

FRONÉSIS A SVOBODNÉ ROZHODNUTÍ

KRYŠTOF BOHÁČEK, Filosofický ústav AV ČR, Praha, ČR

BOHÁČEK, K.: Phronesis and Free Decision
FILOZOFIA 71, 2016, No. 5, pp. 389-400

The article deals with the topic of free decision in Aristotle's moral psychology. First, Aristotle's conception of psychological powers as a whole is outlined followed by a more detailed examination of his understanding of *phronesis*. Scrutinized is also the question to what extent the freedom of action is allowed for by Aristotle's practical reason. In order to answer this question Aristotle's analyses of decision making (including considering, the central decision as well as its hidden moving reasons) is reconstructed. In conclusion, the concept reconstructed in terms of *Nicomachean Ethics* is incorporated in a wider context of human action – all that in opposition to McIntyre's exclusivist interpretation.

Keywords: Aristotle's moral psychology – Free decision – Phronesis – Proairesis – Nicomachean Ethics – Rhetoric – Alasdair McIntyre – Isaiah Berlin

1. Může liberál ctít Aristotela? Aristotelés je myslitel, charakteristický mimořádnou vnímavostí vůči jevům, okolnostem a záležitostem jedinečné situace každého lidského jedince (Nussbaumová 2003, 557-593). Alasdair MacIntyre ve své proslulé knize *Ztráta ctnosti* nicméně staví svůj výklad Aristotela jako hráz proti svým liberálním současníkům, jako protipól a nesmiřitelný protiklad liberální perspektivě, za jejíhož vrcholného proponenta označuje Isaiaha Berlina (MacIntyre 2004, 132 a dále zejména 173).

V následující studii se podíváme na Aristotelovu morální psychologii rozumnosti (φρόνησις), zejména pak na její centrální koncept rozhodnutí (προαίρεσις) a míru svobody či nesvobody, která jej provází. Získaný obraz porovnáme se slavnou Berlinovou liberální koncepcí. Ponecháváme přitom stranou, nakolik je dnes Berlin skutečně reprezentativní pro liberální perspektivu a nakolik se celá debata od MacIntyrova vystoupení posunula. Nejedná se nám primárně o diskusi mezi základními východisky současné politické filosofie, obě posice jsou nám spíše výchozí inspirací k rekonstrukci pozitivně textově vykazatelného Aristotelova konceptu. MacIntyre explicitně omezuje aristotelské zdroje svého výkladu na *Ethiku Nikomachovu* (MacIntyre 2004, 174-175), můžeme si tedy dovolit setrvat na této půdě s malou závěrečnou verifikací prostřednictvím spřízněné *Rétoriky*.

Protože účelem našeho zkoumání je prověřit určitou MacIntyrovu exklusivistickou interpretační tendenci, budeme se držet Aristotelova textu, nakolik je to jen možné, byť pro účely naší argumentace vyjímáme pasáže originálního textu a dáváme je do vzájemných vztahů podle potřeby. Nabízíme tak jistou rekonstruktivní analýzu, díky níž snad lépe vyvstane Aristotelův koncept rozhodnutí, jenž se mnohými pojednáními *Ethiky Nikomachovy* vine začasté neprvoplánově. České znění je v mém překladu.

2. Rozumnost v kontextu duševních mohutností: τὸ λογιστικόν. V šesté knize *Ethiky Nikomachovy* se Aristotelés před vlastním pojednáním o φρόνησις (rozumnosti) pokouší určit její pole působnosti a rámcově ji zvenčí vymežit vůči ostatním klíčovým psychickým mohutnostem. Nejprve připomíná dřívější zkoumání,¹ podle kterého má duše dvě části, diskursivní (λόγον ἔχον) a nediskursivní (ἄλογον). V nynější úvaze budeme pokračovat stejným způsobem a spolu s Aristotelem dále rozlišovat diskursivní část duše.²

Aristotelés zde postupuje klasickou *diairetickou methodou*, jak ji známe od Platóna:³ východiskem je všeobecně známý, srozumitelný a v daném kontextu nijak nezpochybňovaný vyšší rod, v našem případě duše. Duálním rozlišením se dále dělí na stále konkrétnější druhy, další postup sleduje na každé úrovni vždy jen jednu relevantní větev. Aristotelés se zde k dědictví platónské dialektiky tedy hlásí i terminologicky, když pokračuje: *A stanovme si hypotézu, že ony diskursivní části jsou dvě: jedna, kterou nazýváme (θεωροῦμεν) taková ze jsoucen, jejichž počátky (ἀρχαί) nepřipouštějí možnost mít se jinak, a jedna, jejíž počátky (ἀρχαί) to připouštějí. Z těchto necht' jedné přísluší vědět (ἐπιστημονικόν), druhé usuzovat (λογιστικόν). Vždyť rozvažovat a usuzovat je totéž, nikdo nezvažuje věci, které by nepřipouštěly možnost mít se jinak. Takže usuzovací schopnost je jednou (sou)částí diskursivní části duše.*⁴

Aristotelés zopakoval jakési akademicky-intuitivní výchozí rozdělení duše na smysluplnou (diskursivní) a smyslu-prostou (nediskursivní) část, a dále dělí onu diskursivní podle epistemického zaměření na dvě velmi odlišné třídy předmětů. Kritériem dělení v diskursivní části jsou tedy spíše ony nazírané předměty, přičemž jejich odlišnost pochází spíše z ontologie, než epistemologie: bytí v nutnosti (lze vědět) versus bytí zahrnující

¹ Dle interpretačního principu *autonomie textu* se samozřejmě primárně nabízí předpoklad, že se text odvolává na závěr první knihy *Ethiky Nikomachovy*, kde Aristotelés rozlišuje různé ἀρεταί a jim odpovídající části duše, *EN I*, 1102 A 26 – B 1103 A 6: λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνα, καὶ χρηστέον αὐτοῖς: οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μόρια καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτόν καὶ τὸ κοῖλον, οὐθὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν. ... φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. ... εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἐσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. Mohlo by se nicméně též jednat o příslušné pasáže ze spisu *O duši*, jenž je celkem všeobecně pokládán za starší; v neposlední řadě se zde Aristotelés může odkazovat na *akroamatické / exoterické spisy*, jak to běžně v *Ethice Nikomachově* činí, např. v našem citovaném úryvku výše.

² *EN VI*, 1139 A 3-4: Πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον.

³ Např. slavné vymezení rybáře udičnicka z dialogu *Sofisté*s, sloužící jako methodické *paradeigma* pro nalezení výměru sofistů, *Soph.* 218c – 221c.

⁴ *EN VI*, 1139 A 4-12: Καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαί μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· ... Λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Ὡστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

variabilitu (lze jen usuzovat).⁵ Na výchozí ontologii ihned navazuje odpovídající epistemická funkce; zde Aristotelés ztotožňuje usuzování (βουλευεσθαι) a rozvažování (λογίζεσθαι). Usuzovací části duše tak přisuzuje zaujetí stanoviska / mínění:

*Protože diskursivní části duše jsou dvě, bude [rozumnost] výtečnou kvalitou (ἀρετή) oné druhé, vykonávající mínění (δοξαστικόν). Vždyť mínění je o věcech, které připouštějí možnost být i jinak, a rozumnost (φρόνησις) zrovna tak.*⁶

3. Výměr rozumnosti: φρόνησις. Rozumnost je tedy třeba hledat v nějaké mimořádně vyvinuté schopnosti úsudku, neboť *se zdá, že rozumnému (φρόνιμος) náleží schopnost patřičně rozvažovat věci pro něj dobré a přínosné, nikoli z částečné perspektivy (κατὰ μέρος), jako co se patří ve vztahu ke zdraví a síle, ale co je patřičné dobrému životu vůbec. Člověk rozvážný bude tedy i z celkové perspektivy (ὅλως) rozumný,*⁷ což ve vztahu k dříve řečenému znamená, že bude v dlouhodobé perspektivě zaujímat náležitá stanoviska.

Nezapomínejme ale, že se nejedná o jakékoli mínění. Věci, o kterých lze vědět, že jsou nutně tak a tak, jsou předmětem vědoucí části (ἐπιστημονικόν). Rozumnost naproti tomu *se vztahuje na záležitosti člověka a to ty, které lze zvažovat. Vždyť za hlavní výkon (dílo) rozumného označujeme dobrou rozvahu (nikdo ovšem nezvažuje věci, které by se nemohly mít i jinak, ani věci bezcílné)⁸ a právě to je dobro uskutečnitelné jednáním.*⁹ Rozumnost se tedy netýká věcí (vše)obecně platných a předem s určitostí řešitelných podle univerzálního algoritmu. Nejde o neosobní intelekt, ale o *pravdivou smysluplnou kompetenci uzpůsobenou k jednání s věcmi pro člověka dobrými a zlými. Cílem rozumnosti je praktický zdar jednajícího (εὐπραξία).*¹⁰

Lidské záležitosti se ovšem vyznačují neopakovatelností danou okolnostmi i jedinečností svých aktérů, proto *se také rozumnost zdaleka nevztahuje jen na obecné problémy, ale je třeba rozeznávat jednotlivé věci podle jejich rodů a druhů.* Rozumnost je totiž kompetence *praktické povahy, a jednání se v praxi vztahuje na věci podle jejich rodů a druhů. Proto i někteří nevědomí jsou nad jiné – vědoucí – praktičtější v jednání i dalších věcech, ti totiž, kteří mají zkušenosti.*¹¹ Právě kvůli ojedinělosti každé lidské záležitosti je tedy Aristotelés

⁵ K ústřední otázce tragického myšlení, zda lze jedno redukovat na druhé či naopak, tedy platónskému problému αἰτίας λογισμός, viz (Boháček 2015, 111-112 a zejména 117-120).

⁶ EN VI, 1140 B 25-29: Δυσὶν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγων ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ [ἢ φρόνησις], τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

⁷ EN VI, 1140 A 25-29 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. ... Ὡστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.

⁸ K problematice τὰ ἐνδεχόμενα viz (Woods 2001, 53).

⁹ EN VI, 1141 B 7-12 Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευεται δ' οὐδείς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν.

¹⁰ EN VI, 1140 B 4-7 αὐτὴν [τὴν φρόνησιν] εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. ... ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

¹¹ EN VI, 1141 B 14-17 Οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἢ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. Διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδότες

příznivěji nakloněn praktické zkušenosti než Platón:¹² její nabytí je určitým předpokladem zdařilého rozumného jednání i úspěšného uchopení politického (ethického) diskursu.¹³

4. βουλή: co je rozumné zvážit a co ne. V rámci ethicko-politického diskursu se tak Aristotelés ve III. knize vrací před Platóna k prótagorovské thesi o nesouměřitelnosti božské a lidské perspektivy a k politickému východisku sofistů (Aubenque 2003, 125-136), kteří se soustředí na πολιτικὴ ἀρετή, protože *věčné věci nikdo nezvažuje* (βουλεύεται), *jako např. kosmos nebo asymetrii uhlopříčky a strany. Ale nezvažujeme ani věci v pohybu, které se stále dějí podle stejného vzorce, ať již z nutnosti, ať přirozeně nebo skrze jinou příčinu, jako obraty a východy Slunce. Ani věci, které jsou pokaždé jinak, jako sucha a deště.*¹⁴ *Ani věci náhodné, jako nález pokladu.*¹⁵ Nic ze jmenovaných exemplárních případů věčnosti, ustálené změny, nepravidelné změny i naprosté náhody není a ani nemůže být předmětem rozvahy (βουλή), která je svým původem neoddelitelně spjata s lidskými záležitostmi.¹⁶

*Nezvažujeme ale ani všechny lidské záležitosti, jako kupříkladu nezvažuje žádný z Lakadaimonianů, jak by Skýthové nejlépe politicky existovali. Z těchto věcí by se totiž nic neuskutečnilo naším přičiněním. Zvažujeme tedy věci záležející na nás a našem jednání.*¹⁷ Věci se v tomto kontextu stávají *záležitostmi*, protože na nás *záležejí* (ἐφ' ἡμῖν). Anthropocentrická perspektiva, inspirovaná Prótagorovým ἐπάγγελμα (tzv. these *homo-mensura*), je nepopiratelná. Koneckonců, vrcholem Prótagorovy výuky a jakýmsi ideálním kognitivním stavem je u Prótagory εὐβουλία, tedy schopnost vědět si rady ve věcech soukromých i veřejných.¹⁸

Rovněž Aristotelés chápe rozvážného člověka jako toho, kdo si ví rady v přesně nepostizitelné, typicky lidské situaci vědomí nevratného času a velké variety možností řešení, jejichž kompetentní posouzení znemožňuje právě čas (Aubenque 2003, 128-129). Proto se i pro Aristotela *rozvaha vztahuje na věci dějící se převážně jako obvykle* (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), *u nichž však přesto není jasné, jak dopadnou, a které obsahují neurčitost. Rádece si bereme ve velkých věcech, protože si nevěříme, že sami jsme schopni je dostatečně rozebrat.*¹⁹

πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι

¹² K odlišnému hodnocení metafory kormidelníka a lékaře viz (Boháček 2013, 9-13).

¹³ Srov. EN I, 1095 A 1-10 διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος: **ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων:** ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνοφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἔστιν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις.

¹⁴ Zde je názorně vidět ambivalentní užívání označení ἐνδεχόμενα, které umožňuje dvojí interpretaci: v „přísném“ smyslu by se vědění vztahovalo pouze na věčnou sféru nutnosti, viz (Woods 2001, 54).

¹⁵ EN III, 1112 A 23-27: **περὶ δὲ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται**, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταῦτα γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον ἀνῆμων καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως.

¹⁶ K prehistorii konceptu βουλή viz (Porubjak 2010, 62-64).

¹⁷ EN III, 1112 A 27-31: ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται. οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθέν δι' ἡμῶν. **βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν.**

¹⁸ Podrobněji viz (Boháček 2006, 420-431).

¹⁹ EN III, 1112 B 7-11: **τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ**, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται,

Jedná-li se o záležitosti našich všednodenních životů, je klíčová zkušenost.²⁰ Věci a děje nás obklopují v obvyklých a víceméně ustálených procesech, při jejich řešení nicméně znovu a znovu váháme, protože se pohybujeme na půdě ne-určitosti (ἀδιόριστον). Exemp-plem nám budiž kormidelník, jemuž důvěřujeme na základě zkušenosti z minulých úspěš-ných plaveb: všichni na palubě jsme přitom zajedno v tom, kam chceme doplout, jen kormidelník však ví, jak toho dosáhnout. *Nezvažujeme tedy cíle (τέλος), ale prostředky (πρὸς τὰ τέλη).* Lékař také nezvažuje, zda by měl léčit, ani rétor zda má přesvědčovat, ani politik zda má nastolit eunomii, ani nikdo ze zbývajících nezvažuje cíle: ale poté, co si vytýčili cíl, zkoumají, jak a skrze co jej dosáhnout.²¹

5. προαίρεσις: srdce Aristotelovy rozumné cesty k praktickému dobru. I když tedy kormidelník či lodivod již mnohokrát proplul zrádnými úžinami, nestačí mu pátrat v paměti, ale pokaždé znovu musí zvažovat, které kroky by v současné chvíli byly nejpro-spěšnější – nikdo nezaručí, že jsou to ty, které uspěly minule. Loď je však hnána kupředu a nelze vše rozvažovat donekonečna! Na základě zvážených variant je třeba učinit koneč-né rozhodnutí – a to v reálném čase: *zvažujeme totéž, o čem se rozhodujeme, kromě toho, že to, co má být rozhodnuto, je již vymezeno (ἀφορισμένον): o čem bude rozhodnutí, to jsme rozvázně posoudili. Každý totiž ustává v hledání, jak by jednal, jakmile je počátek (ἀρχή) odvozen (ἀναγάγη) až k němu samému, a v něm pak na to vůdčí (ἡγούμενον): to je totiž to rozhodující (προαιρούμενον).*²²

Rozhodnutí (προαίρεσις) je tedy klíčový moment procesu, který vede ke zdařilé ži-votní praxi a je zajišťován rozumností. Jak ale přesně probíhá? Nejprve rozvažujeme o celé záležitosti a porovnáváme možné prostředky k vlastnímu jednání. Dospějeme k jakémusi (před)výběru relevantních možností, mezi kterými je třeba se rozhodnout. Podle čeho se ale nakonec rozhodneme? A kdo vlastně rozhoduje? Aristotelés v tento moment neopo-mene zdůraznit, že se nejedná o čistě racionální akt, *protože věci, v nichž se rozhodujeme, které zvažujeme a po nichž toužíme, patří mezi věci, které záleží na nás, bylo by asi roz-hodnutí rozvážná touha (βουλευτική ὄρεξις) po věcech, které záleží na nás: co jsme roz-vázně posoudili (κρίναντες), po tom toužíme v souladu s rozvahou (ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν). O rozhodnutí tedy řečeno, co je zač, jakých záležitostí se týká a že se pohybu-je ve sféře prostředků.*²³

καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον. συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι.

²⁰ O vlivu Gorgiovy školy na Aristotelův koncept zkušenosti viz (Renehan 1995, 68-71).

²¹ EN III, 1112 B 11-15: **βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.** οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι.

²² EN III, 1113 A 2-6: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἔστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγη τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

²³ EN III, 1113 A 7-14: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα

Do hry se tedy dostává touha. Rozhodujeme se přece proto, že toužíme po nějakém dobru. Prostředky k jeho uskutečnění, které jsme zvážili jako nejvhodnější, se pak stávají rovněž objektem naší (rozumově kultivované) touhy. *Vždyť se rozhodujeme pro věci, o nichž nejspíše víme, že je jsou dobré. ... Rozhodnutí se zdá být dobrovolným, avšak ne o všech věcech, které chceme (ἐκούσιον) se rozhodujeme. Zdali jsou to tedy aspoň věci rozvážené? Vždyť rozhodnutí je v souladu s rozumovým úsudkem (μετὰ λόγου) a přemýšlením (μετὰ διανοίας). Zdá se to naznačovat i jeho název (πρὸ - αἰρετόν), podle něhož je něčemu dáována přednost před jinou věcí.*²⁴

Rozhodnutí tedy je jakýmsi zvláštním druhem touhy, která je ale v souladu s přemýšlením a smysluplným rozumovým postupem. Jako kdyby rozvažování vyvolávalo touhu, která je „verifikována“ v procesu přemýšlení a „certifikována“ úsudkem (srov. Nussbaumová 2003, 527-556)! Toužíme-li však, rozhodujeme se svobodně, nebo pod tlakem? Opět se vracíme k otázce, kdo rozhoduje a z jakého popudu...

Ve čtvrté knize Aristotelés vypočítává, že *v duši jsou tři nejvyšší mohutnosti (τὰ κύρια) jednání a pravdy (πράξεως καὶ ἀληθείας): vnímání (αἴσθησις), intelekt (νοῦς), touha (ὄρεξις). Z nich vnímání není počátkem (ἀρχή) žádného jednání. To je jasné z toho, že zvířata sice vnímají, ale jednání se neúčastní.*²⁵ Jednání se totiž týká výhradně lidských záležitostí, a zvířata nemají v přísném slova smyslu žádné ἐφ' ἡμῖν.

Jako kandidát pro poslední instanci v rozhodnutí tedy zbývají intelekt a touha: *Čím je v přemýšlení kladné stvrzení (κατάφασις) a odmítnutí (ἀπόφασις), tím je pro touhu pronásledování a útek (δίωξις καὶ φυγή); takže poněvadž výtečná kvalita mravu (ἠθικὴ ἀρετή) je kompetence uzpůsobená k rozhodování (ἔξις προαιρετικῆ), rozhodnutí pak je rozvázná touha (ὄρεξις βουλευτικῆ), měl by podle toho být úsudek rozumu pravdivý (λόγον ἀληθῆ) a touha správná (ὄρεξιν ὀρθήν), jestliže je rozhodnutí řádné (προαίρεσις σπουδαία). A musí být totéž, co rozumový úsudek říká i co touha sleduje. To je tedy samo praktické přemýšlení a pravda v jednání.*²⁶

Názorně zde vidíme, že se Aristotelés projevuje jako konsenzuální myslitel středu, jenž potlačuje případné extrémní důsledky čisté teorie a dohlíží na soulad filosofické reflexe s elementární lidskou zkušeností. Vždyť právě praktickou zkušenost jsme našli jako nenahraditelného pomocníka rozhodování tváří v tvář neurčitosti konkrétní situace. Na rozhodnutí se tedy musí podílet jak intelekt, tak touha!

κατὰ τὴν βούλευσιν. ἡ μὲν οὖν προαίρεσις τύπῳ εἰρήσθω, καὶ περὶ ποῖα ἐστι καὶ ὅτι τῶν πρὸς τὰ τέλη.

²⁴ EN III, 1112 A 6-17: καὶ προαιρούμεθα μὲν ἂ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, ... ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν.

²⁵ EN VI, 1139 A 18-20: Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. Τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

²⁶ EN VI, 1139 A 20-26: Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὄρεξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικῆ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικῆ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. Αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆ.

6. Příčina pohybu rozhodnutí

6.1. ὄρεξις versus διάνοια. Jenomže rozhodnutí je vlastně impuls, resp. prvopočátek určité změny v duši. A změna je pro Aristotela nějakým druhem pohybu. Pohyb ovšem musí mít nějaké příčiny, zde je Aristotelés, jak víme, velmi přísný – nestačí konstatovat, že se intelekt i touha spolupodílejí. Co je tedy příčinou pohybu duše od rozhodnutí směrem k jednání?

Počátkem jednání (ἀρχὴ πράξεως) je tedy rozhodnutí (προαίρεσις) – je tím, odkud pohyb pochází (ὄθεν ἢ κίνησις), ale ne kvůli čemu (οὗ ἕνεκα) – počátek rozhodnutí pak je touha (ὄρεξις) a přemýšlení kvůli něčemu (λόγος ὁ ἕνεκά τινος). Proto ani bez rozumu (νοῦς) ani bez přemýšlení (διάνοια) ani bez kompetence uzpůsobené k mravnosti (ἠθικὴ ἔξις) není rozhodnutí. Praktický zdar (εὐπραξία) totiž ani jeho opak není v jednání bez přemýšlení a mravů. Přemýšlení samo ničím nepohne, ale [příčina je] kvůli něčemu a v praktické rovině jednání.²⁷

Vidíme, že Aristotelés je zde skutečně terminologicky velice striktní a používá svého klasického rozlišení na příčinu působící a účelovou: rozhodnutí je počátkem pohybu, počátkem rozhodnutí je však jeho účel. Ten je uchopen přemýšlením, především však po něm toužíme: *Praktický zdar (εὐπραξία) je v jednání cílem (τέλος) a právně po něm toužíme. Proto je rozhodnutí buď touživý rozum (ὄρεκτικὸς νοῦς), nebo přemýšlivá touha (ὄρεξις διανοητική). A takovýmto počátkem je člověk (ἀρχὴ ἄνθρωπος).*²⁸

6.2. Člověk jako poslední příčina: ἀρχὴ ὁ ἄνθρωπος. Konsensus touhy a přemýšlení však nemůže zastít, že se jedná o odlišné mohutnosti; pro obě ovšem zároveň platí, že jsou na sebe vzájemně odkázány: z přemýšlení vyvstává žádoucí volba a naopak touha se zajímá o srovnání svých objektů. Musí to však být spíše touha, nebo naopak přemýšlení, které bychom našli jako onu první jiskřičku, zažehující plamen rozhodnutí?

Individuální převážení té či oné stránky, tedy co je vlastně oním skutečně prvotním impulzem, co je pravým počátkem (ἀρχή) naší perspektivy v mravních záležitostech, však Aristotelés klade do přirozenosti každého z nás – poslední příčinou jednání je konkrétní člověk jako neopakovatelná individualita:²⁹ *zdá se, jak již bylo řečeno, že člověk je počátkem jednání: rozvaha se vztahuje na záležitosti, které a zda by člověk měl vykonat, kdežto sama jednání jsou kvůli něčemu jinému. Ke zvážení totiž není cíl, ale prostředky.*³⁰

²⁷ EN VI, 1139 A 32–36: Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις - ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα - προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. Διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν. **Διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἕνεκά του καὶ πρακτικὴ.**

²⁸ EN VI, 1139 B 2-5: ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου. **Διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.**

²⁹ To Aristotelovi umožňuje připsat individuálnímu člověku odpovědnost za své jednání.

³⁰ EN III, 1112 B 31-35: εἴοικε δὴ, καθάπερ εἴρηται, **ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων:** ἢ δὲ βουλή περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη.

7. Svoboda v jednání?

7.1. ἔκοῦσιον – ἀκούσιον: co děláme skutečně dobrovolně a rádi. Jako je neopakovatelný člověk, je neopakovatelná i situace, v níž se rozhodnutí odehrává. Okolnosti jsou vždy v jistém smyslu nepřehledné a přinejmenším z časových důvodů není vlastně nikdy možné zvážit úplně všechny souvislosti, které ale navíc samy spadají mezi věci povahy neurčité (ἄδιόριστον). Protože panuje nevědění (ἄγνοια) o všech těchto záležitostech, kterých se týká jednání, pak ten, kdo z oněch záležitostí něco nevěděl, zdá se, že jednal nerad a nedobrovolně (ἄκων), a to nejvíc v největších věcech (ἐν κυριωτάτοις).³¹

Zatímco tedy o cílech svého jednání máme jasnou představu a směřujeme k nim vědomě a dobrovolně, v případě prostředků je to mnohem komplikovanější: *zdá se pak, že největší věci jsou ty, skrze něž se jednání děje* (ἐν οἷς ἡ πράξις) *a kvůli kterým* (οὗ ἕνεκα). *Jestliže se jednání v souladu s takovouto nevědomostí nazývá nedobrovolným* (ἀκούσιον), *pak je jisté třeba toto jednání chápat jako nešťastné a žalostné.*³² Mnohdy se tedy rozhodneme špatně, resp. v rozporu se svými záměry, takže naše jednání nás nakonec nepřibližuje k cíli, který jsme si vytýčili. Je takovéto rozhodnutí svobodné? Víme již, že poslední příčinou rozhodnutí je člověk, který je proto za své jednání zodpovědný. Proto je hoden lítosti, když nese odpovědnost za to, co nerad způsobil. Jak je to ale se svobodou jeho rozhodování, je-li bez přestání pod tlakem okolností?

Aristotelés soudí, že *jestliže nedobrovolné je dilem násilí* (βία) *a nevědění, dobrovolné* (ἐκούσιον) *by se zdálo to, co má počátek ve vědoucím samém, rozlišujícím podle rodů a druhů* (τὰ καθ' ἕκαστα) *jednotlivé záležitosti, kterých se týká jednání.*³³ V jistém slova smyslu tedy nikdy nemáme plnou představu o podmínkách a důsledcích svého jednání, převážně však máme v hlavních rysech jasno a naše rozhodnutí vycházejí rámcově od nás samých a našich vědomých záměrů (srov. Höffe 2003, 137-139).

7.2. Rétorika a vymezení našich záležitostí: τὸ ἐφ' ἡμῖν. Naše poznatky o rozumně i toužebně se rozhodujícím člověku jakožto poslední příčině pečlivě zváženého dobrovolného rozhodnutí nyní porovnejme s ještě mnohem praktičtější rétorickou perspektivou: *rétorika vychází z věcí, o nichž jsme zvyklí se radit. Jejím oborem jsou záležitosti, o nichž se rozvážně radíme* (βουλευόμεθα) *a nemáme odborné znalosti* (τέχνη), *a v nichž posluchači nedokážou přehlédnout celou problematiku ani uvažovat popořádku* (λογίζεσθαι πόρρωθεν).³⁴ Rétorika tedy, na rozdíl od nauky politické (její ethické složky) nikdy nepouští onu perspektivu lidského jednání a záležitostí. Aristotelés soudí, že se *radíme*

³¹ EN III, 1111 A 16-18: *περὶ πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὐσης, ἐν οἷς ἡ πράξις, ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς κυριωτάτοις.*

³² EN III, 1111 A 18-20: *κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἡ πράξις καὶ οὗ ἕνεκα.* τοῦ δὲ κατὰ τὴν τοιαύτην ἄγνοιαν ἀκουσίου λεγομένου ἔτι δεῖ τὴν πράξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

³³ EN III, 1111 A 20-22: *ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βία καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἶδοτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.*

³⁴ Rhet. I, 1356 B 35 – 1357 A 3: *ἡ δὲ ῥητορικὴ ἐκ τῶν ἤδη βουλευέσθαι εἰωθότων. ἔστιν δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς περὶ τε τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀκροαταῖς οἱ οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορᾶν οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν.*

a rozvažujeme (βουλευόμεθα) o záležitostech, o kterých se zdá, že se to s nimi má dvojace (ἀμφοτέρως ἔχειν): o věcech, které nemohou jinak vznikati ani býti ani se mít, nikdo nerozvažuje ani se neradí, pokud je takto chápe: nic by mu to nepřineslo.³⁵

Vidíme, že rétorická perspektiva se vždy důsledně ptá známou otázkou *cui bono*: rozvažujeme a k radě zveme zkušené pouze tam, kde nelze dát na expertní úsudek povolání odborníka. O věcech, na které se vztahují exaktní normy a poučky, nemá smysl se radit. Jednání je ovšem závislé právě na věcech, které jsou – nikoli za jistých okolností, ale bytostně – dvojaké. A právě u těchto záležitostí se zajímáme o svůj prospěch z našich rozhodnutí.

*Nejprve je třeba se věnovat tomu, o jakých dobrech (ἀγαθὰ) či zlech (κακά) se radí ten, kdo rozvažuje, neboť to nejsou všechny věci, ale ty, které připouštějí se odehrát nebo ne, zatímco o těch, která z nutnosti buď jsou nebo budou, anebo je nemožné, aby byly nebo vznikly, o těchto nemůže být rozvázná porada (συμβουλή). Ani o všech, která tuto možnost zahrnují: jsou totiž některá dobra přirozená (φύσει) a osudem způsobená (ὑπὸ τύχης) z těch, která připouštějí vznikati nebo ne, a o těch není nijak užitečné se radit.*³⁶ Klíčem k naší motivaci je tedy v rétorickém diskursu užitečnost, tedy touha a přemýšlení vázané na prostředky, které by nás dovedly k cíli, jenž pokládáme za dobrý.

Taková perspektiva je ale smysluplná jen a pouze v oblasti lidských záležitostí, tedy věcí a dějů, které záleží výhradně na nás. Pokud ale sféra lidského jednání je diskursem, jehož zdárnost a prospěšnost je plně v naší kompetenci (bez ohledu na podmíněnost vnějšími faktory, které jsou rétorickému diskursu cizí), pak lze jistě velmi vážně uvažovat o svobodě našich vědomých rozhodnutí: *je jasné, že ty, o nichž je zapotřebí se radit a rozvažovat, jsou ty věci, které lze dovésti k nám samým (ἀνάγεσθαι εἰς ἡμᾶς), a jejichž počátek vzniku (ἀρχὴ τῆς γενέσεως) záleží na nás (ἐφ' ἡμῖν). Až potud totiž zkoumáme (σκοποῦμεν), dokud bychom nezjistili, zda je pro nás možné je učinit předmětem jednání.*³⁷

8. Positivní a negativní svoboda Isaiaha Berlina v kontextu Aristotela. Poté, co jsme poměrně podrobně prošli příslušné pasáže, v nichž Aristotelés představuje svůj koncept jednání a jemu odpovídající praktické rozumnosti, jejímž kardinálním výkonem jsou zdařilá rozhodnutí, podívejme se krátce na koncept svobody, jak jej proslulým způsobem představil Isaiah Berlin.

Pro Berlina je charakteristické uchopení problému lidské svobody v dichotomii posi-

³⁵ Rhet. I, 1357 A 3-5: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν: περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς βουλευέται οὕτως ὑπολαμβάνων: οὐδὲν γὰρ πλέον.

³⁶ Rhet. I, 1359 A 25 – 32: πρῶτον μὲν οὖν ληπτέον περὶ ποῖα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ὁ συμβουλευῶν συμβουλεύει, ἐπειδὴ οὐ περὶ ἅπαντα ἀλλ' ὅσα ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μὴ, ὅσα δὲ ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, ἢ ἀδύνατον ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, περὶ δὲ τούτων οὐκ ἔστι συμβουλή. οὐδὲ δὴ περὶ τῶν ἐνδεχομένων ἀπάντων: ἔστιν γὰρ καὶ φύσει ἔνια καὶ ἀπὸ τύχης γινόμενα ἀγαθὰ τῶν ἐνδεχομένων καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, περὶ ὧν οὐδὲν πρὸ ἔργου τὸ συμβουλεύειν.

³⁷ Rhet. I, 1359 A 32 – B 2: ἀλλὰ δῆλον ὅτι περὶ ὧν ἔστιν τὸ βουλευέσθαι, τοιαῦτα δ' ἔστιν ὅσα πέφυκεν ἀνάγεσθαι εἰς ἡμᾶς, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἐφ' ἡμῖν ἔστιν: μέχρι γὰρ τούτου σκοποῦμεν, ἕως ἄν εὔρωμεν εἰ ἡμῖν δυνατὰ ἢ ἀδύνατα πρᾶξαι.

tivního a negativního modu. Negativní svobodu můžeme v jistém zjednodušení chápat pro naše účely jako svobodu vnější. Stejně jako u Aristotela se jedná o značně proměnlivou, neurčitou záležitost, jejíž konkrétní charakteristiky jsou vždy unikátní. Vnější svoboda je vlastně plynulou extenzí situace a okolností, v nichž se naše jednání uskutečňuje. Proto i podle Berlina rozsah „negativní svobody“ je v tom kterém daném případě obtížné odhadovat. *Prima facie se může zdát, že závisí prostě na moci (power) vybrat si každopádně alespoň mezi dvěma alternativami. Nicméně všechny výběry nejsou stejně svobodné anebo nejsou vůbec svobodné. Jestliže v totalitním státě zradím svého přítele pod hrozbou mučení nebo jednám i jen ze strachu ze ztráty svého zaměstnání, mohu z rozumných důvodů říci, že jsem nejednal svobodně.*

Nicméně jsem ovšem volil a mohl jsem – každopádně v teorii – si vybrat být zabit nebo mučen nebo vězněn. Pouhá existence alternativ nedostačuje však k tomu, abych vykonal svůj čin svobodně (ač to může být čin volní) v běžném smyslu toho slova.

Rozsah mé svobody se zdá záviset na tom: a) jak mnoho možností se mi otevírá (ačkoli metoda jejich vyčíslení sotva může být více než impresionistická. Možnosti jednání nejsou diskrétními jednotkami jako jablka, která lze vyčerpatelem způsobem spočítat); b) jak snadno nebo těžko lze tyto možnosti uskutečnit; c) jako váhu v mém životním plánu přisuzuji těmto možnostem, srovnám-li je navzájem, můj charakter a okolnosti jsou přítom dány; d) jak dalece jsou tyto možnosti otevřeny nebo uzavřeny záměrnému lidskému jednání; e) jakou hodnotu přisuzuje jednotlivým možnostem nejen příslušný aktér, ale obecný sentiment společnosti, v níž aktér žije. Všechny tyto veličiny musí být „integrovány“ a z toho procesu se odvodí závěr, který není pochopitelně nikdy přesný nebo nesporný (Berlin 1993, 30 pozn. 10).

Z hlediska Berlinovy „vnější“ či „negativní“ svobody se tedy bavíme o podmínkách a okolnostech, v nichž se celý proces našeho rozhodování uskutečňuje. Zásadní je zde poznatek, že i podle Berlina se jedná o značně relativní modus, závislý např. na dobovém *common sense*, osobnosti jednajícího a jeho hodnotovém žebříčku, a v neposlední řadě přístupnosti možných rozhodnutí pro intelektuální horizont jednajícího.

V tomto smyslu lze jistě souhlasit, že Aristotelés se o vnější či „negativní“ svobodu skutečně příliš nezajímá (Mulgan 1998, 36-38). Jeho člověk jakožto poslední příčina svého jednání je samozřejmě svobodný občan, jehož *autarkie* je podmínkou zdárného uskutečnění mravní kompetence uzpůsobené k jednání a tedy dobré životní praxe (MacIntyre 2004, 187-188). Vnější omezení, se kterými Aristotelés počítá, jsou jednak v dobovém kontextu samozřejmá, a ta, která Aristotelés navrhuje nad běžný rámec, spadají do politického diskursu v užším slova smyslu, který je vůči morální psychologii *Ethiky Nikomachovy* spíše vnější. Krom toho náležitá výchova, která předchází již dospělého člověka coby poslední příčinu svých činů, značně mění relativní stupeň vnějšího či negativního modu svobody (Mulgan 1998, 166-168).

Tím ovšem přecházíme k niterně uchopenému problému svobody, tedy Berlinově „pozitivní“ svobodě, kterou bychom mohli označit za vnitřní: „*Pozitivní*“ *smysl vystoupí, když se pokusíme odpovědět nikoli na otázku: „co svobodně dělám nebo kým svobodně jsem?“, ale na otázku: „kdo mi vládne?“ nebo „kdo může říci, kým mám nebo nemám*

být anebo, co mám nebo nemám dělat?“ Spojení mezi demokracií a individuální svobodou je o řádný díl volnější, než se zdálo mnohým zastáncům obou. Touha být ovládan sám sebou nebo každopádně podílet se na procesu, kterým má být můj život ovládan, může být stejně hluboké přání jako touha po svobodném prostoru jednání a snad může být i starší. Ale není to touha po stejné věci. Je to vskutku touha natolik odlišná, že vedla nakonec k velkému střetu ideologií, které ovládají náš svět. Neboť je to právě tato „pozitivní“ koncepce svobody: nikoli svoboda od, ale svoboda k – k tomu pěstovat jednu předepsanou formu života – co stoupenci „negativního“ pojetí občas představují jako to, co není o nic lepší než úhledně maskovaná brutální tyranie (Berlin 1993, 30).

Berlinova vnitřní svoboda – svoboda „positivní“ či „svoboda k –“ souvisí především s problémem cílů. U Aristotela je člověk svobodnou bytostí, pokud je smyslem a cílem sám sobě, nikoli prostředkem k cílům jiného (Mulgan 1998, 53-56). Pokud opět přihlídneme k politickému diskursu „v přísném smyslu“, pak nepochybně platí, že jedinec je podřízen státu a že lidských cílů se nejlépe dosahuje prostřednictvím správných zákonů a politickou výchovou. Osobní právo jednat podle vlastního rozhodnutí není pro Aristotela velké politické téma (Mulgan 1998, 45-48).

Naše prověřování MacIntyrových these se ovšem od samého počátku pohybuje důsledně na poli morální psychologie a politickou perspektivu reflektujeme jen skrze roli jednotlivce jakožto jednajícího (Aristotelova ethika jako součást politické nauky).

V tomto smyslu se naopak zdá, že Aristotelés nezná žádnou další příčinu našeho jednání, než je vnitřní rozhodnutí každého z nás, probíhající po zralém zvážení všech alternativ a vycházející primárně z více či méně rozumné touhy, jejíž zdroj je zkrátka v člověku samém – tedy v člověku jako osobě, jak jinak můžeme výše probrané pasáži rozumět?

Celou otázku by jistě bylo zapotřebí posoudit v širším kontextu např. Aristotelovy theologie či psychologie, nicméně v rámci našeho zkoumání rozumnosti a svobodného rozhodnutí na půdě *Ethiky Nikomachovy* můžeme konstatovat minimálně tolik, že Aristotelovu morální psychologii není nezbytně nutné interpretovat jako nesmiřitelně neslučitelnou s liberálním pojetím dvojí svobody Isaiaha Berlina. Domníváme se dále, že silnou MacIntyrovou thesí umožňuje zejména jeho systematické zaměňování Aristotela s aristotelismem.³⁸ Naše zkoumání tento tradičně-aristotelický výklad samozřejmě nikterak nepochybňuje, pouze dokládá, že text sám zcela prokazatelně umožňuje i alternativní pohledy. Jejich rozvíjení je nicméně předmětem jiného typu zkoumání.

Literatura

Aristotle's Ethica Nicomachea (1894). Ed. Bywater, J. Oxford: Clarendon Press.
Theaetus. Platonis Opera (1903). Ed. Burnet, J. Oxford: Oxford University Press.

³⁸ Tj. upřednostňování jedině, byť nesmírně plodné a vlivné, následné tradice rozvíjení Aristotelových východisek před vlastní textovou evidencí jeho spisů. Ke cti MacIntyrovi jistě slouží, že tuto tendenci otevřeně přiznává (MacIntyre 2004, např. 141-144 nebo 173-174).

- AUBENQUE, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH.
- BERLIN, I. (1993): Dva pojmy svobody. *Česká mysl*, 43 (3), 22-43.
- BOHÁČEK, K. (2015): Platónova teorētická archéologie Dobra. In: Kryštof Boháček – Karolína Jiráková (eds.): *Platonica Pilonica IV. Dobro*. Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, 107-120.
- BOHÁČEK, K. (2013): Fysis v rétorice. *Aithér*, 5 (10), 7-32.
- BOHÁČEK, K. (2006): Sofisté, homo protagorensis. *Filosofický časopis*, 54 (3), 411-434.
- HÖFFE, O. (2003): *Aristotle*. New York: State University of New York Press.
- MACINTYRE, A. (2004): *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- MULGAN, R. G. (1998): *Aristotelova politická teorie*. Praha: OIKOYMENH.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra*. Praha: OIKOYMENH.
- PORUBJAK, M. (2010): *Vôľa (k) celku*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- RENEHAN, R. (1995): Polus, Plato, Aristotle. *The Classical Quarterly, New Series*, 45 (1), 68-72.
- WOODS, M. (2001): *Four Prague Lectures*. Praha: Petr Rezek.

Kryštof Boháček
Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika
e-mail: kryštof.bohacek@gmail.com