

## FENOMENOLOGICKÁ INTERPRETACE ARISTOTELOVY ETIKY

Pavlos Kontos

*L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris (P.U.F., Collection Thémis) 2002, 174 stran.

Jak máme dnes číst Aristotelovu etiku? Co znamená vykládat a osvojovat si starý text, který obsahuje zásadní rozbor lidského jednání? Řecký filosof Pavlos Kontos se svou knihou hlásí jednoznačně k názoru, že výklad starého textu může mít pouze podobu setkání či rozhovoru tehdejší a dnešní filosofie. Tou dnešní filosofií je pro Kontose fenomenologie v pojetí Edmunda Husserla. Právě s její pomocí se má zdařit to, oč se pokoušel Aristotelés sám, totiž uchopit určitý jev – v tomto případě morální jednání – v jeho svébytnosti.

Aristotelés vymezuje v VI. knize *Etiky Nikomachovy praxis* – „morální jednání“<sup>1</sup> – na jedné straně vůči poznání (*epistéme*) a moudrosti (*sofia*), na druhé straně vůči *poiésis*, řemeslné aktivitě, jíž zhotovujeme nějaké dílo. Smyslem těchto rozlišení je uchopit *praxis* v její svébytnosti. Pavlos Kontos přejímá tato rozlišení a pokouší se je postavit na fenomenologický základ. Jeho zájmem je obhajoba autonomie *praxis* a praktického rozvažování („l'autonomie de la raison prati-

que“, 10). Existuje-li taková autonomie, pak proto, že „věci samy“ mají určitou strukturu, již je třeba přesně popsat. „Ontologie morálního jednání“ se tedy soustředí na „principy činů“ (*archai tón praktón*, *Eth. Nic.* 1140b17) a bude, s Husserlem řečeno, „materiální ontologií“, ontologií určitého typu jsoucna. Každá oblast jsoucna si ovšem vyžaduje svůj specifický přístup. V případě morálního jednání je jím *fronésis*: „morální vnímání jakožto přístup k principům *praxis* je podmínkou možnosti jakéhokoli morálního jednání.“ (11) Ve světle *fronésis* se teprve může jevit něco takového jako morální jednání. Ontologie morálního jednání se pokusí vystihnout specifičnost *fronésis* jakožto určitého typu vnímání i specifičnost jsoucna, na něž se toto vnímání zaměřuje.

Z takového východiska ovšem Kontos vyvozuje významný důsledek, totiž sblížení ontologie a etiky. Vystižení specifičnosti „morálního vnímání“ a „morálního jednání“ již samo otevírá cestu k morálnímu jednání: přispívá ke „kultivaci smyslu pro morálnost“ („le sens moral“, 12). Naopak zmýlení se, kategoriální chyba – záměna morálního jednání za produktivní aktivitu (*poiésis*) či za moudrost (*sofia*) – je zároveň chybou etickou: „chyby etického rázu se objevují tam, kde se jednající zmýlí (se méprend sur) v samotných principech, jimiž se řídí *prakton*, tam, kde nejedná v souladu s těmito principy, nýbrž přistoupí na chování, jež odpovídá spíše jiným oblastem lidské aktivity.“ (11). Kontos se výslovně přiznává ke „koinci-

<sup>1</sup> Z důvodů, k nimž se záhy dostaneme, překládá Kontos *praxis* nikoli jako „action“, nýbrž důsledně jako „action morale“.

denci ontologie a etiky“ („ontologie et morale“), neboť „ontologie *praxe* zrcadlí principy dobrého jednání vůbec.“ (12)<sup>2</sup> Takové „dobro“ není dáno kontextuálně, nýbrž, lze-li to tak říci, ontologicky. Jednat špatně znamená dopustit se kategoriální chyby.

Hlavní tvrzení celé práce zní: principy činů – *archai tón praktón* – hrají roli podmínek možnosti morálního jednání. *Rozumnost (fronésis)* je přitom jediným možným přístupem k těmto transcendentálním, tj. umožňujícím prvkům jednání.<sup>3</sup> K objasnění této teze je třeba říci, co znamená *prakton*, v jakém smyslu zde mluvíme o principu (*arché*) a co přesně znamená, že *fronésis* je vnímavost vůči principům. Kontos v prvním přiblížení vymezuje *prakton* nejprve jako to, „co závisí na naší vůli a schopnosti“ (16), přičemž nejpřesnější vymezení vychází ze srovnání *praxis* s *poiésis*: „*prakton* se má k *praxis*, jako se má *poiéton* k *poiésis*, tzn. je jeho předmětem, produktem jednání“ (16). Tedy nikoli vše, co závisí na naší vůli a co můžeme změnit, je *prakton*. Předmět jednání se liší od předmětu vytváření (*poiéton*) tím, že „se přímo vztahuje k jednajícimu a jeho štěstí“ (17). Například stavba domu sama o sobě není *prakton*, ovšem stavba domu jakožto zřizování místa pro rodinný ži-

vot již je *prakton*. *Prakton* – výraz, pro který Kontos ve francouzštině nenašel žádný odpovídající překlad – bychom snad mohli vyjádřit výrazem „úkon“ (jakožto předmětný konkrétní konání).

Poté nabízí Kontos vyvážený výklad o *rozumnosti (fronésis)*, str. 18–23). Na jedné straně upozorňuje na skutečnost, že *rozumnost* je vnímavým a rozuměním konkrétní situace. Od pouhého receptivního vnímání se ovšem *rozumnost* liší tím, že zároveň nařizuje, jak jednat. Na druhé straně se *rozumnost* vztahuje i k obecnému, ovšem vztah k obecnému se neděje mimo jednotlivé situace, nýbrž právě v konkrétních situacích rozumný člověk vždy rozpoznává jejich důležitost, tj. obecné rysy. Obecné přitom nemusí mít podobu pravidla, které by rozumný člověk znal a aplikoval. Spíše se jedná o schopnost správně k sobě vztáhnout různé příklady dobrého jednání. Existuje-li obecné pravidlo, pak vzniká právě v tomto vztážením a právě pro tyto případy. Pravidlem je nakonec rozumný člověk sám (*fronimos*), který takové spatřování obecného v jednotlivém zdařile předvádí. Za těmito zjištěními, která nalezneme i u mnoha jiných interpretů Aristotela,<sup>4</sup> stojí celková intence autora, jeho vlastní přínos: snaha pojmut *rozumnost* jako podmínku jevení urči-

<sup>2</sup> 1. Kapitola knihy nese výmluvný název: „L'éthique comme ontologie du *Prakton*“.

<sup>3</sup> „... ces principes constituent les transcendentaux de l'action morale, auxquelles seule la *phronésis* a accès“, str. 15. Kontos přejímá transcendentalistický slovník: uvedené principy jsou „nutné *apriorní* podmínky možnosti jednání“ (23). Jejich universalita není základem k obecným etickým pravidlům – Kontos zastává „hodnotový“ či „multikulturní relativismus“ (25). Tato universalita vyjadřuje jednoduše to, že něco jako *praxis*, morální jednání, vůbec existuje.

tých jsoucenc, k nimž jiný přístup neexistuje, jako schopnost vnímat principy jednání.

Prvním principem, který nám Kontos představuje, je skutečnost, že morální jednání je vždy účelem (27–31). Účelem, který můžeme sledovat v morálním jednání a pouze v něm, je *eupraxia*, dobré jednání samo, specificky lidská forma blaženosti (*eudaimonia*). K ontologické struktuře morálního jednání jako takového tedy patří, že má účel v sobě.

Druhým principem je skutečnost, že vztah účel – prostředek získává v morálním jednání specifický význam. Nejedná se pouze o vztah technický, o otázku, jak nejnáze dosáhnout stanovený cíl. K *prakton* patří i to, že zvažování prostředků není eticky hostejné a neděje se odděleně od zvažování cílů (31–34).<sup>5</sup>

Třetí princip vymezující typ jsoucena „morální jednání“ souvisí se vztahem možnost (*dynamis*) – akt (*energeia*). Získaná trvalá dispozice – *hexis* – je možností, potencií jednat určitým způsobem. Ovšem Aristotelés na několika místech *Etiky Nikomachovy*<sup>6</sup> prohlašuje, že přítomnost určité dispozice ještě nečiní lidský život skutečně (*in actu*) dobrým (tj. blaženým). Od takového prohlášení lze dospět k tvrzení, že skutečnost (akt, *energeia*) či jednání má přednostní posta-

vení před *hexis* (34, 38). O *prakton* tedy podle Kontose platí, že je takovým jsoucencem, u něhož má akt přednost před potencií: morální jednání je tím, čím je, jen *in actu*.

Rozhodujícím krokem v ontologii jednání bude podle Kontose právě „fenomenologická interpretace odlišení *praxis* a *poiésis*“. Ta poskytuje základní princip hledané ontologie (38). Zatímco předmět vytváření, *poiéton*, získává procesem tvorby nezávislost a stane se něčím samostatným a na svém tvůrci nezávislým, účelem jednání je dobré jednání samo (*eupraxia*), tedy něco, co od jednajícího nemůžeme oddělit a posuzovat „o sobě“. Podle Kontose má toto odlišení etický význam: „Jednání je nadřazené vytváření ve dvojím smyslu. Za prvé se vztahuje k jednajícimu a nikoli k jeho výtvořím, za druhé je účel jednání imanentní jednání...“ (40). Kontos konstatuje „nemožnost přecházet z jednoho rodu do druhého založenou na tom, že [*praxis* a *poiésis*] jsou ontologicky odlišné“ (40). Je-li technický výtvoř (*poiéton*) nezávislý na tvůrci, znamená to, že předmět jednání (*prakton*) je třeba pojímat jako součást života jednajícího, jako jeho vnitřní záležitost? Kontos staví proti takovému důsledku představu o „světstosti *prakton*“ (41) a nabízí určité vymezení *prakton* jakožto ko-

<sup>4</sup> Například tvrzení, že pravidlem *rozumnosti (fronésis)* je nakonec sám *fronimos*, tvoří stěžejní prvek interpretace *fronésis*, jak ji předkládá P. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, přel. C. Říha, Praha 2003.

<sup>5</sup> Kontos se zde opírá o Gadamerův výklad *fronésis*, H.-G. Gadamer, *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975<sup>4</sup>, str. 295–307.

<sup>6</sup> Např. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1095b34: určitou dispozici máme, i když spíme.

relátu *praxis*: *prakton* je „určitý způsob uspořádání světa“. Morální činy si vytvářejí svůj svět, díky morálním činům se ve světě otevírá „morální horizont“, jednání tedy představuje určitý typ sepětí morálního subjektu se světem.<sup>7</sup>

Poté, co autor předestřel proslulé rozlišení vytváření a jednání (*Eth. Nic. VI,4 a 5*), věnuje se námitkám autorů (Pierre Aubenque, David Charles, Paul Ricoeur), podle nichž Aristotelés sám naznačené rozlišení nedodržel, neboť se o jednání (*praxis*) někdy zmiňuje též jako o činnosti, jejíž účel leží mimo ni a která je tedy v jistém smyslu rovněž „technická“. Podle Kontose se problém, zda *praxis* není v jistém smyslu též *poiésis*, neklade. Cílem pasáže (*Eth. Nic. VI,4 a 5*) je ukázat určité způsoby *alétheuein*, odhalování jsoucna. Rozumnost (*frónésis*) je takovým odhalováním jsoucna, díky němuž se nám vůbec může jevit morální jednání a *prakton* jako jeho předmět (48).

Kontos však v dalších rozborech připouští, že rozlišení *poiésis* – *praxis*, které mělo být odlišením dvou typů jsoucna, může být rozlišením dvou hledisek. Kontos přímo mluví o „dvoznačnosti morálního jednání“: „k morálnímu jednání je možné přistoupit dvojím interpretativním způ-

sobem [v tom smyslu, že je můžeme pojmut jako nedobrovolné (podle modelu *techné*) stejně jako dobrovolné (jako morální jednání)]“ (53).<sup>8</sup> O něco dále Kontos výslovně prohlašuje: „sřetení činů můžeme pochopit buď jako jednání nebo jako vytváření. Táž lidská činnost může být zároveň pojímána podle různých popisů buď jako *poiein*, nebo jako *prattein*. ... můžeme pojímat stejnou činnost související s lidským štěstím buď jako vytváření, nebo jako jednání, což znamená, že týž předmět lze konstituovat podle dvou odlišných struktur.“ (53) Zde si čtenář nemůže nepoložit otázku, zda Kontos nezastává pozici, kterou sám o pár stránek výše (46 n., 49 a 62) zamítl, když nepřipustil možnost, že by *praxis* byla v jistém smyslu též *technickou* záležitostí.<sup>9</sup> Ještě zajímavější je otázka, jak se mu podaří skloubit „dvoznačnost morálního jednání“ se svou materiální ontologií, jež chce jasně oddělit různé regiony jsoucna.

Tyto otázky vystoupí do popředí v závěru první části, v němž se Kontos pokouší ukázat důsledky „fenomenologické etiky jakožto materiální ontologie *prakton*“ pro etiku vůbec. Co znamená jednat dobře? Na čem se zakládá špatné jednání? Na omylu či na zlovolném úmyslu? Všichni lidé – i člověk nezdrženlivý (intemperant)

<sup>7</sup> „Etika tedy nemůže spočívat v nauce o charakteru či dokonce v antropologii, neboť je především kosmologií“, str. 43.

<sup>8</sup> Všechny závorky pocházejí od autora.

<sup>9</sup> Toto zamítnutí vehementně opakuje na str. 97. Své zamítavé stanovisko zakončuje slovy: „Pojímat *prakton* jako *poiéton* by bylo úplně stejně absurdní, jako předpokládat, že se *prakton* může příležitostně otevírat (se rendre accessible) po způsobu bytí věčných jsoucna.“

i zvrhlý (*vicieux*) – mohou pochopit, co je *prakton*, tj. všichni mají jistý přístup k *rozumnosti*. Ovšem ne všichni jsou dobří, ne všichni prezentují *rozumnost* jako aktuální ctnost (55). Autor již naznačil, na čem se zakládá dobré jednání: na porozumění specifické struktuře *praxis*. Vyplývá z toho, že špatné jednání je neporozumění, omyl? Kontos skutečně takový postoj zastává: „ten, kdo je zlý (méchant) či špatný (*mauvais*) se domnívá, že jedná morálně... zatímco ve skutečnosti a v přísném smyslu slova nejedná, totiž nerespektuje vlastní strukturu *prakton*“, „špatné pojetí (morálního) dobra převrací [pervertit] jednání a převádí je do jiného rodu v tom smyslu, že jednající jedná takovým způsobem, že ruší samu strukturu jednání“ (57). Toto „morální zlo, špatná *praxis*“ (58) může mít, jak vyplývá z možných kategoriálních přehmatů, přinejmenším dvoji podobu: buď můžeme jednání mylně ztotožňovat s vytvářením, nebo budeme dobro, jež je specifické pro lidské jednání, chybně identifikovat s dobrem teoretického poznání (*sofia*). Tak se podle autora ukazuje, že rozlišení *praxis* a *poiésis* není jen rozlišením ontologickým, nýbrž, jak později sám konstatuje, získává „axiologický (a tedy morální) rozměr“ (98).

Dříve, než se autor pustí do analýzy morálních pochybení (III. kap. – *Jednání, přátelství a jinakost*, str. 85–141), nabídne čtenáři podrobnější rozvedení ontologie jsoucna zvaného *prakton*. V tomto rozvedení se pokusí

ukázat, že aristotelský princip středu je dalším, bližším určením tohoto jsoucna (*prakton*) a nikoli novým, zvnějšku přidaným, dodatečným určením (II. kap. – *Princip středu*, str. 65–84).

Ve třetí kapitole nabízí Kontos „materiální ilustraci“ své teze, podle níž spočívá morální chyba, tj. špatné jednání, v „mýlce stran (méprise sur) morální (a ontologické) kategorii jednání“ (85). Ten, „kdo je zlý... vlastně nejedná, totiž nerespektuje vlastní strukturu *prakton*“ (tamt.).<sup>10</sup> Polem, na němž Kontos svou „materiální ilustraci“ své teze předvede, je Aristotelova analýza přátelství. Kontos nejprve nastíní Aristotelovo pojetí dokonalého přátelství, v němž se otevírá „plná přítomnost“ druhého (92), který je účelem či, jak se praví v proslulé pasáži (*Eth. Nic. 1170b6–12*) „druhým já“ (*heteros autos*). Co nám činí potěšení, je prostý fakt jeho existence, totiž to, že (*hoti*) je. Pavlos Kontos staví proti tomuto „dokonalému přátelství“, „přatelství v souladu s dobrem“ („l'amitié selon le bien“) jiné formy přátelství, které jsou zároveň nepochopením *praxis*. Nejprve se soustředí na přátelství založené na příjemnosti a užitku a pokusí se ukázat, že zde opouštíme pole jednání (*praxis*) a věnujeme se spíše produktivní aktivitě (*poiésis*): „přatelství založená na příjemnosti a užitku činí z přátelství určitý typ vytváření (*poiésis*) a právě tím jsou tato přátelství – jakožto způsob přístupu ke druhému – nižší“ (96). Zatímco prvním morál-

<sup>10</sup> Toto pojetí zla autor v různých kontextech tvrdošjně opakuje: „la mal sur-git dans l'ordre du *prakton* dans la mesure où l'on agit comme si le *prakton* et la *praxis* relevaient de l'ordre du *poiéton*.“ (113)

ním pochybením ve vztahu ke druhému je pojetí přátelství podle modelu vytváření (*poiésis*), druhým pochybením je směřování k takové moudrosti (*sofia*), která činí přátelství zbytečným, neboť dokonale moudrý člověk je soběstačný. Zde Kontos vykládá dva proslulé výroky Aristotelovy etiky: 1. moudrý člověk nepotřebuje přátele (1177a23 n.), 2. nemohu si přát, aby se můj přítel stal moudrým či dokonce bohem, neboť bych si tím přál konec našeho přátelství (1159a5 nn.). Kontos se pokouší vyloužit tyto paradoxní výroky, které vždy přitahovaly pozornost interpretů, tím, že zdůrazní specifický typ aktivity přátelství. Toto bytí pospolu se vyznačuje jinou *energeia*, je jiným bytím *in actu* než nazíravý život moudrce. Takový závěr dobře zapadá do celkového schématu knihy. Je však otázkou, zda zbožštění přítele a tedy vytvoření nepřekonatelného odstupe je „skutečným nebezpečím“, zda taková krajnost je opravdu něčím, co „ohrožuje přátelství“, jakkoli je, jak se Kontos domnívá, „na první pohled něčím žádoucím“ (135 n.).

Knihy obsahuje čtyři dodatky, v nichž Kontos obhajuje své pojetí morálního jednání proti alternativním pojetím jednání (mj. McDowell, Th. Nagel, J. Habermas). V závěrečném *Epilogu* shrnuje Kontos svůj pokus o ontologicky založenou etiku. Na jedné straně zde vyhrocuje základní linii celé knihy: „k chybě morálního řádu dochází v tom nejradikálnějším smyslu (!) tehdy, když... si jednajících vytváří chybné pojetí principů *praktón*, k čemuž dochází tehdy, když zamění oblast *praktón* s jinými, sousedními či protilehlými oblastmi...“

(161). O něco dále dokonce Kontos vytváří obraz nepřítel morálního jednání, když tvrdí, že *techné* a *sofia* jsou Aristotelovými protivníky („*ses adversaires*“, str. 162)! Ovšem Kontos sám vidí, že takové vysvětlení morálního pochybení jakožto nepochopení, co znamená jednat, není dostatečným vysvětlením špatného či zlého jednání. Proto je na druhé straně doplňuje o situačně vázané podoby zla: „Nestačí poskytnout popis principů *praktón*: je třeba ještě tyto principy znovu popsat v jejich opozici k protivníkům té které doby. Právě to nás učí princip středu: správné jednání (*l' action droite*) získává své určení ve světle etických krajností.“ (162) Kontos uzavírá výzvou: pojednání o etice, k němuž svou knihou vytvořil předpoklady, by se mělo zaměřit na aktuální krajnosti, které dnes ohrožují svébytnost morálního jednání (*praxis*) a specificky morálních úkonů (*praktá*).

Pavlos Kontos se pokusil o takovou interpretaci Aristotelovy etiky, jež tvoří sevřený celek vycházející z jedné jediné teze. Je možné přijmout předložené tvrzení jako východisko filosofické etiky? Tuto otázku zde nechci rozhodnout. Pokusím se jen upozornit na otevřené problémy celého pokusu.

První a snad i nejdůležitější problém před nás staví otázka: „Co znamená jednat špatně?“ Kontos nás neúnavně přesvědčuje o tom, že špatné jednání je kategoriální chybou, nepochopením jednání. Příklady, které uvádí, jsou v Aristotelově úvaze jistě příklady pochybení (přátelství založené na příjemnosti či užítku, touha, aby se přítel stal bohem). Jednání založené na omylu však nemůžeme na-

zvat jednáním špatným, natožpak zlým. Je nanejvýš jednáním nešťastným (tj. nikoli blaženým), neboť blaženost, o níž všichni usilujeme, uskutečňuje jen zdánlivě. To celkem vzato odpovídá Aristotelovu pojetí etiky, v níž je chybné jednání způsobeno nedokonalostí jisté ctnosti a nikoli zlovolným, zvráceným úmyslem. Ovšem i Aristotelés odlišuje jednání, které není dobré jen díky omylu, od jednání špatného. Kontos sám upozorňuje na rozdíl mezi *hamartia* (pochybením, které může mít morální význam) a *kakia* (špatným jednáním),<sup>11</sup> v jeho výkladu se však setkáváme pouze se „špatností“ prvního typu. Na tento nedostatek, který je i odklonem od Aristotela, poukazuje v předmluvě ke knize Robert Sokolowski, když upozorňuje, že v případě *akrasia* a *enkrateia* máme co činit s jiným typem odklonu od dobra a zachovávaní dobra.<sup>12</sup> Kromě této první námitky proti Kontosovu pojetí morální špatnosti (tj. proti redukci špatnosti na přehmat a opomenutí takových jevů, jako je nezdrženlivé, nezřízené chování), lze však vznést zásadnější námitku. Tvrdí-li Kontos, že poskytnul ontologické základy pro obecnou etiku, musíme se ptát, zda jeho pojetí „špatnosti“ neopomíjí možnost, ba dokonce skutečnou mnohem zásadnější zvrácenosti. Vždyť fenomény, jako je potěšení

z neúspěchu či dokonce tělesného utrpení druhého člověka, krutost či brutalita, zlomyslnost apod., jsou docela jinou „špatností“ než Kontosovy kategoriální chyby. To, co Kontos popisuje jako špatné jednání, by přinejmenším neměl nazývat zlem. Není pravda, že „morální zlo“ je totéž co „špatná *praxis*“ (58), tj. *praxis* pojatá podle modelu *poiésis*. Zde se za ontologickým zápletem, který chce veškeré negativní zkušenosti převést na kategoriální chyby, skrývá neschopnost setkat se se skutečným zlem. Neodhaluje tento zásadní nedostatek hlubší kořeny, totiž bezzubost fenomenologie tváří v tvář otázce zla?<sup>13</sup>

Další otázka, která je opět spjata s fenomenologickým východiskem, se týká pojetí dobra. Pro Kontose je takřikajíc měřítkem dobrého jednání vnitřní struktura jednání samotného (je samo účelem, prostředky v něm nehrají pouze instrumentální úlohu, nýbrž o nich uvažujeme zároveň s cíli). Aristotelova etika je ovšem etikou *areté* – ctnosti, výtečnosti jakožto trvalého výdobytku, jehož může jedině dosáhnout. Určitá ctnost, „dobrost“, zdatnost je trvalou dispozicí, *hexis*. Aristotelés přechází od otázky „co je dobro“ k otázce, co je „dobrost“, tj. zdatnost jakožto trvalá potence vykonávat dobré činy. Základním momentem etiky je správné uzpůsobení *he-*

<sup>11</sup> Viz str. 135, pozn. 1.

<sup>12</sup> „In such cases [of *akrasia* and *enkrateia*], the agents are guided more by obligation than by prudential insight“, str. 7.

<sup>13</sup> Fenomenologem, který tváří v tvář fenoménu zla rezignoval na pokus o uchopení jeho podstaty fenomenologickým popisem a rozhodl se sledovat jednotlivé nahodilé, empirické podoby zla, byl P. Ricoeur. Právě tento krok dělí první svazek jeho *Filosofie vůle* od svazku druhého (jehož rozhodující část nese název *La symbolique du mal*).

xis. Jinými slovy: váha se přesouvá od jednotlivých dobrých činů k dispozici vykonávat dobré činy. Centrem je osobní výtečnost, nikoli jen konkrétní dobrý čin. Zdá se, že Kontos tento přesun – tento důraz, který je pro etiky ctnosti typický – nevykonává. Ústředním bodem jeho etiky je tak jednotlivý dobrý čin jakožto jsoucno určitého typu (vyznačující se určitými principy). Právě proto se Kontos staví za nadřazenost aktu nad potenci, právě proto také odmítá argument *ergon* (život typicky lidský jako *ergon* určitého života, *Eth. Nic.* I,6) – jako naturalismus. Jeho fenomenologie jsoucna jménem *prakton* se odklání od etiky *areté*. Nenarážíme zde na další mez fenomenologie?

Dalším problémem je Kontosovo pojetí distinkce *poiésis* – *praxis*. V souladu s hlavní linií knihy tvrdí, že se jedná o rozlišení ontologické. Stále znovu opakuje, že jde-li o jsoucna různého řádu, pak jejich záměna není ničím jiným, než chybou. Ovšem ve výše uvedené pasáži překvapí čtenáře tvrzením, že jde o odlišnost dvou pohledů, že „týž předmět lze konstituovat podle dvou odlišných struktur“ (53). A na jiném místě zase razantně trvá na stanovisku, že pojímat *prakton* jako *poiéton* by bylo absurdní. Jakkoli je to možné, je právě tato absurdita kořenem morálního pochybení.

Ve filosofii 20. století se setkáváme s řadou pokusů o návrat k Aristotelově pojmu *praxis*. Takové návraty pochopitelně vycházejí právě z odlišení *praxis* od *poiésis*. Je při-

tom otázkou, jaký status toto odlišení má. Jedná se jednoduše o rozlišení dvou typů činností, jak se domnívají např. Hannah Arendtová, Rüdiger Bubner či Pavlos Kontos? Ztotožníme-li jednání s *praxis* pojatou jako činnost, jež je sama cílem a nevytváří žádný produkt mimo sebe, jak potom vysvětlíme, že každá činnost zanechává hmatatelné následky? György Markus přesně poznamenává, že takovému pojmu praxe „chybí některé základní rysy jednání, totiž rysy aktivní intervence do chodu událostí a rysy úsilí o uskutečnění v konkrétních situacích, v nichž je třeba něco vykonat či něčeho dosáhnout.“<sup>14</sup>

Sám Kontos se snaží tento nedostatek dohnat, když na závěr zdůrazňuje transitivity morálního jednání, jež spočívá v tom, že je vztaženo ke světu a k jinakosti (137 n.). Otázkou však je, zda máme rozlišení *praxis* – *poiésis* vůbec pojímat jako rozlišení typů činností, nebo spíše jako rozlišení určitých aspektů lidské činnosti. Z toho by pak vyplývalo, že na každou činnost můžeme pohlédnout jako na *praxis*, ovšem rovněž tak jako na *poiésis*. Tato možnost dvojího pohledu by snad lépe vystihla to, co sám Kontos označuje jako „dvojnáznost morálního jednání“ (53). Takové pojetí, které najdeme například u G. Markuse či J. L. Ackrilla,<sup>15</sup>

snad nejlépe předkládá Theodor Ebert.<sup>16</sup> Je jen pochopitelné, že se Kontos rozhoduje pojímat *praxis* jako určitý typ činnosti, vždyť jeho zájmem je od počátku vymežit určitý

<sup>14</sup> G. Markus, „*Praxis*“ und „*Poiesis*“. *Eine fragwürdige Aristoteles-Renaissance*, in: G. Althaus – I. Staeuble, *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 60. Geburtstag*, Berlin 1988, str. 71–92, zejm. str. 76.

typ jsoucna. Zůstává však otázkou, zda je takové čisté oddělení *praxis* vůbec přínosem pro filosofickou analýzu jednání a zda se zde nesetkáváme s dalším omezením přístupu založeného na Husserlovské fenomenologii (pojaté jako popis vymezení podmínek daného regionu jsoucna).

Toto neustálé lpění na stejném východisku, lpění, které se projevuje celou řadou opakování, je cenné tím, že se nosnost husserlovské myšlenky regionální ontologie prověří i v oblastech, které jsou jí původně vzdálené. Ovšem v jakém smyslu je Kontosova kniha fenomenologická? Zdá se, že zůstává při přihlášení se k programu regionální ontologie a k určité představě o jevení jsoucna z příslušného intencionálního zaměření (morální jednání se jeví jen z pohledu *froné-sis*). Přihlédneme-li ke způsobu, jímž Kontos argumentuje, zjistíme, že má mnohem blíže k analytické filosofii.

Jeho úvahy vykazují strategii poziciho boje. Začátkem takového boje je vždy shrnutí každé pozice (vlastní i pozice protivníka) do jedné teze. Jakkoli je následně potýkání s protivníky vedeno velmi přesně a ve smyslu férového vyjednávání bojujících stran (dosažené výsledky se pohybují mezi polohami úplného vítězství, částečného vítězství, dílčího ústupu a kompromisu), má takový postup jistou nevýhodu: veškeré příklady mají pouze status ilustrace, která slouží k podpoření či vyvrácení teze. Z proslulého nepředpojatého fenomenologického popisu zkušenosti v její mnohotvárnosti nezbylo nic. Kontos je fenomenologem spíše doktrinárním než praktikujícím.

Jakkoli tato nesnadná kniha vyvolává řadu otázek, je nepochybné, že se jedná o otázky zásadní, jak pro etiku, tak pro fenomenologii.<sup>17</sup>

Jakub Čapek

<sup>15</sup> J. L. Ackrill, *Aristotle On Action*, in: *Essays on Aristotle's Ethics*, vyd. A. O. Rorty, Calif 1980. Viz též monografii J. L. Ackrill, *Aristotle. The Philosopher*, Oxford 1981, kap. *Action*.

<sup>16</sup> T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 1976, str. 12–30.

<sup>17</sup> Krátké shrnutí úvah Pavla Kontose k pojmu morálního jednání je nyní k dispozici i v češtině. P. Kontos, *Morální jednání u Aristotela*, in: O. Švec (vyd.), *Filosofie jednání*, Praha 2006, str. 49–61.