

PRÁTELSTVÍ, DOBRO, POLIS
K VÝZNAMU PRÁTELSTVÍ V CELKU ARISTOTELOVY
PRAKTICKÉ FILOSOFIE

Jakub Jinek

Již několik desetiletí patří úvahy o místě a významu přátelství (φιλία) v celku Aristotelovy etiky k nejintenzivněji studovaným tématům aristotelského bádání. Význam věci je zřejmý již jen z toho, že pojednání o přátelství tvoří celou pětinu Aristotelova hlavního etického díla *Etiky Nikomachovy*. Obnovený zájem o tuto problematiku však lze rovněž chápat v širším kontextu vývoje novějšího etického myšlení, v němž se prosazuje snaha o kritické přehodnocení moderní „liberální“ morálky.¹ Podle Kantova pojetí, které může být považováno za její paradigmatický případ, nepatří láska a přátelství jakožto emocionální a afektivní skutečnosti vůbec do morální oblasti, neboť je nelze vyjádřit v pojmech povinnosti.² Pro myšlenkovou tradici, která zůstala nedůvěřivá vůči Kantovi a sama hledala inspiraci ve starším myšlenkovém dědictví, se tak stalo věcí přímo programatické důležitosti ukázat přátelství jako nejvyšší ctnost či přímo jako jádro veškeré morálky.³

Spíše stranou zájmu však dosud zůstávala otázka, v jakém smyslu je přátelství nejen středem etiky, ale rovněž středem praktické filosofie jakožto celku. Souvislost etiky a politiky je ještě pro Aristotela nezbytným východiskem reflexe lidských záležitostí (viz *Eth. Nic.* I, 1, 1094b11; 13, 1102a20), avšak brzy po něm ztrácí svou samozřejmost. Oddělení obou oblastí přitom zůstává – vlivem politického kvietismu hellénské a císařské epochy – platné i pro následující staletí. Tento vývoj je patrně spoluzodpovědný za to, že je pro nás tak nezvyklé hovořit o politickém přátelství, což zase zpětně ovlivňuje naši interpretaci Aristotelovy teorie.⁴ V následujícím textu chci ukázat, že bez zahrnutí politického kontextu se

¹ E. Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, 33 (1958): 1–19.

² I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, AA IV, 399 (Praha, 1974, 29); týž, *Kritika praktického rozumu*, A 145–146; srov. 147–148 (Praha, 1996, str. 139–140, srov. str. 142); srov. E. Tugendhat, *Přednášky o etice* (Praha, 2004), předn. 14, 213–215.

³ Např. M. Scheler, *Řád lásky* (Praha, 1971); R. Spaemann, *Šťastí a vůle k dobru*, Praha 1997.

⁴ Srov. např. E. Heintel, „Vom Sinn der Freundschaft“, in H. Kohlenberger – W. Lütterfelds (ed.), *Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. FS für Karl Ulmer zum 60. Geburtstag* (Wien

nevychne několika těžko řešitelným dvojnácnostem a paradoxům, kterým se zdá Aristotelovo pojetí přátelství podléhat.

Aristotelovu argumentaci budeme rekonstruovat postupně. Nejprve je třeba se vypořádat se dvěma námitkami, které lze vznést vůči každé *morální* teorii přátelství – poté ukážeme, že odpověď na tyto námitky vyžaduje pojednat o přátelství v *politickém* kontextu. Nejprve se tedy jedná o onu moderní pochybnost:

(1) Lze považovat přátelství za morální fenomén, zahrnuje-li afektivní náklonnost, a tudíž postrádá prvek nestrannosti? Není přátelství spíše egoismem, a není naopak pouze povinnost pomoci druhým morálním jednáním (tím však přestává být přátelstvím)? S tím souvisí druhá otázka, která je vlastně variantou první:

(2) Jak vysvětlit skutečný jedincův zájem o dobro druhého z jeho individuální motivace, do níž jinak přátelství jakožto součást zdařilého života náleží? Tento problém zvláště naléhavě vyvstává v kontextu Aristotelovy eudaimonistické etické argumentace (viz *Eth. Nic.* I, 2–13, X, 6–9), podle níž zdařilost vlastního života je to, o co v lidské praxi běží. Jak lze do tohoto rámce zapojit zájem o blaho druhého, a to nejen jako jakýsi doplněk morálky (např. ve stylu předběžných Aristotelových úvah v *Eth. Nic.* VIII, 1), nýbrž jako její vlastní jádro?

Aristotelés si je patrně obou námitek vědom. Dává to najevo opakovanou citací výroku, podle něhož přítel je příteli „druhé já“ (1166a31, 1169b6, 1170b6; srov. 1161b28).⁵ Jeho paradoxní znění naznačuje možný směr překonání egoismu a zároveň zahrnuje výkon pomoci druhým, který může být chápán (a to i v moderním smyslu) jako morální čin.⁶ Aristotelés ilustruje lásku k „druhému já“ vztahem rodiče ke svému dítěti (VIII, 14) a výrobce ke svému dílu (1168a7–9; srov. 1124b9–17).⁷ Jeho výklad však v tomto bodě čerpá přesvědčivost spíše z názornosti příkladu a je zřejmé, že musí být podepřen filosofickou argumentací. Tu Aristotelés rozvíjí ve dvou kontextech, na něž se později také soustředil hlavní zájem badatelů zkoumajících aristotelské pojetí přátelství. Jedná se jednak o rozlišení tří druhů přátelství, jednak o otázku lásky člověka k sobě samému.

(3) Na pozadí těchto dvou otázek lze pak snadněji objasnit význam a smysl přátelství mezi občany. Platí však zároveň i naopak, že politické přátelství

– München, 1976), 202; P. Schulz, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles* (München, 2000), 205.

⁵ Srov. P. Schollmeier, „An Aristotelian Motivation for Good Friendship“, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986): 379–388.

⁶ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 59–61, 57–59.

⁷ Ke vztahu těchto dvou příměrů viz N. Sherman, „Aristotle on Friendship and the Shared Life“, *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1987): 605–606.

vrhá potřebné světlo na obě uvažované otázky. Pokusíme se ukázat, že ~~celkové~~ Aristotelovo pojetí přátelství, nakolik vůbec může být považováno za filosoficky smysluplné, lze pojmut pouze v celkové souvislosti obou otázek vyvstávajících na rovině osobního přátelství (1 a 2) a politického přátelství (3), a to navíc jedině tehdy, uznáme-li, že ve všech třech se uplatňuje shodná myšlenková figura, jež je výsledkem Aristotelova potýkání se s platónsko-akademickým dědictvím.

1. DRUHY PŘÁTELSTVÍ

Rozdělení přátelství na druhy zavádí Aristotelés s dvojím polemickým záměrem. Obrací se jednak proti pojetí, které do pojmu přátelství zahrnuje rovněž mimolidskou skutečnost, jednak proti výkladu, který skutečné přátelství vyhrazuje pouze pro charakterově zdatné lidi. Zatímco v prvním případě jde o pojetí přítomné v presókratické přírodněfilosofické spekulaci, formulaci druhého pojetí lze nalézt v Platónových dialozích. Nakolik však může být Platón považován také za zastávce prvního názoru, neboť podle jeho dialogu *Lysis* se skutečné přátelství vztahuje nikoli k lidem, nýbrž k „prvnímu milému“,⁸ je možné tvrdit, že také předvedení přírodněfilosofického problému v *Etice* slouží Aristotelovi pouze jako ilustrace určité tendence přítomné v platonismu a že obojí polemika je ve skutečnosti zaměřena proti komplexní platónské teorii přátelství, vyložené paralelně v dialozích *Lysis* a *Symposion*.⁹ Platónské pojetí zde může být shrnuto do dvou bodů: a) skutečným předmětem přátelství je „první milé“, které je v *Symposiu* pojmenováno jako krása, jejíž vymezení však odpovídá ideji dobra z *Ústavy*, a tudíž b) skutečnými přáteli mohou být pouze ti, kdo toto dobro znají, a jsou tedy také dobří.¹⁰

Aristotelova úvaha je tedy vedena dvojím směrem – na jednu stranu je třeba pojetí přátelství zúžit a omezit na lidskou oblast, na druhou stranu je žádoucí je rozšířit na (když ne všechny, pak alespoň) většinu lidí.¹¹ Tento dialektický protipohyb, který – jak ještě uvidíme – velice věrně odpovídá programatickému úvodu *Etiky*, a není tudíž určován pouze představou empirických forem přátelství, je zdrojem napětí Aristotelova vnitřního dialogu, který z vnějšího hlediska působí někdy až rozporuplným dojmem a přivádí moderní interprety do nemalých

⁸ Platón, *Lys.* 219c.

⁹ Srov. E. A. Schmidt, in Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Stuttgart, 1983), 342, pozn. 7.

¹⁰ J. Jínek, „Love and Friendship in the *Lysis* and the *Symposium*: Human and Divine“, *Rhizai* 5 (2008): 109–126.

¹¹ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford 1989).

rozpaků. Toto dialektické napětí je však podstatnou součástí Aristotelova filosofického programu.

Nesprávnost druhého jmenovaného pojetí, podle něhož se přáteli stávají pouze lidé dobří, se podle Aristotela ukazuje v tom, že předmětem přátelství (τὸ φιλητόν) (1155b17) je (nejen) dobré (ἀγαθόν), (ale i) příjemné (ἡδύ) a užitečné (χρήσιμον). Tyto tři motivy či předměty přátelství se sice objevují v zárodečné podobě již v Platónově *Lysidovi*, nyní jsou však vztaženy výhradně na lidskou skutečnost, čímž jsou zároveň orientovány také proti prvnímu kritizovanému názoru. Aristotelés s výslovným odkazem na dříve v *Etice* systematizovaný rozdíl mezi „dobrem prostě“ a „dobrem pro nás“ (VII, 13, 1152b26–32) tvrdí, že „pro každého lásky hodno bude to, co je dobré pro něho“ (1155b24–25; či dokonce co se jen „zdá být lásky hodno“, b26). To, že se ocitáme zcela na rovině lidského, potvrzují i jiná Aristotelova vyjádření – jedná se o věci, „kvůli nimž lidé mají rádi“ (1155b27); není možné uvažovat o přátelství k věcem neživým, zvláště proto, že přátelství musí obsahovat vzájemnou lásku (ἀντιφιλιαις) a přání dobra (βούλησις ἀγαθοῦ) pro druhého kvůli němu samému (1155b29–31). Tak dospívá Aristotelés v 1156a3–5 k předběžnému vymezení, podle něhož je charakteristickým rysem přátelství neskrytost, vzájemnost a přání dobra neboli přízeň, jež se vztahuje k předmětu přátelství *lidí*, kteří přejí druhému takové dobro, „na základě kterého jej mají rádi“ (1156a10).¹²

Mohlo by se zdát, že Aristotelův protiplatónský argument se zakládá pouze na každodenním užívání slova *filia*, a staví tak žitou praxi proti filosofické spekulaci. Aristotelés však nezůstává na rovině *endoxa* a sám podrobuje morální jazyk filosofické reflexi. Pouze jeden z druhů přátelství lze podle něj nazvat přátelstvím dokonalým (τελειά, 1156b7). Zbylé dva druhy jsou přátelstvími pouze nahodile (κατὰ συμβεβηκός, 1156a16–17). Přátelé na základě vzájemné příjemnosti a užitečnosti nemilují druhé ~~pro~~ samy (καθ' αὐτούς), nýbrž proto, že jsou si navzájem zdrojem *nějakého* dobra (τι, 1156a11). Milují druhého nikoli „jakožto toho, kdo je právě milován“ (ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν), nýbrž hledí na to, zda je druhý příjemný či užitečný (a16). Známe-li však pouze příjemnou či užitečnou stránku druhého, stává se pro mě jaksi proměnlivým (a19–20) – mění se v každém okamžiku, kdy se mění jeho užitečnost (a21–22) a příjemnost (a35n.).¹³

¹² Tj. přejí druhému, aby se stal co nejvíce dobrým, příjemným či užitečným. A. W. R. Adkins, „Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle“, *Classical Quarterly* 13 (1963): 38.

¹³ Proto se zdá, že postulat *filiai kata symbebēkos* je přednostně výsledkem analýzy předmětu lásky. G. Percival, „Notes on three passages from the *Nicomachean ethics*, Book VIII“, *Classical Quarterly* 29 (1935): 175. K důsledkům této skutečnosti viz níže.

Naopak dokonalé přátelství, jež vzniká mezi dobrými a vzájemně si v ctnosti podobnými lidmi (1157b6–7, srov. 35),¹⁴ není přátelstvím z nahodilých důvodů, neboť dobří jsou dobrými sami o sobě (καθ' αὐτούς), a právě jakožto dobrým přejí sobě navzájem i dobra (1156b8–9). Dobrý člověk přeje dobro svému příteli jakožto dobrému člověku, tedy přeje mu dobro pro *jeho dobro*, tzn. pro ctnost.¹⁵ Jelikož ctnost je stálá (srov. 1100b12–17), je stálé i toto přátelství (1156b17). Aristotelovo diktum *kath' hautús* lze pochopit právě takto: přejí-li druhému dobro kvůli jeho ctnosti, bude mým přítelem pro něco, co je mu podstatné, nikoli nahodilé, budu ho mít rád pro to, čím je v sobě, tedy trvale.¹⁶

Rozhodnost odlišení skutečného a nahodilých přátelství, které vede ke zjištění, že dokonalých přátelství je poskovnu (1156b25), a tudíž k omezení pojmu přátelství na nemnohé, je však dále poněkud zmírněna. Od místa 1157a1 začíná Aristotelés připodobňovat k dokonalému přátelství přátelství založené na příjemnosti a v menší míře (1157a14) také přátelství založené na užitku. Příjemné přátelství má oproti posledně jmenovanému tu přednost, že vytváří jistý návyk, v jehož důsledku vzniká podobnost povah (1157a11n.). Jisté trvání mají ale v zásadě oba „nižší“ druhy (1157a4). Důvodem, proč by bylo nerozumné vyloučit nedokonalé lidi z pojmu přátelství, je rovněž obecný způsob užívání tohoto slova (1157a25–30). Zde ovšem Aristotelés opět vyjadřuje pouhou pravděpodobnost (ἵσως, a29); skutečným důvodem pro opětovné vzájemné přiblížení druhů přátelství je *podobnost* nižších druhů s dokonalým druhem (1157a32; 1157b5).¹⁷ Ta je dána tím, že dokonalý druh přátelství v sobě zahrnuje i předměty lásky, na které se zaměřují ostatní dva druhy, totiž rozkoš a užitek (1156b14; 1157b24–29).¹⁸ Tak se přátelství založené na příjemnosti *podobá* přátelství dokonalému, protože ctnostní jsou si navzájem příjemní (1157a1–2).¹⁹

V průběhu svého výkladu, který Aristotelés začal nejprve vymezením společných definičních znaků přátelství, dospěl v kapitole VIII, 4 k vyostření rozdílu mezi jeho druhy, aby v následující analýze tuto vyhrocenost opět otupil. Aristotelés shrnuje v pasáži 1157a25–36: nahodilá přátelství budeme nazývat

¹⁴ J. O. Urmsom, *Aristotle's Ethics* (Oxford – Cambridge (Mass.), 1988) 111.

¹⁵ U. Wolf, *Aristoteles' Nikomachische Ethik* (Darmstadt, 2002), 215; kriticky J. Annas, „Plato and Aristotle on Friendship and Altruism“, *Mind* 86 (1977): 549–550.

¹⁶ J. M. Cooper, „Aristotle on the Forms of Friendship“, *Review of Metaphysics* 30 (1977): 634n.

¹⁷ Viz W. Patt, „Psychologie und Herrschaftslehre in der Politik des Aristoteles“, *Hermes* 1908: 426.

¹⁸ Srov M. van Straaten – G. J. de Vries, „Notes on the VIIIth and IXth books of Aristotle's *Nicomachean Ethics*“, *Mnemosyne* 13 (1960), 4: 201.

¹⁹ W. W. Fortenbaugh, „Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning“, *Phronesis* 20 (1975), 54.

přátelstvím, ale musíme zároveň rozeznávat jejich různé druhy – v první řadě existuje přátelství mezi lidmi dobrými jakožto dobrými, mezi ostatními existuje pouze *podle podobnosti*. V jiném, pozdějším shrnutí celého problému (1158b4–12) se o „nižších“ druzích přátelství uvádí, že jsou přátelstvím menší měrou, či – pro podobnost i nepodobnost – *jsou i nejsou* přátelstvím. Rozhodnout otázku, zda jsou „nižší“ přátelství pouze odvozeninou přátelství dokonalého, či zda lze rovněž na základě „pouhé“ příjemnosti a užitečnosti utvářet skutečná přátelství, je na základě těchto vyjádření krajně obtížné a stalo se zdrojem značných interpretačních sporů.²⁰ Nechceme-li však setrvávat u starých dilemat a požadovat po Aristotelovi jednoznačné rozhodnutí, jež sám nechtěl učinit, bude rozumnější položit si otázku, co jeho kolísání prozrazuje o obecném zaměření jeho teorie, zejména s ohledem na naši úvodní otázku.

Aristotelés chce v první řadě vykázat přátelství jako lidský fenomén. To však nečiní – jak jsme viděli – jednoduše tak, že by proti Platónovi pouze upozornil na žitou praxi a ukázal, že se lidé mají rádi pro zcela „obyčejné“ věci. Říci, že jsou to tyto různé věci, pro které se lidé mají rádi, tj. rozlišení mezi *filéta*, samo o sobě neobstojí – je nejprve třeba ukázat jejich vnitřní souvislost. Jejím garantem je nejvyšší z těchto předmětů, tj. ctnost. Proto je třeba pojetí přátelství precizovat na paradigmatickém případě přátelství mezi dokonalými.

Podíváme-li se na soubor tří předmětů přátelství z perspektivy nejvyššího z nich – ctnosti –, lze je vidět v jednotě: ctnost jednak zahrnuje i další dobra

²⁰ A. W. R. Adkins („Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle“) hovoří o existenci obecného vzorce přátelství. Podle J. M. Coopera („Aristotle on the Forms of Friendship“) jsou i „nižší“ druhy přátelství jistým druhem dokonalého přátelství. D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge, 1997) vyzdvihuje význam „nižších“ motivů pro vznik jakéhokoli přátelského citu. Příjemnost hraje významnou roli u L. S. Pangleové, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge, 2003), která však „nižší“ druhy přátelství považuje spíše za „stíny“ dokonalého přátelství a podobnost mezi nimi netematizuje. Rovněž J. Annasová („Plato and Aristotle on Friendship and Altruism“) se vyslovuje pro hierarchizovaný vztah, kde „nižší“ druhy přátelství jsou bližší či vzdálenější podobou dokonalého či „středního“ případu. W. W. Fortenbaugh („Aristotle’s Analysis of Friendship“) zdůrazňuje podobnost a analogičnost všech tří druhů, kdy dokonalé přátelství představuje jistý druh standardu, který spojuje oba „nižší“ druhy. Ostatní autoři vesměs poukazují na to, že vztah mezi druhy přátelství je lícen nejednoznačně. Podle K. D. Alperna („Aristotle on the Friendship of Utility and Pleasure“, *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 303–316) sice nižší druhy přátelství nezahrnují právní dobra druhému pro něj samého, nicméně přesto otevírají prostor pro spolupráci, důvěru, věrnost a jiné ctnosti meziosobních vztahů, a proto zasluhují náзву přátelství. A. D. M. Walker („Aristotle’s Account of Friendship in the *Nicomachean Ethics*“, *Phronesis* 24 (1979): 180–196) chápe podobnost jako výraz dvojznačného vztahu „nižších“ forem k obecnému vymezení přátelství, kterému plně odpovídá pouze dokonalé přátelství. A. Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, viz výše, pozn. 10) vysvětluje kolísání mezi dvěma pojetími Aristotelovou snahou dostat dvojím obecnému očekávání – jednak ustavit přátelství v jeho dokonalosti, jednak jej učinit přístupné všem.

– příjemnost a užitečnost –, jednak tato dobra odkazují zpět na ni jako na svůj ústřední pojem či chceme-li *terminus*. Přesně to je směr, jakým je možné zahrnout nedokonalé lidi do pojmu přátelství. Jejich ohled na lidské dobro nelze ukázat přímým pohledem na praxi nedokonalých přátelství. Kritická analýza toho, co lidé fakticky činí, si přirozeně nemůže nevšimnout projevů jejich nedokonalosti či malosti, jejich vzájemné nevráživosti a řevnivosti (tak např. 1156a24–b6). Chceme-li však vidět v tom, co dělají lidé, nějakou jednotu, je třeba zvolit perspektivu nejlepšího a dívat se na dokonalý příklad. S ohledem na výše naznačenou kontroverzi lze nyní jednoznačně říci, že Aristotelův pohled je perspektivní – nikoli ve smyslu relativismu, nýbrž zcela v logice jeho základní metodologické premisy, podle níž je třeba hledět na to nejlepší (viz III, 6, 1113a22–33).²¹

Jak tedy z pohledu ctnosti zahrnout do pojmu přátelství i nižší druhy, a tím obhájit „lidskost“ přátelství? Platí-li o *každém* přátelství, že jeho předmět je předpokladem vzájemnosti (1156a10), pak *dobrý* druh k vzájemnosti přidává jakýsi prvek niternosti: přeji druhému dobro kvůli dobru, protože *jsem dobrý* (1156b8–9); jelikož však toto dobro ve mně zahrnuje zároveň nižší dobra (1156b14; 1157b24–29), pak tato niternost snad nějak platí i pro nižší dobra vzata sama o sobě, tj. jakožto příčiny „svých“ druhů přátelství. Ta jsou sice sama o sobě deficientní, avšak to samo o sobě ještě nic nevypovídá o vzájemnosti a niternosti subjektu případného vztahu na ně zaměřeného.

Problém nedokonalého přátelství sice spočívá v nedostatečném ohledu na „já sám“ („*autoš* z „*kath' hautús*“) druhého, tím však Aristotelés nemá na mysli – jak mu na tomto místě obvykle připisují moderní interpreti – nezájem o druhého ve smyslu lhostejnosti k jeho osobě či dokonce snahy o instrumentální nakládání s ní. Aristotelés nepoužívá ono klíčové slovo *autos* ve smyslu moderního „já“; jeho význam se mnohem spíše blíží užití v platónském dialogu *Alkibiadés* (133c), kde označuje myslící složku duše; jak uvidíme, Aristotelés sám na jiném místě užívá *auto* právě v tomto smyslu (IX, 8, 1169a2, viz níže). Myslíci *já sám* se však v nedokonalém člověku – nakolik je ve vleku užitku a příjemnosti – vůbec nemůže objevit v úplnosti. Pak ovšem není to, že se většině lidí upírá vztah k *auto*, pro pojem všelidského přátelství zdaleka tak fatální, jak se zprvu může zdát. *Já sám* každého je jednoduše příliš nestálé na to, aby mohlo být předmětem lásky ono *samo*, takže předmětem lásky se stává pouze to, co je vůči němu pouze „nápodobou“, tj. příjemnost či užitečnost člověka jakožto instance jeho duševního *alagon*. I to je však, viděno moderně, součástí jeho osoby. S ohledem na společnou definici

²¹ J. M. Cooper, „Aristotle on the Forms of Friendship“, 627–629.

přátelství tak lze říci, že i v nedokonalých přátelstvích přejeme dobro *nikoli sobě, nýbrž druhému*.²² Naš postoj k druhému není přehliživý, neignorujeme, kdo před námi stojí, případná nedokonalost našeho přátelství pouze odpovídá předmětu (tj. dobru) určujícímu charakter druhého.

Z hlediska očekávání moderního čtenáře a jeho představ o přátelství lze legitimně přetlumočit Aristotelovo líčení povahy nedokonalých přátelství tak, že v nich milují druhého kvůli němu, avšak nikoli ještě kvůli jeho *já sám*, které nedokonalý člověk v pravém slova smyslu nemá, neboť je příliš stravován (a natolik identický se) svými žádostmi. Přesto platí, že mi v případě zábavného či prospěšného přítele nejde pouze o instrumentální využití jeho vlastnosti pro jakýsi můj účel (zábava, příjemný pocit, materiální prospěch), kdy daný cíl přátelství vlastně lokalizují na svojí osobě (chci být zabaven, chci být bohatý), nýbrž o něho, o to, jaký je (chci, aby jeho vlastnost, pro niž se s ním přátelím, zůstala jemu). Toto je onen prvek stálosti v nestálých nedokonalých družích a zaměření na „osobu“ druhého, jemuž přeji dobro *kvůli němu*, i když – jelikož zábavnost a užitečnost není právě člověkovu *já sám* – nikoli *kvůli němu samému*.

Vrátíme-li se tedy k uvedenému modernímu interpretačnímu sporu a k otázce, kam Aristotelés svými druhy přátelství vlastně míří, pak vidíme, že jde stále o stejný dvojsměrný pohyb argumentu, který je však nyní podstatně prohlouben. Původní snaha ukázat přátelství jako výhradně lidský fenomén (zúžení tématu), týkající se zároveň všech lidí (jeho rozšíření), se nyní transformovala do úsilí ukázat právě přátelství (upřesnění co do intenze) a z Aristotelova hlediska zároveň jeho podobnost s nedokonalými druhy (zahrnutí ve smyslu extenze). Výsledkem tohoto prohloubení je, že ono lidské se nyní ukazuje v dialektickém perspektivním vztahu – primárně je jím myslící *já sám*, které je ovšem schopno (myšlením) zahrnout i jiné motivy, pro něž mají lidé rádi; jelikož se však zkoumání zaměřuje na příslušné dobro, nikoli na motivaci jednajícího,²³ lze při změně perspektivy tvrdit, že lidským je také toto mnohé samo o sobě. Tím se Aristotelés pokouší udržet dostatečnou různorodost lidských přátelství s ohledem na to, proč a jak lidé skutečně milují.²⁴

²² Tato formulace se objevuje v *Rhet.* II, 4, 138ob36–81a1.

²³ Viz pozn. 12.

²⁴ Z moderního hlediska můžeme mít pochybnosti o úspěšnosti jeho pokusu. Zdá se, že naše zkušenost, kterou s nedokonalými druhy přátelství máme, hovoří proti němu: Ten, kdo druhého vyhledává pouze pro jeho příjemnost, je zainteresován pouze na této jeho vlastnosti a druhý jej zajímá pouze v míře, v níž je nositelem dotčené vlastnosti. To však znamená, že jej zajímá pouze jako prostředek k dosažení příjemnosti, kterou mu svou zábavností způsobuje. Není tu tudíž místa pro transcendenci vztahu typu přání dobra tomuto člověku kvůli němu. Takováto výtka však již předpokládá moderní hodnocení,

Zahrnutí většiny lidí do možnosti přátelství, jež se děje nikoli přímo, nýbrž prostřednictvím odkazu na jeho nejlepší druh, má dva důsledky, z nichž jeden je pro naše zkoumání veskrze příznivý, druhý však překvapivý a problematický. Za prvé, pokud uznáme nutnost vykládat přátelství z hlediska jeho paradigmatického druhu, pak již také probleskuje jeho morální závaznost. Zahrnuje-li *veškeré* přátelství přání dobra druhému kvůli němu, neboť deficiencie nedokonalých přátelství se netýká motivace milujícího („nezájem“, „využití“), ale pouze povahy druhého dané předmětem lásky (nedokonalé *já sám*), pak toto přání a konání dobra vychází patrně z jednajícího, a přitom nikoli z jeho egoistického zájmu či z přání druhého instrumentalizovat. Tím, že sám v sobě nacházím podnět k přání dobra – jakkoli nedokonalého –, je mi přítel „druhým já“. Vzhledem k tomu, že toto platí vzájemně, posiluje se prvek nestrannosti. To je konstelace dostatečně morální snad i pro moderní liberální etiku.

Za druhé však je třeba se zeptat, co znamená ono ústřední postavení ctnosti, které je nutnou součástí argumentu, jehož pomocí se všechna přátelství mohou stát neegoistickým přáním dobra druhému. Co znamenají odkazy na *podobnost*, na to, že ctnost ostatní dobra *zahrnuje*? Aristotelova výslovná odpověď, totiž že ctnostní jsou si zároveň příjemní i užiteční (1157a1–2), nás může sotva uspokojit vzhledem k tomu, jak významná otázka má být tímto letným empirickým poukazem zodpovězena. Aristotelovo mlčení v této věci má však systematický důvod – otázka se totiž dotýká kritického bodu nejen jeho etiky a politiky, ale jeho filosofie jako celku.²⁵ To se ukáže, připomeneme-li si opět původ celé debaty a upřesníme-li Aristotelovu motivaci.

přesněji řečeno moderní přesvědčení o morální relevanci rozdílu mezi uznáním hodnoty osoby a jejím instrumentalizováním. Aristotelés si však otázku přátelství klade odlišným způsobem. Neptá se po osobě ve smyslu, který konstituuje morální závaznost (pojímám-li druhého jako osobu, jedním morálně, pokud ne, pak nemorálně), nýbrž v ontologickém smyslu odlišení pravého a skutečného od méně skutečného. Proto se poměr jednotlivých druhů přátelství ukazuje nikoli jako dobré/morální oproti špatnému/nemorálnímu, nýbrž spíše jako *více a méně skutečné* přátelství. Aristotelovým cílem není moralizování, nýbrž vysvětlení na pohled prostého fenoménu, že i sobě navzájem cizí lidé jsou si milí, třeba jenom proto, že se náhodně potkají na cestě (*Eth. Nic.* VIII, 1, 1155a22) (totéž se týká vztahu dvou obchodníků nebo milenců). Toto „nemoralizování“ však neznamená, že Aristotelovo přátelství je – z moderní perspektivy – ne-morální či mimomorální. Domnívám se, že Aristotelés by o přátelích nižších typů vztahu tvrdil, že i v jejich využívání sebe navzájem je něco veskrze lidského, a tudíž neinstrumentálního. Oporu zde poskytují Aristotelova úvaha o otroku, který sice na jednu stranu je nástrojem (*Pol.* I, 4, 1253b23–33), na druhou stranu však také – jakožto člověk – přítelem (*Pol.* I, 6, 1255b13; *Eth. Nic.* VIII, 13, 1161b5–9). Případ otroka ukazuje, že Aristotelovi je cizí představa možnosti úplné instrumentalizace a „dehumanizace“ druhého prostřednictvím naprostého podřízení vlastním účelům. Tato představa patrně předpokládá moderní rozdělení na subjekt a objekt.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem* (Praha, 1994), 77–79.

Aristotelovo rozlišení druhů přátelství je odpovědí na rozpory Platónova dialogu *Lysis*, jež mají původ ve víceznačnosti pojmu *filia*. Platón v odpovědi na tuto – pro něj zdánlivou – víceznačnost odkazuje na základ, který ji je mocen zrušit – ideu dobra jako původ veškeré hodnoty včetně přátelství. Aristotelés však toto řešení v první knize *Etiky* programaticky vylučuje (I, 4, 1096b25–26). Má-li nyní tuto víceznačnost dobra – a tudíž i přátelství – filosoficky projasnit, tvrdí, že dobro není víceznačné nahodile, nýbrž podle analogie, tj. rovností poměru, anebo vztahem „od jednoho“ či „k jednomu“ (ἀφ' ἑνός – πρὸς ἓν, 1096b27–28). Právě tento motiv zřejmě sleduje i jeho rozšíření pojmu přátelství. Zdá se, že termín *podobnost*, kterým označuje vztah jeho tří druhů, může být skutečně variantou vztahu analogie²⁶ – viděli jsme, že mezi nižšími a vyšším druhem přátelství existuje shoda poměru milujícího a milovaného. Podobnost platí i napříč třemi druhy přátelství podle jejich předmětu – analogický je užitek a příjemnost, které mají dobří přátelé ze sebe navzájem (1156b14) s deficientním a dočasným užitekem a příjemností, které si vyměňují lidé v nižších druzích přátelství. Ani jedna z těchto paralel však není schopna vysvětlit nejvyšší postavení ctnosti. Tři předměty přátelství se sobě „nepodobají“ ve smyslu analogie – ctnost jako taková se má k příjemnosti a užitečnosti jinak než poměrově.

Když pak Aristotelés uvádí, že jedno druhé *zabrnuje*, zdál by se přiměřeným modelem víceznačnosti naopak vztah *pros hen*,²⁷ přičemž tímto *hen* by byla ctnost dobrého člověka. Zde však narážíme na podstatnou nesnáz.²⁸ Čím je ctnostná osoba dobrá? Aristotelés, jak známo, dává na tuto otázku odpověď endoxatickou, jež však vyvolává opět nové problémy. Ctnostná osoba je ctnostná na základě střední polohy svých afektů a jednání ve shodě s „rozumným člověkem“ (*fronimos*), jehož dobrost se odvozuje od chvályhodné žité praxe, jež se vyznačuje dobrým návykem – proto Aristotelés neustále opakuje, že ctnost a příslušné přátelství je stále (1156b12, 18; 1158b9, 23; 1159b1, 4; 1164a11; srov. 1100b2, 14, 17). Co je však zdrojem stálosti ctnostného člověka? Jediný myslitelný způsob je vztáhnout stálost k měřítku, jež však, pokud se má Aristotelés vyhnout tautologii, musí být odlišné od žité praxe samé jako něco, co má dobrost o sobě (srov. II, 6, 1107a7; III, 6, 1113a14–33; V, 3, 1129b26, 31; VII, 13, 1152b26). Toto „o sobě“ je zřetelné

²⁶ A tato interpretace byla již navržena, viz W. W. Fortenbaugh, „Aristotle's Analysis of Friendship“.

²⁷ Je to *úsia* přátelství oproti přátelstvím *kata symbebēkos*, přičemž *úsia* je terminus atribuce *pros hen*. Také interpretace vztahu druhů přátelství podle tohoto vzoru má svoje zastánce, kteří hovoří o „ohniskovém významu“ dokonalého přátelství. J. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in J. Owen – I. Düring (ed.), *Aristotle and Plato at the Mid-Fourth Century* (Göteborg, 1960), 169–170.

²⁸ Viz komentář F. Dirlmeiera k definici etické ctnosti na poč. II, 6, in Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Berlin, 1999), 311–312. Srov. P. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela* (Praha, 2003), 43–77.

platónské dědictví a stálý korektiv snahy postavit přátelství a celou morální praxi na různorodosti.

Zdá se, že pojednání o přátelství opakuje tuto fundamentální obtíž aristotelské etiky, která chce kritizovat Platóna z hlediska žitého étosu, která se však zároveň ze systematických důvodů nemůže zřici platónského dědictví založení etiky v metafyzice.²⁹ Ukazuje se, že Aristotelova strategie, zahrnout fenomenální svět lidských přátelství oklikou přes ctnost, má jakési platónské „vedlejší účinky“.³⁰ Kde však potom bere Aristotelův protiplatónský projekt svoji oprávněnost?

2. LÁSKA K SOBĚ

Odpověď lze nalézt v Aristotelově pojetí lásky k sobě, probíraném v kapitolách IX, 4 a 8. Argument první pasáže spočívá v paralelizaci pěti rysů, jimiž se vyznačuje jak přátelství (1166a1–10), tak vztah člověka k sobě samému (a10–33): (1) příteli, stejně jako sobě samému, přejeme skutečné i zdánlivé dobro a konáme je, a to v obou případech kvůli druhému či sobě samému; (2) chceme, aby přítel byl a žil, a to kvůli němu samému, a stejně tak přejeme sobě, abychom žili a byli zachováni, zejména pro tu schopnost, jíž myslíme a kterou lze považovat za střed našeho *já sám*; (3) přítel se s druhým stále stýká, podobně jako člověk nachází slast ve styku sám se sebou; (4) chceme totéž co přítel, jsme v souladu sami se sebou a toužíme po tomtéž; (5) s přítelem sdílíme bol i radost, nejvíce však opět sami se sebou.

Důležité jsou dva metodické dodatky. (1) Popisovaný paralelismus je charakterizován dvěma výrazy: jednak znaky přátelství k druhému *pocházejí* (ἐληλυθέναι, 1166a2) ze vztahu člověka k sobě samému, jednak se jedno *podobá* (ὁμοιοῦται, 1166b1) druhému. (2) Tento model se týká lidí ctnostných (1166a30), neboť ctnostný člověk a ctnost jsou ve všem měřítkem (a10). Nejvyšší druh přátelství má tedy opět paradigmatický význam: uvedený strukturní paralelismus platí nejvíce v případě, kdy je člověk nanejvýš člověkem, tedy v případě člověka dobrého. Zároveň se však připouští, že některé ze jmenovaných znaků nacházíme i u mnohých (πολλοῖς, 1166b2), a dokonce u lidí špatných (φάυλοις, b3). Podle toho by tento strukturní vztah byl tedy možný u všech, „nakolik sami sebe považují za slušné“ (ὕπολαμβάνουσιν ἐπεικεῖς εἶναι, b4). Toto zprvu obtížně pochopitelné tvrzení je však hned v následující větě vzato zpět, když je popřeno, že popisovaný

²⁹ H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg, 1959).

³⁰ Aristotelovo řešení problému morality přátelství vyvolává problém nový, tentokrát metodický. Budeme jej společně s naším druhým hlavním problémem řešit v následující části.

sebevztah může vzniknout u špatných lidí (φάυλοις, b 6–7). V jakémisi negativním paralelismu se nyní ukazuje, že všechny uvedené znaky u nich vlastně chybí (1166 b 5–29). Důvodem je vnitřní rozdělení takových lidí (διαφέρονται ἑαυτοῖς, b 7): Kdo je vnitřně rozdvojen, nechce stále totéž atd. Pro tuto chvíli můžeme nechat stranou zřetelně sókratovsko-platónský původ tohoto zdůvodnění, důležité z našeho hlediska je především to, že jde o stejné kolísání ohledně širě pojmu přátelství, které známe z pojednání o družích přátelství.

Podíváme-li se nyní na zmíněné dva způsoby pojmového zachycení tohoto paralelismu vztahu k sobě a k druhým, zjišťujeme, že toto kolísání dokonce konceptualizují, když reprezentují dva různé modely s poněkud odlišnými důsledky: Je-li řeč o *vycházení*, výsledkem je úzký pojem sebelásky omezený pouze na dobré lidi. Hovoří-li Aristotelés naopak o *podobnosti*, je připuštěna – i když pouze dočasně – sebeláska lidí špatných.

Zatímto *podobnost* zde může být variantou analogie poměru, neboť jde jasné o shodný poměr mezi čtyřmi prvky (přítel–druhý a člověk–já sám), *vycházení* patrně odpovídá – zcela ve smyslu závěrečné věty Aristotelova pojednání o příčině z *Met.* XII, 4, 1070 b 35 – vztahu *pros hen*. Z tohoto pohledu je ovšem pochopitelné, že termín atribuce, ono *hen*, kterým je ctnost či onen střed našeho „sám“, vylučuje nectnostné z pojmu přátelství a sebelásky. Jde tedy opět o známou dvojnásobnost metod a jejich důsledků. Vnitřní dialog objevený v diskusi o družích přátelství pokračuje i zde.

Na rozdíl od předchozího problému však přítomná argumentace pro lásku k sobě naznačuje mnohem jasněji cestu k tomu, co by mohlo být oním jedním, stálým, dobrým o sobě, a tudíž i cestu, jak konceptualizovat zahrnutí nižších předmětů přátelství do nejvyššího. Vodítko poskytuje řeč o ctnostném člověku a o ctnosti jako takové. Obojí je zde něčím, co je dobrem o sobě, je to *terminus* atribuce dobra. Opakovaný důraz na myslící, rozumovou část člověka (διανοητικοῦ, 1166 a 17; τοῦτο ᾧ φρονεῖ, a 18–19; τὸ νοοῦν, a 22; srov. 1178 a 7, 1179 a 23), společně ze zdůrazňováním libosti spojené s myšlením (ἡδέως αὐτὸ ποιεῖ, 1166 a 24, αἱ τοιαῦται ἡδεῖαι, a 26), odkazuje na hédonistickou argumentaci ohledně cíle lidského života v X. knize *Etiky* (X, 1–5, zejm. 1174 b 23, 1177 a 23, 1177 b 21), jež zase odpovídá klíčové teologické pasáži XII. knihy *Metafyziky* (XII, 7, 1072 b 17). Možná cesta úvahy, již přítomné místo v náznacích vytyčuje, je následující: Předmětem sebelásky, jež je zdrojem blaženosti, je myslící člověk sám a přítel jakožto „druhý já“. Nejedná se však o libovolného člověka, ani o člověka ctnostného v akcidentálním smyslu, nýbrž o ctnostného, u něhož jde o ctnost samu,

o *nús*, o rozumovou *energeia*, v níž se blažeností připodobňuje bohu. To, co miluje v sobě a v druhém, není tedy libovolné já, nýbrž ctnostné *já sám*, tedy dobrost v tom smyslu, v kterém překračuje hranice lidského (*Eth. Nic.* 1177b30; srov. 1178a22). Rozum je tím, čím je člověk nejvíc sám sebou, zároveň však hédonistická argumentace odkazuje toto „nejvíc“ na onto-kosmickou, tj. teologickou rovinu. Aristotelés potřebuje představu dobra přitahujícího, tedy představu božského rozumu. Nehybný hybatel však nemůže být vůči pohybovanému dobrem pouze analogickým, nýbrž jakožto působící příčina je oním jedním dobrem, k němuž všechno směřuje, včetně přátelství a jeho předmětů (viz *Met.* XII, 4, 1070b35).

Tuto interpretaci lze podpořit pohledem na tematicky spřízněnou kapitulu *Eth. Nic.* IX, 8. Ta rozvíjí stejné téma jako kapitola IX, 4, ale kromě toho se jí daří odlišit toto přitahující *jedno* dobro od platónské ideje dobra. Aristotelés si zde klade otázku, zda je přijatelná sebeláska (τὸ φιλαυτον). Dilematicčnost této otázky nejprve navazuje na již rozehraný vnitřní dialog, jenž však nyní nachází nové vyústění. Aristotelés uvádí dva názory, jimž oběma přisuzuje jistou oprávněnost (1168b11–12). Na jednu stranu je sebeláska kárána a stavěna do protikladu k jednání pro krásno a pro přítele (a30–35). Na druhou stranu je uznáváno – a zde (1168b5) Aristotelés odkazuje na svou argumentaci z kapitoly IX, 4 –, že nejraději máme oprávněně to nejbližší, tj. sebe samotné.

Řešení tohoto rozporu spočívá v upřesnění pravého obsahu pojmu sebelásky. Rozumíme-li sebelásce negativně jakožto sobeckému sledování vlastních cílů, spojujeme ji s *alogon* a oprávněně ji káráme (1168b20–22). Důležité přitom je, že tuto hanu na základě *alogon* činí většina lidí, zároveň však právě v obecném množství převládá tento typ sebelásky, takže lze říci, že chápání sebelásky jako špatnosti pochází právě ze špatnosti množství. Na sebelásku se však lze dívat i pozitivně. Chválíme ty, kdo pečují o ctnost (b25–33) a její pomocí všemožně přispívají k prospěchu ostatním (1169a13, 18–34). Jelikož však tato činnost je shodná se *službou*, *poslušností* a *oddaností* (χαρίζεται; πείθεται; ἀγαπῶν), prvku „vládnoucímu nad sebou samým“ (ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, 1168b30–34), lze zcela oprávněně hovořit při těchto činnostech o lásce k *sobě*.

Přestože by se obecné množství zdráhalo nazývat péči o ctnost sebeláskou, Aristotelés neváhá – v netypickém odklonu od sdílených etických náhledů – přeznačit obvyklé významy slov. Činí tak právě na základě onoho normativně chápání vlastního *já sám*, jež vyjadřuje jakousi zaměřenost na to, co je na člověku nejpodstatnější – tedy ono *já sám*, jež je pojato paralelně k *dianoetikos* z kapitoly

IX, 4 a výslovně označeno jako rozum (νοῦς, 1168b35, 1169a35, 1169a17–18; srov. μετὰ λόγου, 1169a1, srov. 1178a7, 1179a23).

Z tohoto silného významu výrazu *auto – já sám* lze odvodit řešení výše uvedeného dilematu. Zatímco kárání nerozumného jednání lidmi je oprávněné (δικαίως, 1168b22), označit nesprávné jednání jako *filauton*, tj. sebelásku, je vlastně nepřesné a vychází z *vlastní povahy těch, kdo takto hovoří*. Aristotelés zde poukazuje na známou skutečnost, že morální hodnocení často odpovídá vlastní motivaci hodnotitele. To, co očekáváme od druhých, odpovídá nejspíše našemu vlastnímu charakteru. Je to jakási obrácená strana toho, co v sociální filosofii označujeme jako *sebenaplňující se prorocství*, kdy naše interpretace významu přímo ovlivňuje následné dění.³¹ Na základě přítomné pasáže bychom nyní mohli přidat ještě hlubší sociálně-psychologický důvod, totiž že toto očekávání, které ústí v dění, je určeno naší povahou.

Pro Aristotela je však důležité, že tento řetězec příčin lidského jednání a smýšlení není nikterak statický a fatalisticky nezměnitelný. To implikuje právě ono silné pojetí „sám“, jež je zde ve hře jakožto předmět péče – nikoli péče empirické a concupiscentní, např. ve smyslu zájmu o svůj vzhled a povrchní prospěch, nýbrž ve smyslu péče o duši a její nejcennější část. Dynamismus možné změny je obsažen ve výše uvedené nejasné pasáži z kapitoly IX, 4, podle níž špatní mají sebelásku, nakolik sami sebe považují za slušné (ὑπολαμβάνουσιν ἐπεικειεῖς εἶναι, 1166b4). Považovat se za slušné znamená považovat se za lepší – a mít zájem o své vlastní rozumové sám. Není tedy lhostejné, jak se kdo chce vidět – naopak to, za koho se kdo má, ovlivňuje jeho pohled na druhé, což zase může mít vliv na jejich skutečné jednání.

Aristotelem uváděné dilema sebelásky tedy není čistě teoretické, nýbrž – zcela ve smyslu programu jeho *praktické* filosofie – dává čtenáři na srozuměnou, jakému pojetí sebelásky je třeba dát v životě přednost – totiž tomu, v němž rozhodující roli hraje rozum a ctnost. Takové pojetí překonává protiklad já a ty, protiklad egoismu a altruismu, neboť ctnostný – v Aristotelově reformní terminologii: *egoista* – bude zároveň tím, kdo na základě svého vlastního charakteru ostatním nejvíce prospívá. Zde se stává přátelství ve formě sebelásky – opět z hlediska jeho paradigmatického případu – tím, co motivuje morálně vhodné jednání.³²

³¹ Srov. R. K. Merton, *Studie ze sociologické teorie* (Praha, 2000), 196–199.

³² Srov. A. W. Price, „Friendship“, in O. Höffe (ed.), *Die Nikomachische Ethik* (Berlin, 1995), 237.

Sebeláska, jež je kořenem lásky k druhému, je konstituována vztahem nikoli už k osobě druhého, ale k něčemu, co *nacházím v sobě*.³³ Pochopíme-li správně „sebe“, pak v (sebe-)lásce není místo pro sobectví, neboť v ní vlastně nemilujeme svoje empirické já, nýbrž svůj rozum, tedy něco „třetího“. Tím se plně potvrzuje to, co objevil náš výklad druhů přátelství – je to ona konstelace nutná pro morální založení přátelství. Přátelství je morální fenomén, neboť přestože jde o kontingentní náklonnost, tj. v Aristotelových pojmech „egoismus“, jde i o *správný* „model“ jednání vůči druhým, model, který bude každý chválit (srov. 1168b 27–28), a tedy by jej mohl nestranně volit.³⁴

Přes použití takového typu argumentu si Aristotelés udržuje bezpečný odstup od Platóna, a to tím, že jeho kosmologický argument z IX, 4 doplňuje morální psychologie z IX, 8, jež přidává k tomuto argumentu onu „utopickou“ komponentu sebenaplňujícího se proroctví. Dívat se na věc vždy z té lepší stránky znamená přivádět to lepší k sobě. Tím se otevírá možnost přátelství i pro nedokonalé lidi, aniž by ovšem výsledkem musel být jeden společný rod přátelství. Rovněž nižší druhy přátelství mohou být vztaženy k *hen*, i když pouze nepřímou a v jistém časovém řádu. Miluji druhého pro jeho příjemnost, ale dívám se na něj nikoli jako na někoho deficientního, koho se můžu s odkazem na jeho chyby kdykoli zbavit, nýbrž jako na někoho, k němuž mě může – výhledově – poutat skutečné dobro. Proto mají nižší přátelství určitou možnost zvyku a trvalosti, ale jedině když na ně pohlížíme z hlediska něčeho lepšího. Aristotelés ukazuje, že perspektivní pohled je součástí „metodiky přátelství“, jež není ani tak „teorii přátelství“, jako spíše *předvedením* toho, jak se na obvyklá přátelství máme dívat.

3. POLITICKÉ PŘÁTELSTVÍ

Pokud má však Aristotelovo „všelidské“ přátelství charakter anticipace dobrého, netýká se jej pak ona zásadní námitka, kterou vznáší novější etika ústy M. Schelera vůči Platónovi, totiž že v takové lásce nemilují druhého takového, jaký je, nýbrž pouze jako toho, jakým se má stát, tedy vposled „někoho jiného“?³⁵ V tom se však ještě jednou vrací ona kritická otázka: není láska založená na ctnosti

³³ Aristotelés opět výslovně uvádí, že „*nejvyšší dobro ... záleží v ctnosti*“ (1169a10).

³⁴ Srov. ale K. Rogers, „Aristotle on loving another for his own sake“, *Phronesis* 39 (1994): 301–302; V. Politis, „The primacy of self-love in the *Nicomachean Ethics*“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11 (1993): 158; odlišně K.-D. Eichler, „Zu einer ‚Philosophie der Freundschaft‘“, in týž (ed.), *Philosophie der Freundschaft* (Leipzig, 1999), 240.

³⁵ M. Scheler, *Rád lásky*, 15–16; srov. P. Aubenque, „O přátelství u Aristotela“, in týž, *Rozumnost podle Aristotela*.

příliš neosobní a nevalil nakonec Aristotelés na svoji teorii příliš mnoho „plátónských“ závazků? Aristotelovu odpověď na tyto námitky lze získat pouze tehdy, zahrneme-li do úvahy rovněž politický kontext přátelství.

Jeho význam může být nejprve patrný z toho, že otázka politického přátelství se zdá být zatížena nám již známou dvojznačností. Aristotelés ve své snaze přátelství „humanizovat“ na jednu stranu zdůrazňuje, že spočívá v emocionální sounáležitosti (srov. συγγαίρειν και συναλλαγῆν, 1171a5–6), jež z něj činí relativně výlučný svazek (viz IX, 10 *passim*). Na druhou stranu je chce rozšířit na všechny občany a tvrdit, že přátelství tvoří nutné pojítko obce (I, 1, 1155a23–25). V soudobém aristotelském bádání lze rozlišit dva protikladné pohledy na tato dvě Aristotelova stanoviska. Podle jedné interpretace mezi nimi panuje těžko vysvětlitelný rozpor: na jedné straně zde máme přesvědčivé filosofické uchopení onoho individuálního emocionálního pouta, jež dnes nazýváme přátelstvím, jeho působnost je však na druhé straně neoprávněně a neodůvodněně rozšiřována na velmi široký okruh lidí.³⁶ Alternativní interpretace zdůrazňuje spojitost obou kontextů: pojítkem osobního, „opravdového“ přátelství s přátelstvím politickým je vzájemný zájem spoluobčanů o svou ctnost daný sledováním společného cíle, jímž je dobro.³⁷ Podle první pozice je Aristotelova teorie jako celek rozporná a vyžaduje od čtenáře selektivní přístup, pokud ne přímo korekci. V případě druhé interpretace vzniká již naznačený problém: zdá se, že přátelství v obci může spočívat pouze ve snaze druhé zlepšovat, a vystavuje se tak výše uvedené Schelerově námitce.

V otázce politického přátelství se tak prolíná celá řada dílčích nesnází, se kterými jsme se setkali již v předchozím výkladu a které v souhrnu vyvolávají dojem jakéhosi „buď – anebo:“ buď chce Aristotelés uchopit přátelství tak, aby to bylo v souladu se zdravým rozumem a žitou praxí, pak ale může sotva hovořit o přátelství politickém či hledat jeho metafyzické založení, anebo od počátku usiluje zahrnout do své teorie filosoficky přesně vymezený, a přesto široký pojem přátelství, pak je však vždy odkázán na nějaký typ plátónské argumentace se všemi problémy, které to vyvolává.

³⁶ J. Annas, „Plato and Aristotle on Friendship and Altruism“; též, „Comments on J. Cooper“, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' „Politik“*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee* 25. 8. – 3. 9. 1987 (Göttingen, 1990), 242–248.

³⁷ J. M. Cooper, „Aristotle on the Forms of Friendship“; též, „Friendship and the Good in Aristotle“, *Philosophical Review* 86 (1977): 290–315; též, „Political Animals and Civic Friendship“, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' „Politik“*, 220–241.

Domnívám se, že toto dilema je falešné, neboť zamlčuje třetí možnost. Lze ukázat, že u Aristotela existuje představa politického přátelství, jež spojuje spoluobčany přátelským svazkem lidí, kteří mají upřímný zájem *o sebe* navzájem.

První náznak v tomto směru nabízí kapitola *Etiky* IX, 6 o svornosti (ὁμόνοια). Svornost je zde pojata jako *shoda* o věcech *prospěšných* a je nazvána občanským přátelstvím. Jde o rovnost zájmu týkajícího se „významných věcí v obci“, tzn. především o shodu v otázce, kdo má mít v obci jaký podíl na vládě (1167a 28–b 2). Tento výměr svornosti jako shody lidí a vynikajících mužů na tom, že vládnout mají nejlepší, do velké míry připomíná Platónovu představu jednomyslnosti v obci, která je v jeho *Ústavě* označována stejnou terminologií – svornost či přátelství.³⁸ Podstatou tohoto platónsko-akademického dědictví, které Aristotelés na tomto místě integruje do vlastní teorie a jemuž odpovídá rovněž vysoký styl, kterou je přítomná kapitola psána, je představa přátelství jako vztahu mezi občany dobře uspořádané obce, jež zahrnuje jakýsi ohled na to, jaký kdo z občanů je, tedy ohled, jenž je nutným definičním znakem přátelství. Svornost je vzájemným vztahem mezi těmi, kdo stojí v obci tam, kde mají, tj. jsou buď řemeslníky, vojáky, nebo vládcí. Aristotelovi je však zřejmé, že takovýto výměr politického přátelství může být nanejvýš zkusmým přiblížením se k problému. To, že nemá být jeho řešením, je dáno Aristotelovým tvrzením, že svornost panuje pouze mezi lidmi dobrými, neboť pouze tito lidé činí trvale to, co je spravedlivé a prospěšné (1167b 5–15). Tímto omezením spravedlnosti a prospěšnosti na dobré lidi Aristotelés odmítá platónské rozšíření svornosti na celou obec a opatrně uvádí, že svornost se občanským přátelstvím být *zdá* a že *je tak nazývána* (1167b 2–3).³⁹

Aristotelés ve skutečnosti nehodlá podat řešení problému politického přátelství v *Etice*, nýbrž vyhrazuje je svojí *Politice*. Chceme-li se tedy dozvědět, jak je to se skutečným politickým poutem občanů, kteří neztrácejí zájem o to, jací jsou, musíme se obrátit k tomuto Aristotelovu dílu.

V kapitole *Politiky* III, 9, jež je tématicky spřízněna s právě probíranou *Eth. Nic.* IX, 6, je v souvislosti otázky po oprávněnosti nároků na vládu nalezeno rozhodující měřítko v tom, že účelem obce není pouze zamezení vzájemného křivdění, nýbrž *dobrá* život (1280b 30). Odtud Aristotelés vyvozuje, že vládnout mají nejlepší, tj. nejctnostnější (1281a 5). Onen dobrý život, který se stává měřítkem pro volbu vlády dobrých, se však odehrává nikoli – jak bychom na základě četby

³⁸ Platón, *Resp.* I, 351c–d; IV, 432a; 442c. Srov. *ibid.* III, 386a; *Leg.* I, 628b.

³⁹ Jedná se vlastně o zdůraznění individuálního ohledu, kdy skutečně prospěšnými a spravedlivými se zdají být pouze někteří, oproti celostnímu „obecnímu“ pohledu, který umožňuje vidět prospěšnost a spravedlnost – byť nějak omezenou – u všech: jak je předvedeno zejm. v Platónově *Ústavě* IV.

Etiky možná čekali – ve společenství ctnostných vládců, nýbrž přednostně v soukromém kontextu „domácností a rodů“ (ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, 1280b34), do něhož patří uzavírání sňatků, společné bydlení, příbuzenství, rody, obětní společenství a zábavy; toto vše je „dílo přátelství“ (φιλίας ἔργον), jež je „svobodné rozhodnutí pro společné žití“ (1280b38). Takto barvitě a „nefilosoficky“ tedy zprvu vyhlíží Aristotelova reformulace Platónovy jednomyslnosti s ohledem na možnost přátelství v obci. Nutným předpokladem je sice vláda v rukou dobrých, avšak konečný cíl veškeré vlády a obce není již formulován v pojmech jejich dobrosti, nýbrž v pojmech fenomenálního prožitku soukromého přátelství.

Avšak tuto představu „směsí“ filosofického vedení a života v osobních společenstvích⁴⁰ je třeba dále upřesnit a diferencovat zejména s ohledem na roli ctnosti ve vedení obce. V kapitole III, 11 Aristotelés náhle tvrdí, že i proti nároku nejlepších na přední místo v obci lze vznést výhrady. Jednou z nich je ta, že pokud budou široké skupiny zbaveny politické moci, bude „tato obec nutně plná nepřátel“ (πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην, 1281b30). Uvážíme-li, jakou roli Aristotelés přikládá morálním emocím v etice a politice, nabývá tato zprvu nenápadná věta ústředního významu.

Morální emocí podstatnou pro politické přátelství je *thymos*, vznětlivost, odvahy či hněv, neboli „schopnost duše, jíž milujeme“ (*Pol.* VII, 7, 1328a1).⁴¹ *Thymos* je zaměřen dvojím směrem: jednak je – dovnitř obce – známkou toho, že si lidé nejsou lhotejní, neboť vůči lidem blízkým a přátelům (πρὸς τοὺς συνήθεις καὶ φίλους) vzplane mnohem snáze než vůči neznámým (1328a1–2). Jednak je – zaměřen ven – nutný k udržení politické svobody (1327b25, 31). Jelikož Aristotelova politická koncepce ve svém celku stojí na fundamentálním rozdílu mezi otroctvím či tyranii na jedné straně a vzájemností a politikou na straně druhé (*Eth. Nic.* VIII, 13, 1161a34; *Pol.* I, 1, 1252a1–7, 7, 1255b18; III, 6, 1278b32),⁴² stává se *thymos* nutnou podmínkou politické vzájemnosti občanů, tj. vlastně podmínkou politiky jako takové. Zajišťuje jakousi komplexní společenskou dynamiku, projevující se jednak ve schopnosti *společně* vzdorovat hrozbě nesvobody, jednak v pravděpodobném vzdoru občanů vůči utlačovatelům z řad spoluobčanů. Tato veskrze politická emoce rozněcuje tedy vztah k mým spoluobčanům, který odpovídá tomu, *jací skutečně jsou*: přátelský k těm, kterým mohu důvěřovat jako svým

⁴⁰ Srov. E. Hoffmann, „Aristoteles’ Philosophie der Freundschaft“, in F.-P. Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles* (Darmstadt, 1972), 174–175.

⁴¹ Viz A. M. Dziob, „Aristotelian friendship: self-love and moral rivalry“, *Review of Metaphysics* 46 (1993), 786–790.

⁴² Srov. J. Jinek, „Aristotelés o panství: mezi Heideggerem a Gagarinem“, *Reflexe* 31 (2006), 19–44.

spolubojovníkům, a nepřátelský k těm, o nichž vím, že nejsou dokonalí natolik, aby mě mohli zbavovat veškerých vládních poct.

Zde vidíme zřetelnou odlišnost od Platónova pojetí politického přátelství. Podle Aristotela předpokládá jednota obce nejen to, že jedni vládou a druzí poslouchají na základě své přirozenosti, nýbrž také to, že *každý* dostává podíl na vládě, a to právě proto, že je takový, *jaký je*. Právě proto, že jsem urozený, bohatý nebo svobodný, zastávám ten a ten úřad v obci (viz např. III, 12, 1282b24 spolu s 1283a16–17; IV, 7, 1293b14–15) – to je obecná osnova Aristotelovy konstrukce smíšeného zřízení, jež však zdaleka není pouze „ústupkem masám“. Jeho legitimačním prvkem je přátelství, jež se tímto stává ústavně-institučním pojmem označujícím podíl všech občanů na vládě (IV, 11, 1295b23). Zamezit vzniku nepřátelství v obci tedy znamená vzít vážně onu společenskou dynamiku vyplývající z různosti lidských povah a ustavením smíšené vlády zabránit marginalizaci některých spoluobčanů.

Učinit tuto představu jádrem politiky je však v kontextu klasické politické filosofie na pováženu. Jak lze pak rozptýlit obavu ctnostných občanů formulovanou emphaticky v Platónově *Ústavě*, že jim budou vládnout lidé horší?⁴³ V této otázce je obsažen protiklad, jemuž se zdánlivě nevyhne žádná teorie přátelství, totiž protiklad mezi poznáním a láskou:⁴⁴ jelikož moudří lidé znají povahu svých (nedokonalých) spoluobčanů, mohou se těžko stát jejich opravdovými přáteli. Na úrovni politiky a otázky po nejlepším zřízení to pak znamená, že připuštění nedokonalých k vládě je pouze ústupkem stabilitě obce, je vynuceno „fakty“ či doporučováno společenskou pragmatikou.

Viděli jsme však, že u Aristotela je naznačena jiná možnost. Dokonalému člověku v nedokonalé obci je možno dívat se na spoluobčany „utopickou“ optikou přítele a snažit se v nich vidět to nejlepší. Tato „pozitivní“ optika ctnostných neimplikuje žádnou naivitu, neboť nevyklučuje vědomí rozdílu mezi vyšším a nižším – ctnostní dobře vědí, že se přátelsky vztahují k lidem, jež nedosahují stejných kvalit jako oni. Tato skutečnost však pro ně není nikterak urážlivá; jsou naopak *rádi*, že jim (spolu-)vládnou také horší, neboť nechtějí z obce činit ohromný výchovný ústav, v němž hledím na druhého stále jen jako na někoho, kým má teprve být.⁴⁵

⁴³ Platón, *Resp.* I, 347c.

⁴⁴ M. Scheler, *Rád lásky*, 5–34.

⁴⁵ V tomto svém náhledu Aristotelovi ctnostní vlastně odpovídají platónským filosofům, kteří nebyli donuceni vládnout ostatním (*Resp.* VII, 519e) – tj. „nesestoupili zpět do jeskyně“. Aristotelovo pojetí přátelství v obci jim otevírá prostor pro jejich individuální životní rozvrh.

Obec je přátelská nejen s výhledem na možný budoucí stav, ale také v každém jednotlivém okamžiku tím, že všichni její příslušníci nacházejí ve svém vztahu k druhým *totéž* vzájemné pouto (tj. vzájemné přání dobra), jež však ze své perspektivy chápou každý poněkud jinak. Méně dobří budou přát dobrým to dobro, které spatřují ve funkčnosti celého systému smíšeného zřízení, totiž oboustranný prospěch vyplývající z řádu a míru v obci. Dobří budou přát méně dokonalým to, co je podle nich nejdůležitější, totiž aby se stali lepšími, a touto optikou lepšího budou hledět rovněž na sebe a svoje místo v obci. Vědí totiž, že podceňovat druhé není radno ani z hlediska jejich vlastní duše, neboť je to překážka lásky k sobě.

Vidět tuto skrytou dialektiku perspektiv není snadné také proto, že Aristotelés, jak se zdá, její poslední zdůvodnění nepodává. V rámci své *Politiky*, v níž ještě mnohem více než v *Etice* uplatňuje svoje pojetí praktické filosofie chápané jako *praxis*, pouze důrazně *doporučuje* přijmout toto vidění, že celek obce je spíše lepší než horší. Jeho proslulý „sčítací argument“,⁴⁶ podle něhož je celek smíšený i z nedobrych lepší než několik málo dobrých, uvedený v probírané kapitole III, 11 na podporu účasti nedokonalých na vládě, stojí zcela v logice tohoto prakticko-rétorického přesvědčování. Aristotelés jej nikterak nevysvětluje, nýbrž spokojuje se s podáním příkladu: hostina vystrojená mnoha lidmi je zkrátka lepší než hostina připravená jedním (1281b3).

Posledním důvodem tak je, jak se zdá, jakási Aristotelova fundamentální opce, podle níž celek obce je krásný, zahrnuje-li různost. V ní se ukazuje hluboké Aristotelovo pochopení pro mnohost, pro její roli v harmonii celku. *Kosmos* by nebyl o nic krásnější, než je, zahrnoval-li by pouze nehybného hybatele (a k tomu třeba ještě hybatele sfér). Totéž platí pro *kosmos* obce – tam, kde by nedobří byli zcela upozaděni, by obec nebyla o nic lepší, než aktuálně je – redukce obce na dobro je redukcí na jedno, jež ji zbavuje povahy obce, jak zní známá Aristotelova kritika Sókratových návrhů v *Ústavě* z druhé knihy *Politiky*.

Tato opce se nám nyní ukazuje na pozadí společenské dynamiky, jejímž výrazem je přátelství. Obec jako celek zahrnuje dobro, pod jehož záštitou – nejen „v rodinách a rodech“, ale také mezi všemi spoluobčany – se rozvíjí pouto, které nepotřebuje další vysvětlování. To je důvod, proč by Aristotelovi bylo zřejmě cizí omezovat přátelství na individuální a osobní vztah. Přátelství je také vzájemný svazek občanů, kteří přijali Aristotelův pohled na *kosmos*, tedy pohled akceptující mnohost nikoli již jako nutnost (jak je tomu u Platóna),⁴⁷ nýbrž jako to, co

⁴⁶ E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik. Buch II und III* (Berlin, 1991), 493

⁴⁷ Viz Platón, *Polit.* 268d–274e; *Tim.*, *passim*; srov. však *Leg.* III, 677bnn.; IV, 709b; X, 888e–892c.

nevyžaduje filosofickou reformulaci, neboť svoje oprávnění čerpá ze své vlastní evidence.

ZÁVĚR

Aristotelovo pojetí přátelství opisuje „v malém“ kruh aristotelské filosofie jako celku. Vychází od kritického vymezení vůči Platónovi, aby přes znovupřijetí platónských východisek dospělo k jejich reformulaci z hlediska Aristotelovy původní opce, totiž opce pro mnohé a jednotlivé. Tento pohyb odpovídá nejzávažnější dvojnáčnosti Aristotelovy praktické filosofie, již skrývá otázka po pojetí dobra. Téma přátelství se však zdá k věci přidávat malé, ale důležité doplnění.

Pravá láska k sobě se zakládá na něčem ode mě odlišném, na ctnosti, rozumu a vposled cíli všeho – bohu. Ohled na to, co je ode mě odlišné („něco třetího“), zakládá morální relevanci přátelství i možnost pozitivního uchopení sebelásky. Není pochyb o tom, že zde Aristotelés neopouští cestu vytyčenou již Platónem. Zdá se však, že u Platóna představuje přátelství spíše pedagogický prostředek, jenž je jinak zcela podřízen velkolepé metafyzické pointě. Aristotelés namísto toho staví přátelství ve smyslu pouta ke konkrétním osobám do středu svého zkoumání. Obec, jež i v jiných ohledech poskytuje nutný rámec individuálního zdaru (*Eth. Nic. IX, 9, srov. X, 10*),⁴⁸ umožňuje založit přátelský zájem o konkrétního člověka ve vztahu občana ke specifickému bytí každého jednotlivého spoluobčana. Rozpaky, které tento politický projekt svojí šíří budí v moderním čtenáři, je přitom třeba chápat primárně nikoli jako výhradu proti plausibilitě celé teorie, nýbrž jako signál dějinně-filosoficky významného posunu.

V nezměrnosti úkolu postaveného před občana Aristotelovy obce, jenž má vybudovat „osobní“ přátelský vztah ke všem svým spoluobčanům, se zrcadlí ona vnitřní nezměrnost individuálního případu, jenž se stává neuchopitelnou hodnotou o sobě. Pro Platóna je to, co je nezměrné, v zásadě nepoznatelné. Aristotelés neopouští na rovině teoretické filosofie tyto platónské předpoklady, když uznává, že *apeiron*, „bezmezná“, je něco neuchopitelného, částečného, a proto deficientního (*Phys. III, 6, 207a 1–34*). V rovině praktické filosofie však již u něj probleskuje intuice, jež se v křesťanské filosofii rozvine v rozhodující metafyzický krok: v představu nekonečného jako dokonalého.⁴⁹ V této nezměrnosti je místo pro objevení významu svobody, důstojnosti, individuality, osoby. Je však zřejmé,

⁴⁸ Srov. A. Kenny, *Aristotle on the perfect life* (Oxford, 1992), 43–55.

⁴⁹ T. Machula, *Causa efficiens*, (České Budějovice, 2009) 75–76; D. Peroutka, „Negativní theologie Tomáše Akvinského“, *Reflexe* 38 (2010): 10–14.

že spolu s uplatněním tohoto náhledu odchází definitivně z dějinného jeviště *polis*. Klasická rovnováha mezi obecným a konkrétním, mezi *polis* a jedincem je vychýlena na stranu individuálního a tak ztracena. Aristotelés, jenž se přátelství snaží zachránit jeho situováním do kontextu obce, je zároveň zodpovědný za jeho depolitizaci.⁵⁰



Jakub Jínek, Dr. phil., teaches at the Faculty of Arts and Philosophy, Charles university, Prague, and the Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, the areas of his scholarly interests being ancient philosophy, political philosophy and ethics. He is an editor of *Reflexe*, a Czech journal of philosophy and theology.

Address: Ústav filosofie a religionistiky, Filosofická fakulta UK, Nám. Jana Palacha 2, 11638 Praha 1

E-mail: jakub_jinek@hotmail.com

⁵⁰ Sepsání tohoto textu bylo podpořeno grantem GAČR č. 401/08/P169 „Založení politična v klasické politické filosofii“.

ABSTRACT

Friendship, Good, Polis

On the Meaning of Friendship in the Whole of Aristotle's Political Philosophy

Aristotle's subtle distinction between the forms of friendship and his concept of loving friend as one's other self propose a solution to the fundamental objection to any eudaimonian theory of friendship, namely that friendship – as basically non-moral phenomenon – is but an egoistic device of one's happy life. Aristotelian theorems are based on his concept of analogy and on a philosophically specific notion of "self". Since both of these are rooted in Platonism, Aristotle has to evolve them dialectically in a critical distance to Plato. Still, his dialectical theory of friendship needs to be rooted not in metaphysics but in political theory after all. Political friendship as a utopian perspective taken by each of the citizens in their pursuit of a close relationship with any other indicates a notion of "infinity as perfection" which presents the decisive step beyond Plato and toward the later course of the history of philosophy.

SUMMARIUM

Amicitia, Bonum, Politia

De amicitiae vi et notione in Aristotelis philosophia politica

Subtilis distinctio, quam Aristoteles ponit inter formas amicitiae, et eius notio amici diligentis, quem ut quasi "alter-ego" concipit, solutionem gravissimae praebent instantiae, quae contra quemlibet explicationem eudaimonisticam amicitiae potest afferi: amicitiam scilicet – ut phaenomenon substantialiter praeter-morale – non videri esse nisi instrumentum egoisticum ad commode vivendum. Theoremata Aristotelis super eius conceptum analogiae et peculiarem philosophicum conceptum ~~xxx~~ "ipse" (αὐτός) fundantur. Quoniam ambo conceptus a Platone originem trahunt, Aristoteli eos dialectice explicare oportet, sententiam propriam a Platonica diligenter distinguendo. Dialectica verum Aristotelis de amicitia sententia ultimatim non metaphysica, sed politica doctrina niti debet. Conceptio amicitiae politicae, quae est respectus idealis uniuscuiusque civis ad communicationem proximam cum quolibet concive, notionem "infiniti ut perfecti" praesefert; sic Plato denique derelictus est iterque versus doctrinas noviores ingreditur.