

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

Ladislav Chvátal
Pohyb lidské existence
Studie k pojetí „pohybu“ (*kinésis*) u Maxima Vyznavače (580-662)

Charakteristika práce

Základním cílem práce Ladislava Chvátala je představit a vyložit pojetí pohybu u Maxima Vyznavače, který hraje klíčovou roli v rámci Maximovy ontologicko-kosmologické spekulace, a to v souvislostech s dalšími ústředními pojmy a tématy jeho učení, jako je nauka o „principech“ (*logoi*) a o „konečném spočinutí“ (*apokatastasis*). Tyto pojmy a témata jsou zasazeny do kontextu Maximovy protiorigenovské polemiky a zkoumány na pozadí jejich možných filosofických zdrojů. Za základní textové východisko si autor zvolil *Ambiguum ad Iohannem 7*, v němž Maximos předkládá ortodoxní interpretaci výroku Řehoře z Nazianzu: „jsme částmi Boha a sklouzli jsme sem shůry“, na který se odvolávali origenisté, aby vahou autority tohoto kappadockého otce podepřeli svou nauku o původní jednotě stvořených bytostí s Bohem a jejich následném odpadnutí. Obsah a struktura tohoto Maximova textu do jisté míry předznačují i tematické zaměření a strukturu celé práce: (I) První oddíl je věnován výkladu Maximova pojetí pohybu v kontextu jeho protiorigenovské polemiky; (II) druhý oddíl představuje Maximovu nauku o „principech“ jako alternativu vůči origenistické představě původní jednoty stvořených bytostí s Bohem; (III) třetí oddíl pojednává o Maximově pojetí *apokatastasis* se zaměřením na pojmy „ustavičně se pohybujícího klidu“ a „v klidu spočívajícího pohybu“. V závěrečné části práce jsou pak připojeny tři „exkursy“ věnované (Exkurs I) Proklovu pojetí henad, (Exkurs II) pojetí různých forem pohybu v řecké filosofii a (Exkurs III) Patočkovu pojetí pohybu, a konečně český překlad textu *Ambiguum ad Iohannem 7*.

V první části prvního oddílu (I.1) je představeno origenovské pojetí původní jednoty stvořených bytostí a jejich odpadnutí (I.1.1). Protože pozdější origenisté tuto původní jednotu označovali jako „henadu“, klade si autor otázku, zda tato koncepce origenistů nebyla inspirována Proklovým učením o henadách (I.1.2). Na základě srovnání tohoto Proklova učení se spekulací pozdních origenistů, jak o ní referuje Maximos, autor dospívá k závěru, že Proklova henadická koncepce nebyla zdrojem inspirace pro origenistický pojem „henady logem obdařených bytostí“. V závěru této části (I.1.3) pak autor naznačuje základní směry, jimiž se ubírá argumentační strategie Maximovy polemiky s origenisty: Na základě argumentu, že pohyb nemůže být produktem spočívání (klidu) ani předcházet vznikání, ale naopak pohyb musí předcházet klidu, k němuž směřuje, Maximos nahrazuje origenistickou „kosmogonickou“ řadu „spočívání – pohyb – vznikání“ ortodoxní řadou „vznikání – pohyb – klid“.

Ve druhé části prvního oddílu (I.2) jsou vyloženy ontologické předpoklady pohybu: „obecný dynamismus“ vesmíru, konstituovaný dvojpohybem expanze a kontrakce, resp. vyjití a návratu (I.2.1), a základní ontologické kategorie „kdy“ a „kde“ (I.2.2), které Maximos povyšuje na podmínky *sine qua non* všech stvořených jsoucen předcházející ostatním kategoriím, nakolik právě spacio-temporální charakter představuje primární určení veškerého stvořeného jsoucná; v tomto smyslu jsou obě kategorie pojaty rovněž jako umožňující podmínky pohybu, jímž se vyznačuje veškeré stvořené jsoucná.

Ve třetí části prvního oddílu (I.3) jsou pojednány různé druhy pohybu, jež se objevují v textech Maxima Vyznavače, s důrazem na pohyby lidské duše. Zejména rozlišení druhů

pohybů na základě trajektorie: na přímočarý, kruhový a spirálovitý (I.3.4) se stává východiskem ke srovnání s druhy pohybů u Aristotela, u novoplatónských autorů a Dionysia Areopagity (I.3.4.1). Pravděpodobnými kandidáty na zdroj Maximova rozlišení jsou podle autora pozdější novoplatonici, resp. Dionysios Areopagita, který způsobem blízkým Maximovi rozpracovává pojetí Prokla a Hermii z Alexandrie.

Čtvrtá část prvního oddílu (I.4) je věnována rozboru Maximovy definice pohybu, která definuje pohyb jako „přirozenou mohutnost“, „trpný stav“ nebo „činné působení“. Autor se v tomto případě nepokouší přímo identifikovat literární zdroje, nýbrž snaží se „ukázat systematicko filosofický základ“ Maximovy definice. Za tímto účelem představuje různé výkladového proudy Aristotelovy definice pohybu (I.4.1-5), aby nakonec ukázal, že Maximova definice „sleduje ... interpretační linii, která chápe pohyb jako přechod či proces aktualizace.“ Jako možné zdroje inspirace pro základní typy pohybů obsažené v Maximově definici jsou uvedeni Nemésius z Emesy (který sám čerpá z Galéna) a Origenés.

Poslední část prvního oddílu (I.5) je věnována problematice pohybu lidské existence. Zde je v různých souvislostech ukázáno, že podle Maxima „základním rysem lidské bytosti je ... existenciální napětí mezi stavem počáteční přirozenosti, kterou byl člověk obdařen při zrození, a stavem dokonalého uskutečnění této přirozenosti v eschatologickém spojení s Bohem“, přičemž „základním nástrojem k završení lidské přirozenosti ve zbožštění“ je právě „životní pohyb člověka“. Autor ukazuje, v jakém smyslu tento pohyb lidské existence vyjadřuje Maximova trojina „bytí – dobré/špatné bytí – věčné dobré/špatné bytí“ (I.5.1), kde prosté bytí je dáno lidským bytostem spolu s jejich vznikem, zatímco dobré bytí nabývají na základě svého svobodného rozhodování, resp. „synergií lidské a vůle a milosti“, a věčného dobré bytí dosahují jedině skrze milost. Autor dále objasňuje klíčovou roli, již v pohybu stvořených bytostí hrají principy (*logoi*) jakožto „úradky“, v nichž je předznamenáno směřování stvořených bytostí k jednotě s Bohem a ke zbožštění jako k vlastnímu cíli dosažitelnému skrze pohyb (I.5.2). Tento pojem *logu* umožňuje Maximovi v opozici vůči origenistům pochopit pohyb a časovost nikoli jako „znaky úpadku a nedostatku“, nýbrž jako pozitivní prostředek k překlenutí odstupu oddělujícího stvořené bytosti od jejich cíle. Dichotomie stavu počáteční přirozenosti a jejího završení ve zbožštění je dále exemplifikována na Maximově výkladu biblické pojmové dvojice „obraz – podoba“ (I.5.3). Objasnění otázky, do jaké míry byl člověk disponován ke zbožštění ve svém rajském stavu a v jakém smyslu mu hřích zabraňuje dosažení tohoto cíle (I.5.4-5), ústí ve výklad o vůli a svobodném rozhodování (I.5.6), jímž člověk sám blíže určuje své bytí dané přirozeností tím, že si volí svůj „způsob života“ a charakter své „osoby či hypostase“. V závěru této části (I.5.7-8) autor ukazuje, že pohybem takto „určeným“ svobodnou volbou, jímž člověk sám rozhoduje o směřování svého bytí nad rámec přirozeného pohybu, lze dospět k účasti na Bohu a zbožštění. Protože však tento cíl spočívá v dimenzi přesahující hranice přirozenosti, jeho dosažení není v silách člověka samého, ale vyžaduje působení milosti završující lidské úsilí. Ve stavu zbožštění se člověk stává „vším, čím je Bůh, vyjma totožnosti co do bytnosti“. Člověk tak ve stavu zbožštění participuje nikoli na Boží přirozenosti, nýbrž na „nestvořených energiích“.

V první části druhého oddílu (II.1) je pojednána Maximova nauka o *logu*, resp. *logoi*. Nejprve (II.1.1) jsou objasněny funkce *logoi* jakožto vzorů či ontologických základů stvořitelského aktu a jakožto „úradků“ přeznamenávajících cíl či konečný stav, k němuž má stvořená bytost v průběhu své existence dospět. Jak autor ukazuje dále (II.1.2), právě tento pojem *logu* umožňuje Maximovi pochopit stvořené bytosti jako „části Boha“ nejenom z hlediska jejich původu, ale také z hlediska jejich cíle. Zejména zmíněný „teleologický aspekt“ dovoluje Maximovi postavit své učení o *logu* jako alternativu vůči henadické nauce origenistů: Jednota s Bohem se v této perspektivě ukazuje jako eschatologický cíl dosažitelný životním pohybem rozumné bytosti, jakkoli jde o cíl od počátku předznačený v jejím *logu*. Na

rozdíl od origenistů pak Maximos – v návaznosti na Dionysia Areopagitu – interpretuje počáteční existenci stvořených bytostí v jednotě s Bohem nikoli jako reálnou, nýbrž jako intencionální, tj. jako zamýšlenou a chtěnou Bohem (v podobě „volních úradků“) (II.1.3). Nakonec autor objasňuje „christologický rozměr *logů*“ (II.1.4) a vztah jednotlivých *logoi* k božskému Logu (II.1.5): Inkarnace Syna odhaluje cíl, k němuž směřují stvořené bytosti a který je zakódovaný v jejich *logoi*, totiž konečné spojení všeho s Bohem; Syn jako božský Logos v sobě zároveň od věčnosti sdružuje mnohost *logů* stvořených bytostí, přičemž tyto logy „jako plně jednotné splývají s druhou božskou osobou“, nesdílejí s ním však totožnou bytnost, nýbrž jsou s ním spojeny pouze hypostaticky jakožto úradky Boží vůle. V závěru druhé části (II.2-3) autor ukazuje, jak Maximos zmíněné motivy svého učení o *logu* uplatňuje při svém výkladu formulace „jsme části Boha“.

Poslední oddíl je věnován Maximově pojetí „eschatologického stavu“ (*apokatastasis*), resp. paradoxním vyjádřením, jež tento stav popisují z hlediska pohybu, totiž jako „ustavičně se pohybující klid“ a „v klidu spočívající pohyb“. V první části tohoto oddílu je nejprve objasněno, že tyto výrazy odpovídají stavu, v němž je překlenuta „nepřeklenutelná propast“ mezi pohyblivým/proměnlivým stvořením a nehybným/neměnným Bohem (III.1.1). Ačkoli stvořená bytost v eschatologickém stavu dosahuje cíle svého pohybu, tento cíl nadále zůstává nekonečný a přesahující její poznání, takže ve svém pohybu nemůže zcela ustát, ale proměňuje jej ve věčný kruhový pohyb „okolo Boha“ (III.1.2). Ve druhé části třetího oddílu (III.2) pak autor zkoumá filosofický kontext tohoto pojetí i zmíněných formulací, jejichž pomocí Maximos konečný stav vyjadřuje: pojem klidu a pohybu jakožto nejvyšších rodů u Platóna, otázku protikladnosti klidu a pohybu u Aristotela, Plótinovu interpretaci Platónových nejvyšších rodů, Proklův koncept „nehybného pohybu“, představu o vzájemném „míšení klidu a pohybu“ u stvořených jsoucen a o nekonečném pohybu lidské existence u Řehoře z Nyssy a kruhový pohyb andělských intelektů a lidských duší u Dionysia Areopagity. Autor v Maximově pojetí nikdy nekončícího kruhového pohybu stvořených bytostí spatřuje zejména syntézu Řehořova pojmu *epektasis* a Dionysiovy představy kruhového pohybu andělských intelektů. Pro formulace „ustavičně se pohybující klid“ a „v klidu spočívající pohyb“ pak podle něj mohlo být zdrojem inspirace (novo)platónské učení o vzájemném pronikání klidu a pohybu na úrovni jsoucího Jedna, resp. intelektu.

V exkursu I je znovu, tentokrát však detailněji, vyloženo Proklovo učení o henadách v souvislosti s Proklovou obecnou teorií kauzality a participace, pro niž je typické trojčlenné schéma: „neparticipované“ – „participované“ – „participující“. Na pozadí této obecné teorie je objasněna funkce henad jakožto participovaného Jedna. Rozlišení „participovaného“, ve smyslu imanentní formy, jak je přítomná v participující entitě (*metechomenon* I), a „participovaného“, jemuž náleží samostatná existence vůči participujícímu (*metechomenon* II), umožňuje vyložit rozdíl mezi dvojím druhem henad u Prokla.

V exkursu II jsou opět podrobněji pojednány klasifikace různých druhů pohybu, především rozlišení na pohyb přímý, kruhový a spirálovitý, u několika řeckých filosofů s ohledem na otázku, zda některý z nich mohl být Maximovým zdrojem. Autor zde především probírá různé klasifikace pohybu z Aristotelovy *Fyziky* a ze spisu *O nebi*, přičemž zdůrazňuje obtíže a inkonsistence vyplývající z existence několika alternativních rozvrhů. Tyto obtíže podle autora pozdější komentátoři Aristotela, jako byl Themistios či Simplikios, nijak nevysvětlují a nepřinášejí v tomto ohledu nic nového. Pouze komentář k *Fyzice* z pera Jana Filopona obsahuje několik zajímavých poznámek k motivaci výběru přímého, kruhového a spirálovitého pohybu, soustředí se nicméně především na problém konstrukce spirály. Detailnějšího rozvedení se této klasifikaci pohybů dostalo v jejich „ontologicko-matematickém“ a „symbolickém“ výkladu u Prokla, „epistemologickém“ výkladu u Hermii z Alexandrie a „alegorickém“ výkladu Dionysia Areopagity, který tyto pohyby přisuzuje především andělským intelektům a lidským duším, ale rozšiřuje je i na další stupně universa:

smyslově vnímatelná jsoucna, a v jistém smyslu dokonce i na Boha. Na základě tohoto přehledu autor dospívá k závěru, že Maximově pojetí uvedených pohybů stojí nejbližší koncepcí Hermii a Dionysia Areopagity, u nichž vystupuje do popředí „spirituální a gnoseologický“ aspekt.

Exkurs III je věnován Patočkově pojetí pohybu, jehož výklad se tentokrát neomezuje na Patočkovu interpretaci Aristotela, ale zahrnuje jeho vlastní fenomenologické analýzy pohybu, v jejichž rámci je aristotelské pojetí více méně ztotožněno s tzv. „ontologickým pohybem“, odlišným od pohybu „matematického“ a „existenciálního“. Výklad posledně zmíněného pohybu jakožto specificky lidského ústí v pojednání o trojím pohybu lidské existence u Patočky.

Přednosti práce

Disertační práce Ladislava Chvátala je ve svém celku zdařilým pokusem o představení Maximova pojetí pohybu v rámci jeho ontologicko-kosmologické spekulace i antropologického konceptu. Toto Maximovo pojetí je velmi precizně a jasně vyloženo v souvislostech s dalšími klíčovými tématy, jako je pojem *logu* (resp. *logoi*) a eschatologického stavu, jenž tvoří vlastní cíl pohybu člověka i kosmu. Tyto nauky jsou případným způsobem zasazeny do relevantního kontextu: Autorovi se především daří přesvědčivě prokázat souvislost klíčových témat Maximova učení, jako je pojetí pohybu, učení o *logoi* či o zbožštění, resp. eschatologickém stavu, s jeho protiorigenovskou polemikou. Jako více méně zdařilý lze hodnotit i pokus o rekonstrukci filosofického kontextu a identifikaci možných filosofických zdrojů, zejména z okruhu pozdějšího novoplatonismu.

Výklad pojednávaných témat je v každém případě kompetentní, založený na velmi dobré znalosti a dobrém porozumění textům Maxima Vyznavače a dalších řeckých autorů i relevantní sekundární literatury. Interpretace i překlady řeckých textů jsou vesměs precizní a autor se při nich nedopouští větších zkreslení či posunů. Z formálního hlediska je třeba ocenit, že výklad je velmi jasný, práce je psána kultivovaným jazykem a obsahuje jen minimální množství překlepů či gramatických chyb.

Za největší přínos práce považují právě výše zmíněné objasnění souvislosti Maximova pojetí pohybu s jeho naukou o *logu* a zasazení těchto myšlenkových motivů do kontextu Maximovy protiorigenovské polemiky. Ladislav Chvátal přesně identifikuje jádro Maximovy reinterpretační origenovských myšlenkových motivů, která umožnila pojmout pohyb, čas a dějiny nikoli jako médium odpadnutí a odcizení stvořených bytostí vůči Bohu, nýbrž naopak jako prostředek k překonání vzdálenosti mezi Bohem a stvořením v kosmologickém procesu návratu všeho ke svému počátku, v němž klíčovou roli hraje pohyb lidské existence završený zbožštěním. Autorovi se tak podařilo poměrně precizně rekonstruovat a názorně objasnit genesi významných myšlenkových motivů, jež představují originální křesťanskou transformaci některých řeckých filosofemat a jež zároveň měly dalekosáhlý význam pro následující tradici křesťanského myšlení (např. pro Eriugenu).

Nedostatky práce a náměty k diskusi

Textová báze výkladu pojetí pohybu u Maxima Vyznavače je na poměry disertační práce dosti úsporná. Východiskem výkladů je nepřilíš dlouhý text *Ambiguum 7*, který navíc není předmětem detailnější a soustavnější interpretace, ale je z něho vybráno pouze několik formulací a motivů, které jsou pak dále rozvíjeny a objasňovány. Nelze se zbavit dojmu, že autor tuto „materiální nouzi“ kompenzuje častým opakováním již jednou (či vícekrát) řečeného, případně nadbytečnými odbočkami či exkursy.

Ačkoli výklady Proklova pojetí henad v prvním oddílu práce i v exkursu jsou v zásadě precizní, z hlediska tématu a celkového postupu práce jsou (zvláště v tomto rozsahu) spíše nadbytečné. Jednak jde o zkoumání možného filosofického kontextu jednoho z termínů, jenž se vyskytuje u origenistů, nikoli u Maxima samého, jednak je nekompaktnost origenovského pojmu „henady rozumem obdařených bytostí“ a Proklových henad na první pohled vcelku zřejmá. Dojem nadbytečnosti exkursu I je umocněn tím, že se v něm doslova opakují některé formulace či celé pasáže z kap. I.1.2. (K tomuto dublování ostatně dochází i v případě exkursu II.) Pokud by autor skutečně chtěl objasnit filosofické pozadí origenistické nauky o původní jednotě stvořených bytostí s Bohem a jejich odpadnutí, bylo by každopádně smysluplnější věnovat pozornost případným paralelám k tomuto myšlenkovému motivu, jak je lze nalézt ve stoických, gnostických a (novo)platónských textech. To by však vyžadovalo důkladnější a náročnější práci v oblasti zkoumání pramenů.

Podobně lze pochybovat, zda pro potřeby objasnění zdrojů a kontextu Maximova výměru pohybu bylo nezbytné podrobně představovat různé interpretační hypotézy vztahující se k Aristotelově definici pohybu (včetně Patočkovy interpretace). Domnívám se, že by zde bylo spíše na místě podat zevrubnější výklad Aristotelova pojetí pohybu opírající se o další relevantní pasáže z *Fyziky* (nikoli jen krátkou definici pohybu ze III. knihy).

V případě některých důležitých konceptů, jejichž přesnější pochopení by vyžadovalo objasnění jejich filosofického původu a kontextu, naopak zůstávají souvislosti s možnými filosofickými zdroji opomenuty nebo jsou vyloženy jen velmi zběžně a přibližně. To platí například o dvoj pohybu expanze a kontrakce, resp. vyjití a návratu, jímž je podle Maxima konstituován „obecný dynamismus“ vesmíru. V této souvislosti navíc vzbuzuje pochybnosti autorovo tvrzení, že stoický motiv dvoj pohybu *systoly* a *diastoly*, jímž je podle Maxima konstituováno stvořené jsoucno, vykazuje blízkost „recepti a transformaci těchto stoických motivů“, jak se s ní setkáváme v Plótinově nauce o konstituci intelektu (str. 41). Způsob, jímž Maximus tyto pojmy užívá, rozhodně prozrazuje větší blízkost původnímu stoickému užití a významu. Bližší objasnění otázky recepte a modifikace stoického motivu extenze a kontrakce v rámci platónské metafysiky (včetně jejich propojení s dvoj pohybem vyjití a návratu) i křesťanské tradice před Maximem by přitom jistě bylo žádoucí a mohlo by vrhnout jasnější světlo na otázku Maximových zdrojů.

Poněkud zavádějící je také paralela mezi systolicko-diaistolickým pohybem „vyjadřujícím dynamismus celého stvoření“ u Maxima a vyjitím mnohosti z Jedna, resp. výstupem duše k Jednu u Plótina (str. 42). „Dynamismus“ expanze a kontrakce, resp. vyjití a návratu, u Plótina primárně charakterizuje konstituci jednotlivých hypostasí, jež postupně vyplývají z jim bezprostředně nadřazených ontologických stupňů. Výstup duše, která je jakožto veskrze pohyblivá entita schopná pohybu napříč všemi úrovněmi veškerenstva, a tedy (ve výjimečných okamžicích) i sjednocení s Jednem, je pak věcí individuální duše a není s to prostředkovat návrat celého universa k nejvyššímu božství. Právě tento posun, tj. přechod od individuálního výstupu duše k Jednu, jak se s ním setkáváme u Plótina, ke zpětnému návratu celého stvoření k Bohu skrze zbožštění člověka v rámci kosmologického procesu, představuje Maximovu významnou inovaci a transformaci původních novoplatónských nauk a není nikterak samozřejmý. Nejenže autor na dalekosáhlou reinterpetaci původní novoplatónské koncepce v této souvislosti vůbec neupozorňuje a nijak ji neobjasňuje, ale svými paralelami mezi Maximem a Plótinem tento rozdíl spíše zastírá.

Příliš přesná není také paralela mezi Maximovým pojmem „určeného (přesněji: kvalifikovaného) bytí“ (*to pòs einai*) a třetí stoickou kategorií (*pòs echon*) (str. 45). Vzhledem k tomu, že Maximovi jde o vyjádření rozdílu mezi nedeterminovaným bytím a bytím ve smyslu vymezeného substrátu, nabízela by se zde spíše paralela se stoickým rozlišením *hypokeimenon* (*úsia*) a *idiós poion*. Autor také např. nechává nepovšimnutou souvislost

Maximova rozlišení „bytí čím“, „bytí jakým“ a „bytí jak“ (str. 54) s třemi otázkami z Porfyriovy *Eisagogé*.

Poněkud umělá a nepřesvědčivá je rovněž paralela, již autor vede mezi trojím vymezením pohybu jako „přirozené mohutnosti“, „trpného stavu“ nebo „činného působení“ u Maxima a různými druhy pohybu odpovídajícími různým druhům duše u Origena (str. 96-98). Rozhodně se nezdá, že by pohyb ve smyslu „přirozené mohutnosti“ u Maxima byl vyhrazen bytostem nadaným vegetativní duší jako u Origena.

Také při výkladu Proklovy nauky o henadách se autor dopouští jistých nepřesností: pojem *dynamis*, který se objevuje v Proklových *Základech theologie* 81, není „pojítkem mezi *amethekton* a *metechomenon*“, jak se domnívá Ladislav Chvátal (str. 174-175), nýbrž spojnicí mezi svébytně existujícím „participovaným“ (*metechomenon* II) a „participujícím“ (*metechon*) a spadá vlastně vjedno s imanentní přítomností příslušné dokonalosti/formy (tj. s *metechomenon* I) v participující entitě. Proto také pojem *dynamis* v tomto smyslu nijak neobjasňuje vztah mezi neparticipovanou příčinou a participovanou dokonalostí (*metechomenon* II) a neřeší paradox „neparticipovaného modelu“, jak by si přál autor. Proti tomuto tvrzení Ladislava Chvátala je třeba zdůraznit, že právě pojem „neparticipovaného vzoru“ představuje jádro Proklovy teorie kauzality a poskytuje řešení některých problémů s pojmem participace, jež byly nastoleny již v Platónově *Parmenidovi*.

Celkově lze říci, že by práci slušel menší rozptyl do různých témat, jež nemají s pojednávanou problematikou u Maxima až tak úzkou souvislost, a naopak cílenější soustředění na relevantní texty a kontexty a hlubší a detailnější analýzy pravděpodobných literárních pramenů. Práce tak místy působí poněkud roztříštěným a zároveň mělkým dojmem: vlastní interpretace i zkoumání pramenů v každém případě mohly a měly být provedeny důkladněji a soustavněji na úkor odboček a exkursů věnovaných Proklově nauce o henadách, Patočkovým pohybům lidské existence atd.

Hodnocení

Navzdory uvedeným výhradám disertaci považuji za zdařilou a domnívám se, že ve svém celku splňuje požadavky kladené na doktorskou práci v oboru filosofie. Doporučuji ji tedy k obhajobě.

Václav Němec

