

Posudek na disertační práci Mgr. Stanislava Synka

„Lidská přirozenost jako úkol člověka: K pojetí lidské přirozenosti v *Etice Nikomachově*“

Jakub Jirsa, PhD.

Stanislav Synek (dále autor) předkládá dobře napsanou interpretaci několika klíčových motivů z Aristotelova spisu *Etika Nikomachova* (NE). Výsledkem autorova bádání je dobrý přehled, který jistě může studentům sloužit jako pomůcka při četbě samotného Aristotelova spisu. Autor začíná tematizací Aristotelova tázání se po cíli lidského života (*eudaimonia*, kap. 1). Jeho výklad postupuje v souladu s předlohou od formálního vymezení *eudaimonia* k substanciálnější charakterizaci pomocí *ergon* lidského života, jakožto nejobecnější aktivity, které je člověk schopen.

Jelikož se ukáže, že *eudaimonia* je bytostně chápána jakožto „činnost duše z hlediska zdatnosti“ (NE 1098a16-17), nabízí v následující kapitole autor svůj výklad o *areté* (kap. 2). Tento výklad také obsahuje pasáže o záměrné volbě (*proairesis*) a krátký náčrt problému dobrovolnosti špatného konání (avšak stranou již nechává problematiku slabé vůle, *akrasia*).

Kapitola tři je sice nazvána „Rozumová skvělost“, avšak jejím obsahem je spíše vymezení vzájemného vztahu *techné*, *poiésis* a *praxis*. Vztah *poiésis* a *praxis* chápe autor jako „dvě různé perspektivy, z nichž lze lidským činnostem rozumět“ (s. 44). O samotných rozumových „skvělostech“ se hovoří pouze krátce v závěru celé kapitoly, kde je naznačen vzájemný vztah soudnosti (*frónésis*) a moudrosti (*sofía*). Soudnost je sice představena jakožto podřízena moudrosti, ale zároveň je také naznačen jejich komplementární vztah odvozený od odlišných předmětů těchto rozumových čtností.

Ve čtvrté kapitole pak autor nejprve předkládá základní rysy Aristotelovy teorie jednání, avšak brzy přechází od počátků (*archai*) lidského jednání k nabývání *aretai*. Podle autora nejde při výchově jen o habitaci jistého typu chování, ale především o ustanovení nové perspektivy, „ze které jednající nahlíží své jednání“ (s. 56). Autor svůj výklad zakládá na roli strachu a studu ve výchově, což pokládám za jeden z nejzdařilejších momentů v práci, ve kterém se objevuje samostatná, přesvědčivá interpretace (avšak možná by bylo vhodné celému momentu věnovat větší prostor).

Pátá kapitola disertace představuje zdařilý výklad Aristotelových názorů na slast včetně pokusu uvést ve vzájemný soulad dvě zdánlivě odlišné tematizace slasti v NE (v VII. a X. knize). Tyto dva výklady autor chápe jako komplementární představení kladů a záporů slasti pro blažený život (s. 75).

V sedmé kapitole pokládám za klíčový autorův výklad o přátelství a interpretaci „špatnosti“ jakožto narušeného vztahu k sobě samému (s. 83-86). Důležité téma pozitivního chápání „krásy“ jakožto skutečné motivace dobrého jednání je však opět jen zmíněno v závěru kapitoly. V poslední kapitole nazvané „Lidská přirozenost“ se autor snaží vyrovnat s notoricky známým problémem vztahu poslední, desáté knihy NE ke knihám předchozím, tj. s problémem vztahu tzv. mravních (*éthiké*) a rozumových (*dianoétiké*) „skvělostí“. Existenci těchto dvou druhů čtností a jim odpovídajících životů autor zřejmě chápe jako doklad pro svoji charakterizaci člověka jako „nezrušitelně rozpolcené bytosti“ (s. 95).

Autor ve své práci poskytuje velmi dobrý přehled jednotlivých témat v *Etice Níkomachově*. Jeho výklad je však většinou omezen pouze na tu pasáž, která je samotným Aristotelem označena jako hlavní rozbor daného tématu. Aristotelovy úvahy z jiných míst v *NE* tak většinou nejsou zohledněny. Příkladem může být autorova interpretace *proairesis*, která je založena na třetí knize *NE*, aniž by se čtenář dozvěděl o Aristotelově návratu k tomuto tématu ve druhé kapitole šesté knihy, kde se dokonce hovoří o definici *proairesis* jako *orexisbúletiké* (1139a23) a o jejím vztahu k ctnosti jakožto „záměrně volícímu stavu“ (*hexisproairetiké*). Obdobně by bylo dobré zohlednit i výklad o *orexis* a *proairesis* v *Metafyzice* IX.5. Takto se pojem touhy či žádosti (*orexis*) z autorova výkladu *proairesis* zcela vytrácí, ačkoli pro Aristotela je zjevně klíčový.

Zároveň také překvapí minimum odkazů na ostatní Aristotelova etická díla (*Etika Eudémova* a *Politika*, případně *Magna Moralia*), která mohou pomoci k pochopení některých Aristotelových úvah. Autorův zájem je omezen téměř výhradně na *EN* a rozsáhlejší zmínky se dočká pouze *Metafyzika* L, která slouží k objasnění některých témat z desáté knihy *EN*. Tento přístup však komplikuje samotný závěr celé práce, ve kterém se autor snaží argumentovat ve prospěch „otevřenosti“ lidské přirozenosti (*fysis*) v Aristotelově *NE* (s. 97 a násl.). Tento motiv se poprvé objevuje již na počátku celé práce (s. 4-5), když se autor obdobně snaží vyložit svoji koncepci „otevřené“ teleologie. Nakolik rozumím autorově motivaci, jde mu o zdůraznění jistým způsobem existenciálního rysu Aristotelovy etiky: tj. lidského, vždy nedokonalého rozhodování se v partikulární situaci, které je však konstitutivní pro náš život a charakter. Přirozenost tak není chápána jako danost, ale spíše jako úkol. Tato interpretace však nijak nepracuje s vymezením teleologické příčiny na různých úrovních aristotelského kosmu (viz např. *Phys.* II,2-3; *DA* II,4.; *Met.* XII,10). Zároveň také nijak nezmiňuje Aristotelovo pojetí přirozenosti (*fysis*). Pokud se podíváme na Aristotelovo vymezení pojmu *fysis* ve *Fyzice* II,1-2 a zejména pak v *Metafyzice* V.4, není jasné, zda Aristotelův koncept s nějakou takto existenciálně otevřenou *fysis* může pracovat. *Fysis* primárně znamená podstatu toho, co má počátek pohybu samo v sobě (*Met.* 1015a13-15). Pokud chce autor hovořit o *fysis* jakožto úkolu (např. v souvislosti s argumentací o *ergon* v *NE* I.6), měl by jasně(ji) ukázat vztah mezi tímto úkolem a *fysis* člověka ve výše uvedeném slova smyslu.

Na základě takto nevyjasněného vztahu mezi úkolem člověka a *fysis* člověka ve výše popsaném smyslu autor dospívá k závěrečnému tvrzení, že podle Aristotela je člověk „nezrušitelně rozpolcená bytost“ (s. 95). Na závěr sedmé kapitoly desáté knihy přitom Aristotelés píše:

„Nemá tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšlet, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovat se na věci smrtelné, nýbrž se má snažit, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činit všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co jest v něm nejvyššího; neboť i když jest to nepatrné vnějším leskem, vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká. Ba zdá se, že toto u každého tvoří jeho pravé já, ježto jest nejvyšší a nejlepší; bylo by to tedy něco zvláštního, kdyby člověk nechtěl žít svým vlastním životem, nýbrž životem někoho jiného. Nyní se bude hodit i to, co jsme řekli dříve: nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co mu je přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž tj. nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený.“ (1177b31-1178a8)

Domnívám se, že zde je třeba Aristotela brát vážně: člověku je vlastní život rozjímání, jelikož člověk je (nejvíce) rozum. Autor z této pasáže cituje jen její první část (1177b31-34 na str. 94), avšak nijak se

nevyrovnává s Aristotelovým důrazem na to, že člověk je nejvíce rozum a teoretický život je mu tedy nejvíce vlastní. Závěrečný výklad o blaženosti je tedy podle více „intelektualistický“ či, chceme-li, platónský, než by autor chtěl připustit. Interpretace výše uvedené pasáže může být samozřejmě také předmětem diskuse během obhajoby.

Autor se v práci často rozhoduje pro ne zcela běžné překlady jednotlivých klíčových pojmů: *eudaimonia* překládá jako štěstí a *areté* jako skvělost, k čemuž má relevantní důvody. Problematickým však shledávám překlad pojmu *hexis* (lat. *habitus*) jako „charakter“ (s. 16-17, 20). Ačkoli Prachův Slovník řecko-český (Praha 1942) uvádí jako možný překlad pro ἕξις „povaha“ či „způsob života“, v standardním Liddell-Scott *Greek-English Lexicon* žádný takový význam nenalezneme a nejbližší Aristotelově pojetí je „state or habit of mind“. Nestandardní překlad by nebyl problém, pokud by byl přínosem. Avšak autor termínem „charakter“ překládá i *ethos*, což je naopak běžné, ale stejný překlad těchto dvou pojmů, které mají u Aristotela odlišný význam,¹ rozhodně nepřispívá jasnosti jeho výkladu (viz str. 20). Dále překlad *hexis* jako charakter nedává smysl na mnoha místech *NE*, zejm. tam, kde se hovoří o stavech duše v plurálu (např. 1103a9, 1143b25-26), pokud nechceme tvrdit, že jedinec má mnoho charakterů. Rozhodně neplatí, že ctnost je „typ charakteru“, jak tvrdí autor na str. 18, ctnost je typ či druh duševního stavu. Ostatně autor po argumentaci ve prospěch překladu *hexis* jako charakter (str. 16-17) mnohokrát sám užívá Křížův překlad „stav“ či „setrvalá dispozice“ (str. 22, 28, 33, 37, 38, 39, 42, 49 aj.). V *NE* 1105b19-20 je *hexis* chápána jako duševní jev (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) na stejné úrovni jako city (*pathé*) a vrozené schopnosti (*dynamēis*). Jde o setrvalý stav duše vůči citům v dané, specifické oblasti: např. uměřenost je stavem duše vzhledem k citům vzbouzeným rozkošemi (1117a25), štědrost je stavem duše vzhledem k citům provázejícím naše nakládání se statky (1119b21) apod. Tyto stavy se od sebe liší natolik, nakolik se liší jednotlivé ctnosti. Překlad *hexis* jako charakter je tedy nevhodný nejen proto, že je matoucí (stejně je překládán *ethos*), ale hlavně neodpovídá Aristotelově užití tohoto pojmu.

Nyní představím několik partikulárních problémů, které pokládám buď za důležité, nebo zajímavé (případně obojí) natolik, že bych rád znal autorovu odpověď, kterou jsem v textu nenašel.

Na str. 6-7 autor tematizuje problém vztahu *eudaimonia* a partikulárních dober či dobrých věcí ve smyslu vztahu prostředků a cíle, resp. částí a celku. Poměrně dobře vysvětluje problém, zda je *eudaimonia* cosi navíc a „nad“ jednotlivými dobry. Avšak stranou nechává neméně důležitou otázku, která s tímto problémem souvisí: zda (a případně jak) lze o blaženosti hovořit v pojmech více a méně. Připouští blaženost stupňování nebo ne? Autor tuto otázku zmiňuje na str. 6, avšak v následující interpretaci se k ní nikde nevrací.

Na str. 23 autor kritizuje úvahy nejmenovaných interpretů nad smyslem katalogu ctností v *NE*; ctnostný život podle něj není „plněné ‚modrého života‘ ve foglarovkách“. To však nikdo z interpretů netvrdí. Problém spočívá v řecké tradici uvažující o určitém počtu tzv. kardinálních ctností, které jsou postačující pro blažený život (ať už proto, že ostatní ctnosti zahrnují, či jejich nedostatek „přebijí“). Pokud Aristotelés tematizuje *všechny* takové ctnosti (anebo prostě všechny, které podle něj existují), pak je mnohem jednodušší vymezit dobrý život, což by mj. odporovalo základní tezi obhajované disertační práce. Domnívám se, že úvahy nad rolí určitého počtu blíže rozebíraných ctností, si od autora zaslouží možná více zájmu, než rychlé odsouzení s poukazem na „modrý život“.

¹ Oba pojmy mohou mít význam podobný, avšak právě jako *habitus*, nikoli „charakter“.

Na str. 80 autor tvrdí, že přirozenost (*fysis*) je touha (*orexis*) po nejvyšším dobru. Toto tvrzení nemá oporu v jeho předchozím textu a zdá se, že autor může pouze tvrdit, že touha po dobru je člověku přirozená.

Na str. 95 autor uvádí nadměru zajímavé otázky ohledně kontempace, nesmrtelnosti a pravého „já“ člověka. Odpovědi však nenabízí, jelikož u Aristotela nenajde „jasnou odpověď“. Pokud si práce neklade za cíl nic menšího, než objasnění lidské přirozenosti v *NE*, pak bych od autora očekával, že interpretace dokáže problematiku alespoň objasnit, i když u Aristotela nenalezneme explicitní odpověď. Pokud by totiž disertace hovořila jen o těch otázkách, na které má Aristotelés jasné odpovědi, její přínos by byl sporný.

Na str. 100 autor velmi problematicky tematizuje Platónův a Aristotelův výklad role filosofa v obci, resp. vztah teoretického a praktického života. Podle mne není pravda, že „život v rámci obce - život s druhými a pro druhé – je pro něj jen ‚druhou cestou‘, o níž musí usilovat patrně jen proto, že mu není coby smrtelné bytosti dáno strávit celý svůj život v božském zření prvních počátku“. Ctnostný život v obci, tj. život mravně ctnostný a politický, je pro Aristotela skutečným dobrem, nicméně k dokonalé blaženosti je potřeba i nutná dávka *schólé*, které se v ryze občanském životě nedostává, již si však bez občanského života také nelze představit (*NE* X.7, 9-10). Vztah těchto dvou životů je překvapivě tematizován ještě v poslední kapitole *NE* a tato tematizace zpochybňuje autorův výše uvedený závěr. Než Aristotelés svůj spis zakončí, překvapivě uvádí, že dříve, než můžeme plně určit a vysvětlit, co je *eudaimonia*, musíme se stát odborníky v ustanovování dobrých zákonů a ústav (*NE* X,10 1180a32 a násl.). Podle Aristotela je dobrý život politický nutný pro jakýkoli ctnostný život (1180a15 a násl.) a naopak samotné vědění (*eidenai*) není dostatečné pro ctnostný život (1179b2-3). Důležité je, že tento důraz na politický život a nedostatečnost vědění přichází až po výkladu přednosti kontemplativního života. Nelze tedy podle mne hovořit o „druhém životě“ ani o rozpolcené lidské přirozenosti. Aristotelés popisuje lidský život, který je nutně životem v obci a jehož nejvyšší cíl, blaženost, spočívá v kontemplaci vyplněné *schólé*.

Práci pokládám za zdařilou úvodní studii, která je v českém prostředí hodnotná zejména proto, že neexistuje žádný jiný, relativně ucelený výklad Aristotelovy etiky. Domnívám se však, že na ryze vědecké úrovni si autor mnohdy nepatříčně zjednodušil práci, když nechává bez odpovědi otázky a problémy, které sám v textu *NE* nalézá. Autor překvapivě nepracuje s interpretacemi, které se v mnoha ohledech blíží závěrům předložené práce (např. Broadie, Sarah. *EthicswithAristotle*. New York: Oxford University Press, 1991. Kraut, Richard. *Aristotle on theHumanGood*. Princeton: Princeton University Press, 1989.). Přitom by tato konfrontace mohla autorovi pomoci při vypracování otázek na problémy, které v práci zmiňuje a neřeší (viz např. výše).

Výše uvedené námítky chápu především jako témata k diskusi na obhajobě. Práci **doporučuji k obhajobě**.

V Praze, 9.11.2011