

Reflexe Aristotelových pojmů FRONÉISIS a THEÓRIA v Patočkově třetím pohybu existence

Lenka Jedličková

Jedličková, L.: Reflexe Aristotelových pojmů FRONÉISIS a THEÓRIA v Patočkově třetím pohybu existence. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Reflection of Aristotle's Terms FRONESIS and THEORIA in Patočka's Third Movement of Existence

Jan Patočka, who drew inspiration for his own philosophy not only in the important phenomenologist Hannah Arendt but also in Greek philosophy, at one point in his philosophical development, surprisingly turned away from Socrates and Plato and inclined to Aristotle and his concept of action. As with Arendt, this concept forms the pillar of his thinking, and the aim of this text is to indicate the possible connection of this leaning towards Aristotle with the study of Patočka's friend and colleague Eugen Finek called *PHRONESIS und THEORIA*. It is these Aristotelian concepts that prove to be crucial for the further development of Patočka's thought and his concept of action. In addition, there are similarities, but also differences in Patočka and Fink's concept of human finitude, which is very closely related to the act.

Keywords: Jan Patočka, Aristotle, Hannah Arendt, Eugen Fink, action, THEORIA, FRONESIS, finality

Úvod[1]

Pro pojem jednání, který tvoří pilíř třetího pohybu lidské existence, našel Jan Patočka inspiraci nepochybně v díle Hannah Arendtové. Sám však zdůrazňuje, že prvním filosofem, který tento pojem do filosofie uvedl, byl Aristotelés. Patočka to dokládá v diskusi k přednášce *Platón a Evropa*, v níž provádí náhlý a poněkud překvapivý odklon od Sókrata a Platóna k Aristotelovi a všímá si jeho teorie jednání z *Etiky Níkomachovy*. Možným podnětem pro tento obrat mohla být stať *PHRONESIS und THEORIA*, kterou napsal Patočkův přítel a kolega Eugen Fink. Ten v ní upozorňuje na Aristotelovo pojetí jednání a praktické rozumnosti, která ji doprovází. Dává ji poněkud překvapivě do souvislosti s lidskou konečností, což je jeden z ústředních motivů Patočkovy koncepce tří pohybů lidské existence.

Tato stať si klade za cíl zmapovat, nakolik Patočkův pojem jednání, který je úzce spjat s lidskou konečností a politickým životem, vychází kromě filosofie Hannah Arendtové také z Aristotelovy *Etiky Níkomachovy* a jeho pojmu FRONÉISIS, případně zda a do jaké míry přiměl Patočku k obratu k Aristotelovi Eugen Fink svou statí, která u nás stále není příliš známa. Z této analýzy by měly zároveň vyplynout i rozdíly mezi Finkovým a Patočkovým pojetím lidské konečnosti, kterou se oba podrobně zabývali právě v sociálním a politickém kontextu.

Jednání u Arendtové

Podívejme se jen stručně na pojem jednání, jak jej zformulovala Hannah Arendtová ve své knize *Vita Activa* (protože je zřejmé, že pro Patočku byla hlavním inspiračním zdrojem právě ona). V ní

definovala tři druhy lidského konání - práce (činnost časově neomezená, jejímž produktem není nic trvalého), zhotovování (neboli výroba produktů, které mají trvalejší charakter) a nakonec jednání, jehož produktem není konkrétní věc a k němuž ani žádné věci není třeba, neboť se odehrává čistě mezi lidmi, ve složitém propletení mezilidských vztahů.

Produkty práce, sloužící především k uspokojení biologických potřeb člověka, jsou rychle spotřebovávány (na rozdíl od produktů zhotovování, které mají trvalejší charakter), a dle Arendtové je práce vázána na jedinou podmínku - život sám. V rámci zhotovování už člověk ovládá přírodu natolik, že tvoří a vyrábí zcela nové věci, a to tak, že si předem vždy stanoví účel [2] svého konání, včetně prostředků, kterými ho chce dosáhnout. Zhotoveným účelem je pak vždy konkrétní dílo nebo výrobek, který je hmatatelný a trvalý.

V kontrastu s hmatatelností a trvanlivostí produktů zhotovování se pak třetí lidské konání může zdát pomíjivé, a tím zbytečné, marné a neúčelné. Jednání za sebou nezanechává žádný produkt, žádný hmatatelný výtvor. A nejen to. Nelze ho ani předem naplánovat, určit jasný cíl a prostředky, jimiž ho lze dosáhnout, je totiž nepředvídatelné. Jeho důsledky nelze předem odhadnout, protože „tkanivo vztahů a lidských záležitostí“ je příliš složité, což ale zároveň činí náš život napínavým a nutí nás k pohybu. [3] Jeho výsledek je vždy nejistý, stejně jako nelze předem stanovit jeho cíl, protože cíl jednání je v něm samém, v samotném jeho výkonu.

Předpokladem pro jednání je jednak pluralita (rovnost a zároveň rozdílnost účastníků jednání), ale především také nutnost vystoupit z bezpečné zóny soukromí a anonymity, vystavit se rizikům spojeným s interakcí s druhými. Soukromí je při jednání už ze své podstaty vyloučeno - k jednání je vždy potřeba „být vidět“, vystavit se na odiv a to vlastně po celou dobu tohoto konání. Tím se liší jednající člověk od výrobce, který předvádí až hotový produkt, zatímco proces jeho vzniku je obvykle veřejnosti skryt.

Prostorem, kde se takto lidé sobě „zjevovali“, byla v Řecku POLIS. Jak upozorňuje Blecha, Arendtová tak vyzdvihla vsutku zásadní „fenomenologický“ aspekt jednání, kdy se POLIS stala skutečně „jevištěm“, na které se chodilo předvést se a vyniknout. „Pokud máme správně pochopit poselství Aristotelova pojetí PRAXIS, ukazuje se mi jako důležité, aby pojem jednání odkazoval na onu „fenomenologickou“ povahu, jak ji pro nás Aristotelés vyzdvihl a jak ji poté rozpracovala Hannah Arendtová. Jedině tak zůstane PRAXIS nedotknutá zavádějícími úlohami a zůstane též oním specifickým, důležitým pro založení politické existence vůbec.“ [4]

Jediný způsob, jak se účinně vrátit k autentickému jednání chápanému fenomenologicky, a sice jako prolnutí aktéra s činem, který má nejistý výsledek, je ten, který zvolil Jan Patočka. Mechanismem, který tuto sféru otevírá, je fakt lidské konečnosti a to, že se k ní můžeme vztahovat a svobodně s ní nakládat. [5] Právě tím je třetí pohyb ze všech nejdůležitější a „lidsky nejvýznamnější“, umožňuje nám se totiž vidět ve své nejvlastnější lidské podstatě a možnosti. [6] Člověk už zde není jen členem nejužšího společenství lidí, kteří mu poskytují základní ochranu, ani rolí, kterou zastává v rámci širšího společenství. Nemá se již o co a o koho opřít. A tak zatímco při práci či zhotovování mohou být lidé v rámci anonymního prostoru nahrazeni jeden druhým, v jednání je takováto zastupitelnost zcela vyloučena. Nezbytná je naopak osobní angažovanost, každý jedná vždy a pouze sám za sebe.

Klíčovým rozdílem mezi jednáním a ostatními lidskými činnostmi je tedy to, že jednání má zcela nejistý konec. Právě této nejistoty, a z ní pramenícího pocitu ohrožení, se chopil Jan Patočka, když ve třetím pohybu lidské existence zdůrazňoval skutečnost, že vstupem do jednání s druhým člověkem se mu vydáváme všanc, vstupujeme do sféry, která je velmi neurčitá, otevřená a nejistá. Nikdy nedohlédneme předem důsledky jakéhokoli jednání. Pokud se do něj pustíme, musíme svým způsobem dát všanc svoji konečnost, musíme vystát riziko možnosti nebýt. Zároveň nemáme možnost volby, v této sféře jednat musíme, ať chceme, nebo ne. Ba co víc, teprve díky jednání s druhým

člověkem se osvědčujeme a stáváme se tím, čím jsme. Bez jednání s druhými bychom sami sebe těžko mohli definovat jako statečné, poctivé, důvěryhodné, obětavé. Ke všem těmto vlastnostem, kterými určujeme svoji povahu a postavení ve světě, potřebujeme druhého člověka. Jsou to druzí, kteří nás posuzují a definují. Sami sebe nejen nevidíme, ale bez druhých bychom ani nemohli statečnými, důvěryhodnými či poctivými být. Jednání je tedy proces, neustálý, nepřetržitý a končící až naší smrtí. Do jejího příchodu jsme stále nehotoví.

Patočka: Od Sókrata k Aristotelovi

Myšlenku člověka jako bytosti nehotové poprvé zformuloval pro filosofii Platónův Sókratés. Ještě v díle *Věčnost a dějinnost* zdůrazňuje Patočka tento mimořádný Sókratův význam pro chápání člověka jako bytosti uskutečňující se prostřednictvím svých možností, které si volí, a je tudíž nucena jednat. „Sókrates tedy objevil člověka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl. Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost. Sókrates je objevitel lidské dějinnosti.“^[7]

V *Platónovi a Evropě* však Patočka provádí docela náhle příklon k Aristotelovi, a to při analýze jeho teorie jednání z *Etiky Níkomachovy*. Aristotelés je zde zcela explicitně stavěn do popředí jako objevitel pojmu jednání v moderním slova smyslu, avšak chápaném nikoli kauzálně. Jednání (PRAXIS) je pro něj otázkou pravdy a jejího poznání. „A tohle odhalování se neodbyvá tím, že se na sebe dívám, nýbrž tím, že jednám takovým způsobem, že tvořím něco, co tady ještě není. Tohle je ta Aristotelova myšlenka – čili jednání je způsob pravdy!“^[8] Pojmem jednání se do jisté míry zabývá i Platón, avšak v poněkud jiném smyslu. Jde u něj spíše o jakési „měření lidského jednání“.

Ačkoli Aristotelés není podle Patočky možný bez Platóna, ba dokonce podle něj neexistuje jediný Aristotelův pojem, který by nějak nebyl odvozen z Platóna.^[9] Aristotelés si podle něj všímá věcí, které Platón přehlédl. Zároveň však nesouhlasí s tím, že by Aristotelés Platóna jen „propracoval“. Podle něj vytvořil zcela jiný koncept, a tím de facto zbořil Platónovu nauku o idejích. Tato destrukce platónského světa idejí a hlavní Aristotelův přínos spočívá v tom, že zatímco se Platón zabývá věcmi, které jsou věčné a nutné, Aristotelés se zaměřuje na jednání, které je nahodilé – nejde o věci již existující, ale o něco, co ještě neexistuje. „...počátkem jednání jest člověk; rozvaha se vztahuje k tomu, co jest možno vykonat jemu samému, skutky však jsou pro něco jiného. Předmětem praktické rozvahy není tedy asi účel, nýbrž prostředky. Ani tedy jednotlivosti, například neuvažujeme o tom, je-li toto chléb anebo je-li upečen, jak náleží; neboť to jest věcí smyslové zkušenosti.“^[10]

Obrat k principům, které jsou nahodilé, nejsou trvalé, jsou tedy pravým opakem věčných a neměných idejí, představuje pro lidské myšlení zcela zásadní zlom a pro Patočku znamená významný obrat v jeho myšlení. „A tento moment, analýza lidského jednání u Aristotela, jež nevidí jako něco vnějškového, nýbrž jako rozhodnutí, které se odehrává v duši, které se děje ve smyslu dobrého života a které má vliv na lidský život v celku – tohle jednání skutečně konkrétní –, to je zkušenost, která Aristotela vede k tomu, aby vertikální pohyb, který vykonával platónský filosof, ohnul do *horizontálního*. ... Jak to, že něco takového jako jednání může vést ke změně směru toho reflektovaného pohybu?“^[11] Jednání tedy není zaobírání se věcmi již existujícími, nýbrž svým jednáním člověk realizuje něco, co zatím neexistuje. Kromě toho lze o jednání mluvit pouze tehdy, pokud je původ a účel jednání v člověku samém a nikoli mimo něj. „Každý člověk pak uvažuje o tom, co může být vykonáno skrze něho samého... Neuvažuje tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích.“^[12]

Patočka tak dochází k závěru, že pohyb, jak ho líčí Platónův Sókratés, je neúplný a nedostatečný, protože nepojednává o tom, co je pro člověka nejtýpější a čím se odlišuje od ostatních bytostí – ke skutečnému jednání.^[13] Neúplnost a nedostatečnost tak najednou Patočka spatřuje i v pojetí Sókratovy péči o duši. Příklon k Aristotelovi i v této oblasti je poněkud nečekaný i proto, že u

Aristotela se slovní spojení „péče o duši“ explicitně nevyskytuje. Přesto se zdá, že od této chvíle je pro Patočku Aristotelův koncept výstižnější a lépe vyhovující jeho vlastní koncepci, totiž vyjasňování vnitřní pravdy. Jak poukazuje Blecha, je tento moment u Patočky vskutku překvapivý, neboť „to poněkud snižuje význam Sókrata v Patočkově filosofii a vkládá to do ní pozoruhodnou nesrovnalost. Musela-li koncepce péče o duši jako na svůj zásadní impuls čekat až na Aristotela, stěží mohla Patočku sókratovská koncepce otevřené duše trvale uspokojovat tak, jak sám často naznačoval a jak se obvykle soudí.“[\[14\]](#) Co bylo příčinou tohoto příklonu k Aristotelovi není jisté, avšak jak uvidíme dále, Finkův výklad Aristotela k němu bezpochyby vést mohl. Shrňme nyní klíčové pojmy týkající se lidského jednání, jak se jím zabýval Aristotelés.

Jednání u Aristotela

Pojmem jednání se Aristotelés zaobírá především v šesté knize *Etiky Nikomachovy*, přičemž struktura analýzy tohoto pojmu a samotné vyvození jeho definice jsou značně složité. Jen stručně proto připomeňme jeho odlišení jednání (PRAXIS), jehož účelem je samotný proces jednání, od zhotovování (POIĚSIS), který má za cíl konkrétní produkt či výrobek. Stručnou definici tohoto pojmu u Aristotela lze doplnit o konstatování, že jednání nemá původce (autora), nýbrž vždy jen aktéra, který nestojí mimo jeho účel, a zároveň se vztahuje k věcem, které mohou být jinak. „Počátkem jednání tedy jest záměrná volba, odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátkem záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem; proto ani bez rozumu a přemýšlení, ani bez mravního stavu není záměrné volby; správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy.“[\[15\]](#)

Jednání je tedy zcela specifická forma existence (u Patočky, jak už bylo zdůrazněno, pak ta nejvýznamnější), v níž je aktér vždy součástí aktu, v níž se osvědčuje a jeví tak, jak „je“ ve svém lidství. To je ovšem možné vždy jen ve sféře otevřenosti a možnosti svobodně volit, avšak za cenu jistého rizika. Neexistuje žádný hmatatelný produkt jednání, a jeho výsledek je vždy nejistý.

S jednotlivými lidskými činnostmi jsou spojeny intelektuální ctnosti, díky nimž můžeme dosahovat pravdy. V případě zhotovování je touto ctností umění (TECHNĚ), které je dispozicí k tomu, vytvořit něco, co může být a nemusí, a to na základě rozumového úsudku. V případě jednání je to pak rozumnost (FRONĚSIS), tedy dispozice jednat na základě úsudku ve věcech, které jsou pro člověka dobré či zlé.

Klíčový rozdíl mezi vytvářením a jednáním tkví dle Aristotela v jejich účelu. Účel vytváření (hotový produkt, výrobek) stojí mimo jeho tvůrce i jeho aktivitu. U jednání[\[16\]](#) nic takého možné není – samo o sobě je svým účelem a jeho autor není od tohoto procesu oddělitelný. Pokud je tedy účelem nějaké lidské činnosti něco jiného, než ona sama, nejde o jednání.

Máme-li tedy definovat FRONĚSIS, neboli rozumnost, pak se dá označit jako schopnost jednat na základě správného úsudku. Rozumnost je podle Aristotela vždy dobrá, tedy i jednání musí být vždy dobré.[\[17\]](#) Cílem života je podle Aristotela dosáhnout blaženosti (EUDAIMONIA), přičemž pro každého může být něčím jiným (ctností, rozumností, moudrostí), v každém případě však platí, že „blažený člověk dobře žije a dobře jedná“.[\[18\]](#)

FRONĚSIS ovšem není jediným prostředkem, jakým lze pravdy docílit. FRONĚSIS je rozumností praktickou, neúplnou a nedokonalou, omezenou. Taková přísluší nehotovým lidským bytostem. Existuje však ještě jiná, nazřená pravda. Tu Aristotelés nazývá THEÓRIA a souvisí s moudrostí (SOFIÁ). Od ní se rozumnost (FRONĚSIS) liší tím, že je zaměřena na praktické jednání v rámci POLIS, zabývá se nejen všeobecným, nýbrž i jednotlivinami. Moudří jsou nejen bohové, ale této ctnosti mohou dosáhnout i lidé, a to tak, že budou mít vědění i rozumění o předmětech, které jsou svou přirozeností nejhodnotnější.[\[19\]](#) Docílit toho mohou tak, že zvolí život nikoli politický, nýbrž rozjímavý. THEÓRIA, rozjímání či nazření pravdy lze dosáhnout životem kontemplativním, jímž se

můžeme podílet na božské blaženosti, na tom, co je věčné. Zde je právě onen důležitý moment, kterého si všímá při analýze jednání u Aristotela Eugen Fink. Zatímco nedokonalí a smrtelní lidé potřebují ke svému život praktickou rozumnost (FRONÉISIS), bohové si vystačí s nazřením hotové pravdy, THEÓRIA. Je to tedy lidská konečnost, která, zdá se, nás nutí jednat (viz dále).

Chápat Aristotelův pojem jednání jako získávání pravdy pouze ve smyslu epistemologickém, by bylo zavádějící. Jak uvidíme dále, poukazuje Eugen Fink především na ontologický aspekt těchto pojmů. Také Heidegger v této souvislosti zdůrazňuje ontologický význam Aristotelovy teorie ctností, které jsou podle něj „způsoby disponování s možností výkonu ryzího *opatrování bytí*. ... V nich se zpřístupňuje, osvojuje a přebírá do opatrování příslušné jsoucno podle toho, jakému charakteru postřehování odpovídá.“^[20] A tak zatímco FRONÉISIS uvádí do opatrování to, nač míří zacházení lidského života se sebou samým, čisté rozumění, SÓFIA není takto „*intencionálně* zaměřena, vždyť život je jsoucno, které jest právě tím, že může být vždy jinak.“^[21]

Fink: PHRONESIS und THEORIA

Možným podnětem pro Patočkův nenadálý příklon k Aristotelovi mohla být Finkova stať *PHRONESIS und THEORIA*. Vyšla v roce 1976 ve sborníku věnovaném Janu Patočkovi, který ji však měl možnost číst již předtím. Zdá se však, že ačkoli Fink touto inspirací být mohl, zůstal on sám při analýze pojmu jednání jen na povrchu problému. Konstatoval sice, že rozdíl mezi THEÓRIA a FRONÉISIS je v tom, že FRONÉISIS jako neúplné a nejisté poznání je osudem nás jako konečných bytostí, avšak dále tuto myšlenku nerozvinul.

FRONÉISIS, jak ji interpretuje Fink, je porozumění tomu, jak se věcem a lidskému jednání uděluje smysl prostřednictvím dobra. Zatímco THEÓRIA se týká věcí, které se vyskytují, jsou hotové a po ruce, FRONÉISIS naopak se týká jaksi budoucnosti, toho, co ještě není. Týká se totiž zvláštní dimenze lidské existence, kterou je přímé jednání s druhým člověkem. Lidské jednání budoucnost teprve určí a stanoví to, co ještě není.

FRONÉISIS lze popsat jako praktické poznání, které je vždy neúplné, nedefinitivní. A podle Finka jsme k jeho užívání nuceni faktem, že jsme koneční. V tomto kontextu je zajímavé všimnout si jedné drobné, avšak důležité poznámky: Fink chápe naši konečnost vlastně jen jako existenciální diskomfort, jako „omezení“ našich poznávacích schopností. Kdybychom byli nekonečnými bohy, stačila by nám THEÓRIA.

FRONÉISIS tedy Fink chápe ve smyslu „omezenosti“, kterou však trpíme pouze my, lidské bytosti. Naší motivací k jednání je právě to, že jsme smrtelní, že o své konečnosti víme. Pro život s touto neustálou hrozbou potřebujeme na rozdíl od nesmrtelných bohů praktický rozum (FRONÉISIS).

Bohové ničím omezení nejsou, a proto je jim ve všem přístupná kompletní pravda. Dá se tedy říci, že bohové „nepotřebují“ mít pouhý praktický rozum, neboť jsou schopni plné kontempace, „stačí“ jim THEÓRIA, kterou Aristotelés nazývá nejušlechtilejší a nejvyšší činností. Tato drobná poznámka je vlastně u Finka jediná, týkající se toho, co člověku působí jeho konečnost: nouzi omezeného poznání a jenom přibližné FRONÉISIS.

Zásadní závěr, který Fink z interpretace Aristotela vyvozuje, je tedy konstatování, že bohové nejednají. Právě zde se vyjevuje souvislost mezi jednáním a konečností, vědomím o ní a rizikem s ní spojeným. „Bohové nedělají nic jiného, než že přemýšlejí, říká Aristotelés; nejsou nutně omezováni tělesnou potřebou, neuzavírají smlouvy a nedopouštějí se žádného jednání odvahy, nejednají podle FRONÉISIS.“^[22] Zažívají jen blaženost ze svého poznání, nejsou vystaveni nejistotě a hrozbě konečnosti. Podle Aristotela bychom se jim měli snažit přiblížit, měli bychom se snažit tak dalece, jak jen to jde, být nesmrtelnými: ATHANATIZEIN. O nic takového se bohové snažit nemusí, protože pouze smrtelná a o své smrti vědoucí bytost, může uvažovat o nesmrtelném. „Nic zřejmě nesvědčí

více o konečnosti lidské existence, než to, že je prozářena touhou po věčném. Smrtelný člověk ochutnává něco z blaženosti bohů v potěšení z myšlení, ale to zůstává smrtelným potěšením. Člověk dosahuje své nejautentičtější činnosti, když překračuje sám sebe, transcenduje se ve směru k bohu.“[23]

Zatímco bohové ve své blaženosti (EUDAIMÓNIA) přebývají věčně, člověk k jejímu dosažení potřebuje zmíněnou rozumnost, ba co víc, ona je nutnou podmínkou pro její dosažení. Proto například rostliny a zvířata nemohou být nikdy blažená, protože se na rozumnosti nepodílejí. Člověk se na ní naopak podílí dvěma způsoby - praktickým a teoretickým rozumem. Blaženost rozumných bytostí, tedy lidí a bohů (příčemž bohům jsou nejbližší mudrcové, SOPHOS) nespočívá ale podle Aristotela pouze v čistém myšlení. Znamená to pouze tolik, že blaženost může přijít teprve tam, kde se nachází myšlení. Aristotelés tedy netvrdí, že štěstí je myšlení, nýbrž to, že štěstí a životní spokojenost získáváme skrze myšlení.[24]

Tady si Fink všímá dalšího důležitého momentu u Aristotela, který poukazuje na vztah blaženosti, praktické rozumnosti a výchovy ke státnictví, zákonodárství. Ostatně již jsme poukázali dříve na to, že dle Aristotela si musí člověk vybrat mezi životem politickým a kontemplativním. To je klíčová věc pro tehdejší Řecko, kterou se Aristotelés drží platónské tradice, a kterou později rozvíjí právě Patočka. Pro něj (stejně jako pro Arendtovou) je jednání v tom nejužším slova smyslu jednáním právě politickým, jednáním, které se odehrává čistě mezi lidmi, v rámci společenství, které Řekové nazývali POLIS a které Patočka považuje za stále existující pospolitost. „Druhou formu lidské blaženosti pak vidí v tomto životě, který je určován skrze FRONÉISIS. Zde je pole PAIDEIA v užším smyslu. I v tomto Aristotelés následuje platónovskou stopu, že vzdělání je pro něj především vzděláním státního člověka. Vzdělání stojí v nutném vztahu k zákonům; ten, kdo chce „vychovávat“, kdo chce vzdělávat a vést lidi, musí mít v sobě schopnost být zákonodárcem.“[25]

Tímto konstatováním Fink svou stať uzavírá, aniž by více rozvinul roli jednání pro řízení či samotnou existenci v POLIS.

Jednání u Patočky

Úzkého spojení praktické rozumnosti s konečností, a tím nutností jednat, k níž jsme na rozdíl od nesmrtelných bohů odsouzeni, si všímá detailněji až Patočka. Na fakticitě konečnosti tak staví celou svou koncepci jednání ve třetím pohybu lidské existence: Zde je střet s druhým spojen s konečností a možností nebýt zcela zásadně, a to dokonce tak, že pro vstup do třetího pohybu je integrace naší konečnosti zcela zásadní. Vlastně na faktu uvědomění si vlastní konečnosti celá sféra jeho třetího pohybu stojí. Uvědomění si vlastní konečnosti nás odpoutává od jednotlivin, jimiž se zaobíráme v předchozích dvou pohybech, a kde ji tudíž přehlízíme. Pro vstup do třetího pohybu je tedy nutné konečnost do své existence integrovat a vyrovnat se s ní.[26]

Ať už byl Patočka Finkovou statí inspirován či nikoli, v každém případě šel v analýze pojmu jednání mnohem dál než on, a to především v oblasti lidské konečnosti. Zatímco u Finka je tato spíše jen důvodem omezení našeho poznání, pro Patočku jde o zakládající složku existence politické, ve vztahu k druhému. Kromě toho můžeme brát konečnost aktivně do rukou, ve formě oběti.

Třetí sféru, kde se odehrává lidské jednání, nazývá Patočka POLIS. I v tomto případě vychází z řeckého významu toho slova, avšak Patočka jej chápe v širším významu. Politická sféra je tak pro něj de facto sférou každodenních střetů mezi lidmi, věčným POLEMOS, kdy jsme nuceni jednat a kdy se druhému vydáváme napospas. V tomto smyslu je pak člověk aristotelským ZŮON POLITIKON. Protože je to skutečně politická sféra, v níž se takto pohybujeme a v níž jednáme s druhými. Nejde zde o politiku v tom smyslu, v jakém ji obvykle chápeme (politické strany, volby, řízení státu), člověk je tak bytost politická už ze své podstaty, není to nějaký dodatek k jeho existenci, něco, čím být může a nemusí. Stejně tak je člověk vždy koexistencí, jak trefně vystihuje Fink.[27] „Právě proto patří

jednání neoddělitelně k člověku, vytváří ho a je specifickým projevem jeho existence. Člověk je člověkem jen jako jednající; nemusí pracovat, nemusí za život vyrobit jedinou věc, nemůže ale přestat jednat. Pokud jsme lidmi, už zkrátka vždy a nutně jednáme; a vice versa: jako jednající jsme vždy nějak lidmi.“[28]

Blecha upozorňuje na skutečnost, že podmínkou pro jednání je to, že musí být vždy veřejné, a uvádí příklad statečnosti, která se nemůže „výslovně ukázat“ mimo veřejný prostor, mimo zraky ostatních, kteří by čin mohli posoudit jako statečný. Je k němu nutné svědectví ostatních. „Moji skutečnost jako člověka, tedy jako ZŮON POLITIKON (shodli jsme se, že je to vlastně totéž), může potvrdit jen svědectví druhého, jen jeho uznání, anebo odmítnutí. Pokud jednání musí mít možnost ukázat se ve veřejném prostoru, mít svědky, diváky, tak má v tomto ohledu mnoho společného s divadlem – a POLIS může být považována za divadelní jeviště svého druhu.“[29]

Právě nutností jednat „s“ druhými a „před“ druhými se člověk odlišuje od bohů. Zdá se, že praktická rozumnost, FRONĚSIS je od té teoretické podmíněna přítomností druhých, intersubjektivitou. Bohové se navzájem nepotřebují, jejich vlastnosti není třeba obhajovat před druhými, pro jejich činy není nutné svědectví jiných. Jsou blažení ve svém zadumaném myšlení, nepotřebují bojovat, jednat, ani vykonávat další lidské činnosti. FRONĚSIS je tedy, zdá se, sférou intersubjektivní, je to ona, která nás dělá lidmi a odlišuje od bohů. Tím je právě spjata s naší konečností, která nás od nesmrtelných bohů odlišuje nejvíce.

V tomto ohledu se Patočka inspiroval, jak se zdá, spíše právě u Aristotela, jehož pojetí svobody a jednání zakomponoval do své koncepce trojjediného pohybu existence. Svoboda je tak v jeho pojetí spojena s počátkem dějin a s filosofií, která vzniká otřesem dosavadního smyslu a kladením otázek. K filosofii a problematičnosti dosud bezproblémově přijímaného světa přivádí člověka aktivní účast na politickém životě. S odkazem na Heideggera pak Patočka vyvozuje, že svoboda není stránka lidské podstaty, nýbrž znamená v podstatě to, že bytí samo je konečné, že je v otřesu všech naivních „jistot“.[30] Politický život, jak jej v jeho původní podobě dle našeho názoru chápe Patočka, a to právě v návaznosti na Aristotela, je možnost svobodně jednat.

Ostatně už sama koncepce pohybu je inspirována Aristotelem velmi výrazně, neboť pohyb u Patočky není pohybem v galileovském slova smyslu, nýbrž v aristotelském smyslu uskutečňování možností. V čem bychom však mohli spatřovat zásadní rozdíl, je skutečnost, že Patočkův pojem jednání není hodnotící jako u Aristotela: Jednání nemusí být zřejmě vždy dobré, zdá se, že je pro člověka nutností. Navíc Aristotelův postoj evokuje, že chápeme-li jednání jako čistě dobré, pak by s ním nebyla spojena rizika, s kterými operuje Patočka. Tuto úvahu však nechme nyní stranou.

Konečnost je u Patočky tedy rovněž existenciálním vymezením, na rozdíl od Heideggerova pojetí má ale sociální rozměr. Je to konečnost, která, byť v jednotlivých fázích rozdílně uchopena, ustavuje tři pohyby lidské existence. A právě třetí pohyb je dle Patočky sférou, kde se jednání, které je jednou ze základních charakteristik lidské existence, vyjevuje ve zcela specifické podobě. Právě v tomto smyslu byl pro Patočku nejvíce inspirativní Aristotelés: jednání je sféra střetu s druhým, kde je vše otevřené a nejisté. I přesto jsme nuceni něco dělat, což vyžaduje jednak odvahu, ale především svobodné a odpovědné rozhodnutí – a právě v tomto bodě se ustavuje lidství. „Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připoutání k sobě, připoutání a vztažení všeho, s čím se setkáváme, ke své přijaté a v zatvrzelosti utvrzené osobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdání.“[31]

Odevzdání je u Patočky chápáno v širším významu, avšak jedna z forem odevzdání, totiž odevzdání vlastního života ve formě oběti, je účinným nástrojem, který rovněž můžeme v rámci POLIS použít. V krajní nouzi ztráty třetího pohybu, jeho upadnutí do „recyklace“, lze vzít konečnost do svých rukou, provést radikální oběť, a projasnit tak pravou povahu jednání jako toho, co nemá objednatelný,

směnitelný produkt, co není pokleslou kalkulací.

Závěr

Máme-li stručně shrnout dosavadní závěry, můžeme konstatovat řadu společných momentů, ale také zásadní rozdíly v tom, jak Patočka a Fink chápou lidskou konečnost a jednání. Fink vidí konečnost jen jako epistemologicky, jako nouzi poznání a pobytu na světě, Patočka jako zakládající dispozici politické sféry a jako nástroj svobodné akce, oběti.

K užívání praktického poznání (FRONÉISIS) při jednání jsme podle Finka nuceni faktem, že jsme koneční. Na rozdíl od bohů, kterým je kromě nesmrtelnosti dána i znalost kompletní pravdy, takže jim „stačí“ THEÓRIA. Úzkou souvislost mezi jednáním a konečností rozvíjí později Patočka při formulování své koncepce tří pohybů lidské existence.

Fink velmi pravděpodobně Patočku k Aristotelovu pojmu jednání navedl, ale sám zůstal při jeho analýze jen na povrchu (jediný rozdíl mezi dvěma Aristotelovými pojmy vidí v tom, že FRONÉISIS jako neúplné a nejisté poznání je osudem nás jako konečných bytostí).

Patočka jde v tomto ohledu mnohem dále a konstatuje, že konečnost není jen důvodem omezení našeho poznání, ale je především zakládající složkou politické existence. U Patočky má tedy konečnost sociální, ba politický rozměr a to právě ve sféře jednání, která je vyhrazena třetímu pohybu existence, v němž se může ustavovat lidství v jeho nejčistší podobě. Mimo jiné proto, že tady lze uchopit konečnost aktivně do vlastních rukou ve formě krajní oběti. Právě to je podle Patočky zakládající dispozicí politické sféry.

Bibliografie

- ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh 2007.
- ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2004.
- ARISTOTELEŠ: *Etika Níkomachova*. Praha: Petr Rezek 2009
- BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Košice: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SAFARIKIANAE 2018.
- BLECHA: *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*. *Filozofia*, 2015, roč. 70, č. 6, s. 409-419.
- ČAPEK: *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh 2007.
- FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1965.
- FINK, E.: Phronesis und Theoria. In: Biemel, W. (ed.): *Die Welt des Menschen - die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2008.
- PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990.
- PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia 2007.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh 1995.
- PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikoymenh 2007.

Poznámky

- [1] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2019_018.
- [2] Jak uvidíme dále, hraje právě pojem účelu u Aristotela klíčovou roli a je důležitým východiskem jeho analýz lidského konání.
- [3] Srov. Arendtová, H.: *Vita activa*, s. 249n.
- [4] Blecha, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 349.
- [5] Srov. tamtéž, s. 350.
- [6] Srov. Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.*, s. 329.

- [7] Patočka, J.: Věčnost a dějinnost, s. 24.
- [8] Srov. Patočka, J.: Platón a Evropa, s. 219.
- [9] Srov. tamtéž, s. 221.
- [10] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 69.
- [11] Patočka, J.: Platón a Evropa, str. 195-197.
- [12] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 68.
- [13] Srov. Patočka, J.: Platón a Evropa, s. 220.
- [14] Blecha, I.: Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 6, s. 409-419.
- [15] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 137.
- [16] Jak poukazuje Jakub Čapek ve své knize *Jednání a situace* (Praha 2007), není Aristotelův pojem jednání pojmem pouze popisným, nýbrž hodnotícím. „Rozumnost člověk buď má, nebo nemá. Není možné být rozumný málo či špatně. O odpovídajícím jednání proto platí, že je *praxis*. Aristotelova definice jednání je definicí dobrého jednání.“ (s. 92)
- [17] Srov. Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 137n.
- [18] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 34.
- [19] Srov. Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 142.
- [20] Heidegger, M.: Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela, s. 38.
- [21] Srov. tamtéž, s. 46-49.
- [22] Fink, E.: *Phronesis und Theoria*, s. 157.
- [23] Tamtéž.
- [24] Srov. tamtéž.
- [25] Tamtéž, s. 158.
- [26] Srov. Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 107.
- [27] Srov. Fink, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*.
- [28] Blecha, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 266.
- [29] Tamtéž, s. 273.
- [30] Srov. Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 63.
- [31] Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.*, s. 332.

Mgr. et Bc. Lenka Jedličková
Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
e-mail: jedlenka@email.cz