

Aristotelés

## ETIKA EUDÉMOVA

Praha (Dybbuk), přel. Viktor Zavřel – Jan Brázdil, 2020, 168 str.

Kdo se při studiu antické filosofie či jen v rámci všeobecného humanitního vzdělání dostal do styku s Aristotelovou etickou teorií, bude povětšinou obeznámen se základními tezemi *Etiky Nikomachovy* (dále *EN*). Neunikne mu nejspíše ani to, že nejde o jediný Aristotelův spis věnovaný etice, neboť se nám dochovala také *Etika Eudéмова* (dále *EE*). Ta však v aristotelském korpusu zastává nesnadnou pozici. Byť se nejedná o spis neautentický, jako je tomu u *Magna moralia*, často je na ni nahlíženo jako na pouhého „sekundanta“ *EN*. Oba spisy se ve svém tematickém zacílení z velké části překrývají, ale *EE* se oproti *EN* zdá být v některých ohledech pojmově méně vyjasněná a téměř až naivně polemická. To je pak jedním z důvodů, proč je chápána jako raný spis, v němž Aristotelés pokládá hrubé základy své etiky, které pak později domýšlí a přepracovává. Pozici *EE* v neposlední řadě komplikuje také to, že v ní absentuje ekvivalent

závěrů a myšlenek desáté knihy *EN*. Notoricky známé pasáže kontrastující kontemplativní a prakticko-politický život v *EE* chybí, a není proto jasné, jakým způsobem máme tento spis usouvztažnit se zbytkem Aristotelova korpusu, především pak s *Politikou*.

Tyto a mnohé další důvody vedly k dlouhodobému upozadění *EE*. Tento stav se začal proměňovat až v několika posledních desetiletích, kdy vznikly studie rozporující chronologicky dřívější status tohoto spisu, které kladly důraz na myšlenkovou bohatost *EE*.<sup>1</sup> V českém kontextu byla rehabilitace *EE* doposud znesnadněna absencí její přeložené verze, přičemž tuto situaci mění až nový překlad z pera dvou autorů, Viktora Zavřela a Jana Brázdila. Ti sice explicitně na nápravu reputace *EE* nepoukazují,<sup>2</sup> dílu však přisuzují velkou důležitost a snaží se ho představit jako text, který není nutné číst pouze v kontextu jiných Aristotelových spisů. Tak také na přebalu knihy uvádějí, že je *EE* neprávem vnímána jako „spis pouze přípravný“, přičemž filosofický rozměr spisu pokládají za natolik zásadní, že Aristotelova řešení etických otázek v *EE* považují ve srovnání se současnou kulturou a výchovou za „netriviální a nepovrchní“ (9).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Především A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1978 či G. Di Basilio (vyd.), *Investigating the Relationship Between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*, New York 2022. Viz také nové kritické vydání řeckého textu *EE* (Ch. Rowe [vyd.], *Aristotelis, Ethica Eudemia*, Oxford 2023) doplněné průvodní studií vydavatele.

<sup>2</sup> Dle vlastních slov se otázkám vztahu *EE* a *EN* chtějí vyhnout (11).

<sup>3</sup> V případě samotného Aristotelova textu odkazují čísla v závorkách k Bekkerově paginaci, jinak odkazují ke stránkám z českého vydání (úvod, pojmový aparát atd.).

Můžeme být samozřejmě skeptičtí, zda je možné jednoduše porovnávat Aristotelovu etickou teorii s něčím, jako je „současná kultura a výchova“, přesto se však domníváme, že si snaha autorů, totiž vytvořit pro *EE* svébytné místo na poli českých překladů antických filosofických textů, zaslouží uznání. *EE* by měla být čtena nejen kvůli jejímu významu pro zbytek Aristotelova etického zkoumání, ale i jako spis hodnotný sám o sobě.

Kniha Viktora Zavřela a Jana Brázdila začíná krátkým úvodem, který stručně osvětluje překladatelskou strategii cílící na srozumitelnost a filosofickou přesnost. Následuje samotný překlad kanonických knih *EE* (I, II, III, VII, VIII) doprovázený občasnými poznámkami pod čarou a dále pojmový slovník, jehož úkolem je objasnit vybrané termíny Aristotelovy etiky a jejich zvolené české ekvivalenty. Publikaci uzavírá shrnutí obsahu jednotlivých kapitol, seznam zkratk a také dobře sestavený jmenný a pojmový rejstřík.

Čtenáře možná zklame, že v takto koncipované knize absentuje seznam doporučené literatury. Stručný odkaz k překladům do anglického jazyka je tak jediným vodítkem k dalšímu studiu *EE*. Netvrdíme, že součástí překladu musí být poskytnutí obsáhlého seznamu

literatury; ten, kdo by však při snaze porozumět tomuto složitému textu toužil po pomoci, by jistě několik odkazů na zásadní odborné studie využil.<sup>4</sup>

V překladu také chybí knihy IV, V a VI. Jak autoři sami v úvodu zmiňují, jedná se o tzv. knihy společné, které má *EE* identické s *EN*. Jejich vynechání z překladu *EE* může být legitimním krokem, byť v tomto případě bohužel autoři neobjasňují, co je k tomuto rozhodnutí vedlo.<sup>5</sup> Vodítkem může být jejich odkaz na překlad *EN* z pera Antonína Kříže, který českou verzi společných knih obsahuje. I přesto se však domníváme, že absence společných knih nenapomáhá k naplnění podvojného cíle autorů, tedy poskytnout filosoficky přesný a jazykově přístupný překlad tohoto díla. Čtenář je totiž postaven před nesnadnou volbu. Může společné knihy převzít z Křížova překladu, ten je však odlišného charakteru a jako doplněk nového překladu může být matoucí. Možnost druhá, tedy prosté vynechání společných knih bez využití jiného českého překladu, ponechá zájemce o Aristotelovu etiku bez porozumění klíčovým pojmům, které společné knihy podrobně rozebírají a které hrají důležitou roli v ostatních knihách *EE* (např. spravedlnost, rozumové ctnosti či ἀκρασία).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Především by stálo za to zmínit relativně nové anglické překlady obsahující dobré úvodní studie. Např. Aristotle, *The Eudemian Ethics*, přel. A. Kenny, Oxford 2011 či Aristotle, *Eudemian Ethics*, přel. a vyd. B. Inwood – R. Woolf, Cambridge 2013.

<sup>5</sup> Společné knihy jsou vynechány například v následujících překladech: *Aristoteles Werke*, 7, *Eudemische Ethik*, přel. F. Dirlmeier, Berlin 2021 či Aristotle, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, přel. H. Rackham, Harvard 1935.

<sup>6</sup> Byť je otázkou, v jaké podobě byly společné knihy v *EE* obsaženy. K tomu viz např. úvodní studie výše zmíněných anglických překladů Kennyho či Inwooda a Woolfa.

Tyto připomínky k samotnému obsahu knihy jsou však spíše okrajového významu a sami autoři obě tyto absence reflektují. Co se formálnějších záležitostí týče, je také třeba ocenit zpracování knihy. Sazba, obal i grafická podoba jsou opravdu hezké a na velmi vysoké úrovni. Oceňujeme také to, že je překlad doprovázen podrobnou a typograficky zdařile provedenou Bekkerovou paginací, která usnadňuje čtení české verze za doprovodu původního řeckého textu.

Přistupme nyní k překladu a uvedme nejprve několik obecnějších poznámek k jeho charakteru. Autoři zvolili současnější podobu českého jazyka, jež má dle jejich slov dosáhnout toho, aby „knihy byla srozumitelná ... téměř komukoli, kdo bude mít chuť ji číst“ (12). Zvolená jazyková forma však zároveň nemá zmenšit filosofickou věrnost původnímu znění. Překladatelé se tak snaží vyhnout typickým úskalím převodu řečtiny do českého jazyka, totiž úzkoprsé jazykové přesnosti za cenu srozumitelnosti a čtivosti překladu na straně jedné, příliš svobodnému zacházení s původním textem za cenu filosofické a jazykové exaktnosti na straně druhé. Jejich snaha se v některých případech setkává s úspěchem, například při užití strategií, které překlad zpřístupňují (viz např. absence přechodníků či archaické syntaxe, volba některých pojmů atd.).

Přes uvedenou snahu a drobná pozitiva však není překlad ani myšlenkově, ani jazykově věrný původnímu textu. Odklon od řeckého originálu není

bohužel vykoupen ani srozumitelností překladu. Míst trpících těmito nedostatky je více, v této recenzi se však omezíme na několik úryvků, které zmíněnou absenci filosofické přesnosti a myšlenkové průzračnosti dobře ilustrují. K analýze jsme vybrali tři pasáže, z nichž minimálně dvě jsou pro Aristotelovu etiku téměř axiomatické, a je proto obzvláště žádoucí, aby jejich překlad byl správný. Na rozdíl od jiných těžko přeložitelných míst *Etiky Eudémovy* se navíc domníváme, že v těchto případech je možné poskytnout uspokojivější českou verzi.

První pasáž, které se budeme věnovat, se nachází na samém konci první knihy, kde Aristotelés završuje svoji kritiku platónské ideje dobra a předkládá své vlastní, teleologicky specifické pojetí dobra. Uchopuje zde dobro jakožto „nejvyšší účel“ a první příčinu „všeho, co je jí podřazeno“ (1218b7–16). Po tomto programatickém vymezení uvádí příklad, který má tuto teleologickou roli dobra přiblížit. Autoři pasáž překládají následovně:

„Už na počátku vzdělání je všem zřejmé, že účel je příčinou toho, co je mu podřazeno. Když se ovšem vymezuje účel, ukazuje se jako každé jednotlivé dobro; totiž jako za jakým účelem se něco koná. Tak je zdravý životní styl nutně tím, co se koná pro zdraví. Zdravý životní styl je pak hybnou příčinou zdraví, avšak nikoli už toho, že je zdravý dobrem“ (1218b17–22).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὐτό, δηλοῖ ἡ διδασκαλία. ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τὰλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα. οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τότε εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς

Upozorněme na několik dílčích problémů tohoto překladu. V první řadě je nejasné, proč se autoři uchylují k frázi „na počátku vzdělání“. V původním textu nacházíme sice slovo *διδασκαλία* (výuka), v žádném z dochovaných manuskriptů však není ani zmínka o jeho počátku. Řecké slovo, jež by pojmu „počátek“ odpovídalo, nenacházíme ani v přímém okolí, a musí se tak jednat o překladatelské doplnění, na něž však čtenář není upozorněn a není jasné, proč se k němu překladatelé uchýlili. Jak navíc uvidíme později, fráze „na počátku vzdělání“ samotný význam textu zatemňuje, a není tak ani jasné, k čemu by doplnění mělo sloužit.

Ve větě, která navazuje, nacházíme další dílčí problém, totiž překlad řecké spojky *γὰρ* českým „ovšem“, jež běžně indikuje vztah odporovací. Spojka *γὰρ* však nese především význam zdůvodňovací (např. „nebot“). Toto řešení bychom měli upřednostnit, jak to dokládá hlavní myšlenka pasáže, která se z citovaného překladu téměř vytrácí. Aristotelés zde nevyčleňuje specifický moment výuky, tedy její „počátek“, ale používá tento proces jako ilustraci všeobecných rysů teleologicky uspořádaných kauzálních struktur.<sup>8</sup> Cíl výuky představuje účelovou příčinu, kterou se řídí věci jí „podřazené“, totiž prostředky, jež onen cíl

uskutečňují. Vedlejší věta uvedená spojkou *γὰρ* pak tuto myšlenku obohacuje o rozměr dobra.

Překladateli zvolené řešení „Když se ovšem vymezuje účel, ukazuje se jako každé jednotlivé dobro; totiž jako za jakým účelem se něco koná“ se tak míjí s hlavní myšlenkou pasáže. Čtenář neznalý řečtiny nejenže nechápe, jak se toto vztahuje k předchozímu „počátku vzdělání“, ale nepomáhá mu ani enigmatické a v původním textu absentující vyjádření, že se účel má ukazovat jako „každé jednotlivé dobro“. Takto zformulovaná věta navíc vytváří dojem, že dříve uvedený kontrast mezi účelem a věcmi podřazenými je spojkou „ovšem“ ponechán stranou a plnou pozornost si uzurpuje účel jako „každé jednotlivé dobro“. Z pasáže tak není bohužel jasné, že se celá týká vztahu dvou základních členů teleologických kauzálních struktur.

Věta přitom ilustruje proces, kdy se nejprve vymezuje cíl (*ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος*), protože ten je jakožto účel, za kterým konáme, specifickým typem příčiny (*αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα*). Představuje příčinou účelovou, která ostatní věci (*τὰλλα*) činí dobrými (*ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν*). To, jak tento klíčový odkaz na ony ostatní věci vyjádřit v češtině, může být předmětem diskuse, domníváme se však, že nás teleologický kontext pasáže

---

*αὐτήν· τὸ δ' ὑγειῶν τῆς ὑγείας αἴτιον ὡς κινήσαν, καὶ τότε τοῦ εἶναι ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν.* Při uvádění řeckého textu odkazujeme k edici z řady *Oxford Classical Texts*, R. R. Walzer – J. M. Mingay (vyd.), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford 1991.

<sup>8</sup> V širší rovině pasáž ilustruje Aristotelovo přesvědčení, že teleologickou strukturu nacházíme nejen ve věcech teoretických (výuka), ale také ve věcech poetických (zdraví): „Tak jako v teoretických vědách jsou počátkem zkoumání předpoklady, je i v poetických vědách počátkem a předpokladem účel“ (1227b29–30).

vede k tomu, chápat slovo τάλλα jako odkazující na věci cíli „podřazené“. Druhá věta vybrané pasáže tak upřesňuje větu první a nadále ji rozvíjí tím, že každou z těchto ostatních dobrých věcí vykresluje jako dobrou jen díky tomu, že je již vymezen cíl, který je účelovou příčinou jejího dobra.

V následující větě autoři také nespřávně překládají substantivizované větné členy, které teleologickou strukturu ilustrují na příkladu zdraví. Nejen že pochybujeme, zda je adekvátní τὸ ὑγιαίνειν a τὸ ὑγιεινόν překládat moderním výrazem „zdravý životní styl“, ale především považujeme za důležité obě slovní spojení pečlivě rozlišovat, a zachovat tak nuance řeckého jazyka. V případě první jmenovaného výrazu se jedná o substantivizovaný infinitiv, který vyjadřuje trvalou dispozici zdravého člověka projevující se jistou aktivitou („být zdravý“), ve druhém případě jde o substantivizované adjektivum, které označuje zdravou věc („to zdravé“), jež ke zdravému stavu člověka přispívá.

Pokud bychom měli vyjít od překladu autorů a napravit jeho výše zmíněné nedostatky, zvolili bychom například tuto cestu:

„Že je účel příčinou toho, co je mu podřazeno, je zjevné na výuce. Poté, co je totiž vymezen účel, ukazuje se u ostatních věcí, že je každá z nich dobrá: neboť za *jakým účelem se koná* je příčinou [toho, že je každá z nich dobrá]. Pokud je tedy být zdravým (τὸ ὑγιαίνειν) touto konkrétní věcí, bude tato jiná

věc nutně tomu prospěšná. Zdravá věc (τὸ δ' ὑγιεινόν) je sice hybnou příčinou zdraví (τῆς ὑγείας) a důvodem jeho bytí, ale ne důvodem toho, že je zdraví (τὴν ὑγίαιαν) dobré.“

Netroufáme si tvrdit, že jde o bezchybnou a nejlepší možnou verzi překladu, ale domníváme se, že již tyto zbežné úpravy by pasáž učinily původnímu textu věrnější, filosoficky přesnější a pro nezasvěceného čtenáře lépe srozumitelnou. Český překlad by se tak konzistentně držel základní myšlenky dvojčlenné teleologické kauzální struktury a jasně by dobro vykresloval jako účelovou příčinu ostatních dobrých věcí. Tak by i věrně prezentoval klíčovou součást Aristotelovy kritiky platónského pojetí dobra.

Druhá pasáž, která dle našeho názoru výstižně ilustruje nespolehlivost a nesrozumitelnost překladu, se nachází v druhé knize *EE*. Aristotelés zde rozlišuje dva druhy ctností a objasňuje, čím se liší. Autoři řecký text převádějí do češtiny následovně:

„Ctnost je dvojího druhu, jednak mravní a jednak rozumová. ... Pokud se rozumové ctnosti *řídí* rozumem, neboť jsou v něm obsaženy, potud je v duši *řídícím* principem *úsudek*. Mravní ctnosti pak náležejí složce neusuzovací, která však od přirozenosti následuje usuzovací, neříkáme také, že nějaké mravy jsou moudré nebo mocné, ale že jsou mírné či drsné“ (1220a6–13).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> ἀρετῆς δ' εἶδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἢ δὲ διανοητικὴ. ... ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγου ἔχοντος, ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον

Začneme u překladu slova λόγος, které autoři překládají nejprve jako „rozum“, v druhé části pasáže pak „úsudek“. Jedná se nepochybně o výraz, jehož překlad není snadný, a ne vždy se nabízí jednoznačné řešení. Volbu českého „úsudku“ však považujeme za překlad zavádějící a věcně nepřesný. Slovo λόγος zde konzistentně odkazuje k rozumové části duše, odlišené od nerozumové části duše (ἄλογος). Naproti tomu úsudek představuje pouze jeden z výkonů a aktivit rozumové části duše, pro který navíc Aristotelés konzistentně užívá slovo λογισμός (1224b23–24, 1225a27, 1247b19 či 1247b35). Autoři však evidentně výraz λόγος interpretují jako λογισμός.<sup>10</sup>

Jinými slovy, v překladu dochází k redukci rozumové části na její usuzovací aktivitu. Tento významový posun překladatelé velice stručně ospravedlňují ve svém pojmovém slovníku na konci knihy. Dle jejich názoru Aristotelés někdy slovo λόγος „užívá v hlubším filosofickém smyslu“

a pak je třeba tento pojem přeložit jako „úsudek“ či „usuzování“. V následující větě autoři dodávají: „Úsudek je svrchovaným projevem lidské duše, z čehož plyne jeho zásadní role pro etiku a lidský život jako celek. V rámci morálky se úsudek týká toho, co je dobré, správné či krásné obecně, ale i v konkrétní situaci“ (155).

Domníváme se, že toto není dostatečně odůvodnění takto výrazného významového posunu. Bylo by třeba nejprve vyjasnit, jak naložit s vnitřní mnohostí lidského rozumu, která je Aristotelově etické teorii vlastní. Rod rozumových úkonů a činností totiž nelze redukovat na úsudek a činnost usuzovací.<sup>11</sup> Jako příklad uvedme Aristotelovo rozlišení mezi slovy λογισμός a δόξα (1226b24–25), ale především to, že mluví o usuzování (λογίζεσθαι) jako o rozumové činnosti, která se zabývá pouze věcmi, jež jsou předmětem lidského konání (1226a22–30).<sup>12</sup> Pak jsou tu věci neměnné, nebo spíš věci týkající se toho, co není konatelné, a ty

---

ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικαὶ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγῳ ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποῖός τις τὸ ἦθος, ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρῶτος ἢ θρασύς.

<sup>10</sup> Viz i jiná místa (1227b15 či 1247a14). Překladatelé v tom ale nejsou zcela konzistentní, někde je λόγος přeložen jako „rozum“ (1224b30 či 1248a28).

<sup>11</sup> Motivací použít slovo „úsudek“ pro překlad slova λόγος může být také snaha přeložit frázi ὁρθὸς λόγος do češtiny jako „správný úsudek“ (1222a9). To samo o sobě nemusí být špatné, ale je důležité rozlišovat užití slova λόγος v tomto kontextu, kde jím může být vyjádřeno správné určení středu ve věcech týkajících se jednání (1220a9), a v jiných souvislostech, kdy jde o rozlišení jednotlivých mohutností lidské duše.

<sup>12</sup> Termín βουλευέσθαι považuje Aristotelés v praktické oblasti za analogický výrazu λογίζεσθαι (1139a10–12). Oba termíny mají Aristotelových etikách úzké konotace a týkají se věcí praktických (1226a36, 1246b15). Je téměř jisté, že v sobě například nezahrnují kontemplativní rozumové aktivity (θεωρεῖν; 1249b20). Srv. také další pasáže k odlišnosti předmětů a jejich věd, např. 1216b11–17, 1221b6–7 či 1246b36.

jsou předmětem jiných rozumových úkonů. Proto také Aristotelés rozlišuje vědění a úsudek (1248a3). Kdyby překlad zahrnoval společné knihy *EE* a *EN*, bylo by také zajímavé vidět, jak by se autoři vypořádali s rozdělením rozumové části duše na další dvě části: jednu, která se zabývá teoretickým věděním, a druhou, která se věnuje praktickému usuzování (1139a12–13).

Nechme tuto připomínku k pojmu λόγος stranou a zaměřme se na následující část pasáže: „Pokud se rozumové ctnosti řídí rozumem, neboť jsou v něm obsaženy, potud je v duši řídícím principem úsudek.“ Nejenže se jedná o formulaci těžko srozumitelnou, ale řečtina samotná navíc neimplikuje, že by něco bylo obsaženo v něčem jiném. Sousloví λόγον ἔχοντος znamená prostě „mající rozum“ a jemu předcházející genitivní vazbu lze chápat jako připisující rozumové ctnosti něčemu, co má rozum a co je následně upřesněno jako ta část duše, kterou můžeme nazývat ὁ ἐπιτακτικόν.

V neposlední řadě překlad způsobuje zmatek v tom, co je podmínkou a co předpokladem. Věcně nepřesná vedlejší věta „neboť jsou v něm obsaženy“ totiž nemá být odůvodněním toho, proč se rozumové ctnosti řídí rozumem, ale pouhým upřesněním dříve řečeného. Tuto klíčovou část pasáže bychom tak mohli přeložit následovně: „Jelikož jsou rozumové ctnosti určovány rozumem, náleží té části duše, která má rozum a která je

řídícím principem duše natolik, nako-lik má [duše] rozum.“ I zde se uchylujeme k překladatelské volnosti, například při překladu fráze μετὰ λόγου. Přesto se domníváme, že je text takto filosoficky přesnější a pro čtenáře srozumitelnější.

Kromě interpretačního posunu a věcné nesprávnosti je pasáž nekonzistentní se zbytkem překladu. V pozdější rekapitulaci dříve učiněných závěrů totiž autoři napraví nejen neobratný překlad fráze λόγον ἔχοντος, ale upustí také od překládání slova λόγος jako usuzovací části duše:

„Poté, co jsme ujasnili tyto věci, musíme nyní říci, že pokud duše sama má dvě složky, jsou podle nich rozděleny i ctnosti. První, které náleží složce mající rozum (τοῦ λόγον ἔχοντος), jsou rozumové, jejich dílem je pravda, ať už se [jejich činnost] týká toho, jak věci jsou, nebo toho, jak vznikají. Druhé [tedy mravní] náleží nerozumové složce (τοῦ ἀλόγου), která však obsahuje žádost...“ (1221b27–32).

Je možné, že autoři mezi oběma pasážemi vidí rozdíly, které by odlišnost překladů odůvodnily. O této textové nijak nepodložené volbě však nemluví, a staví tak čtenáře před věcně nesprávný, špatně srozumitelný a nekonzistentní překlad.<sup>13</sup>

Třetí vybraná pasáž ilustrující nedostatky překladu se týká Aristotelova vymezení vztahu primárního pojmu

<sup>13</sup> Nekonzistence zde však není jen mezi páry „usuzovací / neusuzovací“ a „rozumová / nerozumová“ část duše. Jinde totiž autoři použijí z každého páru jeden pojem. Mrav je tak „výsledkem rozumového uspořádání ... neusuzovací části (ἀλόγου), která je schopna rozum (τῷ λόγῳ) následovat“ (1220b6 n.).

přátelství (φιλία) k jeho odvozeným formám:

„Zbývá tedy to, že existuje na jedné straně jediné primární přátelství, na straně druhé pak všechna ostatní [přátelství], která nemají stejný význam a vztahují se k sobě jen nahodile. Tato pak nevycházejí z jednoho společného druhu, spíše k němu odkazují“ (1236b24–27).<sup>14</sup>

Pro potřeby stručnosti pomejme drobné nepřesnosti a soustředíme se na to, že překlad může svou nejednoznačností vést čtenáře k dojmu, že si zde Aristotelés protirečí. Na jedné straně totiž tvrdí, že se ostatní formy přátelství „vztahují k sobě jen nahodile“, ale zároveň „odkazují k jednomu druhu“. Z překladu totiž bohužel není zjevné, že je nahodilost v původním řeckém textu odvozeným formám přátelství odpírána, ať už jako součást zamítnutí homonymie, nebo sama o sobě. Větná konstrukce totiž může ve čtenáři vzbuzovat dojem, že zde máme co do činění se dvěma nezávislými specifiky ostatních forem přátelství (tj. „nemají stejný význam“ a „vztahují se k sobě jen nahodile“).

Ještě větší nepřesností překladu se zdá být to, že autoři překládají a chápou odpírání homonymie, o kterém zde Aristotelés mluví, jako „významovou nestejnost“. Není nám jasné, jak k tomuto výsledku došli. Pokud totiž Aristotelés dvěma věcem připsuje vztah homonymie, znamená to,

že jsou totožné ve jméně, ale liší se ve své definici. Zjednodušeně řečeno, nazývají se stejně, ale jejich „význam“ není stejný.<sup>15</sup> Pokud tedy ve výše uvedené pasáži Aristotelés různým druhům přátelství homonymii upírá (οὔτε ὡς ὁμώνυμοι), říká tím, že zde o tuto kombinaci nestejnosti ve „významu“ a stejnosti ve jméně nejde. Což je téměř přesný opak toho, co stojí v překladu.

Nejedná se o pouhý překlep, jak je zjevné z věty, která výše uvedené pasáži předchází a kde se tvrdí, že o třech druzích přátelství „nelze hovořit ve stejném významu“ (1236a17). I zde však Aristotelés homonymii zamítá (μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμώνυμος). Je tak pravděpodobné, že autoři tyto Aristotelovy formulace chápou jako prosté vyjádření nestejnosti ve „významu“. To ale text ani na jednom z obou míst říci nechce. Aristotelés odpírá třem druhům přátelství pouze specifický typ nestejnosti definice, totiž ten striktně homonymní. Jak je zjevné z výše uvedeného, je ochoten jim přisoudit nestejnost definice natolik, nakolik se nejedná o věci náležící jednomu rodu (εἶδος), které ale i přesto k primární definici přátelství váže nenahodilý vztah πρὸς ἕν (1236b24–27). Překlad však toto důležité rozlišení originálního textu zakrývá.

Mimo textové problémy konkrétních pasáží je nakonec třeba upozornit na rušivě působící překlad některých zásadních pojmů. Za všechny zmíníme pár příkladů. Aristotelovo πάθος je překladatelským oříškem, ale volba

<sup>14</sup> λέιπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη ἡ πρώτη φιλία, ἔστι δὲ ὡς πάσαι, οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἕν εἶδος, ἀλλὰ μάλλον πρὸς ἕν.

<sup>15</sup> Srv. Aristotelés, *Cat.* 1a1–4.



českého „emoce“ se nám nezdá nejlepší řešením. Jde totiž o komplexní stav duše a těla, který se týká mimo jiné zakoušení slastí a bolestí vůbec. V etickém kontextu toto zakoušení navíc úzce souvisí s konkrétními ctnostmi a špatnostmi, přičemž implikuje určité formy jednání. Aristotelés by například řekl, že opaky štědrosti, tedy „lakotu“ a „rozdavačnost“, doprovází jistý πάθος. Domníváme se však, že člověk lakomý a člověk rozdavačný nemusí v tomto slova smyslu nutně prožívat nějaké emoce, spíše zakouší slast či bolest při zacházení s penězi, což spoluurčuje to, za jakým účelem jedná v situacích týkajících se peněz.<sup>16</sup>

Závažnější je však jistě to, když se opakem „sebeovládání“ (ἐγκράτεια) stane v češtině silně negativně zabarvená „nezřízenost“ (ἀκρασία). Pro mnohé z nás bude toto slovo vyjadřovat protiklad ctnosti, tedy jistou špatnost. Podle Aristotela se však jedná o charakterovou vadu, totiž absenci sebeovládání, kterou je zapotřebí od špatnosti odlišovat. Nadto se v češtině ztrácí jazyková propojenost mezi původními řeckými pojmy. Možnou alternativou by bylo tyto pojmy překládat jako „zdrženlivost“ a „nezdrženlivost“.<sup>17</sup>

Nedostatky a nejasnostmi je protkán i samotný pojmový slovník. Za

potenciálně matoucí můžeme považovat například výměr toho, co je „v dosahu lidského jednání“, které autoři vymezují jako „množinu cílů, kterých člověk může dosáhnout“ (πρακτόν; 156). To je formulace přinejmenším zavádějící, neboť jak Aristotelés sám říká, do množiny těchto věcí spadá dvojí: jsou to jednak cíle jednání, ale také jednání, která k nim vedou (1217a31–40). Výměr „přátelství“ je také neuspokojivý, neboť v něm autoři tvrdí, že termín φιλία „zahrnuje jakýkoliv vztah náklonnosti“ (151). Pokud ovšem mluvíme o přátelství jako o primárním a nejdůležitějším významu slova φιλία, tak toto neobstojí tváří v tvář Aristotelově definici, která jasně tvrdí, že jde pouze o náklonnost vzájemnou, která se realizuje na základě záměrné volby (1236b1–3) a je oběma přátelům „patrná“ (1236a15).

Asi nejvíce do očí bijící je však následující jednovětvý výměr pojmu „duše“: „Vnitřní stavy člověka (event. zvířete či rostliny)“ (147). *EE* nejspíše není nejdůležitějším spisem Aristotelovy psychologie, ale duši zde přece nelze redukovat na jakési blíže neurčené „vnitřní stavy“. Autorům by bylo třeba položit mnoho doplňujících otázek. Například: je duše jako forma a oživující, hybný princip „stavem“?<sup>18</sup> Anebo: stavy vnitřní čemu?

<sup>16</sup> Podobně podivně působí slovo „emoce“ v kontextu jiných středností, například „vtipnosti“.

<sup>17</sup> Ne úplně nepodobným problémem trpí také překlad opaku uměřenosti: „lačnost“ (ἀκολασία). Proč nezvolit „neuměřenost“? Lačnost navíc neimplikuje špatnost. Lačným může být i někdo, kdo není neuměřený, jako například ten, kdo je žíznivý či hladový, a žene ho tak přirozená a nutná touha po jídle či pití.

<sup>18</sup> V Aristotelově hylémorfickém rozvrhu je duše typem formy, a tak je také ve spisu *O duši* představena jako první ἐντελέχεια těla, kterému potenciálně náleží život. Srv. Aristotelés, *De an.* 412a27 a 414a4–28.

Či nakonec: jsou všechny „vnitřní stavy člověka“ skutečně duší?

S ohledem na vše výše řečené je snad zjevné, že překlad trpí zásadními nedostatky. Je jistě zapotřebí ocenit množství práce, které na knize muselo být odvedeno, a také to, že se překladatelé do tohoto obtížného a potřebného úkolu pustili. Avšak takto nepřesný, místy obtížně srozumitelný a často nekonzistentní překlad nelze bohužel českému čtenáři doporučit. Zvláště

pokud vezmeme v potaz jiné vysoce kvalitní, byť cizojazyčné překlady.<sup>19</sup> Stejně jako autoři sice doufáme, že si *Etika Eudémova* v českém filosofickém prostředí najde své čtenáře, avšak nejsme si jisti, zda by to měl být zrovna tento překlad, který jim zjedná spolehlivý a autoritativní přístup k této upozaděné části Aristotelova korpusu. Nezbývá než upřímně doufat, že se v tomto úsudku mýlíme.

*František Špínka*

---

<sup>19</sup> Viz výše zmíněný překlad Inwooda a Woolfa, nebo také Kennyho.