

## Posudek diplomové práce Vojtěcha Linky

Název práce:

*Zakoušení bolesti podle Aristotela*

Předložená práce analyzuje problém, jemuž je obvykle věnována menší pozornost než často diskutovanému Aristotelovu pojetí slasti: co se ve filosofických textech dozvídáme o bolesti a jejím zakoušení? Na tuto otázku odpovídá práce – zcela logicky – na pozadí Aristotelova specifického pojetí slasti, jímž se zabývá první část práce, orientovaná ke klíčové otázce, co můžeme z této koncepce vyvodit, pokud jde o samu bolest. Výchozími texty jsou zde *Etika Nikomachova* VII a IX, další argumentace však neopomíná ani pojednání *O duši* III, 7, v němž se jedná o vztah mezi smyslovým vnímáním a určitými typy bolesti. Po autorově rekonstrukci aristoteléské teorie bolesti se práce obrací k možným vztahům mezi aristoteléskou koncepcí a tematizací bolesti v současných filosofických diskusích (přesněji v analytické filosofii mysli), a to včetně problému tzv. chronické bolesti. Již z tohoto velmi stručného shrnutí je zřejmé, že práce je obsahově bohatá a nabízí též velmi vítané propojení filosofie antické a současné. Vzhledem k tomu, že práci pokládám za zdařilou a její prostup za celkově dobře promyšlený, soustředím se zde na vybrané aspekty problému, jichž by mohla týkat i část diskuse během ústní obhajoby práce.

Nejprve poznámka ke vztahu dvou aristoteléských pasáží. Klíčovým motivem práce je samozřejmě Aristotelovo spojení slasti s činností (ἐνέργεια), konkrétně tedy vazba slasti na pohyb nebo na činnost. Autor se opírá v první řadě o chápání slasti jako toho, co dovršuje a zdokonaluje činnost, tedy chápání přítomné v *Etice Nikomachově* X, 1174b19-23 a 1174b31-33, jejíž výměr se tedy liší od VII. knihy, podle níž je slast činnost, které nic nepřekáží, tedy „činností, v níž se uskutečňuje habitus v souladu s přirozeností“ (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως) (VII, 12, 1153a14).<sup>1</sup> Obě pasáže bezpochyby sdílejí jasné popření teze, podle níž by slast mohla být κίνησις nebo γένεσις. Zároveň se však liší líčením vztahu mezi činností a slastí: zatímco kniha VII zřejmě slast a určitou činnost ztotožňuje, kniha X váže slast na činnost způsobem, jenž ztotožnění obojího zabraňuje a bývá označován za supervenienci (v tomto případě v návaznosti na překlad ἐπιγινόμενον τι τέλος latinským *superveniens quidam finis*). Autor si je rozdílu obou knih *EN* dobře vědom a výslovně na něj upozorňuje. Přesto by bylo možné věnovat tomuto rozdílu větší pozornost, jakkoli lze nakonec souhlasit s tím, první výměr, ztotožňující slast s činností, „Aristotelés posléze popře, respektive upraví do podoby, že činnosti náleží slast“ (str. 19). Přesněji řečeno, za samostatnou úvahu by možná stálo, čím se oba výměry liší z *hlediska bolesti*. Pokud se řada moderních interpretů domnívá, že rozdíl obou výměrů je velice silný, právě toto hledisko by mohlo jejich čtení podpořit. První výměr, v jehož jádru je ztotožnění slasti s určitou činností, se totiž zdá vést k paradoxnímu a těžko hajitelnému závěru, podle něhož by stav bolesti dané činnosti zcela bránil; až podle druhého výměru vystupuje do popředí (volně řečeno) kvalitativní ohled slasti a bolesti, jenž se ovšem vázán na určitou každopádně probíhající činnost. Otázkou je, zda by úvaha tohoto typu mohla být jednou z motivací k posunu mezi VII. a X. knihou. Autorův komentář k pasáži z X. knihy, v němž je diskutován vztah mezi dovršením a slastí (str. 24-25), takovou možnost zřejmě podporuje, neboť samo toto rozlišení předpokládá průběh činnosti i tehdy, nedostavuje-li se slast.

---

<sup>1</sup> Cituji autorovu úpravu Křížova překladu „činností přirozeného stavu“, jakkoli si nejsem úplně jistý zdvojením *energeia* do „činnosti“ a „uskutečnění“; „přirozené uskutečnění stavu (habitu)“ by snad postačilo. Nejde však rozhodně o nic, co znesnadňovalo pochopení smyslu.

Za zmínku stojí v této souvislosti i další věc, související s tím, že slast úzce souvisí s dovršením přirozené činnosti. Právě motiv přirozenosti je důvodem toho, že bolest sice může být protikladem slasti – autor se povaze tohoto protikladu výslovně a pečlivě věnuje –, nikoli však protikladem symetrickým. Zatímco dosahování slasti patří k našemu přirozenému tělesně-duševnímu ustrojení, tedy k přirozené dovršenosti některých našich činností, bolest nemůže plynout z dovršení určité činnosti stejným způsobem. Je tím, co přirozenému rozvoji činnosti brání a může souviset i s koncem přirozeného rozvoje celé živé bytosti. Což také znamená, že si nemůžeme *záměrně* působit bolest *jako cíl*; *záměrně* si lze působit tělesnou bolest vyvolávající duševní slast (z dosažení kýženého bolestného stavu), ne však duševní bolest (i tu si můžeme *záměrně* působit jen jako příležitost k určité duševní slasti, která je z *Aristotelova hlediska* nepřirozená; nejde zde samozřejmě o příklady bolesti při lékařském zákroku, orientovaném k obnově přirozeného stavu). Tato asymetrie nijak nepopírá tvrzení, že tak jako náleží činnostem jejich vlastní slast, náleží jim i příslušná vlastní bolest, kterou autor zdůrazňuje na straně dvacet šest a znovu tematizuje v kapitole o bolesti.

Kapitola o bolesti tvoří jádro práce, s důrazem na bolest jako překážku, jež zabraňuje dovršení činnosti, a výkladem příslušných pasáží z *Etiky Nikomachovy*. Po návrhu chápat tělesnou bolest jako maření činnosti vyživovací duše a následného uznání, že na tělesné rovině má tedy bolest „vůči činnosti větší moc než slast, která činnost pouze zdokonaluje“ (str. 32), se autor přes rozbor různých tělesných projevů bolesti dostává ke své vlastní úvaze o vztahu bolesti k pohybu a činnosti. Jejím pozoruhodným rysem je tvrzení, že „slast přináší činnosti *něco navíc*, zatímco v případě pohybu slast prostě *je* pohybem směřujícím k přirozenému stavu“ (str. 37, kurzíva autorova). Vzhledem k tomu, že pohyb je užším pojmem než činnost, není vyloučeno, že toto tvrzení vrhá jisté světlo na původ výše zmíněného rozdílu mezi pojetím bolesti v sedmé a desáté knize *Etiky Nikomachovy*. Aplikací na otázku bolesti dochází autor k rozlišení mezi Rozlišení bolestí jako *kinésis* a bolestí jako *bránění energeia*, přičemž sám uznává, že stanovit *zkušenostně* hranici jasně oddělující oba druhy bolesti je často obtížné (a tato obtíž by též mohla být předmětem diskuse během obhajoby). Každopádně však podle autora platí, že bolest jako *kinésis* je v jistém smyslu druhotná a podstatným určením bolesti je maření činnosti.

Součástí autorova postupu je i následný rozbor příkladů bolesti, které sám Aristotelés uvádí a které se vztahují k širokému spektru stavů včetně (současným jazykem řečeno) nepříjemných pocitů. V tomto spektru přitom schází druh bolesti, která autora nanejvýše zajímá a poslouží mu k propojení se současnou filosofií mysli: chronická bolest, o níž se sám Aristotelés nezmiňuje, avšak jeho pojetí slasti a bolesti obsahuje podle autora moment, jenž cestu k analýze chronické bolesti otevírá: „Z metodologického hlediska je zajímavé, že bolest zde má oproti slasti jeden výrazný rys, a sice může trvat nepřetržitě. Přesto že tedy jsou bolest a slast protiklady, v tomto bodě se výrazně liší“ (str. 42). Tento úhel pohledu je nepochybně zajímavý, sám autor si je ovšem vědom určitého úskalí skrytého ve výrazu „nepřetržitě“. Má nepřetržitě vnímání skutečně znamenat, že bolest je v tomto případě *vnímána* bez přerušení? Z tohoto dodatku k analýze vztahu bolesti a spánku je zřejmé, že tomu tak striktně vzato není: „Je nicméně třeba dodat, že tato situace, kdy bolest trvá, ale není vnímána, je poměrně problematická, a je otázka, jestli s ním Aristotelés ve své teorii počítal. Pokud je nicméně možno za bolest považovat fenomén, kdy je činnost mařena, ale člověk si toho není vědom, protože spí, je možné trvání bolesti vztáhnout i na spánek, a tudíž může maření nějaké činnosti trvat nepřetržitě“ (str. 45). Problém nevědomé bolesti by zasluhoval další úvahy, byť je pravda, že podstatný výměr bolesti jako maření činnosti umožňuje tvrdit, že si mezi dané činnosti (uskutečňování) kladených bolestí nemusíme být vědomi. V této souvislosti se nabízí otázka, zda by pro rozšířenou analýzu chronické bolesti – přesahující téma práce – nemohlo být dodatečným východiskem epikurejské pojetí slasti, které se s aristotelským chápáním shoduje v zásadním bodě, jímž je oddělení určitého typu slasti a jistě i bolesti od tělesného pohybu.

Zdá se přitom, že Epikúros věří v možnost překonat dlouhodobou bolest jakéhokoli typu díky přirozenému tíhnutí k slasti, které lze rozvinout ve filosofický postoj. Zároveň je však třeba uznat, že ani Epikúros zřejmě nemluví o chronické bolesti v moderním slova smyslu (snad slibnější cestou by v tomto ohledu mohl být průzkum antické lékařské literatury).

Nakolik mohu soudit, autorova diskuse chronické bolesti je informativní a neztrácí ze zřetele aristotelské východisko celé práce. Celkový závěr, zohledňují pojetí bolesti jako maření činnosti, zní tak, že „chronická bolest maří život člověka, neboť má vliv na všechny činnosti, ze kterých se život skládá“ (str. 47). V této souvislosti však ihned vyvstává otázka, „jak v případě chronické bolesti chápat sepětí bolesti a činnosti“ (str. 47), a spolu s ní pak otázka obecnější, zda lze „uchopit život vcelku jako činnost“ (str. 48). Autor upozorňuje na to, že kladná odpověď nemá přímou oporu v textu *Etiky Nikomachovy*; zejména pojednání O duši by však mohlo kladnou odpověď přinejmenším podpořit chápáním duše jako *energeia*, která život od prvotních funkcí vegetativní duše jasně implikuje: kde je duše přítomna, je jistě činností, bez ohledu na to, kolik jejích úkonů je nadále (či zatím) pouze možných. Nenabízí-li tedy Aristotelés ani v etickém ani v biologickém kontextu jasnou definici života, je zároveň jasné, že o určitý druh činnosti jít musí – a nakonec snad o druh ontologicky prvotní natolik, nakolik jsou nejvlastnějšími substancemi právě živé bytosti.

Přírodovědná stránka Aristotelova zkoumání přichází ke slovu v poslední kapitole, věnované pociťování bolesti a rušení pozornosti, a v závěru, jenž srovnává aristotelské pojetí se vztahem vnímání a pociťování bolesti v současné filosofii. Do popředí se tak dostávají některé problémy spjaté s teorií vnímání, včetně stavu smyslových orgánů. Na tomto místě není třeba obsah závěrečných kapitol reprodukovat, rád bych však znovu vyzdvihl propojení antických textů se současnými diskusemi, zejména pokud jde o problém lokalizace bolesti. Zcela závěrem mám ovšem poslední možný podnět pro ústní obhajobu. Z Aristotelova spojení tělesné bolesti se smyslovým vnímáním nutně plyne, že bolest pociťují pouze živočichové, a nikoli rostliny, jimž schází veškeré vnímání včetně hmatu, mají však vegetativní duši. Tento pro téma práce okrajový motiv však nastoluje otázku, jak je tomu s vnímáním bolesti našich vnitřních orgánů. Aristotelés tematizuje bolest v případě vnímání vnějších předmětů; známe nějaký jeho text týkající se bolesti, která by byla mařením výhradně vegetativní činnosti? A co by v pociťování takové bolesti odpovídalo „aktivní perceptuální střednosti“ z *DA III, 7*?

Tato otázka, plynoucí dost možná z oponentovy neznalosti, nic nemění na celkovém hodnocení vynikající práce, kterou doporučuji k ústní obhajobě a předběžně hodnotím jako výbornou.

V Praze 4. 9. 2019

Karel Thein  
ÚFaR FF UK