To znamená, že jednota cnosti v ľudskom živote je zrozumiteľná len ako charakteristický rys jednotného života, ktorý možno chápať a hodnotiť ako celok.

K predmodernému osobitnému definovaniu cnosti je teda nevyhnutné ďalšie skúmanie pojmu Ja. Táto koncepcia Ja je však podľa MacIntyra (2004, s. 239) menej neznáma, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať, nakoľko je v mnohých smeroch stále prítomná v našom myslení a konaní.

MacIntyre (2004, s. 240) v tejto súvislosti tvrdí, že je prirodzené pri skúmaní pojmových poznatkov o ľudskom konaní a ľudskom Ja–bytí, uvažovať o Ja v naratívnom móde. Toto na prvý pohľad zložité tvrdenie vysvetľuje MacIntyre na príklade, kedy odpovedá na otázku „Čo práve teraz robíš?“. Odpovedať na túto otázku pritom môžeme rôzne a zároveň pravdivo, ako napríklad „Ryje“, „Stará sa o záhradu“, „Utzuje svoju fyzickú kondíciu“ či „Robí radosť svojej žene“. Táto epizóda tak bude na jednej strane situovaná do ročného cyklu domácich prác, ktorý predpokladá konkrétne prostredie a jeho zvláštnu naratívnu históriu. Na druhej strane však bude táto epizóda zaradená aj do naratívnej histórie manželstva, teda do odlišného prostredia.

Pojem prostredie pritom môžeme definovať rôzne, no podstatnejšie je, že každé prostredie musí mať svoju históriu, do ktorej musí byť vsadená história jednotlivých konajúcich. Ak by to tak nebolo, tak bez prostredia a jeho premien v čase by nebolo možné porozumieť histórii individuálneho konajúceho a jeho premien v čase. To isté správanie však môže patriť do viac ako jedného prostredia, takže je podľa MacIntyre (2004, s. 241) nevyhnutné ďalšie skúmanie, ktoré nám pomôže porozumieť tomu, ako spolu navzájom súvisia rôzne charakteristiky správania konajúceho, teda identifikovať, ktoré vlastnosti nás odkazujú na úmysel a ktoré nie. Čo sa týka úmyslov, tak v prvom rade treba vedieť, ktoré z nich boli primárne. V druhom rade je správanie charakterizované len vtedy, ak vieme, ktoré z týchto úmyslov boli dlhodobejšie a aký je ich vzťah ku krátkodobejším. Opäť sa tak stretávame s písaním naratívnej histórie. Napokon úmysly konajúceho usporiadame kauzálne a časovo na základe ich rolí v dejinách konajúceho, ale zároveň aj na základe ich rolí v dejinách prostredia. Naratívna história určitého typu sa tak podľa autora javí ako základný a nevyhnutný prvok pre charakterizáciu ľudských konaní.

Základnejší ako pojem konania o sebe je pojem zrozumiteľného konania. Človek sa totiž od ostatných bytostí odlišuje tým, že za svoje konania nesie zodpovednosť. Význam pojmu zrozumiteľnosť tak spočíva najmä v schopnosti konajúceho podať zrozumiteľné vysvetlenie svojho konania. Výrok sa pritom stáva zrozumiteľným až vtedy, ak nájde svoje miesto v nejakom príbehu, pretože nielen ciele ale aj rečový akt vyžadujú určitý kontext. Pojem zrozumiteľnosti sa tak stáva pojmovou väzbou medzi poňatím konania a poňatím príbehu. Z uvedeného vyplýva ústredná téza, ktorá znie, že človek je vo svojich konaniach a v praxiach bytostne živočíchom vyprávajúcim príbehy. Tieto príbehy je potrebné hovoriť najmä deťom, pretože inak sa môžu stať improvizujúcimi, úzkostlivými bytosťami, ktoré budú neisté v konaniach a v reči. Rozprávanie príbehov tak hrá kľúčovú úlohu vo výchove k cnostiam (MacIntyre, 2004, s. 244 – 252).

Ďalšou problematikou, ktorej sa MacIntyre (2004, s. 252) venuje, je pojem osobnej identity. Osobná identita je taká, ktorú predpokladá jednota postavy, vyžadovaná jednotou príbehu. Pojem postavy je pritom z dejín abstrahovaný pojem osoby. Toto rozlíšenie je potrebné k lepšiemu pochopeniu naratívneho pojmu Ja, ktorý vyžaduje dva aspekty. Na jednej strane je človek to, za čo ho v dobe svojho príbehu oprávnené považujú druhí. Človek je teda v tomto prípade subjektom príbehu, čo znamená, že nesie zodpovednosť za konania a udalosti, z ktorých sa skladá naratívny život a tieto konania musí byť zároveň schopný zrozumiteľne naratívne vysvetliť. Osobná identita tu zohráva úlohu v už spomínanej jednote, ktorú vyžaduje a bez ktorej by zároveň neexistovali subjekty, o

ktorých by sme mohli rozprávať príbehy. Druhý aspekt naratívneho Ja spočíva v tom, že človek nielen nesie zodpovednosť za svoje konanie, ale že zároveň môže vždy žiadať druhých o vysvetlenie ich konania. Život jednotlivca je tak súčasťou príbehu iných, tak ako aj oni sú súčasťou toho jeho. Z uvedeného MacIntyrovi vyplýva, že všetky pokusy o vysvetlenie pojmu osobná identita musia nutne zlyhať, ak sa budú definovať nezávisle od pojmov rozprávanie, zrozumiteľnosť a zodpovednosť.

Jednota individuálneho života je jednotou príbehu stelesneného jednotlivým životom, pričom jednota ľudského života je jednotou naratívneho hľadania. V tomto bode sa MacIntyre (2004, s. 255) dostáva k druhému hlbšiemu vymedzeniu cností, kde cnosti chápe ako dispozície, ktoré nielen zachovávajú prax a umožňujú nám dosiahnuť inherentné dobré, ale nás tiež udržujú na ceste hľadania dobra tým, že nám pomáhajú prekonať nebezpečenstvá a problémy, a tak nám poskytujú hlbšie sebaopoznanie a rastúce poznanie dobra.

Tretia etapa MacIntyrovho (2004, s. 256) bádania spočíva v skúmaní morálnej tradície. Nie je totiž možné usilovať sa o dobro alebo praktizovať cnosti ako jedinec. Vždy bude človek patriť napríklad do nejakej rodiny, profesie či národu, a tak to, čo bude dobré pre neho, musí byť dobré aj pre toho, kto tiež tieto role zaujíma. Z minulosti našej rodiny či národu si vždy berieme isté danosti, ktoré sú pre nás zároveň morálnym východiskom. MacIntyre tak odmieta myšlienky moderného individualizmu, nakoľko tvrdí, že príbeh ľudského života je vždy vsadený do príbehu spoločenstva, z ktorého odvodzuje svoju identitu. Totiž to, kým sme, je z veľkej časti to, čo dedíme, teda špecifická minulosť, ktorá je do istej miery prítomná aj v prítomnosti. Živú tradíciu pritom autor definuje ako rozsiahlu a do spoločnosti integrovanú diskusiu, a to diskusiu z časti práve o dobrách, ktoré túto tradíciu vytvárajú. To, čo tradíciu udržuje a posilňuje sú práve cnosti a ich uskutočňovanie. Cnosti tak nachádzajú svoj zmysel aj v udržovaní tradícií, ktoré praxiam poskytujú nevyhnutný historický kontext. Týmto svojím tvrdením autor uznáva existenciu ďalšej cnosti, konkrétne cnosť adekvátneho zmyslu pre tradíciu, ku ktorej človek patrí alebo ktorej človek čelí. Tento zmysel pre tradíciu sa prejavuje skôr v pochopení budúcich možností, ktoré minulosť sprístupnila prítomnosti.

Jednotlivé spomínané etapy vývoja cnosti, teda prax, naratívny poriadok ľudského konania a morálna tradícia, sú pre správne definovanie pojmu cnosť rovnako dôležité. Žiadnu ľudskú vlastnosť totiž nemožno považovať za cnosť, ak nespĺňa podmienky stanovené v každom z týchto troch štádií. Existujú aj také vlastnosti, ktoré síce sú v jednom kontexte ako cnosti, ale v druhom sa javia ako necnosti. Preto ak chce byť nejaká

vlastnosť praxe definovaná ako cnosť, musí byť schopná aj integrácie do celostného vzoru cieľov a následne aj do celostného modelu tradície (MacIntyre, 2010, s. 320).

## ZÁVER

V úvode tejto práce sme hovorili o hlavných cieľoch, ktorými sa budeme zaoberať. V prvej kapitole sme stručne naznačili oblasti skúmania, ktorým sa Aristoteles počas svojho života venoval. Dospeli sme pritom k záveru, že etiku filozof zaradil do praktických vied a že jej otázkam sa venoval v troch etických spisoch, medzi ktoré sme zaradili aj kľúčové dielo tejto práce. Definovali sme tiež dobro ako to, k čomu všetko smeruje a blaženosť ako činný život v súlade s cnosťou. Do prvej kapitoly sme taktiež zaradili aj Aristotelove chápanie priateľstva, ktoré je pre cnostný život nevyhnutné. Najlepším druhom priateľstva je pritom priateľstvo dokonalé, ktoré vzniká medzi v cnosti si podobnými ľuďmi. K získaniu týchto poznatkov nám pomohlo predovšetkým spomínané kľúčové dielo s názvom Etika Nikomachova, ktorá nám zároveň poslúžila aj ako primárny zdroj k druhej kapitole.

V druhej kapitole sme postupne prešli až k hlavnému cieľu práce, ktorým bolo analyzovať Aristotelove chápanie samotného pojmu cnosť. Pod týmto pojmom pritom rozumieme taký stav, ktorý je hodný chvály. Hlbšie sme sa problematike cností venovali až po ich rozdelení na mravné a rozumové. Skúmať sme, rovnako ako aj Aristoteles, začali najskôr cnosti mravné, respektíve etické. Mravné cnosti sú duševné stavy, ktoré vznikajú opakovaním jednotlivých činností. Charakteristické pre tieto cnosti je najmä to, že sú strednosťami spojenými s dobrovoľnosťou a vedomým rozhodnutím. To, že cnosť je stredom, znamená, že človek mravne cnostný sa neprikláňa ani k nadbytku ani k nedostatku, ale zachováva stred, ktorý je stredom vzhľadom na neho. Toto zachovávanie stredu pritom musí byť dobrovoľné a jednotlivé činnosti sa musia vykonávať na základe vedomého rozhodnutia pre samotnú vec.

Následne sme prešli k vymedzeniu jednotlivých cností, z pomedzi ktorých sme vybrali cnosť striedmost' a spravodlivosť. Striedmost' sme pritom definovali ako stred vzhľadom na rozkoše, ktorého nadbytkom je neviazanosť. S neviazanosťou súvisí aj pojem nezdržanlivosť, ktorá je ale v porovnaní s neviazanosťou menším zlom, nakoľko nezdržanlivý človek má ešte šancu na vyliečenie. Druhá, nami rozoberaná mravná cnosť, bola už spomínaná spravodlivosť. Zistili sme, že Aristoteles rozlišoval dva druhy tejto cnosti. Prvým bolo vnímanie spravodlivosti ako všeobecnej cnosti, ktorá spočíva v rešpektovaní zákonov a občianskej rovnosti. Druhým bola spravodlivosť čiastočná, na základe ktorej sa medzi ľuďmi rozdeľujú jednotlivé počty a ktorá taktiež riadi aj vzájomné vzťahy jednotlivcov.



Po analýze mravných cností sme v druhej časti tejto kapitoly prešli k rozumovým, teda dianoetickým cnostiam, ktorým sme ale v porovnaní s mravnými cnosťami venovali menej priestoru. Dôvodom bolo najmä to, že aj samotný Aristoteles venoval rozumovým cnostiam menej času, a to predovšetkým preto, lebo viaceré pojmy súvisiace aj s rozumovými cnosťami boli vysvetlené už pri rozbere cností mravných. V prvom rade sme teda rozlišovali, čo majú tieto cnosti navzájom odlišné a čo naopak spoločné. Dospeli sme pritom k záveru, že spoločným znakom oboch týchto cností je pojem vedomé rozhodnutie, ktoré na jednej strane je hybnou príčinou mravne dobrého konania, no na strane druhej by neexistovalo bez prítomnosti rozumu. Jednotlivé tieto tvrdenia sme následne viac rozobrali pri analýze konkrétnych rozumových cností, z ktorých najväčší priestor sme venovali cnosti rozumnosť. Rozumnosť spočíva v schopnosti správne uvažovať. Zároveň je dôležitá aj v súvislosti s mravnými cnosťami, pretože človek bez nej nemôže byť mravne dobrý vo vlastnom zmysle.

V tretej, záverečnej kapitole tejto práce sme sa rozhodli predložiť aj súčasnejší pohľad na etiku cnosti, ktorý ako prvá vo svojom článku podala Elisabeth Anscombová. Autorka v tomto článku hlásala potrebu prinavrátania etiky cnosti ako alternatívu k prevládajúcej etike pravidiel. Na jej podnet neskôr reagovalo viacero filozofov, z ktorých sme si k dôkladnejšiemu preskúmaniu vybrali Alasdaira MacIntyra. Na jeho príklade sme totiž chceli ukázať, ako Aristoteles inšpiroval aj novodobých filozofov, nakoľko MacIntyre považoval za najvplyvnejší spôsob morálneho myslenia práve aristotelizmus. Následne sme sa pokúsili bližšie objasniť jeho výklad cnosti, ktorý spočíva v troch vývojových etapách. Prvá je prax, v ktorej človek môže dosiahnuť inherentné dobré. Druhá je naratívny poriadok ľudského života, ktorý súvisí s históriou, prostredím a s príbehom. Tretia je morálna tradícia, ktorú udržujú a posilňujú práve cnosti. MacIntyre v tejto súvislosti popiera myšlienky moderného individualizmu, nakoľko tvrdí, že človek, ktorý je sám, sa nedokáže usilovať o dobro a žiť cnostne. Cnosť je teda podľa autora nadobudnutá ľudská vlastnosť, ktorá musí byť schopná integrácie do každej z týchto vývojových etáp, pričom k takémuto zisteniu nám dopomohla jeho kniha *After Virtue*, ktorá v českom preklade vyšla pod názvom *Ztráta ctnosti*.

Prínos tejto práce vidíme predovšetkým v aktuálnosti danej problematiky. Aristoteles bol síce filozof žijúci v dobách dávno minulých, no jeho náuka o cnostiach je v mnohom uplatniteľná aj v súčasnosti. Cnosti sú totiž u ľudí žiaduce aj dnes, a to aj napriek tomu, že si to nemusia ani uvedomovať. Návod, ako sa k cnostnému životu dopracovať, nám môžu podrobne poskytnúť etické spisy Aristotela.

## ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A. 2001. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. 292 s. ISBN 80-200-0917-5.
- ARISTOTELES. 2011. *Etika Nikomachova*. 2. vyd. Bratislava: Kalligram, 2011. 296 s. ISBN 978-80-8101-417-8.
- ARISTOTELES. 2010. *Magna Moralia*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2010. 135 s. ISBN 80-86027-34-1.
- ASMUS, F. V. 1986. *Antická filozofie*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1986. 542 s. ISBN 25-132-86.
- BARNES, J. 1994. Aristotelés. In *Zakladateľé myšlení*. Praha: Svoboda, 1994. ISBN 25-026-94. s. 95 -202.
- BLECHA, I. a kol. 2002. *Filosofický slovník*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.
- Buckle, S. 2002. Aristotle's republic or, why aristotle's ethics is not virtue ethics. In *Philosophy*. [online]. 2002, vol. 77, no. 302 [5. 4. 2012]. Dostupné na internete: <http://search.proquest.com/docview/231322277?accountid=32244>. ISSN 00318191.
- DRAGÚŇ. 2002. Antická filozofia. In *Antológia z dejín filozofie: antika, stredovek, renesancia*. Nitra: Filozofická fakulta UKF, 2002. ISBN 80-8050-481-4. s. 9 – 80.
- DRAGÚŇ a kol. 1992. *Dejiny filozofie I*. Nitra: Pedagogická fakulta v Nitre, 1992. 286 s. ISBN 80-85183-69-2.
- KLIMEKOVÁ. 1993. *Dejiny etických teórií: 1. časť*. 2. vyd. Prešov: Prešovská univerzita, 1993. 274 s. ISBN 80-88722-32-2.
- KUNA, M. 2010 a. *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2010. 251 s. ISBN 978-80-8084-553-7
- KUNA, M. 2010 b. *Úvod do etiky cnosti*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2010. 90 s. ISBN 978-80-8084-605-3.
- MACINTYRE, A. 2010. *A Short History of Ethics*. London: Routledge, 2010. 273 s. ISBN 978-0-415-28749-4.
- MACINTYRE, A. 2004. *Ztráta cnosti*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-082-3.
- PALOVIČOVÁ, Z. 2008. Etika cnosti a dobrého života. In *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0. s. 728 – 755.

- POPELOVÁ, J. 1981. *Etika: Dejiny etických teórií*. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1981. 448 s. ISBN 75-064-81.
- PREDANOCYOVÁ, Ľ. 2000. *Antológia z dejín etického myslenia: antika, stredovek, renesancia*. Nitra: Filozofická fakulta UKF, 2000. 145 s. ISBN 80-8050-292-7.
- PREDANOCYOVÁ, Ľ. 2010. *Filozofický koncept cnosti v gréckej klasickej filozofii*. Nitra: Filozofická fakulta UKF, 2010. 164 s. ISBN 978-80-8094-714-9.
- SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z. 2003. *Dobro a cnosť: Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava: Iris, 2003. 164 s. ISBN 80-89018-15-7.
- SUVÁK, V. 2008. Aristoteles. *In Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0. s. 69 – 85.