

Oponentský posudek

disertační práce

Název: Filozofické základy psychologie Tomáše Akvinského. Studie k filosofické psychologii a metafyzice vrcholného středověku

Autor: Mgr. Petr Slováček

Katedra filosofie, Filosofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc 2010

Předložená práce se zabývá pojetím duše u Tomáše Akvinského. Tato oblast je velice široká a podrobně komentovaná a rozebíraná celými generacemi filosofů, včetně filosofů současných. To autora staví do obtížné situace – neměl by pouze opakovat to, co již bylo řečeno, ale na druhé straně by se neměl „utopit“ v nepřeborném množství nejrůznějších interpretací a diskusí v sekundární literatuře.

Autor předložené práce se s těmito obtížemi dle mého soudu dokázal vyrovnat. Práci rozdělil do dvou částí: jednak probírá historický kontext Tomášovy nauky, jednak samotnou Tomášovu antropologii na základě podrobné analýzy nejvýznamnějších Tomášových textů k danému tématu. Hlavním objektem zájmu je pro něj Tomášovo pojetí duše, nikoli specifické životní činnosti, možnosti a procesy. Jedná se tedy přesně vzato o metafyzické základy Tomášovy psychologie, což dobře vystihuje podtitul práce. Za velmi důležitou pokládám pozornost, kterou autor věnoval spisu *De ente et essentia*, který bývá v pojednáních o Tomášově pojetí člověka často opomíjen. Celkově práci pokládám za zdařilou interpretační a kritickou analýzu Tomášova pojetí duše, která slouží čtenáři nejen pro vlastní promýšlení celku Tomášovy pozice, tak jako východisko pro komparaci s teoriemi jinými i pro hledání inspirujících momentů pro diskuse současné, které se často neodehrávají na půdorysu tomistické nebo obecně scholastické filosofie.

Práce má 220 stran textu, je členěna přehledným způsobem. Citovaná díla a rozsah citací jsou standární a odpovídají charakteru práce. Překlepy a pravopisné chyby nejsou významné. Styl autora je dle mého názoru místy poněkud rozvláčný a ne vždy přehledný, nicméně to se týká pouze stylistiky a ne věcného obsahu a úrovně promýšlení zkoumané problematiky.

Celkově je práce zpracovaná na úrovni, která odpovídá disertační práci. Ukazuje, že autor zvládl danou problematiku, dobře zná Tomášovo myšlení a je schopen jeho interpretace v kontextu současných filosofických diskusí. Sympatické je, že práce vyváženě zohledňuje jak aspekt historicko-filosofický, tak systematicko-filosofické promyšlení Tomášovy argumentace, aniž by se autor dostal do extrémů přílišné konformity se zkoumaným autorem nebo hyperkritičnosti. Také interpretační práce je v dobré rovnováze se zaujímáním vlastního kritického rozboru a hodnocení.

K práci mám následující připomínky a otázky, které kvalitu práce nesnižují, ale mají posloužit jako východisko pro diskusi při obhajobě práce:

1. Na s. 21 se mluví o duši jako substanciální formě a těle jako první látce. To není zcela přesné, protože tělo (aspoň v obvyklém smyslu – jak je toto slovo používáno) je látkou zformovanou. Je něčím určitým a vymezeným, což první látka není.
2. Na s. 21 níže se správně uvádí Aristotelova (i Tomášova) argumentace o nutné předběžné nepřítomnosti poznávaného v poznávajícím. Formulace „nemocný z důvodu své nemoci nepoznává pravou chuť potravy“ svou nekonkrétností lehce zastírá důvod toho, proč nemoc brání v poznání chuti – jde o potažení jazyka hořkou žlučí, tedy o předběžné přítomnosti určité chuti v receptoru, která znemožňuje správné chuťové vnímání.
3. Malá terminologická poznámka: Používání slova „mýtus“ v souvislosti s vyhnáním prvních lidí z Ráje hned vedle mýtu platónského by zcela jistě narazilo u biblických teologů, neboť hebrejský „mýtus“ (typický pro biblické pradějiny, tj. prvních 11 kapitol Genesis) se od řeckých a podobných mýtů významně odlišuje. Řada autorů proto používá výrazy jako etiologický mýtus, metahistorická etiologie apod. Rozdíl je především v náboženském významu, které závisí na pojetí času. Hebrejský „mýtus“ jako kategorie zapadající do lineárního pojetí času, má v tomto ohledu jiné postavení než antické mýty stojící na cyklickém pojetí času či obecně koncepci věčného světa, kde se zakládající události odehrávají jako ahistorické *in illo tempore*.
4. Malý dotaz ke s. 80: Jak vidí autor používání termínů *quod-quad-erat-esse* a *hoc aliquid* u Tomáše? Jsou to pro něj důležité a významuplné latinské termíny nebo pouze v latině nevýznamné terminologicky kalky Aristotela, který na rozdíl od scholastické latiny musel takto rozlišit významy pojmu *úsia*, pro které má latina pojmy *substantia* a *essentia*?

5. s. 84 a dále (diskuse s. 91-92): Mluví Tomáš v DEE IV, 57 o formě tělesnosti v nějaké souvislosti s jinak rozšířenou koncepcí plurality forem nebo jde o abstrakci formy na úrovni rodu „těleso“?
6. Větu „o všech jsoucnech, jež jsou zároveň formami tělesnosti“ pokládám za matoucí.
7. s. 106-107 (pozn. 357): Souhlasím, že Lehrbergerova distinkce mezi fyzickou a metafyzickou definicí je v jistém smyslu problematická, ale nezdá se mi, že by autor přesvědčivě objasnil, proč je definice člověka jako *animal rationale* lepší než *spiritus incarnatus*.
8. Přiznám se, že zcela nerozumím rozlišení mezi filosofickým a teologickým pojetím duše, přesněji řečeno nerozumím, proč se pro pojetí duše jako subjektu činností a stavů používá označení teologické (s. 117 a dále). Už Aristotelés v *De anima* mluví o duši ve významu prvního aktu (412a), což odpovídá autorem uváděnému filosofickému pojetí duše jako principu jsoucna, a o duši jako principu životních sil (vyživování, vnímání, myšlení, pohyb, 413b). Je tato druhá Aristotelova definice tedy Aristotelovým teologickým přístupem? To se zdá podivné. Vysvětlení (s. 203 a dále) na základě *STh* I, q. 75, prooem. nepokládám za dostačující, neboť tam se uvádí, že teolog zkoumá duši především jako subjekt činností, ale ne to, že je zkoumání duše jako subjektu činností výlučně teologické. Doslova se říká: „Teologovi přísluší zkoumat člověka ze strany duše, ale ne ze strany těla...“. V žádném případě zde tedy nejde o to, že by byla duše jako princip činností doménou pouze pro teologa. Rozumím tomu, že se dané pojetí duše jako subjektu činností označí jako etické (srov. s. 214) nebo jako psychologické (v moderním smyslu slova), ale proč teologické?
9. Jako ten, kdo Tomáše překládá si neodpustím několik dotazů na terminologii: Autor používá výrazy *intelekt* a *rozum* víceméně zaměnitelně. Každý překladatel a interpret na daný problém brzy narazí a byť je zřejmé, jaký význam a místo oba latinské termíny mají, nastávají problémy s důsledným převáděním do češtiny. Jaký postoj tedy zaujímá autor v otázce, jak překládat Tomášovy termíny *intellectus* a *ratio*?
10. Na s. 31 se překládá latinské *caro* jako „maso“, což není nesprávné, nicméně svým syrovým naturalismem v některých kontextech může působit nevhodně. Jaký postoj autor zastává k překládání termínů *corpus* a *caro*?
11. Nakonec několik detailů: Je vhodné citovat Avicenu ve francouzštině? (s. 51)
12. Na s. 131 se mluví o „ontologickém statutu forem“. Byť jde pouze o drobnost, jedná se o častý nešvar zaměňující dvě různá – i když podobná – slova. *Statut*, gen. statutu je

„souhrn předpisů; stanovy, pravidla“, kdežto *status*, gen. statusu je „stav, postavení, situace“ (srov. např. příručku pro jazyk český na adrese Ústavu pro jazyk český AV ČR <http://prirucka.ujc.cas.cz>). Je zjevné, že v daném kontextu by mělo jít o ontologický *status* forem.

Celkové hodnocení: Práci pokládám za zdařilou a doporučuji ji k obhajobě.

V Českých Budějovicích 20. 12. 2010

doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Katedra filosofie a religionistiky

Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Č. Budějovicích