

Posudek na dizertační práci: **POJEM SMRTI V DÍLE EUGENA FINKA A JANA PATOČKY**

Autorka: Mgr. Lenka Jedličková

Oponent: doc. Martin Cajthaml, dr. phil.

Deklarovaným cílem práce je rekonstrukce a kritické posouzení Finkova a Patočkova pojetí smrtelnosti, popř. konečnosti (s. 6). Odborný význam práce je dán skutečností, že téma dosud nikdo uceleně nepojednal (s. 9-10). Práce má jednoduchou a logickou základní stavbu. V první, kratší kapitole se shrnuje Heideggerovo pojetí konečnosti pobytu, které je východiskem Finkovy i Patočkovy koncepce. V druhé kapitole je představeno pojetí konečnosti u Finka, ve třetí, závěrečné kapitole pojetí Patočky. Práce je psána kultivovaným jazykem a téměř bez překlepů či gramatických chyb.

První kapitola přináší zasvěcený stručný výklad Heideggerova pojetí konečnosti pobytu. Kriticky k ní není co dodat. Výklad druhé kapitoly se opírá o širokou textovou základnu. Autorka detailně pracuje s pouze německy existujícími díly Finka, a dokonce s dosud nepublikovanými manuskripty z Finkovy pozůstalosti ve freiburském archivu, který, jak vyplývá z některých poznámek pod čarou, osobně navštívila. Určité omezení v této kapitole představuje místy poněkud nesoustavný výklad. Přestože je třeba Finkovo pojetí konečnosti kompilovat z množství textů a kontextů a na jejich základě je rekonstruovat, lze si přeci jen představit organičtější, logičtější strukturovaný a současně i stručnější výklad daného tématu. Ne, že by z autorčina výkladu nebyla zřejmá vnitřní souvislost mezi jednotlivými tématy, ale nepodařilo se jí nalézt jednotící princip výkladu, který by jednotlivá témata, jež pojednává, logicky a přehledně seřadil. Pokud by se jí to podařilo, zmizela by i občasná opakování Finkových myšlenek, která se v kapitole objevují. Rovněž občasné kritické námitky vůči Finkovi by měly být formulovány soustavněji. Dalším občasným nedostatkem v této kapitole je obtížná zjištělnost toho, parafrázuje-li autorka Finkovy myšlenky nebo vyslovuje-li své vlastní.

Třetí kapitola začíná pokusem o „stručné nastínění Patočkova přínosu pro fenomenologii“ (s. 78). To je úkol příliš ambiciózní pro pouhou část jedné kapitoly dizertační práce. Navíc není nutné k Patočkově přístupovat takto zešíroka, chceme-li vyložit jeho pojetí konečnosti. Výklad by byl ekonomičtější a přímočařejší, kdyby autorka rovnou přistoupila k tématu konečnosti a obecnější poznámky k Patočkově fenomenologii zařadila tam, kde to výklad konečnosti vyžaduje. Na druhou stranu je třeba říci, že autorka ve svém shrnutí „Patočkova přínosu pro fenomenologii“ Patočkův fenomenologický projekt prezentuje zasvěceně a synteticky. Vhodně jej kontextualizuje v rámci konstelace Husserl-Heidegger-Fink. Za pozornost stojí citlivé vymezení Patočkova pojetí světa ve vztahu k Finkovi a Heideggerovi na s. 93-4, potažmo celý oddíl 3.4. Autorka také vhodně poukazuje na vliv Aristotela a Arendtové na Patočkovu pojetí pohybu a jednání. V některých pasážích je ale tento výklad poněkud samoučelný (3.7.), tzn. není zřejmé, proč se musí tak podrobně vykládat Arendtová a Aristotelés k tomu, aby byl objasněn Patočkův pojem konečnosti, o němž v této kapitole jde.

Pro hodnocení dizertační práce je rozhodující zodpovězení otázky, přináší-li práce po badatelské stránce něco nového. Zde je nutno konstatovat, že původní příspěvek ve smyslu formulace vlastního filosofického stanoviska k určitému problému se v práci nenachází. Myšlenkový výkon autorky spočívá v myšlenkovém proniknutí filosofického světa Finka a Patočky, a to ve vztahu k Husserlovi a Heideggerovi, a v místy velmi zdařilém výkladu těchto vysoce obtížných filosofických autorů. Jakkoli lze hájit názor, že vzhledem k obtížnosti vykládaných autorů a k tomu, že autorka jako první zpracovává dané téma v této podobě, je původní badatelský přínos práce dostatečný, kloním se k tomu, že jak výše uvedené nedokonalosti výkladu, tak absence formulace vlastního filosofického

stanoviska (byť by šlo jen o soustavněji provedenou kritiku daných autorů) nedovolují jinak kvalitní práci hodnotit nejvyšší známkou. Proto navrhuji známku C, popř. B, podle výsledku obhajoby.

Drobné chyby, popř. nepřesnosti:

- s. 26: tvrzení, že *Husserl ani Fink nepochybují o transcendenci světa* se zdá odporovat následující větě, že *také pro něj [totiž pro Finka] je bytí a jevení totéž*. Navíc: nezdá se, že by pro Husserla (a asi ani pro Finka) bylo jevení a bytí identické. Srv. např. Husserlův opakovaný důraz na to, že totéž se může jevit v určité mnohosti jevů, mezi nimiž existují určité zákonitosti. Také Patočka např. v Platónovi a Evropě mluví o tom, že existuje eidetika jevů a eidetika jevících se věcí, a tyto dvě se od sebe odlišují.
- tamt. poslední odstavec: třikrát se objevuje slovo „vědění“ kde by podle kontextu mělo být „jevení“, popř. „jev“.
- s. 36: věta „Zároveň první i druhý chápou pravý smysl toho, že nejsou smrtelní.“ Je v daném kontextu nesrozumitelná. Kdo jsou „první“ a „druhý“? „Slova, která dovolila zachytit fenomén“?
- s. 38: v poslední větě má být „nový rozvrh“ místo „nový návrh“
- s. 40, pozn. 57: proč tento překlad KČR? Máme přece novější (Oikoymenh, 2003). Je to český překlad, když vyšel na Slovensku?
- s. 69, považuje-li Fink karteziánský dualismus (oprávněně) za neudržitelný, je zvláštní, že se (jak se zdá) ani nezmiňuje o historicky podobně vlivném pojetí duše, jímž je Aristotelovo (a např. Tomášovo) pojetí duše coby „formy těla“; toto pojetí není dualistické v tom smyslu, že by se postulovala existence dvou odlišných substancí, i když se přijímá existence dvou metafyzických principů, tj. látky a formy. Pokud se Fink s touto koncepcí, která je mu jistě bližší než Descartova, nevyrovnává, ba ani ji nezmiňuje, měla by to, alespoň v poznámce, učinit autorka.
- „Vztahovat se ke světu svobodně nám tedy bytostně umožňuje naše dynamicky se pohybující tělesnost.“ (s. 85) Pokud by to tak bylo, byla by svobodná i zvířata.
- „Rozumnost (FRONÉISIS) je podle Aristotela vždy dobrá, tedy i jednání musí být vždy dobré.“ (s. 108). To není pravda. Je třeba formulovat „... rozumné jednání musí být vždy dobré“, popř. jednání je dobré, *nakolik je rozumné*. Autorka zde Aristotela evidentně špatně pochopila, takže se domnívá, že podle Aristotela lze jednat *pouze dobře* (srv. s. 121 dole), což je pochopitelně absurdní. Jednat lze pochopitelně i špatně. Takové jednání je podle Aristotela buď projevem mravní neřesti (kakia) nebo akrasie. V obou případech je jeho původ v deficitu racionality (byť v každém případě v jiném smyslu).
- „Cílem života je pak dosáhnout blaženosti (EUDAIMONIA), přičemž ta může být pro každého něčím jiným (ctností, rozumností, moudrostí), v každém případě však platí, že „blažený člověk dobře žije a dobře jedná.“ (tamt.) Nelogický výčet možností názorů na blaženost. Ctnost není alternativa k rozumnosti a moudrosti, protože tyto jsou tzv. dianoetické ctnosti. Navíc běžné názory na blaženost jsou podle Aristotela typicky slast, čest a bohatství (EN, 1,3). Aristotelés proti nim staví své pojetí (činnost duše v souladu s ctností, EN, 1,6).
- Ad „fenomenologický aspekt jednání“ (s. 109). Podle Aristotela je jednání, na rozdíl od výkonů techné, v jednom podstatném smyslu „nefenomenologické“. Jeho hodnocení totiž předpokládá, že známe „jak je uzpůsoben jednající“ (EN, 2,3, 1105a32). To znamená, že na rozdíl od hodnocení např. uměleckého díla, resp. jeho přednesu, nestačí znát pouze toto dílo či přednes, ale i *mentální stavy jednajícího*. Ty jsou ale „nefenomenální“. Když např. někdo dává bezdomovci peníze, *nevidíme*, je-li jednání ctnostné, dokud nevíme, zda-li jednající volí jednání kvůli jeho vnitřní hodnotě (protože je kalon, jak by řekl Aristotelés) anebo třeba jako součást své PR; paralela jednání a uměleckého přednesu, a tedy i myšlenka, že prostor

politického jednání je jakýmsi jevištěm, má tedy podle Aristotela podstatně omezenou platnost.

Podnět pro další promýšlení tématu konečnosti:

Autorka uvádí - v návaznosti na Finka - že konečnost dává „naši koexistenci s druhými smysl. Díky ní totiž rozumíme času a díky ní existujeme jako projekt, můžeme plánovat a něco chtít právě proto, že máme k dispozici jen omezený čas. Nekonečné trvání by veškeré chtění, veškerou snahu o plánování učinilo zcela nesmyslnými. Konečnost je jakýmsi motorem dějin, tvoří dějinnost lidského bytí. Jenom bytost, která existuje s vědomím vlastní konečnosti, může získat z ubývání času impuls k okamžitému jednání.“ (s. 57)

Teze, že motivaci k jednání dává našemu bytí jeho konečnost, má něco do sebe. Nelze ji ale přijímat nediferencovaně. Zaprvé se zdá, že veškerá motivace jednání nevyplývá *jen* z jeho naléhavosti. Naléhavost nás motivuje k tomu, abychom jednali *neodkladně*, nikoli abychom jednali *vůbec*. Naléhavost tedy není vlastním zdrojem motivace, tou je *zakoušená pozitivní významnost* (žádoucnost) toho, co má být vykonáno. Zadruhé není *veškerá* naléhavost důsledkem lidské konečnosti. Některé činy vnímáme jako naléhavé, protože ukončují stav věcí, jež považujeme za negativně významný (nežádoucí). Zdrojem této nežádoucnosti není primárně naše konečnost či konečnost druhých. Vezměme jako příklad utrpení nevinného, které je v naší moci snadno ukončit. Někdo třeba trpí hladem a my mu můžeme dát najíst, aniž bychom sami hladověli. Nezdá se, že by se na naléhavosti potřeby ukončit takové utrpení něco změnilo, pokud bychom my (nebo onen trpící) žili „věčně“. Zatřetí, je třeba rozlišit víru ve věčný život ve smyslu jakéhosi fantastického nekonečného pokračování našeho bytí-ve-světě a víru v tzv. „posmrtný život“. Pouze víra v prvním uvedeném smyslu může vést k tomu, že zmizí naléhavost, která je důsledkem lidské konečnosti (byť, jak řečeno, ne všechna naléhavost má zde svůj původ). Víra v posmrtný život může naopak naléhavost lidských činů a rozhodnutí vystupňovat. I věřící si totiž uvědomuje svou konečnost, byť ji nechápe absolutně, ale jen relativně ve smyslu konce „tohoto života“. Věří, že povaha jeho „posmrtné existence“ bude záviset na tom, jak žil a konal na „tomto světě“. Ve svém jednání a smýšlení je tudíž mobilizován nejen svou konečností, kterou si uvědomuje, ale i tím, že věří v to, že jeho život bude hodnocen z mravního hlediska („souzen“) absolutním, tzn. vševědoucím a zcela nestranným, arbitrem, jehož právo na toto hodnocení ve víře přijímá. Nezdá se, že by takový život měl méně motivačních zdrojů k dobrému a plnému životu než život žitý z vystátého vědomí vlastní konečnosti ve smyslu naprostého zhroucení naší otevřenosti vůči přítomnosti přítomných věcí, jak by asi řekl Fink. Je-li výše uvedená víra racionálně ospravedlněná, není v daném kontextu zásadní. Důležité je to, že nečiní „veškerou snahu o plánování nesmyslnou“.

V Olomouci, 20.11.2020

doc. Martin Cajthaml, dr. phil.