

Stanislav Synek:
Lidská přirozenost jako úkol člověka
K pojetí lidské přirozenosti v *Etice Nikomachově*
FHS UK, 2011

oponentský posudek disertační práce

Předkládaná práce je věnovaná tématu, které je důležité jak pro historické porozumění antické etice, tak pro současné filosofické úvahy o povaze člověka a o tom, v čem spočívá dobrý lidský život.

V prvních pěti kapitolách se autor postupně věnuje Aristotelovu pojetí *eudaimonia* (první kapitola), etických a rozumových ctností (druhá a třetí kapitola), počátkům lidského jednání (čtvrtá kapitola) a slasti (pátá kapitola, která do značné míry vychází z doktorandovy diplomové práce obhájené v roce 2006 na FF UK).

Šestá kapitola, která nese název „Rozumění sobě samému“ se nejprve stručně zmíní o Aristotelově pojetí zdrženlivosti a nevázanosti, velmi rychle se však zaměřuje na Aristotelův výklad přátelství a na otázku sebevztahu a na tomto základě se vrací k problematice principů jednání, tentokrát za pomoci rozlišení mezi slastí a krásou jako dvěma základními motivy lidského jednání.

Sedmá kapitola „Lidská přirozenost“ pak na základě interpretace druhé části desáté knihy *Etiky Nikomachovy* dospívá k závěru, že člověk je „nezrušitelně rozpolcená bytost, jejíž život je do značné míry vydán nahodilostem světa, která však má zároveň schopnost poměřovat svou situaci měřítky, která dalece přesahují lidské možnosti“ a „která sama sobě rozumí jen ve vztahu k něčemu, co ji nekonečně převyšuje, a co je proto neznámé a skryté“ (str. 95).

Vlastní „Závěr“ práce se pak vrací k některým centrálním bodům předchozího výkladu, zdůrazňuje znovu význam rozlišeními mezi *energeia* a *kinésis* a napětí mezi lidským a božským přináší v podobě několika stručných bodů výčet motivů, které by mohly být podle autorova názoru inspirativní také v současných etických diskusích.

Po stránce stylistické a formální je práce na dobré, místy velmi dobré úrovni. Stanislav Synek zná velmi dobře primární text, umí se v něm náležitým způsobem orientovat a osvědčuje nejen nemalé nadání, ale také schopnost poctivé filosofické práce. Ve své disertační práci předložil kvalitní studii, která v českém prostředí může do jisté míry sloužit jako uvedení do Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. V tomto ohledu lze velmi kladně hodnotit především první tři kapitoly a částečně také kapitoly věnované „počátkům jednání“ a slasti.

Méně jednoznačně bohužel vyznívají závěrečné kapitoly, především však celkové vyznění práce. Také v šesté a sedmé kapitole lze nalézt velmi dobré interpretace Aristotelova textu i podnětné filosofické úvahy, zároveň se však na nich více projevuje nedostatek, který byl méně zřetelně přítomen již ve čtvrté a páté kapitole: některé části textu mají podobu pracovních analýz, kterým schází jasnější interpretační zacílení, autor kolísá mezi různými interpretačními vlivy, dopouští se několika ne zcela nevinných nepřesností a nedaří se mu nakonec přesvědčivě představit jednotnou a výraznější vlastní interpretační pozici (jakkoliv je pochopitelně cosi takového v případě *Etiky Nikomachovy* velmi obtížný úkol).

Dobře je to podle mého názoru vidět na dvou motivech, které uzavírají šestou, respektive sedmou kapitolu. Na závěr šesté kapitoly Stanislav Synek dochází k velmi zajímavému motivu krásy jako klíčového pojmu pro Aristotelovu etiku. Toto téma však zůstane jen načrtnuto a jeho dosti letmé zpracování má některé problematické rysy. Je

například udržitelné tvrzení, že pro Aristotela nakonec „zůstávají *de facto* jen dva relevantní motivy jednání, a to slast a krása“ (str. 86)? Toto tvrzení je očividně založeno na Aristotelově úvaze o třech „pohnutkách volby“, tj. kráse, užitečnosti a příjemnosti, z pasáže EN 1104b31. Platí však například, že dobro není „relevantním motivem jednání“? A do jaké míry je „relevantním motivem jednání“ přátelství? (Co ostatně autor přesně autor míní tím, že „pravé přátelství je spojené s krásou“ a na čem zakládá tento předpoklad?). I kdyby však čtenář toto poněkud schematické vyhocení na pouhé dva motivy jednání přijal, bude nakonec dalším výkladem nejspíše zklamán. O povaze krásy a její roli pro jednání se dozví velmi málo (ačkoli se zdá být krása jedním z centrálních vlastních příspěvků práce k interpretaci Aristotelovy etiky, je jí věnována pouhá jedna strana práce) a v následující závěrečné, shrnující kapitole „Lidská přirozenost“ se s motivem krásy nesetkáme takřka vůbec a rozhodně v ní nehraje žádnou centrální roli.

Druhým podobným příkladem je tematizace vztahu mezi lidským a božským v sedmé kapitole práce. Na jedné straně je autorovo zaměření na vztah mezi „lidským dobrem“ a „připodobněním bohu“ sympatické a vystihuje cosi velmi důležitého z Aristotelova uchopení platónského dědictví a Aristotelovy etiky obecně, na druhé straně však vede autora k jednostranným až zavádějícím formulacím (mluvit například, jak to autor na závěr této kapitoly činí, o „rozporu“ v lidské přirozenosti, především však o „rozpolcenosti lidské bytosti“ se podle mého názoru mívá s celkovým duchem Aristotelovy etiky a je v textu EN těžko doložitelné) a nakonec k dosti překvapivému závěru, že v rámci Aristotelova konceptu „není možné sloučit lidskou a božskou perspektivu, a tím pádem i nemožnost uspokojivě odpovědět na výchozí otázku, co je skutečně *vykonavatelné lidské štěstí*“, případně k tomu, že „teoretická činnost nemá pro skutečný *lidský* život – tj. život v obci – roli *žádnou*“ (str. 100). Vztah těchto poměrně radikálních tvrzení k vyváženějším a Aristotelovu filosofii více vystihujícím, byť nikoli neproblematickým formulacím typu „teprve tím, že člověk usiluje o dosažení božského, stává se člověkem“ (str. 101) zůstává podle mého názoru neobjasněn.

Na obou těchto příkladech se podle mého názoru ukazuje, že práci navzdory jejím kvalitám chybí důkladnější závěrečná obsahová redakce a snad i jistá filosofická vyzrálost, která by z ní mohla učinit významnější tvůrčí přínos pro české Aristotelové bádání i pro současné etické úvahy.

Na závěr si dovolím alespoň ve stručnosti zmínit některé další dílčí nepřesnosti či nejasnosti ze závěrečných kapitol, které sice nesnižují celkovou kvalitu práce, zároveň však prozrazují, že její definitivní utváření probíhalo zřejmě spíše ve spěchu a bez možnosti dostatečného kritického odstupu.

Autorův důraz na to, že v Aristotelově pojetí lidská přirozenost souvisí podstatnou měrou se specificky lidským uskutečňováním (či neuskutečňováním) různých možností a v tomto smyslu není žádnou „daností“, je nepochybně zcela oprávněný. Lze však z toho, že „přirozeností zde /tj. v EN/ zde nemíníme nějaký faktický stav věcí, nějakou „danost“, kterou nelze měnit“ prostě přejít k tomu, že „Míníme tím naopak *touhu* (*orexis, búlésis*) po jakémisi naplnění a po dokonalosti...“ (str. 80)? Je tedy lidskou přirozeností touha, či „touha po jakémisi naplnění“?

Platí skutečně, že „pokud neznáme úmysl jednajícího ... pak nelze toto jednání nijak posuzovat, resp. nelze mu vůbec ani jednání rozumět“ (str. 88)?

Na str. 89 autor říká, že „Jeho etika je tak z velké části výkladem různých typů činnosti a jejich skvělých podob (*areté*).“ Ztotožňovat tímto způsobem *areté* s činnostmi či jejich „skvělými podobami“ však u Aristotela není možné. Pro Aristotelovu etiku je zcela zásadní (a Stanislav Synek to podle všeho dobře ví), že *areté* není činnost (ať již tím míníme cokoli), ale *hexis*.

Přiznám se, že mi také není zcela jasné, jak autor na základě textu EN 1154b20–28 dospívá k přesvědčení, že existuje „nesmrtelná část“ lidské duše. Z toho, že „je v nás cosi jiného, nakolik jsme smrtelní (případně: čím jsme smrtelní)“ podle mého názoru nijak nevyplývá, že naše duše má „nesmrtelnou část“ (byť pochopitelně úvahy z *De Anima* a z *Metafysiky* by tímto směrem mohly ukazovat a je také pravda, že podle EN máme usilovat o „připodobnění bohu“ a o to, abychom se „stali se, nakolik je to možné, nesmrtelnými“). V této souvislosti se také zdá, že autor některé pojmy, například „rozum“ či „rozumová činnost“ používá dosti široce a ne vždy jednoznačně. Někdy jím označuje jak praktický, tak teoretický rozum (především ve třetí kapitole), jinde zřejmě pouze teoretický rozum v užším slova smyslu (tedy *nús*, který však jindy překládá jako „vhled“ či „zření“) a mluví o „božské povaze rozumové činnosti“ (str. 92 a obecně sedmá kapitola), jindy se zdá, že by „teoretickým rozumem“ mohl mínit jak *nús*, tak *epistémé* (když například mluví o *sofia* jako o „nejvyšší podobě teoretického rozumu“).

Navzdory výše uvedeným připomínkám splňuje předložený text požadavky kladené na disertační práci a má své nezpochybnitelné kvality, a doporučuji jej tedy k obhajobě.

V Praze, 15.11. 2011

Štěpán Špinka