

Diplomová práce

Vznik člověka podle Tomáše
Akvinského a možná
interpretace v díle Theilarda de
Chardin

The Problem of the human
genesis in the work of Thomas
Aquinas and possible solution in
the work of T. de Chardin

Andrea Zátopková

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla všechny použité zdroje.

V Olomouci dne 8. 5. 2009

.....

Podpis

Anotace

Práce vychází antropologických názorů Tomáše Akvinského. Soustředí se na jeho zpracování problematiky vzniku člověka, přičemž hlavní pozornost je věnována jeho metafyzickému pozadí, na němž je celá jeho koncepce vybudována. Jeho metafyzické pojmy jsou pak uvedeny do souvislosti s vývojovou teorií Theilarda de Chabdina. Naším cílem je ukázat, že středověké teorie se mohou stát pevnou oporou moderním evolučním teoriím, v nichž je člověk vnímán jako přirozený článek světového vývoje. V závěru jsou pak vyvozeny poměrně překvapivé etické důsledky, ke kterým takové srovnání vede.

Annotation

My work comes from the anthropological opinions of Thomas Aquinas. It is focused to his theory of the genesis of the human being. The main focus is devoted to his metaphysical background, which his conception is based on. His metaphysical ideas are then connected to the evolutionary theory of Theilard de Chardin. Our aim is to show that the medieval theories can be the good resource for the modern evolutionary theories, where the man is taken as a natural part of the world development. In the conclusion we draw the suprising ethical consequences, which the comparison leads to.

Obsah

1. Úvod	5
2. Vznik člověka podle Tomáše Akvinského	15
2.1. Spojení duše a těla	17
2.2. Biologicky proces vzniku člověka	31
3. Tomášova nauka jako metafyzický základ vývojové koncepce T.de Chardin	38
3.1. Panvitalismus a panpsychismus	40
3.2. Strukturace hmoty jako projev vědomí	47
3.3. Vývoj jako základní fyzikální zákon	50
3.4. Člověk jako součást přirozeného vývoje	56
4 Závěr	60

Úvod

„Člověk není žádná bludná anomálie, nýbrž je to klíč, špička vesmíru, nanejvýš charakteristická forma kosmického fenoménu, vysunuté čelo vesmíru, vývoj, který se stal reflexivně vědomý sám sebe.“¹

Problém člověka byl pro filosofii centrální již od dob antických myslitelů. Vždy se jevil jako něco vyjímečného, něco, co na jednu stranu zapadalo do řádu okolní přírody a na druhou stranu ji nekonečně převyšovalo svou schopností racionálního uvažování. Schopnost myšlení, schopnost reflexe, schopnost vytváření teorií o svém okolí i sám o sobě. Pro filosofy se tak od počátku jevil jako něco, v čem se prolínaly dva řády. „*Člověk je výjimečný tím, že se v nás spojuje nemateriálnost anděla s materiálností krutého zvířete. Jsme, abychom použili slov Nietzscheho, hybridem rostliny a ducha.*“² Záhada člověka dodnes nepozbyla svého kouzla. Dodnes stojíme před mnoha nevyjasněnými otázkami, které řešili lidé tisíce let před námi. Dodnes nejsou ani ti nejlepší biologové a lékaři schopni přesně říci, kdy člověk vzniká, dodnes nejsme schopni přesně vymežit chvíli, v němž embryo překoná onu tajemnou hranici a stane se něčím více než pouhým shlukem buněk. Otázka vzniku člověka je fascinujícím tajemstvím, kterému jsem se rozhodla ve své práci věnovat i já.

Nepůjdu ale cestou moderních teorií, biologických termínů a propracovaných teorií DNA. Rozhodla jsem se

¹ E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 107

² Human beings are exceptional, in that we combine the immateriality of an angel with the materiality of brute animals. We are, to use Nietzsche's phrase, a hybrid of plant and host.
R. Passnau, Thomas on human nature, Cambridge University Press 2004, str. 100

celou tematiku zpracovat z poněkud jiného úhlu, který se na první pohled může zdát jako neúčinný. Neúčinný ve smyslu, že hned v úvodu musí zaznít otázka – proč se obracet zpět ke scholastickým teoriím? Proč hledat inspiraci v dílech jejího vrcholného představitele Tomáše Akvinského? Scholastika přece již ze své zásady nemůže moderní biologii nic nabídnout. Úroveň, již přírodní vědy v dané době dosahovaly, byla více než podprůměrná. Se všemi uvedenými tvrzení nezbývá než souhlasit. My ale nechceme zpracovávat vznik člověka z biologického hlediska. Filosofie chce a musí jít hlouběji, musí chtít ukázat principy, na nichž se biologické procesy odehrávají. Jako tvrdí Karel Vrána: „ *Je totiž principem každé přírodní vědy, že nemůže dát poslední vysvětlení skutečnosti, ba ani jevu samému. Je omezena na svět jevů, i když se snaží uchopit a pochopit ve všech souvislostech; a i když nám snad odhaluje sebevíce např. o skladbě hmoty, o podmínkách života a jeho dějinách v čase, o příbuznosti prvků, o členění živých bytostí, o skrytých silách ve světě hmotném. Stejně jako o tajemstvích, zákonech a poruchách života duševního a snaží se tyto jednotlivé poznatky vědní spojit a zasadit do jednoty jakési hyperfyziky. Ale k poslednímu uspokojení lidského ducha patří a žádá se víc než jev a zkušenost; víc než spojení všech poznatků o jevech, víc než nám i taková hyperfyzika může dát. Teprve pochopení, které vychází z nitra věci, z toho, co je skryto pod povrchem jevů a zkušeností – odhalení skutečnosti z posledních příčin bytí.*“³ Chceme-li dosáhnout skutečného pochopení, musíme nahlédnout poslední principy, a tyto odpovědi nám nemůže dát nikdo jiný než právě metafyzika. A jednu z nejpropracovanějších metafyzických koncepcí nabídl právě Tomáš Akvinský. Metafyzika by ale neměla být něco podléhajícího změnám času. Ony pevné principy by měly

³ K. Vrána, Pierre Teilhard de Chardin, Praha 2007, str. 47

být nezávislé na změnách vědeckých teorií, na změnách dobových uspořádání, na změnách myšlení obecně.

Postihují-li tyto metafyzické koncepce pravé a nejhlubší principy skutečnosti musí platit nezávisle a trvale. A pokud tomu tak skutečně je, můžou a musí být Tomášovy pojmy stále aktuální a stále použitelné.

Tomášovy názory byly po dlouho dobu vnímány jako zpátečnické, jako ty, jenž brání pokrokovému rozvoji moderních přírodních věd. Tomáš byl a dodnes je spojován s oficiálním učením katolické církve, pro níž se stal od 14. století závaznou autoritou, na základě níž pak probíhalo sepisování většiny závazných encyklik, které vydala. A nutno říci, že oficiální postoje k přírodním vědám, tak jak se poslední dvě století vyvíjely, nebyly a nejsou právě otevřené a přátelské. Katolická církev se od samého počátku stavěla naprosto odmítavě hlavně k evolučnímu pojetí, které považovala za naprosto neslučitelné s učením církve. Své argumenty přitom ve většina odvozovala právě z učení sv. Tomáše. V naší práci přitom budeme chtít zcela jasně ukázat, že takové pevné spojení mezi Tomášem a učením katolické církve je, podle některých autorů, např. podle R. Passnaua, přinejmenším nešťastné. *„Panuje velice nešťastná tendence spojovat středověké učení, zvláště dílo Tomáše Akvinského, s náklonností pro Římsko – katolickou církev ... Takové spojení je nešťastné, protože v nedávných letech se Katolická církev identifikovala se zhoubným sociálním programem – zvláště v oblasti homosexuality, antikoncepce a potratu – který se zdá definovat velkou část jejího učení. Mohlo by být proto uspokojivé vidět, že alespoň v některých otázkách Akvinský poskytuje zdroje k dokázání něčeho, co je v rozporu s pozicí církve.“⁴* V naší práci

⁴ There is an unfortunate tendency to conflate interest in medieval philosophy, especially in the work of Thomas Aquinas, with sympathy for the Roman Catholic Church. But the conflation is still unfortunate, because

vycházíme právě z tohoto východiska. Chceme ukázat, že Tomášovy názory nejsou jednou provždy zkosnatělou strukturou, která nelze již dále použít. Naopak, chceme ukázat, že jsou dodnes bohatou studnicí inspirací, která může být stále znovu a znovu využívána – v přírodních vědách, v antropologii i v etice.

Základním tématem pak je snaha prokázat, že právě základní principy Tomášovy metafyziky se mohou stát dobrou oporou moderním evolučním teoriím. Nejsem přírodním vědcem, a proto dokazovat evoluční teorii jako celek, by bylo nad možnosti mých znalostí. Rozhodla jsem se proto celý tento úkol demonstrovat na příkladu vzniku člověku, neboť kde jinde, než právě v onom zvláštním druhu, by dané pojetí mohlo vyjít více na povrch. Tomášovo pojetí vzniku člověka se opírá o jeho pečlivě propracovanou metafyziku, a odehrává se tedy spíše než na rovině biologie na úrovni metafyziky. Celá první kapitola si pak klade za úkol přiblížit základní metafyzické pojmy a kategorie, s nimiž pracuje a ukázat, jak je aplikuje právě na případ vzniku lidské bytosti. Nemůžeme očekávat, že by sám Tomáš někdy použil moderní biologické termíny, které se objevují v dnešních evolučních teoriích. Musíme si uvědomit dobu, v níž celá Tomášova koncepce vzniká. Tomáš píše v období, v němž rozvoj přírodních věd ustupuje metafyzickým a teologickým spekulacím. Biologické teorie vznikají jako součást filosofie a spíše než experimentálně jsou dovozovány racionálně z obecných metafyzických koncepcí. Konkrétní přírodovědné poznatky jsou tak ve většině případu důsledkem rozumové dedukce z obecných principů, nikoli

in recent years the Church has identified itself with a noxious social agenda – especially on homosexuality, contraception, and abortion – that is sadly come to seem part of the defining character of Catholicism. So it should be gratifying to see how in at least one of these case Aquinas provides the resources to show something of what is wrong with the Church's position.

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 105

postupné indukce na základě pozorování a experimentu. Celá filosofie je navíc ještě rámována teologickými spekulacemi, které tvoří základní rámec. V této souvislosti se pak často mluví o podřízeném postavení filosofie. Filosofie je nezdávka kdy hanlivě označována za služku teologie – čímž je naznačena jistá nesamostatnost filosofického uvažování. V případě Tomáše ovšem uvedená tvrzení nemohou platit. Jistě, že i on je zbožným křesťanem, který uznává základní pravdy a dogmata křesťanského učení, své filosofii ale přiznává místo poměrně autonomní. „*Tomáš je jedním z těch myslitelů, kteří se ve středověku zasloužili o autonomní postavení filosofie.*“⁵ Tomáš se neodvrací od stvořeného světa, ba právě naopak, usiluje o jeho, co možná nejadekvátnější racionální poznání. „*V rámci teologické predestinace filosofie je přirozené sice pochopeno jako stvořené, tím však angažmá ve filosofii v podstatě končí a předměty jednotlivých filosofických oborů jsou dále zkoumány jako specifické sféry přirozeného světa.*“⁶ Základní křesťanské učení o stvoření světa dává Tomášovi dokonce garanci správnosti jeho racionálního zkoumání. Byl-li svět stvořen Bohem, pak je hoden našeho zkoumání a jsou-li nám, jako člověku, dány schopnosti racionálně tento svět postihnout, jsme nuceni tohoto daru využít. Tomášovy filosofické koncepce jsou tak založeny na vysoce racionální argumentaci. Pokud se v nich uchyluje k teologickým spekulacím, stává se tak pouze v případech, kdy se ocitá na půdě příliš vratké či na půdě spadající již přímo pod teologii.

Budeme-li tedy považovat strukturu racionální argumentace za něco neměnného, bude-li pro nás logika představovat neměnný prvek v proměnlivém toku historie, pak nám nic nebrání zkusit aplikovat Tomášovu metafyziku

⁵ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého myšlení*, Praha 2004, str. 204

⁶ Tamtéž, str. 205

na moderní filosofické koncepce jakou je koncepce T. de Chardin a zkusit najít její možnou inspirativnost i pro dnešní dny.

Zmínili jsme se již na počátku, že chceme ukázat, že Tomášovy koncepty mohou být metafyzickým podkladem pro moderní vývojové teorie. Zabývat se ale vývojovými koncepcemi globálně by bylo příliš náročně a zřejmě i neužitečné. Rozhodli jsme se proto zkusit aplikovat Tomášovy myšlenky pouze na teorii jediného myslitele. Myslitele, který byl rovněž hluboce věřící, který ale nesdílel v rámci církve Tomášův osud. Vědom si zkostnatělosti církevních struktur, usiloval jezuita Theillard de Chardin o modernizaci a otevřenost katolické církve postupující vědě, aby byl vyloučen z jejího středu a vystaven neustále kritice svých postojů a myšlenek. Odsouzen církevními autoritami, nikdy neopustil svou zbožnost a byl hluboce přesvědčen o souladu svých myšlenek s křesťanskými pravdami. Emile Rideau, francouzský jezuitský filosof usilovně se věnující dílu T. de Chardin, o něm ve své monografii napsal, že *„Theillard jako křesťanský vědec, badatel a kněz, vášnivě milující svět i Boha, se cítil povolán obnovit pouto mezi moderním člověkem a Církvi, mezi humanismem a křesťanstvím, mezi dvěma velkými proudy, které si dnes rozdělují svět, mezi vášní Země, již je potřeba vybudovat a vášní Nebe, které je potřeba dosáhnout.“*⁷ Nabízí koncepci vzniku světa, v níž je ústředním pojmem vývoj a samoorganizace. Theillard nikdy nikde nepopírá stvoření světa, ale zároveň se domnívá, že stvoření světa v jedné, navždy dané podobě, je Boha nedůstojné. Mnohem lépe jeho povaze je stvořit vesmír tak, aby v něm byly obsaženy principy, na základě nichž se pak vyvíjí sám. *„I ve vývojovém vesmíru zůstane v přírodě celé, ba ještě zřetelnější než*

⁷E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 58

předtím, místo pro první stvořitelkou Moc. Ba dokonce stvoření vývojového typu – tj. Bůh tvoří věci tak, aby se samy dotvořovaly – se jevílo mnoha největším myslitelům jako nejkrásnější způsob, jimž si můžeme představovat Boží činnost ve vesmíru.“⁸ Celý vesmír je tak v neustalém pohybu a vývoj je esenciálním pojmem. Celý svět se od svého počátku neustále vyvíjí, aby v biologické úrovni dosáhl svého vrcholu ve vzniku člověka. „*Theillardova fenomenologie je historická. Zkoumá a popisuje hlavní členění určitého zrodu, totiž zrodu hmotného světa, živých forem, člověka, zároveň dává pozor na jeho souvislost i na prahy, které překračuje.*“⁹ Theillardův vesmír je organickým celkem, v němž spolu jednotlivé úzce a těsně souvisí, neboť je zřejmé, že vznik jednoho je podmíněn existencí jiných. „*V realitě spolu všechno souvisí, mnohotvárný celek fenoménů v čase a prostoru tvoří totalitu fyziky, vázanou na vzájemnou organickou závislost prvků.*“¹⁰

Chceme ukázat, že právě pro takový obraz vesmíru, nabízí Tomáš metafyzické základy. Takové srovnání je značně neprobádané území. V dostupné sekundární literatuře nacházíme pouze jednu úzkou publikaci Karla Vrány, která se něčím obdobným zabývá.¹¹ Zároveň ale musíme zodpovědět následující dvě otázky – je takové srovnání vůbec oprávněné? Máme právo vedle sebe stavět středověkého myslitele a myslitele 20. století? Spojuje tyto osobnosti vůbec něco a máme vůbec teoretické pozadí, o něž můžeme svoji práci opřít? A druhou otázkou pak bude, zda-li má takové srovnání vůbec smysl? Zda-li může být nějakým způsobem užitečné takové srovnání provádět, a pokud ano, k čemu může taková práce dopomoci.

⁸ H. McElwain, *Budoucnost člověka: Úvod do myšlení T. De Chardin*, Praha 1993, str. 43

⁹ E. Rideau, *Myšlení T. De Chardin*, Olomouc 2001, str. 105

¹⁰ Tamtéž, str. 153

¹¹ K. Vrána, *T. de Chardin*, Praha 1997

K první otázce musíme říci, že jsme přesvědčení, že takové srovnání oprávněné je. Theillard byl, až do svého vyloučení, aktivním členem jezuitského řádu. Absolvoval tedy své vzdělání v rámci jezuitských škol, a přestože se rozhodl pro dráhu studia přírodních věd, absolvoval povinné zkoušky z filosofie. Měl tedy poměrně dobré znalosti křesťanské filosofické tradice, v níž Tomáš zaujímá centrální postavení. Navíc jeho myšlenky jasně ukazují na tomistickou inspiraci, zvláště v oblasti propojení hmoty a ducha.

„Rámcem pro filosofii a teologii byl podle všeho klasický tomismus, jehož předností je vyvažování vztahů mezi přirozeností a milostí a zároveň (pomocí teorie látky a formy) definování podstatného vztahu mezi hmotou a duchem, tělem a duší.“¹²

Theillard ale není na prvním místě filosofem, proto nemůžeme čekat jeho přímé komentáře či odvolání na tomistickou nauku. Ta spíše stojí v pozadí a zastřešuje vědecká bádání. Vzpomeňme na vzájemný vztah přírodovědného bádání a metafyzických principů, který jsme naznačili na začátku v úvodu. V souvislosti s oprávněností daného srovnání jsme se zároveň tázali po existenci nějakého teoretického zázemí, o nějž bychom mohli naše analýzy opřít. Je totiž zřejmé, že pokud je dané téma alespoň trochu smysluplné, musel se v dlouhé historii dějin filosofie objevit někdo, kdo si podobnou otázku již položil. A nejinak je tomu i v tomto případě. Naše zkoumání budeme opírat o postoje českého filosofa a kněze Karla Vrány, který je hluboce přesvědčen o oprávněnosti takového srovnání. Ve své práci se pak budeme držet hlavně jeho knihy Pierre Theillard de Chardin, kde podobné srovnání provádí v širší míře, přičemž my se pokusíme s jeho názory pracovat hlavně v oblasti antropologie, resp. v problematice vzniku člověka.

¹² E. Rideau, *Myšlení T. de Chardin*, Olomouc 2001, str. 27-28

Druhou otázku, kterou jsme si položili, byla otázka po smyslu takového srovnání. I když může být celá práce ospravedlnitelná, může se ukázat, že ve svém důsledku je takové srovnání nezajímavé a zcela neužitečné. My se ale domníváme, že zrovna v tomto případě tomu tak není. První bod, kde se podle mě nabízí možný potenciál této práce, je v oblasti rehabilitace scholastické filosofie, která je vnímána jako něco zastaralého, nehodného pozornosti moderních vědců. Pokud ale jsme schopni ukázat, že Tomášova filosofie je schopna nabídnout pevné opěrné body pro teorie Chardinovy, který je i v moderních přírodovědeckých kruzích vnímán jako osobnost hluboce inspirativní a je považován za odborníka na slovo vzaté, pak by to mohlo znamenat rehabilitaci této filosofie. „*Jestliže by se tedy ukázalo, že se jeho (rozum. Chardinovy) předpoklady i hlavní zásady dají nalézt nebo odvodit ze zásad této filosofie (rozum. scholastické), znamenalo by to určité, snad i velmi důrazné doporučení této filosofie i pro samotné přírodovědce.*“¹³ Tento vztah by zároveň samozřejmě mohl platit i obráceně. Je-li možné včlenit Chardinovy myšlenky do hlavního proudu křesťanské filosofie, jsou-li tedy jeho názory plně v souladu s učením katolické církve, mohl by Chardin pro církev přestat být hrozbou, kterou pro ní vždy představoval. „*Stojí tedy za to i z tohoto hlediska se pokusit ukázat, že scholastická filosofie může bez násilí a bez velkých nesnází asimilovat a včlenit do sebe i tuto teorii (rozum. Chardinovu) všeobsáhlejší a univerzálnější než je teorie Lamarckova, Darwinova aj., a že jako jediná dokáže rozumově zdůvodnit předpoklady, základy i důsledky této syntézy, aspoň pokud spadají do okruhu jejich otázek a nejsou otázkami čistě přírodovědeckými.*“¹⁴ Zároveň by to pro katolickou církev mohlo být jakýmsi impulsem pro zvážení svých dosavadních

¹³ K. Vrána, Pierre Theilard de Chardin, Praha 1997, str. 14

¹⁴ Tamtéž, str. 15

postojů, které se zdají být ne vždy zcela podepřeny filosofickým pozadím, o něž je opírá. Je totiž zřejmé, že pokud dokážeme vzájemnou provázanost vývojových teorií a Tomášových metafyzických principů, musí se to projevit i v oblastech praktické filosofie, resp. v oblastech etických tázaní, kde se najednou objeví zcela nové možné interpretace, které budou ve většině případech s katolickým učením neslučitelné. Dané etické důsledky promyslíme v závěru naší práce, kdy již bude jasné teoretické zázemí, o něž je opíráme. Při řešení etických problémů jsme pak, zvláště v případě Tomášově, inspirování poměrně odvážnou publikací Thomase Passnau Thomas Aquinas on Human Nature.¹⁵

Zodpověděli jsme tedy obě základní položené otázky kladně, dokázali-li jsme oprávněnost a smysluplnost své práce a můžeme se pustit do samotných analýz, ve kterých se snad podaří dokázat to, co jsme si vytýčili.

¹⁵ R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2002

Vznik člověka podle Tomáše Akvinského

„Tak jako náleží k pojmu tohto člověka, že je z této duše a z tohoto masa a z těchto kostí, tak náleží k pojmu člověka, že je z duše a masa a kostí.“¹⁶

Tomášovi člověk ale není pouhou složeninou jednotlivých uvedených částí, jeho člověk je osobou, a to znamená mnohem více. „*Tomáš nepochybně zastával názor, že každý člověk má nesmrtelnou duši, která může přežít smrt těla. Tomáš nicméně učil, že neexistuje nějaké Já, které je odlišné od těla, a že duše bez těla nejsou osoby.*“¹⁷ Tomáš navazuje na Boethiovu definici osoby, která říká, že „*osoba je individuální substance racionální přirozenosti.*“¹⁸ Člověk je substancí, je něčím samostatně existujícím, je integrálním celkem, ve kterém nemůžeme přísně oddělovat jeho částí. Vlastně jen obtížně můžeme hovořit o jednotlivých částech. Samotné části totiž nic neznamenají, teprve ve vzájemném spojení nám tvoří výslednou substancí, která je schopná samostatné existence.¹⁹ „*Spojení duše s tělem nemůže být náhodným spojením. Je to bytostné, substanciální spojení, které opravdu lidskou substancí zakládá v podobě monolitu.*“²⁰ Na základě uvedeného tvrzení pak můžeme vymezit základní ontologickou přirozenost každého člověka. Ontologickou přirozeností rozumíme „*základní ontologické složení člověka, které se týká každého člověka a je neměnné.*

¹⁶ T. Akvinský, Summa teologická, q.75, a.4, Olomouc 1943, str. 637

¹⁷ A. Kenny, Tomáš o lidském duchu, Praha 1997, str. 121

¹⁸ Boethius, Filosofie utěšitelka, Olomouc 1995, str. 127

¹⁹ V případě člověka je sice možnost samostatné existence duše jako jeho formy, ale sami později uvidíme, že takto oddělená existence je něčím nepřirozeným a nedokonalým

²⁰ S. Swiezawski, Nový výklad sv. Tomáše, Brno 1998, str. 103

*V tomto smyslu přirozenost člověka tvoří jeho osobité bytí,
a to určuje lidskou přirozenost jako složenou z těla a duše.* ²¹

Říci ovšem pouze, že člověk je pevným spojením svých částí by bylo málo. Filosofie musí jít dále a ptát se, jak je takovéto spojení možné, a jak k němu vůbec dochází. Jaké jsou problémy daného spojení, a jaké jsou možné odpovědi na tyto obtíže. A právě na vzniku člověka se ukáže, že takovýchto problémů není málo. Člověk je substance zvláštního druhu, je v mnohém odlišný od všech ostatních tvorů obývajících Zemi. Proto nestačí konstatovat, že člověk je duše, maso a kosti. Musíme se ptát, co je duše, maso a kosti, a jak je možné spojení těchto tak odlišných částí. Kdy k danému spojení dochází. Jak samotný proces spojení probíhá a kdo je za něj zodpovědný. Právě ona tázaní nám ukážou problémy, které musíme při řešení vzniku člověka vyřešit. Části člověka se nám budou chvílemi zdát natolik odlišné, že jejich vzájemné pevné provázání bude vypadat téměř nemožné. Tato kapitola by měla předložit Tomášovy odpovědi na tyto otázky a zároveň ukázat, že na mnohých místech je řešení otevřené nejrůznějšími interpretacím. Struktura následující kapitoly se pak bude řídit pořadím, které následoval ve svých dílech samotný Tomáš. Dříve než přejdeme k samotnému biologickému průběhu vzniku člověka, které se stane oporou pro naše další zkoumání, nahlédneme společně s Tomášem do metafyzického pozadí, které biologický proces umožňuje. Tomáš nebyl studovaným biologem, byl filosofem. Jeho zájem o jakékoli další vědní obory byl vždy zapříčiněn jeho metafyzickými spekulacemi. Bez metafyzického prozkoumání by samotná biologie nedávala příliš dobrého smyslu. Nebudeme v metafyzické části sklouzávat do popisování širokých souvislostí. Zaměříme se cíleně jen na otázky, které musí být

²¹ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 121

prozkoumány, aby bylo možné pochopení samotného biologického procesu. Půjde tak o tři základní otázky. Musíme se ptát, jak a jestli je vůbec možné vzájemné spojení duše a těla – tedy dvou základních částí, které umožňují vznik člověka. Uvidíme, že vzájemné spojení duše a těla Tomáš řeší hlubokou metafyzickou koncepcí látky a formy, a toto řešení nám pak nastolí dvě zbývající metafyzické otázky – kolik forem je v rámci takového spojení možných, a kdy k takovému spojení v případě vzniku člověka dochází.

Spojení duše a těla

Člověk je substancí zvláštního druhu, svou přirozeností v sobě spojuje dva elementy, jenž by se na první pohled mohly zdát nespojitelné – tělo a duši. Jde totiž o části zcela odlišného řádu – na jedné straně stojí něco vysoce materiálního, jimž je tělo, na druhé straně něco zcela imateriálního – duše.²² „*Člověk se duší pohybuje na hranici tělesných a netělesných substancí, na hranici času a věčnosti....Duši se totiž člověk dotýká věčnosti, má na ní účast. Dokáže překročit čas, svou činností se dotýká pohybu a tím i času.*“²³ Musíme se ale nyní ptát, jak a jestli vůbec je ono spojení možné. Odpověď, že ono spojení možné není, můžeme rovnou odmítnout, neboť by pak nemělo vůbec smysl se na vznik člověka ptát. Tomášův člověk by byl něčím logicky nemožným. Pokud jsme ovšem Tomášovu

²² Důkazu materiálnosti lidské duše se Tomáš věnuje v kapitole LXV. své Summy proti pohanům. Nemateriálnost lidské duše pak dokazuje tím, že člověk je schopen úkonů, za něž nemohou být zodpovědné žádné tělesné orgány. Nejtypičtějším projevem takovýchto nemateriálních úkonů je myšlení. Jsme-li těchto nemateriálních úkonů schopen, pak musí být něco, co je za tyto úkony zodpovědné – a tím je právě duše. Tedy i duše musí být nemateriální

²³ P.Volek, *Filosofia člověka* podla T. Akvinského, Ružomberok 2003, str. 114 -115

konceptci přijali, musí být způsob, jak dané spojení může fungovat

Duše je nemateriální, je tedy zřejmé, že takovéto spojení nemůže být založeno na žádné bázi, které známe z oblasti materiálních věcí. „*Především je jasné, že intelektuální podstata se nemůže sjednotit s tělem na způsob směsi.*“²⁴ Ve směsi totiž dochází k vzájemnému promíchání smíšených elementů. Vzájemné prostupování je ovšem možné pouze u věcí stejného řádu. Je zcela logicky nemožné si představit konkrétní promíchání něčeho materiálního s něčím nemateriálním. „*Vždyť to, co se mísí, je třeba, aby bylo navzájem prostrídáno...Avšak intelektuální podstaty se nesdílejí ve hmotě s těly, jsou přece nehmotné.*“²⁵

Vzájemné spojení v oblasti materiálních věcí nenajdeme. „*Rozumová duše se nemůže s tělem spojit ani smíšením, to se může dít pouze v materii, a duše je nemateriální, ani kontaktem, jak se spojují materiální těla.*“²⁶

Musí tedy existovat nějaký jiný způsob, na základě něhož k onomu spojení dochází. „*Duše a tělo se může spojit pouze silovým dotekem – contactus virtus. Ten existuje jakoby na způsob dávání duchovní energie tělu, přičemž duše není omezena na povrch těla, ale působí na něj zevnitř.*“²⁷

Tomáš nabízí tři možná spojení tohoto druhu, o kterých je možné uvažovat, a kterými se zabývá v kapitolách LVI a LVII své Summy proti pohanům a v otázce LXXV své Summy theologické. Možnými řešeními pak jsou spojení duše a těla jako poznávajícího s objektem, jako příčiny

²⁴ T. Akvinský, Summa proti pohanům, kniha 2, kap. LVI, Olomouc 1993, str. 95

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

²⁵ T. Akvinský, Summa proti pohanům, kniha 2, kap. LVI, Olomouc 1993, str. 95 Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse.. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriale.

²⁶ P. Volek, Filosofie člověka podla Tomáša Akvinského, Ružomberok 2003, str. 236

²⁷ Tamtéž, str. 237

s účinkem a jako formy se substancí. Podíváme se na každé možné spojení a uvidíme, že pouze jedno z nabídnutých řešení obстоjí Tomášově kritice.

Co tedy znamená, že je něco spojeno na způsob poznávajícího s objektem? Předně, co vlastně ona formulace znamená. Poznávajícím je v tomto případě duše, jenž je zodpovědná za naše poznání, neboť jak jsme již dříve v poznámce uvedli, poznání je proces nemateriální, za něhož může být zodpovědné také pouze to, co v sobě neobsahuje žádnou materii. Poznávající je tedy činitel, pomocí něhož se aktivita poznání děje. Objektem pak rozumíme předmět našeho poznání. V tomto případě by tedy tělo bylo předmětem našeho poznání. Takový názor je ale nepřijatelný, což si můžeme společně s Kennym ilustrovat na příkladě Sokrata. „*V tom případě by Sokratés byl tím, o čem se myslí, ale nebyl by tím, co myslí. Je-li freska předmětem mého vidění, neznamená to, že freska vykonává vidění.*“²⁸ Takové spojení je absurdní. Proč se jim ale Tomáš zaobírá, když je na první pohled zřejmá nesmyslnost této koncepce?

V Tomášově době je poměrně široce rozšířená koncepce Averrova, která na uvedeném spojení rozumové duše a těla stojí, a Tomáš danou argumentaci vlastně bojuje hlavně proti ní.²⁹ Averroes je přesvědčen o existenci jediného činného rozumu, který je zodpovědný za naše poznání. Domnívá se totiž, že bez existence tohoto jediného rozumu by nebylo možné vysvětlit stejné obsahy vědění u různých jednotlivců. Onen činný rozum je oním poznávajícím a tělo je mu pouhým předmětem, ze kterého čerpá své obsahy skrze představu. Tělo je pasivním příjemcem smyslových podnětů a ocitá se tak k činnému rozumu v pozici jakési „zásobárny“ představ, v níž jsou uloženy obsahy pro aktivní

²⁸ A. Kenny, Tomáš o lidském duchu, Praha 1997, str. 130

²⁹ Tomáš Averroovu problematiku rozebírá ve své Summě proti pohanům, kap. LIX a ve svém spise De unitate contra Averoitás

zpracování. Jednalo by se o stejnou situaci, jako když čteme knihu, v níž jsou uvedeny důležité informace, ale které jsou samy o sobě mrtvé a vyžadují aktivní zpracování naším rozumem. Ona kniha je pro nás předmětem našeho poznávání, stejně jako tělo je předmětem pro proces poznávání činného rozumu. *“Spojuje se s námi prostřednictvím představy, jež je jakýmsim podmětem onoho poznaného tvaru.....Uvedené spojení s námi nezpůsobuje, že my rozumíme, nýbrž toliko, že jsme poznáni“*³⁰ Takové pojetí je pro Tomáše zcela nepřijatelné. *„Je však jasné, co se praví vlastně a opravdově, že člověk poznává; nevyzkoumali bychom přece přirozenost intelektu, leda skrze to, co poznáváme. Uvedený způsob spojení tedy není dostatečný.“*³¹ Tomáš absolutně odmítá něco jako existenci jediného činného rozumu, neboť to zcela odporuje jeho pojetí člověka jako osoby, které jsme uvedli v úvodu této kapitoly – tedy člověka jako individua. Uvedené Averroovo řešení podle Voleka *„Tomášovi nestačí na zabezpečení jednotlivce skrze vlastní činnost....při tomto řešení by nebylo dostatečné kritérium pro odlišení těchto individuí.“*³²

První způsob spojení jsme tedy nuceni odmítnout. Druhou nabízenou možností je spojení na způsob přičiny s účinkem či pohybujičího s pohybovaným.³³ Pohybujičím

³⁰ T. Akvinský, Summa proti pohanům, kniha 2, kap. LIX, Olomouc 1993, str. 105

Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est.... Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum.

³¹ T. Akvinský, Summa proti pohanům, kap. LIX, Olomouc 1993, str.105

Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

³² P. Volek, Filosofie člověka podla tomáša Akvinského, Ružomberok 2003, str. 233

³³ Mluví-li Tomáš o tomto druhu spojení hovoří o spojení pohybujičího s pohybovaným. Toto označení vychází z přejeté Aristotelovy

by tomto případě byla duše, jako aktivní prvek způsobující změnu, pohybovaným pak tělo, které by bylo pohybujičím používáno jako nástroj, pomocí něhož je změna prováděna. Zkusme si dané spojení znovu vysvětlit na konkrétním příkladě. Představme si člověka, který řeže pilou a je tedy příčinou pohybu pily. Činnost takového člověka se přece nemůž e přisuzovat samotné pile, jako nástroji, pomocí něhož je činnost vykonávána. „*Kdybychom obdobně přisuzovali myšlení Sokratovu tělu, bylo by jakoby nástrojem rozumu.*“³⁴ Takové spojení je podle Tomáše nedostatečné. „*Tomáš nepopírá, že duše hýbá tělem. Popírá to, že tento vztah mezi duší a tělem stačí k vysvětlení jejich jednoty...pohybování je důsledkem, nikoli základem jednoty.*“³⁵ Spojení duše a těla je mnohem více než pouze vztahem pohybovaného a pohybujičícího. Rovněž v kritice tohoto vztahu Tomáš přímo kritizuje koncepty svých předchůdci. Tentokrát se obrací k Platónovi a jeho následovníkům. „*Plato a jeho následovníci uvádějí, že se intelektuální duše nespojuje s tělem jako tvar s hmotou, nýbrž pouze jako pohybujičící s pohybovaným; uvádějí, že duše je v těle, „jako lodník v lodi“ (Anima, 1, 13; 413 a).*“³⁶ Takový názor by ale zcela podkopával Tomášovu koncepci o přirozenosti člověka. Člověk by se tak stal pouze duší, a spojení s tělem by bylo pouze akcidentální a nikoli zásadním momentem. „*Platón uvedl, že člověk není nějaká složenina z duše a těla, nýbrž samotná duše užívající těla, jako Petr není složeným z člověka*

terminologie. Mluví-li totiž Aristoteles o pohybu, nemá tím namysli pouze změnu místa, ale jakoukoli změnu – vznik, zánik a jakoukoli změnu, která se děje během existence jsoucna. Tedy změnu kvality, kvantity i změnu místa. Každá změna má taktéž svou příčinu, díky níž je uvedena do pohybu a svůj účinek, jenž je výsledným stavem každého takového působení.

³⁴ A. Kenny, Tomáš o lidském duchu, Praha 1997, str. 130

³⁵ Tamtéž, str. 130

³⁶ T. Akvinský, Summa proti pohanům, kniha 2, kap. LVII, Olomouc 1993, str. 98

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi

*a obleku, nýbrž člověk užívající oblek.*³⁷ Spojení duše a těla byla pro Platóna pouze něčím náhodným, dokonce snad něčím, co omezovalo duši v jejím možném naplnění, a cílem lidského života pak bylo se z onoho svazku vymanit. „*Platón chápal spojení jako spojení příčiny a účinku. Tak by vzniklo jen akcidentální spojení a ne jednoduché jsoucno.*“³⁸ Pro Tomáše je ovšem člověk jednoduchým jsoucnem, v němž jednotlivé části tvoří integrální celek, a proto přijetí vzájemného spojení na základě příčiny a účinku je něco zcela nepřijatelného.

Zbývá tak prozkoumat poslední možnost spojení, která se nabízí, a to spojení na základě vztahu látky a formy. Koncepce látky a formy pochází již od Aristotela, od něhož ji Tomáš také převzal.³⁹ Jedině spojení na této koncepci podle Tomáše dovoluje pojmout člověka jako jedno jsoucno. „*Určením duše jako formy těla chápe duši a tělo jako metafyzické principy a zároveň umožňuje určit jejich spojení v jedné substanciální jednotě.*“⁴⁰ Látka a forma jsou v Aristotelově, a posléze Tomášově metafyzice, dva konstitutivní prvky, bez nichž není možná existence žádného jsoucna. Ve světě nemůžeme najít nic, co by bylo čistou látkou, či pouze čistou formou.⁴¹ „*Substanciální látka je vnitřním principem, který konstituuje jsoucno v jednotlivé druhy a činí jej tímto minerálem, rostlinou nebo živočichem. Cokoli existuje jako substance, musí mít substanciální formu.*

³⁷ Tamtéž, str. 98

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore; sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex pomine et indumento, sed homo utens indumento

³⁸ P. Volek, *Filosofie člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 235

³⁹ Sám Aristoteles ještě výslovně nehovořil o duši jako formě těla. první, kdo přišel s touto koncepcí byl až Albert Veliký, v čemž také spočívá jeho originální příspěvek dějinám filosofie (P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 77)

⁴⁰ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 149

⁴¹ O čisté formě můžeme hovořit pouze v souvislosti s boží existencí, v níž bychom nenanšli ani náznak potenciality způsobované látkou

*Avšak forma není specifickou esencí hmotných věcí, protože jejich esence zahrnuje látku...Stejně jako nemůže existovat první látka, nemůže existovat ani samotná forma.*⁴² Na základě uvedených principů existují všechny jsoucna. Vše existuje jako spojení formy a látky. Tomášův metafyzický přínos ovšem spočívá v jeho rovinutí této Aristotelické nauky o moment existence. Podle Swiezawského je „*Sv. Tomáš vlastně jediným filosofem, který jasně a zřetelně vystoupil s primátem existence. Existence je u všech věcí nesrovnatelně důležitější nežli jejich esence.*“⁴³ U Tomáše k faktu spojení látky a formy přistupuje ještě moment aktu existence. K tomu, aby věc skutečně ve světě existovala musí přistoupit tzv. akt bytí, jenž věci tuto existenci propůjčí. K tomuto propůjčení aktu bytí dochází u všech jsoucnen ve chvíli spojení látky a formy a tento akt je jim udělován Bohem. „*Člověk je ovšem jsoucnem zvláštního řádu, neboť jeho forma, tzv. duše tento akt bytí vlastní již sama o sobě.*“⁴⁴ Spojení duše a těla je tak v mnohém odlišné od běžného spojení látky a formy v případě ostatních jsoucnen. „*Spojení matérie a formy v případě duše a těla není stejné jako u jiných jsoucnen právě proto, že duše oživuje, a proto je vznešenější než tělo.*“⁴⁵ Tomáš je přesvědčen, že právě jen duše může být prvním principem života, tedy něčím, co udává jsoucnu bytí a tím jej uvádí z možnosti do uskutečnění, do skutečné existence. „*A podobně se říká, že duše je aktem těla..., protože skrze duši jednak jest, jednak je organické, a jednak má potenci*

⁴² L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 59 - 61

⁴³ S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 59

⁴⁴ Tomáš tímto řeší problém existence duše po smrti, jenž je základním článkem víry. Nevlastnila by-li duše vlastní akt bytí, muselo by nutně dojít k jejímu zániku se smrtí těla, neboť, jak jsme si uvedli, akt bytí je vázán na vzájemné spojení látky a formy. „Rozumné duši připadá vlastní akt bytí. Na základě vlastního aktu bytí tak dokáže přetrvat v bytí i po odloučení od těla.“

(P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 175)

⁴⁵ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 236

k životu.“⁴⁶ Co je ovšem Tomášovi důkazem, že je to právě duše? Proč je přesvědčen o tom, že za akt bytí nemůže být zodpovědné tělo. „*Tomáš je vskutku ochoten připustit, že tělesné orgány jsou zodpovědné za řadu úkonů spjatých s tělem. Oko je např. principem vidění...Tělesná vysvětlení ovšem mohou být pouze vysvětleními částečnými. Akvinský trvá na tom, že nic tělesného nemůže být prvním principem života.*“⁴⁷ Passnau pro toto Tomášovo tvrzení uvádí příklad s mrtvolou, na němž jde daná koncepce zřejmě nejsnadněji pochopit. Kdybychom předpokládali, že je za život nějakým způsobem zodpovědný nějaký tělesný orgán, nebyli bychom pak schopni vysvětlit rozdíl mezi živým člověkem a mrtvolou. Mrtvola je přece složena z naprosto stejných tělesných částí jako živý organismus a přece není živá. Za život tak musí být zodpovědné něco víc.⁴⁸ A pro Tomáše je to právě duše jako forma těla vlastníci akt bytí, jimž uděluje život i tělesným orgánům, resp. tělu jako takovému.

Tomáš ale v žádném případě nechce říci, že by bylo takovéto spojení něčím akcidentálním. Přestože je duše na základě svého vlastního aktu bytí schopna existovat i po oddělení od těla, je takováto existence pro ní něčím nepřírozeným a nežádaným. „*Jako forma potřebuje materii, tak i duše potřebuje tělo. Jestliže je duše takto zaměřena na spojení s tělem, tak lze duši definovat jen v jejím zaměření na tělo...Proto je duše bez těla nedokonalá a má přirozenou*

⁴⁶ T. Akvinský, Summa teologická 1, ot. 76, čl. 4, Praha 1943, str. 637
Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens.

⁴⁷ Generally, indeed, he is willing to say that bodily parts can be principles of the various operations associated with life. The eye is a principle of vision...Corporeal explanations can be partial explanations. But what Aquinas insists on is that nothing bodily can be the first principle of life.

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 36 - 37

⁴⁸ Tamtéž, str. 38

náklonnost ke spojení s tělem. ⁴⁹ Právě tvrzení, že spojení s tělem je pro duši přirozenou náklonností, je klíčové, neboť je tím jasně naznačeno, že nejde o nic akcidentálního, ale že jde o samotnou podstatu lidské duše. Tomáš ve své Summě teologické uvádí srovnání s těžkým tělesem.⁵⁰ Těžkému tělesu z jeho vlastní přirozenosti náleží nacházet se dole. Ocitne-li se tak někdy nahoře, je to stav pro něj nepřirozený a ono samo se snaží tento stav napravit a dostat se zpět dolů. Bytí nahoře je pouze něčím přechodným. A stejně je tomu u duše, existence bez těla je něčím nepřirozeným, a duše sama si žádá nápravu.⁵¹ „*Těžká tělesa mohou být podpírána, ale zachovávají si tendenci padat. Podobně duše může pokračovat v existenci po oddělení od těla, ale zachovává si tendenci ke spojení s tělem.*“⁵² Spojení duše tak není ničím náhodným a Tomáš naprosto odmítá názory, že by šlo o nějaký trest, jak o tom hovořili mnozí filosofové před ním. „*Sjednocení s tělem není ani trestem, ani akcidentem, jenž se přihodil duši náhodou.*“⁵³ Tomáš jde ještě o krok dále a tvrdí, že nejenom, že je duší vlastní spojit se s tělem, v její přirozenosti je spojení se s konkrétním tělem. „*Duše každého z nás může a musí, když si bere látku ve světě nebo odkudkoli, konstituovat právě toto a žádné jiné tělo.*“⁵⁴ Duše se nepojí s jakýmkoli tělem, ale pouze s tělem, jež je jí přiměřené.

⁴⁹ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáše Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 150 - 151

⁵⁰ Tento Tomášův příklad vychází z Aristotelovy nauky o pohybu, kterou Tomáš přejímá a podle níž má každé těleso své přirozené místo. Lehká tělesa podle své přirozenosti směřují nahoru, zatímco těžká směřují dolů. Nacházejí-li se někde jinde, jde o nepřirozený stav, s tělesa na základě vlastní přirozenosti se jej snaží změnit. Jejich přirozenost je jim tak původcem jejich pohybu. Tímto Aristoteles vysvětluje samovolný pohyb, u nějž na první pohled nevidíme žádného přímého hybatele.

⁵¹ T. Akvinský, *Summa teologická*, ot. 75, čl. 4, Praha 1943, str. 637

⁵² A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 132

⁵³ L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, str. 306

Tomáš tímto jednoznačně odmítá nauku Origenovu, která tvrdí, že duše vznikla změnou, úpadkem původního rozumu, a za trest se spojila s tělem, což představuje určitou nečistotu (P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáše Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 66)

⁵⁴ S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 105

„Tomáš tvrdí, že navzájem se mohou spojit jen přiměřená forma s přiměřenou matérii.“⁵⁵

Duše se tedy nutně pojí s tělem. Ale jestliže vlastní svůj vlastní akt bytí, čímž je jí umožněna přechodná možnost existování i bez těla, jak je to například v posmrtném životě, musíme se ptát, kdy taková duše začíná existovat? Existuje již před tělem? Je možné, že duše jsou již předstvořeny a vyčkávají na okamžik, kdy pro ně bude vhodné spojit se s vhodným tělem a tím naplnit svou přirozenost? Tomáš tyto možnosti obšírně rozebírá v LXXXIII. kapitole své *Summy* proti pohanům. Jak je jeho zvykem nejdříve uvádí argumenty ve prospěch těchto tvrzení, z nichž nejzásadnější je zřejmě názor, že duše je neporušná, tedy, že není možné, aby přestala po svém vzniku existovat⁵⁶. „*To, co nikdy nepřestane být, má sílu, aby bylo vždy.... Co tedy nikdy nepřestane být, to ani nikdy nezačne být.*“⁵⁷ Kromě metafyzických argumentů může ve prospěch věčné existence duše hovořit i samotné Písmo, v němž se praví, že „*sedmého dne skončil Bůh dílo, které učinil (GN. 2, 2). To by však nebylo, kdyby každodenně tvořil nové duše.*“⁵⁸ Tento argument není samozřejmě možné brát za filosoficky relevantní, neboť se nejedná o racionální argumentaci, ale o dogmata víry. Tomáš ovšem i přes tyto

⁵⁵ P. Volek, *Filosofia člověka* podle Tomáše Akvinského, Ružomberok 2003, str. 236

Tomášovi toto tvrzení zároveň dává pádný argument pro odmítnutí nauky o reinkarnaci, s níž do jisté míry pracuje např. Platón. „Duše nemůže přecházet z těla do těla jako z jedné místnosti do druhé; v její podstatě tkví konstituování právě tohoto – a ne jiného těla. (S. Swiezawski, *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, str. 105)

⁵⁶ Neporušnost duše Tomáš dokazuje na jiném místě. Zánik je totiž vždy výsledkem působení protikladných sil. Duše jako nemateriální podstata se ovšem neskládá z žádných částí, je jednoduchá. Nemá-li žádné části, nemůže se v ní nacházet nic protikladného, co by způsobovalo její rozklad (T. Akvinský, *Summa teologická*, ot. 75, čl. 6)

⁵⁷ T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, kpt. LXXXIII, Olomouc 1993 str. 168

⁵⁸ Tamtéž

Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacrae Scripturae. Dicitur enim Gen. 1, quod *Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret.*

silné argumenty věčnou existenci lidských duší odmítá a je přesvědčen, že lidská duše začíná svou existenci až společně s tělem. Tímto názorem totiž plně podporuje svou nauku o pevném a jedinečném spojení duše a těla. Existovala by-li totiž lidská duše již dříve, museli bychom se ptát, proč by se vůbec měla s tělem spojit? Takové dodatečné spojení by mohlo být násilné nebo přirozené. Mluvit o tom, že by dodatečné spojení s tělem bylo násilné by bylo absurdní, neboť „*pak (ježto násilné je proti přirozenosti) spojení duše s tělem je mimo přirozenost, je něčím nepřirozeným. Tedy člověk, který se skládá z obojího, je něco nepřirozeného. To je jasně klamné.*“⁵⁹ Spojení tedy musí být něco přirozeného, což ovšem s koncepcí věčné preexistence duše rovněž nedává dost dobrý smysl. „*Duše přirozeně vyžadovaly při svém stvoření, aby byly spojeny s těly. Přirozená žádost však ihned vstupuje do uskutečnění, leda je-li nějaká překážka.*“⁶⁰ Bůh ovšem při stvoření vše tvořil podle jejich přirozenosti, stvořil by-li tedy duše nejdříve bez těl, odpovídalo by to lépe jejich přirozenostem. Je tedy nemožné, aby duše preexistovaly před těly, neboť tím by padla celá Tomášova nauka o člověku jako pevném monolitu duše a těla. Vznik člověka tedy nemůžeme v žádném případě vysvětlit jako příchod předem existující hotové duše do lidského těla. „*Duše nepřichází již do vybudovaného těla jako druhý element, ale právě ona jej utváří ve všech jeho funkcích a zároveň má své činnosti*

⁵⁹ T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, kpt. LXXXIII, Olomouc 1993, str. 170

Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter: aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale.

⁶⁰ Tamtéž

Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens

duchovní, s tímto tělem sice spjaté, ve své podstatě však čistě duchovní. ⁶¹

Poslední metafyzickou otázkou, kterou si před popisem samotného biologického procesu vzniku musíme společně položit je, zda-li racionální duše vzniká jako součást biologického procesu samotného nebo zda-li se její vznik řídí jinými než čistě fyziologickými procesy. Podle Tomáše existují tři způsoby, jak může věc začít existovat. „*Vždyť vše, co je uváděno do bytí, rodí se buď o sobě, nebo případečně, nebo je stvořeno. Avšak lidská duše se nerodí o sobě, když není složena z hmoty a tvaru; rovněž není zrozena případečně, je-li totiž tvarem těla, byla by zrozena zrozením těla. Když tedy lidská duše začíná znovu být, není přece věčná, ani není dříve, než tělo, potom zbývá, že vstupuje do bytí stvořením.*“⁶² Jediným vysvětlením je stvoření racionální duše přímo Bohem. Hlavním argumentem pro takovýto názor je skutečnost, že duše je něco nemateriálního, jak již jsme dříve dokázali a je tedy zcela nepřijatelné, že by nemateriální účinek, jímž je duše, měl materiální příčinu, jež by byl fyziologický proces plození. „*Podle metafyzické zásady, že když je vznikání cesta k bytí, něco vzniká takovým způsobem, jakým mu připadá bytí po vzniku. Racionální duše nemůže vzniknout z tělesné hmoty, neboť je nehmotná.*“⁶³ Navíc základní funkci rozumové duše je její rozumová schopnost, tedy schopnost myšlení, která je ze své podstaty činností duchovní a takováto činnost by rozhodně nemohla pocházet

⁶¹ S. Swiezawski, nový výklad sv. Tomáše, Brno 1998, str. 103

⁶² T. Akvinský, Summa proti pohanům, kpt. LXXXVII, Olomouc 1993, str. 180

Omne enim quod in esse producitur vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem.

⁶³ P. Volek, Filosofie člověka podla Tomáša Akvinského, Ružomberok 2003, str.243

z tělesné síly a navíc subsistentnost duše, která duši zaručuje jistou přechodnou možnost existence bez těla by byla nemožná, pokud by racionální duše byla zplozena tělesnými silami. Pak by totiž bylo nutné, aby zanikala v okamžiku zániku těla, podle metafyzické zásady rovnosti příčiny a účinku. „*Kdyby byla racionální duše zplozená, nemohla by být subsistentní a zanikala by s tělem.*“⁶⁴ Racionální duše je tedy stvořena Bohem, který jediný je schopen udělit něčemu akt bytí. „*Účel věci odpovídá jejímu základu; věc je přece dokonalá tehdy, když přijde k prvnímu základu buď skrze podobnost, nebo jakýmkoli způsobem. Cílem lidské duše a její nejvyšší dokonalosti je, že poznáním a láskou překračuje celý řád tvorů a přijde k prvnímu základu, a tím je Bůh. Od Boha tedy má vlastně základ svého vzniku.*“⁶⁵ A ve prospěch vzniku Božím stvořením hovoří nefilosofický argument v Písmu, v němž se hlásá křesťanské dogma, že „*Učinil Bůh člověka z prachu a země a vdechl mu v chřípi dech života.*“ (Gn 2, 7)

Racionální duše je tedy stvořena Bohem. Základním problémem pro nás ale nadále bude představovat otázka, kdy k onomu vzniku racionální duše dochází. Kdy se racionální duše stává formou těla a začíná jej přetvářet k obrazu svému. Je tomu tak již ve chvíli zplození nebo je duše do těla Bohem stvořena až po určitém období. Poměrně obsáhlé pasáže (Summa proti pohanům, kpt. LXXXVII) , které Tomáš věnuje popisu biologické předpřívavy látky před příchodem racionální duše nasvědčují, že se tak děje až po jistém období.

⁶⁴ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Rožumberok 2003, str. 245

⁶⁵ T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, kpt. LXXXVII, Olomouc 1993, str. 182

Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

Sám Tomáš ale nikde přesnou dataci neuvádí. „*Tomáše neuvádí jasně, kdy nastává příchod racionální duše. Jen říká, že se to děje na konci zplození.*“⁶⁶ Passnau se domnívá, že by bylo nesmyslné předpokládat vložení racionální duše již v okamžiku zplození. „*Pokud racionální duše není produktem setkání spermie a vajíčka, tak nemáme proč předpokládat, že se tomu děje již v okamžik zplození. Bůh může lidskou duši stvořit a vložit kdykoli chce.*“⁶⁷ Existuje tedy nějaké období, v němž se člověk vyvíjí samovolně, pouze na základě biologických procesů a teprve v určité chvíli je do takto předpřípravného materiálu Bohem vložena racionální duše, která dále jako forma řídí dokončení celého vzniku až do okamžiku zrození. Na to, jak konkrétně celý tento proces probíhá, se nyní podíváme. Navíc podle Passnaua je i nelogické předpokládat, že by duše byla v těle přítomná již od prvního okamžiku zplození. Je-li forma organizační strukturou látky, pak musí být přítomná v látce, která je na takovou organizaci připravena. Mluvíme-li tedy o racionální duše, musí být látka schopna zajistit odpovídající úkony k výkonu jejich schopnosti na což se poměrně důkladně zaměřuje ve své knize R. Passnau. „*Duše je vložena ve chvíli, kdy jsou mozek a smysly embrya dostatečně vyvinuty, aby byly schopny podporovat intelektuální výkony.*“⁶⁸ Dnes se obecně má za to, že v takovém stavu se lidský mozek nachází zhruba po dvacátém týdnu těhotenství. „*Moderní embryologie určila, že části mozku zodpovědné*

⁶⁶ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 247

⁶⁷ If the rational soul is not a product of sperm meeting egg, then why should we suppose that it comes into existence at conception? God can create and infuse the human soul whenever he likes.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 109

⁶⁸ It is infused at the point when fetus is sufficiently developed, in its brain and sensory system, to support the soul'S intellectual operation
R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human nature*, Cambridge University Press 2004, str. 111

procesy myšlení nejsou aktivní zhruba do poloviny těhotenství. ⁶⁹

Biologický proces vzniku člověka

Tomáš nebyl biolog, byl filosof. Mnoho z jeho biologických názorů je dnes již překonaných díky novým poznatkům, k nimž věda za staletí od Tomášova působení přišla. Přesto v mnohém Tomáš moderní pojetí vzniku člověka anticipoval, byť byl v mnoha ohledech limitován závaznou katolickou tradicí, v rámci které působil.⁷⁰

Tomáš tak stojí před úkolem spojit biologické poznatky, které ve své době vlastní, s křesťanskou naukou o Božím stvoření lidské duše. Celý proces je pak vlastně rozdělen do dvou fází, které jsou od sebe odděleny okamžikem stvoření racionální lidské duše.

Tomáš je přesvědčen, že prvotním a nezbytným základem pro vznik nového člověka, je pohlavní styk muže a ženy.⁷¹ V okamžiku spojení dochází ke smíšení dvou prvků, které se stanou základem pro celý další vývoj – semene otce a menstruační krve matky.⁷² Tomáš ani v tuto chvíli neopouští své základní metafyzické principy, na nichž je celá

⁶⁹ Modern embryology has established that the parts of the brain responsible for higher-level thought processes are not active until after the midpoint of gestation
R. Passau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 111

⁷⁰ Mnozí autoři právě v těchto anticipacích vidí základní úkol filosofie. Přestože mnohé z myšlenek nejsou v dílech autorů dotáhnuta či je v nich i mnoho omylů, jednoduchý fakt, že otevřou nějakou otázku, umožní pozdější vývoj. Takový je názor např. P. Flosse, který o něčem podobném mluví v souvislosti s Janem Filoponem Gramatikem (P. Floss, Architekti křesťanského středověkého vědění, Praha 2004)

⁷¹ Tomáš brání nutnost pohlavního styku, na němž nevidí nic nečistého, čímž vyzdvihuje význam sexuálního spojení při plazení dětí. Naopak, zcela odmítá názory, že by se lidé před prvotním hříchem rozmnožovali jinak než pohlavním stykem. (P. Volek, Filosofie člověka podla Tomáše Akvinského, Rožumberok 2003, str. 286-287)

⁷² V Tomášově době nebyla známa existence ženského vajíčka, proto Tomáše pracuje namísto něho s menstruační krví ženy

jeho koncepcce založena, ani zde nepřestává pracovat s pojmy jakými jsou látka a forma. Rovněž i v tuto chvíli rozděluje obě látky na aktivní a pasivní principy. „*Lidské tělo je podle Tomáše formováno z matérie jako tělesné substance a ze síly semene, které disponuje matérii na přijetí formy, která oživuje semeno.*“⁷³ Aktivním principem je mužské semeno, které aktivně přetváří prvotní matérii, již je menstruační krev ženy. Musíme se ovšem zákonitě ptát, odkud se onen aktivní princip v mužském semeni vzal, co je odpovědné za to, že je v mužském semeni přítomná ona aktivní síla tvoření? Semeno je tvořeno třemi základními částmi. Základem je tekutá látka, na kterou je vázan život a ve které se zakládá specifická životní síla. Dále je v něm tzv. duch semene, na kterého se váže plodící síla. Poslední důležitým momentem je pak teplota semene, která pochází částečně z nebeských těles, částečně z teplých elementů a částečně z fyziologické teploty. Na základě této teploty připravuje semeno oživení látky dodané matkou, tedy menstruační krve.⁷⁴ Samotná plodící síla jako součást semene pak pochází z duše otce. Semeno je nástrojem otce, pomocí něhož se otcova duše přímo podílí na utváření matérie. „*Plození je jako stavba domu, přičemž matka poskytuje stavební materiál, otec poskytuje nástroj, semeno a nakládá s ním, je aktivní, aby z tohto materiálu vybudoval člověka.*“⁷⁵ Semeno menstruační krev utváří až do chvíle, kdy je nahrazeno první formou – vegetativní duší. Tomáš nikde přesně nedatuje celý proces. Nijak nespécifikuje, zda-li se celý proces utváření semenem pohybuje v řádech sekund či dní. Každopádně je ovšem zřejmé, že do doby příchodu vegetativní duše v matérii v podstatě neexistuje pravá forma, která by ji utvářela. Semeno není formou

⁷³ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 259

⁷⁴ P. Volek, *Filosofia člověka podla Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, str. 261

⁷⁵ Tamtéž, str. 278

v pravé podstatě, je pouze nástrojem jiné formy – duše otce. Semeno otce strukturuje látku do takové podoby, aby se v ní mohla aktualizovat vlastní první forma ve vlastním smyslu, vegetativní duše. Jelikož víme, že formy jsou individuální, vytváří tak vlastně osobitou strukturu matérie. Passnau v této souvislosti hovoří o jisté podobnosti virtus formativa (aktivního principu semene otce) a moderní teorie DNA. „*Mušské semeno poskytuje projekt pro celkový vývoj těla, a odtud pro celkový vývoj živočicha.....Virtus formativa se tak začíná hodně podobat DNA. Až na to, že DNA poskytuje obecný projekt tělesného vývoje, zatímco virtus obsahuje každý znak vyvíjejícího se těla.*“^{76 77}

Teprve ve chvíli „příchodu vegetativní duše“ lidská matérie získává vlastní formu, která ji bude přímo utvářet. „*Semeno se v lůně uchovává dotud, dokud nepříjde vegetativní duše, a až dokud kauzálně účinkuje ve vývoji embrya, a jeho síla je po určitém čase nahrazena jinou formou.*“⁷⁸ Tomáš také nikde nespecifikuje vznik vegetativní duše. Odmítá, že by byla stvořena Bohem, a ve své Summě proti pohanům říká, že za její vznik může být odpovědné přímo semeno, nebot' schopnosti, za něž je vegetativní duše zodpovědná nijak nepřesahují tělo. Dále ale celý proces nespecifikuje. „*Nemohou-li být kterékoli základy činnosti bez těla, tedy ani jejich začátek nemůže být bez těla....Činnost vyživovací a smyslové duše přece nemůže být bez těla...Tedy duše vyživovací a smyslová se rodí skrze zrození těla. Avšak*

⁷⁶ Male's semen provides a blueprint for the entire development of the body, and hence for the entire development of the animal...Virtus formativa begins to look very much like DNA. Just as DNA provides a complete blueprint for the body's development, so the virtus contains every feature of the developing body.

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 103 - 104

⁷⁷ Základním rozdílem mezi DNA a virtus formativa je skutečnost, že informace DNA je přítomná v každé buňce, a proto již není zapotřebí přítomnost žádného „centrálního stavitele“

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 104

⁷⁸ Tamtéž, str. 267

předání semene je zaměřeno ke zrození těla. Tedy duše vyživovací a smyslová začínají být skrze předání semene. ⁷⁹

Důležité je v tuto chvíli si uvědomit onu skutečnost, že forma není nijak do látky implantována zvnějšku, ale že je výsledkem vlastního přetváření látky a vzniká v důsledku změn, které se dějí v látce. Právě v této skutečnosti se názorně ukazuje pevné propojení obou metafyzických principů, které nejsou duálně rozděleny, ale pevně propojeny. „*Formy nejsou vytvářeny přímo, ale jsou důsledkem změn látky...Změny v látce jsou dostatečné pro aktualizaci nové formy.*“ ⁸⁰

Od tohoto okamžiku je materie utvářena vlastní formou, jíž je zprvu vegetativní duše, která je po nějaké době (Tomáš tuto dobu nijak přesně nespecifikuje) vystřídána duší senzitivní. O vzájemném přechodu obou duší Tomáš také nikde obšírně nehovoří. Jedno je mu ovšem jasné, musí zde existovat jednoznačné nahrazení. V žádném případě není možné, aby obě duše působily dohromady. Každé jsoucno může mít pouze jednu formu, jinak by šlo o několik různých jsoucenců. „*Kdyby člověk měl tři různé duše, byl by třemi různými živočichy. Konzistentním principem je: jedna substance, jedna substanciální forma.*“ ⁸¹ Rovněž by zde nastávaly problémy ve výkonu jednotlivých duší. „*Jedna duše, kdyby byla silná, by zabraňovala druhé v činnosti.*“ ⁸² V utváření materii tedy nikdy nemohou spolupůsobit dvě či

⁷⁹ T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, kpt. LXXXVI, Olomouc 1993, str. 179-180

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest... Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore... igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur... Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem

⁸⁰ Forms are not made, directly, but come into existence as a result of changes to matter...Changes to the matter are sufficient to actualize new forms.

R. Passnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, str. 102

⁸¹ A. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, str. 135

⁸² P. Volek, *Filsofia člověka bodla Tomáše Akvinského*, Ružomberok 2003, str.188

více formy. Ve chvíli, kdy nastupuje senzitivní duše, vegetativní duše zaniká a její schopnosti jsou obsáhnuty v senzitivní duši jako v něčem, co stojí v ontologické hierarchii nad ní, co tedy zahrnuje i vše nižší. Tomáš používá příkladu s mnohoúhelníky. „*Pětiúhelník v sobě obsahuje čtyřúhelník a ještě něco navíc.*“⁸³ Vždy tedy máme pouze jednu formu, jednu duši. O konkrétním nahrazení jedné duše druhé Tomáš příliš nehovoří, pouze se zmiňuje, že se to děje procesem několikanásobného zániku. Celý proces, přestože se děje na základě metafyzické diskontinuity, je biologicky vlastně kontinuální. K výslednému živočichu vede množství mezistupňů. „*Přestože Akvinský nikdy nezmiňuje více než pět rozličných transformací – semeno, krev vegetativní duši, smyslovou duši, racionální duši – zdá se jasné, že vlastní proces zahrnuje mnohem vyšší číslo forem, které se rychle střídají.*“⁸⁴ Každá z forem má jinou ontologickou dignitu, je proto jasné, že je potřeba je metafyzicky vnímat jako diskontinuitní stádia. Při biologickém pohledu se nám ale celý proces jeví jako plynulý a kontinuální proces, kdy na základě mezičlánku, jistých malých kvantitativních změn dochází ke kvalitativním přechodům. „*Přestože tam existuje metafyzická diskontinuita, nakolik dochází k substanciálním změnám, je tam neustále vývojová kontinuita, nakolik každá předchozí forma poskytuje surový materiál pro nově vznikající formu.*“⁸⁵

⁸³ Tamtéž, str. 188

⁸⁴ Although Aquinas never mentions than five or so different transformations – seed, vegetative soul, sensory soul, rational soul – it seems clear that the actual process involves a much greater number of forms, each one quickly passing.“

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str. 122

⁸⁵ So although there is metaphysical discontinuity, inasmuch there is substantial changes, there is still development continuity, inasmuch as the prior substance provides the raw material for the newly generated substance.

Tamtéž, str. 125

Až do tohto okamžiku tedy vše probíhalo čistě přirozeně, pouze na základě biologických procesů, nikde jsme nebyli svědky žádného vyššího zásahu, který by do celého procesu nějak zasahoval. V tuto chvíli před sebou máme předpřipravenou matérii, která je v tomto okamžiku utvářena senzitivní duší. Nyní se ale ocitáme na místě, kde je již Tomáš svou dobou nucen začít pracovat s křesťanským učením a do celého procesu zasáhne Boží stvoření racionální duše. Tomáš o tomto hovoří ve své Summě proti pohanům, v knize 2, v kpt. LXXXVII. Od chvíle, kde je do člověka vložena racionální duše, přejde veškerá aktivní činnost na ní, jako na formu člověka. Rovněž v tuto chvíli můžeme mluvit o člověku v pravém slova smyslu tohoto slova. I když na druhou stranu, samotný proces utváření matérie do příchodu racionální duše je v mnohém možné interprotovat jako záruku lidské bytosti ještě před příchodem racionální duše. Vždyť od počátku zde působí aktivní síla semene, tedy nástroje lidské duše otce a i obě předchozí formy – vegetativní a senzitivní duše – jsou přímým výsledkem tohoto působení.

Přestože jsou Tomášovy názory v mnohém naivní, jsme svědky něčeho, co v mnohém odkazuje i na moderní biologické teorie. Až do příchodu racionální duše se vše děje samovolně, čistě na základech biologických zákonů, což přesně odpovídá názorům moderních biologů, kteří odmítají jakékoli vyšší zásahy. Navíc učení o jedinečné matérii pro každého jednotlivého člověka by se zdálo odpovídat moderním teoriím genetického kódu, které rovněž tvrdí jedinečnost každého individua. Vždyť Tomáš na mnoha místech opakuje, že konkrétní racionální duše může být stvořena pouze do konkrétního lidského těla. A konkrétnost tohto těla je způsobena vždy odlišnou předpřípravou matérie dané např. odlišnou teplotou semene. Tomášova teorie tedy rozhodně není mrtvou teorií, naopak v mnohém může být

dodnes inspirující a mnozí se nebojí značně neortodoxních výkladů, jak hned v zápětí uvidíme.

Tomášova nauka jako metafyzický základ vývojové koncepce Theillarda de Chardin

„Duše i tělo člověka se zrodily z objevení organického vývoje. Mlhovina monád kreslí spirálu, která stoupá a navíjí se.“⁸⁶

V minulé kapitole jsme podali poměrně obsáhlý popis vzniku člověka u sv. Tomáše. Seznámili jsme se se základními metafyzickými pojmy, s nimiž pracuje, objasnili jsme jejich význam a jejich vzájemné propojení. Nyní se ale dostáváme k hlavní otázce, neboť se konečně ptáme, je-li možné všechny tyto pojmy uvést do souladu s vývojovým chápáním vesmíru, s vesmírem jakožto neustále se pohybující strukturou, s vesmírem, který zde nebyl od začátku věků dán ve své nynější podobě. Jaký vesmír to tedy ale vlastně tady chceme obhajovat? Jaký vesmír chceme přijmout za svůj a ukázat, že skutečně i v Tomášově metafyzice jsou argumentační zdroje pro jeho existenci? Říci pouze vývoj, to by bylo málo. Chceme zde najít základy pro konkrétní obrázek dynamického vesmíru, pro konkrétní přesně zpracovanou představu celého takového vývoje, chceme zde najít principy pro vesmír Theillarda de Chardin

Jaký ale je jeho vesmír? Dílo tohoto myslitele je obsáhle a my nechceme podávat detailní popis všech jeho myšlenek. Bylo by to příliš obšírné a pro naši práci zcela neúčinné. Soustředíme se proto pouze na několik základních myšlenek, na nichž celá jeho koncepce stojí. Výhodou velkých myslitelů je skutečnost, že v základu jejich obrovských myšlenkových staveb, stojí pouze několik málo pilířů, jejichž uchopení pak dovoluje pochopení všeho ostatního. A stejně je tomu i u Chardina. Jeho obrovská

⁸⁶ E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 52

stavba v podstatě stojí a padá na třech základních principech, kterým se společně budeme věnovat. Zzároveň se budeme snažit prokázat, že Tomášovy myšlenky s těmito principy nejsou nikterak v rozporu, ba přímo naopak, že je spíše zaštiťují a dávají jim metafyzickou oporu. Tyto tři pilíře bychom společně mohli nazvat – panvitalismus, panpsychismu a vývoj. Přitom uvedené pořadí těchto principů není náhodné.

Předpokládáme-li totiž, že svět nevznikl jako jednou provždy daný, že nepředstavuje statický model, v němž jsou již od prvopočátku obsaženy veškeré jeho prvky, ale že jde o dynamickou strukturu, kde se prvky terpve postupně vyvíjejí, kde je jeden druh evolučně závislý na druhém, nemůžeme předpokládat vývojové skoky, které bychom nebyli schopni vysvětlit. Rideau mluví o tom, že v Chardinovské filosofii „*celek kosmu, nerozbitný a nerozdělený, tvoří organizovaný systém, kde každá složka je pozitivně utkána ze všech ostatních. V tomto celku se však přece rozlišují řády, úrovně a pásma, které se řadí nad sebe nebo se zahrnují, ale nejsou si zcela podobné.*“⁸⁷ V takové skutečnosti nemůže docházet k nevysvětlitelným kvalitativním přechodům. Vzpomeňme na největší problém Tomášovy koncepce vzniku člověka, na otázku racionální duše. Tomáš, byť se hluboce snažil vysvětlovat jevy na základě přirozených principů, nakonec přece jen selhává, neboť není schopen nikterak přirozeně vysvětlit přechod od neuvědomovaného bytí k reflexi. Přechod k myšlení je takovým kvalitativním skokem, že mu v dané chvíli nezbyde nic jiného než si vypomoct nadpřirozeným, a v tomto případě tedy přímým Božím zásahem. My ale chceme ukázat, že Chardinův vesmír takovéto nadpřirozené zásahy nepotřebuje, neboť do základu svého vývoje umístil principy

⁸⁷E. Rideau, *Myšlení T. De Chardin*, Olomouc 2001, str. 156

panvitalismu a panpsychismu, jež dovolují celý vývoj
pojmout jako kontinuální proces, bez jakýchkoli
nepředvídaných skoků. Zároveň ale chceme ukázat, že
i Tomáš ve své podstatě s těmito principy pracuje, byť o nich
hovoří zastřeným jazykem metafyziky, a přestože je bohužel
nakonec nenechá naplno vyjít na povrch. Chardin je v tomto
mnohem odvážnější, snad i díky době, v níž žije.

Panvitalismus a panpsychismus

„Na světě by se nemohlo přes různě prahy vývoje objevit jako konečný cíl něco, co by už na počátku aspoň skrytě, nejasně zde už nebylo.“⁸⁸

Toto prohlášení se stává základním krédem Chardinova vesmíru, na němž je vše založeno. Je mu logickým zákonem, který mu dovoluje obhájit vývoj jako kontinuální proces. O čem ale ve skutečnosti mluvíme, používáme-li pojmy panvitalismu a panpsychismu.

Pojetí vesmíru jako na všech stupních obdařeného životem a vědomím se může na první pohled zdát bizardní. V zápětí ale uvidíme, že Chardinova koncepce není naivním obrázkem světa, v němž bychom mohli mluvit o tom, že kámen je nadán životem stejně jako člověk, popř. že vše je prochnuto nějakým vyšším duchem. „*U Theillarda de Chardin je to základní předpoklad a základní věta, že život je ve vesmíru všude a ve všem – ovšem ne v tom stupni a v té podobě, jak jsme zvyklí jej kolem sebe vidět.*“⁸⁹ Chardinova koncepce nemůže být v žádném případě považována za jakýsi panteismus. Chardin je křesťan a zcela jednoznačně uznává diferenci mezi světem a Bohem. Svět a Bůh není totožný. Mluvi-li o jakémsi duševnu na všech úrovních stvořených jsoucen, nikterak tím neztotožňuje Boha a svět, jak v zápětí uvidíme. Na první pohled radikální teze se hned v zápětí ukáže býti zcela v souladu s tradičním křesťanským učením aristotelsko – tomášovského směru.

Pojmeme-li svět nikoli jako staticky, ale jako dynamický model, musíme se ptát, kde se objevují nejčastější

⁸⁸ T. de Chardin. Vesmír a lidstvo, Praha 1990, str. 47
Pour un Univers donné, et pour chacun de ses éléments, il n'y a, sur le plan de l'expérience et du phénomène, qu'une seule et même durée possible, et celle-ci sans rivale en arriere.

⁸⁹ K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997, str. 32

problémy? Kde se i dnes fyzikové a chemici ocitají na vratké půdě, na níž ji mnohokrát docházejí argumenty? Jde v zásadě o dva momenty. Málokterý z moderních vědců je vám schopen s absolutní jistotou odpovědět, kdy se v průběhu vývoje objevuje život, a jakým způsobem dochází ke zrodu myšlení. Otázky vzniku života a myšlení dodnes vzbuzují diskuse a rozepře. Vysvětlení je zřejmé. Dokud hovoříme pouze o kvantitativních změnách, problémy zůstávají stranou. Dobře si dokážeme představit, že z jednoho stromu vznikne v průběhu času les. Zůstalo by nám ale nepochopitelné, jak by mohla z velkého nárustu smrků, vzniknout jediná borovice. Jakmile se nám kvantita změní v kvalitu, je to pro nás něco nepochopitelného, něco, co odporuje všem zákonitostem, na něž jsme zvyklí. A právě zrod života je něco tak kvalitativně odlišného od všeho předtím, že dodnes vzbuzuje nejasnosti a nervozitu. Podle Chardina jsou veškeré podobné diskuse o jakémisi náhlém objevení života a myšlení zcestné. Nikdy nebudeme schopni vysvětlit kvalitativní skoky, a budeme-li je chtít nějakým způsobem včlenit do svých vědeckých pojednání, zůstane věda navždy magií či vírou. Pro Chardina kvalitativní skoky neexistují. Existuje-li život či vědomí, musel zde být přítomen od počátku, byť třeba ve formách, které plně neopovídají tomu, co si pod danými termíny představujeme. *„Podrobíme-li moderní vědu jakési „psychoanalýze“, dojdeme nakonec k tomuto zjištění: přes všechny mimořádné vlastnosti, které činí život něčím v oblasti naší zkušenosti naprosto jedinečným, dívá se fyzika na život jako na nepravidelnost či vyjímku ze svrchovaných zákonů přírody.... Život není bizarní anomálie, která tu a tam vykvétá na hmotě, ale privilegovaný extrém univerzální kosmické vlastnosti, život není epifenomémem, ale podstatou samotného fenoménu.“*⁹⁰

⁹⁰ T. de Chardin, Místo člověka v přírodě, Praha 1993, str. 13-14

Podíváme-li se ale kolem sebe, musíme přece jen přiznat, že bychom o kamenu jen stěží řekli, že je obdařen životem či vědomím. A Chardin říká, že správně. Nemůžeme očekávat, že na všech úrovních světa se setkáme se stejnými projevy života. Chardin zcela připouští scholastický model světa, v němž jsou jednotlivá jsoucna uspořádány do hierarchické struktury. Každé jsoucno spadá do některé z hierarchických rovin v závislosti na tom, nakolik se svými dokonalostmi přibližuje Bohu. Přitom absolutní dokonalosti dosahuje pouze Bůh sám, všechna ostatní, můžeme říci stvořená jsoucna, na těchto dokonalostech pouze větší či menší mírou participují. „*V Bohu jsou tyto vlastnosti (rozum, dokonalosti) reálně totožné s jeho bytím, ony jsou jeho Bytím. A to v naprosté reálné jednoduchosti Bytí, protože Bytí Boží vylučuje jakékoli skutečné složení: v Bohu je všechno jedno...Jestli tam, kde je bytí v nejvyšším stupni, jsou tyto vlastnosti reálně i formálně totožné s ním, pak i všude jinde, kde se nachází nějaké bytí nebo jsoucno, musí se i v něm nacházet tyto dokonalosti v míře odpovídající tomuto bytí.*“⁹¹

Jaký je ale Bůh, jaké vlastnosti u něj nacházíme, a jaké vlastnosti bychom tedy měli analogicky nacházet i u všech ostatních jsoucen, byť v různé míře. Obecně scholastici hovořili o čtyřech takovýchto vlastnostech, které nacházíme u každého jsoucna. Nazývali je transcendentálními pojmy jsoucna a byli jimi: jednota, pravda, dobro a krása jsoucna (unum, verum, bonum, pulchrum). „*Ač o počtu transcendentálií probíhala ve scholastice debata, u většiny autorů se jejich počet ustálil na pěti: jedno, pravda, dobro, krása a něco jiného.*“⁹² A skutečně křesťanský Bůh, je definován jako spravedlivý, dobrotivý, sám se sebou jednotný, a neboť jednota je nejvyšším vyjádřením krásy,

⁹¹ K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997, str. 38

⁹² P. Floss, Architekti křesťanského středověkého vědění, Praha 2004, str. 314

tedy i v nejvyšší míře krásný. Bůh je ale také definován jako vševědoucí a všemohoucí, musíme se tedy ptát, které dvě transcendentálie by odpovídala těmto dvěma božím atributům. A není všemohoucnost spjata s Boží vůlí, tedy s jedním ze základních projevů života a vševědoucnost s vědomím, jež je základem myšlení? Neměli bychom tedy i život a vědomí analogicky zařadit mezi transcendentálie přítomné u každého jednotlivého jsoucná, nejsou i ony dvě vlastnosti základními určeními stejně jako čtyři dříve uvedené? „*Nemusíme také zde u činnosti rozumu a vůle, a vůbec už dříve u činnosti života, vůbec říci, že se i tyto vztahují tak daleko a tak široce jako samo jsoucná a v tom rozsahu a v tom stupni své dokonalosti jako jsoucná samo, jehož jsou vlastnostmi?*“⁹³ Domnívám se, že ano, a že Chardin tak v ničem neoporuje scholastické filosofii. Pouze doplňuje řadu transcendentálních určení jsoucná o další dvě, která tam měla být zařazena již dávno před ním. „*A tak by se tyto vlastnosti či dokonalosti nacházely v každém jsoucnu jako jeho skutečné transcendentální vlastnosti: činnost, život, vědomí, láska – podobně jako jednota, dobro, pravda a krása – conventurum cum ente.*“⁹⁴

V každém jsoucnu se tedy nacházejí zmíněné vlastnosti. Nedělá nám problém přijmout skutečnost, že bychom o kameni mohli říci, že je krásný, dobrý, jednotný a pravdivý. Máme ale velký problém přijmout, že by mohl být živý a mít jistý druh vědomí. Proč ale? Protože nejsme schopni našimi smysly postihnout pro nás adekvátní projev života a vědomí? A nakolik jsme schopni postihnout jeho projev dobroty, když se na nás zřítí z drolicí se skály? Jaký je rozdíl, řeknu-li o kamenu, že je pravdivý a že je živý? Ani o jednom nejsem schopen podat dostatečné smyslové důkazy. Celá koncepce transcendentálních určení vznikla na základě

⁹³ K. Vrána, Pierre Theilard de Chardin, Praha 1997, str. 38

⁹⁴ Tamtéž

metafyzické spekulace, je to racionálně vykontruovaná koncepce, logicky obhajitelná, ovšem experimentálně zřejmě nepotvrditelná. Proč tedy po některých vlastnostech vyžadujeme větší průkaznost než po jiných. Navíc i na samotné experimentální půdě se často pracuje s pojmy, které se dají potvrdit až na určité úrovni, až v určité intenzitě výskytu. „*Abychom mohli pozorovat změnu setrvačné hmoty, musí se rychlost tělesa přiblížit rychlosti světla. Naše oko zaznamenává záření, teprve když teplota dosáhne 500 stupňů. Proč by nemohl způsobit podobný mechanismus, že se nám hmota až ke komplexnostem půlmiliónu či miliónu jeví jako „mrtvá“, a pak se začíná „rozžhavovat“ životem?*“⁹⁵

Skutečnost, že nejsme schopni pozorovat projevy života a vědomí tedy vůbec neznamena, že bychom dané transcendentálie měli odmítnout. Kromě toho, že jde o metafyzické koncepty, odporovalo by to i samotným principům vědecké práce jako takové. Princip Popperovy falzifikace přece mluví jasně.⁹⁶ Skutečnost, že nejsme schopni prokázat, že tomu skutečně tak je, nám nedává právo danou hypotézu odmítnout. Navíc přijmutí života a vědomí na všech úrovních jsoucna se ukáže jako velice nosné. Pomůže nám totiž v mnohém překonat problémy (kvalitativní skoky, nepřírozené Boží zásahy ap.), na něž vývojové teorie do dnešních dnů narážejí.

Závěrem si dovolím pouze krátkou osobní připomínku k celému problému. Osobně se domnívám, že nejsme schopni postavit kategorie života a vědomí na stejnou úroveň z čistě sobeckého, antropocentrického důvodu. Život, a obzvláště život obdařeným vědomím, byl příliš dlouhou dobu považován za výsadní vlastnost člověka. Vědomí nám dávalo pocit vyjimečnosti a důležitosti. Proto nám připadá tak potupné přisoudit danou vlastnost i všem ostatním stvořeným

⁹⁵ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 18-19

⁹⁶ Karl Popper, *Logika vědeckého bádání*, Praha 1997

jsoucnům. Myslím si, že daný pocit je ale zcela iracionální. A jsem s Chardinem hluboce přesvědčena, že právě skutečnost, že na základě daných vlastností budeme schoni člověka zasadit do zcela logického vývoje celého vesmíru, že člověk nebude anomálií, něčím zvláštním a jedinečným, ale logickým vyústěním celého vývojového proudu, mu dá ono právě a skutečné vysadní postavení, které si po tak dlouhou dobu snaží nárokovat. „*Člověk není výhonek splašeného bezcílného vývoje, nýbrž vrchol téměř nekonečně dlouhého času, nevypočitatelného úsilí a neuvěřitelně opatrného vývoje.*“⁹⁷

⁹⁷ H. McElwain, Budoucnost člověka: Úvod do myšleni T. de Chardin, Praha 1993, str.37

Strukturace hmoty jako projev vědomí

Uvedli jsme, že jsoucnům na všech úrovních můžeme v nějaké míře připsat život a vědomí. Rovněž jsme uvedli, že skutečnost, že život a vědomí se neprojevují ve formách, ve kterých jsme zvyklí o nich hovořit, neznamená, že bychom měli danou teorii odmítnout. „*Jestli nás to zaráží, pak jen proto, že významu „posvěceném užívání“ jsou tyto pojmy (rozum, život a vědomí) vyhrazeny teprve na určitém stupni těchto ontologických čili čirých dokonalostí.*“⁹⁸ Musíme se ale rovněž ptát, jak se tedy projevují? Jakým způsobem o nich na různých úrovních můžeme hovořit?

Jak konkrétně se vědomí projevuje se nejlépe ukáže budeme-li pracovat s tradičními pojmy scholastické filosofie. Vzpomeňme si na základní dva konstitutivní prvky každého jsoucna, které Tomáš převzal od Aristotela, aby je dále rozpracoval pro potřeby své koncepce. „*Tomáš nebyl pouhým komentátorem velkých filosofů, nýbrž jednalo se o kreativního myslitele, který jejich názory nejen komentoval a kriticky analyzoval, ale i využíval a transformoval.*“⁹⁹ Základními stavebními prvky každého jsoucna je látka a forma. Oba konstitutivní prvky jsme dostatečně popsali v první kapitole, takže víme na jakém principu jsou spolu spjaty a rovněž jsme si vědomi jejich hluboké propojenosti. Víme, že je nesmysl hovořit o nich jako o dvou oddělených prvcích, neboť nikdy nemohou existovat jinak než ve vzájemném spojení. Mluvíme-li tedy o nich jako o dvou samostatných prvcích, činíme tuto distinkci pouze myšlenkově, ve skutečné realitě se tomu nikdy tak nestane.

⁹⁸ K. Vrána, Pierre Theilard de Chardin, Praha 1997, str. 43

⁹⁹ P. Floss, Architekti křesťanského středověkého vědění, Praha 1997, str. 202

„Složky čili principy nemohou být dvě samostatná jsoucna pouze spolu spojená. Proto tyto dvě složky, právě že nejsou samostatná jsoucna, nazýváme nikoli jsoucnem, nýbrž pouze principy jsoucna a samostatné celé jsoucno je tvořeno jejich jednotou.“¹⁰⁰ Skutečně existují jen konkrétní jsoucna, metafyzickou spekulací pak pronikám pod tyto smyslově postihnutelné fenomény, abych odhalil jejich zakladající principy. Právě v této teorii se skrývá klíč k pochopení Chardinova vědomí. Uvedli jsme, že ani jeden z principů nemůže existovat samostatně. Nikdy, nikde a za žádných okolností tedy neexistovalo nic, co by bylo čistou látkou. Čistá materie je neuchopitelná, nepředstavitelná, ve skutečnosti nemožná. „Na žádném stupni bytí není nic, co by nebylo jednotou mnohostí. Myšlenka, která je sjednocující jednotou, je světu imanentní a činí z něj kosmos. Hmota, nutně spjatá s mnohostí, neexistuje, nikdy neexistovala a nemůže existovat jako absolutní rozptýlenost a nesouvislost. Hmota, která je nižší úrovní vesmíru, je v každé fázi svých dějin, v každém svém prvku i ve svém celku už organizovaná a má všude srozumitelnou formu. Hmota je organizována, protože se organizuje a strukturuje.“¹⁰¹ Chardin zde neříká nic jiného, než, co by Tomáš nevyjádřil ve svých pojmech látky a formy. Neříká zde žádnou radikálně novou informaci, pouze jinými slovy popisuje skutečnost, že čistá látka neexistuje, a že pokud můžeme o látce hovořit, pak jen v souvislosti s její formou. Látka musí být strukturována, látka musí mít formu, aby se dala pochopit, aby se dala popsat, aby vytvořila konkrétní jsoucno.

Jediným, co by zde mohlo zdát na první pohled novým je skutečnost, že Chardin mluví o faktu, že hmota se strukturuje sama. Ale ani zde přece nejde o nic, co bychom neznali už ze středověkých spisů Tomášových. Tomáš na

¹⁰⁰ K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997 str. 56-57

¹⁰¹ E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 155

žádném místě, s výjimkou racionální duše člověka, netvrdí, že by formy byly do látky nějakým způsobem implantovány zvnějšku. Za žádných okolností nepřipouští, že by ve světě operovala nějaká tajemná síla, která by vytvářela jsoucnu, která by do látky vkládala formy. „*Tomáš zdůrazňuje, že formy nejsou nikdy stvořeny. Přesně řečeno, formy nejsou vytvořeny, ale jsou vytaženy z možností hmoty.*“¹⁰² Hmota sama tak v sobě skrývá potenciálně vše, co je potřeba k tomu, aby nabyla požadované formy. Změnami v hmotě samotné dochází k změnám vnitřních struktur hmoty a k vytvoření formy, které danému jsoucnu nejvíce odpovídá. „*Formy nejsou vytvořeny přímo, ale začínají existovat důsledkem změn, které se odehrávají v látce. Změny v látce jsou dostatečné k aktualizaci nových forem.*“¹⁰³ Strukturace hmoty tedy vychází z ní samotné. Sami jsme ale uvedli, že hmota je sama o sobě pasivní. Co by tedy bylo daným impulsem k tomu, aby došlo k vnitřním změnám hmoty, co by aktualizovalo dané změny natolik, aby byly příčinou vzniku nové formy? I Tomáš sám si uvědomuje, že je zapotřebí nějaké hybné síly, která by onu strukturaci působila. Passnau uvádí příklad lednice, v níž jsou přítomny všechny potraviny k tomu, aby se z nich stal koláč. Dané ingredience jsou tedy látkou a koláč je požadovanou formou, kterou na sebe tato látka má vzít. Pořád je zde ale nutná aktivita kuchaře, on je tou hybnou silou, která propůjčí dané látce ten impuls, díky němuž v ní dojde k požadovaným změnám, aby na sebe mohla přijmout adekvátní formu.¹⁰⁴ Kdo ale má být tím

¹⁰² Aquinas stresses that forms are never generated. Strictly, forms are not made, but are brought out from the potential of matter
R. Passnau, Thomas Aquinas on human nature, Cambridge University Press 2004, str. 101

¹⁰³ Forms are not made, directly, but come into existence as a result of changes to matter. Hence changes to the matter are sufficient to actualize new forms.“

R. Passnau, Thomas Aquinas on human nature, Cambridge University Press 2004, str. 102

¹⁰⁴ R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge University Press 2004, str.102

činitelem obecně, pokud nechceme připustit pokaždé přímý Boží zásah, což Tomáš rozhodně nechce. Příhodnou odpovědí se mi zde jeví myšlení Chardinovo. Připustíme-li Chardinova ducha na každé úrovni hmoty, pak nemusíme dále přemýšlet nad hybnou silou, která způsobuje v hmotě nutné změny. „*Každá hmotná forma je dílem ducha, každá biologická struktura je výsledkem působení života, s nímž je spojena a který ji vyjadřuje.*“¹⁰⁵

Tomáš u člověka vždy trval na neporušitelné jednotě hmota a duchy, Chardin jde mnohem dál a tento svazek objevuje už na těch nejnižších úrovních. Bez ducha, který s hmotou tvoří hlubokou jednotu, by vůbec nebylo možné hovořit o nějakých jsoucnech, nebylo by možné hovořit o možnostech vzniku a změny. „*O hmotě vládně domění, že je známá a že je s duchem apriori nekompatibilní. Ona však je kolébkou ducha, evolučně svázána s jeho příchodem....Hmota ve své evoluci umožňuje uchopit jeho přítomnost a činnost. Duch proto zdaleka není protikladem či protipólem hmoty, nýbrž stává se kódem světa.*“¹⁰⁶ Hmota a duch u Chardina tvoří nerozlučitelný svazek, na jehož základě se odehrává celý vývoj světa. „*V základě je na novém čase tím nejrevolučnějším s neplodnějším nově objevený vztah hmoty a ducha; duch zde již není nezávislý na hmotě, ani není v protikladu k ní ale pracně se z ní vynořuje při tvořivé činnosti boží cestou syntézy a soustředění.*“¹⁰⁷

Chardin mluví o revoluci. A skutečně, odvaha a komplexnost s jakou tuto myšlenku postihl je bezpochyby revoluční. Základní stavební kameny k ní však již byly položeny mnoho století před ním, byť si jejich autoři do detailu neuvědomovali důsledky, jež z nich plynou.

¹⁰⁵ E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 170

¹⁰⁶ T. King, Theillard de Chardin: vidět Krista pohledem přírodovědce, str. 53-66 In: Pierre Teilhard de Chardin, Svatá Hmota, Olomouc 2005, str. 61

¹⁰⁷ T. de Chardin, Místo člověka v přírodě, Praha 1993, str. 125

Vývoj jako základní fyzikální zákon

„Život je všude v kosmu pod tlakem a pod tlakem se dere na povrch, připraven vytrysknout kdekoli ve vesmíru tou nejmenší trhlinkou.“¹⁰⁸

Říci o Chardinově vesmíru, že je na všech úrovních obdařený životem a vědomím by bylo málo. Musíme totiž dodat poslední nezbytný bod, na jehož základě dostane jeho vesmír konkrétní podobu. Chardinův vesmír je dynamický, jeho vesmír je nadán nikdy nekončícím vývojem, který směřuje od počátečních atomů až ke zrodu člověka a povýšení vývoje na novou noosférickou úroveň.¹⁰⁹ Vesmír byl stvořený, to je základní dogma křesťanské církve a Chardin jej nijak nepopírá. V jaké podobě byl ovšem stvořen a jakým směrem se po svém stvoření ubíral, to již není otázkou teologickou, nýbrž otázkou přírodních věd.

„Předmětem víry v otázce světa je existence Boží od věčnosti a skutečnost stvoření; tedy že svět je stvořen....Jaký je svět od svého stvoření, to může být předmětem autonomního vědeckého bádání; zda-li statický, jednou provždy hotový, stejný a ve svých dějinách neměnný – či dynamický, tj. nikdy nehotový, v ustavičném vývoji a změně.“¹¹⁰ A o tom, že se moderní věda shoduje v tom, že svět je ve svých dějinách ubíral cestou vývoje, nemusíme vést příliš dlouhé diskuse.

¹⁰⁸ T. de Chardin, Místo člověka v přírodě, Praha 1993 str. 157

¹⁰⁹ Je nutno na tomto místě poznamenat, že Chardinův vývoj nekončí zrodem člověka. Přestože tato práce se nezabývá směrem, kterým se vesmír ubírá po vzniku člověka, je nutno si uvědomit, že tím pro chabdinu nic nekončí. Celý vývoj se akorát přesouvá na novou úroveň, v níž jde o zkompletování na úrovní lidstva. „Budoucnost bude v jakési korpuskule nového řádu, totiž v nadvědomí celého lidstva, tj. ve vědomí jednoty a sounáležitosti celého lidstva dosažené vnitřním tlakem lásky a autocerebralizací lidstva. (K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997, str. 80)

¹¹⁰ K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997 str. 17

Pro moderní přírodovědce je tato otázka vyřešena. Náš vesmír je dynamický, a stejně tak naše planeta prochází neustálým vývojem. Člověk nestanul na jejím povrchu v okamžiku stvoření. Musela předcházet dlouhá cesta, na jejíž konci se objevil člověk, v němž dosáhl život a vědomí svého vrcholu.

Myšlenka vývoje ale není pro křesťanské myslitele nic nového, není ničím, co by se objevilo s příchodem Darwina, není tématem, které by bylo v křesťanských spisech až po Chardinovu koncepci něčím zapovězeným. Snad nejjasnějším příkladem nám mohou být spisy sv. Augustína, který již na přelomu 4. a 5. století hovoří o tzv semenech věcí. „*Snad tedy byla stvořena semena tehdy, když byl učiněn den, a v nich byla všechna zeleň a všechna tráva, ne sice ještě v té podobě, v jaké jsou na zemi, když vzejdou, nýbrž v té síle, v jaké jsou v příčinných úpravách semen – in rationibus seminum.*“¹¹¹ Učení vývoje tedy křesťanství nebylo od počátku něčím proti čemu by bylo třeba bojovat, co by bylo třeba prohlásit za kacířské a jehož příznivce by bylo nutno vypudit ze svého středu.¹¹²

Říci, že v základu všeho je vývoj, je ale stejně prázdné jako když řekneme, že svět zde byl od jakživa v nezměněné podobě. Aby se z koncepce vývoje stalo něco nosného, musíme dokázat, že takovéto pojetí lépe odpovídá našim požadavkům. A neboť se zde celou dobu bavíme o tomistické filosofii, musíme prokázat, že myšlenka vývoje odpovídá termínům Tomášovy filosofie lépe než myšlenka opačná.

Co je tedy v Tomášově filosofii oným hybným principem, jenž stojí v pozadí celosvětového vývoje? Chardin

¹¹¹ Aurelius Augustínus, Vyznání, Praha 1999, str. 354

¹¹² Bylo by velmi podnětné pokusit se zmapovat v historii křesťanství moment, v němž se křesťanské učení začíná radikálně vyhrazovat proti jakémukoli vývojovému učení, což ve svém důsledku vedlo k odmítnutí evolučních teorií ve všech jejich podobách.

je vědec, otázky, jež svou povahou stojí za hranici vnímatelných fenoménů proto neřeší a nechává je stranou. Světem hýbe vývoj, to je mu faktem, to je mu fenoménem, který lze na základě historických průzkumu dokázat. „*Ani Teilhard de Chardin zdroj a hnací síly vývoje neukazuje – a jako čestný vědec, přírodovědec ani ukázat nechce a nemůže. Jako poctivý vědec míní: „Existenci a vliv něčeho takového bude patrně nutno předpokládat.“*¹¹³ Co je ale příčinou tohoto vývoje, to pro něj není důležité, neboť to není postihnutelné. Tomáš je ale naproti tomu metafyzik, právě to, co stojí za hranici postihnutenosti je to, co chce postihnout. Proto chceme-li se ptát, proč existuje vývoj, musíme se obrátit k němu, Co je tedy v Tomášově metafyzice oním bytostným principem, jež nedovolí vesmíru ustrnout a neustále ho svádí k dalšímu a dalšímu neunávnému směřování?:

Vzpomeňme si na základní stavební prvky, z nichž se skládá Tomášovo jsoucno. Jako základní principy jsme si uvedli látku a formu, které dohromady tvoří bytnost, čili esenci jsoucna. Esence jsoucna je to, co činí každé jsoucno tím určitým jsoucnem, na základě esence můžeme každé jednotlivé jsoucno definovat. Můžeme říci, co to je, ale nemůže nic říct o tom, že je. Esence činí jsoucno možným, ale neříká nic o jeho aktuálním výskytu, nic o jeho skutečné existenci v našem hmotném světě. „Víme-li totiž, co nějaká věc je, nemusíme ještě vědet, zda je. Kdyby esence a existence byly totožné, tázali bychom se otázkou „co“ a „zda“ na totéž, ale pak by nebylo možné, abychom v jednom případě odpověď znali a v druhém ne.“¹¹⁴ K tomu, aby jsoucno skutečně existovalo je potřeba ještě něčeho dalšího. A touto druhou složkou je bytí. Každé jednotlivé jsoucno dosáhne aktuálního výskytu až na základě konkrétního aktu

¹¹³ K. Vrána, Pierre Teilhard de Chardin. Praha 1997, str. 50

¹¹⁴ S. Sousedík, Jsoucno a bytí, Praha 1992, str. 44

bytí. Co je ale ono bytí? „Tomáš považuje akt existence za jakousi plnost dokonalosti.“¹¹⁵ Bytí je nejvyšší dokonalosti toužící udělit co nejvíc ze své dokonalosti každému jednotlivému jsoucnu. My jsme již ale několikrát poznamenali, že Tomášovům i Chardinův svět je světem hierarchickým, rozděleným do mnoha úrovní podle míry dokonalosti, které jednotlivá jsoucná obsahují. Pokud ale akt existence touží každému jednotlivému jsoucnu udělit co možná nejvíc ze své dokonalosti, musí zde být něco, co tomuto naplnění brání. A jsou-li jsoucná definována na základě své esence, je-li tedy esence tím, co je důvodem toho, proč jedno jsoucnou definujeme jako dokonalejší než druhé, pak ona je tou omezující sloužkou bránící bytí naplno expandovat v každém jednotlivém jsoucnu. „Na esenci závisí stupeň dokonalosti, jaký tomu kterému jsoucnu náleží. Na druhé straně by ovšem žádná esence nemohla jsoucnu udělovat příslušný stupeň dokonalosti, kdyby neexistovala. Z tohoto hlediska každému jsoucnu prostřednictvím jeho esence uděluje dokonalost akt existence. Pozoruhodné přitom je, že akt existence je – jak se zdá – s to udělit jsoucnu libovolně vysoký stupeň dokonalosti, jen pokud tomu nebrání omezenost esence.“¹¹⁶ V každém jsoucnu tak panuje napětí mezi sloužkou, která omezuje, a složkou, která je omezovaná. V každém jsoucnu je tedy vnitřní rozpor mezi esenci a bytím. „Výsledkem a řešením je napětí uvnitř konečného jsoucná, napětí mezi dokonalostí bytí v sobě a o sobě a jejím omezením, jakožto dvěma principy konečného jsoucná...je to bytostný rozpor mezi tím, čím jsoucnou konkrétně a reálně je, a tím, čím z podstaty svého bytí by mělo a chtělo být.“¹¹⁷ Každé napětí, každý rozpor ovšem již ze své podstaty směřuje ke svému překonání. A právě snaha o překonání

¹¹⁵ Tamtéž, str. 46

¹¹⁶ Tamtéž, str. 46

¹¹⁷ K. Vrána, Pierre Theillard de Chardin, Praha 1997, str. 63

tohoto bytostného rozporu, snaha bytí zbavit se jakéhokoli omezení je základním zdrojem veškerého dynamismu. „*A to je poslední a nejhlubší pramen a hybná síla činnosti v řádu konečného bytí a tedy i v celém našem světě a kosmu, protože činnost je právě výsledkem a projevem tohoto úsilí o překonání a odstranění omezení...jsme tedy u onoho tajemného dynamismu v pozadí. Který láme a překonává vývojem všechny hradby, hranice, meze a stupně omezení jsoucna, i rodů a druhů...*“¹¹⁸ Celý vesmírný vývoj tak není ničím jiným než touhou Tomášova bytí překonat všechna esenciální omezení.

Tento vývoj tak má zcela zákonitý směr, který zcela odpovídá vývojovému schématu, tak jak jej navrhl Chardin. Směřuje od nejjednodušších esenci, v nichž je bytí nejvíce omezováno až po složité struktury, kde bytí stále více a více expanduje. Chardin, jež hovoří nikoli v jazyce metafyziky, ale v jazyce fyziky, hovoří v souvislosti se směrem vývoje o růstu komplexnosti. „*Komplexnosti rozumím jedinou kombinaci, totiž tu zvláštní vyšší formu seskupování, pro níž je charakteristické, že navzájem svazuje určitý pevný počet prvků, kombinaci dávající vznik uzavřenému celku určitých rozměrů.*“¹¹⁹ Právě na základě míry komplexnosti pak Chardin rozeznává různě úrovně jsoucen, přičemž na ose vývoje stojí v pořadí od nejméně po nejvíce komplexní. Tam, kde Tomáš používá termínu bytí, jakožto onoho nespoutaného pramene, toužící naplno se projevit, tam Chardin operuje s pojmem radiální energie. „*Hnací sílu tohoto úžasného vzestupu, který žene vývoj neustále směrem nahoru, nazývá „radiální energie“.* *To je ten dřič ve stromě vývoje, kterému vděčíme za dlouhý růst směrem nahoru*

¹¹⁸ Tamtéž, str. 63-64

¹¹⁹ T. de Chardin, Místo člověka v přírodě, Praha 1993, str. 15

k vědomým živým bytostem. ¹²⁰ Radiální energie je mu daným faktem a dále jej nezdůvodňuje. Abychom pochopili, co je pramenem této energie, museli jsme se vrátit o 6 století zpět.

Člověk jako součást přirozeného vývoje

„Učitelství církve nemá nic proti tomu, aby se odborníci obou táborů zabývali podle dnešního stavu věd a teologie ve svých výzkumech a výkladech vývojovou naukou, pokud totiž pátrá po původu lidského těla z živé látky, která již existuje; kdežto katolická víra nás zavazuje, abychom neupouštěli od bezprostředního stvoření duše Bohem.“¹²¹

Církev se od počátku stavěla vůči evolučním teoriím odmítavě. Ve svých progresivnějších podobách byla ještě ochotna připustit platnost evolučních teorií v živočišné sféře. Jakákoli aplikace na oblast člověka již ale byla zcela nepřijatelná. Základním problémem totiž stále zůstávala skutečnost, že nebylo možné vysvětlit vznik vědomí z čistě materiálních základů, s nimiž Darwin a jeho následovníci pracovali. Člověka prostě nebylo možno redukovat na fyzikální a chemické vzorce. A sami vědci si této skutečnosti začali být postupem času vědomi. Celý vzájemný boj mezi křesťanstvím a evolucionisty tak pramenil z nešťastné minulosti, v níž k této redukci došlo.

Křesťanské učení tak vypadalo, a bohužel stále vypradá, jako schizofrenní struktura, v níž jsou do určitého okamžiku připouštěny a analyzovány všechny poznatky

¹²⁰ H. McElwain, *Budoucnost člověka: Úvod do myšlení T. de Chardin*, Praha 1993, str. 35

¹²¹ Pius XII., *Humani generis*, In: K. Vrána, *Pierre Teilhard de Chardin*, Praha 1997, str. 44

moderní vědy, kde se aplikují základní křesťanská dogmata s překvapivou flexibilitou a kde křesťanství vypadá jako zdravá alternativa k odosobněnému jazyku vědeckých pojednání. Pak ovšem přichází totální bod zlomu, tímto bodem není samozřejmě nic jiného než vznik člověka, a celé učení se uzavírá zpět do strnulých struktur, jsou aplikována dogmata, které přetrvávají po staletí, vědecké poznatky jsou prohlášovány za tmářské a nebezpečné, církve se staví vůči vědě do přímé opozice, jakékoli pokroky jsou odmítány a zavrhovány. Člověk je pro ně neustále něčím, co je stvořeno přímým zásahem Boha, což se i v postmoderní době jeví jako něco natolik fantastického, že jen málokdo je ochoten toto přijmout.

Křesťanství tak dodnes stojí na pozici, na níž o několik století dříve stál i Tomáš Akvinský. Jeho pojetí vzniku člověka jsme podrobně rozebrali již v první kapitole. I on poměrně progresivně popisuje vznik lidského těla a dokonce připouští i vznik vegetativní a sensitivní duše na základě přirozených procesů. Racionální duše jako princip procesů vědomí je mu ovšem natolik radikálním skokem, že jej vysvětluje přímým Božím zásahem. My jsme ale zcela jasně ukázali, že nic podobného není nutné předpokládat.

„Že člověk vznikl cestou evoluce (v nejobecnějším a přísně zkušenostním smyslu slova), to je dnes pro vědu mimo jakoukoli pochybnost. Je třeba jasně říci, že je to vyřízena otázka, takže další diskuse o ní v různých školách znamená stejné maření času, jako ještě uvažovat o tom, že se Země nemůže točit.“¹²² Člověk musí být součástí přirozeného vývoje. Není možné, není ani logické, není ani na základě popsanych metafyzických principů tomistické filosofie přijatelné, všeobecný vývoj v určitém okamžiku zastavit. „Nikde a před ničím se univerzální vývoj nemůže zastavit,

¹²² T. de Chardin, *Chut' žít*, Praha 1970, str. 145

*žádný stupeň mu nemůže být nepřekročitelný a žádná hranice definitivní. Může se někde zdánlivě zastavit, ale to jenom jakoby nabíral dechu k dalším novým výbojům.*¹²³

Připustíme-li jednou, že vývoj zde existuje, že vesmír se ubíral cestou postupné evoluce, nemáme pak žádné právo říci, že v případě člověka je tento proces nahrazen nadpřirozeným zásahem božím. Jediným možným argumentem by byla skutečnost, že by zde neexistovalo jiné logické vysvětlení. My jsme ale jasně dokázali, že na základě Chardinových principů je vznik člověka jasným logickým důsledkem, k němuž celý vývoj směřuje. Principy panpsychismu a panvitalismu překlenou veškeré logické paradoxy, které se objevovaly v souvislosti se vznikem života a se vznikem vědomí. Člověk je přirozeným a jediným možným logickým vyústěním všeobecného vývoje, v němž se bytí snaží překonat svá omezení a naplno se projevit – v tomto případě reflektovaným myšlením. Předstírat, že se člověk tomuto přirozenému vývoji vymyká by bylo nesmyslné. A pokud to Tomáš ve své době dělal, pak to můžeme přičíst době, v níž žil, a která nedovolovala, resp. nebyla připravena na všechny důsledky, jež je možno z jeho učení vyvodit. Snaha vnímat člověka jako něco vyjimečného na základě jeho schopnosti myšlení vedla k této silné tendenci vysvětlovat i jeho vznik na základě zcela nepřirozených a vymykajících se příčin. Ale po celém našem výkladu bychom „*měli připustit a uznat, že všechny ty mnohotvárné kolektivní jednotky tvorstva, jež v průběhu dějin prolínáním kulturních a rasových vlivů vznikly, jsou v oblasti reflexe a svobody něčím stejně přírodním, jako je na své rovině kterákoli varianta přežvýkavců nebo masožravých. Jediný rozdíl je v tom, že zde psychická stránka převládá nad stránkou fyziologickou a morfologickou. A tak se tu krom ostatních vlivů projevují*

¹²³ K. Vrána, Pierre Theilard de Chardin, Praha 1997, str. 67

i některé vlastnosti či možnosti, jež byly dříve jen vyjímečné nebo i zcela neznáme.“¹²⁴ Člověk je stejně přirozený jako jakýkoli jiný druh. A není mu to nevýhodou, naopak je mu to zárukou jeho vyjímečnosti, neboť my víme, že vývoj se ubírá cestou ke stále větší a větší složitosti, nebo chceme-li to vyjádřit termíny Tomášovy metafyziky, ke stále plnějšimu a plnějšimu bytí, a protože bytí je samotnou dokonalostí, tedy ke stále větší a větší dokonalosti. Člověk stojící na ose vývoje na posledním místě tak dosahuje v oblasti evoluce individuí dokonalosti a složitosti největší.

¹²⁴ T. de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993, str. 67

Závěr

Myslím, že celé tato práce, stejně jako celá filosofie, by byla zbytečná, pokud bychom na základě ní nebyli schopni odvodit nějaké praktické normy, na základě nich bychom měli jednat. Psaní složitých metafyzických konceptů, logicky přesně zkonstruované úsudky, jsou v posledku zbytečné, pokud nám žádným způsobem nepomáhají řešit konkrétní životní dilemata a problémy. Neboť člověku ve své podstatě, podle mě, nejde o nic jiného, než nalézt záchytné body, o které by se mohl opřít.

Musíme se tedy nyní na závěr této práce společně zeptat, jaké konkrétní důsledky vyplývají z koncepce, kterou jsem nabídla. Jako konkrétní odpovědi nabízejí koncepce Chardina a Akvinského. Buďme konkrétnější – celou dobu jsme zde hovořili o vzniku člověka, předložili jsme Tomášův koncept, který jsme pak modifikovali na základě Chardinových principů a Tomášových vlastních metafyzických termínů. Jaké etické zásady z toho pro nás plynou? Uvidíme, že paradoxně Chardinova teorie, která byla katolickou církví zavrhována, nabízí pro křesťanství mnohem přijatelnější závěry, než původně Tomášem nabídnut koncept.

Základní problém, který se Tomáš nikdy neodvážil vyřešit na základě přirozených principů, byla otázka příchodu racionální duše. Téma, které jsme v této práci diskutovali mnohokrát, téma, které ale ze své podstaty přináší i etické závěry, které by pro katolickou církev byly i dnes naprosto nepřijatelné. Víme, že pro Tomáše je člověk hlavně osobou. „*Pro Tomáše je člověk osobou, jejíž přirozeností je jedinečnost s hmotou spojeného ducha.*“¹²⁵ Status člověka jako osoby je mu tedy dán racionální duší. Tím je ale dán

¹²⁵ P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého myšlení*, Praha 2004, str. 211

základní problém celé jeho antropologie. Racionální duše tady totiž není od okamžiku vzniku, jak jsme si podrobně ukázali v první kapitole. Vzniká tady tedy poměrně silný předěl mezi obdobími, kdy je zde přítomné něco, co je sice ve své možnosti člověkem a samotnou osobou. „*Oplozené buňky se berou za člověka, nakolik obsahují genetický kód, ale ještě zde nejde o osobu, a proto nemají morální status plně vyvinuté lidské osoby.*“¹²⁶ Lidská osoba vzniká až v okamžiku racionální duše a Tomáš sám na mnoha místech potvrzuje, že každá nová substanciální forma zakládá nové jsoucna. Pokud tomu ale tak skutečně je a racionální duše je radikálním zlomem, a nelze nikterak vyvodit její existenci z předchozích duše (vegetativní a senzitivní), tedy nelze-li ji ani potenciálně těmto substanciálním formám přisoudit, pak stojíme před skutečností, že vznik člověka se děje naprostým diskontinuálním skokem. Máme tak před sebou dvě absolutně oddělená jsoucna, kde do příchodu racionální duše se zde vyvíjí něco, co je nějakým způsobem spjata s lidským jedincem, ale co je naprosto odlišené od toho, co vznikne po Božím zásadu a příchodu racionální duše. Předtím zde máme jakýsi potenciální zárodek, který ale v sobě neobsahuje žádnou přímou schopnost aktualizovat se v lidskou osobu. Aplikujeme-li tedy na tyto výsledky etickou diskusi, pro katolickou církev snad nejpálčivější, téma potratu, dopíváme tak k naprosto paradoxním závěrům. Provedeme-li potrat do období příchodu racionální duše, a toto období jsme poměrně přesně v první kapitole datovali, nemůžeme v žádném případě mluvit o zabíjení či vraždě lidské osoby. „*Akvinský tvrdí, že potrat je v raném období těhotenství špatný. Ale je zde ohromný rozdíl mezi tím, když považujeme potrat za něco*

¹²⁶ A fertilized cell counts as human, inasmuch as it contains a human genetic code, but it is not yet a person, and so does not yet have the moral status of a full-fledged human person.
R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge 2004, str. 107

nešťastného, či hříšného, a nebo když je potrat označován za vraždění lidského jedince.“¹²⁷ Sami cítíme obrovský rozdíl mezi tím, je-li něco nešťastné a je-li něco označováno za vraždu. A Tomáš, paradoxně tím, že nebyl schopen plně využít svých metafyzických principů, nabízí přesně danou hranici pro toto rozlišení. Tím, že nezahrnul vznik racionálně duše do přirozených procesů, se domníval, že vyzdvihl dignitu člověka a propůjčil mu zvláštní morální status. Výsledek, ke kterému tento krok vedl je ale zcela opačný. Učinil zde naprostý vývojový skok, který dovoluje eticky ospravedlnitelné zničení lidských embryí po prvních dvacet týdnů po oplození. „*Akvinský nám nabízí zásadní a výslovný test pro vyhodnocení morálního statusu zárodku, který pramení z jeho názoru, že naše mysl je tím, co nás odlišuje od ostatních živočichů. Pokud přijmeme toto kritérium, můžeme dojít k závěru, že se převážná většina potratů, přestože může být nešťastná, nerovná vraždění.*“¹²⁸ To je etický závěr, ke kterému nás dovádí Tomášovo pojetí, v němž je potřeba Božího zásahu, tedy pojetí, které je dodnes uznáváno jako oficiální učení katolické církve. Té církve, která ve svém sociálním učení vystupuje naprosto radikálně vůči jakékoli formě potratu, a která dokonce označuje i používání preventivních ochranných prostředků proti početí za něco neetického, či která přímo hovoří o zabíjení nenarozených lidských osob.

¹²⁷ Aquinas holds that abortion is wrong even in the early stages of pregnancy. But there is a vast difference between conceiving of abortion as something unfortunate, even evil, and conceiving of abortion as killing a human being.

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge 2004, str. 106

¹²⁸ Aquinas offers us a principled and specific test for evaluating the status of a fetus, rooted in the commonplace view that our minds are what distinguish us from other animals. If we accepted this test, we can conclude that vast majority of abortions, though they may be unfortunate, are not tantamount to murder.

R. Passnau, Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge 2004, str. 120

Paradoxně katolické církvi mnohem bližší závěry musíme vyvodit, přijmeme-li učení Chardinovo, tedy učení, které bylo touto církví označováno za kacířské a nepřátelské. Tím, že Chardin nabízí univerzální vývoj, který není na žádném svém stupni přerušen nečekaným a nelogickým skokem se před námi otevírá koncepce, s níž musíme vyvodit mnohem otevřenější postoj nejen pouze v souvislosti s člověkem, ale v souvislosti s přírodou jako takovou. Míží zde ostrá hranice mezi člověkem a ostatními živočišnými druhy, kterou jsme znali a stále známe. Člověk, byť na vývojovém žebříčku stojí nejvýše, je přímým následovníkem všech ostatních živočišných druhů, a proto zde musí nastoupit mnohem sofistikovanější přístup týkající se zacházení s nimi. Navíc skutečnost panpsychismu, která hraje v Chardinově učení zcela kardinální roli nás zde nutí zaujmout mnohem citlivější přístup k přírodě jako takové a v mnohém by se právě toto učení mohlo stát patronem ekologismu, který se dnes jeví jako do určité míry vyprázdněný a neatraktivní.

V samotné otázce potratu podle mě tento přístup nabízí mnohem rezervovanější postoje, které by mohly v mnohem lépe odpovídat katolické církvi. Odpadá-li zde neočekávaný logický krok přímého božího zásahu, mnohem snadněji obhajíme koncepci lidské osobnosti alespoň v možnosti, neboť i zde samozřejmě zůstává otázka konečného vývoje racionální duše, ke kterému musí být zárodek dostatečně vyvinut. Každopádně zde ale racionální duše vzniká přirozenou cestou a navíc vědomí zde na jisté nižší úrovni existuje v každém okamžiku vývoje lidského embrya, takže se stává mnohem obtížnějším předložit zde konkrétní kritérium, kdy je možno mluvit o člověku ve vlastním slova smyslu, a kdy nikoli.

Chardinovo učení ale v žádném případě nemůže být bráno jako konzervativní, ba právě naopak. Koncepce

všeobecného vývoje je obhajobou vědeckého pokroku na všech jeho úrovních, neboť tento pokrok není ničím jiným, než povýšením biologického vývoje na vyšší úroveň . Vědecký vývoj je zcela přirozený a je mu potřeba naplno nechat propuknout, nemáme žádné právo bránit aplikacím výsledků základního výzkumu, neboť je to podle Chardina stejně nesmyslné jako kdyby se někdo v minulosti snažil zabránit vzniku nového živočišného druhu. „*Věda musí dovést své výzkumy a aplikace až do poslední možnosti, a to včetně lidské oblasti. Aby tento výzkum nebyl škodlivý zabráni spíše láska než abstraktní morálka.*“¹²⁹ Genové inženýrství, technické manipulace, klonování – to vše je přirozeným výsledkem vývoje a my musíme najít odvalu tyto výsledky využít, co možná nejlepším způsobem. „*Technika je nakonec schopna zvýšit a doplnit mentální schopnosti člověka, nejenom díky elektronickým počítačům, ale díky eventuálním možnostem zdokonalení mozku.*“¹³⁰

Učení Chardinovo tak nabízí zcela neojedinělou moderní filosofickou koncepci, která jde ruku v ruce s moderní vědou. Je paradoxní, že právě tato koncepce stojí na metafyzických základech sv. Tomáše Akvinského, které se staly oficiální doktrínou katolické církve, jenž se profiluje jako ostrá opozice proti poznatkům moderní vědy. Svět víry a vědy je plný paradoxů. A snad právě jejich odhalováním je možno přispět k lepší komunikaci mezi oběma stranami a doufejme, že jednou i k jejich usmíření. Neboť věda bez hlubších nepostihnutečných principů víry je prázdná, a víra bez schopnosti flexibilního reagování na nejnovější poznatky, je mrtvá a zbytečná.

¹²⁹ E. Rideau, Myšlení T. de Chardin, Olomouc 2001, str. 231

¹³⁰ Tamtéž, str. 232

Seznam literatury:

- A.de Libera – Středověká filosofie, Praha 2001
- A.Kenny – Tomáš Akvinský, Praha 1993
- A.Kenny – Tomáš o lidsém duchu, Praha 1997
- Aristotelés – O duši, Praha 1996
- E. Gilson – Bytí a někteří filosofové, Praha 1997
- E. Rideau – Myšlení P. T. de Chardin, Olomouc 2001
- F. Karfík – Křesťanství a filosofie, Praha 1994
- I. F. Gorres – Syn země – Člověk P. T. de Chardin, Velehrad 1998
- J. B. Lotz – Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk-čas-bytí, Praha 1998
- K. G. Chesterton – Svatý Tomáš Akvinský, Praha 1993
- kol. autorů – Filosofický slovník, Olomouc 2001
- L. Elders – Filosofie přírody u sv. T. Akvinského, Praha 2003
- K. Vrána, Pierre Teilhard de Chardin, Praha 1997
- M. D. Chenu – Tomáš Akvinský, Praha 2000
- M. McElwain – Budoucnost člověka: Úvod do myšlení P. T. de Chardin, Praha 1993
- N. Hugede – La cas T. de Chardin, Paris 1966
- N. M. Wildiers – P. T. de Chardin, Řím, 1969
- P. Bendlová – T. de Chardin, nová naděje katolicismu?, Praha 1967
- P. Em. Soukup, A. Pavelka – Úvod do Summy Theologické svatého T. Akvinského, Olomouc 1941
- P. Floss – Architekti křesťanského vědění, Praha 2004
- P. Chauchard – P. T. de Chardin – svatá hmota, Olomouc 2005
- P. T. de chardin – Jak věřím, Praha 1998
- P. T. de Chardin – L'apparition de l'homme, Paris 1956
- P. T. de Chardin – Le milieu divin, Paris 1957
- P. T. de Chardin – Le phenomene humaine, Paris 1955
- P. T. de Chardin – Místo člověka v přírodě, Praha 1993
- P. T. de Chardin – Vesmír a lidstvo, Praha 1990

P. T. de Chardin –La vision passé, Paris 1957
P. Volek – Filosofía človeka podľa T. Akvinského,
Rožumberok 2003
Platón – Faidon, Praha 2005
Platón – Timaios, Praha 2003
Platón – Ústava, Praha 2005
R. Passnau - Thomas Aquinas on Human nature, Cambridge
University Press 2002
S. Sousedík – Jsoucnost a bytí, Praha 1992
S. Swiezawski – Nový výklad sv. Tomáše, Brno 2000
S. Šišák – Úvod do aristotelsko-tomistického realismu,
Olomouc 1993
T. Akvinský – Suma proti pohanům, Olomouc 1993
T. Akvinský – Summa theologická, Praha 1943
T. Dacík – P. T. de Chardin, Brno 1997
V. Hlavatý – Rozbor filosofie sv. T. Akvinského, Praha 1885

Články:

Bendlová, P. – Lidský fenomén P. T. de Chardin, In:
Souvislosti, Roč. 3, č. 2 (1992),
str. 137-140
Bonino, S. T. – Být tomistou, In : Salve, Roč. 13, č. 4 (2003),
str. 49-58
Casado, A. L. – Tomismus a problém člověka, In: Teologické
listy, Roč. 9, č. 4 (1998), str. 121
Copleston, F. – P. T. de Chardin, In: Dialog – Evropa XXI,
Roč. 5, č. 3 (1994), str. 18- 22
Gazík, P. – Z poselstva T. de Chardin, In: Křesťanská revue,
Roč. 69, č. 1 (2002), str. 6-8
Harvilko, J. – Osvícenské učebnice aristotelsko – tomistické
filosofie, In: Teologická revue, Roč. 75, č. 3-4 (2004),
str. 292-295

Heller, D. – Kristus, který svými pažemi obímá vesmír, In: Kostnické jiskry: Evangelický týdeník, Roč. 90, č.18, str. 3

Chardin, P. T. – Jak hlásat evangelium v dnešní době, In: Jezuité, Roč. 3, č. 3 (2004), str. 2-5

Kenny, A. – Tomismus papeže Jana Pavla II, In: Studia neoaristotelica, Roč. 1, č. 1-2 (2004), str. 148 – 154

Kuric, M. – Filosofie člověka podla T. Akvinského, In: Studia neoaristotelica, Roč. 1, č. 1-2 (2004), s. 200-203

Lobkowitz, M. – Co se stalo s tomismem, In: Teologické listy, Roč. 6, č. 1 (1995), str. 7-9

Maritain, J. – Humanismus sv. T. Akvinského, In: Souvislosti, Roč. 2, č. 3 (1991), str. 58-71

P. Ambros – P. T. de Chardin: Jezuita ve zkoušce časů, In: Jezuité, Roč. 14, č. 2 (2005), str. 7-9

Sokol, J. – Chardin tehdy a dnes, In: Teologie a společnost, Roč. 3, č. 2 (2005), str. 14-16

Sousedík, S. – Potřeba metafyziky, In: Obzory, Roč. 2, č. 7(1991) str. 5

Sousedík, S. – Sv. Tomáš Akvinský jako filosof a dnešek, In: Salve, Roč. 3, č. 1 (1993), str. 5-8

Šlégr, P. – Povrch a hlubina člověka v myšlení Bergsonově a Theilhardově, In: Teologie a společnost, Roč. 3, č. 2 (2005), str. 12-14

Internetové zdroje:

www.krystal.op.cz – latinské vydání Summy teologické

www.corpusthomicum.org – latinské vydání Summy proti pohanům

