

Pierre Aubenque
ROZUMNOST PODLE
ARISTOTELA

Přel. Cyril Říha, OKOYMENH, Praha 2003, 268 stran.
(Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1. vydání 1963, 3. rozšířené vydání 1976)

Mohlo by se zdát, že práce o Aristotelově pojmu *fronésis* je zajímavá jen pro omezenou skupinu filologů a filozofů zabývajících se antickou filozofií. Aubenqueova kniha však v mnoha směrech překračuje takové omezení. Je pozoruhodným příspěvkem k základním otázkám filosofie, ba co více, nabízí aristotelický pojem rozumnosti jako pozoruhodné „umění života“, jež by i dnešnímu člověku mohlo pomoci. Detailní filologická zkoumání a výklady o antických filosofických sporech tak získávají nevšední sílu a aktuálnost.

Hned v úvodu knihy zjišťujeme, jaké jsou její hlavní záměry. Prvním záměrem, v jehož postupném provedení spočívá jeden z hlavních přínosů knihy, je pokus ukázat sepětí, v němž u Aristotela stojí etická teorie rozumnosti a metafyzika, mravní jednáni a svět, v němž je možné. Druhým záměrem knihy je již zmíněná obhajoba rozumnosti před chybnými interpretacemi, obhajoba, která ústí v nabídku: rozumnost je na rozdíl od mnoha kardinálních ctností zvláštním způsobem „nedokonalá“ a právě proto aktuální. „Dnes ... znovu odhalujeme, že svět je nahodilý, budoucnost nejistá...“, aristotelická rozumnost je

blízko takovému „umění života“, které hledáme. (9)

Výchozí problém práce, který je zprvu filologický, ale záhy ukáže svou filosofickou relevanci, spočívá v tom, že pojem *fronésis* má u Aristotela dva protikladné významy. Jednou označuje „neměnné vědění o neměnném bytí“ (15), tedy totéž co *sofia*, podruhé schopnost „účinného a včasného vědění“, tedy opak *sofia* (17). Aubenque uvádí ve své době nejvýznamnější pokus o vysvětlení tohoto nesouladu, totiž Jaegerovu genetickou hypotézu. První význam byl podle ní v čase vystřídán významem druhým, což má značné důsledky pro chronologické uspořádání Aristotelových textů. Velmi zjednodušeně vyjádřeno: jeden filosofický ideál života – kontempace – byl dočasně nahrazen jiným filosofickým ideálem – činným životem. Jakkoli se tímto zjednodušením na Jaegerovi prohřešujeme – Aubenque sám postupuje mnohem jemněji –, můžeme uvedenou tezi využít jako vyjádření představy o Aristotelově etice, která je poměrně běžná.¹ Aubenque však toto schéma, v němž ideál politického života dočasně vítězí nad ideálem kontempace, rázně odmítá. Za prvé ukazuje, že u Aristotela kontempace a politický život *nejsou protiklady*. Existuje-li u Aristotela ideál života, pak je jím život intelektu. Činný život, v němž se řídíme rozumností, není žádným ideálem, rozumnost je nanejvýš „nouzovým řešením, nedokonalou náhražkou nadlidské moudrosti.“ (28) Je-li však možné *fronésis* a *sofia* odlišovat a v jistém smyslu stavět proti sobě (*fronésis* se vztahuje na to, co může být jinak, zatímco *sofia* na to, co je

stále stejné), pak důvodem není střídání ideálů filosofického života, nýbrž zjištění, že *sofia* nenabízí řešení praktických otázek. „Aristotelés ... podržuje obojí, jak kontemplativní sklony, tak potřebu praktičnosti. Praxe však již nenalézá v kontemplaci svůj model, své vodítko, a musí na své vlastní rovině hledat normu, která ale přesto zůstává nadále intelektuální a „dianoetická“. Rozumnost tudíž představuje spíše jistou roztržku uvnitř teorie samé než rozštěpení na teorii a praxi a odvetu praxe vůči teorii.“ (28) Za druhé Aubenque upozorňuje na to, že Aristotelés oba významy *fronésis* mohl používat zároveň – jednou v platónském významu poznání neměnného a podruhé ve významu účinného vědění. Právě v takových případech ovšem vytváří vlastní pojetí *fronésis*, jež se nechává dalekosáhle inspirovat běžným významem slova a je jakýmsi návratem před Platóna, k obecné lidové moudrosti. Zdroje jeho nauky o rozumnosti „nejsou vědecké, nýbrž lidové, nejsou platónské, ale předplatónské.“ (34) Za třetí upřesňuje svou interpretaci vzhledem k otázce, zda rozumnost je ctností spíše intelektuální (formuluje „střední člen v praktickém sylogismu“) či situačním citem, který se nevztahuje k žádnému principu. Protiklad intelektualismus – empirismus je

¹ Viz H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1997⁹, § 2 („Der Begriff der Vita activa“): úvahy o postupném nahrazení *vita activa* jiným typem života, *vita contemplativa*, a o Aristotelovi jako posledním, byť trochu rozpačitým zastánci *vita activa*. Pro tyto přístupy je typický stesk nad X. knihou *Etiky Nikomachovy*, v níž je kontemplativní – a ne třeba politický – život předveden jako nejvyšší, nejvíce božská forma činnosti. Viz též M. Heidegger, *Platon. Sophistes*, in: *Gesamtausgabe*, sv. 19, Frankfurt a. M. 1992, § 24 („Die Entscheidung der Frage des Vorranges von phronesis oder sofia zugunsten der sofia. EN VI, 13“) a § 25 („Der Vorrang der sofia aus dem Hinblick auf die eudaimonia. EN X, 6–7“).

zumnosti se projevuje autorův přínos. Aubenque překládá *meta logu aléthés* slovy „provázená správným pravidlem“. Zdůrazňuje, že rozumnost se netýká volby, nýbrž *pravidla* volby, není jen schopností dobře, účinně se rozhodnout, nýbrž rozpoznat vhodné pravidlo. Ovšem jak takové pravidlo rozpoznáme? Odpověď na tuto klíčovou otázku si Aubenque připravuje tím, že upozorňuje na zvláštní povahu Aristotelovy definice. Aristotelés totiž při vymezování používá dvou postupů zároveň. Postupu apriorního, v němž odlišuje rozumnost od vědění (které se vztahuje na to, co může být jinak) a od umění (*techné*). Zároveň s tím však odkazuje k běžnému úzu, když říká: všimněme si, jací jsou lidé, které nazveme rozumnými. Tato indukční metoda portrétní, jež nám staví před oči jednotlivé postavy (*fronimoi*) a umožňuje uchopit jejich společný rys, však není samostatná. Filozof není jen tím, kdo vyjadřuje jazykovou zkušenost, ale i tím, kdo ji posuzuje právě prostředky apriorního postupu. Apriorní dělení pojmů a „sémiotická indukce“ se prostupují. Pro Aubenquea z toho ovšem plyne, že pokud bychom žádného rozumného člověka neznali, definici rozumnosti bychom podat nemohli, „existence rozumného člověka je již zahrnuta v obecné definici ctnosti.“ (50) Jak přesně je v ní zahrnuta? Právě zde se projevuje originalita nabízené interpretace. Ptali jsme se, co je tím správným pravidlem, k němuž se *fronésis* vztahuje. Aubenque odpovídá: je jím právě rozumný člověk, *fronimos*, ten „není pouze vykladačem správného pravidla, nýbrž je správným pravidlem samým, živoucím nositelem rozumnosti.“ (51n.) Takové pojetí však volá po objasnění. Není to kruhová definice – co je rozumnost se pozná podle toho, kdo je rozumný, ovšem abychom jej poznali, musíme již vědět, co je rozumnost? Jak vzniká shoda na tom, kdo je *fronimos*? Není to víceméně věc náhody? Neodsoudili jsme se ke slepému respektu vůči určitému typu člověka, a přitom ani nevíme, proč právě vůči tomuto typu? Aubenque rozvíjí svůj návrh a nezapře v sobě smysl, snad dokonce i zálibu v paradoxech. Rozumný člověk je „ztělesněním normy“ (52) právě proto, že jeho úsudek je správný. Ale čím se měří správnost jeho úsudku? Ničím mimo něj, on „je sám sobě svým vlastním měřítkem“ (56). Aubenque se snaží přiblížit, jak takové ztělesněné měřítko vypadá, tím, že u Aristotela prokáže blízkost výrazů *spúdaios* a *fronimos* (56–63), aby přešel k líčení typu – viděli jsme ostatně, že definice rozumnosti předpokládá existenci určitého lidského typu. *Fronimos* je člověk, který má smysl pro celkový pohled (na blaho obce, celkový zdar osobního života) a zároveň dokáže přiměřeně posoudit jednotlivé. Je zkušený, ovšem jeho zkušenost se nachází uprostřed mezi vnímáním a vědou, není ani pouze bezprostředním vnímáním ani teoretickou znalostí. Navíc je to jeho vlastní vědění, neodvodil je z žádných principů. Proto je také nepřenosné, a tudíž i jedinečné (72 n.). Typ „*fronimos*“ má své kořeny v aristokratické minulosti Řecka, je to „dědic aristokratické tradice“, jehož výsadou ovšem již není urozenost, nýbrž svébytná intelektuálnost, bystrost praktického úsudku. Aubenque shrnuje svou typologii slovy:

„Aristotelův *fronimos* sjednocuje rysy, jež jsme se odnaučili spojovat: vědění a nepřenositelnost, zdravý rozum a jedinečnost, dobrou přirozenost a získanou zkušenost, teoretický smysl a praktickou zručnost, sofistikovanost a přímočarost, účinnost a přesnost, obezřetnou bystrost a hrdinství, inspiraci a práci.“ (77) Tímto portrétem Aubenque završil svůj výklad definice rozumnosti a přejde k výkladu o jejím rámci, totiž o Aristotelově „ontologii nahodilosti“.

„Trvalá dispozice je vymezena svými činy a svými předměty“ (*Eth. Nic.* 1122b1). Na tomto výroku Aubenque ukazuje, že ctnost je nejen dispozicí určitého subjektu, nýbrž zároveň vyžaduje určitý typ situace. Existuje-li pro každou ctnost určitý typ situace (kdo neměl příležitost prokázat odvahu, nemůže říci, že je odvážný), existuje i horizont lidské ctnosti vůbec, bez něhož by se nerozvíjela. Tímto horizontem je oblast nahodilého, tedy vše to, co může být jinak, než je.² Právě tak zní charakteristika předmětu, k němuž se vztahují lidské činnosti *poiésis* a *praxis*. Ve světě, kde by nic nemohlo být jinak, než je, „by nebylo místo pro umění, a obecněji ani pro lidské jednání.“ (83)³ Teorie rozumnosti je tedy úzce spjata s ontologií nahodilosti. Ale co nám tato ontologie o náhodě a naho-

² To je zhruba definice nahodilého (le contingent). Nahodilé zahrnuje mnohem více, než jen náhodu (le hasard): například možnost jednat. Překlad nahodilost (le contingent) – náhoda (la hasard) tento rozdíl stírá. Čtenář musí mít stále před očima vymezení „nahodilého“ a připomínat si, že „nahodilý svět“ neznamená ani „svět plný náhod“ a už vůbec ne „svět vzniklý náhodou“, nýbrž svět „neurčitý“, „nedokonalý“.

³ A *praxis* se v tomto ohledu nijak zásadně neliší od *poiésis*.

dilosti říká? Aubenque nám představuje několik teorií náhody, s nimiž se v Aristotelově díle setkáme (náhoda jako pojmenování naší neznalosti skutečných příčin, náhoda jako setkání příčinné řady a lidského zájmu apod.), aby upřesnil, v jakém smyslu platí jeho tvrzení o sepětí nahodilosti a rozumnosti. Náhoda je dokladem neurčenosti, nedokonalosti a otevřenosti světa. Jak jsme již slyšeli, ctnostný člověk je závislý na náhodě, neboť ta je příležitostí k rozvinutí ctnosti. Rozumnost a mravní ctnosti jsou nouzovým řešením, úzce spjatým s nedokonalostí sublunární sféry. Aubenque z toho vyvozuje pozoruhodný důsledek: „Ctnost se rodí z konečnosti a zaniká spolu s ní.“ (88, pozn. 182). Nahodilost, kterou má na mysli, úzce souvisí s představou boha odděleného od světa a neschopného plně svět určit. Aubenque proto mluví o nahodilosti „zbytkové“. K nejlepší částí „Kosmologie rozumnosti“ patří srovnání vztah etika – metafyzika u Aristotela a stoiků. Snaží se posoudit „etické důsledky této metafyziky nahodilosti. V dokonalé uspořádaném světě, takovém, jaký je svět stoiků, nemůže být mravní jednání *působením* na svět: je-li svět racionální, bylo by absurdní a nadto zcela marné chtít jej změnit.“ (103 n.) Oproti tomu u Aristotela, „je-li nahodilost zdrojem zla, umožňuje též lid-

skou iniciativu usilující o dobro; neurčitost, a tedy známka neschopnosti všeobecného rozumu, je zároveň otevřenou příležitostí pro rozumné jednání člověka. ... Chápeme tedy, že u Aristotela je na rozdíl od stoiků v pravomoci člověka měnit nejen své žádosti, ale též svět, který je uspořádan jen všeobecně nebo, což vyjde nastejno, ve svém nebeském obalu. Nahodilost je zlo, ale rovněž lék, přinejmenším pokud člověk chce.“ (105)⁴ Vyznění úvahy o sepětí nahodilosti a rozumnosti ovšem není nijak zvlášť optimistické. Aristotelés nehlásá nadšenou a patetickou filosofii svobody, s jakou se setkáme v existencialismu, který si rovněž všímá dvojnásobné povahy lidské neurčenosti. Rozumnost u Aristotela není tím nejlepším řešením, ale „nejlepším možným“, je nouzovým východiskem: „Bylo by lepší, kdyby člověk nemusel být rozumný a kdyby mu stačilo být moudrým: v tomto smyslu se ctnost rozumnosti nemůže týkat absolutna a nemůže být ... přisuzována bohu... Protože je však lidský svět takový, jaký je, tedy vydaný napospas nahodilosti, je lepší, že⁵ je člověk spíš rozumný než nerozumný. ... rozumnost je specificky lidskou náhražkou chybějící Prozřetelnosti.“ (112)

Na pojednání o nahodilosti světa navazuje výklad o pojmu *kairos*, o příhodném čase. Jakkoli se jedná o téma běžně se vyskytující u rétorů a lékařů, originalita Aristotelova výkladu o *příhodném času* tkví v tom, že „jej umísťuje do definice mravního jednání“ (115). Jednání je dobré nikoli bez ohledu na okolnosti, nýbrž právě vzhledem k nim. Aubenque ukazuje dalekosáhlé důsledky takového kroku: 1. účel nikdy není dobrý o sobě, nýbrž vždy ve vztahu k okolnostem. Aristotelés zná jen „dobro relativní k situaci, k přítomnému okamžiku“, na dobré činy není všeobecné pravidlo (116). 2. dobré jednání musí být jednáním proveditelným, úspěšným. Schopnost rozpoznat *kairos* je vlastně technickou zručností realizovat cíle. Tento nemorální rys Aristotelovy úvahy je reakcí na jistý platonismus, který by měl sklon účely a jejich dosažení oddělovat. Naopak pro Aristotela „neúspěšné jednání není (přísně vzato) jednáním, nemůže tedy být *a fortiori* jednáním mravním.“ (117) Důraz na neoddělitelnost účelu a prostředků prostupuje Aristotelovu úvahu o zvažování (*bouleusis*) a volbě (*proairesis*) a zároveň odlišuje Aristotela od Platóna.⁶

Zvažování (*bouleusis*, *deliberatio*) je v *Etice Nikomachově* zkoumáno

⁴ Aubenque opakovaně zdůrazňuje ambivalentní význam nahodilosti světa. Lidské jednání je „nahodilostí zároveň umožněno i vyžadováno“, „Teorie nahodilosti a teorie správného jednání jsou jen rubem a lícem téže nauky: neurčitost budoucích událostí umožňuje člověku stávat se jejich počátkem; nedokonalost světa je zrozením člověka.“ (125)

⁵ Zde píše „když“ nebo „aby...“.

⁶ Aubenque ve svém výkladu o zvažování a volbě staví Platóna a Aristotela do ostrého kontrastu. Představuje tak odlišný interpretační přístup, než jaký nabízí H.-G. Gadamer ve své *Ideji Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha 1994.

nejprve na základě předmětu: vztahuje se na to, co je, jak zní proslulý obrat, na nás (*ta ef hémín*), tedy nikoli na to, co se děje nutně, co závisí na náhodě a na ostatních lidech. Aubenque srovnává zvažování nejprve s matematickým postupem analýzy. Podobá se mu jen v tom smyslu, že vychází z účelu a zpětně hledá prostředky. Ovšem právě způsobem hledání (*zété-sis*) prostředků se zvažování od matematického postupu liší: u prostředků, které zvažujeme – a tedy je nemůžeme v plném smyslu poznat („zvažujeme tím víc, čím méně známe“) – může dojít jak tomu, že nevystačí k dosažení cíle, tak k tomu, že spolu s cílem přivodí i něco jiného, že tedy cíl „přesáhne“. Krom toho zvažujeme v situaci, kdy je možných prostředků více, aniž by bylo zřejmé, který je nejlepší. Správný postup zde – rozdíl od matematiky – nelze poznat, nýbrž jedinečně zvolit. Poté Aubenque upozorňuje na politický původ pojmu zvažování: společné radění o budoucích věcech. „Poradní či zvažovací demokracie ... nám tedy poskytnou model individuálního *rozumného* chování.“ (133) Přitom poukazuje na vnitřní nesnáze Aristotelovy koncepce: zvažování týkající se prostředků nijak nespadá do etiky. Stále je nahlížíme z hlediska šikovnosti a ne z hlediska dobra. „Je vidět, že se Aristotelovi nedaří jasně odlišit podmínky technicky účinného jednání a jednání morálně správného, definici užitečnosti a dobra.“ (137) Jeho rozbor zvažování a intelektuálních ctností „spíše než aby byly příspěvkem k etice, představují základy obecné teorie jednání“ (139).

Jednu z nejvýznamnějších částí celé knihy tvoří výklad o volbě. Aubenque rozlišuje dvojí význam slova *proairésis*, s nímž se u Aristotela setkáme. Na jedné straně znamenalo obecně záměr, na druhé straně volbu prostředků, zváženou „přednostní“ volbu. Aubenque se soustřeďuje na druhý význam, neboť v něm spatřuje hlavní Aristotelův přínos. „Přednostní“ volba není volbou absolutního dobra, nýbrž upřednostněním, volbou dobra relativního, té možnosti, která se ukazuje jako lepší. Hlavní a téměř kanonická otázka, kterou si interpreti *proairésis* kladou, souvisí se vztahem vůle či chtění (*boulésis*) a volby. Zatímco vůle se vztahuje k účelu (přirozeně chceme dobro), volba má co činit s prostředky. Znamená to, že volba je pouze technickou a nikoli morální záležitostí? Aubenque nabízí pozoruhodnou odpověď na tento odvěký spor. Zdůrazňuje, že vůle nedokáže posoudit svou uskutečnitelnost, může se vztahovat i k tomu, co je nemožné (nesmrtelnost). Teprve volba je realistickým prvkem lidského jednání, a tím se týká i účelů samotných: „Volba je současným uchopením účelu a prostředků, chtěním uskutečněního cíle a zároveň vůlí uskutečnit jej pomocí přiměřených prostředků.“ (156) Zde se Aristotelés odlišuje od Platóna, který trval na tom, že prostředek je prostředkem a ničím více. Svůj jediný smysl získává od chtění cíle. Platón opomíjel „otázku přízpůsobení prostředků cílům“. Aubenque shrnuje rozdíl mezi těmito mysliteli ve formulaci: „Platón prohlašuje, že prostředek není bez svého zaměření k cíli ničím. Aristotelés trvá spíše na opačné závislosti: účel není ničím,

pokud není uskutečněn vhodnými prostředky. ... Chtění cíle a volba prostředků je tedy očividně příkládná stejná důležitost a už to je novinka vzhledem k platonismu“. (158) Aristotelés se navíc o pouhé vůli vyjadřuje někdy i „s jistým opovržením.“ Je Aristotelův důraz na prostředky jako místo prověření a zprostředkování vůle pouze technickou otázkou realizace? Podle našeho autora ano i ne. Primárně v něm jistě jde o účinnost jednání, ale – jak jsme již viděli – jednání, které účinné není, si nemůže ani klást nárok být jednáním mravním. Je to tedy problém nepřímo, zprostředkovaně mravní: „Zanedbávat technické podmínky mravního jednání, tj. nestarat se o to, jak cíl uskutečnit, znamená v krajním případě dopustit se morálního pochybení. Nelze si dovolit být nešikovný, když cíl je dobrý.“ (159)⁷ Tím, co konečností dodává lidskému bytí etický rozměr, není vůle (ta závisí na naší přirozenosti), ani jednání (může být zmařeno nikoli naší vinou), ale to, co je „mezi nimi“, volba. Aristotelés umísťuje dobro a zlo do volby prostředků. Tím – podle Aubenquea – nabízí „jedinou soudržnou řeckou morálku“. (161) V závěru části o volbě zaujímá autor postoj k diskusi o struktuře rozvažování a volby. Zatímco III. kniha *Etiky Nikomachovy*, o níž se především opírá, zde vidí vztah účelu a prostředku, na základě VI. knihy je možné volbu popsat jako vztah mezi všeobecným a zvláštním. Tyto – podle

autora „intelektualistické“ – pokusy rekonstruovat volbu ve formě praktického sylogismu (1. premisa: obecná zásada – odvaha je ctnost, 2. premisa: pojem konkrétního činu zahrnutý pod podmět první premisy – toto je odvážný čin, závěr: rozhodnutí) zdůrazňují, že právě tato nauka o volbě – a nikoli rozbor vztahu prostředku k účelu – je etická, neboť jednání je zvláštním případem obecné zásady. Jednání pak má „imanentní hodnotu“ (D. J. Allan): „zatímco vztah prostředku a účelu je vnější a případečný, všeobecné je zvláštnímu imanentní“. (164) Podle Aubenquea taková rekonstrukce zvažování a volby opomíjí to, že „stanovení spodní premisy, tzn. rozpoznání zvláštního případu“ je vždy obtížným odhadem a nikoli prostým konstatováním. Mezi oběma verzemi volby není podle Aubenquea rozpor, ovšem první je obsaženější a přesnější než druhá, které cosi zásadního schází: „v sylogismu se vyzvozuje pouze *vlastnost* zvláštního být žádoucím, nikoli však *existence* zvláštního“ (165). Dlužno říci, že Aubenque nám volbu jako vztah obecné – zvláštní předvádí v poměrně rigidní podobě.⁸ Hermeneutická filosofie – pod níž je Aubenque podle textu na zadní stránce obalu knihy řazen – ovšem nabízí zajímavější vztah: tak, jako obecné určuje zvláštní, zvláštní může spoluurčovat obecné. Jistě, mezi oběma póly vztahu existuje „nekonečná vzdálenost“ (165). To má však za důsledek nejen to, že obecné

⁷ Viz též str. 204: „Lze litovat toho, že Aristotelés příliš často směřoval technickou činnost a mravní jednání a že *praxis* myslel podle vzoru *poiésis*. Musíme mu však být vděční přinejmenším za postřeh, že mravní jednání je především technickou činností, tj. jednáním ve světě a působením na něj...“

určuje zvláštní – jakkoli nedostatečně a musíme zde uplatnit jistou soudnost, která nemá povahu logického soudu (zde a nyní je odvážná spíše individuální konfrontace než veřejná stížnost). Důsledkem je zároveň to, že zvláštní určuje obecné: ukazuje nám, co znamená být např. odvážný, obecné je „v něm“. Rozhodnutím případu určujeme, co říká obecný zákon.⁹ Aubenque je s modelem obecné – zvláštní překvapivě rychle hotov, nabídku filosofické hermeneutiky, i když ji zná, ponechává bez využití. Pokud bychom chtěli tento náznak kritiky rozvinout, poukázali bychom na skutečnost, že zvažování vhodnosti prostředků pro dosažení cíle se neobjede bez schopnosti tento vztah *zobecnit*. Sám autor to dříve přiznal, když tvrdil, že *fronimos* disponuje zkušeností, jež se pohybuje *mezi* jedinečností vnímání a obecností principů.

Na závěr Aubenque opakuje a upřesňuje své tvrzení z úvodu, podle něhož je Aristotelovou rozumnost neuchopitelná protikladem intelektuálního výkonem, úsudkem, ovšem takovým, který nemá s moudrostí – *sofia* – mnoho společného. Důvodem takového rozčlenění je rozdělení světa (jsoucno které může/jsoucno které

nemůže být jinak) a roztržka uvnitř teorie samé. „Aristotelova původnost tedy nespočívá, jak se často myslelo, v přitakání praktickému rázu rozumnosti, ostatně ani v uznání její intelektuální povahy. ... [nýbrž] v novém pojetí vztahu teorie a praxe. U Aristotela není novinkou nějaký dosud nevídaný zájem o jednání ... ale je to objev rozštěpení uvnitř rozumu a uznání tohoto rozštěpení jako podmínky nového praktického intelektuálního.“ (168) Čím se „nový praktický intelektualismus“ vyznačuje? A co je na něm mravní? Aubenque ukazuje, že prakticko-intelektuální schopnost správně usuzovat je „mravná“ svým sebeomezením: *fronimos* je člověk, který si je vědom svých ryze lidských mezí. Zdrojem takové etiky mezi je řecká tragédie, jejíž filosoficky relevantní sdělení tak Aristotelés svým návratem před Platóna oživuje (oddíl „Zdroj v tragédii“, str. 181–206). Rozumnost, s níž se v řecké tragédii setkáváme, „ví, že v tomto světě existují neřešitelné problémy, spokojuje se tudíž s kompromisem a starost o správné řešení přenechává bohům“ (190). Tento „intelektualismus mezi“ je právě svou odvážnou uměřeností inspirací pro dnešního člověka: „Uprostřed mezi absolutním

⁸ A v této podobě je také oblíbeným tématem logiků a analytických filosofů. U nás vyšla například práce O. Weinbergera, *Alternativní teorie jednání*, Praha 1997, která obsahuje pasáž o praktickém sylogismu (str. 111–126).

⁹ Viz H.-G. Gadamer, *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴, str. 295–307. Velmi podobný text existuje i v češtině: *Hermeneutický problém a Aristotelova etika*, in: *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994. V podobném duchu interpretuje Aristotela R. Spaemann: obecné (dobrý život) se má k jedinečnému (konkrétní obsahy) ne jako cíl k prostředku, nýbrž jako celek k částí. Rozhodující přítom je, že „celek a částí se určují navzájem“, *Štěstí a vůle k dobru*, kap. Eudaimonia (str. 27–37).

věděním, jež by jednání učinilo zbytečným, a chaotickým vnímáním, jež by jednání učinilo nemožným, představuje aristotelská *rozumnost* ... nadějí i riziko lidského jednání. Je prvním i posledním slovem onoho tragického humanismu“ (206).

Kniha je doplněna o tři dodatky: *O přátelství u Aristotela*, „*Fronésis*“ *u stoiků* a *Rozumnost u Kanta*. Poslední z nich nabízí dlouhé a pozoruhodné zkoumání Kantova hypotetického imperativu.

Naše námitky vůči této poutavé apologii aristotelské *fronésis* úzce souvisejí s metodou, jíž Aubenque postupuje. Nesnaží se hledat jednotu Aristotelovy etiky, využít všechny hlavní myšlenky a spojit je do smysluplného celku. Takový syntetizující postup je mu podezřelý (viz např. pozn. 424 na str. 143). Usiluje naopak o rekonstrukci těch Aristotelových sdělení, v nichž přichází ke slovu Aristotelova „originalita“, „osobitost“. Svou práci pojímá jako obnažení jádra vlastní Aristotelovy filosofie, přičemž toto jádro odděluje nejen od nauk cizích, ale i od nauk, které Aristotelés pouze převzal (viz např. snahu odlišit Aristotelův pojem *proairesis* od pojmu *proairesis*, jak byl běžně chápán v Akademii a často i v Aristotelových textech, str. 139–153, nebo obdobnou snahu soustředěnou na pojem *fronésis*, § 1, § 3b). Nestará se tolik o celek Aristotelovy etiky, jako spíše o její originální prvky. Tím jeho interpretace dospívá k místy udivujícím závěrům. Jedním z nich je v úvodu uvedená teze, že měřítkem *rozumnosti* je rozumný člověk. Teze vlastně jen přejímá některé Aristotelovy výroky a překvapuje tím, že je

bere doslova: *fronimos* – blíže určený pomocí typologie – je měřítkem. Zde nemůžeme než vytknout Aubenqueovi, že si protirečí. Vždyť sám říká, že úsudek rozumného člověka je měřítkem proto, že je to úsudek správný. Musí se též něčím poměřovat. Aby Aubenque odmítl tuto možnost, ihned přispěchá s představou platónského transcendentního dobra, aby řekl: takovou míru Aristotelés jistě nepřipouští. Sám pak vyvodí závěr: tedy správnost je imanentní rozumnému člověku. Takový postup, jak jsme řekli, nepostrádá smysl pro paradox a zároveň snad i spoléhá, že moderní hermeneutika (zde by ji Aubenque využil) nás odnaučila divit se kruhovým definicím. Pokud bychom se oprostili od Aubenqueova selektivního přístupu a spojili úvahy o rozumném člověku s analýzami dobra v I. a VI. knize, mohli bychom snad vysvětlit, proč je *fronimos* měřítkem: je možné podrobněji analyzovat schopnost správně uvažovat o věcech, které jsou pro člověka dobré, „ne ovšem částečně..., nýbrž o tom, co slouží správně vedenému životu vůbec“. (*Eth. Nic.* 1140a25). Dobro lze vztáhnout k Aristotelově *eudaimonismu*, který pracuje s rozlišeními (činnost, jež má cíl mimo sebe, činnost, jež je sama cílem) a kritérii (blaženost jako *energeia*), jež bychom snad mohli použít k rozboru uvažování rozumného člověka.

Překladatel knihy stál před nelehkou úlohou, neboť aristotelská terminologie není v češtině ustálená, francouzština navíc disponuje několika výrazy, které v češtině nemáme a přitom hraje v knize klíčovou roli: například samotný pojem „*prudence*“

nebo obdobně nesnadný pojem „*le valereux*“ (jako překlad pro *spúdaios*). V obou případech se překlady (rozumnost, hodnotný člověk) něco ztratí, musíme ale podotknout, že překladatel při řešení těchto problémů, které dokonale řešení nemají, v nejlepším smyslu uplatnil *fronésis*. V knize najdeme jen několik chyb, které mění smysl (str. 37, tradice „odmítla [rozumnost] ze stanoviska bezzásadového empirismu“ – naopak: „jakožto bezzásadový empirismus“; str. 43, motto z Nietschovy *Filosofie v tragickém období Řeků* přeloženo chybně – tím co „Řekové přemáhali svým smyslem pro život“ není odpor k vědě, nýbrž neukojitelný pud poznávat; 50, „pravidlo, které používá normu“ – má být: „pravidlo, které slouží jako [qui sert de] norma“; str. 61, Aristotelés „překonal zvyklosti své doby“ – má být: „On dokonce vyhrotil zvyklosti své doby...“; str. 80 „jejímž úkolem je odhalovat pouze základní rysy“ – má být: „Je důležité připomenout její základní rysy“; str. 96 „Aristotelés ... stále považuje vnější a tělesná dobra za lhostejná“ – má být: „Aristotelés se nechce smířit s tím, že by měl považovat vnější a tělesná dobra za lhostejná“; str. 163 a 164 chybně přeložen fr. podmět „on“ 1. osobou plurálu – Aubenque chce říci „bylo prokázáno“ a nikoli „prokázali jsme“; str. 195, pozn. 57 – zde by byl na místě věrnější překlad Epicharmova rčení).

Uvedené nedostatky však nijak narušují četbu tohoto zásadního pojednání. Podobně ani naše námitky

(1. ukvapené odmítnutí vztahu obecné – zvláštní jako interpretačního modelu rozvažování, 2. příliš brzy ukončená analýza definice *fronésis*) nechtějí nijak popřít filosofickou závažnost knihy. Především výklad o provázanosti prostředků a účelu daleko překračuje rámec interpretace Aristotela a formuluje zásadní náhled obecně filosofické analýzy jednání. Na jedné straně prostředek nevybíráme pomocí spolehlivé kalkulace. Může nás totiž zklamat tím, že k našemu cíli nevede, nebo naopak přivodí i nezamýšlené účinky a náš cíl „přesáhne“. Na druhé straně účel není dán mimo prostředky a nemůžeme jej bez ohledu k nim posuzovat. Ukazuje se, že prostředek není čistě a jen *pouhý* prostředek a účel není *všerozhodující* a *svébytným* kritériem. Prostředek je nejen tím, čím disponujeme při realizaci cílů, ale i tím, co nás o cílech poučuje. Cíle poznáváme skrze prostředky a prostředky skrze cíle. Jen zřídka jsme v suverénní situaci toho, kdo si je jist svým cílem a dokáže jej neproblémově dosíci. Právě tím je však volba prostředků volbou více než technickou. Abuenqueova etika mezí je – řečeno slovníkem moderní filosofie – filosofii konečnosti. „Ctnosti“ či „hodnoty“ takové etiky nelze stanovit bez ohledu k situaci a úzce souvisejí s rozpoznáním jejích mezí. Výstižným shrnutím takové filosofie konečnosti je již citovaná věta, kterou autor umístil do jedné poznámky pod čarou: „Ctnost se rodí z konečnosti a zaniká spolu s ní.“

Jakub Čapek