

**Oponentský posudek
disertační práce
na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze**

Miroslav Severa

„Sed nihil ad nos de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus“

Heterodoxní mistři svobodných umění a jejich diskuse s Tomášem Akvinským

Charakteristika práce

Základním cílem disertační práce Miroslava Severy je osvětlit některé aspekty diskuse mezi Tomášem Akvinským a heterodoxními aristoteliky 13. stol., někdy též nazývanými „latinští averroisté“. Práce se soustředí na dvě klíčová témata, která byla předmětem sporů ve 13. stol., totiž na (1) otázku časového počátku či věčnosti světa a na (2) otázku jednoty intelektu. Protože řešení těchto otázek u zmíněných autorů úzce souvisí s jejich pojetím vztahu poznání založeného na přirozeném rozumu (tj. filosofické racionality) a na zjevení (tj. víry), je věnována patřičná pozornost rovněž tomuto problému, konkrétně zkoumání otázky, nakolik lze heterodoxním aristotelikům připsat tzv. „učení o dvojí pravdě“.

Tím je do jisté míry předznamenáno členění celé práce na dva velké oddíly: Oddíl 4 je věnován sporu o věčnost světa, oddíl 5 sporu o jednotu intelektu. Těmito dvěma hlavními oddíly předcházejí kratší úvodní oddíly, v nichž autor zařazuje krátkou biografii Sigera z Brabantu (oddíl 2) a stručnou charakteristiku obsahu dokumentů z roku 1270 a 1277 odsuzujících údajně bludné nauky tehdejších filosofů (oddíl 3).

V kap. 4.1 („Křesťanské učení o původu světa a vybrané biblické prameny“) je nejprve uvedeno několik míst ze Starého zákona pojednávajících o stvoření světa. Autor upozorňuje, že všechna tato biblická místa připouštějí různé interpretace, takže se na ně pro podporu svého stanoviska mohli odvolávat jak ti, kdo „hájili nauku o stvoření *ex nihilo*, tak ti, kteří zastávali např. teorii formování světa z pre-existujícího chaosu, věčnost látky atd.“ Poté jsou v kap. 4.2 („Nauka církve a otázka věčnosti světa“) zmíněna stanoviska některých koncilů či jiných církevních dokumentů, jimiž se autor snaží doložit, že se církev jasně vyslovila proti tezi o věčnosti světa. Jádrem oddílu 4 je pak výklad spisů *De aeternitate mundi* Sigera z Brabantu, Boethia Dacie a Tomáše Akvinského.

V kap. 4.3 věnované Sigerovu spisu *De aeternitate mundi* autor při svém výkladu jednotlivých kvestií, resp. argumentů v nich obsažených, identifikuje čtyři základní problémy: otázku vzniku a zániku druhů, a speciálně lidského druhu (4.3.1); odpověď na argument, který byl některými pokládán za důkaz toho, že lidský rod začal být poté, co nebyl (4.3.2); problém postavení obecnin vzhledem k otázce vzniku a zániku druhů; (4.3.3); otázku, zda akt předchází časově potenci (4.3.4). Na základě rozboru obsahu Sigerova spisu autor dospívá k závěru (4.3.5), že cílem Sigerova spisu bylo především ukázat, že z filosofického hlediska není na tezi o věčnosti světa nic rozporuplného, a vyvrátit názor konzervativních theologů, podle nichž je možno rozumově dokázat, že svět měl počátek v čase. Podle autora byl Siger z Brabantu zároveň přesvědčen (jak dokládá *explicit* jeho spisu), že nelze dokázat ani opačné stanovisko, totiž že svět byl věčný. V tomto ohledu má podle něj Siger z Brabantu „až pozoruhodně blízko“ k pozici Tomáše Akvinského. Autor však na druhé straně uznává, že u Sigera – na rozdíl od Tomáše – není studium filosofie a Aristotela chápáno jako „prostředek racionalizace křesťanské víry“, ale jako „hodnota sama pro sebe“ (str. 39). V postoji heterodoxních mistrů, podle nichž je tam, kde se filosofie dostává do sporu s vírou či

zjevením, třeba dát přednost víře, zároveň (v souladu s Gilsonem) paradoxně spatřuje jistý „skepticismus“ ohledně možností filosofického poznání či přímo jeho „devalvací“ (str. 40).

V kap. 4.5 se obrací pozornost k tzv. „učení o dvojí pravdě“, z něhož byli heterodoxní aristotelici obviněni v dokumentu biskupa Tempiera z roku 1277. Ve svém výklad o „stopách nauky o dvojí pravdě u Averroa“ a o Aristotelově teorii důkazu (4.5.1) autor nejprve ukazuje, že rozdíl mezi poznáním ve filosofii a v náboženství podle Averroa odpovídá dvěma typům argumentů u Aristotela, totiž apodiktickým a dialektickým. Averroovo pojetí vztahu filosofického poznání a náboženských pravd, podle něž je nejvyšší filosofické poznání vyhrazeno jen několika málo jedincům, zatímco většina se spokojuje s dialektickými argumenty či rétorikou, autor charakterizuje jako pozici „esoterického intelektualismu“ (str. 44). Základní rozdíl mezi Averroem samým a latinskými averroisty pak spatřuje v tom, že podle Averroa v případě konfliktu mezi náboženskou a filosofickou pravdou musí ustoupit náboženství filosofii, zatímco podle heterodoxních mistrů musí naopak filosofie ustoupit víře či zjevení (str. 42 a 44). Oprávněnost nařčení z „učení o dvojí pravdě“ je zkoumána zejména na základě spisů Boethia z Dacie *De aeternitate mundi* a *De somnis* (4.5.2). Zde je ukázáno, že poznatky jednotlivých věd založených na přirozeném rozumu včetně fyziky podle Boethia představují pouze „pravdu podmíněnou“ (*sub conditione, secundum quid*) čili jejich závěry „jsou vždy relativní vzhledem k principům, ze kterých byly vyvozeny“. Podle autora přitom „nemůže nastat situace“, aby tyto pravdy „byly v konfliktu s pravdou absolutní (*simpliciter*)“. V souladu s tím „konflikt mezi vírou a vědou vůbec nenastává, neboť závěry fyzika jsou platné v rámci přirozených příčin, zatímco křesťanská víra bere do úvahy příčiny vyšší ..., a proto je pravda vždy na straně víry.“ (str. 46) U Boethia lze tedy mluvit spíše o jakési „hierarchizaci pravd, kdy na vrcholu stojí pravda zjevená“ (str. 47), než o učení o dvojí pravdě. To v autorových očích potvrzuje již výše zmíněný předběžný závěr, že u heterodoxních mistrů se setkáváme s jakýmsi skepticizmem ve filosofii a „ponížením hodnoty intelektu“. Podle něj „tradiční pojetí ... paradoxně filosofickému bádání přisuzuje větší hodnotu než pojetí heterodoxní“ (str. 50).

Cílem kap. 4.6 je provést srovnání stanovisek heterodoxních mistrů s pozicí Tomáše Akvinského na základě jeho spisu *De aeternitate mundi*. Argumenty, jež Tomáš v tomto spisu rozvíjí, autor rozděluje do několika tematických okruhů: otázka časové následnosti příčiny a účinku (4.6.2), otázka časové předchůdnosti nebytí před bytím (4.6.3), přičemž vyjasnění vztahu mezi bytím a nebytím si vyžaduje exkurs v podobě stručného pojednání Tomášovy nauky o stvoření *ex nihilo* a o participaci na bytí (4.6.4). Poté autor obrací svou pozornost opět k Sigerovi a jeho argumentům ve prospěch možnosti myslet nekonečnou kauzální řadu jedinců téhož druhu (4.6.5). Následuje krátký výklad šesti Bonaventurových argumentů, jež zdánlivě vyvracejí tezi o věčnosti světa za pomoci pojmu nekonečna (4.6.5.1). Na to navazuje výklad argumentů Tomáše a Sigera obhajujících možnost nekonečné řady příčin (4.6.5.2). Poté se autor soustředí na jeden ze šesti argumentů formulovaných Bonaventurou, který se pokouší vyvrátit věčnost světa odkazem na nemožnost zvětšování nekonečna (4.6.6). Dříve než je předvedena vlastní Tomášova odpověď na tento argument (4.6.6.2), je zařazen opět exkurs, tentokrát věnovaný řešení problému nekonečných množin u Bolzana a Cantora (4.6.6.1), jehož cílem je ukázat, jak se lze „s touto otázkou vypořádat v rámci moderní matematiky“. Poté je zvláště pojednán ještě Bonaventurov argument proti věčnosti světa založený na nemožnosti „překlenování nekonečna“ a je stručně vyloženo Tomášovo vyvrácení tohoto argumentu.

Na základě těchto srovnání provedených v oddílu 4 dospívá autor k následujícím dílčím závěrům (4.7): Pozice Tomáše a heterodoxních aristoteliků v otázce věčnosti světa jsou si

velmi blízké, nakolik se shodují v tom, že časový počátek ani věčnost světa nelze rozumově dokázat a že myšlenka stvoření a věčnosti světa neobsahuje spor. Proto se též ve své polemice obracejí zejména proti ortodoxním theologům, kteří se domnívají, že proti věčnosti a pro časový počátek světa lze podat důkazy. Na druhé straně se však Tomáš od Siger a Boethia liší „různou metodou přístupu k filosofování“: U Tomáše je – na rozdíl od heterodoxních mistrů – samo filosofování motivováno teologicky a Tomáš se snaží uvést filosofii co nejvíce „do shody s naukou víry“ (str. 86).

V oddílu věnovaném sporu o jednotu intelektu je nejprve vyložena Sigerova pozice na základě jeho spisu *Quaestiones in Tertium de Anima*. Autor zde objasňuje, jakým způsobem Siger řeší vztah mezi intelektem a ostatními částmi duše (5.2.1). Právě ostrá cézura, již Siger klade mezi vegetativně-senzitivní duši, která může být vyvedena z potenciality látky (těla) do aktu, a intelekt, který z látky samé být vyveden nemůže, a tedy musí k lidské duši přistupovat zvnějšku, je základem teze o jediném (trpném i činném) intelektu, který je společný všem lidem. Na základě stručného srovnání s Tomášem, podle něž je lidská duše stvořená Bohem jako nedílný celek, který v sobě zahrnuje nejenom rozumovou, ale i nižší duševní složky, autor zároveň dovozuje, že k nauce o jediném rozum averroisty přivedla právě absence této „kreativní kauzality“ v jejich psychologii (str. 97). Dále jsou stručně charakterizovány atributy takto pojatého intelektu: Siger (na rozdíl od Averroa) chápe trpný i činný intelekt jako jedinou nemateriální a nepomíjivou separovanou substanci (5.2.2). V návaznosti na to je objasněn způsob, jímž podle Siger dochází ke spojení smyslové duše, resp. jejích fantasmát a intelektu (5.2.3). Poté je uvedena na scénu klíčová námitka, s níž je ze strany averroistů konfrontováno pojetí Tomáše Akvinského: je-li rozumová duše sama formou těla, pak by myšlení muselo mít svůj vlastní tělesný orgán (5.2.4). Aniž by zatím byla naznačena Tomášova odpověď na tuto námitku, je vzápětí formulována námitka, s níž se naopak museli vypořádat sami averroisté (5.2.5): že z jednoty intelektu by plynula jednota (totožnost) myšlení a vůle všech lidí. Jak je objasněno, na tuto námitku Siger odpovídá tak, že jediný intelekt může myslet v různých lidech různě, protože myšlení se v jednotlivcích odehrává prostřednictvím fantasmát, která jsou u každého jedince jiná.

Větší část tohoto oddílu pak zabírá výklad Tomášovy kritické reakce na monopsychismus averroistů ve spisu *De unitate intellectus* (5.3). Zde je nejprve vyloženo, jak Tomáš na rozdíl od heterodoxních aristoteliků interpretuje separovanost intelektu (5.3.1): intelekt není separovaný od těla, nýbrž je duševní mohutností, která je oddělená od ostatních mohutností duše a na rozdíl od nich není závislá na těle. To však nijak nebrání tomu, aby duše byla formou (aktem) těla, protože tou není prostřednictvím svých mohutností, nýbrž svým bytím. Z toho též vyplývá odpověď na výše zmíněnou (a zatím nezodpovězenou) námitku averroistů: ačkoli duše jako taková je formou těla, nepotřebuje podle Tomáše intelekt k myšlení žádný tělesný orgán, protože na rozdíl od ostatních duševních mohutností není mohutností vázanou na tělo. V návaznosti na to je představena Tomášova argumentace z třetí části spisu *De unitate intellectus* (5.3.2), kde jsou ukázány obtíže, které mají teorie intelektu, jež nepojímají intelekt jako součást duše jakožto formy těla, ale jako separovanou substanci, s připsáním myšlení individuálnímu člověku. Jedním z hlavních terčů je i zde přirozeně averroistická teorie: Ačkoli averroisté trvají na spojení separovaného intelektu s fantasmaty v individuálním člověku, upírají vposled individu samu schopnost chápat. V důsledku toho však znemožňují pojmout individuálního člověka jako skutečný subjekt chápání, a tudíž vysvětlit „evidentní psychologický fakt, že ... tento individuální člověk chápe“ (str. 118). Předmětem dalšího výkladu jsou argumenty ze čtvrté části spisu *De unitate intellectus* (5.3.3), v nichž Tomáš vyvozuje některé absurdní důsledky vyplývající

z předpokladu, že existuje jen jediný intelekt pro všechny lidi, a kde usvědčuje Averroa z mylné interpretace Aristotela. Výklad tohoto Tomášova spisu uzavírá rekonstrukce argumentů z páté kapitoly (5.3.4), v nichž Tomáš v návaznosti na své předchozí myšlenkové postupy vyvrací celou řadu argumentů, jež byly proti jeho pojetí vzneseny právě ze strany averroistů. Aby ukázal, že otázky vznesené ve sporu o jednotu intelektu ve 13. století nebyly Tomášovým vystoupením jednou pro vždy srovnány ze světa, naznačuje autor v závěru své práce, jakým způsobem na Tomášovu kritiku odpovídá dílem Siger sám, který se pomocí své nauky o *operans intrinsecum* snaží řešit problém připsání myšlení individuálnímu člověku (5.4), dílem jeho následovník ze 14. století Tadeáš z Parmy, jenž se snaží odvrátit námitku týkající se problému s vymezením specifické difference člověka jako „rozumového“ živočicha tím, že tuto diferenci odvozuje z kognitivní schopnosti smyslové duše (5.5).

Závěry práce (6.0) pouze shrnují a potvrzují zjištění učiněná v průběhu předchozích výkladů: Zatímco v otázce věčnosti světa „je mezi Tomášem a heterodoxními autory ... shoda v tom, že ... stanovisko věčnosti světa nelze rozumovými prostředky se vši průkazností potvrdit ani vyvrátit“, ohledně jednoty intelektu se mezi oběma stranami „strhla veliká pře o výklad Aristotelovy filosofie“ (str. 144). Rozdíl mezi Tomášem a latinskými averroisty je i v pojetí vztahu filosofie a víry. Oddělení obou oblastí u Averroa a jeho latinských následovníků má ten důsledek, že vždy jedna z nich „přichází zkrátka“: U Averroa je odstaveno na druhou kolej náboženství, u heterodoxních mistrů na Západě přichází zkrátka filosofie. Zatímco u radikálních aristoteliků je tak filosofie paradoxně devalvována, u Tomáše, který staví filosofii cele do služeb teologie, dochází ke zhodnocení filosofie.

Přednosti práce

Disertační práce Miroslava Severy je věnována tématu, které v rámci českého bádání zatím není příliš zpracováno. Zejména učení heterodoxních aristoteliků ze 13. století byla u nás zatím věnována minimální pozornost. Výše zmíněné základních teze a závěry lze z větší části hodnotit jako plausibilní a věcně oprávněné. Některé výklady textů Tomáše, Boethia a Sigera z Brabantu jsou poměrně zdařilé, a zvláště pro čtenáře, jenž není blíže obeznámen s tématem, nepostrádají jisté zajímavosti. Za nejzdařilejší část práce lze považovat výklad Tomášova pojetí duše a intelektu (5.3). Výklady v této části práce jsou vesměs precizní a jasné a autor se v nich nedopouští větších nepřesností či interpretačních posunů. Patrně i díky tomu, že se zde striktněji drží struktury interpretovaného textu a že jeho výklady se opírají o jasně vymezenou textovou bázi, daří se v této části většinou udržet i jasnou linii výkladu. Jako vcelku zdařilé lze hodnotit i některé dílčí výklady spisů heterodoxních mistrů, např. výklad o vztahu víry a přirozeného rozumu u Boethia z Dacie (str. 45-49), kde autor přesvědčivě ukazuje, že Boethiovi nelze připsat tzv. „učení o dvojí pravdě“, či výklad o pojetí duše a intelektu u Sigera z Brabantu (str. 97-101), kde je jasně vyloženo jádro Sigerovy nauky o jednotě intelektu a jejím vztahu k individuální lidské duši. Zejména v těchto jasnějších chvílkách autor rovněž prokazuje jistou schopnost samostatné práce s originálními latinskými texty.

Nedostatky práce a náměty k diskusi

Za jeden ze základních nedostatků považuji skutečnost, že není zřejmé, jak se práce vztahuje k dosavadnímu (mezinárodnímu) bádání a v čem vlastně spočívá její přínos a původnost. Autor každopádně nepodává žádné shrnutí dosavadního bádání o svém tématu a nijak od

něj své teze a závěry neodstiňuje. Některé formulace sugerují, že autor předkládá své původní teze, ve většině těchto případů se však při bližším přihlédnutí ukáže, že jde o teze vyslovené jinými badateli či dokonce o standardní interpretační pozice. Jako jeden z cílů své práce si autor vytyčuje „narušit klišé, které vnímá Tomáše Akvinského a heterodoxní mistry jako nesmiřitelné protiklady“ (str. 2). Přitom ovšem nezmiňuje, kteří z badatelů toto „klišé“ zastávají, natož pak aby uvedl, že toto „klišé“ již bylo nabouráno mnoha badateli před ním, kteří se v uplynulých desetiletích touto problematikou zabývali. Skutečnost, že Siger z Brabantu a Boethius z Dacie zastávají v otázce věčnosti světa stanovisko blízké Tomášovi Akvinskému, nakolik se ve shodě s ním domnívají, že časový počátek ani věčnost světa nejsou v přísném smyslu slova dokazatelné, konstatují např. T. Dodd (*The Life and Thought of Siger of Brabant*, New York 1998, str. 131-192) či J. F. Wippel (Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Toronto 1987, str. 9-19). O tom, že tzv. učení o dvojí pravdě je spíše „legendou o dvojí pravdě“ a v podobě, v jaké bylo připisováno heterodoxním aristotelikům, se v jejich spisech nevyskytuje, panuje v moderním bádání poměrně veliká shoda (srv. např. L. Hödl, „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.«Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit“.) Hlavní teze a závěry práce tedy nelze považovat za autorovy původní.

Podobný problém lze pozorovat i u některých dalších dílčích tvrzení. Tak např. autor prezentuje téměř jako objev názor, že Tomášův spis *De aeternitate mundi* byl polemicky zaměřen zejména proti konzervativní theologům (viz str. 86-87: „Pokud uvážíme ... možnost, že Tomášův spis *De aeternitate mundi* byl skutečně psán především proti Peckhamovi a konzervativním theologům, tak se nám ... otevrou zcela nové perspektivy“.) Přitom se opět jedná o standardní výklad běžně zastávaný v sekundární literatuře (srv. např. F. J. A. de Grijs, „The theological character of Aquinas' *De aeternitate mundi*“, in: *The eternity of the world*, vyd. J. B. M. Wissink, str. 1-8; T. Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, str. 191; nebo úvod T. Machuly k českému vydání *De aeternitate mundi*, Praha 2003, str. 41-43.). Autorovy formulace v souvislosti s argumenty proti věčnosti světa na základě pojmu nekonečna na str. 68 („Často se lze setkat s tím, že argumenty ... bývají připisovány sv. Bonaventurovi. Jsem však přesvědčen o tom, že tyto argumenty byly známy mnohem dříve ..., a nakolik vím, tak je lze najít už u Jana Filopona.“) vzbuzují dojem, jakoby nevěděl, že od dob Gilsona bylo k tématu napsáno množství literatury, která tuto inspiraci Filoponovými polemikami proti Proklovi a Aristotelovi detailně mapuje (srv. např. R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, Chicago 2006, str. 214-224). Autor zjevně nezná nebo alespoň nepoužívá některé klíčové práce týkající se jeho tématu. Povážlivá je zejména absence znalosti děl Alaina de Libery věnovaných sporu o jednotu intelektu (zejména A. de Libera, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris 2004).

Autorův vlastní vklad tak nakonec spočívá především v referování vybraných pasáží z děl Sigera z Brabantu, Boethia z Dacie a Tomáše Akvinského. To by snad bylo možno považovat za dostatečný výkon v práci bakalářské či magisterské, vzhledem k požadavkům kladeným na práci doktorskou se však jeví jako nedostatečný. Tyto referující výklady přitom mají kolísavou úroveň. Jak již bylo řečeno, některé výklady jsou relativně zdařilé: to se týká zejména výkladu Tomášova spisu *De unitate intellectus*, pojetí duše a intelektu u Sigera z Brabantu či pojetí vztahu víry a přirozeného rozumu u Boethia z Dacie, byť i v těchto (zejména posledně dvou zmíněných) případech mohlo být téma pojednáno důkladněji. Celkově je však autorův interpretační výkon a přínos spíše slabý. Jeho výklady nezářdíka trpí tím, že jsou příliš elementární a vágní, a místy vyloženě nepřesné.

Ne vždy se autorovi daří držet jasnou linii výkladu, struktura práce občas postrádá jasnou logiku a působí poněkud chaoticky. Tato výtka platí zejména o oddílu věnovaném sporu o věčnost světa. Nadbytečný je podle mého soudu úvodní referát o Sigerově životě (2.0) – ostatně u dalších autorů, jako Boethia z Dacie, se podobné biografické pasáže nevyskytují. Poněkud nepřipadně působí i kapitoly 4.1 a 4.2. Nehledě na to, že obě kapitoly jsou povážlivě elementární, by bylo z hlediska tématu vhodnější a přínosnější shrnutí pozic pozdně antických a arabských autorů, kteří se k otázce věčnosti světa vyjadřovali a jimiž se také aktéři sporu o věčnost světa ve 13. století namnoze inspirovali. To by ovšem vyžadovalo náročnější práci s prameny. V celém oddílu 4 se vůbec objevuje řada dalších podivných disproporcí: V případě výkladu Sigera z Brabantu (4.3) je pozornost věnována výlučně jeho argumentům dokládajícím bezrozpornost věčnosti světa, zatímco v případě výkladu Boethia z Dacie (4.5) je zasvěcena výlučně otázce epistemologického statusu přírodních výpovědí a jejich vztahu k výpovědím víry. Zatímco při výkladu pozice heterodoxních mistrů (resp. Boethia z Dacie) stojí v popředí zájmu právě otázka vztahu filosofie a víry, při výkladu Tomáše, s nímž má být tato pozice údajně srovnávána, je tato problematika vyřízena jedinou poznámkou, že „jistě není třeba dlouze vysvětlovat, že pro Tomáše Akvinského je filosofie především ve službách teologie ... jakýmsi prostředkem racionalizace křesťanské víry“ atd. (str. 86). Přitom bez důkladnější komparace se specifickým Tomášovým pojetím vztahu světského vědění založeného na přirozeném rozumu a theologického poznání založeného na zjevení a víře vůbec nelze činit žádné přesvědčivé závěry ohledně shod a rozdílů mezi Tomášem a heterodoxními aristoteliky, jak se o ně autor pokouší. I z tohoto důvodu jeho závěry (4.7 a 6.0) působí nepřesvědčivě a nepodloženě. Značně chaotická je struktura výkladu Tomášovy pozice v otázce věčnosti světa v kap. 4.6. Autor zde zprvu jakž takž sleduje linii argumentace v Tomášově spisu *De aeternitate mundi*. Po exkursu věnovaném Tomášově nauce o stvoření *ex nihilo* (4.6.4) však následuje další odbočka k Sigerovi a jeho argumentům ve prospěch možnosti myslet nekonečnou kauzální řadu jedinců téhož druhu (4.6.5). Tato odbočka tvoří jakýsi oslí můstek, po němž autor přebíhá k Bonaventurovým „paradoxům nekonečna“ (4.6.5.1), vzápětí však překvapivě obrací pozornost k argumentům Tomáše a Sigera obhajujícím možnost nekonečné řady příčin (4.6.5.2), ačkoli argument proti možnosti nekonečné řady příčin mezi šesti zmíněným Bonaventurovými argumenty vůbec nefiguruje. Poté se již soustředí na první ze zmíněných šesti argumentů o nemožnosti zvětšování nekonečna (4.6.6). Nato nicméně opět následuje exkurs, tentokrát věnovaný řešení problému nekonečných množin u Bolzana a Cantora (4.6.6.1). Teprve poté následuje výklad Tomášova řešení tohoto problému.

Velmi selektivní a nahodilé jsou odkazy na antické zdroje, zejména na Aristotela. V části věnované sporu o věčnost světa se odkaz na Aristotela omezuje pouze na jeho teorii důkazu, kterou autor zmiňuje v souvislosti se zkoumáním problému „teorie dvojí pravdy“ (str. 43). Zde navíc autor vykládá nepřesně aristotelický termín *endoxa*, jako „mínění odborníků, obecně uznávané stanovisko, nebo jakési stanovisko, které lze podpořit pádnými argumenty“. V případě argumentů na základě pojmu nekonečna vůbec není zmíněn aristotelický původ tohoto pojmu i některých elementů Tomášovy argumentace (místo toho je zde na str. 76-80 zařazen exkurs o Bolzanovi a Cantorovi). Přitom by právě odkaz na Aristotelovo pojetí *apeiron*, na nějž zde Tomáš velmi úzce navazuje, pomohl autorovi k preciznějšímu pochopení a výkladu Tomášovy argumentace. Vhledem k této absenci jakékoli komparace Tomášovy pozice s Aristotelem rovněž autorovy závěry o Tomášových shodách a odlišnostech vzhledem k Aristotelovi na str. 86 zůstávají vágní a nepodložené. Aristotelova nauka o duši (str. 88-92) je vyložena příliš elementárně, bez užití jakékoli

sekundární literatury a bez přihlídnutí k řeckému originálu. Nekritickým převzetím Křížova překladu vzniká dojem, jakoby již Aristotelés sám užíval termínu „činný rozum“, resp. „aktivní intelekt“ (str. 91), přestože tento termín zavedl až Alexandr z Afrodisiady.

Za další problém práce považuji omezenou textovou bázi, která zaráží zejména v případě Tomáše Akvinského a Sigeru z Brabantu. Tím, že je Sigerovo stanovisko k otázce věčnosti světa předvedeno pouze na základě traktátu *De aeternitate mundi*, který vznikl až po prvním odsouzení roku 1270, si autor až příliš usnadňuje práci. Např. podle F. van Steenberghena se v raných Sigerových spisech objevují odvážnější tvrzení o věčnosti lidského rodu či inteligencí, která nejsou nijak uváděna na pravou míru (srv. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Paris 1977). Proto se též domnívá, že v Sigerově uměřenější pozici v *De aeternitate mundi* se již zračí právě odsouzení z roku 1270. Nehledě na to, že někteří jiní badatelé tuto hypotézu zpochybňují (T. Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant*, str. 187), měl by autor rozhodně tato inkriminovaná místa zohlednit a vyrovnat se se Steenbergenovými námitkami, pokud by chtěl, aby jeho závěry vyzněly přesvědčivě. Není též jasné, proč si autor při konfrontaci Tomáše s latinskými averroisty zvolil za východisko právě Tomášův spis *De aeternitate mundi*, když, jak sám výslovně uvádí, je tento spis zaměřen především proti konzervativním theologům. Důkladnější Tomášovo vyrovnání s argumenty ve prospěch věčnosti světa přitom najdeme v obou Tomášových sumách (*Summa theologiae* I, q. 46; *Summa contra gentiles* II, 31-38). Protože autor tato místa nezohlednil, zcela ve své práci pomíjí argumenty, jimiž Tomáš dokládá, že kromě časového počátku světa nelze rozumově dokázat ani to, že je svět věčný. Právě na základě zkoumání Tomášova postoje k argumentům ve prospěch věčnosti světa by přitom bylo možno náležitě posoudit, do jaké míry se jeho pozice shodovala či lišila od pozice mistrů artistické fakulty, jako byli Siger z Brabantu či Boethius z Dacie. Klíčovou v této souvislosti je nejenom otázka, nakolik Tomáš a latinští averroisté argumentům ve prospěch věčnosti světa upírali status apodiktických důkazů a chápali je pouze jako „pravděpodobné důvody“, ale také třeba otázka, zda by se mistři artistické fakulty shodli s Tomášem, že jde pouze o jakési důvody *ad hominem*, které Aristotelés staví proti „nemožným“ představám svých předchůdců o vzniku světa. Nebylo by i zde možno najít jisté známky sporu o správnou interpretaci Aristotela (byť ne v tak vyhrocené podobě, jako v případě sporu o jednotu intelektu)? O tom všem se však v práci bohužel nic nedozvídáme. Protože není vůbec vyloženo, že a z jakých důvodů pro Tomáše není filosoficky dokazatelná ani věčnost světa, není nakonec vlastně ani uspokojivě vyloženo, proč je pro něj otázka časového počátku světa článkem víry.

Překlady latinských textů mají rovněž kolísavou úroveň. Zatímco zejména překlady pasáží z Tomášova spisu *De unitate intellectus* jsou poměrně slušné, překlady z jiných děl Tomáše či heterodoxních aristoteliků jsou místy jsou až příliš doslovné a autorovi se často nedaří dovést je do podoby plnohodnotného českého textu. Porozumění překladům čtenáři také znesnadňuje značná terminologická nekonzistence: např. v překladu Tomášova textu z jeho *Komentáře k Sentencím* na str. 84 je výraz *determinatum* překládán třemi různými výrazy („determinovaný“, „vymezený“, „daný“); podobně v překladu pasáže ze Sigerových *Quaestiones in Metaphysicam* na str. 72 je výraz *effectus* překládán jednou jako „důsledek“, jindy jako „efekt“ atd. České ekvivalenty latinských termínů jsou v některých případech zvoleny nevhodně a nerespektují již zavedený překladatelský úzus: např. „důsledek“ jako překlad *effectus* (lépe: „účinek“); „jednatel“ jako překlad *agens* (lépe: „činitel“); „značená látka“ jako překlad *materia signata* (lépe: „poznamenaná látka“) atd. Některé překlady jsou pak vyloženě nepřesné. Např. v pasáži z Tomášova *Komentáře k Sentencím* na str. 81-82 deformuje smysl textu tím, že obrat *alicui finito accepto in actu* překládá jako „k něčemu

konečnému existujícímu aktuálně“. Navíc zde proti smyslu textu termín *in potentia* překládá jako „v [poznávací] mohutnosti“. I díky tomuto nepřesnému překladu se autorovi na str. 82 nedaří správně rekonstruovat Tomášův argument proti nemožnosti zvětšování nekonečna. Tomáš na tomto místě ve skutečnosti chce říci, že nekonečno je pro chápajícího vždy pouze v potenci (nikoli v jeho poznávací mohutnosti), neboť cokoli, co je pochopeno, je vždy konečné, takže aktuálně je pro chápajícího vždy jen nějaké konečno.

Zvláštní kapitolou je nízká jazyková úroveň práce. Text obsahuje velké množství překlepů, obrátů nižší stylistické úrovně a hrubých gramatických chyb, včetně chyb ve shodě podmětu s přísudkem (např. str. 7: „autority určovali“; str. 12. „věci se mohli mít i jinak“; str. 37: „že by buď potence či akt časově předcházeli“; str. 63: „principy Tomášovi nauky“; str. 65: „díky reflexy samotné Boží esence“; str. 85: „pak bychom dostaly absurdní výsledek“; str. 92: „některé schopnosti ... existovali již dříve“ atd.) Velmi častá je absence čárek v souvětích.

Hodnocení

Vzhledem uvedeným nedostatkům bohužel musím konstatovat, že práce nesplňuje požadavky kladené na doktorskou práci v oboru filosofie. Proto ji nemohu doporučit k obhajobě.

Václav Němec

V Praze, dne 5.1. 2014