

MRAVNÍ CTNOST PODLE VON HILDEBRANDA SE ZŘETELEM K ARISTOTELOVI

Martin Cajthaml

Jednou z otázek, které přirozeně vyvstávají při studiu filosofické etiky německého fenomenologa Dietricha von Hildebranda,¹ se týká místa této etické koncepce v dějinách západního filosofického myšlení. Nejde samozřejmě o pouhé chronologické zařazení vyplývající z životních dat autora, nýbrž o umístění, které vyplyne ze vztahu obsahu, metody a metafyzických předpokladů von Hildebrandovy morální filosofie k hlavním koncepcím filosofické etiky. Von Hildebrand se výslovně hlásí k fenomenologické metodě a také ji důsledně aplikuje. Nejedná se ovšem o Husserlovu metodu *epoché* a transcendentální redukce, nýbrž o variantu fenomenologické metody, kterou pod vlivem A. Reinacha rozvíjeli představitelé tzv. realistické či „mnichovsko-göttingenské“ fenomenologie.² Důsledná aplikace této metody dává von Hildebrandově filosofickým pracím ráz a styl fenomenologie a činí je v tomto smyslu filosofickými díly nevybočujícími z hlavního proudu kontinentální filosofie první poloviny 20. stol. Co se týče obsahu a metafyzických předpokladů von Hildebrandovy etiky, je otázka jejich zařazení do dějin filosofického myšlení složitější. Není totiž snadné rozhodnout, jedná-li se v jádře o etiku tradiční nebo moderní. Vezmeme-li jako hlavní vztahné body dva základní modely etického myšlení západní tradice, tedy etiku Aristotelovu a Kantovu, lze konstatovat, že von Hildebrandova etika se v základních bodech kriticky vymezuje proti oběma těmto pojetím. Kritická distance ke Kantovi je dána již tím, že východiskem von Hildebrandovy etiky je Schelerova materiální etika hodnot, která je – jak známo – koncipována jako kritika Kantova etického formalismu. Přestože von Hildebrand rozhodně není Schelerovým epigonem a jeho etika se od Schelerovy materiální etiky hodnot v řadě důležitých bodů odlišuje, dílem dokonce výslovně distancuje,³ je jeho etická koncepce svým celkovým založením variantou materiální etiky hodnot, a potud i dědičkou Schelerova protiformalistického, protikantovského programu.⁴ Přes von Hildebrandův neskrývaný

¹ Dietrich von Hildebrand, 1889-1977, německý fenomenolog, významný představitel tzv. „mnichovsko-göttingenské“ fenomenologie. Zabýval se především etikou a estetikou. K jeho osobě a dílu viz <http://www.hildebrandlegacy.org/home.cfm>. Ke „göttingensko-mnichovské fenomenologii“ viz H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I, The Hague 1965, str. 218-227.

² Viz A. Reinach, *Was ist Phenomenologie?*, in: *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, vyd. K. Schuhman – B. Smith, Wien 1989, str. 531-550. Von Hildebrand se pokusil o hlubší reflexi této metody v knize *What is Philosophy?*, London – New York 1991. Další rozvedení této metody v kritickém dialogu s Kantem a Husserlem viz J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, New York 1987; viz také F. Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, Salzburg 1976.

³ Von Hildebrand např. vytýká Schelerovi, že přehlédl skutečnost, že subjektivní uspokojení je typem významnosti *sui generis*, který není převoditelný na hodnotu ve smyslu o sobě významného. Srv. D. von Hildebrand, *Ethik*, in: *Gesammelte Werke*, II, Stuttgart 1976, str. 52-54.

⁴ Jedna z otázek, která by si zasloužila podrobný rozbor, jíž se ale v tomto článku věnovat nebudu, se týká Schelerova a von Hildebrandova vztahu ke Kantově etice. Scheler svou etiku nechápe jako návrat „před“ Kanta (tzn. k Aristotelově „etice statků a cílů“), nýbrž jako pokus jít „za“ Kanta, a tedy vlastně vyjít z Kantova etického projektu a osvobodit jej od jeho (údajných) jednostranností. V této souvislosti výslovně odmítá, že by jeho etika mohla být „syntézou antické a novověké etiky“, popř. východiskem pro návrat k „statickému objektivismu statků“, k němuž „směřuje jinou cestou katolická scholastika“. Viz Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn, 2000, str. 20. Scheler tedy nechápe svůj filosofický projekt ani jako návrat k Aristotelovi, ani jako pokus o syntézu Aristotela a Kanta, neboť zcela sdílí důvody, na jejichž základě

katolicismus jej rozhodně nelze považovat za představitele tomismu; a na rozdíl od E. Steinové, s níž jej spojovala stejná filosofická formace, se dokonce ani nikdy nepokoušel o dialog fenomenologie s aristotelsko-tomistickou filosofií. Von Hildebrand se k této filosofické tradici – ostatně jako ke všem ostatním – vztahuje téměř vždy jen implicitně, a pokud výslovně, pak často kriticky.⁵

Vzniká tak otázka po skutečném vztahu této současně fenomenologické i realistické etiky k tradiční aristotelské etice, tedy k tomu, co bývá označováno jako *via antiqua* filosofické etiky.⁶ V tomto příspěvku se pokusím podat dílčí odpověď na tuto otázku představením von Hildebrandova pojetí mravní ctnosti se zřetelem ke klasickému Aristotelovu pojetí téhož tématu.⁷ Omezím se přitom pouze na von Hildebrandovo pojetí mravní ctnosti jako *takové*, nikoli na jeho pojetí *jednotlivých* mravních ctností a jejich eventuální vztah k Aristotelovu pojetí jednotlivých *aretai*. Jak uvidíme, von Hildebrandovo pojetí mravní ctnosti je koncipováno na pozadí z části nevýslovné, z části výslovné kritiky Aristotelova pojetí mravní ctnosti, jak mu von Hildebrand rozuměl. Pro otázku vztahu von Hildebrandovy etiky k Aristotelovi je tak relevantní nejen tato výslovná i nevýslovná kritika, ale i neporozumění Aristotelovi, na nichž je někdy tato kritika založena. Jsou-li totiž korigována, často se ukáže, že von Hildebrandovo pojetí mravní ctnosti je Aristotelovi blíže, než se jeho autor domníval. Proto se zaměřím (a) na tematizaci nevýslovné kritiky Aristotela ve von Hildebrandově pojetí mravní ctnosti, (b) na představení von Hildebrandovy výslovné kritiky Aristotelovy nauky, (c) na některá von Hildebrandova neporozumění Aristotelovi, které mají důsledek pro stanovení skutečné podobnosti či odlišnosti obou koncepcí. Nejprve představím von Hildebrandovo pojetí ctnosti jako habitu ve vztahu k Aristotelovu pojetí téhož tématu. Následně představím a kriticky zhodnotím von Hildebrandovu kritiku Aristotelova pojetí ctnosti jako středu.

Ctnost jako habitus

Stejně jako Aristotelés pojímá i von Hildebrand mravní ctnost jako *habitus*, tj. jako trvalou (charakterovou) vlastnost člověka, která jej vnitřním způsobem formuje. Každý z nich však vymezuje *habitus* ctnosti trochu jinak.

Jak známo, Aristotelés dospívá v *Eth. Nic.* II,4 k výměru ctnosti jako habitu tím, že rozliší tři druhy psychických fenoménů: afekty (*pathé*), schopnosti (*dynameis*) a stavy (*hexeis*). Následně ukazuje, že ctnost není ani *pathos*, ani *dynamis*, nýbrž *hexis*. Tak dospívá k vymezení *rodu*, do něž ctnost spadá. Poté udává specifickou diferenci mravní ctnosti.

Kant Aristotelovu etiku zavrhuje (tamt.). Zdá se, že něco podobného platí v zásadě i o von Hildebrandově etice, která v tomto bodu ze Schelera velmi čerpá. Tuto otázku by ovšem bylo třeba podrobně prozkoumat.

⁵ Jedním z hlavních bodů von Hildebrandovy kritiky tomismu je tvrzení, že tomistická etika není schopna zcela adekvátně zachytit transcendenci, která je charakteristická pro lidskou mravní existenci. Von Hildebrand se pokouší tuto transcendenci zachytit svým pojmem hodnoty (o sobě významného) a odpovědi na hodnotu. K této otázce viz např. J. Crosby, *Introductory Study*, in: D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, South Bend 2009, str. xviii-xxi.

⁶ Viz O. Höffe, *Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative*, in: Aristoteles, *Die Nikomacheische Ethik*, vyd. O. Höffe, Berlin 1995, str. 277.

⁷ Von Hildebrand věnuje ctnosti (a neřesti) 27. kapitolu svého stěžejního etického díla. Problematiku mravní ctnosti zde označuje za jednu ze tří „sfér mravnosti“, a tudíž za jednu ze tří hlavních oblastí zkoumání filosofické etiky. Viz D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 369-390.

Mravní ctnost je (1) *hexis proairetiké*, tj. stavem, který je buď sám záměrnou volbou, nebo záměrnou volbu zahrnuje,⁸ (2) stavem, který udržuje „nám přiměřený a úsudkem vymezený střed tak, jak by jej vymezil rozumný člověk“.⁹ Od rozumové (dianoetické) ctnosti se tedy mravní ctnost liší tím, že je záměrnou volbou nebo ji obsahuje, od neřesti (špatnosti) tím, že udržuje „úsudkem vymezený střed“ a od ostatních stavů tím, že udržuje „nám přiměřený střed“, nikoli střed „vzhledem k věci samé“.¹⁰

Von Hildebrand s Aristotelem obecně souhlasí v tom, že mravní ctnosti nejsou přirozenými schopnostmi, např. ve smyslu dispozic temperamentu,¹¹ a že si je tudíž v průběhu života aktivně přivlastňujeme.¹² Habitus ctnosti však vymezuje jinak než Aristotelés. Zatímco Stageiran – jak jsme viděli – vymezuje mravní ctnost klasickou definicí *per genus proximum et differentiam specificam*, postupuje von Hildebrand tak, že nejprve vymezí specifický intencionální akt, který podle něj tvoří „páteř každé ctnosti“, a poté vymezuje další činitele, kteří k tomuto aktu musí přistoupit, aby vznikla mravní ctnost ve smyslu habitu.

Nejprve vysvětlím, o jaký typ intencionálního aktu se jedná. Poté uvedu ony další činitele, kteří spoluutvářejí habitus mravní ctnosti.

Von Hildebrand tento intencionální akt označuje jako „allgemeine überaktuelle Wertantwort“ („obecná odpověď na hodnotu, jež přesahuje aktuální prožitek“). Abychom pochopili, co tento *terminus technicus* znamená, je třeba stručně vysvětlit tři termíny, které se v něm objevují. Musíme tedy vysvětlit 1) co je *odpověď na hodnotu*; 2) jaké odpovědi na hodnotu *přetrvávají aktuální prožitek*; a 3) které z těchto odpovědí na hodnotu jsou *obecné*.

1) „Odpověď na hodnotu“ je jedním ze základních pojmů von Hildebrandova původního pojmosloví, jímž se snaží klasifikovat specifickou třídu intencionálních aktů. Tento pojem jsem podrobněji vyložil jinde,¹³ a proto se zde omezím jen na to nejzákladnější. „Odpovědi“ (Antworten) jsou intencionální akty afektivní (radost, smutek, obdiv, nadšení), teoretické (přesvědčení, pochybnost) nebo volní povahy. Je jim společné to, že mají určitý „obsah“ na straně subjektu, který je smysluplnou „odpovědí“¹⁴ na jistou danou předmětnost. Odpovědi tedy – na rozdíl od ostatních intencionálních aktů – nejsou pouze „předmětným vědomím“, nýbrž zároveň *spontánním zaujetím stanoviska* k předmětnému korelátu. Např. radost z uzdravení blízké osoby není jen předmětným vědomím stavu světa (Sachverhalt), že se blízká osoba uzdravila, nýbrž rovněž jistým kvalitativně určeným afektivním „obsahem“, který na tento stav světa smysluplně „reaguje“, „odpovídá“. *Některé* z těchto odpovědí jsou „reakcemi“ na *hodnoty*.¹⁵ Hodnotou míní von Hildebrand to, co je „o sobě významné“, tj. významnost, která má svůj zdroj v hodnotné věci samé, nikoli v imanentních tendencích (žádostech, touhách) subjektu, který se k ní vztahuje. Odpověď na hodnotu – ať už se jedná o

⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* II,6,1106b36, *Eth. Eud.* I,10,1227b8. Srv. také *Eth. Nic.* II,4,1106a3-4: *hai d' aretai proaireseis tines é úk aneu proaireseós.*

⁹ Tamt., II,6,1106b36-1007a2: *en mesotéti úsa té pros hémás, hórismené logó kai hó an ho fronimos horiseien.*

¹⁰ Tamt., II,5,1106a28.

¹¹ D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 375

¹² Aristotelés, *Eth. Nic.* II,1.

¹³ M. Cajthaml, *Láska jako „odpověď na hodnotu“*, in: *Reflexe*, 39, 2010, str. 20-25.

¹⁴ Pokud bychom termín „reakce“ zbavili jeho novověkých mechanisticko-kauzálních konotací, mohli bychom také hovořit o „reakci“ na hodnotu. Von Hildebrand ovšem tento termín nepoužívá a důsledně podržuje metaforičtější termín „odpovědi“.

¹⁵ Rovněž von Hildebrandův pojem hodnoty jsem již podrobněji vyložil jinde; viz M. Cajthaml, *Láska jako „odpověď na hodnotu“*, str. 24-25.

odpověď afektivní, teoretickou nebo volní – je přitom „reakcí“, která je *adekvátní* požadavku, který patříčná hodnota vznáší.¹⁶ V případě tzv. „mravně relevantních“¹⁷ hodnot může mít požadavek hodnoty na patříčnou odpověď mravní relevanci, tzn. že se v případě, kdy na požadavek takové hodnoty neodpovíme nebo odpovíme nepatříčně, mravně provinujeme. Někdo je například v nebezpečí života a já si uvědomím, že ho mohu zachránit. V takové situaci mám před očima hodnotu tohoto konkrétního lidského života a vnímám z ní vycházející požadavek, abych se pokusil o jeho záchranu. Pokud bych v takové situaci jen lhostejně mávl rukou a šel si po svých, měla by neadekvátnost mé reakce na to, co v dané situaci hodnota lidského života vyžaduje, totiž pokus o jeho záchranu, mravně relevantní charakter, a já bych se tak mravně provinil. Pokud bych naopak v dané situaci jednal a snažil se ohrožený život zachránit, byla by adekvátnost mé „odpovědi“ na požadavek, který na mě hodnota konkrétního lidského života v dané situaci vznáší, zdrojem mravní hodnoty této odpovědi. Podle von Hildebranda odpovědi na hodnotu, které jsou – jako ona právě zmíněná – nositelkami mravní hodnoty v plném smyslu slova, obsahují vedle odpovědi na danou mravně relevantní hodnotu zároveň obecnou odpověď na mravní dobrotu (*sittliche Gutheit*).¹⁸ To v našem případě znamená, že ten, kdo se rozhodne ohroženou osobu zachránit, je motivován nejen hodnotou jejího života, ale i mravní dobrotou tohoto jednání jako takového. Mravně dobrá odpověď na hodnotu proto také vždy zároveň v určité podobě zahrnuje *obecnou vůli být mravně dobrý*, mravně správně jednat a chovat se.¹⁹ Tato obecná vůle být mravně dobrý je základem toho, čemu von Hildebrand říká „mravní uvědomělost“ (*sittliche Bewusstheit*).²⁰

2) Vedle odpovědí na hodnotu, jejichž existence je bytostně omezena na aktuální prožívání, existují odpovědi, které aktuální prožitek přesahují, a které proto von Hildebrand nazývá *überaktuelle Wertantworten*. Jejich nejcharakterističtějším příkladem je láska. Láska nepřestává existovat ve chvíli, kdy přestane být aktuálně zakoušena, kdy tedy např. přestaneme myslet na milovanou osobu nebo s ní hovořit a věnujeme se něčemu jinému. Je jistě rozdíl mezi situací, kdy v nás láska k určitému člověku přetrvává, aniž bychom ji právě aktuálně zakoušeli, a situací, kdy zjistíme, že láska již skončila, že už onoho člověka nemilujeme. Zatímco např. bolest v zádech, která se opakovaně vrací, může mít sice tytéž fyziologické příčiny, přesto to však nebude jedna a táž bolest, která by v nás přetrvávala i ve chvílích, kdy ji aktuálně nepociťujeme, můžeme říci, že láska k jisté osobě v nás přetrvává i ve chvílích, kdy je naše aktuální vědomí zaměřeno jinam a v pozadí našeho aktuálního vědomí je přítomná a dává mu určité zabarvení.²¹

¹⁶ Každá hodnota totiž podle von Hildebranda vznáší požadavek na *patříčnou* odpověď. Von Hildebrand hovoří o „Gebührensbeziehung“ mezi hodnotou a odpovědí (*Ethik*, str. 255-266). Viz M. Cajthaml, *Láska jako „odpověď na hodnotu“*, str. 25.

¹⁷ Von Hildebrand si uvědomuje, že otázka: „Co činí hodnotu mravně relevantní?“ je velmi obtížná, a pokouší se jí zodpovědět. Viz *Ethik*, str. 288-292.

¹⁸ Tamt., str. 267.

¹⁹ Tamt. Von Hildebrandova „obecná vůle být mravně dobrý“ (*allgemeiner Wille sittlich gut zu sein*) nemá nic společného s Rousseauovou *volonté générale*. Posledně jmenovaná je obecná, protože její subjekt je nadindividuální (lid) a zároveň nepřevoditelný na sumu jednotlivých vůlí. Von Hildebrandova obecná vůle je vůlí individuální, vůlí jednotlivého člověka. Je nazvána obecná, protože se nevztahuje na *jednotlivé* mravní a mravně relevantní hodnoty, nýbrž na sféru mravních a mravně relevantních hodnot vůbec.

²⁰ K pojmu „mravní uvědomělosti“ viz D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 267-292.

²¹ Tamt., str. 252.

3) Odpovědi na hodnotu, které přetrvávají aktuální prožitek, lze rozdělit na ty, které odpovídají na určitý konkrétní statek a jeho hodnotu (např. hodnota života ohroženého člověka z výše uvedeného příkladu) a odpovědi, které odpovídají na celou oblast statků nebo na určitý typ hodnot. Řekneme-li například, že se někdo nezajímá o umění, nevyjadřujeme tím jeho postoj (Haltung)²² k tomu či onomu uměleckému dílu, ale k uměleckým hodnotám vůbec. Tyto druhé typy odpovědí von Hildebrand nazývá obecnými. Nemyslí tím ale, že by samy postoje či odpovědi byli něčím abstraktním, universálním. Jsou to konkrétní a reálné postoje či odpovědi konkrétní a reálné osoby. Obecný je pouze jejich předmět, jímž je – jak bylo výše uvedeno – nikoli určitá hodnota nebo statek, nýbrž *typ* hodnoty nebo *oblast* statků. Tyto postoje jsou také obecné v tom smyslu, že na jejich základě vznikají postoje k jednotlivým hodnotám a statkům, k nimž se daná obecná odpověď vztahuje, tzn. např. obecný postoj k uměleckým hodnotám je základem odpovědí na jednotlivá umělecká díla a na jejich hodnotu, které dává osoba, jež má tento obecný postoj. Hildebrand používá pro charakterizaci tohoto typu odpovědi úmyslně termín „allgemein“, nikoli „habituell“. Činí tak proto, aby zdůraznil jeho charakter odpovědi. Termín „habituell“ totiž v němčině konotuje především „trvalost“ a „návykovost“, čímž by se mohl stírat rozdíl mezi technickými habitů typu dovednosti hry na hudební nástroj a habitem ctnosti.²³ Tato obecná odpověď má vždy svůj základ v určité senzibilitě (Empfänglichkeit) konkrétního člověka pro sféru statků či typ hodnot, jichž se odpověď týká. Obecnost této odpovědi přitom může být různá. Někdo může být například senzibilní pro hudbu, nikoli však pro celou oblast umění. Jiný může být senzibilní pro celou tuto oblast atp. Čím širší je oblast statků a typů hodnot, k nimž je někdo senzibilní, tím obecnější bude jeho postoj či odpověď. Obecně přitom platí, že obecnější postoje fundují postoje méně obecné. Podle von Hildebranda je možné analýzou těchto stále obecnějších postojů dospět až k tzv. základnímu postoji člověka (Grundhaltung des Menschen), které všechny ostatní méně obecné postoje zakládá.²⁴

„Páteří ctnosti“, a tím i jednotlivých mravních ctností, je tedy podle von Hildebranda vždy určitá obecná, aktuální prožitek přesahující odpověď na hodnotu, která se týká buď určitého základního typu hodnot, nebo určitého základního aspektu mravních a mravně relevantních hodnot.²⁵ Tato „páteř ctnosti“, tedy jakýsi její základní, konstituující prvek, však sám o sobě ještě mravní ctnost nevytváří. Musí k němu přistoupit další tři činitele. První z nich, jež v poněkud slabší podobě zmiňuje i Aristotelés, spočívá v tom, že ctnostný člověk bude *vždy*²⁶ jednat ctnostně a že pro něj ctnostné jednání nebude představovat žádnou *námahu*.²⁷ Druhým je, že afektivní odpovědi, které jsou v souladu s odpovídající obecnou, aktuální prožitek přesahující odpovědí („páteří ctnosti“), vznikají *spontánně*. Třetí spočívá

²² Von Hildebrand používá v tomto kontextu termíny „postoj“ (Haltung) a „odpověď“ (Antwort) jako synonyma.

²³ Tamt., str. 371.

²⁴ Tamt., str. 372.

²⁵ Tamt., str. 373.

²⁶ Srv. Aristotelés, *Nic. Eth.* II,3,1105a34, kde autor uvádí jednu ze tří podmínek správného stavu pro ctnostné jednání: *to de triton ean kai bebaiós kai ametakinétós echón praté*. Kříž překládá: „a za třetí, jedná-li pevně a stále“. „Stále“ (*ametakinétós*, doslova „neměnně“) neznamená sice totéž co von Hildebrandovo *immer*, věčný rozdíl se zde ale nezdá být velký. V obou případech se zdůrazňuje pevnost habitu ctnosti, která je základem spolehlivé předvídatelnosti ctnostného jednání.

²⁷ Srv. Aristotelovo tvrzení, že uměřený je ten, kdo se zdržuje tělesných rozkoší *s radostí*, nikoli ten, kdo tak činí *s nevolí*; statečný je ten, kdo přestojí nebezpečí *s radostí*, nikoli *s nevolí* (*Eth. Nic.* II,4,1104b5-7). Kdo činí ctnostné jednání *s radostí*, činí jej jistě *s lehkostí*.

v tom, že přítomnost ctnosti je fenomenálně postižitelná i ve *vnějším* *vzhledu* ctnostné osoby.²⁸ Shrneme-li dosud řečené v jedné větě, můžeme říci, že von Hildebrand pojímá ctnost jako určitý typ *obecné, (aktuální prožitek) přesahující odpovědi na hodnotu, která zcela pronikla celou osobností, zformovala její jádro a je postižitelná i v jejím vnějším zjevu.*

Pro hlubší pochopení von Hildebrandova pojetí mravní ctnosti, především pak pro pochopení jejího vztahu k aristotelskému pojetí habitu ctnosti, je však vedle právě představeného pozitivního výměru důležitý i výměr negativní, tzn. to, čím podle von Hildebranda mravní ctností *není*, přestože to s ní bývá spojováno, případně dokonce ztotožňováno. Uvidíme, že část tohoto negativního vymezení ctnosti představuje implicitní kritiku Aristotela, což nás povede k otázce, v jakém ohledu a do jaké míry je tato kritika oprávněná. Podívejme se tedy nyní na to, čím mravní ctnost podle von Hildebranda *není*.

Mravní ctnost za prvé není pouhou *dispozicí správně jednat* (Disposition für richtiges Handeln), a to dispozicí ve smyslu pouhé *potence*.²⁹ To je důsledkem právě uvedeného pozitivního výměru mravní ctnosti. Je-li totiž mravní ctnost určitým typem obecné, přítomný prožitek přesahující odpovědi, která navíc zcela pronikla jádro dané osobnosti, a stala se tak i navenek fenomenálně postižitelnou kvalitou, jedná se o kvalitu *plně aktualizovanou*, nikoli tedy o pouhou *potenci*. Přestože – jak vidíme – von Hildebrand používá typicky aristotelskou argumentační figuru spočívající na protikladu *dynamis* a *energeia*, není vyloučeno, že je tato argumentace obrácena právě proti Aristotelovi. Aristotelés totiž sice odmítá, že by ctnosti byly *dynameis* ve smyslu přirozených dispozic (schopnosti vidět atp.) a rovněž od sebe výslovně odlišuje technické a praktické habitusy.³⁰ Mezi oběma typy habitů však podle něj existuje podobnost v tom smyslu, že v obou případech je habitus rozvíjen a upevňován jednotlivými aktualizacemi, tj. v případě ctnosti jednáním, v případě technického habitusy tvorbou.³¹ Tato podobnost existuje i v tom ohledu, že tak jako je špatná tvořivá činnost příčinou špatného technického habitusy a dobrá dobrého, je i špatné jednání příčinou špatnosti a ctnostné jednání příčinou ctnosti.³² Vzhledem k von Hildebrandově tezi, že ctnost není dispozicí ve smyslu pouhé potence, vzniká otázka, jde-li u Aristotela podobnost mezi praktickými a technickými habitusy tak daleko, že by se praktický i technický habitus měl ke svým jednotlivým projevům (tedy praktický habitus k jednání, technický habitus k tvorbě) jako možnost k uskutečnění. Na tuto otázku je obtížné odpovědět. Můžeme proto formulovat pouze hypoteticky, že kdyby tomu tak bylo, pak by se na tento bod vztahovala von Hildebrandova kritika. Von Hildebrand se totiž domnívá, že zatímco technické habitusy představují pouhou potencialitu, která se uskutečňuje patřičnou činností (schopnost hrát na

²⁸ Von Hildebrand pojímá ctnost jako kvalitu charakteru, která je v člověku skutečně přítomna a může se vyjevovat ve výrazu jeho obličeje a v jeho chování (*Ethik*, str. 369). Tento pozoruhodný důraz na fenomenálně danou přítomnost ctnosti i špatnosti v tváři a v celkovém vzezření člověka, nacházíme již v autorově disertaci. Viz D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Darmstadt 1969, str. 3.

²⁹ D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 369.

³⁰ Aristotelés, *Nic. Eth.* VI,4. Předmětem technických habitů je tvoření (*poiésis*), předmětem praktických habitů je jednání (*praxis*). Jedná se tedy o dva odlišné druhy habitů („stav rozumného jednání jest různý od stavu rozumného tvoření“, 1140a4-5, přel. A. Kříž).

³¹ Tamt., II,1,1103a34-b2: „Neboť máme-li se něčemu naučiti, co máme konati, naučíme se tomu tím, že to konáme, například ten, kdo staví, stává se stavitelem, a ten, kdo hraje na kitharu, stává se kitharistou. Tak i spravedlivým jednáním stáváme se spravedlivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými.“ (přel. A. Kříž)

³² Tamt., II,1,1103b8-1103b26.

kitharu se uskutečňuje hraním), habitusy ctnosti jsou plně aktualizovanou kvalitou, jejíž vztah k jednání není vztahem možnosti a uskutečnění.³³

Mravní ctnost není za druhé pouhou *schopností* (Fähigkeit), například ve smyslu schopnosti hrát na klavír, a to z téhož důvodu, proč není pouhou dispozicí.³⁴ Schopnosti jsou totiž – stejně jako dispozice – pouhé potenciality, zatímco ctnosti jsou aktualitami. Von Hildebrand však proti ztotožnění habitusy ctnosti s pouhou schopností předkládá ještě další argument. Pouhé schopnosti prý nemají *cíl samy v sobě*, nýbrž ve své aktualizaci. Například schopnost hrát na klavír nerozvíjíme pro ni samu, nýbrž kvůli její aktualizaci, tj. abychom byli schopni skutečně hrát. Mravní ctnost má oproti tomu smysl sama v sobě, nikoli až jako prostředek k realizaci činů a odpovědí.³⁵

Mravní ctnost není za třetí pouhou dispozicí temperamentu (Temperamentsdisposition, Anlage), jakou je např. flegmatické nebo sangvinistické založení, mnohomluvnost či málomluvnost, větší či menší vitalita atp.³⁶ Tyto osobní vlastnosti jsou stejně jako ctnosti habituální a trvalé, a mohou být proto s ctnostmi zaměňovány. Ctnostmi však nejsou, a to především proto, že nemají strukturu intencionálních aktů v pravém slova smyslu, a že jim tudíž chybí výše uvedená „páteř ctnosti“. Neobsahují totiž ani poznání určité oblasti statků, resp. typu hodnot, ani odpověď na ně.³⁷

Von Hildebrandovo pojetí habitusy ctnosti obsahuje jeden poměrně subtilní, přesto však nikoli nepodstatný rozdíl ve srovnání s Aristotelovým. Náš autor na rozdíl od Aristotela míní, že habitus ctnosti může být v některých případech přirozeně dán v již rozvinuté (dokonalé) podobě. Aristotelés by něco takového zřejmě tvrdit nemohl. Podle něj má totiž habitus ctnosti sice *základ v přirozeném ustrojení* člověka, ten je však třeba *zvykem zdokonalovat*,³⁸ přičemž role zvyku je v tomto směru pro Aristotela rozhodující. Jelikož pro von Hildebranda hraje – jak uvidíme – zvyk při utváření a zdokonalování ctnosti pouze velmi druhotnou roli a protože je přesvědčen o tom, že existují osoby, které mají určitou ctnost již od počátku své „mravní

³³ D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 369.

³⁴ Tamt.

³⁵ Tamt. Je možné se tázat, je-li v motivační struktuře technických habitů a ctnosti opravdu tak velký rozdíl, jaký zde vidí von Hildebrand. Náš autor má jistě pravdu v tom, že schopnost hrát na klavír chceme proto, abychom mohli hrát. Schopnost a aktualizace jsou zde skutečně ve vztahu prostředek–cíl. Dále má pravdu v tom, že ctnost není chtěna pouze jako prostředek k mravnímu jednání, nýbrž je možné usilovat o ni *kvůli ní samé*. Vztah ctnosti a jednání, potažmo odpovědi na hodnotu, tedy nelze redukovat na vztah prostředek–cíl. Je ale otázka, není-li vhodné, aby jedním ze sekundárních motivů usilování o ctnost nebyly i její „plody“, tj. ctnostné jednání a odpovědi. Jinými slovy, nezdá se, že by usilování o ctnost jako takovou mělo vylučovat zájem na ctnostném jednání a odpovědích, které jsou jejím přirozeným důsledkem a projevem. Je-li tomu tak, pak lze s von Hildebrandem uznat, že vztah ctnosti a jednání, potažmo odpovědi, není vztahem prostředku a cíle, a že se proto v tomto ohledu liší od vztahu technického habitusy a jeho realizace, tedy například od schopnosti hrát na klavír a aktuálního hraní. Z toho ale není ani nutné, ani vhodné vyvozovat, že usilování o „ctnost samu“ vylučuje zájem na tom, aby se ctnost realizovala v ctnostném jednání a odpovědích. S von Hildebrandem je možné souhlasit v tom, že by usilování o ctnost i v případě, že by se tato ctnost nemohla projevit v jednání a odpovědích, bylo smysluplné. Přesto však právě představa ctnosti, která nemá možnost se projevit v jednání a odpovědích, nejlépe ukazuje, že situace, v níž se ctnost nemůže projevit, není ani přirozená, ani žádoucí, a že je tudíž přirozené a žádoucí si přát, aby se projevit mohla, a že je tedy žádoucí a vhodné usilovat o ctnost nejen pro ni samu, nýbrž zároveň i proto, aby se mohla projevit v jednání a odpovědích. Je-li tomu tak, je v této věci mezi ctností a technickým habitem jemnější a méně příkrý rozdíl, než jaký předpokládá von Hildebrandova argumentace.

³⁶ K rozdílu mezi ctností a dispozicí temperamentu viz D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 375-378.

³⁷ Tamt., str. 375

³⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* II, 1103a14-26.

zralosti“ (moralische Mündigkeit), a tedy bez „dlouhých bojů“,³⁹ dospívá k výše uvedené tezi, že v některých (byť zřejmě nečetných) případech je ctnost přirozeně dána v již rozvinuté podobě. Přestože je tato teze zřejmě nevýslovnou a nepřímou kritikou Aristotelovy myšlenky, že ctnost je odkázána na zvyk jako princip svého zdokonalení a upevnění, nezdá se být věcná diference mezi oběma stanovisky příliš velká. I von Hildebrandův člověk, který je od dětství jemný (sanftmutig), musí totiž svou jemnost *získat* tím, že v sobě uskuteční obecnou, přítomný okamžik přetrvávající odpověď na hodnotu, přestože tuto odpověď podal již v dětství a spontánně (bez dlouhých bojů). A vzhledem k tomu, že odpověď na hodnotu je intencionálním aktem, musela být ctnost, jejíž „páteří“ tato odpověď je, získána *vědomě*. Na druhé straně Aristotelův pojem získání, popř. zdokonalování, ctnosti zvykem nezahrnuje ani tak vědomé usilování o ctnost u již mravně dospělého člověka, a tedy onen „dlouhý boj“, proti němuž von Hildebrand staví svou „přirozeně získanou“ ctnost, nýbrž spíše formaci dítěte správnou výchovou.⁴⁰ Oba autoři se tedy shodují v tom, že ctnost je vědomě získaným habitem, který může být správnou výchovou získán a rozvíjen již v dětství. Liší se – alespoň na první pohled – v hodnocení role zvyku v tomto procesu. Obraťme se nyní k tomuto tématu.

Habitus ctnosti a zvyk

Von Hildebrandovo přesvědčení o tom, že zvyk má pro vznik habitu ctnosti pouze sekundární roli, se opírá o analýzu vztahu mezi různými typy návyků a habitem mravní ctnosti. Jejím prvním cílem je ukázat jejich vzájemnou odlišnost. Von Hildebrand poukazuje např. na odlišnost ctnosti od činností, které původně byly volní povahy, posléze se však zcela zautomatizovaly, tzn. např. otvírání dveří, zavazování tkaniček atp. Návykový charakter těchto jednání vede k tomu, že je po čase vykonáváme, aniž bychom jim věnovali pozornost a aniž bychom se pro jejich vykonávání výslovně rozhodovali. Podobné je to s výkonem činností, které po určitém výcviku a školení zcela zvládneme, a vykonáváme je pak už převážně rutinně. Sem patří například ovládání hudebního nástroje, psaní na stroji, zvládnutí cizího jazyka, řízení auta, tedy v podstatě ony technické habitusy, které ve výše uvedené pasáži Aristotelés zmiňuje společně s habitusy ctností. Další podobou návyku, kterou von Hildebrand zmiňuje, je přizpůsobení organismu určitým nárokům a podmínkám, např. návyk ráno brzy vstávat, spát i v hlučném prostředí atd. Náš autor nepochybuje o tom, že se jedná o návyky pro každodenní život užitečné, ba nezbytné. Vyzdvihuje však, že žádný z nich není totožný s habitem ctnosti. Základem žádného z nich totiž není odpověď na hodnotu, o níž bylo řečeno, že je „páteří ctnosti“, tzn. vědomá a spontánní „reakce“ na určitou oblast hodnot.

V druhé části své analýzy von Hildebrand poukazuje na *pozitivní* význam zvyku pro vznik ctnosti, nicméně pouze ve smyslu sekundárního činitele. Dobrý návyk může významným způsobem posílit onu obecnou, přítomný okamžik přesahující odpověď na

³⁹ „Existují jemní lidé (sanfte Menschen), kteří takovými byli již od dětství, a lidé, kteří se jemnými stali až po dlouhých bojích.“ (D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 376)

⁴⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.* II,1,1103b20-26: „Zkrátka stavy vznikají ze stejných činností. Proto jest potřeba, abychom činnostem dali určitou povahu; neboť stavy se řídí jejich rozdíly. *Tudíž nemálo na tom záleží, zvyká-li si člověk hned od mládí jednat tak, nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno.*“ (přel. A. Kříž, kurzíva M. C.)

hodnotu, která tvoří „páteř ctnosti“, nemůže a nesmí ji ale v žádném případě nahradit.⁴¹ Nakonec výslovně zaujímá stanovisko k Aristotelově tezi, že ctnost vzniká opakováním ctnostných jednání. Nepopírá, že by opakované uskutečňování odpovědi na hodnotu mělo významný vliv na vznik ctnosti. Nejedná se však o pouhý mechanický účinek navykání, nýbrž o „zakořeňování v dobrém“ (Wurzelfassen im Guten). Von Hildebrand zdůrazňuje, že jakkoli se v případě mechanického navykání i „zakořeňování v dobrém“ (pronikání hodnot lidskou osobou) jedná o časové procesy, jsou to procesy svou povahou diametrálně odlišné.⁴²

R. Sorabji ve svém článku o úloze rozumu v ctnosti podle Aristotela trefně podotýká, že jestliže někdo čte izolovaně první kapitolu druhé knihy *Nikomachovy etiky*, tak je možné mu prominout, dojde-li k závěru, že Aristotelés učí, že navykání (habituation) je dostatečné k tomu, aby se člověk stal ctnostným, a že snadno podlehne pokušení spojit tento závěr s předpokladem, že navykání je samo o sobě bezmyšlenkovitým procesem.⁴³ Sotva se lze ubránit dojmu, že von Hildebrand je jedním z takových čtenářů Aristotela. Jeho rozbor vztahu ctnosti a zvyku (navykání) sice není polemikou s Aristotelovým pojetím role zvyku pro formaci habitu ctnosti (na Aristotela v něm není žádný přímý odkaz, ani není psán polemicky, nýbrž systematicky). Je však postaven na předpokladu, že navykání je samo o sobě bezmyšlenkovitým procesem, a autorovým cílem je ukázat, že navykání v tomto smyslu není dostatečné k tomu, aby se člověk stal ctnostným. Tento rozbor proto můžeme chápat jako nepřímou kritiku Aristotela, která se zakládá právě na onom porozumění Aristotelovi, které zmiňuje Sorabji.

Někteří současní interpreti Aristotelovy praktické filosofie⁴⁴ se snaží poměrně přesvědčivě, byť za poměrně značeného interpretačního úsilí, ukázat, že Aristotelův *ethismos* nelze ztotožnit s bezmyšlenkovitým zvykem, čímž problematizují výše uvedený (pravděpodobný) předpoklad von Hildebrandovy analýzy. Poukazují mimo jiné na to, že *ethismos*, jenž je pojat jako důsledek opakovaného vykonávání ctnostných jednání, má u Aristotela specifickou *kognitivní roli*. Dobrá výchova totiž podle Aristotela nespočívá jen v tom, že má člověk kolem sebe někoho, kdo mu řekne, co je z mravního hlediska správné, ale i v tom, že bude ve svém jednání veden tak, aby se konáním toho, co je mravně správné, sám přesvědčil o pravdivosti toho, co mu bylo řečeno.⁴⁵ Toto poznání, které bychom mohli nazvat vnitřním přijetím mravně dobrého, lze získat pouze zvykem ve smyslu konání mravně správných jednání. Samozřejmě, že toto poznání samo o sobě ještě není celou mravní ctností, ba není ještě ani celou její kognitivní složkou. Nicméně je důležitou komponentou mravní ctnosti, kterou lze získat pouze zvykem ve smyslu předcházejícího a opakovaného mravně správného jednání. Pozitivně formativní role zvyku pro habitus ctnosti souvisí podle Burnyeata rovněž s tím, že mravní ctnost má podle Aristotela vedle své racionální i afektivní stránku (mravní ctnost se týká rozkoše a nelibosti).⁴⁶ Uměřený je ten, kdo se zdržuje tělesných rozkoší *s radostí*, nikoli ten, kdo tak činí *s nevolí*; statečný je ten, kdo přestojí nebezpečí

⁴¹ D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 385.

⁴² Tamt., str. 387 n.

⁴³ R. Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in: A. Oksenberg Rorty (vyd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London 1980, str. 214.

⁴⁴ Viz např. M. F. Burnyeat, *Aristotle in Learning to Be Good*, in: A. Oksenberg Rorty (vyd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, str. 69-92.

⁴⁵ Tamt., str. 74.

⁴⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* II,2,1104b9: *peri hédonas kai lypas estin hé éthiké areté*.

s radostí, nikoli nerad.⁴⁷ Cílem výchovy je tedy dosáhnout toho, aby vchovanec nejen jednal mravně správně, ale aby při tom pociťoval pozitivní emoce (radost), a nikoli nelibost. Ctnostný se přitom raduje z uskutečnění ctnostného jednání, které učinil pro ně samé,⁴⁸ a tedy z něčeho ušlechtilého a vznešeného.⁴⁹ Jak vnitřní přijetí mravně dobrého, tak radost z jeho konání pro ně samé je tedy něčím, k čemu je třeba času a cviku, a v tomto smyslu, zvyku.⁵⁰

Je-li tato interpretace správná, je zvyk (*ethismos*) u Aristotela čímsi odlišným od návyků, na jejichž irelevanci pro utváření a rozvíjení habitu ctnosti poukazuje von Hildebrand. V míře, v níž Aristotelés nepojímá navykání jako pouhé bezmyšlenkovité opakování, nýbrž jako proces, který má důležitou kognitivní a afekty formující roli, je tedy mezi Aristotelem a von Hildebrandem v hodnocení role zvyku při vzniku ctnosti shoda. V logice von Hildebrandova pojetí je totiž přiznat *takto* pojatému zvyku pozitivní roli a v logice *takto* interpretovaného Aristotela pojetí je odmítnout společně s von Hildebrandem pozitivní roli zvyku pro formaci ctnosti, je-li zvyk pojat ve smyslu *bezmyšlenkovitého navykání*. Můžeme tak uzavřít, že von Hildebrandova nevýslovná kritika na Aristotelově pojetí role zvyku při formaci ctnosti spočívá na schematizované představě o Aristotelově pojetí a že ve skutečnosti není mezi oběma stanovisky k roli zvyku pro formaci ctnosti nějak zásadní rozdíl.

Ctnost jako střed

Von Hildebrandova kritika Aristotelova pojetí ctnosti jako středu je na rozdíl od dosud probíraných případů výslovná. Von Hildebrand nepopírá, že v oblastech ležících mimo sféru mravnosti, tj. např. v oblasti čistě technické nebo čistě ekonomické racionality, je střed mezi extrémů skutečně často tím pravým a správným. Masité jídlo nemá být ani příliš, ani málo slané, klima nemá být ani příliš, ani příliš málo teplé, výdaje nemají být vzhledem k příjmům ani příliš vysoké, ani příliš nízké atd. V mravní oblasti však podle něj tento princip neplatí. Například velkorysost neleží na půli cesty mezi lakotou a rozhazovačností. Proč? Bylo již uvedeno, že „páteří ctnosti“ je obecná, přítomný okamžik přesahující odpověď na hodnotu. Jelikož neřest pojímá von Hildebrand jako výhonek pýchy nebo žádostivosti nebo obojího,⁵¹ a tedy jako habituální postoj, který je vůči hodnotě (o sobě významnému) buď lhostejný, nebo dokonce nepřátelský, je vnitřní struktura ctnosti a neřesti protikladná: odpověď na hodnotu je svou vnitřní povahou protikladem lákání pouze subjektivně uspokojivého. A tak jako hodnota a pouze subjektivně uspokojivé nemají společného jmenovatele, ježto se jedná o dvě na sebe nepřevoditelné „kategorie významnosti“,⁵² neexistuje společný jmenovatel ani mezi ctností a neřestí. Proto není možné přejít kontinuálně od jedné krajnosti ke středu a od středu opět k druhé krajnosti, jak je to možné například v oblasti čistě ekonomické racionality. Zde je možné postupnou změnou poměru mezi výdaji přejít od lakoty (příliš malé výdaje vzhledem k

⁴⁷ Tamt., II,2,1104b5-7.

⁴⁸ Tamt., II,3,1105a32-33: *ean proairúmenos, kai proairúmenos di'auta*.

⁴⁹ M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, str. 77.

⁵⁰ Tamt., str. 78.

⁵¹ D. von Hildebrand, *Ethik*, str. 389.

⁵² Tamt., str. 44-48.

příjmům) přes rozumnou rovnováhu obou položek až k rozhazovačnosti (příliš velké výdaje vzhledem k příjmům). Poměr příjmů a výdajů zde totiž funguje jako onen společný jmenovatel, jenž umožňuje určit střed i krajnosti. Jeho modifikací je rovněž možné přibližovat se postupně od jedné krajnosti ke středu a od něj opět ke krajnosti druhé. Vzhledem k tomu, že v mravní oblasti, tj. mezi ctností a neřestí, podle von Hildebranda žádný takový společný jmenovatel neexistuje, není možný ani žádný (postupný) přechod od ctnosti k neřesti a naopak, podobně jako není možný přechod od tónu k barvě nebo od sudého k lichému číslu.⁵³ Von Hildebrand tedy spatřuje nedostatek Aristotelova pojetí především v tom, že přehlíží nesouměřitelnost ctnosti a neřesti a zaměňuje ji se souměřitelností krajností a středů v mimoetické oblasti. V Aristotelově pojetí ctnosti jako středu tedy vidí nauku, která se příliš nechává vést vodítkem mimoetických podob středu a krajností. Důsledkem je, že tato nauka nedostatečně zohledňuje specifičnost rozdílu mezi ctností a neřestí. Tento rozdíl nelze pojmut jako rozdílný stupeň přiměřenosti určitého činitele, který ustavuje jak ctnost, tak neřest. Tolik jádro von Hildebrandovy výslovné kritiky pojetí ctnosti jako středu.

Tato kritika zřejmě vychází z předpokladu, že se Aristotelés při svém pokusu pojmut podstatu ctnosti příliš orientoval na strukturu technických habitů. Tento předpoklad se možná opírá o to, že Aristotelés v *Eth. Nic.* II,5 vychází ze srovnání ctnosti s uměním, a dospívá k závěru, že jestliže dobří umělci hledí ke středu a podle toho vytvářejí svá díla, pak i mravní ctnost, která je přesnější než *techné*, bude směřovat ke středu jako cíli.⁵⁴ Proti tomu je ovšem možné namítnout: skutečnost, že Aristotelés vymezení ctnosti jako středu předřazuje úvahu o struktuře umění, ještě nemusí znamenat, že by pojímal umění a jejich strukturu jako věčné východisko pro nalezení definice ctnosti. Aristotelés mohl srovnání s uměním volit například z toho důvodu, že se (oprávněně) domníval, že jeho posluchačům bude struktura nedostatek-střed-přebytek zřejmější v případě umění než u mravní ctnosti, a proto od ní ve svém výkladu vychází. Obecně platí, že Aristotelova nauka o ctnosti jako středu je takřka syntézou veškeré řecké moudrosti, jejímž charakteristickým výrazem byla gnómická poezie a výroky sedmi mudrců. Z filosofického hlediska představuje recepci pythagorejského pojetí dokonalosti jako „omezení“ (*peras*).⁵⁵ Především však novým způsobem využívá Platónova pojmu „pravé míry“, přičemž struktura nedostatek-střed-přebytek (*hyperbolé-mesotés-eleipsis*) má svůj proto-ontologický základ v Platónových „nepsaných naukách“.⁵⁶ Aristotelovu nauku o ctnosti jako středu lze bez tohoto historického pozadí jen těžko správně pochopit.

Von Hildebrandova kritika k tomuto dějinně-filosofickému pozadí Aristotelovy nauky nepřihlíží. Jejím jádrem je – jak uvedeno – teze, že Aristotelova nauka stírá bytostnou nesouměřitelnost mezi ctností a neřestí. Tato kritika je částečně oprávněná, pokud jde o Aristotelovo pojetí ctnosti jako středu v *Nikomachově etice*. Přestože v ní totiž pojímá krajnosti a střed jako *protiklady* (*enantia*, *Eth. Nic.* 1105b14-15), uvádí, že krajnosti jsou

⁵³ Von Hildebrand tyto analogie nepoužívá, je ale užitečné uvést je pro ilustraci jeho myšlenky.

⁵⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1106a14-b16.

⁵⁵ Tamt., II,6,1106b28-34. Viz H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, str. 347.

⁵⁶ H. Krämer podrobně ukázal, že tato struktura je předznamenána již v nejvyšším trojím kategoriálním rozlišení na (1) jsozna o sobě, (2) kontrární a (3) korelativní protiklady. Viz H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, str. 288 nn. K trojímu kategoriálnímu rozlišení viz také G. Reale, *Platón*, přel. M. Cajthaml, Praha 2005, str. 240-247.

jedna vůči druhé protikladnější než každá z nich vůči středu.⁵⁷ To je z von Hildebrandovy perspektivy nepřijatelné. Z jeho analýzy intencionální struktury neřesti a ctnosti totiž plyne, že – řečeno aristotelsky – ctnost je vůči neřestem mnohem protikladnější, než neřesti vůči sobě navzájem. V *Etice Eudémově* však nacházíme i *tuto* z von Hildebrandovy perspektivy správnou tezi (*esti de enantióteron tois akrois to meson é ekeina allélois*, *Eth. Eud.* III,7,1234a34-37). Mezi oběma *Etikami* dochází totiž právě v této věci k důležitému posunu, což je dáno tím, že v *Nikomachově etice* získává věcně-quantitativní protiklad přednost před axiologickým.⁵⁸ Tento posun však neznámá, že by v *Nikomachově etice* střed ztratil veškerou svou axiologickou relevanci. To je zřejmé již ze zde podané definice mravní ctnosti (ctnost je „z hlediska podstaty a z hlediska výměru své bytnosti středem, z hlediska toho nejlepšího a správnosti vrcholem“ *Eth. Nic.* II,6,1107a7). Axiologická relevance středu je dána tím, že ctnost je i v *Nikomachově etice* pojata jako *pravá míra*, která je *jedinečná* oproti *mnohosti* nesprávného jednání.⁵⁹ Podíváme-li se na Aristotelovo pojetí vztahu ctnosti a neřesti z této axiologické perspektivy, která přes výše zmíněný posun mezi oběma *Etikami* zůstává přítomna i v *Nikomachově etice*, shoduje se von Hildebrandovo pojetí vztahu ctnosti a neřesti s Aristotelem podstatně více, než se von Hildebrand domníval. Aristotelés navíc pojímal protiklad mezi ctností a neřestí ve smyslu Platónova „kontrárního protikladu“,⁶⁰ což s vysokou pravděpodobností vylučuje, že by předpokládal mezi ctností a neřestí existenci nějakého „společného jmenovatele“.⁶¹ Jelikož na tomto předpokladu spočívá možnost „postupného přechodu“ od ctnosti k neřesti, kterou von Hildebrand na Aristotelově nauce o ctnosti jako středu kritizuje, je i tento další bod von Hildebrandovy kritiky podle všeho bezpředmětný. Je ovšem třeba říci, že Krämerova kniha *Arete bei Platon und Aristoteles*, která zásadně přispěla k pochopení dějinně-filosofického pozadí Aristotelovy nauky o ctnosti jako středu, a významně tak přispěla i k jejímu správnému filosofickému pochopení, vyšla až šest let po (prvním) vydání *Christian Ethics*.

Závěr

V tomto článku jsem se pokusil na jednom centrálním aspektu filosofické etiky (nauka o ctnosti a neřesti) prozkoumat vztah morální filosofie Dietricha von Hildebranda k Aristotelově *etice*. Chtěl jsem tak přispět k zodpovězení obecné otázky zhodnocení příspěvku tohoto německého fenomenologa k filosofické *etice*. Nejprve jsem poukázal na odlišnosti v pojetí ctnosti jako *habitu*, které měly své kořeny v odlišném věcném porozumění tomu, čím je habitus ctnosti u obou autorů (záměrně volící stav, který udržuje nám přiměřený a úsudkem vymezený střed tak, jak by jej vymezil rozumný člověk, u Aristotela a obecná,

⁵⁷ Jako důvod uvádí to, že krajnosti jsou od sebe *vzdálenější*, než je každá z nich vzdálena od středu. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1108b27-35. Střed může být přítom v některých případech protivnější nedostatku, v jiných přebytku. Statečnost je tak např. protikladnější zbabělosti než smělosti, uměřenost nevázanosti než bezcitivosti. *Eth. Nic.* II,8,1109a1-5.

⁵⁸ Srv. H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, str. 348.

⁵⁹ Viz J. Jinek, *Analogie dobra u Platóna a Aristotela*, *Reflexe*, 39, 2010, str. 68 n.

⁶⁰ Viz H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, str. 347. Ke „kontrárnímu protikladu“ srv. pozn. 61.

⁶¹ Mezi kontrárními protiklady neexistuje podle nejdůležitějšího svědectví Sexta Empeirika žádný střední člen, a zjevně tedy ani žádný „společný jmenovatel“. Český předklad a interpretace tohoto svědectví viz G. Reale, *Platón*, str. 240 nn.

aktuální prožitek přesahující odpověď na hodnotu, která zcela pronikla osobností a zformovala její jádro, u von Hildebranda). Dále jsem ukázal, že von Hildebrandova nevýslovná kritika Aristotelova důrazu na pozitivní význam zvyku při formaci habitus ctnosti spočívala na nesprávném porozumění tomu, čím zvyk pro Aristotela v této souvislosti je a jak k formaci habitus ctnosti přispívá. Skutečná odlišnost von Hildebrandova pojetí vztahu zvyku a habitus ctnosti od Aristotelova byla z toho důvodu menší, než jakou se na základě výše uvedené von Hildebrandovy nevýslovné kritiky Aristotela jevila. K obdobnému výsledku dospěl i kritický rozbor von Hildebrandovy výslovné kritiky Aristotelova pojetí ctnosti jako středu. Celkově lze tedy říci, že von Hildebrandovo pojetí mravní ctnosti se přes odlišnost přístupu, filosofické metody i konceptualizace morálních fenoménů od Aristotelova pojetí liší méně, než se jeho autor (soudě podle výše uvedených výslovných i nevýslovných kritik Aristotela) domníval.