

## Člověk jako bytost přírodní a umělá

Aleš Havlíček

Aristotelés patří k autorům, kteří mezi prvními tematizovali člověka jako politickou bytost (*zoon politikon*). Jeho výrok o přirozeném určení člověka žít v obci se stal předmětem Epikúrových a později také Hobbesových kritických vyjádření. Právě tento výrok bude východiskem naší úvahy o člověku jako „bytosti politické“, přičemž se zaměříme především na často zdůrazňovaný rozdíl mezi Aristotelovým a Hobbesovým pojetím státu.

Aristotelés psal o první filosofii, o politice, etice, logice, přírodě, meteorologii, rétorice či poetice, ale v žádném ze svých textů se podrobně nezabývá člověkem. V *Etice Nikomachově* se sice objeví slovo *anthrópologos*, ale jen jednou, a to ve významu člověka, který „pomlouvá druhé lidi“.<sup>1</sup> Ale na mnoha jiných místech Aristotelových textů najdeme různá vyjádření o člověku, jako právě výše zmíněný výměr z *Politiky*, že člověk je *fysei politikon zoon*, tedy že svou přirozeností je určen k životu v obci,<sup>2</sup> nebo výrok, že člověk *logon echei*, tedy že má řeč, že k němu řeč bytostně patří.<sup>3</sup>

V případě prvního vyjádření se interpreti neshodují, zda výraz *politikon zoon* máme chápat v širším, či užším smyslu. Užší varianta znamená, že člověk má mohoucnost žít v obci, že pouze člověk je politickým živočichem a že pouze on se může stát obyvatelem obce. Širší interpretace chápe *politikon zoon* nejen jako charakteristiku člověka, ale také některých stádních živočichů, jako např. včel, vos, mravenců či jeřábů.<sup>4</sup> Zastánci širší varianty, autoři jako Wolfgang Kullmann či John M. Cooper,<sup>5</sup> se odvolávají nejen na místo 1253a8-9 v *Politice*, kde se říká, že člověk je *politikon zoon* ve větší míře či ve vyšším stupni<sup>6</sup> než stádní živočichové či včely, ale také na místo v *Historia animalium*,<sup>7</sup> a tvrdí, že *zoon politikon* je pochopeno jako biologický, nikoli politický popis.

Na rozdíl od výše uvedených autorů se domníváme, že v *Politice* i v *Historia animalium* nejde o popis biologický, nýbrž politický. Za předpokladu, že člověk je *fysei politikon zoon*, tedy živočich, jenž svou přirozeností je určen žít v *polis*, účastní se tak na její existenci a na jejím fungování (*politikon* je adjektivum, jež vyjadřuje vztah k *polis*, obci). Obec sice vzniká *kvůli žití* či zachování života, ale trvá *pro život dobrý*.<sup>8</sup> Na základě analogie mezi eudaimonií *polis* a jednotlivce<sup>9</sup> lze o člověku říci, že nejprve usiluje o zachování života, aby potom mohl žít život dobrý. Dobrý život je tedy cílem a smyslem každého jednotlivého lidského života, ale i obce. Podobnou myšlenku najdeme i v *Historia animalium*, kde je *zoon politikon* charakterizováno jako živočich, kterému jde o „společný úkol“ (*koinon ergon*),<sup>10</sup> kterým se míní společné dobro. Opíráme se přitom o klasifikaci jednotlivých zřízení ve III. knize *Politiky*, v níž je o království, aristokracii a *politeii* uvedeno, že

<sup>1</sup> Aristotelés, *Ethica Nicomachea (Eth. Nic.)* IV 3 (1125a5). Srv. O. Höffe, „Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976) 227 nn.

<sup>2</sup> Aristotelés, *Politica (Pol.)* I (1253a3), III (1278b20), *Eth. Nic.* I 7 (1097b12).

<sup>3</sup> Aristotelés, *Pol.* I (1253a9-10); VII (1332b5-6).

<sup>4</sup> Aristotelés, *Pol.* I (1253a7-9); *Metaphysica (Met.)* VII (1029a29).

<sup>5</sup> Srv. W. Kullmann, „Der Mensch als politisches Lebewesen“, *Hermes* 108 (1980) 419-443; J. M. Copper, „Political Animals and Civic Friendship“, in: G. Patzig (ed.), *Aristoteles' „Politik“*, Göttingen 1990, str. 221-242. J. M. Cooper, *Political Community and the Highest Good*, 2009 (separát).

<sup>6</sup> Aristotelés, *Pol.* I (1253a7-8): *politikon ho anthrópos zoon pasés ... zóu mallon* (angl.: „a greater measure“, něm.: „in weit höherem Masse“).

<sup>7</sup> Aristotelés, *Historia animalium (Hist. animal.)* I (487b32-488a12): „Jedni živočichové jsou totiž stádní, druzí samotářští, ať jsou suchozemští, okřídlení anebo plovoucí, a jiní živočichové žijí obojím způsobem. A ze stádních živočichů jedni jsou političtí, druzí roztroušení. Tedy např. stádními živočichy z okřídlených jsou rod holubů, jeřábů a labutí ... člověk však žije obojím způsobem <jak stádně, tak samotářsky>. *Političtí* pak jsou ti živočichové, kteří všichni konají nějaký jeden *společný úkol (politika d' estin hón hen ti kai koinon ginetai pantón to ergon)*, což nečiní všichni stádní živočichové. Takovými tedy jsou člověk, včela, vosa, mravenec a jeřáb. A z nich jedni jsou pod vedením, druzí bez vlády, např. jeřáb a rod včel jsou pod vedením, kdežto mravenci a tisícero dalších jsou bez vlády.“ (Zvýraznění kurzívou A. H.)

<sup>8</sup> Aristotelés, *Pol.* I (1252b30).

<sup>9</sup> Srv. P. Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*, II, Darmstadt 1967, str. 37 nn.

<sup>10</sup> Aristotelés, *Hist. animal.* I (488a7).

jejich účelem – na rozdíl od tyranis, oligarchie a demokracie – je *to koinon symferon*, tedy společný prospěch či společné dobro.<sup>11</sup> V obou případech, v *Politice* i v *Historia animalium*, je *zoon politikon* vztaženo k dobru společenství či obce, a není pochopeno biologicky, nýbrž politicky.

Pokud by základní charakteristikou obce byl pouze společný život ve společenství, potom by i ostatní živočichové byli *zoon politikon*. Ale obec je více než takové společenství, je to společenství pohromadě žijících živočichů, jež všechna ostatní společenství v sobě zahrnuje (*pasa periechúsa tas allas*).<sup>12</sup> To, že obec objímá či v sobě všechna ostatní společenství obsahuje, znamená, že se od nich podstatným způsobem liší. Rozdíl mezi nimi je v tom, že obec *nejvíce (malista)* ze všech společenství usiluje o dobro.<sup>13</sup> A podobně lze říci o člověku, že na rozdíl od ostatních živočichů je *mallon*, tedy více či ve vyšší míře *politikon zoon* než jiní živočichové, neboť má *logos*, řeč. A je to právě *logos*, který dává člověku možnost žít dobrý život. V případě ostatních živočichů není něco takového možné, neboť jejich život se odehrává na rovině sebezáchovy a přežití. V tom spočívá podstatný rozdíl mezi nimi a člověkem. Druhá z charakteristik člověka, že *logon echei*, tak zakládá podstatný rozdíl mezi člověkem a stádními živočichy, kteří jsou podobně jako člověk s to žít ve společenství. *Logos* neboli řeč umožňuje totiž člověku na rozdíl od zvířat, která pouze vydávají zvuky, jež jsou projevem bolesti či radosti, diskutovat a objasňovat, co je dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé, krásné či ošklivé atd. Tuto mohoucnost (*dynamis*) ostatní živočichové nemají.

Aristotelem podaná charakteristika člověka jako bytosti politické zahrnuje dva důležité momenty: Jednak je člověk svou přirozeností určen žít ve společenství, a jednak mu jde o určitou kvalitu společného žití. Společenství je sice zárukou přežití či zachování života, avšak pouze život v obci může zajistit dobrý život. To, že je člověk puzen (má *hormé*) žít ve společenství (*polis*), ještě neznamená, že v něm žít bude. Člověk může žít zcela izolován od ostatních, nebo v dědině, nedosáhlo-li společenství lidí ještě stupně *polis*.<sup>14</sup> Aristotelés má pod *fysei politikon zoon* na mysli základní lidskou možnost (*dynamis*), která z nás přirozeně nečiní obyvatele *polis*, ale činí z nás politické bytosti z hlediska mohoucnosti se jimi stát. Totéž platí i pro vyjádření, že člověk je *zoon logon echon*, tedy že k němu patří řeč. To opět neznamená, že člověk hned umí mluvit, nýbrž že je mohoucností, kterou lze rozvinout a uskutečnit výchovou či sebevzděláním. V obou případech se jedná o *dynamis*, možnost, kterou jsme, nikoli kterou máme.

Obdobné pojetí lidské podstaty jako u Aristotela nacházíme také u Platóna, např. v jeho dialogu *Prótagoras*. Sofista Prótagoras při návštěvě Athén o sobě prohlásí, že již mnoho let se zabývá *sofistiké techné*, tedy dáváním dobré rady (*eubuleia*) ve věcech soukromých i obecních, jak nejlépe hospodařit a spravovat obec. Sókratés to označí za *politiké techné*. Prótagoras, jak vyplývá z jeho odpovědi, to ale chápe jako *politiké areté*. Okolo rozdílu mezi *areté* a *techné* se otevře diskuse a Sókratés položí otázku:

„Jestliže tedy můžeš nám jasněji dokázat, že je možno *areté* [a je míněna *areté* politická] učit, neodepři nám a dokaž (*epidexon*)!“<sup>15</sup>

Prótagoras nabídne odpověď nejprve mýtem,<sup>16</sup> v němž vypráví o tom, že Epimétheus každému ze smrtelného rodu přidělil příslušné schopnosti či mohoucnosti (*dynameis*), aby žádný z rodů nebyl vyhlazen. Pouze s člověkem si nevěděl rady. A tak Prométheus ukradne Héfaistovi a Athéně řemeslnou dovednost (*démiurgiké techné*) a spolu s ohněm je daruje člověku. Lidé takto obdarovaní žijí nejprve pouze ze vztahu k bohům, které uctívají, neboť mají účast na božském údělu. Poté vynaleznou obydlí (*oikésis*), oděv, potravu a ostatní věci nutné pro život. Dovednost

<sup>11</sup> Aristotelés, *Pol.* III (1279a34).

<sup>12</sup> Aristotelés, *Pol.* I (1252a5-6).

<sup>13</sup> V *Politice* se doslova říká, že obec směřuje „nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober“ (*malista de kai tú kyriótatú pantón*) (Aristotelés, *Pol.* I, 1252a4-5).

<sup>14</sup> Totéž platí i v případě dobra či spravedlnosti. Člověk má totiž mohoucnost (*dynamis*), lépe řečeno je tou mohoucností, být dobrý či spravedlivý, což nutně neznamená, že vždy také jedná spravedlivě nebo je spravedlivý.

<sup>15</sup> Platón, *Protagoras (Prot.)* 320b-c.

<sup>16</sup> Platón, *Prot.* 320c-324d.

jim sice umožní zajistit si potravu, ale nechrání je před divokými zvířaty. Lidé si tedy začnou stavět města, v kterých si ale vzájemně ubližují, proto se zase rozcházejí a hynou. A tak se tentokrát Zeus, v jehož moci byla politická moudrost (*sofia politiké*), rozhodne poslat Herma, aby dal lidem stud a spravedlnost (*aidós* a *diké*),<sup>17</sup> tedy *politiké techné* či *areté*, jež má obcím zajistit řád a mezi lidmi vytvořit přátelské pouto. Hermés z pověření Dia pak dá všem lidem na studu i spravedlnosti účast (*metexis*).<sup>18</sup> V tom se dar *politiké techné* liší od daru *démiurgiké techné*, který je dán pouze některým. A na tomto rozdílu mezi mohoucností všech lidí podílet se na věcech politických a mohoucností jen některých vykonávat jednotlivé dovednosti, *technai*, zřetelně vidíme, co patří k lidské přirozenosti.<sup>19</sup> Z Prótagorova mýtu vyplývá, že všichni lidé svou přirozeností (*fysei*) jsou „spravedliví“, což znamená, že mají *dynamis* (mohoucnost) spravedlivě jednat, ale neznamená to, že jsou na základě přirozenosti spravedliví, takovými se mohou stát až výchovou či vzděláním (*nomó*).

Prótagorův mýtus, podobně jako výše uvedené Aristotelovy úvahy, se týká základu politična, podle kterého všichni lidé mají co do své podstaty účast na političnu, ale stupeň jejich politické výtečnosti (*politiké areté*) závisí na osobních kvalitách a na výchově. Podobně lze i o obci říci, že existuje na základě přirozenosti člověka, avšak její podoba, tedy její zřízení (*politeia*), je výsledkem dohody mezi lidmi. V obou případech se jedná o dva odlišné, ale na sebe navazující momenty, první se týká přirozenosti (přirozeně tíhneme k životu ve společenství), druhý lidské dovednosti či umění (uměním rozvíjíme lidskou přirozenost). Druhý moment, jenž je věcí lidské dovednosti (*techné*), je „umělý“ a má v jistém ohledu společné rysy se společenskou smlouvou, od které se však liší vztahem k přirozenosti.

\*

O původu a vzniku společnosti diskutovali v 5. stol. př. Kr. sofisté, a to na pozadí antinomie *fysis* – *nomos*. Jako jednou z možností vzniku společnosti se zabývali společenskou smlouvou. Na antické předchůdce teorie společenské smlouvy upozorňuje ve své studii *The Origins of Social Contract Theory* z roku 1981 Charles Kahn.<sup>20</sup> Domnívá se, že obnovený zájem o společenskou smlouvu od vydání Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* (1972) by neměl být návratem pouze k Hobbesovi, Lockovi či Rousseauovi, ale i k sofistickým myslitelům, k Démokritovi, Epikúrovi či Lucretiovi. To, co mají jednotlivé koncepce v 17.–18. stol. a 5.–4. stol. př. Kr. společné, je především předpoklad lidské nesoběstačnosti a představa původního přirozeného stavu, který není politicky organizovaným společenstvím.<sup>21</sup> Jedinci jsou v přirozeném stavu vystaveni nejistotě a ohrožení, čemuž se brání ustavením práva a zákona čili uzavřením společenské smlouvy, a tedy životem ve společnosti.

Z 5.-4. století se nám dochovalo několik zlomků textů, v kterých autoři popisují ustavení práva, přijetí zákonů a také společenské smlouvy.<sup>22</sup> Jeden z prvních zlomků, v kterém se hovoří o přirozeném stavu a o následném ustavení práva, je zlomek dříve připisovaný Kritiovi, dnes Euripidovi,<sup>23</sup> jenž běžně nese označení *Sisyfos*.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Platón, *Prot.* 322c.

<sup>18</sup> Srv. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, str. 143.

<sup>19</sup> Kerferd v knize *The Sophistic Movement* zpochybňuje názor, že by podíl na studu a spravedlnosti byl věcí přirozenosti. Jako hlavní argument proti této myšlence uvádí místo 323c3-8 z *Prótagory*, kde se hovoří o tom, že *areté* nemáme od přirozenosti, nýbrž že to je věc učení. Kerferd ale nebere vůbec v úvahu myšlenku, že aby někdo mohl být ctnostný, tak bez mohoucnosti (*dynamis*) být ctnostný se nikdy ctnostným nestane.

<sup>20</sup> C. H. Kahn, „The Origins of Social Contract Theory“, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, str. 92-108.

<sup>21</sup> V přirozeném stavu není právo, spravedlnost, ani hodnoty. O těch můžeme hovořit až se vznikem společenství, kdy lidé spolupracují a formulují pravidla chování a podmíněně definují hodnoty.

<sup>22</sup> Viz např. smlouva jako základ zákona u Antifóna (*DK B 44a*). Slovo smlouva (*synthéké*) se ale poprvé objevuje až v Platónově dialogu *Kritón* (52c), kde zákon vyzývá Sókrata, aby se vyjádřil k tomu, zda jej chce zničit, když utíká od dohod a smluv, které s ním ujednal. V tomto dialogu se vyskytuje také výraz *homologia* či *homologeín*, jenž znamená smlouvu či dohodu. Výskyt infinitivu *synthesthai* je doložen např. v Platónově *Ústavě* (359a1-b3).

<sup>23</sup> A. Dihle jako první přisoudil zlomek Euripidovi („Das Satyrspiel ‚Sisyphos‘“, in: *Hermes* 105 [1977] 28-42). K historii autorství zlomku srv. C. H. Kahn, „The Origins of Social Contract Theory“, str. 97.

<sup>24</sup> *DK 88 B 25*. Zlomek je součástí satyrické hry *Sisyfos*, která je pojmenovaná podle hlavní postavy.

Vypráví se v něm, jak člověk přirozeně žil neuspořádaným a zvířecím životem, poddaný byl pouze síle. Po čase přijal zákony, aby všem vládlo stejné právo, jež by lidem zabránilo zjevně páchat násilné činy. Tak vzniklo společenství, v kterém lidé sice nepáchali násilí zjevně, ale potají. Proti tomuto skrytému druhu násilí vynalezl „kterýs muž chytrý, moudrý“<sup>25</sup> bázeň před bohy. Člověk se tak vymanil z pout přírody (*fysis*) vynalezením zákona (*nomos*) a práva (*diké*), ale byl nově spoután strachem z bohů.

Přirozený stav, v němž lidé nejsou s to žít samostatně, je také obsahem anonymního textu asi z r. 430 př. Kr., který se dochoval u Iamblicha.<sup>26</sup> Ke společnému životu přivádí lidi nutnost (*anagké*). Kdyby každý z nich žil samostatně, jednotlivě, žil by v ne-zákonnosti (ve stavu bez zákona) a vznikla by mu tím velká škoda. Aby si ale lidé vzájemně neškodili, vynalezli ve společném životě nástroje, jako zákon (*nomos*) a právo (*to dikaion*), jež jsou „silně upevněny na základě přirozenosti“ (*fysei gar ischyra endedesthai tauta*).<sup>27</sup>

Nejen sofistické texty, ale i texty Démokritovy a Epikúrov<sup>28</sup> spojuje myšlenka lidské nesoběstačnosti, jež má různé podoby, od slabosti a neschopnosti člověka chránit se v přirozeném stavu před šelmami, nebo před jinými lidmi, až po nesoběstačnost v obstarávání potravy. Překonána je vystoupením z původního přirozeného stavu a založením společenství. Ve většině zlomků zakládá člověk společenství uzavíráním smluv a přijímáním zákonů.<sup>29</sup>

Čelným představitelem teorie společenské smlouvy v 17. století je Thomas Hobbes. Během svého francouzského „exilu“ se prostřednictvím Gassendiho seznamuje s Epikúrovým atomismem a také s jeho myšlenkou společenské smlouvy. Inspirován tímto hellénistickým myslitelem rozvíjí koncepci státu jako umělého výtvaru. Stát je tedy – na rozdíl od Aristotelova pojetí založeného na lidské přirozenosti (*fysis*) – ustaven, podobně jako u sofistů, dohodou či smlouvou (*nomos*). David Keyt se však domnívá, že Aristotelés by měl s Hobbesem souhlasit v tom, že politické společenství je umělým výtvozem, neboť to vyplývá z Aristotelových principů. Opírá se o místa v *Politice*, kde zákonodárce je vyložen jako řemeslník zákonů a zřízení, či ústav.<sup>30</sup> Svým politickým uměním dává obci tvar, tj. zřízení či ústavu<sup>31</sup>, a proto je obec co do tvaru dílem umělým. Aristotelés ale zároveň tvrdí, že obec existuje *fysei*, na základě přirozenosti. Je tu tedy rozpor, jak se domnívá Keyt, nebo jde z jeho strany o nepochopení toho, co chce Aristotelés sdělit? A lze Aristotelovu a Hobbesovu koncepci státu chápat jako protikladnou?

Začněme nejprve známým Hobbesovým vyjádřením v úvodu *Leviathana*:

„Vždyť umění vytváří onoho velkého LEVIATHANA zvaného SPOLEČENSVÍ (*commonwealth*) nebo STÁT (*state*), latinsky CIVITAS, jenž není nic než umělý člověk, byt' větší a silnější než člověk přirozený, k jehož ochraně a obraně byl zamýšlen.“<sup>32</sup>

Připomeňme si také Hobbesova slova v jeho spise *De cive* (O občanu), jenž byl napsán v Paříži r. 1642 (anglická verze je z r. 1651), tedy ještě před *Leviathanem* (angl. 1651), konkrétně v první části nazvané „Svoboda“, že většina těch, kteří psali o společenství či státě (*commonwealth*), předpokládá, že člověk je od narození živočich uzpůsobený pro život ve společenství (*That Man is a Creature born fit for Society*).<sup>33</sup> V poznámce ke slovu „uzpůsobený“ (*fit*) Hobbes připouští, že lidé vlivem přirozenosti vyhledávají styk jeden s druhým či se scházejí (jako příklad uvádí děti a nevědoucí, kteří potřebují od ostatních pomoc). Je však

<sup>25</sup> Překlad K. Svobody (*Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha 1964, str. 172).

<sup>26</sup> DK 89 A 1-7. Text se dochoval v Iamblichově díle *Protreptikos* (kap. 20).

<sup>27</sup> DK 89 A 6,1.

<sup>28</sup> Srv. A. Havlíček, „Péče o duši u Démokrita“, in: *Reflexe* 23 (2002) 5-22.

<sup>29</sup> V těchto různorodých textech najdeme také mnohé společné výrazy či obrazná vyjádření, jako např. výraz *sporadén*, tedy že lidé žili rozptýleně, nebo obraz přirozeného stavu, kdy lidé byli podobni zvířatům a byl mezi nimi boj atd.

<sup>30</sup> Aristotelés, *Pol.* VII (1325b40-1326a5); II (1273b32 a 1274b18).

<sup>31</sup> Aristotelés, *Pol.* III (1276b1-11).

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Leviathan (Lev.)*, Praha 2009, přel. K. Berka, str. 11; srv. také *Lev.* XVII 13.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *De cive* I 2.

přesvědčen, že občanské společenství (*civill society*) není pouze *styk* (*meeting*) mezi lidmi, nýbrž že je to *svazek* (*bond*), k jehož ustavení je třeba záruk a smluv.<sup>34</sup>

Hobbes striktně rozlišuje mezi stavem před-smluvním a stavem založeným na smlouvě. Pouze uzavřená smlouva činí z lidí bytosti politické: „Poté co se tak stane [tj. úmluvou každého s každým], nazývá se množství lidí takto v jednu osobu sjednocené STÁT (*commonwealth*), latinsky CIVITAS.“<sup>35</sup> Podobně je v *De cive* řečeno: „Člověk je uzpůsobován do společnosti nikoli *přirozeností*, nýbrž *výchovou* ... i kdyby se člověk rodil už tak, že by po společnosti toužil, nevyplývá z toho ještě, že by byl pro vstup do společnosti od narození uzpůsoben. Jedna věc je po něčem toužit, jiná je být toho schopen.“<sup>36</sup> Uzavřením smlouvy každého s každým a předáním pravomocí jedné osobě (suverénovi), kterou každý prohlásí za autora svých činů, vzniká politický stát (*political commonwealth*)<sup>37</sup> a člověk se stává politickým živočichem.<sup>38</sup> Důvod, kvůli němuž uzavíráme smlouvu, je zachování našeho života a spokojenější život.<sup>39</sup>

To je vlastně hlavní životní cíl člověka, vyplývající z jeho přirozenosti, totiž úsilí jednotlivce o vlastní prospěch a o zachování vlastního života. To, že se Hobbes zmíní i o vztazích k druhým lidem, jako např. o pomoci dětem a nevědoucím, rozhodně nesouvisí s altruistickými tendencemi v Hobbesově koncepci, nýbrž s jeho egoismem. Udržovat styk s ostatními lidmi je výhodné kvůli dosažení vlastního cíle, tj. k sebezachování a ke spokojenějšímu životu. V XIII. kapitole *Leviathana* pojednávající o lidské přirozenosti se o vztahu k jiným lidem dočteme:

„A proto kdykoli dva lidé touží po téže věci, z níž se však oba zároveň nemohou těšit, stávají se nepřáteli a na cestě ke svému cíli (jímž je prvotně jejich sebezáchova a někdy pouze požitek) se snaží jeden druhého zničit nebo si ho podrobit.“<sup>40</sup>

Hobbes se ani nezajímá o kvalitu vzniklého uspořádání společnosti, neboť jeho hlavním požadavkem je zachování života, čehož dosahuje uzavřením smlouvy a vládou suveréna. Ten dostává do svých rukou moc, jejíž pomocí má chránit lidské životy.<sup>41</sup> V opačném případě začne válka všech proti všem. Základním krokem k odstranění stavu trvalé války každého s každým<sup>42</sup> je dobrovolné podrobení se lidí jedné osobě (nebo shromáždění lidí), která je má chránit před ostatními lidmi.<sup>43</sup>

Koncepci státu u Hobbesa a Aristotela podstatným způsobem ovlivňuje jejich antropologie, konkrétně jejich odpověď na otázku cíle a smyslu lidského života. Jak jsme již uvedli výše, k podstatě člověka podle Aristotela patří nejen to, že je *fysei zóon politikon*, nýbrž také že má *logos*, řeč. Bez ní by člověk nemohl jednat dobře nebo špatně, spravedlivě či nespravedlivě. Ona je nutnou podmínkou pro to, aby se člověk stal politickou bytostí.<sup>44</sup> Pouze ve světě řeči můžeme žít život dobrý, nebo špatný. Podle Höffeho bychom ale neměli při výkladu Aristotela prosazovat jen jednu ze standardních formulí, tedy že člověk je bytost rozumná, nebo

<sup>34</sup> Srv. T. Hobbes, *De cive* I 2, pozn. 1: „... wherefore I deny not that men (even nature compelling) desire to come together. But civill Societies are not meer *Meetings*, but *Bonds*, to the making whereof, Faith and Compacts are necessary: The Vertue whereof to Children, and Fooles, and the profit whereof to those who have not yet tasted the miseries which accompany its defects, is altogether unknown“ (zvýraznění kurzívou A. H.).

<sup>35</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 13.

<sup>36</sup> T. Hobbes, *De cive* I 2, pozn. 1: „Man is made fit for Society not *by Nature*, but by *Education*: furthermore, although Man were born in such a condition as to desire it, it followes not, that he therefore were Born fit to enter into it; for it is one thing to desire, another to be in capacity fit for what we desire“ (zvýraznění kurzívou A. H.).

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 13-15.

<sup>38</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 13.

<sup>39</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 1.

<sup>40</sup> T. Hobbes, *Lev.* XIII 3.

<sup>41</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVIII 13.

<sup>42</sup> T. Hobbes, *Lev.* XIII 8.

<sup>43</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 13: „za tím účelem, aby použila sílu a prostředky jich všech, jak považuje za vhodné, pro jejich mír a společnou obranu“.

<sup>44</sup> Srv. B. Yack, *Problems of a Political Animal*, Berkeley – Los Angeles – London 1993, str. 70 nn.

politická, nýbrž vidět zde určitý druh dialektiky.<sup>45</sup> Pokud by člověk byl bohem, potom by jistě jeho nejvyšší blaženost byla v činnosti rozjímavé. Člověk je však svou podstatou určen žít s ostatními, proto jeho blaženost, jakožto člověka, musí být vázána na obec, a tedy spočívat v mravní ctnosti.<sup>46</sup> S pouhým věděním ctností nevystačíme, dobro musíme konat a musíme se stávat dobrými.<sup>47</sup> Aristotelés tak nedává ani v *Etice Nikomachově* (X. kniha), ani v *Politice*<sup>48</sup> přednost životu pouze teoretickému, nebo praktickému, nýbrž obojí drží v dialektickém napětí.

U Hobbese – jak bylo řečeno výše – je situace odlišná, neboť bytostí či cílem života člověka je „vzdorovat nebezpečí svého zničení“,<sup>49</sup> což znamená uchovat si život. To je sice příčina, kvůli které také u Aristotela vzniká obec, avšak důvod trvání obce či státu je zcela jiný než u Aristotela, u něhož obec trvá kvůli dobrému životu. V Hobbesově podání má stát zajistit mír, zůstat jednotný a všichni občané v něm mají sdílet názor suveréna.<sup>50</sup>

Rozdíl mezi Aristotelem a Hobbesem je tedy v tom, že oba myslitelé se dívali jinak na základ, z kterého povstává a utváří se společenství. Pro Aristotela podobně jako pro Platóna je základem člověk, který svou přirozeností tíhne k životu v obci, naopak Hobbes považuje za základ jedince, který svou přirozeností usiluje o zachování vlastního života. Oba v jistém smyslu předpokládají přirozený stav, který pro jednoho je stavem mohoucnosti (*dynameis*), pro druhého stavem války, z něhož se vymaňuje uzavřením smlouvy. Přirozenost jako mohoucnost je Aristotelem naplňována a uskutečňována uměním (*techné*), kdy každý jedinec dosahuje různých stupňů naplnění, a to podle toho, jak je dovedný a schopný. Lze říci, že teprve umění dává podobu přirozenosti. Naopak přirozený stav jako trvalá válka každého proti každému je Hobbesem hodnocen negativně, proto jej nahrazuje novým, a to mírovým či smluvním stavem. V tomto případě nejde o dotvoření či přetvoření přirozenosti, nýbrž o nahrazení stavu přirozeného stavem umělým. Rozdíl mezi oběma mysliteli je také v tom, že Hobbesovi jde o vznik státu a následně o jeho jednotu, již je dosaženo souhlasem každého s každým, kdy mínění každého musí být ve shodě s míněním suveréna. Naopak Aristotela zajímá smysl či cíl obce, jež nejsou dané, nýbrž jsou předmětem diskuse v obci. A konečně u obou myslitelů vzniká obec kvůli životu, u Hobbese trvá pro zachování života, avšak u Aristotela pro život dobrý.

<sup>45</sup> O. Höffe, „Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles“, str. 244.

<sup>46</sup> Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* X (1178b10).

<sup>47</sup> Aristotelés, *Eth. Nic.* X (1179b5).

<sup>48</sup> Aristotelés, *Pol.* VII (1325a20).

<sup>49</sup> D. Henrich, *Základní struktura filosofie moderní doby*, Praha 2009, str. 8.

<sup>50</sup> T. Hobbes, *Lev.* XVII 15; *De cive*, V 6-10. Srv. s tím Platónovu *Ústavu*, konkrétně V. knihu, kde nejlepší obec je přirovnána k jednomu člověku, v níž všichni jednohlasně říkají „to je mé, to není mé“ (462c).