

UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOZOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOZOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Ontologický statut duše podle Tomáše Akvinského

The Ontological Statut of the Soul according to Thomas Aquinas



Petr Slováček
Olomouc 2007

Vedoucí práce
PhDr. Jozef Matula, PhD.

Marii a Jiřímu

Autorské prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně pod vedením PhDr. Jozefa Matuly, PhD., a uvedl v seznamu literatury předepsaným způsobem všechny použité zdroje.

V Olomouci dne.....

.....

Petr Slováček

Anotace

Diplomová práce je analýzou metafyzických základů antropologie Tomáše Akvinského. Tato analýza se pak provádí jednak zohledněním tradice, jež je svým způsobem Tomášovým konceptem duše završena, a jednak studiem vlastních Tomášových textů. Vzhledem k tomu, že samotné téma situuje zkoumání na pomezí psychologie a metafyziky, je nutné klást důraz i na širší filozofický rámec, v němž je ta či ona koncepce duše formulována. Respektování různých filozofických kontextů či diskurzů pak vede k rozlišení tří významových rovin, v nichž může být užito pojmu duše. Zdá se, že se užitím této optiky vyhýbáme mnohým interpretačním problémům, které mohou vrhat na Tomášovu antropologii podezření z nesouladu s vlastní metafyzikou, jež je základem Tomášovy filozofie.

The aim of my dissertation is to analyze the metaphysical principles of the anthropology of Thomas Aquinas. In the analysis I take into account the tradition which is in a way crowned by Thomas's conception of soul, and I also examine Thomas's own texts. Because of the character of the theme the research covers both psychology and metaphysics. Thus it is also important to accentuate broader philosophical scope in which various conceptions of soul are defined. By respecting various philosophical contexts we can make the distinction of three levels of meaning in which concept of soul can be used. It appears that by using this point of view we can avoid numerous problems with interpretation which can cause suspicions that Thomas's anthropology is in discordance with its own metaphysics that forms the basis of Thomas's philosophy.

OBSAH

<u>Autorské prohlášení</u>	3
<u>Anotace</u>	4
<u>Obsah</u>	5
<u>Použité zkratky a názvy Tomášových děl</u>	7
<u>Úvod</u>	8
<u>I. část - Problematika duše u předchůdců Tomáše Akvinského</u>	11
1. Aristotelés o duši člověka.....	11
1.1 <i>O duši</i> – definice duše a nejasnosti kolem intelektu.....	12
1.2 Duše z hlediska možných substancí v <i>Metafyzice</i>	17
2. Nástin problematiky intelektu mezi Aristotelem a Tomášem.....	20
2.1 Alexandros z Afrodisiady.....	20
2.2 Themistius.....	23
2.3 Avicenna.....	25
2.3.1 Některé aspekty Avicennovy metafyziky.....	26
2.3.2 Avicennova psychologie.....	31
2.3.3 Několik poznámek ke vztahu Avicenny a Tomáše Akvinského.....	33
2.4 Averroes.....	34
3.4.1 Averroes a materiální intelekt.....	36
3.4.2 Averroova pozice v kontextu tradice.....	38
3. Shrnutí.....	39
<u>II. Část - Interpretace Tomášovy nauky</u>	42
1. <i>De ente et essentia</i>	44
1.1 Základní struktura <i>De ente et essentia</i> – (Aristotelés a Avicenna)	44
1.2 Duše v <i>De ente et essentia</i>	49
1.3 Duše vzhledem k univerzu a člověku.....	52
2. <i>Summa contra gentiles</i>	54
2.1 Tomášovo vyrovnání s předchůdci v <i>Sumě proti pohanům</i>	55
2.1.1 Kritika Alexandrovoy a Averroovy koncepce v <i>Sumě proti pohanům</i>	55
2.1.2 Avicenna.....	58

2.1.2.1 Srovnání Aristotela s Avicennou	58
2.1.2.2 Přirozenost a její činnosti, kritika Avicennova pojetí aktivního intelektu	59
2.2 Úvaha nad teoretickým rámcem <i>Sumy proti pohanům</i>	61
2.2.1 Duše jakožto forma těla a podstata.....	65
2.3 Subsistence a problém možnosti neúplné aktualizace substancionální formy...69	
2.3.1 Imaterialita intelektu.....	70
2.3.2 Některé důležité charakteristiky materiálních a imateriálních přirozeností.....	73
2.3.2.1 Materiální přirozenosti.....	73
2.3.2.2. Imateriální přirozenosti.....	78
2.3.3 Vztah bytnosti věci k bytí – participace.....	82
2.3.4 Shrnutí.....	89
2.4 Závěr.....	90
3. <i>Summa theologiae, Questiones disputatae De anima</i> a teorie tří významů pojmu duše.....	91
3.1 Hlavní a vedlejší významy pojmu „duše“.....	91
3.2 Různé chápání pojmu duše v textu.....	95
3.2.1 Duše jakožto esence – metafyzická rovina.....	95
3.2.2 Člověk, jenž se skládá z duše a těla – „fenomenální“ rovina.....	96
3.2.3 Aplikace teorie tří významů ve výkladu textu.....	98
3.2.3.1 Určení východiska.....	99
3.2.3.2 <i>Summa theol.</i> I q. 75 a. 1 - Zda je duše tělesem.....	102
3.2.3.2 <i>Summa theol.</i> I q. 75 a. 2 – Zda lidská duše jest něco svébytného.....	104
3.3 Využití předpokladů tří významů pojmu duše v diskuzi se současnými komentátory.....	105
3.3.1 P. Volek o duši člověka u Tomáše Akvinského.....	105
3.3.2 Princip jsoucná není jsoucňem – J. Fuchs o duši u T. Akvinského.....	110
3.4 Spletitá cesta k duši jakožto esenci.....	112
4. Závěr.....	114
<u>Dodatek</u>	116
<u>Seznam použité literatury</u>	117

Použité zkratky a názvy Tomášových děl

<i>Summa theol.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>Compend. theol.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>Contra gent.</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>De ente.</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De immort. anim.</i>	<i>De immortalitate animae</i>
<i>De subst. sep.</i>	<i>De substantiis separatis</i>
<i>De unitate.</i>	<i>De unitate intellectus contra Averroistam</i>
<i>In De div. nomin.</i>	<i>In librum Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>Q. D. De anima</i>	<i>Questiones disputatae De anima</i>
<i>Q. D. De malo</i>	<i>Questiones disputatae De malo</i>
<i>Q. D. De pot.</i>	<i>Questiones disputatae De potentia</i>
<i>Q. D. De verit.</i>	<i>Questiones disputatae De veritate</i>
<i>Q. D. De spirit. creat.</i>	<i>Questiones disputatae De spiritualibus creaturis</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Questiones quodlibetales</i>
<i>Sent. Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>Super De anima</i>	<i>Super De anima</i>
<i>Super De caus.</i>	<i>Super librum De causis</i>
<i>Super De Trin.</i>	<i>Super librum Boethii De Trinitate</i>
<i>Super Meta.</i>	<i>Super Metaphysicam</i>
<i>Super Peri</i>	<i>Super Peri hermeneias</i>
<i>Super Post. an.</i>	<i>Super Posteriora Analytica</i>
<i>Super Sent.</i>	<i>Super libros Sententiarum</i>

Úvod

Jeden z hlavních cílů filozofie má za úkol formulovat a nalézt místo člověka ve světě, jenž jej obklopuje.¹ Věřím, že snahou každého člověka je pochopit sama sebe v rámci světa, ve kterém žije. Této vnitřní a univerzální potřebě odpovídá na jedné straně náboženství a na druhé právě filozofie. Dá se tedy tvrdit, že filozofie splňuje nejen to, ale doplňuje i tu stránku lidské bytosti, která touží po pravdě, jíž nelze s jistotou dosáhnout jinak než pomocí rozumu.² Jestliže ne všechny filozofické disciplíny, tak alespoň jejich značná část slouží právě tomuto účelu a to buď přímo nebo alespoň nějakým způsobem stojí za možností smysluplně formulovat východiska.³

Takto stanovený problém je jen obecnou formulací, za kterou se skrývá mnoho dalších otázek. Ta základní se bude ptát po samotném člověku, nebo-li po jeho - široce vzato - podstatě či bytnosti. Filozofické zkoumání, jehož předmětem je člověk, budu nazývat antropologií a právě antropologie, z aspektu metafyzického založení svých principů, je částečně tématem této práce. Alespoň natolik, nakolik antropologická koncepce Tomáše Akvinského může být přínosná pro dnešního člověka.

Ještě jednou se vrátím k úvaze o antropologii. Stejně jako je člověk sám komplexní bytostí, které, jak nedávná historie ukázala, redukce na jeden nebo několik málo aspektů její existence neprospívá a vede k neštěstí, tak i antropologie nebo teorie člověka jako takového musí odpovídat této komplexitě. V nejhrubším nárysu bych se odvážil tvrdit, že problém této komplexity člověka se v dnešním světě prozrazuje v jeho „konfliktu“ mezi emocionalitou a racionalitou, nebo mezi hodnotami tělesnými a duševními. Tyto póly z části vymezují prostor, v němž je nutné hledat „těžiště“, které by každému z nich přidělilo právě tolik, kolik je třeba k tomu, aby celek zůstal v rovnováze. Dovolím si zůstat u tohoto přirovnání, a pak jedinou možnou antropologií bude ta, která je schopná být na místě onoho „těžiště“. Tedy, bude zohledňovat všechny aspekty lidské existence a vyhýbat se, jak jen to bude možné, redukcionistickému přístupu k člověku.

Myslím si, že právě takovou koncepci člověka můžeme nalézt v díle Tomáše Akvinského. Na první pohled se může zdát dost nepravděpodobné, abychom našli u

¹ K realistickému pojetí filozofie srv. Fuchs, J., *Úvod do filozofie I. Filozofická logika*, str. 11-18; Elders, L., *Filozofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, str. 12.

² Srv. Arist. *Met. I*, 1, 980a 21-23: „Všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po vědění (*to eidenai*). Známkou toho je, záliba (*agapésis*) ve smyslových vjemech (*aisthéseis*), v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě.“

jednoho z hlavních protagonistů temné scholastiky ještě temnějšího středověku to, o čem byla řeč v předchozím odstavci.⁴ Důkladnější analýza ukáže, že temnoty se nemusíme obávat, a snad nás i překvapí, jak několiksetletá teorie může působit mnohem moderněji a více odpovídat našim požadavkům, než mnohé antropologické koncepty 20. stol. Toto mé tvrzení je podpořeno také tím, že se budeme pohybovat na půdě filozofie, kde čas hraje svou roli, ale naprosto v ní neplatí to, že co je nové - to je lepší nebo dokonce „pravdivější“.⁵ Zdá se dokonce, že moderní antropologické otázky, mezi něž patří např. otázka lidských práv, bioetika či vztahy mezi různými kulturami, nejsou řešitelné bez vypracování, nebo s odmítnutím pojmu lidské přirozenosti, tzn. toho, co je všem lidem společné a co není, v kontextu filozofie Tomáše Akvinského, nic jiného než lidská duše.⁶

Dílo Tomáše Akvinského je velice rozsáhlé a téma člověka patří mezi ty nejdůležitější. To je také důvod, který mě nutí, abych se v této práci omezil pouze na dílčí aspekt. Tímto aspektem Tomášovy antropologie nebude člověk jako takový, ale jeho duše neboli přirozenost, tj. konstitutivní princip člověka. Duše je tedy vedle pojmu člověka druhým nezbytným pojmem, bez jehož náležitého pochopení není možné porozumět Tomášovu antropologickému odkazu. Na duši je možno pohlížet opět z mnoha různých stran, ale tato práce se omezí spíše na prozkoumání metafyzických základů umožňujících formulování nauky o duši člověka jako takové.

Tento první cíl bych rád doplnil ještě dílčím, který je spíše metodologicko-historického rázu, a právě pro tento bod je také rozhodující omezení, které plyne z rozsahu Tomášova díla. Každý, kdo jen letmo prohlédl přehled jeho díla chápe, že není možné v relativně omezeném čase opravdu vážně prozkoumat všechna zákoutí a skulinky. Budu tedy muset vybrat ty spisy a jejich části, které považuji za nezbytné pro studium problematiky duše. Samozřejmě také platí, že relevantní psychologická problematika u Tomáše je součástí širší tradice, které bude nutné věnovat určitou pozornost. Předpokládám, že např. taková argumentace dokazující imaterialitu duše člověka má svůj původ, alespoň pokud duši chápe jako formu, samozřejmě u Aristotela.

³ Srv. Fuchs, J., *Problém duše*, str. 7-8: „Předchozí disciplíny (logika, noetika, metafyzika) také přirozeně vyústily do antropologického zkoumání, připravily mu půdu. Poskytují předpoklady, které vytvářejí potřebný rámec, ...“

⁴ Srv. Kenny, A., *Tomáš o lidském duchu*, str. 7-16.

⁵ Tamt.

⁶ Srv. Campodonico, A., *Philosophical Anthropology facing Aquinas' Concept of Human Nature* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/campodon.htm>>.

Tedy zohlednění té části tradice, která se vyvozuje od Aristotela a měla vliv na Akvinského vlastní filozofii, ukáže jeho vlastní přínos a řešení problematiky. Domnívám se, že tento historický exkurz, jenž bude uskutečněn v první části této práce, je nezbytný z právě uvedeného důvodu.

I. Část - Problematika duše u předchůdců Tomáše Akvinského

Tento spíše historický exkurz si klade za cíl shrnout základní charakteristiky těch filozofických názorů na duši, ze kterých vycházela vlastní Tomášova filozofie, nebo na něj měla bezprostřední vliv. Předpokládám, že bez tohoto historicko-filozofického úvodu není možné zhodnotit vlastní přínos Akvinského do této problematiky. Základní uchopení duše jako „*prvního aktu těla*“ je aristotelského původu.⁷ Proto bude v této části kladen důraz na tu větev filozofické tradice,⁸ která tento koncept přejala a dále modifikovala. Součástí našeho zájmu, ačkoliv pouze v omezené míře, bude také registrace základních metafyzických předpokladů, na nichž je ta či ona psychologická teorie vystavěna.

1. Aristotelés o duši člověka

Aristotelova koncepce duše je pro pochopení našeho problému zásadní, a to hned v několika bodech: a) způsob jakým chápe duši, tj. jako substancionální formu člověka, je jádrem Tomášova řešení psychologické problematiky; b) část z Tomášovy argumentace pro nesmrtelnost duše je přímo aristotelovského původu, nebo je závislá na jeho konkrétní interpretaci; c) ať budeme volit jakoukoliv interpretaci Aristotelovy psychologie, budeme se muset vyrovnat s některými problémy, které jsou překonány právě Tomášem Akvinským, tj. zejména antropologická nepřijatelnost jednoho odděleného intelektu a konflikt hylemorfické teorie s předpokladem individuální rozumové duše;⁹ d) alespoň vytyčení aristotelského rámce nám pomůže přesně určit charakter samotného Tomášova pojetí.

První tři body jsou do jisté míry komplementární a budou vytvářet osnovu a rozsah našeho zájmu o Aristotelovu psychologii. Třetí bod se bude plně realizovat až při interpretaci samotných Tomášových textů.

⁷ srv. Pouivet, R., *Aristotle and Aquinas on Soul* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm>; Stier, L., *Aristotle's De Anima as a Source of Aquinas Anthropological Doctrine* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/stier.htm>. McInerney, D., The Accuracy of Aristotelés Definition of the Soul, in *The Thomist*, 60 (1996) 571-593.

⁸ Základní orientaci v komentářích Aristotelova spisu *O duši*, které měl Tomáš k dispozici viz. Pasnau, R., *Notes on some potential sources for Aquinas's De anima commentary* [online], [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/danotes.html>.

⁹ Jeden oddělený intelekt je nepřijatelný mimo jiné i z toho důvodu, že zcela váže formu člověka na látku. S tím se pojí i druhý zmíněný problém. Jak uvidíme níže, pokud budeme chápat Aristotelovu nauku striktním způsobem, kdy můžeme vycházet buď z hylemorfismu jako takového nebo i z teorie substance, pak duše, alespoň tak jak může být pojata ve spise *O duši*, představuje vážný interpretační problém.

Oproti Platónově teorii je Aristotelova duše více svázaná s tělem člověka a zároveň se vyhybá čistě materialistickým pozicím některých presokratiků. Dá se říci, že tato syntéza v tomto ohledu prokazuje větší smysl pro člověka jako takového, tzn. pro člověka, který není jen duchovní bytostí, ale také bytostí náležející do materiálního světa, s jehož zákonitostmi je neodlučně spjat.¹⁰ Tento moment bude významný i u samotného Tomáše Akvinského, který odmítne zahrnout tělo jako něco, co by svazovalo duši či pravého člověka. Jak můžeme vidět později třeba u Augustina,¹¹ volba mezi platónskou nebo aristotelenskou terminologií může způsobit závažné problémy, či dokonce nemožnost náležitě uchopit tolik hledanou jednotu člověka.

Především nás v tomto oddíle bude zajímat spis *O duši*, nicméně bude vhodné předem připomenout, že ačkoliv je duše v tomto spise chápána jako princip jsoucná, imanentní forma - *entelechia*, tak se zdá, že v jisté fázi svého vývoje chápal Aristotelés duši svým způsobem jako materiální, jako složenou z *éteru*¹². Takovouto duši nazýval termínem *endelechia*.¹³ Je zajímavé připomenout tento vývoj, který nekončí u duše jakožto formy člověka, ale jde i za formulační možnosti hylemorfismu. Tento problém se ukáže jako jeden z klíčových v rámci spisu *O duši* a bude mít závažné důsledky pro další tradici. Prozatím předpokládám, že k překonání Aristotelského hylemorfického rámce, který, jak se ukáže, je v určitém konfliktu s Aristotelovou psychologií, dojde až u Avicenny.¹⁴

1.1 *O duši* – definice duše a nejasnosti kolem intelektu

Aristotelés stanoví základní program výzkumu duše (*ψυχή*) takto: 1. je třeba vymezit kategorii, do které duše náleží, 2. je nutné určit, zda-li je duše jsoucnem spíše potencionálním či aktuálním a 3. musíme zjistit, jestli je duše dělitelná či nedělitelná a jestliže ano, tak na jaké části.¹⁵

¹⁰ Srv. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, str. 280, Reale, G. *Historia filosofii starožitnej II*, str. 453., Fabro, C., *L'anima, Introduzione al problema dell'uomo*, str. 6; srv. Arist., *O Duši*, II, 2, 414a 20-21: „A proto mají pravdu ti, kteří se domnívají, že duše není sice bez těla, ale ani není nějakým tělesem.“

¹¹ srv. Armstrong, A. H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 397 – 404.

¹² srv. tamt., str. 50 a pozn. 13.

¹³ tamt.

¹⁴ Odd. 1.2.3; Avicenna sám však nebyl schopen využít svého překročení hylemorfismu v antropologické oblasti. Duše a tělo u něj stále představují spíše dvě oddělené substance.

¹⁵ *O duši*, I, 1, 420a 24 – 420b 8

Pojem podstaty (*οὐσία, φυσικς*) (ad. 1) v pravém slova smyslu označuje přírodní tělesa,¹⁶ která jsou složena z látky (*ὕλη*) a formy (*εἶδος, μορφή*), kdy forma je aktem (*ἐνέργεια*) a látka potenci (*δυναμις*).¹⁷ Tyto principy kompozitního jsoucna (*σύνολον*) je možno také označovat pojmem podstata, ale ne ve vlastním smyslu.¹⁸ Duše tedy nebude složeninou, jež je určena svými principy, ale spíše tím, co je tvarem nebo bytností (*τό τι ην εἶναι*) složeniny a podkladu (*τό ὑποκείμενον*).¹⁹ „Tudíž duše nutně je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život.“²⁰ (d.1.). Jestliže není podstatou ve vlastním smyslu, je podstatou pouze v omezeném významu, a to v takovém, v jakém je podstatou neformovaná látka. To znamená, že je nutné chápat duši jakožto podstatu se všemi omezeními, které platí pro principy jsoucna. Tím mám na mysli hlavně korelativnost principů, což znamená jen to, že nemohou existovat nezávisle na sobě.

Toto uvedené vymezení duše je převedeno podle vzájemného vztahu látky a formy do definice, jejímiž vymežujícími pojmy jsou akt a potence (ad. 2.): „A tak duše je **první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život.**“²¹ (d.2.) Tato definice však ještě není nejvhodnější, neboť v ní není náležitě vymezena specifická diference, která je zásadní: „Má-li se stanovití obecný pojem, který se hodí pro **každou duši, jest asi duše první skutečností přírodního, **ústrojného** těla.**“²² (d.3.) Tato definice je posledním upřesněním a vymezením pojmu duše. Je zřejmé, že duše, které zde budeme primárně zkoumat, jsou duše živočichů, široce vzato. Tedy, každé duši odpovídá určité, z nějakých orgánů složené tělo, které má princip pohybu a klidu v sobě.²³

Na této úrovni je také nepřehlédnutelný důraz kladený na teoretický rámec, v němž je třeba se pohybovat a jímž je hylemorfismus. V tomto rámci se nelze ptát, zdali je duše (jakožto forma člověka) a člověk jedno či různé, stejně jako je nemožné se ptát, zdali je vosk a jeho tvar jedním.²⁴

To je také důvod proč je zarážející v místě, kde se uvažuje složenost duše z částí (ad. 3.), odstoupení od výše převládajícího hylemorfického rámce:

¹⁶ *O duši* II, 1, 412a 18-20; pojem přirozenosti (*φυσικς*), se kterým se budeme i nadále stále setkávat je podrobně pojednáván v *Fyz. II.* Aristotelés chápe přirozenost jako substancionální formu věci a imanentní princip jejího pohybu. Srv. Aersten J. A., *Nature and Creature*, str. 2-4.

¹⁷ *O duši* II, 1, 412a 7-12

¹⁸ *O duši* II, 1, 412a 7-12; 2, 414a14; *Met.* VII., 3, 1029a 1-8, XII., 3, 1070a 10-15; srv. Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*, str. 416 – 421.

¹⁹ *O duši* II, 1, 412b 10-13

²⁰ *O duši* II, 1, 412a 19-20

²¹ *O duši* II, 1, 412a 28-29

²² *O duši* II, 1, 412b 4-6

²³ *O duši* II, 1, 412a 15-17, 415b 10-12

²⁴ *O duši* II, 1, 412b 7-11

„Není tedy pochyby o tom, že duši, nebo některé její části, je-li přirozeně dělitelná, nelze oddělit od těla. Neboť jest skutečností také některých částí samých. Ale u některých jiných tomu nic nebrání, ježto nejsou skutečností žádné části těla.“

Zbývají nám tedy dvě možnosti: 1. Definice d.3., která je kvantifikována na „všechny duše“, znamená pouze to, že v každé duši jakožto formě musí existovat část, které odpovídá náležitá formovaná látka a část, které žádná látka neodpovídá, avšak není vyloučena jako nemožná. 2. v souladu s hylemorfickou teorií je třeba d.3. interpretovat tak, že každé duši, jakožto formě ústrojného těla, náleží v plném rozsahu jejích částí také náležitá látka.

Předcházející odstavce *I, I O duši* ukázaly, že je na hylemorfickou teorii kladen silný důraz, aniž by docházelo k nějaké její modifikaci. Vystává tedy otázka, jaký teoretický rámec dovoluje formulovat poslední větu předcházející citace.²⁵ Zde se zřetelně projevuje nesoulad mezi Aristotelovou ontologií a jeho psychologií. V dalších analýzách spisu *O duši*, zvláště v souvislosti s teorií poznání, se ukážou ještě některé další problémy.

V této práci samozřejmě není místo k řešení tohoto problému, ani k jeho důkladnější analýze. Úplně postačí jej registrovat a při analýze komentářů věnovat pozornost způsobu výkladu těchto pasáží. Nicméně další a alespoň základní analýza následujících částí Aristotelova díla *O duši* je nezbytná. Nabízí se dokonce názor, že následující noetická argumentace nedávala Aristotelovi příliš na výběr, chtěl-li zachovat možnost objektivního poznání člověku.

V *II, 2. O duši* Aristotelés analyzuje pojem „života“ (*τό ζην*), který patří do definice oduševnělých bytostí (viz. d.1. a d.2.). Zjišťuje, že se tento pojem vypovídá v různých významech: myšlení (*η νόησις*), smyslového vnímání (*η αίσθησις*), místního pohybu (*τό κινουν*) a vyživování (*η θρεπτική*).²⁶ Toto rozdělení projevů života také dělí oblast živých jsoucen a částí duše.²⁷ Vztah mezi jednotlivými částmi je takový, že vyšší

²⁵ Srv. Armstrong, A. H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 54, pozn. 28.

²⁶ *O duši* II, 2, 413a 20-25, 413b 11-13; srv. Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*, str. 455-467.

²⁷ *O duši*, III, 8, 432b 2-8; III, 10, 433b 1-13

část nemůže být bez nižší, ale nižší může být bez vyšší.²⁸ Přitom platí, že u vyšších živočichů, tedy u těch, kteří vykazují více než jednu ze jmenovaných činností, je pouze jedna substancionální forma, tedy duše, jež je pouze logicky dělitelná a neodlučitelná od těla.²⁹ Tento vztah však platí pouze mezi vyživovací, smyslovou a pohybovou částí. Ta část duše, nebo její mohutnost, která odpovídá myšlení, se řídí jinou zákonitostí:

„O rozumu (ó νοῦς) a mohutnosti myšlení není dosud nic objasněno, ale zdá se, že je to jiný druh duše a že jenom ten se může oddělovati jako něco věčného od pomíjivého.“³⁰

Zde se nám dostává částečné odpovědi na předchozí otázku (samozřejmě nesmíme zapomínat, že ještě není nic dostatečně prozkoumáno). Definicí d.3. je nutné interpretovat prvním způsobem. Nicméně se zdá, že zde přesto neustále existuje napětí. Totiž v textu následuje shrnutí hylemorfických zásad aplikovaných na vztah duše a těla jako formy a látky:

*„Rovněž tak je to v první řadě duše, jíž žijeme, vnímáme a myslíme; jest tedy jakýmsi pojmem a tvarem, nikoli látkou a podkladem.“
2. „Neboť podstata, jak jsme řekli, má trojí význam; **jednak je to tvar, jednak látka a jednak celek složený z obou.**“ 3. „Přitom látka je možností, tvar skutečností; ježto spojení obou je oduševnělá bytost, není tělo skutečností duše, nýbrž duše je skutečností určitého těla.“³¹ 4. „**Náš výklad souhlasí i s pojmem věci; neboť skutečnost každé jednotlivé věci se přirozeně projevuje v její možnosti, to jest ve vlastní látce.**“³²*

Je zvláštní, že po částečném popření univerzality korelace látky a formy se opět tato univerzalita postuluje. Ve 4. tvrzení se „každá věc“ chápe jako nutně realizovatelná pouze v látce. Věta 2. také vylučuje možnost jsoucna, které by nebylo podstatou ve vlastním smyslu jinak, než skrze složení principů jsoucna.

²⁸ *O duši* II, 2, 412b 31-33; II, 3, 414b 29-33: „Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen předchozí jak u obrazců, tak u bytostí oduševněných, například v čtyřúhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímací mohutnost vyživovací.“

²⁹ *O duši* II, 2, 413b 28-32

³⁰ *O duši* II, 2, 413b 25-27

³¹ 1-3: *O duši* II, 2, 414a 13-19

³² *O duši* II, 2, 414a 25-27

Je jasné, že pomoc při analýze této zvláštnosti musíme hledat v částech věnujících se rozumu a myšlení.³³ Stejně jako jsou smysly charakterizovány pomocí svých předmětů vnímání, tak i rozum a myšlení. A nejenom to, vztah mezi smyslem a vnímatelným³⁴ musí být stejný jako mezi myšlením a myšleným, tzn.:

„Jest tedy nutno, aby rozum byl neměnný, ale pro tvar vnímavý a v možnosti, aby byl takový a takový, ale aby nebyl určité toto a k myslitelnému jsoucnu aby se měl tak, jako se má smyslová mohutnost k vnímatelným předmětům. Je tudíž nutné, ježto myslí všechno, nesmíchaný, aby to, jak praví Anaxagorás, ovládal, to jest aby poznával.... A tak jeho podstata není žádná jiná, než že je mohutností. Tudíž takzvaný rozum duše – a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí – není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Tím je také odůvodněno, že není smíchan s tělem; ...“³⁵

Tato část si zasluhuje být ocitována celá. Zřetelně se v ní ukazuje zásadní krok v argumentaci, jenž rozhoduje o charakteru rozumu. Analogie mezi smysly a myšlením dovoluje chápat rozum jako neformovaný jakoukoliv formou. U jednotlivého smyslu se vyžaduje to, aby neobsahoval žádnou z protiv, které je schopen registrovat. Smysly, poněvadž jich je pět a žádný se nevztahuje na všechny protivy, nevytváří takové problémy jako rozum, který se naopak vztahuje na vše myslitelné, tzn. na všechny formy, a tudíž na celý rozsah skutečnosti. Kdyby existoval jeden jediný smysl, také by bylo vyloučeno, aby v sobě obsahoval jakoukoliv protivu. To by jej zřejmě také vyřadilo z rozsahu materiálních věcí, neboť ty jsou nakonec složeny z elementů jako nositelů základních protiv.

Aristotelés rozlišuje činný (*τό ποιουν*) a možný (*ποιητικός*) rozum.³⁶ Jak je zřejmé z předchozí citace, rozum je v možnosti ke všem formám a to znamená, že jakožto pouze potencia není ve skutečnosti ničím. Činným se v nás stává tehdy, když aktuálně myslíme a možný rozum přijme inteligibilní formu. Ale protože to, co je

³³ *O duši* III, 4,5,6; k problematice poznání u Aristotela srv.: Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, str. 116-135; k charakteru Tomášova komentáře k *O duši* III, 5 srv. Martin, J., *Aquinas as a Commentator* od *De Anima* 3.5, in *The Thomist* 57 (1993): 620-640.

³⁴ *O duši* II, 11, 424a 8-11

³⁵ *O duši* III, 4, 429a 15-26

³⁶ srv.: Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, str. 135-141.

dřívější pro nás, nemusí být dřívější od přirozenosti,³⁷ tak i činný intelekt, u něhož „nelze předpokládati, ..., že někdy myslí a někdy nemyslí,³⁸ neboť „činná stránka je vždy vyšší než stránka trpná ...“³⁹ musí předcházet každému intelektu možnému.

Nutnost existence činného rozumu, který je „oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou je skutečná činnost,⁴⁰ je podmíněna metafyzickou zásadou, která vyžaduje, aby potenci vždy předcházel akt, a také vytvořením analogie mezi rozumem a jeho předmětem se smyslovým vnímáním a jeho předmětem.

Rozhodnout otázku, zdali je oddělený činný rozum totožný s intelektem z *Metafyziky*⁴¹ není úkolem této práce. Nicméně je tento problém natolik důležitý, že nebude zbytečné navrhnout jeden možný pohled, který jednak poskytne jistý výchozí bod pro další zkoumání a zároveň poukáže na některé důležité aspekty Aristotelovy metafyziky. Řekli jsme tedy, že duše, kterou bychom mohli chápat jako v jistém smyslu imateriální, představuje pro Aristotelův systém problém. Podívejme se tedy jak se takto chápaná duše zařadí do řádu substancí, jež tentokrát budeme chápat ve vlastním smyslu, v Aristotelově *Metafyzice*.

1.2 Duše z hlediska možných substancí v *Metafyzice*

Začněme *Met. V.*, 8 u hesla „podstata.“ Závěr shrnutí možných významů slova podstata zní následovně:

„Z toho tedy vyplývá, že se o podstatě mluví v dvojím smyslu, a) jednou jako o posledním podmětu, jenž se již nevypovídá o jiném a jenž je

³⁷ *Fyz. I*, 1

³⁸ *O duši III*, 4, 429a 22-23

³⁹ *O duši III*, 5, 430a 18-19

⁴⁰ *O duši III*, 5, 16-19

⁴¹ Srv. Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 57; srv. Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: Modest Proposal*, str. 211. Autor podává zajímavé srovnání atributů aktivního intelektu ze spisu *O duši* 3.5 s atributy, které Aristotelés připisuje Prvnímu hybateli: „The second intellect is: 1. separate (χωριστός, 430a17) 2. impassible (ἀπαθής, a18) 3. unmixed (ἀμιγής, a18) 4. in its essence actuality (τη ούσια ών ένέργεια, a18) 5. more honorable (τιμιώτερον, a18) 6. the same as the object thought (τό αυτό ... τό πράγματι, a20) 7. prior in time to capacity in general (χρόνω προτερα ... όλως, a21) 8. uninterruptedly thinking (ούχ ότέ μέν νοει ότέ δ' ού νοει, a22) 9. solely what it /essentially/ is (μόνον τουθ' όπερ έστι, a22-23) 10. alone immortal and eternal (μόνοβ άθάνατον και άίδιον, a23) 11. the necessary condition of all thought (άνευ τουτου ούθεν βοει, a25) ... The Divine Intellect is 1'. separated from sensibles (κεθορισμένη τών αισθητων, 1073a4) 2'. impassible and unalterable (άπαθές και άναλλοίωτον, 1073a11) 3'. without matter (ούκ έχει ύλεν, 1074a33-34) 4'. actuality (ένέργεια ούσα, 1072a25-26, b27-28) 5'. most honorable (τιμιώτατον, 1074a26; άριστον, 1072a35-b1, b28) 6'. the same as its object (ή έπιστήμη τό πραγμα, 1075a1-5) 7'. prior in time to capacity (1072b25; cf. 1072b30-1073a3) 8'. eternally thinking (τόν άπαντα αίωνα, 1075a10) 9'. just its essence, thinking (1075a1-5; cf. 1074a33-34) 10'. eternal (άίδιον, 1072a25, 1073a4) 11. the necessary condition of everything (1072b13-14; cf. 1075b24-26).

o sobě jsoucí jednotlivinou a odloučený, a b) za druhé je podstatou podoba a tvar každé věci.“

První typ podstaty je charakterizován jako *odloučený* (*χωριστός*). To znamená, že je schopen existence o sobě (*per se*). Nepotřebuje tudíž nic jiného. Tato perseita je odepřena ostatním druhům podstat. Ty mohou existovat pouze pokud dohromady vytvářejí kompozitum. Z tohoto rozdělení podstat není zřejmé, proč by nějakým způsobem nemohla existovat podstata taková, jež by nebyla konstituovaná látkou. Pokud toto rozdělení doplníme a rozšíříme pomocí pojmů možnosti a uskutečnění, pak se nám nabízí tento pohled. Celek skutečnosti se rozprostírá od prvního uskutečnění, tedy prvního aktu, jenž musí být na počátku veškerého pohybu, až po látku, která je čistou možností. Vše, co je mezi tím, musí být spojením obou. Tj. možnosti (látky) a skutečnosti. Z toho je zřejmé, že můžeme uvažovat pouze jedinou podstatu, která není kompozitem. Vlastností této podstaty je také to, že může být bez látky a je pouze jedna. Jedná se tu samozřejmě o Nehybného hybatele (*τό πρωτον κινουν ακίνητον*).⁴²

Toto upřesnění nám nabízí tyto možnosti. Podstaty se dělí na a) První hybatel a kompozita formy a látky (nutně, neboť obsahují potenci) a b) podstaty v jakémśi slabším smyslu – látka a forma.

Toto dělení neposkytuje místo, v němž by byla možná jiná imateriální substance než První hybatel. Hylemorfický princip korelace látky a formy se zdá být potvrzen.

Nyní hledejme další místa, která by tuto interpretaci podporovala. *Met. VII. 1029a*:

*„Za takový se v jednom smyslu označuje látka, v druhém tvar a za třetí to, co je z obou složeno. ... A tak, je-li tvar dříve než látka a je-li jsoucňem ve větší míře, bude z téhož důvodu také dřívější než to, co je z obou složeno.“*⁴³

První věta odkazuje na základní dělení substancí a dvou základních významů pojmu substance. Tedy v jednom smyslu je substance všechno to, co se nevypovídá o jiném, neboli to, co může být o sobě. V druhém smyslu jsou substancí i principy jsoucna.

⁴² Srv. *Met.*, XII, 6

⁴³ *Met.*, VII. 1029a1-5

Druhá věta je zajímavější. Můžeme ji chápat jako odkaz k té jediné vyjímce v rámci hylemorfické teorie, která je však důsledkem teorie aktu a potence, tj. k Prvnímu hybateli. Pokud by tomu tak však nebylo, nabízely by se tyto otázky. Co může být dříve než kompozitní jsoucnost? Co může být jsoucnem ve větší míře? K první otázce je nutné dodat, že i těla nebeských sfér jsou složena ze zvláštní materie – éteru (*αιθήρ*). Tudíž i v jejich případě můžeme mluvit o kompozitním jsoucnu. K druhé otázce snad jen stačí dodat, že míra jsoucnosti toho či onoho je dána mírou jeho uskutečnění. Jiný vztažný bod je jen těžko myslitelný. Pokud si pak dosadíme za formu skutečnost, pak forma, o které se mluví, jen stěží může být něčím jiným než Nehybným hybatelem.

Ani v tomto rozdělení substancí se tedy nenachází místo pro takovou substancionální formu nebo její část, jež by nemusela formovat látku nebo v ní inherovat. Pokud by taková forma byla možná a tvořila důležitou součást Aristotelova systému, určitě by nedocházelo k opětovnému opakování základního rozdělení substancí na kompozita a jeho principy.

Z této perspektivy se ve zvláštním světle ukazuje důležité vymezení činného rozumu ze spisu *O duši III, 5, 430a 23-24*:

„Ale jen, je-li oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný.“

Mluví se zde o rozumu, který je sám sebou. Tudíž se tu setkáváme s rozumem, jenž myslí sám sebe.⁴⁴ Samozřejmě se zde stěží může jednat o něco jiného než Prvního hybatele.⁴⁵

Z řečeného nebudeme vyvozovat jednoznačné závěry. To, co jsme zjistili nám však dává dostatečná východiska ke zkoumání tradice, jež navázala na Aristotela, a jež nás dovede až k Tomáši Akvinskému.

⁴⁴ *Met. XII, 1070a 7-10*

⁴⁵ K rozdělení substancí a jejich taxonomii viz. Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: Modest Proposal*, str. 210; srv. Cardal, R., Formalistické pojetí substance, in *Distance*, roč. 3., r. 2000, č. 2, s. 5-19.

2. Nástin problematiky intelektu mezi Aristotelem a Tomášem

Tradice nabízí několik možností jak interpretovat problematické místo *O duši* 3.5. Dodnes není tento problém vyřešen a ani se nezdá, že by to bylo možné. G. Reale⁴⁶ zastává názor, že Aristotelés chápal duši jako jeden celek, který však svou nejvyšší částí transcenduje materii, tzn. že ji nechápe jako absolutně imanentní, ačkoliv tím zanechal svým nástupcům nevyřešitelné problémy jako například zmíněný problém s uchopením této části duše v rámci hylemorfismu. Armstrong je vůči tomuto stanovisku skeptický s tím, že podobnost mezi aktivním intelektem ze spisu *O duši* a *Metafyziky* je tak veliká, že lze opravdu vážně uvažovat o oprávněnosti jejich ztotožnění, což je také podpořeno eliminací předchozího problému.

Poaristotelovská tradice se vydává různými směry. Můžeme je přibližně po vzoru našich předchozích úvah rozdělit na ty, které Aristotelův aktivní intelekt oddělily od bytnosti člověka, a to buď tím (1.), že jej ztotožnily s bohem samým, jak to učinil již Alexandr z Afrodisiady,⁴⁷ nebo (2.) jej sice oddělily jako jediný pro všechny lidské bytnosti, ale neidentifikovaly jej s bohem, což je pozice Averroa i jeho předchůdce Avicenny.⁴⁸ Posledním důležitým řešením je taková interpretace (3.), která chápe aktivní intelekt jako individuální součást člověka, která však překračuje látku s tím, že tato možnost transcendence je systémově dostatečně zajištěna. To je také Tomášova interpretace a řešení, které se stalo dominantní po jeho vyvrácení předchozích dvou pozic.⁴⁹

Pro naše další zkoumání budou důležité jen ty interpretace, které měly vliv na myšlení Tomáše Akvinského.

2.1. Alexandros z Afrodisiady⁵⁰

„*Druhý Aristotelés*“, jak tradice nazvala jednoho z největších Aristotelových komentátorů, vytváří jakousi syntézu platonismu a aristotelismu, která je zvláště zřetelná v nauce o intelektech, a již někteří chápou jako důvod, proč se aristotelismus stal pouhým doplňkem nebo přípravou k platonismu v následujících staletích.⁵¹

⁴⁶ Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*, str. 454.

⁴⁷ Alexandros popisuje aktivní intelekt jako: „first cause, which is the cause and source of the being of all other things“, Alexanderos, *De anima* 89. 9 – 19.

⁴⁸ srv. Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: Modest Proposal*, str. 201 pozn. 2.

⁴⁹ srv. Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: Modest Proposal*, str. 201, pozn. 3; *Summa theol.* I 1a q. 79 a. 4-5; *Contra gent.* II, 76-78; *In III De an. lect.* 10; *Q. D. De anima* a. 5; *Q. D. De spirit. creat.* a. 10.

⁵⁰ Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*, str. 61-62; Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 137-146; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 7-43.

⁵¹ Srv. Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*, str. 61-62; Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 144.

Alexandros rozlišuje tři druhy intelektů: 1. **intelekt materiální nebo potencionální** (*ὄλικος τις νους, νους δυναμικός*), který je součástí lidské duše a je v potenci k přijetí všech inteligibilních forem.⁵² Tento intelekt v jistém aspektu odpovídá možnému intelektu u Aristotela nebo, přesněji řečeno, intelektu, který je v možnosti k věděni, aniž by toto věděni měl. Alexandros tento materiální intelekt ale jednoznačně chápe pouze jako dispozici nebo připravenost (*ἐπιτηδειότης*) smyslové části duše, která má svůj původ v určitém uspořádání elementu lidského těla.⁵³ To je také způsob, jakým Alexandros rozumí Aristotelovu přirovnání možného intelektu k nepopsané tabuli. 2. intelekt je **in habitu, nebo-li získaný** (*θώραθεν*)⁵⁴. Dá se říci, že tento intelekt je aktualizovaným intelektem v možnosti. Jako takový je analogický k Aristotelově intelektu v možnosti, který však nevykonává činnost věděni aktuálně, ale, na rozdíl od intelektu čistě možného, může kdykoliv začít takto konat. Jako takový stojí, podle Alexandra, mezi čistě potencionálním a čistě aktuálním myšlením.⁵⁵ 3. intelekt je **aktivní** (*νους ποιητικός*), pokud umožňuje, aby se z intelektu pasivního stal intelekt *in habitu* tím, že zajišťuje abstrakci forem od materie.⁵⁶ Intelekt aktivní se tedy má k intelektu materiálnímu jako forma ke své látce.

Alexandros tento činný intelekt charakterizuje pomocí následujících predikátů: *oddělený od materie, nepodléhající působení, nesmíšený, nezničitelný, akt bez příměsi potenciality, forma bez příměsi látky, nejvýše inteligibilní*.⁵⁷ Tyto predikáty samozřejmě náleží Aristotelovu Prvnímu hybateli, který je v Alexandrově interpretaci

⁵² Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 21.

⁵³ Srv. Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 141; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 9-10; Tornay, S. Ch., *Averroes' Doctrine of the Mind*, in *The Philosophical Review*, 52 (1943), str. 272.

⁵⁴ Alexandros chápe termín *získaný intelekt* jako synonymní k *in habitu*. Důležitý začne být až v pozdější tradici arabských překladů spisu *De intellectu*. Jeho původ je třeba hledat v Aristotelově *O rozplovování živočichů* 2.3.736b, 28; zajímavou možnost jak chápat toto místo podává: Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, str. 215.

⁵⁵ Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 10.

⁵⁶ Alexandros z Afrodisiady, *De anima*, 107, 29nn: „Existuje ještě **třetí intelekt**, kromě dvou, o kterých již byla řeč, Intelekt činný, díky jehož činnosti se materiální intelekt stává intelektem *in habitu*, a tento činný intelekt – jak praví Aristotelés – se podobá světlu. Jako se má totiž světlo k barvám, které jsou viditelné pouze v možnosti, jako příčina toho, že jsou viditelné ve skutečnosti, tak se má činný Intelekt k intelektu možnému a materiálnímu jako příčina toho, že se stává intelektem aktuálním, vlévá do něj totiž možnost poznání.“ Veškeré české texty Alexandra z Afrodisiady jsou mé překlady z polské verze v Reale, G., *Historia filosofii starožitnej II*.

⁵⁷ Alexandr z Afrodisiady, *De anima*, 89, 11: „Činný intelekt je **oddělený, nepodléhá vlivům a není s ničím jiným smíšený**, a všechny tyto vlastnosti mu náleží, poněvadž existuje **oddělený od materie**. Je oddělený a proto **existuje v sobě a skrze sebe**. Žádná totiž z forem, která existuje v materii, není oddělená nebo je oddělená pouze pro intelekt, neboť její oddělení od materie, by zároveň bylo jejím zničením. Nepodléhá také žádným vlivům, neboť vše, co vlivům podléhá, má materii a podklad. Protože však nepodléhá vlivům a není smíšený s žádnou materií, je také **nezničitelný**, když je **aktem a formou oddělenou od potenciality a materie**.“ srv. pozn. 36.

postaven na velice zvláštní místo, alespoň co se psychologie a noetiky týče. Z noetického hlediska je tento intelekt garantem poznatelnosti jsoucna vůbec. Jako čistě inteligibilní je vzorem a původem všeho inteligibilního.⁵⁸ Zde tento intelekt nabírá funkci velmi podobnou Platónově ideji Dobra.⁵⁹

Vzhledem k našemu tématu je však důležitější to, že Alexandrova interpretace Aristotela se přiklání k jednoznačnému ztotožnění činného rozumu z *O duši* k Nehybnému hybateli z *Metafyziky XII*.⁶⁰ Alexandros je tak první, který tuto identifikaci explicitně provádí⁶¹ s tím, že na rozdíl od Aristotela, který Prvního hybatele chápal pouze jako první příčinu pohybu vesmíru, jej chápe jako „*příčinu a princip existence všech věcí*.“⁶²

Jeden z nejdůležitějších predikátů, který Alexandros připisuje činnému intelektu je „*přicházející zvenčí*.“⁶³ Jako takový není součástí lidské přirozenosti v žádném ohledu. Materiální forma člověka i s oběma nižšími intelekty ve chvíli smrti zaniká, neboť, jak bylo již řečeno, materiální intelekt je pouhou dispozicí těla. V tomto smyslu není lidské duši umožněna existence po rozpadu složeného jsoucna.⁶⁴

⁵⁸ Alexandros, *De anima*, 88, 24- 89, 8: „Je totiž inteligibilní formou v pravém slova smyslu a v nejvyšší míře a něčím takovým je forma oddělená od materie. Jsoucno však, které má nějakou vlastnost v pravém slova smyslu a v nejvyšším stupni, je příčinou, skrze ni i jiné věci mají tuto vlastnost. Například to, co je v nejvyšší míře viditelné, tzn. světlo, je příčinou toho, že všechny jiné věci jsou viditelné; tak i samo první a nejvyšší dobro je příčinou toho, že jiné dobra jsou dobrá: jiné dobra jsou totiž hodnocena podle toho, co přidávají vzhledem k dobru prvnímu. Stejným způsobem je tedy zřejmé, že to, co je nejvyšším způsobem a ze své přirozenosti inteligibilní, je příčinou poznání jiných inteligibilních věcí. A takovým jsoucnem bude právě činný Intelekt. Jestliže by totiž nebylo něco ze své přirozenosti inteligibilního, tak ani žádná jiná věc, by se nemohla stát inteligibilní, jak bylo řečeno dříve. Ve všech totiž případech, kdy jedno jsoucno má vlastnost v nejvyšší míře a jiné jsoucno stejnou vlastnost v míře menší, to druhé získává tuto vlastnost od prvního.“

⁵⁹ srv. Platón, *Ústava*, 509a-b; 517b-c; Taylor, R. C., *Aquinas, the „Plotiniana Arabica“, and the Metaphysics of Being and Actuality*, str. 220.

⁶⁰ Srv. Srv. Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, str. 139.

⁶¹ Srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 14-15; Tornay, S. Ch., *Averroes' Doctrine of the Mind*, str. 273; srv. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics II*, str. 99: „Alexander of Aphrodisias had excellent cause to seek for the Active Reason in the Divine Spirit rather than in a part of the human soul.“

⁶² Alexandros, *De anima*, 89; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 30.

⁶³ Alexandros, *De anima*, 110, 4: „Tento [Intelekt činný] je ze své přirozenosti předmětem intelektuálního poznání a intelektem ve skutečnosti, poněvadž je příčinou toho, že materiální intelekt skrze vztah k formě, kterou vlastně je [činným Intelektem], může oddělovat, následovat a myslet každou materiální formu a zároveň ji činit inteligibilní, a Intelekt činný je nazván Intelektem, který přichází zvenčí.“; srv. Aristotelés, *De generatione animalium*, 2.3, 736 b 27 n. K diskusi týkající se tohoto místa srv. Caston, V., *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, str. 215.

⁶⁴ Alexandros, *De anima*, 90, 13-23: „Intelekt tedy, který myslí to, co je inteligibilní [Intelekt činný], je nesmrtelný; nejedná se o intelekt, který je podkladem, tedy o intelekt materiální (ten totiž podléhá zániku, neboť zániku podléhá duše, které vládne).“; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 36 – 37.

Tomáš pravděpodobně neměl možnost poznat Alexandrův spis *De anima* v originále a je možné, že byl závislý na Albertově *Summa de homine*.⁶⁵ Ze spisů Alexandra z Afrodisiady se dochovaly pouze dva: *De anima* a *De intellectu*. Spis *De intellectu* byl přeložen na konci 12. století Gerardem z Cremony. T. Akvinský jej zmiňuje pouze jednou v *Q. D. De anima* 6. arg. 11,⁶⁶ kde upřesňuje způsob jakým je třeba chápat pojem „materiální intelekt.“ Nesmíme podle něj tento pojem chápat doslovně, jakoby intelekt byl jednoduše materiální nebo materiální formou, ale analogicky k základnímu určení materie jako potence. Takto chápaný intelekt bude natolik materiální, nakolik bude v potenci k přijetí všech inteligibilních forem.⁶⁷ Tím odmítá Alexandrovu, do jisté míry materialistickou, pozici, která materiální intelekt chápala jako dispozici neodlučně spjatou s tělem.⁶⁸

2.2 Themistius⁶⁹

Themistius působil kolem poloviny čtvrtého století v Konstantinopoli nejenom jako významný senátor (zasloužil se o přízvisko *eloquens*), ale také jako zprostředkovatel Platónových a hlavně Aristotelových myšlenek. Nástrojem tohoto zprostředkování mu byly tzv. parafráze, jimiž se snažil přiblížit myšlení výše zmíněných filozofů. Tyto parafráze pak také ve velké míře pronikaly dále na východ do arabského světa a spoluutvářely další aristotelickou tradici.

Latinský překlad Themistiovy parafráze *O duši* byl dokončen Williamem z Moerbeke v r. 1267 (22. listopadu). To znamená, že Tomáš Akvinský jej měl k dispozici právě ve chvíli, kdy sám začínal psát svůj komentář k Aristotelově spisu *O duši*.⁷⁰

Viděli jsme, že Alexandros vychází z Aristotelova dělení různých stupňů potenciality lidského rozumu. To jej vede k rozlišení tří intelektů, kdy první dva jsou materiální, alespoň v tom smyslu, že jakožto dispozice materie nemohou existovat mimo materii, a třetí je ztotožněn s Prvním hybatelem. Themistius však vychází spíše z jině

⁶⁵ Albertus Magnus, *Summa de homine*, tr. Iq. 7a. 3 arg. 13.

⁶⁶ srv. Pasnau, R., *Notes on some potential sources for Aquinas's De anima commentary* [online], [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/danotes.html>>.

⁶⁷ *Q. D. De anima* 6. arg. 11: „Ad undecimum dicendum quod intellectus yleasis, idest materialis, nominatur a quisbusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, set quia habet similitudinem cum materia, inquantum est in potentia ad formas inteligibiles sicut materia ad formas sensibiles.“

⁶⁸ Srv. De Libera, A., *Středověká filosofie*, str. 406.

⁶⁹ Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 7-43.

⁷⁰ srv. Pasnau, R., *Notes on some potential sources for Aquinas's De anima commentary* [online], [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/danotes.html>>.

části Aristotelova textu.⁷¹ Podle toho chápe možný intelekt (*ὄλικος τις νοῦς, νοῦς δυναμικός*) takto: „*neužívající pro svou činnost tělesných orgánů, je zcela nesmíšen s tělem, netečný a oddělený...*“.⁷² Z toho je zřejmé, že možný intelekt bude imateriální substancí nebo dispozicí imateriální substance. Themistius se spíše přiklání k druhé možnosti. Možnému intelektu pak rozumí jako mohutnosti duše, jež ve své možnosti aktualizace nevyžaduje tělo.⁷³

Stejně tak se liší od Alexandra ve svém chápání aktivního intelektu. Odmítá jeho ztotožnění s Prvním hybatelem, což dokládá místem, kde jej situuje sám Aristotelés tzn. do duše člověka.⁷⁴ Nicméně toto umístění se nevztahuje na celý aktivní intelekt jako takový. Aristotelés ve spise *O duši*⁷⁵ srovnává aktivní intelekt se světlem a Themistius tohoto přirovnání využívá, aby vysvětlil, jak je aktivní intelekt zároveň v člověku i mimo něj. Je v člověku jako světlo v oku a je transcendentní jako zdroj světla. Tak tedy můžeme podle Themistia rozlišit imanentní a transcendentní aspekt aktivního intelektu.

U Themistia můžeme také vidět inklinaci k jistým platónským motivům. Činný intelekt, alespoň ve svém transcendentním aspektu, je přirovnáván k Platónově ideji Dobra. Jako takový je garantem inteligibility řádu věcí.⁷⁶ Z toho vyplývá důležitý závěr. Aktivní intelekt je pouze jeden a společný pro všechny členy lidského druhu. Podle Themistia je toto tvrzení také podpořeno tím, že všichni lidé uchopují stejné „*obecné pojmy*“, „*první definice*“ a „*první axiomy*“, aniž by se jim učili.⁷⁷

Vrátíme-li se k přirovnání se světlem, a dosadíme-li místo světla aktivní intelekt, místo oka pasivní intelekt a místo barev smyslové vjemy zprostředkované imaginací, dostaneme následující situaci. Aktivní intelekt činí potencionálně inteligibilní fantasmata aktuálně poznatelnými a pasivní intelekt aktuálně poznávajícím.⁷⁸ Toto spojení aktivního a pasivního intelektu samozřejmě nemůže vést k vytvoření jakéhosi nového aktivního intelektu. To, co vzniká je složenina obou intelektů s tím, že se k sobě

⁷¹ *O duši* III.4 429a 15-20

⁷² Themistius, *Parafráze O duši* 105; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 9.

⁷³ Srv. Tornay, S. Ch., *Averroes' Doctrine of the Mind*, str. 274.

⁷⁴ *O duši*, 3.5. 430a 10-15: „Poněvadž v celé přírodě u každého druhu bytostí jedno jest látkou – ta pak u všeho jest možností -, a druhé jest příčinou a působícím činitelem, poněvadž všechno působí, jako jest například v poměru umění k jeho látce, **nutně také v duši jsou tyto rozdíly**.“; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 14.

⁷⁵ *O duši*, III, 5, 430a 13

⁷⁶ Srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 14; Platón, *Ústava*, 6, 508.

⁷⁷ Themistius, *Parafráze O duši*, 98, 103-4; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 26.

⁷⁸ Themistius, *Parafráze O duši*, 100; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 26.

vztahují jako látka k formě. Vzniká tedy jakási analogie imateriální substance,⁷⁹ do které Themistius situuje „*podstatné já*“⁸⁰ individuálního člověka.

Jak již bylo řečeno, dokonce i možný intelekt nepotřebuje ke své existenci a činnosti tělo. Dojde-li k jeho spojení s aktivním intelektem a ke vzniku nové substance, stává se tato nesmrtelnou díky tomu, že sdílí nesmrtelnost s aktivním intelektem.⁸¹ Ostatní části duše, samozřejmě nakolik jsou ve svých činnostech závislé na těle, se smrtí těla zanikají.⁸²

Themistiova pozice a řešení je velice podobné tomu, s nímž se setkáme u Tomáše Akvinského. Činný intelekt, jenž vchází do uskutečnění díky intelektu aktivnímu, je totožný s aktivním intelektem, alespoň nakolik ten je chápán v aspektu své realizace v konkrétním člověku. Díky tomuto sjednocení, nebo spíše díky změně způsobu bytí tohoto intelektu, je pro Themistia možné chápat i možný intelekt jako nesmrtelný.⁸³

2.3 Avicenna⁸⁴

Duše u Tomáše Akvinského zaujímá naprosto výjimečné místo v rámci řádu věcí (*ordo*).⁸⁵ Spojuje totiž oblast materiální s imateriální s tím, že imateriální část duše je systémově zajištěna. Viděli jsme již u Aristotela a Themistia neustálé napětí s problémem, jak vysvětlit imaterialitu intelektu v rámci hylemorfismu. Alexandros se obdobnému problému pokusil vyhnout tím způsobem, že první dva intelekty (možný intelekt a intelekt *in habitu*) chápal jako tělesné dispozice a aktivní intelekt ztotožnil s Prvním hybatelem. Tento problém bude do jisté míry tematizován a svým způsobem řešen poprvé právě u Avicenny a to pomocí jeho koncepce existence a esence.⁸⁶

⁷⁹ Themistius, *Parafráze O duši*, 99-100; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 40.

⁸⁰ Themistius, *Parafráze O duši*, 100; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 40.

⁸¹ Themistius, *Parafráze O duši*, 10-5; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 41.

⁸² Themistius, *Parafráze O duši*, 99-100; Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 40.

⁸³ Srv. Tornay, S. Ch., *Averroes' Doctrine of the Mind*, str. 274.

⁸⁴ K Avicennově filosofii viz. Soheil A. M., *Avicenna His Life and Works*, George Allen and Ruskin, London, 1958; Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harassowitz, Wiesbaden 1963; Shehadi F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, New York 1982; De Libera, *Středověká filosofie*, Oikoymenth, Praha, 2001.

⁸⁵ Srv. Matula, J., *Epistemologické a psychologické aspekty Akvinského chápání člověka*, str. 19-20.

⁸⁶ Srv. Judy, A. G., *The Use of Avicenna's Metaphysics, VIII, 4 in The Summa Contra Gentiles*, str. 83: „The explicitacion and isolation of the notion of existence whereby all creation can be clearly distinguished from the Creator is one of the greatest achievements of Arabic philosophy as it is embodied in Avicenna.“

E. Gilson tvrdí, že Tomášova pozice v otázce existence a esence není evolucí z pozic Avicennových, nýbrž revolucí.⁸⁷ Tento fakt souvisí s tím, že Tomášova koncepce duše předpokládá rozlišení esence a existence. Toto rozlišení mu totiž umožňuje, aby svou teorii duše homogenně sloučil s metafyzikou. Je při tom zřejmé, že nauku o esenci a existenci Tomáš přímo převzal od Avicenny, nebo jí byl alespoň silně inspirován.⁸⁸ Avicenna taktéž, a jako jediný mezi muslimskými filozofy, vytváří ucelený filozofický systém,⁸⁹ jenž shrnul ve své *Knize uzdravení (Sufficiencia, Kitāb aš-Šifā)*, kde nauka o duši předpokládá základy, které poskytuje právě metafyzika.⁹⁰ *Knihy uzdravení* také patří mezi první summy, a to jak svým záměrem shrnout veškeré filozofické poznatky, tak svou argumentativní formou.

Oproti předchozím částem, které se spíše koncentrovaly na problematiku interpretace některých částí Aristotela, se nyní pozastavíme právě i u čistě metafyzické problematice distinkce esence a existence u Avicenny.

Tedy tento oddíl bude mít tyto cíle. Jednak jako v předchozích oddílech budeme analyzovat Avicennovu nauku týkající se otázky imateriality a nesmrtelnosti duše, tzn. způsob řešení problému, který nám zanechal Aristotelés v *O duši III.*, a jednak výklad doplníme analýzou Avicennova rozlišení dvou aspektů jsoucna. Samozřejmě neustále platí metodický předpoklad, podle něhož je možné náležitě pochopit duši u Tomáše Akvinského jakožto právě koncept Tomáše Akvinského pouze na pozadí jeho předchůdců.⁹¹

2.3.1 Některé aspekty Avicennovy metafyziky

Avicennova metafyzika je primárně emanacionistická, tzn. silně ovlivněná novoplatónskou teorií emanace (*emanatio, sudūr*). Zdrojem veškerého bytí (*esse, ḥašala*) je Bůh (*Deus, allāh*), neboli také Nutná existence (*necesse esse, jāza*).⁹² Tato je jediným jsoucnem, které existuje nutně pouze skrze sebe, aniž by k tomuto způsobu bytí

⁸⁷ Srv. Judy, A. G., *The Use of Avicenna's Metaphysics, VIII, 4 in The Summa Contra Gentiles*, str. 83.

⁸⁸ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 484; Lister, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, str. 6; Judy, A. G., *Avicenna's Metaphysics in the Summa Contra Gentiles, Angelicum*, vol. 52, 1957; Taylor, R. C., *Aquinas, the „Plotiniana Arabica“, and the Metaphysics of Being and Actuality*, str. 233, 238; Wippel J. F., *Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on Thomas Aquinas's De ente et essentia*, str. 283 pozn. 12, 285 pozn. 14.

⁸⁹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 480.

⁹⁰ k zařazení Avicennovy psychologie do celku jeho filozofie viz. Gutas, D., *Avicenna De anima (V6) Über die Seele, über Intuition und Prophetie*, in *Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, str. 90.

⁹¹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 505: „Aquinas' own metaphysics (and theology) will be unintelligible without an understanding of the debt he owes to ibn Sina.“

⁹² Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, str. 342.

potřebovala něco jiného.⁹³ Druhou podstatnou charakteristikou Nutné existence je její absolutní jednota.⁹⁴ Z této jednoty vyplývá důležitý důsledek. V definici tohoto jsoucna, které je nutně existující a jedno, nemůže být místo pro nic jiného než to jediné substancionální určení, kterým je samozřejmě existence. Tudíž esence (*essentia, jawhar*) a existence jsou v nutném jsoucnu identické.⁹⁵

Proces emanace pak probíhá následujícím způsobem. Protože z absolutně jednoho nemůže emanovat mnohost jednoduše⁹⁶ a svět, který vnímáme, evidentně nese znaky mnohosti, tak mezi Nutnou existencí a naším světem musí existovat nějaký zprostředkující činitel.⁹⁷ Podobu tohoto zprostředkujícího činitele u Avicenny přebírá hierarchický řád (*ordo, māratib*) devíti inteligencí a jim podřízených sfér. Z Nutné existence jakožto z absolutního jedna, emanuje skrze myšlení sebe sama, První intelekt, který již ale není absolutně jedním jako tomu bylo o úroveň výše. Mnohost se v první inteligenci projevuje v jejím vztahu k existenci. První intelekt existuje nutně pouze ve vztahu k Nutné existenci, kdežto pouze ve vztahu k sobě je možný (*possibile esse, kāna lahu*).⁹⁸

Zde nám vyvstávají tři pro Avicennovu filozofii nesmírně důležitá zjištění: 1. existuje pouze jedno jsoucno, které je nutně skrze sebe. Ostatní jsou skrze sebe pouze možná. Zde se univerzum dělí do sféry možnosti a nutnosti. 2. Jsoucno je možné chápat jako jsoucno také a pouze ve vztahu k sobě samému, aniž bychom jej uvažovali jako existující. Tento způsob chápání jsoucna je samozřejmě komplementární s rozdělením skutečnosti na nutnou část a pouze možnou část. Takto je možné nahlížet na celé

⁹³ Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, tr. I, c. VI, 2-16: „Dicemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium; et palam est etiam quod eius esse non est impossibile, alioquin non cadet sub esse, et hoc est in termino possibilitatis. Alterum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse erit necesse. Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam; et quod necesse esse per se est necesse omnibus suis modis...“.

⁹⁴ Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, tr. I, c. VI, 21- 22: „Quod cum certificaverimus, sequetur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliquid aliud in suo esse quod est ei proprium.“; srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 481.

⁹⁵ Avicenna, *Liber de Philosophia Prima*, str. 344, 342; k původu chápání první příčiny jako identické s bytím a vliv novoplatónské tradice na Avicennu viz. Taylor, R. C., Aquinas, the „Plotiniana Arabica“, and the Metaphysics of Being and Actuality, in *Journal of the History of Ideas*, 59/2, 1998, str. 217-239.

⁹⁶ Davidson se domnívá, že Avicenna je první, kdo explicitně stanovil zásadu, že „z jedna, nakolik je jedním, může vznikat pouze jedno.“ Srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 75. pozn. 3.

⁹⁷ Tomáš s takto chápanou emanací samozřejmě nesouhlasí. Odmítá jednak nutnost emanace (viz. *Q. D. De pot.* 3, 5 ad 1) a jednak zprostředkovanost (viz. *Q. D. De pot.* 3, 4 ad 10). Je možné, že Tomášovo chápání emanace jako *creatio*, které není nutné a zprostředkované, bude hrát důležitou roli i v jeho psychologii. Viz. níže. 2.4.; srv. Aersten, J. A., *Nature and Creature*, str. 43.

⁹⁸ Srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 75, Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 481.

univerzum, a to na všech jeho úrovních. 3. Emanace Prvního intelektu probíhá nutně a věčně, neboť Nutná existence věčně myslí sama sebe, což je samozřejmě nejvyšší možný stupeň dokonalosti a skutečnosti.

První intelekt se nyní může vztahovat jak sám k sobě, tak k Nutné existenci.⁹⁹ Z myšlení Nutné existence nutně vzniká Druhý intelekt. Z poznávání sebe samého v aspektu své nutné existence vzniká duše (*anima caeli, hayāh falakī*) první sféry a z myšlení sama sebe v aspektu své možné existence emanuje tělo (*corpora caelestia, al-ajsām al samāwiyya*) nejvzdálenější nebeské sféry.¹⁰⁰ Podobný proces probíhá i v případě všech ostatních imateriálních substancí a zastaví se až u aktivního intelektu (*intellectu agens, al-‘aql al-fa‘‘al*), který Avicenna ztotožňuje s aktivním intelektem z Aristotelovy *O duši*.¹⁰¹ Tento aktivní intelekt je pak příčinou 1. materie sublunární sféry, 2. zdrojem všech forem včetně duší živočichů a člověka, proto je také nazýván dárce forem (*dator formarum, wahib al-suwar*), 3. příčinou aktualizace lidského intelektu.¹⁰²

Všechny formy jsou v aktivním intelektu obsaženy nerozlišeným způsobem a nutně z něj vyplývají, aniž by se na tomto procesu podílel nějaký náhodný faktor nebo dokonce vůle.

Ze způsobu jakým různá jsoucna emanují z První příčiny plyne Avicennovo rozdělení jsoucna do určité hierarchie: a) *imateriální substance* - stojí v nadřazeném postavení; b) *formy*; c) *těla* jakožto složená z vlastní materie a vlastní formy; d) materie.

V rámci imateriálních substancí¹⁰³ Avicenna vyděluje dva druhy – *intelekt* a *duše*. *Intelekt* jsou takové substance, jež nemají žádný přímý vztah k látce a jako takové jsou od ní zcela oddělené. Ty substance, které jsou sice také zcela imateriální, ale vztahují se nějakým způsobem k látce, totiž způsobem řízení skrze pohyb, jsou *duše*.¹⁰⁴

Pro substance materiální sféry platí, že materie nemůže být bez své formy. V tomto ohledu se Avicenna drží Aristotela, který formu a materii chápal

⁹⁹ srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 75.

¹⁰⁰ srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 75.

¹⁰¹ srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 76; Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 481.

¹⁰² srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 76; srv. Soheil A. M., *Avicenna His Life and Works*, str. 134.

¹⁰³ Avicenna chápe substance podobně jako Aristotelés, ale ve dvou bodech se od něj zásadně odlišuje. 1. Aristotelés (samozřejmě v závislosti na naší interpretaci) nechápe duši jako substancí, kdežto Avicenna ano; 2. Avicenna Nutné existenci neboli Bohu odmítá přiřadit pojem substance, kdežto Aristotelés Prvního hybatele jako substancí označuje; srv. Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, str. 354, 348, 367; k této problematice srv. Morevedge P., *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sina)*, str. 194-195.

¹⁰⁴ Soheil A. M., *Avicenna His Life and Works*, str. 110.

komplementárně. Stále platí, že forma je aktem a materie potencí.¹⁰⁵ Rozdíl nastává ve vztahu formy k materii. Podle Avicenny má forma více reality než materie. V tomto smyslu je hodnotnější. Tato nadřazenost formy nad materií je způsobena také tím, že forma je jednou z příčin existence látky a ne naopak.¹⁰⁶

Emanační schéma nám ukázalo místo a původ duše člověka v Avicennově univerzu. Podrobněji se tím však budeme zabývat později. Nyní je nutné, z výše uvedených důvodů, věnovat určitou pozornost distinkci mezi existencí a esencí.

Avicenna shledává Aristotelovu dvojici principů – materie a látky – jako nedostatečnou k tomu, aby vysvětlila aktuální existenci konkrétního jsoučna. V této teorii vidí dva následující problémy: 1. forma je obecná a jako taková sama o sobě neexistuje. Látka jako pouhá potencialita také sama o sobě neexistuje.¹⁰⁷ Avicenna se tedy ptá, jak je možné, aby dva aktuálně neexistující principy mohly dát vzniknout aktuálně existujícímu jsoučnu. 2. Ve svém spisu *O duši*¹⁰⁸ Aristotelés píše, že materie musí být také zahrnuta do definice věci, jinak nebudeme mít definici úplnou, ale pouze částečnou. Je-li tomu opravdu tak jak píše Aristotelés a vše, co konstituuje jsoučno je obsaženo v definici, pak Avicenna nevidí možnost jak dojít k jsoučnu aktuálnímu.¹⁰⁹

Tyto nedostatky Aristotelovy teorie vedou Avicennu k tomu, aby ji nahradil. Tvrdí, že abychom mohli materii a formu uvažovat jako principy jsoučna, musíme k nim přidat ještě takový princip, který je dokáže vyvést z potenciality.¹¹⁰ Výše jsme viděli, že skutečnou příčinou materie a látky je Nutná existence prostřednictvím aktivního intelektu. Tato nutná existence je také jediným jsoučnem v univerzu, které má existenci skrze sama sebe, na rozdíl od ostatních jsoučen, jež jsou na ní ve své existenci závislá.¹¹¹ To navíc, co je nutné dodat k původní dvojici, a co nenáleží do definice věci, je vztah

¹⁰⁵ Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, tr. II. c. II., 53-55: „Corpus igitur est substantia composita ex quodam per quod habet potentiam, et ex quodam per quod habet effectum. Id autem per quod habet effectum est forma eius, per quod vero habet potentiam est materia eius, et hoc est hyle.“

¹⁰⁶ Soheil A. M., *Avicenna His Life and Works*, str. 113.

¹⁰⁷ srv. Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, tr. II, c. IV, 99, : „Materia autem non potest esse causa essendi formam. Primo, quod materia non est materia nisi quia est ei virtus receptionis et adaptationis; ... Secundo, quia impossibile est ut essentia rei que adhuc est in potentia sit causa rei que est in effectum, quia oporteret ut essentia eius prius esset, ...“

¹⁰⁸ Arist. *O duši* I, I, 403a 27

¹⁰⁹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 483.

¹¹⁰ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 483.

¹¹¹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 485; Avicenna, *Met.* VIII, 5: „Everything except the One who is by His essence One and Existent acquires existence from something else. ... In itself it deserves absolute existence. Now, it is not its matter alone without its form or its form alone without its matter which deserves non-existence but the totality (of matter and form).“

k Bohu.¹¹² Cokoliv se totiž k němu vztahuje, tak nutně existuje. Tento vztah je pouze jiným označením pro aktuální existenci jsoucna. Pokud však je existence chápána jako vztah, pak již není daleko chápat ji pouze jako akcident. Z výše uvedeného je však zřejmé, v jakém smyslu Avicenna tento akcidentální charakter existence chápal.¹¹³

Avicenna označuje vztah mezi esencí a existencí v ještě jiném a stejně tak netradičním smyslu. Podle něj platí dvě zásady: a) pokud máme dva jasně odlišitelné pojmy, pak musí označovat dvě ontologické entity a b) kdykoliv se dva pojmy zároveň nacházejí ve věci, pak jejich vzájemný vztah je akcidentální. A právě tato relace nastává ve věci, pokud tuto uvažujeme v aspektech esence a existence.

Poslední, co je nutné zmínit, je charakter esence jako takové. Esence může existovat několikerým způsobem. Původně je součástí Boží mysli. Zde je samozřejmě třeba mít na zřeteli, že to, co se nám může jevit jako mnohé – tedy různé mnohé esence – je, se vzrůstající hierarchickou rovinou, stále více sjednoceno. Tento způsob existence je možné chápat jako kreativní, neboť tímto způsobem esence existuje primárně. Druhý způsob existence esence spočívá v její explikaci v konkrétních jednotlivinách sublunárního světa. Nicméně Avicenna je spíše toho názoru, že o esencích v jednotlivinách můžeme mluvit pouze v metaforickém smyslu, neboť podle něj není možné, aby jedna esence existovala jako identická sama se sebou v mnohých věcech.¹¹⁴ Nakonec může esence existovat v lidské mysli. V ní je ale pouze jakožto obecná a pouze jakožto nástroj lidského poznání. Poslední dva mody, v nichž se esence nachází, jsou spíše akcidentální stavy esence než její vlastní způsob bytí, proto je možné jej nazývat imitativní.¹¹⁵

Z výše řečeného je také zřejmé, že k esenci jakožto esenci něčeho nemůžou náležet predikáty konkrétní či obecný, neboť esence jako taková obsahuje pouze substancionálně konstitutivní elementy, mezi něž výše zmíněné nepatří.¹¹⁶ Toto

¹¹² srv. Shehadi F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, str. 76-77; Autor upozorňuje na fakt, že pozdější kritici (také Tomáš Akvinský) Avicennovy teorie akcidentalit existence zaměnili akcidentalitu pouze v logickém smyslu, tj. když existence není součástí esence, s akcidentalitou metafyzickou. Metafyzická akcidentalita existence má znamenat pouhou kontingenci.

¹¹³ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 484; zde je zřejmé, že akcidentální určení existence je míněno v jakémsi slabším smyslu. Neboť je třeba si uvědomit, že existence nepřistupuje k již konstituovanému jsoucnu, což znamená, že nesplňuje podmínku *být v jiném*; srv. De Libera, *Středověká filosofie*, kde píše o jednoznačně akcidentálním charakteru existence. Srv. také Aertsten J. A., *Nature and Creature*, str. 88-89.

¹¹⁴ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 486; Avicenna, *Metaf.* V, II: „It is impossible that a single essence should exist identically in a many.“

¹¹⁵ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 486.

¹¹⁶ srv. Shehadi F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, str. 78-79; Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 486.

vymezení esence jakožto esence něčeho bude mít také rozhodující úlohu v Avicennově teorii poznání.

2.3.2 Avicennova psychologie

Avicennovo vymezení a určení duše mělo na středověký západ ohromný vliv.¹¹⁷ Poprvé se setkáváme s takovým pojetím, jež duši chápe jednak jako dokonalost těla v Aristotelovském smyslu a jednak jako substanci, která je nezávislá na materii.¹¹⁸ Na tuto zajímavou koncepci se nyní zaměříme.

Avicenna zastává radikálně dualistickou koncepci vztahu těla a duše.¹¹⁹ Zároveň je ale zřejmá jeho snaha o zachování určité zásadní blízkosti mezi těmito dvěma konstituenty konkrétního člověka. Duše je totiž zároveň zcela oddělená od těla a na něm nezávislá, ale zároveň je také spolupříčinou těla. Toto zvláštní postavení duše lze vysvětlit pomocí dvou kroků: 1. musíme ukázat, jakým způsobem Avicenna argumentuje pro oddělenost duše od těla a 2. musíme takto vymezenou separovanou substanci umístit do výše popsané hierarchie substancí.

Avicenna předkládá několik důkazů nesmíšenosti duše s tělem. Jeden z nejzajímavějších je důkaz tzv. „*letícího muže*.“ Jedná se o dřívější verzi Descartova důkazu nezávislosti mysli na těle, který má svůj původ u Plotína a jenž se pak ještě objevuje u Augustina. Nicméně tento důkaz sám Avicenna nechápe jako průkazný a spíše jej považuje za prostředek k otevření mysli, což je také důvod, proč se jím nebudeme podrobněji věnovat.¹²⁰

Vzhledem k našemu postupu bude zajímavější ta část argumentace, která vychází z vlastností nebo charakteru intelektuálního poznání. Zde Avicenna opravdu podává zcela originální důkaz, jenž nemá předlohu v dřívější tradici. Již dříve v úvahách ohledně charakteru esencí jsme uvedli, že jedním ze způsobů jejich existence je existence v lidském intelektu. Bylo také řečeno, že tento stav je spíše takový, že se esenci děje, aniž by jakkoliv vstupoval do jejího vymezení, z čehož plyne důležitý závěr. Esence musí mít jen své konstitutivní charakteristiky, způsob jakým existuje je pouze akcidentální (tzn. nevstupuje do její definice). Pokud by tedy lidský intelekt, který samozřejmě musí být schopen poznávat objektivní realitu, byl materiální, musely by i

¹¹⁷ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 480, 503, 1377.

¹¹⁸ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 1377.

¹¹⁹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 487.

¹²⁰ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 487; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 83. pozn. 38.

esence, skrze něž poznává, být materiální. Tedy do definice esence by nutně náležela materie, která však samozřejmě není součástí všech definic, nýbrž pouze definic fyzikálních. Tudíž z toho nutně plyne, že lidský intelekt jakožto poznávající skrze esence věcí, nemůže být materiální. K tomuto důkazu lze ještě dodat upřesnění. Esence nebo formy jsou imateriální, a tudíž nemohou být kvantitativně dělitelné. Avšak materii primárně náleží kvantitativní dělitelnost, pak tedy tělo jakožto dělitelné nemůže přijímat nic takového, co je nedělitelné.¹²¹

Na tomto místě je nutně jedno malé upřesnění, které zároveň využijeme k odhalení jedné pozoruhodné zvláštnosti Avicennovy teorie poznání. Intelekt, o kterém jsme nyní mluvili, je samozřejmě pasivní intelekt, jenž poznává díky aktualizaci skrze Aktivní intelekt.¹²² Jenomže toto působení Aktivního intelektu nespočívá v tom, s čím jsme se již dříve setkali, totiž v uschopňování pasivního intelektu v přijímání forem z nižších částí duše, ale je sám zdrojem těchto forem, nebo v Avicennově případě esencí. Avicenna tvrdí, že sice poznáváme jednotliviny skrze smysly, ale obecné pojmy, tedy esence v lidské mysli, nemohou, pokud pocházejí ze zkušenosti, zaručovat objektivitu poznání, neboť nikdy nebudeme schopni poznat celý rozsah jednotlivin, jenž spadá pod tu či onu obecninu.¹²³ Esence, tedy lidský pasivní intelekt, musí poznávat přímo díky Aktivnímu intelektu. To v důsledku znamená také to, že pasivní intelekt obsahuje poznané esence pouze jakožto aktuální. Rozpomínání tudíž závisí na připravenosti duše a těla, nebo tělesných dispozicích jako imaginace či paměti, navázat kognitivní spojení s aktivním intelektem.

Druhý krok tedy spočívá v umístění takto chápané substance do předem uvedené hierarchie. Podle Avicenny má látka menší dignitu než duše, a to mimo jiné také z toho důvodu, že se podílí na jejím vzniku. Materie vzniká působením aktivního intelektu za přispění určité materiální formy, která je pro aktualizaci materie nutná. Aktivní intelekt je také původcem duše, které odpovídá, alespoň při zrození člověka, určitá materie, která však může být aktualizovaná jen za přispění určité formy. Viděli jsme, že duše jako taková je pro Avicennu zcela imateriální, ale nějakým způsobem nese

¹²¹ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 495; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 83.

¹²² Avicenna po vzoru Aristotelově rozlišuje několik stupňů potenciality intelektu: 1) materiální intelekt – je čistou nevymezenou možností pro získávání inteligibilití a jako takový je součástí netělesné lidské duše, 2) intelekt *in habitu* – díky němu má imateriální lidská duše znalost prvních o sobě zřejmých principů myšlení, 3) aktuální intelekt – jedná se jen o další stupeň lidského možného intelektu – na této úrovni má lidský intelekt vše potřebné k myšlení a pokud chce, může začít myslet, 4) získaný intelekt – člověk s intelektem v této fázi aktuálně přemýšlí. Přemýšlí díky tomu, co získává z Aktivního intelektu.; srv. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 85.

materiální formu, která není její substancionální částí.¹²⁴ Tento vztah imateriální duše k formě těla není zcela jasný. Sám Avicenna spíše mluví o jakémsi „mystickém spojení.“¹²⁵

2.3.3 Několik poznámek ke vztahu Avicenny a Tomáše Akvinského

Již z relativně nemalého rozsahu, který jsme věnovali Druhému učiteli po Aristotelovi (*al-Mu'allim al-Thani*),¹²⁶ tak totiž tradice nazvala Avicennu, se dá očekávat jeho významný vliv na Tomáše Akvinského.¹²⁷ Zde není určité místo, abychom se tímto tématem zabývali podrobněji a mnohé relevantní z hlediska námi probíraných problémů již bylo řečeno, ale přesto si dovolím malé doplnění.

Viděli jsme, že Avicenna díky své koncepci esence a existence nemá větší problémy se systémovým zajištěním imateriálních jsoucen. To mu umožňuje, aby i duši člověka chápal jako imateriální a zároveň ji nemusel ztotožňovat s První příčinou, jak tomu bylo např. u Alexandra, nebo redukovat na stavy těla jako u Themistia. Postulování imateriality duše je zde poprvé provázeno konzistentním vysvětlením možnosti této imateriality.

Druhým významným tématem u Avicenny je vztah těla a duše. Avicenna si je sice vědom jejich obrovské blízkosti, ale přesto není schopen tuto jednotu člověka dostatečně systémově uchopit, a tak je nucen setrvat u dualistické teorie dvou oddělených substancí, které jsou spojeny jakýmsi mystickým poutem. Je přitom velmi zajímavé, že jak teorie distinkce esence a existence, tak koncepce esence, jež může obsahovat různá bytostná určení, tedy i materialitu, tvoří základ, s jehož pomocí je možno formulovat takovou teorii člověka, která by zohlednila obě stránky člověka.

Tato dvě témata budou u Tomáše Akvinského hrát obrovskou roli. Jednak v tom smyslu, že přejímá reálnou distinkci esence a existence, a jednak v tom smyslu, že v rámci jisté modifikace této distinkce bude formulovat unitární teorii lidské duše.

¹²³ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 495.

¹²⁴ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 492; Avicenna, *Shifa IV*, 4: „This is because the soul is (derived from) certain (higher) principles which clothe matter with forms contained in them, such as these forms actually constitute matter ... The form existing in the soul is the cause of what occurs in matter.“

¹²⁵ srv. Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, str. 489: „...that (soul) it is a substance and it is not a form of the body to which it is attached intimately by some kind of mystical relation between the two.“

¹²⁶ srv. Lister, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, str. 25.

2.4 Averroes

Averroes patří mezi nejvýznamnější středověké komentátory Aristotela. Jeho dílo zahrnuje tři druhy komentářů: *Shrnutí* neboli *Synopse*, *Střední komentáře* a nakonec *Velké komentáře*.¹²⁸ Posledně jmenované byly na začátku třináctého století přeloženy do latiny *Michaelem Scotem*, a tím byly latiníkům zpřístupněny.¹²⁹ To je také důvod, proč se v následujícím textu pokusíme o explikaci nauky či interpretace, kterou Averroes podává právě ve svých *Velkých komentářích*.

Jak už to bývá s analýzou komentářů, není zcela jasné, jakou pozici sám komentátor zastává. U Averroa máme situaci dosti ulehčenou díky samotnému vztahu, jaký jej poutal k Aristotelovi.¹³⁰ Dá se říci, že Averroovým cílem bylo najít tu jedinou správnou interpretaci Aristotela, která pak měla představovat odhalení pravdy. Tento postoj, který nám dovoluje při uchopování Averroovy nauky vycházet přímo z jeho *Velkých komentářů*, je také potvrzen samotným Averroovým chápáním pravdy a způsobu jejího dosahování. Podle této koncepce je pravdy dosahováno *per se* pouze v „*knihách důkazů*“,¹³¹ kterými byly jeho vlastní filozofické spisy a také komentáře k vzorovým „*kniham důkazů*“, jimiž samozřejmě byly Aristotelovy spisy.¹³²

Velké komentáře představují vrchol Averroova vývoje¹³³ a pro západní filozofickou tradici mají dvojí nezanedbatelný význam: 1) přinášejí informace týkající se předchozí komentátorské tradice a 2) součástí textu jsou tzv. *Lemmata*, z nichž každé je tvořeno doslovnou verzí Aristotelova textu.

¹²⁷ Lister, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, str. 7: „Avicenna can with some justification be described as the nearest thinker to a St. Thomas that Islam ever produced.“

¹²⁸ K dělení Averroových komentářů viz. De Libera, *Středověká filosofie*, str. 170; Taylor, R. C., *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*, str. 191; přesné rozdělení komentovaných Aristotelových spisů napříč různými variantami Averroových komentářů viz.: Wolfson, H. A., *The Twice-Revealed Averroes*, str. 373.

¹²⁹ Srv. Burnett, Ch., *The Arabic Into Latin*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 375; Wolfson, H. A., *The Twice-Revealed Averroes*, in *Speculum*, 36/3/1961.

¹³⁰ Averroes, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis „De anima“* Libros; ed. F. S. Crawford, Cambridge 1953: „I believe that this man was a model in nature and the exemplar which nature found for showing final human perfection.“; k vztahu k Aristotelovi srv. Reyna, R., *On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas*, in *The Thomist*, 36 (1972).

¹³¹ Averroes, *Tahatuf al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trans. S. Van Den Bergh, London 1969, 257-8.

¹³² Srv. Taylor, R. C., *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 181.

¹³³ Přehled vývoje psychologické problematiky podává: Taylor, R. C., *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 191; Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, in *Viator*, 17 (1986); Davidson, H., *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, str. 283-295.

Tímto se latiníkům dostává do rukou jak výborný komentář, jehož kvalita je potvrzena Averroovým přízviskem *Commentator*, tak druhý zdroj Aristotelského corpusu, jenž dovoloval eventuální srovnání s dobovými zdroji.¹³⁴ Za zmínku také stojí fakt, že Averroův způsob doslovného komentování se stane vzorovým nejenom pro samotného Tomáše Akvinského, ale i pro celou následující komentátorskou tradici.¹³⁵

Důležitá je nejenom samotná Averroova pozice či komentář, ale také arabský text, z něhož při komentování vycházel. Averroův komentář ke spisu *O duši* se zakládá na verzi odlišné od té, jež byla přístupná Akvinskému. Tato odlišnost pak také může být příčinou různých možností, jimiž se komentář stejného místa může ubírat.¹³⁶

Poněvadž Averroovy názory ze *Shrnutí* a *Středních komentářů* nejsou pro tuto práci zásadní, postačí jen krátká charakteristika jednotlivých hlavních rysů každého z nich: V *Shrnutích* chápe Averroes materiální intelekt po vzoru Alexandrově jako imateriální mohutnost materiální substance. Tento statut je odvozen z charakteru inteligibilití, jež Averroes v období *Shrnutí* chápe jako střední formy mezi formami materiálními a dušemi. Ve *Středních komentářích* Averroes reviduje předchozí názor a vypracovává kompromisní stanovisko. Materiální intelekt je zcela oddělen od látky a není ani dispozicí materiální substance. Je mohutností duše, nakolik ta je nesmíšená s tělem. Původ možného intelektu je třeba hledat v intelektu aktivním. Vztah mezi lidskou duší a možným intelektem je analogický ke vztahu mezi nebeskou sférou a její duší, to znamená že jsou v určitém vzájemném vztahu, ale nemísí se.

Averroes vysvětluje svou změnu názoru ve *Velkých komentářích* tak, že ve svých dřívějších komentářích vycházel z předsudku o nepochopitelnosti vlastního Aristotelova díla, který jej vedl k tomu, že nestudoval z Aristotela, ale pouze ze spisů o Aristotelovi, co jej samozřejmě svedlo k popírání odděleného materiálního intelektu.¹³⁷

¹³⁴ Srv. Burnett, Ch., The Arabic Into Latin, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 375; *Velké komentáře* obsahují tyto Aristotelovy spisy: *Fyziku*, *O nebi*, *O duši* a *Metafyziku*.

¹³⁵ viz. De Libera, *Středověká filosofie*, str. 170.

¹³⁶ K problematice odlišnosti výchozích textů srv. Doig, J. C., Toward Understanding Aquinas' Com. In De Anima, A Komparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul (De anima B, 1-2), *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 66 (1974), str. 436-473.

¹³⁷ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 116.

2.4.1 Averroes a materiální intelekt

Jak již bylo řečeno, to co nás bude nejvíce zajímat jsou Averroovy *Velké komentáře k O duši a Metafyzice*. Averroes znovu promýšlí své předchozí stanovisko a v některých důležitých aspektech jej modifikuje.¹³⁸

Zatímco se ve svých dřívějších dílech koncentroval na aspekt nesmíšenosti materiálního intelektu s tělem nebo s materií, tak ve svém *Velkém komentáři* vychází z potenciality materiálního intelektu pro přijetí všech forem. Pokud budeme klást důraz na tuto zbavenost, kterou dokazuje podobným způsobem jako Aristotelés,¹³⁹ pak zjistíme, že takto chápané jsoucno samo o sobě nemůže být žádným konkrétním nebo určitým materiálním jsoucnem nebo dokonce jeho mohutností.¹⁴⁰ Pokud by tomu bylo naopak, byla by přijatá forma, jíž by člověk poznával, měněna samou přirozeností takto chápaného intelektu. V takovém případě, by nebylo možné mluvit o poznání, jež reflektuje skutečnost. Skutečnost by takto byla nepřístupná. Materiální intelekt tedy musí být čistou možností bez vlastní formy. Jako takový je Averroem také označován jako „čtvrtý rod jsoucna“ vedle materie, formy a imateriálních substancí.¹⁴¹ Toto vysvětluje také tím, že stejně jako je nutné u složených substancí rozlišovat látku a formu, tj. možnost a uskutečnění, tak i u imateriálních substancí je nutné toto rozlišení zachovat.¹⁴² Imateriální jsoucna by pak také byla konstituovaná z jakési zvláštní materie, v míře odpovídající jejich nedokonalosti.¹⁴³

Dá se říci, že tento argument předpokládá možnost objektivního poznání tak jak jej zachycuje teorie intelektu, který se v jistém ohledu stává poznanou věcí samou. Averroes představuje také druhý argument, který vychází z předpokladu možnosti vzájemné mezilidské komunikace. Podle tohoto argumentu z mnohosti možných intelektů vyplývá mnohosti aktuálně poznávaných forem. V tomto případě však dva lidé nemohou poznávat stejnou formu, neboť nic neslučuje jimi aktuálně poznávané formy. Pokud tedy nechceme tvrdit, že lidé myslící o témže ve skutečnosti poznávají zcela

¹³⁸ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 111.

¹³⁹ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 113.

¹⁴⁰ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 113.

¹⁴¹ Srv. Taylor, R. C., Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 192; srv. Davidson, H., *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, str. 283.

¹⁴² Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 118.

¹⁴³ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 118.

odlišné, pak musíme přijmout jediný možný intelekt, jenž je společný všem lidem, a který tudíž umožňuje vzájemné porozumění.¹⁴⁴

Pomocí těchto dvou argumentů může Averroes materiální intelekt chápat zároveň jako transcendentní a také jako jeden společný všem lidem.

Celková kognitivní situace pak vypadá následovně. Lidská duše je zcela a pouze materiální formou těla. Tzn., že nemůžeme mluvit o jakékoliv transcendenci formy duše vůči materii. Člověk tedy disponuje pouze mohutnostmi, jež jsou svázány s látkou. Mezi tyto mohutnosti náleží: *společný smysl, imaginace, myšlení a paměť*. Tyto mohutnosti vyplývají z lidské přirozenosti a společně představují nutnou podmínku lidského poznání. V tomto smyslu je jako celek Averroes nazývá intelektem *in habitu*. Samozřejmě toto označení je třeba chápat velice opatrně. Označení *intelekt* jim náleží pouze natolik, nakolik se podílejí na abstrakci forem za materiálních podmínek. Pokud je budeme tedy takto chápat, pak se nejvíce k intelektu blíží myšlení, které jednak rozlišuje a odděluje obrazy obsažené v imaginaci a jednak je ukládá do paměti. Je však třeba mít stále na paměti, že se v případě tzv. myšlení nejedná o aktuální myšlení. K tomu dochází tak, že intelekt *in habitu*, tedy celý soubor materiálních mohutností člověka, připraví materiál v podobě téměř imateriálních obrazů, takových jaké např. nacházíme v paměti. Tento materiál je pak učiněn inteligibilním pomocí aktivního intelektu.¹⁴⁵ Takto jsou pak inteligibilní formy přijaty materiálním intelektem, který se takto aktualizuje a člověk aktuálně poznává. Zde Averroes používá známou analogii se světlem. Opět můžeme dosadit: světlo = aktivní intelekt, jenž činí transparentní nebo viditelné barvy (= materiál intelektu *in habitu*) pro přijetí v barvy prostém oku = materiální intelekt.¹⁴⁶

Celý tento kognitivní proces představuje sjednocení člověka s oběma intelektly. Materiální intelekt je sice transcendentní, ale ve své činnosti, tedy ve své aktualizaci, nutně potřebuje intelekt *in habitu*. Aktivní intelekt je pak takový, že do poznání nevnáší žádné obsahy, jež by doplňovaly materiál intelektu *in habitu*.

Averroova teorie má jeden významný problém. Mohli jsme vidět, jak dochází k aktualizaci možného intelektu a podmínek, jež k tomu jsou nutné, ale nikde nenacházíme vysvětlení, jakým způsobem se materiální intelekt, jakožto jsoucno

¹⁴⁴ Srv. Taylor, R. C., Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 192-193.

¹⁴⁵ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 120.

¹⁴⁶ Srv. Taylor, R. C., Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 193-194.

imateriální oblasti, může stát doplňkem lidského intelektuálního života, jenž jako takový musí své činnosti vykonávat v materiální sféře.¹⁴⁷

2.4.2 Averroova pozice v kontextu tradice

Jak jsme již mohli několikrát vidět, upřednostnění jedné z interpretačních možností vede k extrémním pozicím. Nejinak je tomu i u Averroa. Dá se říci, že se jej dotýkají podobné námitky jako u Alexandra.¹⁴⁸ To je také potvrzeno později samotným Tomášem, jenž bude proti těmto pozicím, jež duši člověka chápou jako pouhou formu těla a lidský možný intelekt jako tělesnou dispozici, právě zdůrazněním jednoty substancionální formy člověka, jež je definována také pomocí možnosti rozumového poznání. Averroes sice vychází z Aristotelova textu, výše jsme dosti podrobně viděli jaké možnosti se nabízejí, ale zdá se, že nezohledňuje důsledky, které plynou z chápání člověka jako autentické substance. Dá se tedy říci, že, alespoň z hlediska naší perspektivy, je Averroova pozice krokem zpět. To, co jsme hodnotili jako filozoficky progresivní u Avicenny je Averroem odmítnuto. Zjednodušeně je možné říci, že klíčem k vyřešení Aristotelova rébusu může být teorie distinkce esence a bytí. Přitom však platí, že v rámci této teorie je zajímavým způsobem Aristotelés zachován.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Davidson, H., *Averroes on the Material Intellect*, str. 120, srv. *Contra gent.* II.59.

¹⁴⁸ Viz. 2.2.1.

¹⁴⁹ Potvrdit tuto tezi, by vyžadovalo mnohem rozsáhlejší metafyzická zkoumání. Nicméně jen připomeňme, že Avicennova esence a Aristotelova forma budou v rámci Tomášova myšlení sjednoceny tak, že klidně můžeme mluvit o rozšíření aristotelismu.

3. Shrnutí

V této historicko-filozofické části jsme mohli alespoň v některých důležitých rysech sledovat vývoj psychologické problematiky mezi Aristotelem a Tomášem Akvinským. Aristotelés vytyčil základní směr, jímž je nutno chápat člověka a jeho duši. Ačkoliv jsme mohli registrovat jisté potíže s chápáním imateriality intelektu, naše analýzy odhalily některá východiska, jež musíme mít stále na paměti. Zkoumání pojmu *podstata* nám u Aristotela ukázalo, že člověka je nutno chápat jako autentickou substanci, tzn. substanci ve vlastním smyslu. Takto chápaná substance je určena svojí substancionální formou, duší či přirozeností, jež je jejím konstitutivním principem. V určení duše jako „*prvního aktu těla*“ se tedy skrývá přitakání člověku, který uskutečňuje svůj život v pozemském světě. Důsledky pro sebepochopení člověka samého jsou zřejmé. Oproti platónskému člověku „*kormidelníkovi*,“ jenž na svůj skutečný život stále čeká, je Aristotelův člověk odsouzen k žití zde a nyní. Minimálně se tato koncepce člověka vyhýbá jednomu z možných extrémů.

Aristotelova teorie o duši a člověku se snaží již jakýmsi způsobem uchopit ono „*zvláštní skloubení věcí*“, ¹⁵⁰ jež je reprezentováno právě člověkem. Takto chápaný člověk se vyznačuje tělesností i rozumovým poznáním. Druhá charakteristika jej při tom vyzdvihuje z pouze materiálního způsobu bytí. Ačkoliv tedy nemůžeme stále rozhodnout, je-li rozum u Aristotela součástí člověka či ne, je zřejmé, že i pouhá diskuze, která následovala, měla i pro samotného Tomáše ohromný význam. Problém nesouladu Aristotelovy metafyziky a psychologie se stal výzvou k překonání.

Tomáš Akvinský staví své chápání člověka a duše, alespoň co se filozofických kontextů týče, na právě zdůrazňovaných rysech Aristotelovy filozofie. Skrytý problém statutu intelektu bude sice vyžadovat zcela jinou či minimálně výrazně pozměněnou metafyziku, ale to základní se nezmění – člověk, jakožto substance ve vlastním smyslu, a duše, jakožto jeho substancionální forma, jež je aktem těla.

Tyto, řekněme základní orientační body, nám také ukazují význam zbývajících interpretů Aristotela. Způsoby, jakými se totiž snažili skloubit imaterialitu intelektu a duši člověka jakožto substancionální formu těla, ukazují možné přístupy k dané problematice. Viděli jsme také, že zachovat jeden z nejdůležitějších Aristotelových předpokladů, totiž jednotu člověka, se téměř nezdařilo.

Alexandros z Afrodisiady na problém činného intelektu odpovídá takovou interpretací, jež, jak jsme mohli sledovat, odděluje činný intelekt od člověka. Tím ale

Alexandros z jedné strany odpovídá adekvátně na potíže, jež přináší snaha konzistentně vyložit Aristotela, ale z druhé strany opomíjí fakt, že Aristotelés přece jen možný intelekt chápal jinak než pouhou dispozicí těla. Themistius naopak možný a činný intelekt dokáže v jistém ohledu a dokonce i v rámci člověka sjednotit. Jeho aspektuální chápání činného intelektu, kdy transcendentní pól představuje garanta inteligibility vůbec, je velice zajímavé a v lecčem připomíná Tomášovo řešení.¹⁵¹ Důležité je to, že mohutnost intelektu zůstává v člověku s tím, že se nestává pouhou materiální dispozicí. I přes tuto zajímavost se však zdá být Themistiova pozice možná až příliš platónská. Ono „*podstatné já*“ člověka, jež se stává nesmrtelným díky intelektuálnímu sjednocení s transcendentním aktivním intelektem, se může snadno stát cílem a tělo hrobem.

Avicennovi jsme věnovali již poměrně hodně prostoru. Zde jen připomeňme, že co se psychologické problematiky týče, je jeho pojetí vztahu duše a těla také v zajetí jistého dualismu. „*Mystické spojení*“ opravdu nemůže být považováno za adekvátní náhradu susbtancionální jednoty. I přesto však Avicenna přináší nesmírně důležité prvky. Jeho největší přínos se projeví v metafyzice, kde svým rozlišením esence a bytí poskytne poměrně účinný nástroj, pomocí něhož bude nadále možné uchopit jak imateriální, tak materiální sféru.¹⁵² Pojem esence se u Tomáše ukáže být zásadní zvláště v psychologické problematice.

Averroes se podobně jako jeho předchůdci nedokázal vyrovnat s propastí, jež dělí intelekt a člověka. Podobně tak jako u Alexandra jsou jediným přínosem člověka v činnosti poznání jeho materiální mohutnosti. Intelekt, který je v možnosti ke všem formám, nemůže být jeho částí či mohutností. Jako taková je duše zkrátka formou ústrojného těla, jež zaniká spolu s tímto tělem.

Všechny námi zkoumané přístupy k odkazu, jež tradici zanechal Aristotelés, prozrazují snadnost, s jakou je možné upadnout do jednoho ze dvou možných extrémů.

¹⁵⁰ *Contra gent.* II.

¹⁵¹ Podobnost mezi Themistiovým a Tomášovým řešením spočívá i v asimilaci platónských motivů. Pro přehlednost připomeňme Themistiovo schéma. Transcendentní činný intelekt je jako světlo, které jednak činí poznatelnými smyslové věci a jednak aktualizuje mohutnost myšlení v člověku. Motiv slunce a světla, které jistým způsobem činí ostatní věci inteligibilní, je platónský nebo alespoň odkazuje k platónské tradici. V tomto kontextu je věc tím čím je natolik, nakolik se podílí či participuje na dokonalosti, jež podílející se věci nenáleží zcela. Přesně tato situace nastává u Themistia a dokonce i u Tomáše Akvinského. U Themistia je lidský intelekt aktualizován pouze v té míře, nakolik poznává. To znamená, že je aktualizován pouze v určitém aspektu. Tomáš se podobá Themistiovi právě v tom, že užívá participační koncept. Věc je pro Tomáše pravdivá potud, pokud se podílí na podobnosti ideje, jež je v Bohu jakožto součástí jeho esence. Lidský intelekt naopak dosahuje pravdy, tudíž poznává jen tehdy, pokud se sjednocuje s formou věci. Pravda, jakožto absolutní identita, je však pouze v Bohu. V základu obou těchto noetických konceptů je tedy myšlenka participace. K problematice pravdy a participace viz. Aersten, J. A., *Nature and Creature*, str. 141-190.

Z jedné strany je možné člověka interpretovat spíše platónským způsobem, kdy však pozemský život ztratí na své hodnotě, a z druhé strany můžeme zapomenout na jakýkoliv příslib věčnosti, což nakonec může mít zcela stejné důsledky jako přístup první. Zdá se, že ať již bylo řešení jakékoliv, tíže problému i se svými důsledky nutila myslitele ke stále novému promýšlení. To, jak Tomáš využívá práce svých předchůdců k formulaci vlastní teorie člověka a jeho duše, bude tematizováno v následující části, kde se již zaměříme na interpretaci vlastních textů Tomáše Akvinského.

Část II. - Interpretace Tomášovy nauky

V předchozí části jsme mohli sledovat nejvýznamnější zástupce té filozofické tradice, jež ve svém chápání člověka a jeho duše, vychází z Aristotelova odkazu. Díky tomuto spíše historickému exkurzu můžeme lépe uchopit samu Tomášovu pozici. V následujících kapitolách se budeme věnovat nejdůležitějším Tomášovým spisům, kde budeme jednak sledovat, jaké místo Tomáš zaujímá v konfrontaci s již představenými mysliteli, a jednak budeme směřovat k precizaci samotného pojmu duše, a tím samozřejmě i naplňovat záměr této práce.

Protože již nepůjde pouze o historicko-filozofické pojednání, bude vhodné rozdělit si hned na začátku otázky, jež budeme zkoumaným textům pokládat. Tyto otázky také budou představovat dělení jednotlivých podkapitol:

1. základní pojmová schémata k uchopení duše člověka a jejich možný vzájemný vztah
2. upřesnění pozice, jež zaujímá duše resp. člověk v rámci univerza
3. duše jako taková a možnosti její subsistence

Aby nedošlo k nedorozumění, dovolím si lépe objasnit smysl předložených bodů. 1. je nutné poměrně podrobně analyzovat, v jakém vzájemném poměru jsou základní přírodně-filozofické a metafyzické pojmy, jimiž je možné, samozřejmě na různých úrovních, analyzovat člověka a zvláště lidskou duši. Fakt, že se nejedná o banální problém, se ukáže hned při úvahách o vztahu dvojic jako je látka-forma, esence-bytí, možnost-uskutečnění. V první části jsme si mohli všimnout, že způsob chápání duše ve značné míře závisí na charakteru diskurzu v jakém je pojímán. To je také důvod, proč bude vhodné věnovat se základním pojmům podrobněji. 2. ze základního určení člověka a duše, které získáme v 1. bodě, bude nutné odvodit důsledky, jež situují člověka a jeho duši do širšího nebo kosmologicko-metafyzického kontextu. 3. Po vymezení základního pojmového rámce a struktury univerza bude nutné přezkoumat jejich vzájemnou slučitelnost. Základní otázkou, na kterou tedy budeme hledat odpověď, je: jaké substance jsou vůbec možné, a to pouze z filozofického hlediska.

Jak jsme již uvedli výše, bude nutné učinit výběr z Tomášových spisů. Vzhledem k tomu, že apriorní výběr, jenž je asi jedinou možností vzhledem k rozsahu celého díla, je vždy do jisté míry náhodný, zvolím hned základní výběrová kritéria: 1. zkoumaný text se musí problematice duše věnovat primárně buď celý, nebo alespoň

svou významnou částí, 2. zkoumané texty by měly zahrnovat ty, jež jsou obvykle považovány za nejznámější a 3. zkoumané texty by měly obsáhnout celé Tomášovo tvůrčí období. Toto kritérium také stanoví pořadí, v jakém budou jednotlivé spisy pojednávány tj. chronologicky.¹⁵³

Je zřejmé, že každé z těchto kritérií je poměrně subjektivní. I přesto si myslím, že dohromady mohou představovat přijatelný způsob, jak smysluplně zvolit takové texty, které odhalí Tomášovu nauku o duši v reprezentativní šíři. Tento výběr samozřejmě neznamená, že nebudeme využívat i jiných spisů. Důležité je spíše to, abychom respektovali přibližnou dobu vzniku jednotlivých děl.

Vybrané spisy jsou tyto:

1. <i>De ente et essentia</i>	1252-56
2. <i>Summa contra gentiles</i>	1259-64
3. <i>Summa theologiae</i>	1266-68¹⁵⁴
4. <i>Questiones de anima</i>	1269

¹⁵³ Viz. Weisheipl, J. A., *Tomasz z Akwinu*, 436- 488.

¹⁵⁴ *Summa theol.* I. q. 79. a. 4 byla dokončena až 22. 11. 1267; viz tamt. str. 442.

1. *De ente et essentia*

Tento krátký spis patří k nejranějším dílům Tomáše Akvinského. Napsal jej pravděpodobně v době, kdy ještě nebyl mistrem teologie, tzn. do svých třiceti let, a to zřejmě na žádost dominikánských řádových bratří u sv. Jakuba v Paříži. Spis je napsán nikoliv výlučně argumentativní formou, jak bude později u Tomáše zvykem, ale spíše způsobem pojednání nebo traktátu.¹⁵⁵

Přestože se jedná o rozsahově velice skromné dílo, jeho význam lze jen stěží podcenit. Na jeho několika málo stranách se nachází Tomášův raný metafyzický rozvrh, jehož pochopení bude představovat klíč i k porozumění problematice duše.¹⁵⁶ Duše není centrálním pojmem této práce, ačkoliv získáme její určité vymezení, které nám poslouží, samozřejmě i s dalšími pojmovými nástroji, ke stanovení výchozí pozice pro analýzu tohoto pojmu ve zbylých dílech Tomáše Akvinského. Tento aspekt, totiž to, že *De ente et essentia* bude představovat výchozí bod této práce, znamená také zvláštní způsob, jímž jej budeme analyzovat. Analýza bude muset vykročit mimo úzký rámec psychologie. To, co je na *De ente et essentia* nejdůležitější, je právě pojmový aparát, který musí být zohledněn v dostatečně rozsáhlé míře.

1.1 Základní struktura *De ente et essentia* – (Aristotelés a Avicenna)

Cílem tohoto malého spisu je vyjasnit základní filozofické pojmy.¹⁵⁷ Nebude nic jednoduššího a zároveň užitečnějšího, než zachovat tento cíl a tím si vytvořit východisko pro další postup. Strukturu nebudeme zkoumat podle toho, jak se sama rozvíjí, ale vyjdeme z jednotlivých hlavních pojmů, které budeme následně na základě textu dále precizovat.

Tomáš Akvinský hned v úvodních paragrafech¹⁵⁸ zmiňuje tři jména: Filozofa, Avicennu a Komentátora. Tito tři myslitelé a jejich filozofické systémy vymezují hlavní tendence a orientaci díla. Tímto se Tomáš jednoznačně hlásí k tradici, kterou jsme mohli výše v některých důležitých aspektech sledovat.

¹⁵⁵ Viz. Weisheipl, J. A., *Tomasz z Akwinu*, 110-112; Mauer, A., „Introduction“ to *On Being and Essence*, str. 8.

¹⁵⁶ Mauer, A., „Introduction“ to *On Being and Essence*, str. 9.

¹⁵⁷ *De ente*, pr. 1

¹⁵⁸ *De ente*, pr. 1, c.1, 4

Tomáš rozděluje hierarchii jsoucen do dvou hlavních oblastí. První je materiální a druhá imateriální.¹⁵⁹ V rámci těchto hlavních ontologických stupňů je možné rozlišit tyto čtyři druhy substancí: Boha, inteligence, duše a materiální jsoucná. Je tedy nutné podat takové metafyzické vysvětlení, jež by konzistentně uchopilo celou šíři takto pojatého univerza. Již jsme zmínili Aristotela a Avicennu. Jejich metafyzické systémy se zde unikátním způsobem spojí a tím se uskuteční to, co žádný z nich nebyl schopen samostatně.¹⁶⁰

Základní rámec Tomášova diskurzu je aristotelovský. Předpokládá se alespoň znalost základů aristotelské metafyziky. Vzhledem k tomu, že ony základy nejsou hlouběji rozpracovány, dá se předpokládat, že jsou spíše pouze v nezměněné formě zachovány.

Tomáš souhlasí s Aristotelem v tom, že přírodní jsoucná jsou konstituovány formou a materií, kdy forma se má k látce jako akt ke své potenci.¹⁶¹ Je si však zřejmě vědom námitek, které proti tomuto schématu vznesl Avicenna a začíná tudíž i na přírodní jsoucná, neboli složené substance, pohlížet z perspektivy pojmové dvojice esence a aktu bytí.¹⁶² V takovém případě musí být esence to, co v sobě obsahuje všechny bytostné znaky, neboli hlavně to, co je vyjádřeno definicí. Takto se ukazuje, že esence, jakožto soubor všech bytostných charakteristik, nemůže být pouze forma. Alespoň ne ve smyslu pouhé *costi* (*quidditas*).

Abychom byli přesnější, mezi nejdůležitější esenciální znaky přírodních jsoucen patří i jejich tělesnost, jež musí být obsažena v esenci věci. Tedy v tomto smyslu je

¹⁵⁹ *De ente*, c.1., 9: „Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est.“

¹⁶⁰ Mauer, A., „Introduction“ to *On Being and Essence*, str. 11; k Aristotelovu vlivu na Tomášovu nauku srv. Dewan, L., *Aristotle as a Source for Thomas's Doctrine of esse* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], *Dostupné z URL* <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/dewan.htm>; Corrigan, K., A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in st. Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 48 (1984): 219-240.

¹⁶¹ *De ente*, c.2., 11: „In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus.“

¹⁶² *De ente*, c.2., 11: „Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est.“; *De ente*, c.2., 12: „Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur.“ Srv. Wippel J. F., *Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on Thomas Aquinas's De ente et essentia*, str. 290: „Secondly, the argument nad its conclusion are not restricted to separate intelligences. On the contrary, Thomas first concludes to otherness of essence and existence in all else, with the one possible exception. Then only does he make the more particular application to separate intelligences.“

nutné do esence zahrnout i látku.¹⁶³ Samozřejmě, že pokud má být esence inteligibilním principem, nemůže být materiální jednoduše. Musí být tedy materiální takovým způsobem, jakým je „materiální“ každá definice přírodního jsoucná.¹⁶⁴ Pro příklad si uveďme definici člověka: „člověk je živočich rozumový.“ Živočich je rod, rozumový je specifická diference a člověk je druh. Rod živočich je možné definovat jako „*oduševnělé těleso*“ a těleso jako „*mající tři rozměry*.“ Z toho je poměrně zřejmé, v jakém smyslu může být (jak v definici, tak v esenci) obsažena látka. Snad se dá dokonce říci, že takto určená látka je i součástí formy každého přírodního těla, neboť, jak jsme již uvedli, je součástí jeho definice, i když pouze implicitně. Takto chápaná látka, tedy uchopená pouze pomocí formálního určení, je u Tomáše fixovaná pojmem *materia non signata*.¹⁶⁵ Tato je součástí esencí materiálních jsoucnů a ty tak mohou být úplné a lišit se od definicí matematických tj. ideálních.¹⁶⁶

Tímto je objasněn jeden ze vztahů mezi formou, látkou a esencí. Zbývá ještě jeden problém, a tím je vysvětlení poměru aktu a potence v takto vytvořeném spojení. Je zřejmé, že *materia non signata* není aktuálně existující látkou. Proto esence, jež je pouze tak, že „obsahuje“ neoznačenou látku, nebude esencí konkrétního materiálního jsoucná. Toto je poněkud zarážející tvrzení, vzhledem k tomu, že jsme teď mluvili o esencích materiálních jsoucnů. Pokud si však vzpomeneme na to, jakým způsobem Avicenna dělil esence, tak se problém alespoň částečně osvětlí. Tomáš Avicennu v tomto dělení následuje, a tudíž i u něj můžeme rozlišit: a) esenci samu o sobě bez vztahu k čemukoli jinému, která v sobě obsahuje pouze to, co náleží do definice definované věci o sobě¹⁶⁷ a

¹⁶³ *De ente*, c.2., 13: „Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.“

¹⁶⁴ *De ente*, c.2., 13: „Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent.“

¹⁶⁵ *De ente*, c.2., 19: „Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.“

¹⁶⁶ *De ente*, c.2., 13

¹⁶⁷ *De ente*, c.3., 41-42: „Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum

b) esence, jež jsou v konkrétních věcech a v duši. V jednotlivinách jsou individuálním způsobem a v duši obecným.¹⁶⁸ *Materia non signata* se tak najednou stává částí esence pouze v případě absolutně chápané esence a esence poznané v intelektu. První z těchto způsobů bytí esence vylučuje dodávání pojmů jako akt a potence – samozřejmě kromě dvou výjimek: Boha a materie o sobě. Ve druhém případě je způsob bytí esence obecný a jako takový je protikladný k materiálnímu určení. Zde tedy můžeme mluvit o pouhé *costi*. Zbývá nám určit zkoumaný vztah v konkrétním materiálním jsoucnu. *Materia signata* je, vzhledem k výše uvedenému, aktualizací formálního určení třech rozměrů.¹⁶⁹ Zůstává do jisté míry zachován původní vztah, kdy forma je aktem látky, neboť k esenci (formě) přistupuje akt bytí zvenčí.

Zdá se, že tento posun v terminologii umožňuje i materiální sféru bytí uchopit v pojmech esence a aktu bytí. Nyní je možné obejít se bez pojmu materie a tím opustit úzký prostor hylemorfické teorie, aniž bychom ji přitom zcela zavrhlí.

Esence věci, jež existuje jakožto konkrétní jsoucno, je Tomášem ztotožněna s pojmem přirozenost.¹⁷⁰ Přirozenost je tedy esencí věci ve vztahu k činnosti jí

tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.“

¹⁶⁸ *De ente*, c.3., 43-44: „Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima.“ Explicitní potvrzení původu tohoto rozlišení nalézáme *Quodl.* 8, q. 1 art. 1.: „Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout test est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolutna, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.“ Srv. Wippel J. F., *Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on Thomas Aquinas's De ente et essentia*, str. 285.

¹⁶⁹ *De ente*, c.2., 26: „Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius.“

¹⁷⁰ *De ente*, c.1., 2: „Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod *intellectu quoquo modo capi potest*. Non enim res est intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam. Et sic etiam philosophus dicit in V metaphysicae quod omnis substantia est natura.“;

vlastní.¹⁷¹ Vlastní činnost esence je její bytí. Tudíž jen existující esence je přirozeností a, jak víme od Aristotela, přirozenost, jež je principem pohybu a klidu, je zvána duší.¹⁷² Nyní víme, v jakém smyslu platí, že esence a forma je identická s duší. Aristotelova definice duše jako „prvního aktu těla“ je zachována a zároveň povznesena na novou úroveň, kde je ji možno pojímat i jako imateriální ve smyslu separovanosti, tzn. teoreticky je možné uchopit jsooucnost, jež není konstituováno látkou jako potencií. Jak je to však s touto imaterialitou a zároveň subsistencí, uvidíme poté, co dokončíme výčet možných substancí.

Tomáš v *De ente et essentia* zařazuje mezi imateriální substance pouze duše, inteligence a Boha. To, že duše patří do této skupiny, je v rámci celku Tomášova díla poněkud zvláštní.¹⁷³ Níže uvidíme, že nepůjde o zvláštnost jedinou. Tyto oddělené substance lze uvažovat v aspektu míry jejich aktuality. Bůh představuje nejvyšší míru aktuality a, jak jsme již dříve viděli, pouze v jeho případě k jeho esenci náleží určení aktuality. V případě esenciálních určení platí, že subjektu nemohou bezrozporně náležet určení protikladná. Tudíž Bůh, jako jediné jsooucnost, je bez jakékoliv příměsi potenciality. Je jsooucnost skrze svou esenci. Tyto úvahy o charakteru esence Boha mohou být chápány i jako důkaz boží existence.¹⁷⁴ To, že nepatří mezi tzv. pět cest důkazů boží existence, je způsobeno patrně tím, že vychází z analýzy, jež není založena na zkušenosti. Zkušenost je naopak východiskem ve všech pěti cestách.

Tento charakter nebo vztah k bytí postrádají všechny ostatní substance. Jejich esence samozřejmě neobsahují bytí jako své bytostné určení, a tak je nutně přijímají a podílejí se na něm. V tomto smyslu představují esence možnost k přijetí aktu bytí.

Zde je na místě uvědomit si dvojí užití těchto pojmů. V rámci oblasti materiálních substancí jsme pojem aktuality připsali spíše esenci. Ale z řečeného je zřejmé, v jakém smyslu je nutno tuto aktualitu chápat. Esence přijímá bytí a aktualitu od první příčiny. Pouze skrze tento proces může být také aktem nějakého těla. Materiální neboli fyzikální rámec je z tohoto hlediska neúplný a odvozený.

K problematice pojmu přirozenosti jako esence srv. Dewan, L., *Nature as a Metaphysical Object* [online], Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/dewan.htm>.

¹⁷¹ *De ente*, c.1., 2: „Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.“

¹⁷² *Fyz.* II.

¹⁷³ Mauer, A., „*Introduction*“ to *On Being and Essence*, str. 51.

¹⁷⁴ Vztah reálné distinkce k tomuto důkazu Boží existence analyzuje: Wippel J. F., Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on Thomas Aquinas's *De ente et essentia*, in *The Thomist*, 43 (1979): 279-95.

Tomáš tedy i imateriální jsoucna chápe jako kompozita. Jsou složená z možnosti, jež je samozřejmě esencí a aktu bytí.¹⁷⁵ Tuto složenost můžeme rozšířit i na materiální oblast, poněvadž ta je také složená z potenciality a uskutečnění. Otázkou zůstává nakolik se můžeme obejít bez fyzikální terminologie. Zdá se, že jeden důvod, proč zachovat materii jako konstitutivní princip, přesto existuje. Tímto důvodem je evidentní mnohost intelektuálních bytostí v rámci jednoho druhu. Těmito bytostmi jsou samozřejmě lidé.

1.2 Duše v *De ente et essentia*

Postavení duše je v *De ente et essentia* problematické a její pochopení není úplně jasné. Tomáš podává variantu klasického Aristotelova argumentu na podporu její imateriality, který bude vhodné ocitovat celý:

„Nejsilnější důkaz té věci vychází ze schopnosti rozumového poznání, kterou mají. Pozorujeme totiž, že formy jsou aktuálně rozumem poznatelné, jen oddělí-li se od látky a jejich podmínek. Stanou se tak aktuálně rozumem poznatelnými pouze silou substance nadané rozumem, pokud jsou v ní přijaty a jí učiněny <poznatelnými>. Proto je třeba, aby každá rozumem poznávající substance byla zcela prostá látky, tak aby

¹⁷⁵ Původ reálné distinkce esence (*essentia*) a bytí (*esse*) má své kořeny již u Aristotela. Tomu je však nutno rozumět ve velmi omezeném smyslu. Aristotelés, jak jsme již několikrát zmínili, chápal bytí jako to, co náleží pouze kompozitním jsoucnům (nebo také Prvnímu hybateli). Neuvažoval tudíž bytí jako něco, co by bylo principem jsoucna – principy rozuměl pouze látku a formu. V naší analýze substance se tento problém, i když z jiné perspektivy, zřetelně ukázal. Nicméně je možné u Aristotela najít rozlišení mezi esencí (τί ἐστιν) a bytím (εἶναι) substance. V Druhých analytikách (II, 7, 92b) Aristotelés říká, že znalost věci neznamená, že něco víme o jejím bytí. Vše nasvědčuje tomu, že u Aristotela nemůžeme mluvit o distinkci reálné, ale pouze epistemologické. Bytí (*esse*) v tom smyslu, v jakém o něm uvažujeme u Tomáše, je ještě Aristotelovi *skryto*.

Ačkoliv v *De ente* Akvinský ještě explicitně nemluví o reálné distinkci (poprvé se s tímto termínem setkáváme až v *Q. D. De verit. 27, 1 ad 8, In I Sent. d. 13, q. 1, a3.*), je zřejmé, že rozlišení, jež provádí podobně jako Aristotelés, má již i metafyzickou relevanci: „Quidquid enim non est de intellectu essentie vel quidditatis, hoc est **adveniens extra**, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his que sunt partes essentie intelligi potest. **Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.**“ (dohledat přesně místo c.5); srv. Beck, H., *Der Akt-Charakter des Seins: eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, str. 17-22; Mauer, A., „Introduction“ *to on Being and Essence*, str. 22., zajímavou rekonstrukci argumentu pro zavedení reálné distinkce viz. Macdonald, S., *The Esse/Essentia Argument in Aquinas's De ente et essentia*, in *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), str. 151-172.

ani neměla látku jako svou část, ani aby nebyla jako forma vtištěná do látky, jak je tomu v případě materiálních forem. ¹⁷⁶

„Proto v duši nebo v inteligenci není žádným způsobem složení z látky a formy, takže by se v nich bytnost získávala tím způsobem, jako v tělesných substancích, ale je v nich složení formy a bytí. Proto se v komentáři k deváté tezi knihy O příčinách říká, že inteligence má formu a bytí. A forma se tam bere jako samotná cost či jednoduchá substance.“ ¹⁷⁷

Východiska a předpoklady tohoto argumentu známe a podrobněji jsme se jim věnovali v oddíle o Aristotelovi. To, co je zarážející, jsou důsledky, které Tomáš vyvozuje pro rozumově poznávající substance, tzn. i pro duši člověka.

Zdá se, že uvést vymezení duše, jaké nacházíme v uvedených citacích, do souladu s předchozí teorií duše jakožto esence či přirozenosti člověka, bude problém. Otázkou je, jak silné tvrzení o nesmíšenosti duše s tělem je. Viděli jsme, že jistým způsobem je možné duši chápat jako imateriální, tj. z aspektu její funkce jako esence člověka, ale pokud má duše být formou a prvním aktem lidského těla a pokud má být konstitutivním principem každého člověka, pak není možné postulovat její úplnou oddělenost od těla, alespoň ne v tak silném smyslu, v jakém je tomu v uvedených citacích.

Vzhledem k tomu, že zatím nemůžeme jednoznačně rozhodnout, jak tuto oddělenost chápat, budeme sledovat dvě hlavní možnosti:

A) Tomáš ještě není schopen využít nástroje, jehož se mu dostává v podobě reálné distinkce. V tomto případě by jeho pozice byla do jisté míry dualistická, tzn. duši by i přes veškeré náznaky chápal jako samostatnou substanci, jež stojí vedle těla. Tuto tezi by pak podporoval také fakt, že ve výčtu možných substancí není vlastně ani

¹⁷⁶ *De ente*, c.4, 56: „Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.“

¹⁷⁷ *De ente*, c.4, 58: „Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipitur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse.“

ponecháno místo pro takovou, jež by odpovídala duši jakožto esenci člověka, jejíž určitá formální část je zodpovědná za materiální stránku člověka. Již dříve jsme poukázali na to, že pohled z *De ente et essentia*, kde jsou duše jednoznačně zařazeny mezi separované substance, je spíše výjimečný. Tato interpretační varianta vlastně tvrdí, že teorie reálné distinkce implikuje takové pojetí duše, kdy je možné ji (duši) chápat jednak jako formu a jednak jako akt těla. Problémem této koncepce je, že není úplně jasné, jak taková duše může být po smrti člověka. Separovaná duše by pak představovala velice zvláštní entitu, jejíž odůvodnění nebude snadné. Jednoduše řečeno, Tomáš mohl mísit dvě věci: své křesťanské přesvědčení o přetrvání lidské duše po smrti člověka a svůj filozofický postoj.

B) Teorii duše jako esence a přirozenosti člověka je třeba brát jako Tomášovo jediné stanovisko. To jediné, co je nutné pozměnit, je právě síla oněch výroků ohledně úplné nesmíšenosti duše. Zde je možné uvažovat následujícím způsobem. Tomáš v citovaných pasážích nemluví o duši jako celku, ale pouze o té části duše, jež je schopna rozumového poznání. Tato interpretace bude tudíž oslabovat citované pasáže asi tímto způsobem: „*Proto je třeba, aby část duše, jež rozumově poznává, byla prostá látky ...*“

V rámci této interpretační varianty existuje ještě jedna možnost, která by mohla vysvětlit, proč je Tomáš tak radikální. Ve 13. století nebyl vůbec výjimečný takový názor, že imateriální sféra substancí je konstituována jak formami, tak jakousi duchovní nebo spirituální látkou. Tomáš mohl své dosti radikální tvrzení vztahovat právě na tento problém a tím se od této teorie distancovat. Tato možnost by mohla být podpořena tím, že před samým důkazem imateriality intelektuálních substancí je zmíněn Avicbron, jenž je zastáncem teorie spirituální materie.¹⁷⁸

Není jednoduché přiklonit se jednoznačně k té či oné možnosti. Neustále totiž musíme mít na mysli, že se jedná o rané dílo, které bylo určeno pro dominikánské spolubratry. Zatím nám nezbývá nic jiného, než se obejít bez definitivního řešení. Nicméně se pokusíme dále určit, jaký vztah má duše k univerzu jako celku a k člověku.

Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simpliciter.“

¹⁷⁸ *De ente*, c.4, 55: „Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicbron, auctor libri fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant.“

Je možné, že tato analýza nám napoví, jak se postavit k problematickému místu v *De ente et essentia*.

1.3 Duše vzhledem k univerzu a člověku

Mnohé důležité již bylo řečeno. Duše nějakým způsobem musí být imateriální a jako taková je zařazena na poslední místo všech substancí obdařených rozumem. Je natolik vzdálená od první příčiny, že míra potenciality, jež je její částí, ji nutí mísit se nebo nějakým způsobem vztahovat k materii. Tento vztah konstituuje člověka. Člověk je tedy bytostí, jež má schopnost skrze svou duši rozumově poznávat. Je zřejmé, že nerespektujeme přesvědčení o nutnosti imateriality rozumově poznávající substance. Podívejme se však pozorně na to, co píše o vztahu duše, těla a člověka sám Tomáš:

„Proto říkáme, že člověk je živočich rozumový a ne z živočicha a rozumového, jako říkáme, že je z duše a těla. O člověku se totiž říká, že je z duše a těla jako něco třetí sestávající ze dvou, jež není ani jedno ani druhé. Člověk totiž není ani duše ani tělo.“¹⁷⁹

„A protože má mezi rozumovými substancemi víc potence, je natolik blízká materiální věc, že si přibírá materiální věc, která má účast na jejím bytí. Tímto způsobem povstává totiž z duše a těla jedno bytí v jednom složeném, třebaže ono bytí, nakolik je bytím duše, nezávisí na těle.“¹⁸⁰

„Slovo těleso lze dále brát tak, že označuje nějakou věc, jež má takovou formu, díky níž lze na ní označit tři rozměry, ať již je ta forma jakákoliv, buď že z ní může pocházet nějaká další dokonalost nebo ne. A tímto způsobem bude těleso rodem živočicha, protože se živočichem nemíni nic jiného, co by nebylo nerozvinutým způsobem obsaženo v tělesu. Duše není totiž forma odlišná od té, díky níž bylo možno v oné věci

¹⁷⁹ *De ente*, c.2, 30: „Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus.“

¹⁸⁰ *De ente*, c.4, 78: „Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.“

*označit tři rozměry. A tudíž když se říkalo, že těleso je to, co má takovou formu, že na něm lze označit tři rozměry, rozuměla se forma jakákoli, ať duše, ať forma kamene či jakákoliv jiná forma. A tak je forma živočicha nerozvinutým způsobem obsažena ve formě tělesa, pokud je totiž těleso jeho rodem.*¹⁸¹

Člověk je v pravém slova smyslu substancí, jež má pouze jednu substancionální formu.¹⁸² Není kompozitem v tom smyslu, že by byl vytvořen ze dvou substancí, jež stojí vedle sebe, z nichž každá by měla svou vlastní formu. Člověk představuje jednotu, a ta je vyjádřena jeho definicí.¹⁸³ Ve všech určeních, která budeme činit stran duše i těla, je nutné brát zřetel na to, čím duše a čím tělo. Vždy to bude duše a tělo jediného nedělitelného celku – člověka. Pokud mluvíme zvlášť o těle člověka, mluvíme také o jeho duši. A to proto, že tělo člověka nemůže být tělem člověka jinak, než skrze lidskou duši. Neplatí tedy, že by rozlišení mezi tělem a duší odráželo nějakou zásadnější diferenci.

Z uvedených citací je zřejmé, jakým směrem se Tomáš v určení vztahu člověka a duše vydává. Duši je nutné chápat jako esenci, jež v sobě obsahuje takovou formu, z níž vyplývá trojrozměrná realizace substance, jež je touto esencí konstituována.

De ente et essentia tak obsahuje dvě možnosti jak chápat duši. Zdá se přitom, že ta varianta, která všechny intelektuální substance chápe jako absolutně oddělené od látky, neumí zohlednit výjimečnost člověka a jeho výjimečné postavení v rámci univerza.

¹⁸¹ *De ente*, c.2, 26: „Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius.“

¹⁸² K problematice substancionální jednoty založené jednou substancionální formou či jednou esencí srv. Goyette, J., *St. Thomas on Substantial Unity against the Pluriformist* [online], Jacques Maritain Center: homistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/goyette.htm>>; Goyette, J., *Substantial Form and The Recovery of an Aristotelian Natural Science*, *The Thomist*, 66 (2002): 519-33.

¹⁸³ Zde je vhodné několik poznámek. Definice člověka postihuje jeho přirozenost, která je v případě člověka zcela unikátní v tom smyslu, že v sobě obsahuje jak materiální tak imateriální určení. Viděli jsme, že tato zvláštnost je uchopena v rámci metafyziky odpovídajícím chápáním pojmu esence, který již není stavěn do páru s materií. Tato zvláštní přirozenost bývá moderními interprety nazývána různě. Srv. Panau, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, str. 19: „Human beings are part spiritual and part physical..., which gives us a theoretically **perplexing kind of dual status** – we are **mathaphysical amphibians**, to born Eleonore Stump’s apt phrase. This unique dual status makes us especially interesting in many ways, and provides some justification for paying special attention to our own species in a general account of **God’s creative activities**.“ Tento dvojitý statut lidské přirozenosti je z jedné strany uchopitelný pomocí

Přiklonili jsme se k určitému způsobu, jakým je možno chápat duši člověka. S tímto se ale pojí jeden základní problém, který jsme již zmínili. Zdá se totiž, že takovouto duši bude velice problematické zařadit mezi možné substance (vzhledem k možnostem subsistence). To je možná také důvod, proč ve spise *De ente et essentia* nacházíme takové kolísání mezi explicitním určením duše, jakožto čistě imateriální substance, a duše jakožto esence člověka. Řešení tohoto problému nenalezneme v právě analyzovaném spise, ale mějme ho stále na paměti. Tomáš se bude neustále pokoušet o jeho řešení.

2. *Summa contra gentiles*

Suma proti pohanům již představuje poměrně rozsáhlé dílo, které se snaží vyrovnat s různými formami „pohanské“ filozofie pomocí spíše filozofické argumentace. Tento aspekt je pro naše zkoumání velice zajímavý. Zatím jsme sledovali, jakým způsobem se Tomášova filozofie vztahuje ke svým předchůdcům a jaké podněty jsou pro něj důležité. Nyní se nacházíme v situaci, kdy nejenom musíme mít stále na paměti zjištěné souvislosti, ale také kontext, v němž je třeba filozofii u Tomáše chápat. Samozřejmě, že tímto kontextem je křesťanská víra. Připomeňme jen, že vztah filozofie a víry je Tomášem chápán velice uměřeně. Jak víra tak filozofie mají svou oprávněnost a místo v lidském životě. To nejdůležitější, co je nutné také zmínit je to, že víra a rozum nemohou být v rozporu. To je jedno ze základních nastavení Tomášova myšlení, které mu dovoluje být jak filozofem, tak věřícím křesťanem.

Pokud budeme brát ohled na tento vztah víry a filozofie, pak se nám *Suma proti pohanům* bude odkrývat v zajímavějším světle. Ono „proti“ je tedy nutno chápat spíše ve slabším smyslu. Cílem je obhájit takovou filozofii, jež by byla v souladu s pravdou, což samozřejmě znamená, že bude také v souladu s vírou. V tomto smyslu je nutné chápat *Sumu proti pohanům* ne pouze jako apologetické dílo, jež by za každou cenu muselo „bojovat“ proti naukám, jež jsou v rozporu s vírou, ale jako plnohodnotné doplnění „pohanské“ tradice.¹⁸⁴ Toto obohacení se také uskutečňuje pomocí inspirací, jež přicházejí i skrze křesťanství. To však v případě Tomáše neznamená znehodnocení filozofie, neboť Tomáš rozlišuje mezi tím, v co je možno pouze věřit a tím, co je možno

pojmu esence, ale z druhé strany může být také zdrojem nemalých problémů. Tomuto se však budeme věnovat níže viz. 2.4.

¹⁸⁴ Tomáš chápe filozofický vývoj jako neustálý pohyb směrem k pravdě. V tomto smyslu je i Tomášova filozofie doplněním tohoto vývoje. Srv. *Contra gent.* II, c. 37; Te Velde, *Participation and Substantiality*

také nalézt čistě pomocí rozumu. Tento vztah zabraňuje tomu, aby filozofie ztratila svůj bytostný charakter, kterým je kritický přístup k problému.

2.1 Tomášovo vyrovnání s předchůdci v *Sumě proti pohanům*

V této kapitole se samozřejmě nebudeme snažit zachytit celý rozsah Tomášovy diskuze s předchůdci. Pro naše účely zcela postačí, pokud si budeme všimnout pouze těch momentů kritiky, jež nám dovolí nějakým způsobem nahlédnout na samotné Tomášovo chápání duše člověka. Tento zájem se pak může projevat také při sledování konfrontace Aristotela a jeho komentátorů. To je dáno tím, že, jak jsme si mohli všimnout výše v námi sledovaném výběru filozofů, je postoj k Aristotelovi zásadní a v mnohém rozhoduje o dalším chápání duše člověka.

2.1.1 Kritika Alexandrový a Averroovy koncepce v *Sumě proti pohanům*

Jak jsme již mohli sledovat výše,¹⁸⁵ Alexandros chápal Aristotelův možný intelekt jako pouhou dispozici těla. Připomeňme jen, že tato interpretace možného intelektu zásadním způsobem neguje jeden ze základních argumentačních postupů pro podporu nesmrtnosti a imateriality lidské duše. Soustředme se tedy na postoj, jaký Tomáš zaujímá k Alexandrovu stanovisku.

Tomáš si vysvětluje Alexandrovu pozici tím, že starověký komentátor nebyl schopen pochopit, jakým způsobem je možné, aby se intelektuální podstata spojovala s materií nebo tělem jako forma.¹⁸⁶ Podle Tomáše Alexandros chápal Aristotelovu definici duše v II. *O duši*¹⁸⁷ příliš striktně, aniž by totiž zohlednil to, že Aristotelés má o úplné platnosti definice, tj. o její schopnosti postihnout všechny duše, pochybnosti. Tomáš nechápe Aristotelovu definici z II. *O Duši* jako úplnou. Pokud totiž budeme trvat na tom, že duše je pouze „*první skutečností přírodního, ústrojného těla*“,¹⁸⁸ pak budeme

in *Thomas Aquinas*, str. 135: „The phrase ‚knowledge of truth‘ is global designation of what philosophers aim at.“

¹⁸⁵ Odd. 1.2.2

¹⁸⁶ *Contra gent.* II, 62: „His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II de anima, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.“

¹⁸⁷ *O duši II. 1, 412b*

¹⁸⁸ *O duši II. 1, 412b*

mít vážné problémy s vysvětlením toho, jakým způsobem může Aristotelés chápat pohybované hybatele nebeských sfér jako pouze intelektuální duše.¹⁸⁹ Tedy alespoň v tomto bodě není Alexandros ve svém komentáři zcela v souladu s Aristotelovými myšlenkami. V rámci jakési kritiky samotného komentáře Tomáš argumentuje proti Alexandrově pozici i připomenutím explicitního výroku Aristotela z *O duši* 3.4, kde se jednoznačně popírá smíšenost materiálního intelektu s tělem.¹⁹⁰

Zde se nám nabízí příležitost, abychom se zabývali tím, jak je podle Tomáše u Aristotela možné vysvětlit funkci intelektuální podstaty jako podstatné formy něčeho materiálního. Jak jsme viděli výše, nemožnost pochopit tento vztah může zapříčinit úplnou rozluku dvou sfér skutečnosti. Pokud by opravdu nemohla být intelektuální podstata žádným způsobem formou materiálního těla, pak by ani duše člověka, nakolik se dá předpokládat, že je intelektuální podstatou, nemohla být podstatnou formou. Alespoň se zdá, že toto měl Tomáš na mysli, obhajovav následující interpretaci Aristotelovy filozofie.

Tomáš si s největší pravděpodobností uvědomuje, jak se tradiční hylemorfismus zdá být svázán úplnou korelativností formy a látky. Nicméně se domnívá, že i u Aristotela je možné najít takové vysvětlení, jež tuto korelativnost nechápe univerzálně. Oddíl věnovaný Aristotelovi naznačoval, jaké problémy se vynořují v souvislosti se striktním hylemorfismem a naukou o nesmíšené duši. Předvedení, že Aristotelés mohl uvažovat takovou situaci, kdy imateriální forma je formou těla, mohla Akvinskému poskytnout účinný prostředek k vyvrácení nauk těch předchůdců, kteří se chápali jako pokračovatelé Aristotela.

Z těchto důvodů se nyní věnujme jedné takové interpretaci Aristotela, která jak uvidíme, se snaží řešit výše zmíněný problém velice zajímavým způsobem.

Tomáš ve své interpretaci vychází z Aristotelova důkazu Prvního nehybného hybatele a důsledků pro další pohybované. První pohybovaný musí být totiž zvláštního charakteru. První nehybný hybatel jím totiž nemůže pohybovat jednoduše skrze pohyb, neboť je nehybný. Zbývá tedy jediná možnost, a to ta, že první pohybovaný hýbe sám sebou.¹⁹¹ Avšak toto pohybování sama sebou je třeba brát ve zvláštním vztahu

¹⁸⁹ *Contra gent.* II, 70

¹⁹⁰ *Contra gent.* II, 62: „Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristotelés in III de anima, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori.“

¹⁹¹ *Contra gent.* II, 70: „Probat enim Aristotelés, in libro physicorum, quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum. Unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili motore, vel moveat seipsum. Et de his duobus accipit secundum,

k Prvnímu hybateli. Ten může totiž pohybovat prvním pohybovaným pouze nakolik je předmětem touhy prvního pohybovaného. V tom smyslu první pohybovaný hýbe sám sebou, nakolik totiž touží po Prvním nehybném hybateli.¹⁹² Z toho, že je první pohybované pohybující samo sebe, vyplývá, že v něm musíme rozlišit dvě části – pohybované a pohybující. To pohybující je samozřejmě to, co touží, co je duší, neboť duše je principem pohybu.¹⁹³ To, co je pohybováno, je první nebeská sféra, která se pohybuje jednoduchým dokonalým pohybem. Tato sféra je, i jakožto materiální, prostá složení z jakýchkoli orgánů, což je naopak vlastní všem živým bytostem sublunární sféry.¹⁹⁴ Z této nesloženosti nebo neústrojnosti první pohybované sféry plyne, že duše, jež touží po Prvním hybateli, je pouze intelektuální. To, že je intelektuální, je samozřejmě z pouhého faktu imateriality předmětu touhy.

Tím Tomáš interpretuje Aristotela tak, že u něj odkrývá možnost vysvětlit způsob, jakým může čistě intelektuální podstata být i podstatnou formou těla, i když třeba nebeského. Důležité je také to, že nejen Alexandros, ale i Averroes je zasažen touto interpretací. Pokud totiž duše první nebeské sféry nemá smyslové části, nemá ani představy, jež by mohly plnit funkci prostředníka. Tento poznatek je potom možné aplikovat i na člověka, což je samozřejmě cílem předchozí analýzy.¹⁹⁵

Alexandrova pozice pro nás byla důležitá pouze natolik, nakolik představovala jistou interpretační strategii. Prokázání chybnosti Alexandrova a do jisté míry i Averroova komentáře zachovává možnost chápat duši člověka ve své úplnosti, tzn. jako

scilicet quod primum mobile moveat seipsum: ea ratione, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud.“

¹⁹² *Contra gent.* II, 70: „Probat autem in XI Metaphysicae, quod in motu caeli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale.“

¹⁹³ *Contra gent.* II, 70: „Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota. **Omne autem huiusmodi est animatum.** Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem Aristotelis. Unde et in II de caelo dicitur expresse quod caelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.“

¹⁹⁴ *Contra gent.* II, 70: „Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore. Et hoc significat in II de anima, ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus: ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est alterum, aut honorabilius, scilicet caelum.*“; „Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis: habet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli. Et ad hoc significandum, subiungit Aristotelés quod *quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae: ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia.*“

¹⁹⁵ *Contra gent.* II, 70

smyslovou i intelektuální. Tato jednota je samozřejmě možná jen tehdy, pokud materiální intelekt, jenž je klíčem k imaterialitě duše, nepřestane být součástí nebo mohutností této duše. Pokud si dáme tuto Tomášovu námitku do souvislosti s možnostmi, jež nám poskytoval Aristotelův spis *O duši*, je zřejmé, jaké důsledky z ní plynou. Aristotelés mohl uvažovat o více imateriálních substancích.

2.1.2 Avicenna¹⁹⁶

Avicennova teorie duše a intelektu byla probrána v oddíle 1.2.3. Stručně se dá říct, že u Avicenny můžeme mluvit o určitém dualistickém konceptu člověka, který duši chápe jako spolupříčinu těla, kdy však tento svazek nevytváří jednotu substancionálního typu. Teorie poznání zavádí přímou kognitivní závislost intelektu možného na intelektu aktivním tím, že opravdové poznání může být pouze jakožto vlité tímto aktivním intelektem.

Stávající oddíl se bude dělit do dvou kratších pasáží: 1. opět posoudíme jak Tomáš srovnává Avicennovu nauku s aristotelským východiskem a 2. prozkoumáme zajímavé pasáže kritiky odděleného aktivního intelektu, které nám mohou poskytnout určitý náhled do Akvinského chápání přirozenosti čili duše ve vztahu ke svým činnostem.

2.1.2.1 Srovnání Aristotela s Avicennou

Jedna z nejzásadnějších námitek, která odhaluje rozdíl Avicennova stanoviska od základního realistického rámce, je přirovnání Avicennovy noetiky k noetice Platónově. Tomáš tvrdí, že je jedno, zdali vědění pochází z mnoha zdrojů (Platónovy ideje) či jednoho aktivního intelektu. Důležité je to, že nepochází ze zkušenosti:

„Co se však týká způsobu získávání vědění, nezáleží na tom, zda naše vědění je zapříčiňováno od jedné nebo od více oddělených podstat; u obojího totiž následuje, že naše vědění není zapříčiňováno od smysly vnímatelného: opak toho objevuje skrze to, že kdo postrádá nějaký smysl, ten postrádá také vědění o smysly vnímatelném, které se poznává oním smyslem.“¹⁹⁷

¹⁹⁶ Themistia je nutné zatím vynechat, neboť v době, kdy Tomáš psal Sumu proti pohanům, ještě nebyl vyhotoven jeho překlad.

¹⁹⁷ *Contra gent.* II, 74

Tomáš v *Contra gent. II, 74* uvádí ještě několik zřejmých rozdílů Avicennovy teorie poznání, ale tato se zdá ležet v základu systematického odmítnutí Avicennova konceptu. Ačkoliv tedy Tomáš přejímá jádro Avicennovy metafyziky, zdá se, že Aristotelův realismus bude neustále korigovat vztah člověka ke světu zkušenosti a tělesnosti.

2.1.2.2 Přírozenost a činnosti, kritika Avicennova pojetí aktivního intelektu

Tomáš analyzuje Avicennovu nauku odděleného aktivního intelektu i na základě úvah o charakteru přírozenosti věcí. Vychází ze základního předpokladu přírozeného řádu věcí, kdy přírozené je pouze to, co je v souladu se svým místem v hierarchii bytí. Tento předpoklad zavádí jako nepřírozené veškeré mimoúrovňové propojení, jež by vytvářelo závislosti v aspektu druhých činností věcí.¹⁹⁸

Pokud se shodneme na tom, že alespoň v základu je toto určení správné, potom z toho plynou určité důsledky pro přírozenosti věcí, tudíž i pro duši člověka. Každá přírozenost musí být schopná přírozeným způsobem dosáhnout přiměřené dokonalosti pouze skrze své vlastní dispozice. To neznamená, že by toto dosažení dokonalosti mělo být zcela absolutní. Znamená to pouze to, že přírozenost věci musí být k dosažení své dokonalosti, která spočívá hlavně v uskutečňování nejhodnotnějších druhých činností, dostatečně disponovaná.

Co se děje s takto chápanou přírozeností v rámci Avicennova systému? Avicenna sice souhlasí, že možný intelekt každé imateriální duše je individuální, tzn. není pouze jeden jak tvrdí Averroes, ale aktivní intelekt, jenž je zdrojem poznání, zůstává pro všechny lidi pouze jedním:

¹⁹⁸ U substancí můžeme rozlišovat dvojí druh činností. První činností (*actus primus*) substancionální formy či esence je její akt bytí (*esse*). Druhé činnosti (*actus secundus*) jsou všechny zbývající činnosti (*operatio*). Všechny druhé činnosti jsou konstituovány akcidentálními formami, neboť „*Omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentia eius.*“ (*Contra gent. II. C. 58*) V rámci těchto druhých činností můžeme vyčlenit takové, jež určité esence plynou nutně. Tyto činnosti či akcidenty se označují jako tzv. propriální (*proprietates*). Esence se má ke své první činnosti jako tzv. pasivní potence. Toto je důležité rozlišení, neboť esence která již aktuálně existuje představuje vzhledem ke svým druhým činnostem tzv. potenci aktivní, která pro ně také představuje základ. srv. Te Velde, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, str. 42-43; Beck, H., *Der Akt-Charakter des Seins: eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, str. 41-42.

„Proto uzavírá třetí, že, kdykoli poznáváme v uskutečnění, přelévají se poznatelné podoby do našeho možného intelektu od působícího intelektu, který sám uznává za jakousi oddělenou podstatu.“¹⁹⁹

V této situaci není přirozenost člověka samostatná v aspektu své mohoucnosti poznávat a tím také nemůže dosáhnout přirozené dokonalosti.

Tomáš argumentuje takto: A) Přirozenost každého oduševnělého jsouca musí být taková, že obsahuje vše, co je nutné pro výkon veškerých přirozených činností.²⁰⁰ Tyto činnosti pak mohou být dvojího typu: aktivní a pasivní. Příkladem aktivní činnosti je např. vyživovací mohutnost duše v rostlinách. Pasivní činností je smyslová mohutnost živočichů. Každá z těchto činností musí tedy mít základ v samotné přirozenosti konajícího. Vztáhnou-li se tyto úvahy na člověka, vidíme, že jeho nejvyšší mohutností je rozumění. To však v sobě spojuje oba výše zmíněné způsoby činností: jak pasivní, kdy rozum trpí od poznaného, tak aktivní, kdy rozum poznatelné v možnosti činí poznatelným v uskutečnění. Závěr je následující: aktivní i pasivní dispozice musí vycházet ze samotné rozumové přirozenosti. Pokud by tomu tak nebylo, jak tvrdí Avicenna, jenž klade aktivní intelekt mimo poznávající přirozenost, pak by byl porušen výchozí předpoklad dostatečnosti každé přirozenosti k založení vlastních činností.²⁰¹

B) Druhý argument stojí na stejném výchozím předpokladu jako argument první. Veškeré činnosti, jež nevycházejí pouze z přirozenosti věci, ale podílí se na nich i něco jiného, jsou nepřirozené. Pokud je tedy aktivní intelekt oddělenou substancí, pak

¹⁹⁹ *Contra gent.* II, 74.

²⁰⁰ *Contra gent.* II, 76; Pokud se zamyslíme nad činnostmi substance, tak pro nás tento předpoklad nebude nijak složitý. Je-li tedy člověk určen primárně jakožto poznávající, musí mít ve své přirozenosti takové určení, jež umožňuje následnou aktualizaci propriálních akcidentů souvisejících s vykonáváním činnosti poznání. Jak uvidíme později, tento předpoklad bude nesmírně důležitý v promýšlení možnosti subsistence duše po smrti člověka. Krátce řečeno, přirozenost jež je základem činností substance nemůže být dělitelná alespoň v tom smyslu, že nejvyšší činnosti substance, tedy rozumové poznání, není možné bez úplné aktualizace konající přirozenosti. V opačném případě je porušen výše zmíněný předpoklad, z čehož pak plyne pouze nutnost zavedení nepřirozených faktorů, což také Tomáš v námitce proti Avicennovi uvádí.

²⁰¹ *Contra gent.* II, 76: „Item. In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.“

nejhodnotnější činnost člověka, tj. rozumění, je spíše činností nadpřirozenou a člověk nemůže být vymežován vzhledem ke svému rodu jakožto rozumový.²⁰²

Z uvedených argumentů je zřejmá jednota substance a činností, které vykonává. Přirozenost je v analyzovaném kontextu základem všech činností. Rozumové poznání představuje u člověka nejvyšší činnost, která je podmíněna celou přirozeností. Tudíž platí, že přirozenost člověka je nutně zacílená k vykonávání své nejvyšší dokonalosti, což je přirozeně možné pouze za podmínek plynoucích ze samotné této přirozenosti. Pokud by bylo dokonalosti poznání dosahováno jinak, jednalo by se, jak bylo prokázáno výše, o spíše něco zázračného.

Ačkoliv je tato argumentace namířena zvláště proti Avicennově konceptu aktivního intelektu, je možné výsledku této diskuze využít i při posuzování Averroova chápání lidské duše a materiálního intelektu. I v Averroově filozofii je člověk ve výkonu své nejvyšší činnosti vázán na něco mimo jeho vlastní přirozenost – na materiální intelekt. Důvody, proč je tedy Averroova koncepce nepřijatelná, jsou tytéž jako u Avicenny.

2.2 Úvaha nad teoretickým rámcem *Sumy proti pohanům*

Z pohledu aristotelismu není problém říct, že forma je podstatou, neboť podstata se může vypovídat ve více významech. Potíž nastává tehdy, pokud se snažíme tvrdit to, že duše, neboli podstatná forma člověka, je podstatou stejného typu, jako např. člověk. Zdá se, že tento význam nemůže mít Tomáš na mysli, protože si musí být vědom toho, že podstatou může být primárně člověk. Nicméně jistý posun od čistě aristotelské pozice musíme zaznamenat. Duši, jakožto podstatnou formu člověka, je nutno chápat jako podstatu v aristotelském hlavním významu natolik, nakolik není pouze korelativním pojmem látky. Připomeňme, že pro Aristotela byla substancí na prvním místě složenina látky a formy. Forma mohla být také nazvána substancí, ale pouze odvozeně. To, že Tomáš chápe duši člověka jednak jako formu a jednak jako podstatu, zdá se odrážet právě posun směrem od tohoto chápání substance. Duše tedy není pouze formou těla. V tomto smyslu, který jakoby zavádí čtvrtý způsob vypovídání podstaty, je duše podstatou. Důvod, jenž mimo jiné ospravedlňuje toto tvrzení, je jednoduše předpoklad

²⁰² *Contra gent.* II, 76: „Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si

existence člověka, jehož rozumem rozlišitelné části je nutné chápat jako výsledky logického dělení jednoho pojmu.²⁰³

Bez těchto předběžných úvah, by nebylo možné přistoupit k samotnému textu *Contra gent.* II. 68., neboť se zdá, že již sám název této kapitoly²⁰⁴ může působit nemalé problémy se samotným porozuměním. Již v analýze *De ente* jsme si mohli všimnout, že duše je označena explicitně jako substance, jež náleží do imateriální sféry. Uvidíme, že Tomáš se v *Contra gent.* bude přiklánět k té naší interpretaci duše, jež spíše vycházela ze systémových implikací. Úvaha o tom, v jakém smyslu může být podstata vypovídána o duši člověka, se právě opírá jednak o možnosti, které nabízí metafyzické východiska z *De ente*, a jednak o explicitní potvrzení jednoty a neredukovatelnosti člověka.

V předchozí kapitole jsme mohli sledovat Tomášův názor na různé teorie duše. Jejich neudržitelnost ukazuje nutnou pravdivost jediné, jež zbývá, totiž chápat duši jako substancionální formu člověka.²⁰⁵ Než ale přejdeme k podrobnější analýze toho, jakým způsobem je možné sjednotit na první pohled neslučitelné, totiž materiální s imateriálním, zastavme se u charakteristiky některých námitek proti chápaní duše jako formy těla.

Nebudeme se věnovat podrobně tomu, jak je Tomáš řešil, ale spíše tomu, jak se jeví ze systematických pozic v *De ente*. Ukáže se totiž, že podporují naši výše provedenou interpretaci. Tento krok by nám měl ukázat leccos zajímavého.

Na konci kapitoly 56.²⁰⁶ je uvedeno několik postřehů, jež se zdají podporovat názor o nemožnosti chápaní duše jako formy těla. Některým z nich nyní budeme věnovat menší pozornost:

a) První námitka tvrdí, že je nemožné, aby dvě aktuálně existující jsoucna vytvářela jakékoliv substancionální jedno. Akt bytí každého z nich je totiž to, co je vzájemně odlišuje. Pokud tedy mluvíme o jednotě duše a těla, pak nemůže být řeč o

intellectus agens est quaedam substantia separata, sequetur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.“

²⁰³ *Contra gent.* II. c. 85: „Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile; vel sicut continuum; vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod est indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quantae sunt. **Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum quod est ratione unum.**“

²⁰⁴ *Contra gent.* II. c. 68: „Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis.“

²⁰⁵ *Contra gent.* II. c. 68: „Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: **relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma.**“

²⁰⁶ *Contra gent.* II. c. 56

jednotě substancionální nebo takové, jež by připouštěla jeden existenční akt takové složeniny.²⁰⁷

Z charakteru této námitky je zřejmé s jakým problémem se opět setkáváme. Vymezení člověka jako složení těla a duše opravdu nepřipouští esencionální jednotu. Toto určení je totiž spíše logickým rozbořem pojmu než čímkoliv jiným. Nejedná se o analogii k látce či formě. Tělo totiž není jednoduše látkou. Tělo je již formovanou materií. Analýza v části věnované *De ente* podává rozbor tohoto důležitého problému.²⁰⁸ Pro naše účely stačí, abychom si uvědomili, že dvě substance opravdu nemohou vytvářet esencionální jedno a nepřesné chápání problematického obratu znamená neporozumění základům dokonce i aristotelské metafyziky. Tato námitka, ačkoliv operuje aristotelskou terminologií, je ve skutečnosti skrytým dualismem, jenž nedovoluje udržet substancionální jednotu člověka. Tomáš tuto námitku řeší jednak odvoláním se k způsobu řešení, jaký jsme mohli sledovat v části věnované spisu *De ente*²⁰⁹, a jednak připomenutím správného významu a vztahu mezi konstituenty člověka.²¹⁰

b) Zatímco problémem předchozí námitky bylo nekonsekventní zastávání hylemorfické teorie, tak problémem další námitky bude naopak její striktní dodržování, jež, jak jsme již uvedli v oddíle věnovanému Aristotelovi, může působit problémy s objasněním imateriálních jsoucen. Námitka tvrdí, že je-li intelektuální podstata tvarem těla, musí být nutně celá formou tohoto těla, a tudíž není imateriální nebo nemůže překročit možnosti látky.²¹¹ Pokud tedy dokážeme, že je imateriální, pak nemůže být

²⁰⁷ *Contra gent.* II. c. 56: „Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis apparet. Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.“

²⁰⁸ viz. 1.4

²⁰⁹ Z úvah nad pojmem „tělesa“ (odkaz na kapitulu v odd. o *De ente*) jsme zjistili, že každé těleso je samozřejmě konstituováno také formou. V případě duše člověka to znamenalo to, že duše, nakolik ji chápeme jako esenci či formu, musí ve své definici (tedy v obsahu pojmu) obsahovat takové určení, z něhož vyplývá materiální realizace. Dá se tudíž říci, že pojem *člověka* obsahuje materiální určení. Přesně o tom samém mluví Tomáš v *Sumě proti pohanům*, když v úvahách nad možnými způsoby sjednocení materiální a imateriální sféry chápe *jednotu na základě pojmu* jako jediné možné řešení. Srv. *Contra gent.* II, 56: „Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile; vel sicut continuum; vel sicut quod est **ratione unum**. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum, quod sit indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quantaesunt. **Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum.**“

²¹⁰ *Contra gent.* II. c. 69: „In prima enim ratione falsum supponitur. Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.“

²¹¹ *Contra gent.* II. c. 56: „Amplius. Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materie. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra ostensum est.“

formou těla a naopak, pokud je formou, nemůže být imateriální. Zde se opět ohlašuje problematika, kterou jsme mohli sledovat již od analýzy Aristotelova spisu o duši. To, že se opět objevuje, jen naznačuje, že způsob našeho zkoumání je vhodně nastaven.

K analýze této námitky bylo již vše potřebné řečeno. Striktní hylemorfismus vyžaduje úplnou korelaci látky a formy. Pokud z něj tedy vyjdeme, nebudeme moci tvrdit transcendenci duše. Vyvracení této námitky bude provedeno níže v souvislosti s teoretickým překročením hylemorfismu, jehož první vyjádření jsme mohli sledovat již v *De ente* v podobě zavedení reálné distinkce mezi esencí a bytím.

Tyto dvě námitky hlavně vyznačují základní směr, jímž je nutné duši a úvahy o ní vést. Z jedné strany se musíme vyhnout veškerému možnému dualismu, který snad mohl hrát svou malou roli ještě v *De ente*. Z druhé strany se musíme pokusit interpretovat Aristotela nebo vysvětlit spojení imateriální sféry s materiální tak, aby možný intelekt nebyl spojen s materií a tím nedopustit jednoduchý hylemorfismus. Tím se také zdá být dostatečně potvrzena naše interpretace *De ente* a předchozí úvahy ohledně zvláštního charakteru predikace substance o duši. Dá se také říci, že Tomáš tím odkazuje na to, co bylo implikováno spisem *De ente* a zároveň to potvrzuje.

Ve srovnání se spisem *De ente et essentia* je zajímavá ještě jedna skutečnost. V *De ente* jsme mohli sledovat dosti precizní rozlišení pojmů *costi* (*quidditas*), *formy* (*forma*) a *esence* (*essentia*). Připomeňme jen, že *cost* označovala čistě formální aspekt jsoucna, *forma* formální aspekt v závislosti na své realizaci v látce a *esence* to, co určitým způsobem dokáže zachytit jakékoliv jsoucno ve všech jeho bytostných znacích včetně materiality. Při tom platilo, že rozdíl mezi formou a esencí spočívá spíše v modalitách, které esence připouští. Nicméně nic zásadního nebránilo tomu, abychom i esenci chápali jako formu. V *De ente et essentia* bylo toto rozlišení nutné vzhledem k překročení hranic fyzikálního diskurzu. Užití pojmu esence mělo naznačovat, že je tu jakási analogie formálního principu, který však nevyžaduje jako svůj korelát látku, nýbrž bytí. V *Summa contra gentiles* se pojem esence v kontextu našich zkoumání vyskytuje velice sporadicky. Funkci esence zde zcela přebírá pojem formy. Výše zmíněné analýzy nejsou řešeny odvoláním se na řešení, které operuje pojmem esence. Většina úvah pracuje s pojmem formy, která má samozřejmě vlastnosti esence, kterou jsme mohli zkoumat v *De ente*. Tento fakt je důležitý v jednom ohledu, činí totiž z pojmu formy pojem, jenž je možné použít v metafyzickém kontextu tak, že není nutný pojem látky. V tomto smyslu se pojem formy modifikuje. V *Summa kontra gentiles* již nemůžeme chápat formu jednoduše aristotelským způsobem. Toto je třeba mít stále na

paměti v úvahách o duši člověka. Druhá námitka, jež vlastně představuje pozici Aristotelovy Metafyziky dokládá nutnost vymezit se i vůči Aristotelovi. Je ale také možné, že upřednostnění právě pojmu formy omezuje toto vymezení pouze na určité, výše zdůrazněné, aspekty, jimiž je hlavně úplná korelace látky a formy a z toho plynoucích obtíží.

2.2.1 Duše jakožto forma těla a podstata

Jak je to tedy s duší jakožto substancionální formou a zároveň podstatou? Tomáš nejprve vymezuje podmínky pro to, abychom o něčem mohli mluvit jako o podstatném tvaru něčeho jiného (materiálního): a) podstatným tvarem věci je to, co je její formální příčinou a tedy b) tato podstatná forma a látka musejí vytvářet jedno na základě svého aktu bytí.²¹²

Ztotožnit substancionální formu s formální příčinou se může zdát poněkud triviální. Zastavme se však u této zdánlivé triviality a zkoumejme, co to znamená. Jsoucno je tradičně zapříčiněno čtyřmi příčinami – *účinnou, formální, materiální a účelovou*. Účelovou je možno pro naše úvahy vynechat, pokud je to samozřejmě možné nakolik se totiž budeme zabývat příčinou účinnou. V každém případě je jasné, že v jednoduchém vymezení člověka jako kompozita duše a těla (tělo budeme chápat jako látku), postrádáme to, co uděluje bytí. Materie je příčinou materiální, duše formální a obojí dohromady bez přispění něčeho třetího není schopno zapříčinit své aktuální bytí. Aristotelismus předpokládá, že bytí jsoucna je výsledkem spojení těchto dvou principů, kdy První hybatel uděluje pouze první hybný impuls jako podmínku veškeré změny. Akvinskému takové vysvětlení nestačí – bytí jsoucna není vysvětlitelné, a to ani tehdy, pokud nebudeme brát zřetel na změnu, bez účinné příčiny. Zde se ve skryté podobě ohlašuje Avicennova námitka, která dosti zásadním způsobem modifikuje klasické aristotelovské schéma. Duše jakožto forma těla, nedává bytí svému tělu způsobem pouhého sjednocení s látkou:

²¹² *Contra gent.* II, 68: “Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans.”

„Intelektuální podstatě však tím, že je o sobě jsoucí, ..., není bráněno být tvarovým základem bytí látky, jakoby udílela své bytí hmotě.“²¹³

*V duši se přece musí uvážít také její bytnost i její možnost. **Vždyť dle své podstaty dává takovému tělu bytí; podle své možnosti však způsobuje vlastní činnosti.**“²¹⁴*

Totíž abychom tomu lépe rozuměli, duše u Akvinského je svým způsobem obdařená bytím dříve než tělo. Slovo *dříve* je v tomto ohledu velice nevhodné a spíše zavádějící. To se zdá také naznačovat pojem „*jakoby*“ v předchozí citaci. Pokud bychom vůbec mohli uvažovat o časové následnosti, pak nejadekvátnějším pojmem by byl pojem „současného“ vstupování do bytí. Neboť, pokud se budeme řídit analýzou *De ente*, tělo je jen aktualizací určité části esence.

„Dosáhne-li se duševní činnosti tělesným ústrojím, je třeba, aby mohutnost duše, jež je základem oné činnosti, byla úkonem oné činnosti, jako hledění je úkonem oka. Jestliže se však její činnosti nedosáhne tělesným ústrojím, tedy její možnost nebude úkonem nějakého těla; a tím se říká, že intelekt je oddělen, a nikoli, že podstata duše, již je možnost intelektu, ani intelektuální duše není úkonem těla, jako tvar dávající takovému tělu bytí.“²¹⁵

Tedy se zdá, že aristotelská zásada formy jakožto aktu látky, se mění nebo se může chápat také tak, že forma dává bytí látce. Ale forma přece je pouze formální příčinou. Forma tudíž musí být pouze jakýmsi zprostředkovatelem bytí pro látku. Samozřejmě, že účinnou příčinou a zdrojem bytí je Bůh.

²¹³ *Contra gent.* II, c. 68: „Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, **quasi esse suum communicat materiae.**“

²¹⁴ *Contra gent.* II, c. 69: „Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. **Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori;** secundum potentiam vero operationes proprias essicit.“

²¹⁵ *Contra gent.* II, c. 69: „Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae que est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.“

Toto se zdá být důležitá modifikace nebo určení příčin ve vztahu k jsovcu a člověku zvláště. Pro naše zkoumání je důležité opětovné potvrzení naší interpretace z *De ente*.

Co z toho tedy vyplývá pro naše chápání duše? Z právě nastíněné modifikace vyplývá možnost přesahu duše do sféry, kde není závislá na materii. To by nebylo možné v rámci jednoduše koncipovaných aristotelských příčin, kde jsou všechny chápány jako nutné. Forma primárně má bytí. Materie se stává něčím až druhotným, ne v tom smyslu, že bychom se bez ní mohli obejít, ale v tom, že nevymezuje celý rozsah jsovcu. Důraz je kladen na substancionální formu a to, co jí dává bytí. Ačkoliv se tedy v analyzovaných textech spíše setkáváme s pojmem formy, tak přechod na čistě metafyzickou rovinu myšlení se zdá být neustále přítomen.

Podmínka *b*, která znamená, že forma a látka musejí být dohromady tvořeny jedním aktem bytí, je splněna téměř samozřejmě. Dodejme jen, že pokud by forma dávala bytí látce jednoduše a ne jakožto svého druhu prostředník, nebylo by opět možné mluvit o jednotě člověka. Neboť se příčina a zapříčiněné nemohou shodovat. Je totiž zřejmé, že to, co dává bytí něčemu, nemůže s tímto být totožné. Bylo by možné namítnout, že duše je přece formální příčinou. Zde se uplatní dva výsledky našich zkoumání. 1) formu je možno chápat jako esenci a 2) esence má své modality. Tedy i v rámci formální příčiny člověka je nutno rozlišovat ony modality, jež jsme připsali esenci. Formální příčinou je jednak absolutně uvažovaná forma či esence, ale také forma či esence uvažovaná ve své konkrétní modalitě. V tomto aspektu se ale příčina a zapříčiněné mohou shodovat, alespoň formálně.

Z řečeného je tedy zřejmé, v jakém smyslu je nutno chápat tvrzení, že duše je podstatou a zároveň formou těla. Úvahy týkající se překročení hylemorfického rámce nám otevřely cestu a poskytly nástroje k porozumění.

Výchozím a základním předpokladem je, že člověk představuje neredukovatelnou jednotu nebo autentickou substanci. To mimo jiné znamená, že člověk vytváří určitý původní stupeň v řádu bytí.²¹⁶ Toto je omezení, které nás nutí chápat

²¹⁶ Již v *De ente* jsme se mohli setkat s určitou hierarchií jsovcu. Spis explicitně naznačoval, že jsovcu se liší podle toho, jak hodnotné je jejich bytí. Vzhledem k rozsahu a zaměření díla jsme ale nemohli sledovat tento výstup z Boha ve svém celku. Mohli jsme se pouze domýšlet, ačkoliv základní principy vymezovaly to nejpodstatnější.

Přirozenost jsovcu poznáváme na základě jejich druhých činností. První činností jsovcu je jeho aktuální existence. Způsob jakým jsovcu koná, jaké má druhé činnosti, odkazuje na charakter a způsob jeho bytí. Dá se říci, že míra a kvalita těchto činností rozhoduje o tom, s jakou přirozeností máme co do činění.

tvrzení o substancialitě duše ve slabším smyslu. Pokud tedy budeme vycházet z našeho chápání vztahu duše jakožto formy či esence a těla jakožto aktualizace části této formy či esence, pak je zřejmý význam predikace substance o duši. Duše jako taková je podstatou pouze natolik, nakolik má bytí nezávisle na látce.

Toto je velmi důležité zjištění. Pokud totiž budeme duši takto chápat, ocitneme se ve zvláštní situaci. Tomáš předpokládá, že duše může existovat i po smrti člověka. Pokud ale budeme vycházet z naší interpretace, pak duše, jež bude existovat i po smrti člověka, musí být poněkud nepřirozeným jsouncem či substancí. Nepřestává totiž být substancialní formou, jež je konstituována všemi bytostnými určeními, tudíž i materialitou. Ale ve stavu, ve kterém existuje a není aktualizací těla, je taková duše jakousi substancí, jež je neúplná v aspektu své aktualizace bytostných určení.²¹⁷ Je zřejmé, že toto musí být problém. Pokud by nás zajímal pouze vztah duše k žijícímu

Nejniže v hierarchii jsounc jsou živly. Tyto lze charakterizovat pouze pomocí základních kvalit jako např. teplo, studeno, vlhko sucho. Živly nemají nic, co by nebylo obsaženo v základní formě, která nemůže být jinak než v látce. Další skupinu jsounc představují nižší oduševnělé bytosti. Tím jsou myšleny hlavně rostliny a živočichové. V jejich případě mluvíme o oduševnělých bytostech, neboť mají princip pohybu a klidu v sobě. Důležité v jejich případě je to, že některé jejich činnosti, tedy všechny ty, jež jsou aktivní, nejsou odvoditelné z pouhých vlastností živlů, ale vyžadují i intervenci duší supralunárních sfér. Nad těmito živočichy je oblast, kterou zaujímá naprosto výjimečné jsounc – člověk. Ten spojuje oblast materiální a imateriální v jednotě své esence. Člověk je nejvyšší bytost v přírodním světě a tím zaujímá nejnižší příčku ve světě bytostí imateriálních. Zde se u Tomáše explicitně uplatňuje Areopagitův princip, který tvrdí, že „Boží moudrost spojila meze nejvyšších se základy nejnižších.“ (De Div. Nom., VII).

²¹⁷ S tímto problémem se budeme muset vyrovnat pouze pokud budeme materialitu chápat v naznačeném smyslu. L. Elders se s problémem vztahu esence a materiality vyrovnal následovně: „**Je správné říci, že tělesnost náleží k esenci duše, jak tvrdí Rahner? Odpovědí je, že přirozenost předurčuje duši k tomu, aby měla tělo. Duše je utvořena tak, aby vymezovala organické tělo, avšak ne vše, co je v duši, může být plně vyjádřeno v těle, duše sama je nehmotná.**“ (viz. Elders, L., *Filosofie přírody* u sv. Tomáše Akvinského, str. 307.) Je evidentní, alespoň v souvislosti s našimi analýzami, že odpověď L. Elderse nestačí. Pokud se Rahner ptá, zda-li je tělesnost esencionalním určením, pak jedinou alternativou je, že tělesnost je určením akcidentálním. Že je toto tvrzení nepřijatelné naznačuje Eldersova odpověď. Nicméně je také zřejmé, že statut esencionalního určení materiality je jistým způsobem oslaben, ačkoliv *tertium non datur*. Tvrdit, že lidská duše je, alespoň co do obsahu, bohatší než možnosti těla znamená pouze to, že celek v sobě zahrnuje více než svá část. Což je samozřejmé.

Pro Elderse je ono zvláštní určení materiality člověka klíčové k tomu, aby neproblematicky vysvětlil možnost subsistující duše: „**Poněvadž duše existuje sama o sobě, je vlastníkem bytí, které sděluje tělu. V ostatních hmotných substancích bytí nenáleží ani jedné z jeho dvou složek, nýbrž pouze složenině. Jestliže se tato složenina rozpadne, její složky přestanou existovat. V případě člověka náleží bytí spirituální duši, která ho sděluje tělu, ale zůstává vlastní duši.**“ (Elders, L., *Filosofie přírody* u sv. Tomáše Akvinského, str. 338) Výše jsme vyložili, v jakém smyslu je možné onomu „dávání bytí“ rozumět. Pokud je materialita esencionalním určením, pak je naše stanovisko a interpretace vhodná, ale pak také máme problém s vysvětlením neúplné aktualizace esence člověka v případě subsistentní duše. Elders tento problém nemá z toho důvodu, že materialitu nechápe jako esencionalní určení člověka. To, co Elders nabízí, vypadá následovně: duše je aktualizovaná (má bytí) v celém rozsahu svých bytostných určení, které ji konstituují. Jako takto jsouci je duše ještě příčinou bytí těla (tomu dává bytí). Jak je možné v tomto konceptu zachovat jednotu člověka není zřejmé, zvláště pokud si vzpomínáme na to, že příčina a zapříčiněné nemohou být totéž. Na příkladě Eldersovy analýzy se opět ukázalo jednak to, že naše interpretace, ačkoliv může generovat jisté obtíže, je přiměřená a v souladu se základním předpokladem původnosti člověka jakožto autentické substance, a jednak důležitost provedených analýz pojmového rámce a jeho modifikací u Tomáše Akvinského.

člověku, nemuseli bychom podnikat další zkoumání.²¹⁸ Ale protože možná posmrtná existence duše je zásadním antropologickým problémem, jehož řešení má samozřejmě dalekosáhlé důsledky, budeme se v dalším oddíle věnovat právě tomuto problému.

2.3 Subsistence a problém možnosti neúplné aktualizace substancionální formy

V tomto oddíle se budeme muset, abychom náležitě zhodnotili otázku možnosti částečně aktualizované substancionální formy, zabývat několika různými problémy: 1) problémem imateriality duše, 2) problémem materiality a subsistence, 3) otázkou participace a řádu bytí.

Ad 1) Vzhledem k tomu, že v *De ente et essentia* jsme se setkali pouze s určitou variantou Aristotelova důkazu pro imaterialitu intelektu, která však nebyla více rozpracována, bude vhodné se v analýze spisu *Contra gent.* k problematice imateriality duše vrátit. Argumentace ve prospěch imateriality duše bude představovat dílčí krok v řešení našeho problému s možností subsistence duše.

Ad 2) Zkoumání vlastností materiálních a imateriálních jsoucen nám poskytne vhled do jejich přirozeností a vztahu těchto přirozeností ke svému bytí. Ukáže se, že podmínky obou se liší. Tím se lidská přirozenost ukáže jako nutně podrobená dvojí zákonitostí. Materiální a imateriální přirozenosti totiž představují odlišné způsoby, jakými něco může být.

Ad 3) Posledním krokem bude zkoumání podmínek participace těchto přirozeností na bytí. Tento problém bude rozhodující. Každá přirozenost se na bytí

²¹⁸ Problém duše jako neúplné substance je možno chápat dvojným způsobem. První způsob chápe člověka jako složeného ze dvou neúplných substancí – z duše a těla. Toto chápání plyne z Tomášova explicitního vymezení poměru duše k člověku. V tomto vymezení je duše uchopena jako část člověka, která sama o sobě představuje pouze část druhu, jako je částí např. ruka. Pokud tedy v tomto kontextu budeme duši chápat jako neúplnou substancí tak zřejmě budeme mít zbytečný a problematický pojem. Naše předchozí analýzy pojmu esence nám ukázaly, v jakém smyslu musíme primárně chápat duši. Pokud tedy budeme uvažovat aktuálně existujícího člověka, není nutné zavádět tělo jako neúplnou substancí a duši jako neúplnou substancí. Druhým způsob chápání duše jako neúplné substance je právě ten, jehož možnosti budeme v následujících oddílech zkoumat. Rozdíl je zřejmý. Oproti první možnosti představuje neúplnost v aspektu svého uskutečnění. V tomto smyslu se z duše jakožto neúplné substance nestává úplná substance člověk tím, že by přistoupila ještě nějaká jiná neúplná substance, ale úplnou aktualizací esence. K diskuzi týkající se také tohoto problému srv. Volek, P., Oprávněnost nauky sv. Tomáše Akvinského o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, s. 62-76; Volek, P., Základné aspekty filozofickej antropologie podľa sv. Tomáše Akvinského, in *Filozofia*, roč. 54, r. 1999, č. 6, s. 377-389; Volek, P., Může byť lidská duša subsistentnou formou?, in *Distance*, roč. 5. r., 2002, č.4, s. 42-49; Fuchs, J., Problematičnosť nauky sv. Tomáše o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, s. 77-85; Fuchs, J., Námitka trvá, in *Distance*, roč. 5. r. 2002, č.4, s. 50-52; Cardal, R., Formalistické pojetí substance, in *Distance*, roč. 3., r. 2000, č. 2, s. 5-19; P. Volek obhajuje Tomášovu pozici, kterou J. Fuchs spolu s R. Cardalem považují za konfuzní. Dle mého soudu se v rámci diskuze ohledně smysluplnosti pojmu neúplné substance zabývají pouze prvním, výše zmíněným způsobem chápání, který se ale nezdá být smysluplný. Tomuto se vyhýbáme tím, že vycházíme z analýzy pojmu esence, která nám dovoluje „rozkličovat“ problematický obrat o složenosti člověka z duše a těla.

podílí svým způsobem. To tedy znamená, že je-li lidská přirozenost situována na pomezí materiálního a imateriálního světa, musí se i na bytí podílet dvojím způsobem, aniž by při tom docházelo k zdvojení v aspektu substancí. A právě to je jiným vyjádřením našeho problému s částečnou aktualizací substancionální formy člověka.

Z těchto analýz by mělo být dostatečně zřejmé, zda-li je v Tomášově systému možná subsistentní duše, kterou na základě výše provedených zkoumání chápeme jako částečně aktualizovanou substancionální formu člověka.

2.3.1 Imaterialita intelektu²¹⁹

Klíčem k tomu, abychom mohli chápat duši člověka či jeho intelekt jako nezávislý na těle je samozřejmě dědictví, které tradici zanechal Aristotelés.²²⁰ Celá první část této práce se zabývá rozvojem této problematiky, která svého vrcholu dosáhne právě u Tomáše Akvinského. V tomto oddíle se budeme věnovat Tomášově argumentaci pro nezávislost duše na materii tak jak ji nacházíme v *Sumě proti pohanům*. Je při tom zřejmé, že není třeba zacházet do přílišných podrobností, neboť se dá říct, že podstatná část argumentace je aristotelského původu, kterému jsme již věnovali dostatečnou pozornost. Stojí samozřejmě také za připomenutí, že námi zkoumaní myslitelé a tradice nezpochybňovali způsob argumentace a její výsledek, nýbrž se rozcházel v tom, jak se zřejmě dokázanou imaterialitou intelektu naložit a uvést do vztahu jak s člověkem samým, tak kosmem či univerzem.

Argumentaci samou bychom mohli rozdělit do dvou částí. První je závislá na aristotelském základě a druhá vychází z novoplatónských zdrojů, nebo přesněji řečeno, je inspirována spisem *Liber de causis*.²²¹ Ještě než přejdeme k podrobnějšímu zkoumání argumentace v *Sumě proti pohanům*, podívejme se, jak sám Tomáš shrnuje tři nejdůležitější způsoby dokazování imateriality intelektu v komentáři k *Sentencím Petra Lombardského (1252-56)* :

„...toto je zvláště zřejmé ze třech úvah. Za první, protože tato činnost má jako svůj předmět všechny tělesné formy; tudíž princip, jemuž tato aktivita náleží, musí být prost jakékoliv tělesné formy. Za druhé,

²¹⁹ K problematice imateriality intelektu srv. Foster, D. R., *Aquinas on Immateriality of the Intellect*, in *The Thomist*, 55 (1991): 415-438.

²²⁰ Srv. I, 2.1

protože poznání je poznáním univerzálií; v tělesném orgánu však nemohou být pojmy přijaty jinak než jako individualizované. Za třetí, protože intelekt poznává sám sebe ... Tento důkaz je rozvinut v Knize o příčinách, v 15. tvrzení: „Každý poznávající, který poznává svou esenci je ten, kdo se obrací zpět ke své esenci úplným způsobem.“²²²

V souladu s předpokladem, že základ argumentace zůstává nezměněn, nalézáme stejnou argumentaci i v *Sumě proti pohanům*:

a) *„Dále: žádné tělo nemůže přijmout podstatný tvar jiného těla, leda pozbude-li **zničením** svůj tvar. Avšak intelekt se neničí, nýbrž více zdokonaluje tím, že **přijímá tvary všech těl**. Zdokonaluje se totiž poznáváním. Avšak poznává to, dle čeho má v sobě tvary poznaného. Tedy žádná intelektuální podstata není tělem.“²²³*

b) *„Dále: **základem různosti jedinců téhož druhu je rozdělení hmoty dle mnohosti: totiž tvar tohoto ohně a tvar onoho ohně se neliší, leda dle toho, že je na různých částech, v něž se dělí hmota, nikoliv jinak, než rozdělením mnohosti, bez které je podstata neoddělitelná. Co se však přijímá v těle, přijímá se v něm dle rozdělení mnohosti. Tvar se tedy v těle přijímá pouze jako jednotlivě rozlišený. Kdyby tedy intelekt byl tělem, pak by se v něm poznatelné tvary nepřijímaly, leda jako jednotlivě rozlišené. Intelekt však poznává věci skrze jejich tvary, které má u sebe. Intelekt by***

²²¹ Cesty a význam spisu *Liber de causis* ve středověku analyzuje zajímavým způsobem studie: Taylor, R. C., Aquinas, the „Plotiniana Arabica“, and the Metaphysics of Being and Actuality, in *Journal of the History of Ideas*, 59/2, 1998, str. 217-239.

²²² *In II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1.;...patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum: unde oportet illud principium cuius est haec operatio ab omni forma corporali absolutum est. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; ...haec probatio tangitur in libro *De causis*, in illa propositione 15: „Omnisciens qui scit essentiam suam, est rediens od essentiam suam reditione completa.“

²²³ *Contra gent.* II, 49: „Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorem. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.“ Srv. Foster, D. R., *Aquinas on Immateriality of the Intellect*, str. 416.

tedy nepoznával všeobecné, nýbrž jen částečné, což je jasně klamné. Tedy žádný intelekt není tělem. ²²⁴

c) „Taktéž úkon žádného těla nepřemítá nad konajícím: bylo totiž prokázáno ve Fyzice (VIII, 5, 256a), že **se žádné tělo nepohybuje samo od sebe**, leda dle části; totiž tak, že jedna jeho část jest pohybující a druhá pohybovaná. Avšak intelekt se obrací působením nad sebou samým. Poznává totiž sám sebe, nikoli pouze dle části, nýbrž dle celku. Není tedy tělem. ²²⁵

Ad a) Pro materiální jsoucna platí Aristotelovo rozdělení změny. Pokud změna probíhá tak, že jeden podstatný tvar je nahrazen jiným, mluvíme o zániku a vzniku jsoucna. Intelekt musí, aby zůstal zachován předpoklad možnosti poznání skutečnosti, poznávat podstatné formy všech materiálních věcí. Poznání se však děje skrze sjednocení s poznanou formou. Toto sjednocení se, v případě, že se spojuje materie, nazývá vznik, jenž je předcházen zánikem. A protože tedy u poznání nemůžeme mluvit o zániku poznávajícího subjektu, pak ani subjekt v aspektu své poznávací mohutnosti nemůže být spojen s látkou.

Ad b) Druhý argument využívá jednu důležitou vlastnost materie. Podrobněji se jí budeme ještě zabývat, ale nyní jen naznačme, že materie je podmínkou diverzity v rámci jednoho druhu. Toto lze ještě vyjádřit tak, že kontinuita, jež je spojena s materií, a již bychom mohli uchopit také jako potencionální nekonečnou dělitelnost materie, je jediným způsobem, který umožňuje, aby jedna definice mohla náležet více individuům.

²²⁴ *Contra gent.* II, 49: „Adhuc. Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalialia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.“ Srv. Foster, D. R., *Aquinas on Immateriality of the Intellect*, str. 417.

²²⁵ *Contra gent.* II, 49 „Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in physicis quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.“

V rámci našeho argumentu je tato individualizující vlastnost aplikována na intelekt. Ten by se v takovém případě musel pojit s jakoukoliv poznanou formou tak, že by v něm musela být jediné individualizovaným způsobem. Důsledek je zřejmý. Intelekt by nebyl schopen poznávat obecné pojmy, což je zřejmě v rozporu s nejvyšší činností intelektu, kterou je usuzování.

Ad c) *Liber de causis* byla dlouhou dobu považována za dílo Aristotela.²²⁶ Tomáš Akvinský toto autorství zpochybňoval a správně se domníval, že spis je výtahem z Proklových *Základů teologie*, kde je třetí významný argument rozvinut.²²⁷ V tomto argumentu se střetává Aristotelův poznatek, jenž tvrdí, že materiální věc nemůže pohybovat sama sebou jakožto celek celkem. V případě smyslového poznání totiž také platí, že oči či uši nemohou vidět či slyšet úkon svého vnímání. To znamená, že nemohou pohybovat samy sebou, neboť vnímané se má k vnímajícímu jako pohybující k pohybovanému. U intelektu je to jiné. Ten může myslet jednak sám sebe a jednak své úkony.

Toto jsou důvody, které dovolují chápat intelekt jako nezávislý na materii. Ačkoliv je tedy intelekt chápán jako mohutnost duše, nebo výkon poznání jako tzv. druhý akt, je bytí vykonávající substance přiměřené způsobu konání.²²⁸

Tomáš v *Sumě proti pohanům* samozřejmě podává více různých argumentů, ale můžeme říci, že se ve většině případů jedná o rozvinutí výše zmíněných či jejich modifikaci.

2.3.2 Některé důležité charakteristiky materiálních a imateriálních přirozeností

2.3.2.1 Materiální přirozenosti

V tomto oddíle vyjdeme při analýze materiálních přirozeností z výše uvedených důkazů imateriality intelektu.

Součástí prvního důkazu byla úvaha nad přítomností substancionální formy v látce. Bylo řečeno, že změna substancionální formy znamená zánik subjektu A, jenž byl konstituován substancionální formou A, a vznik subjektu B, jenž je konstituován nově přístupující substancionální formou B. Tímto způsobem je uchopen pojem **vzniku**

²²⁶ srv. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, str. 267.

²²⁷ srv. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, str. 298, 465-466; srv. Owens, J., *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, str. 251.

²²⁸ srv. Owens, J., *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, str. 250.

(generatio) a zániku (corruptio) v rámci materiální sféry. Je zřejmé, že i smrt člověka, pokud ji budeme chápat jako zánik těla, je stejným typem změny, tedy zánikem v rovině materiální.²²⁹ Dříve než se ale budeme zabývat vznikem lidského těla, musíme se zamyslet, je-li možné takto chápaný zánik těla vztáhnout na celek, jenž je tvořen tělem a duší.

Zde obrat „*tělo a duše*“ označuje distinkci, jež není totožná s distinkcí formy a materie, ale s distinkcí v rovině přirozeností. Doposud jsme pojem *přirozenost* používali při označování formy či esence ve vztahu k činnosti jí vlastní,²³⁰ tedy ve vztahu ke své aktualitě. Zdá se, že tento způsob chápání přirozenosti neodpovídá zcela svému etymologickému původu neboť je, alespoň v našem kontextu, širší. Termín *natura* je totiž etymologicky odvozen od *nascor (rodit se)* a původně se vztahuje pouze na oblast živých organických jsovců.²³¹ Pro naše účely zcela postačí, když si uvědomíme, že v rámci široce pojatého termínu *natura*, můžeme vést dělicí linii, která odpovídá rozdělení sféry materiální a imateriální. V tomto smyslu můžeme mluvit o dvou přirozenostech, které se setkávají v člověku jako tělo a duše.²³²

Z řečeného je zřejmé, že pro obě přirozenosti budou podmínky zániku odlišné. Pojem zániku, alespoň tak jak jsme jej specifikovali výše, je neaplikovatelný v oblasti imateriálních přirozeností, neboť je vázán na pojem *materie*. Jakým způsobem je možné chápat zánik v oblasti imateriální budeme sledovat později, nyní je třeba věnovat pozornost vzniku v rámci materiálních přirozeností:

„*Dále: každý konající koná, nakolik je v uskutečnění. Takže dle způsobu každého jednajícího je způsob jeho síly v působení; člověk totiž plodí člověka a oheň zase oheň.*“²³³

²²⁹ K problematice smrti srv. Rousseau, M. F., Elements of Thomistic Philosophy of Death, in *The Thomist*, 43 (1979): 581-602; autor analyzuje separovanou duši z hlediska jejich možných činností (*operatio*), které smrtí člověka ztratí svůj základ v smyslovém vnímání. To je totiž nezbytné pro rozumové poznání a tudíž i pro vůli.

²³⁰ Srv. *Contra gent.* II, 1.1 a pozn. 169, 170

²³¹ Srv. Aersten, J. A., *Nature and Creature*, str. 104-107; v *Summa theol.* I, 115, 2 Tomáš vysvětluje proč je možné použít pojem *natura* i na neživé věci. Zdůvodňuje to metaforickým charakterem jazyka, kdy se podle nejvyššího v přírodě, totiž podle živých organismů, rozšiřuje označení *natura* i na nižší stupně.; srv. *Fyz.* II.

²³² *Contra gent.* II, 57: „Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur **ex anima et corpore** unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.“

²³³ *Contra gent.* II, 22: „Adhuc. Omne agens agit in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem.“

„Jak říká Filosof v II. knize *O vzniku*, ve vzniku je oběh, který se však nevrací k tomu, co je numericky identické, ale k tomu, co je identické na základě druhu: **člověk plodí člověka**, ne Sokrates Sokrata. Tudiž to, co je ploženo, je připodobněno tomu, co plodí, ve všem, co náleží k přirozenosti druhu.“²³⁴

„Taktéž: **pložení, vzato o sobě, je cesta do bytí**, kdežto rozklad je cesta do nebytí. Cílem pložení totiž není forma či tvar a cílem rozkladu zánik, leda že tvar způsobuje bytí a zánik nebytí.“²³⁵

Homo enim generat hominem je obecná charakteristika přirozeného vzniku organických jsoucen, tedy i lidského těla. Na tomto místě můžeme říci, že na vzniku člověka, se podílí také rodiče.²³⁶ Toto podílení se je však omezeno, jakožto *generatio*, na tělo a nikoliv duši:

„Tedy vyživovací duše, která je v něm první, když zárodek žije životem rostliny, zanikne a nastupuje dokonalejší duše, jež je vyživovací a současně smyslová, a tedy zárodek žije životem živočicha; **po jeho zániku však nastupuje vlastní duše rozumného tvora, vpuštěná zvenčí, třebaže předchází silou semene.**“²³⁷

Toto omezení účasti přirozenosti nebo principu *homo generat hominem* je poměrně rozsáhlé. Důsledky budou zřejmější ve chvíli, kdy si ujasníme vznik imateriálních substancí.

²³⁴ *In II Sent.* 20, 2, 3: „As the Philosopher says in Book II of *De generatione*, there is in generation a circulation which however does not return to what is numerically identical but to what is identical qua species: **man generates man**, not Sokrates Sokrates. Hence that which is generated is assimilated to that which generates in all that pertains to the nature of the species.“; srv. Aersten, J. A, *Nature and Creature*, str. 106.

²³⁵ *Contra gent.* I, 26: „Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse.“

²³⁶ Srv. Elders, *Filosofie přírody sv. Tomáše Akvinského*, str. 317-318.

²³⁷ *Contra gent.* II, 89: „Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, **succedit anima rationalis ab extrinseco immissa**, licet praecedentes fuerint virtute seminis.“

Nyní musíme zmínit další významnou charakteristikou materiálních jsoucen. Ta mohou být mnohá v rámci jednoho druhu.²³⁸ Umožňuje to materie, jež umožňuje klást otázky po místě a času. Zenón z Eleje ve svých aporiích poprvé tematizuje čas a prostor jako kontinua, jež se dají nekonečně dělit. Aristotelés jeho aporie řeší zavedením pojmů aktuálního a potencionálního nekonečna. V Tomášově argumentu (2) je tato vlastnost materie dána do kontrastu s vlastnostmi forem. Ty jsou uchopovány pomocí definic, které alespoň v rovině zapříčiněných jsoucen, nevytvářejí kontinuum, ale spíše něco na způsob číselné řady. Pokud tedy zůstaneme u přirovnání s čísly, pak funkce materie je podobná zavedení desetinné čárky. Z jasně vymezených a ohraničených celků se rázem stává nekonečně dělitelné kontinuum. Toto kontinuum je právě tím prostorem, který se nabízí uvnitř nějakého druhu. Tento prostor pak umožňuje, aby se stal instancí libovolného počtu dělení.

V souvislosti s touto důležitou vlastností materie se nyní zaměříme na diskuzi, která nám odhalí jistou souvislost mezi materiální a imateriální přirozeností v člověku. V následujících oddílech se budeme možností subsistence oddělené duše zabývat podrobněji, proto nyní jen konstatujeme, že pokud tu taková možnost je, bude nutno vysvětlit způsob, jakým si jednotlivé duše zachovávají svojí jedinečnost nebo individualitu:

„Pokud se totiž lidské duše rozmnožují dle rozmnožování těl, ..., tedy po zničení těl nemohou duše zůstat ve svém množství. Proto je třeba, aby následovalo druhé z těch dvou: buď lidská duše přestane zcela být, anebo zůstane jen jedna, ...“²³⁹

Je zřejmé, že obě možnosti, jež předkládá námitka, jsou pro Tomáše Akvinského zcela nepřijatelné. Tato nepřijatelnost však vyplývá pouze z jeho chápání vztahu materiální a imateriální sféry skutečnosti:

²³⁸ K problému individuace u Tomáše Akvinského srv.: Dewan, L., The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 63 (1999): 403-24; Jindráček, E., Princip individuace v Tomášově traktátu *De ente et essentia*, in *Studia theologiae* III., 2002; Dougherty, J. P., Maritain as an Interpreter of Aquinas On the Problem of Individuation, in *The Thomist*, 60 (1996).

²³⁹ *Contra gent.* II, 80: „Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ..., destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum.“

„A prvně je nutné vědět, že cokoli je třeba, **aby bylo navzájem uzpůsobené a přiměřené**, zároveň přijímá mnohost a jednotu, každé ze své příčiny. Je-li tedy bytí jednoho závislé na druhém, pak také na něm závisí jednota nebo zmnohonásobení; jinak závisí na jiné vnější příčině. **Tedy je vždy třeba, aby tvar i látka si byly navzájem přirozené a jakoby přiměřeně upraveny, jelikož vlastní úkon povstává ve vlastní látce; proto je vždy třeba, aby se látka a tvar vzájemně sledovaly v množství a jednotě.** Je-li tedy bytí tvaru závislé na látce (hmotě), její rozmnožení je závislé na hmotě a podobně jednota; není-li však závislé, bude nutno rozmnožit tvar dle rozmnožení hmoty, tedy současně a přiměřeně s hmotou. Nikoli však tak, že jednota nebo množství samotného tvaru je závislé na látce (hmotě). **Bylo však prokázáno, že lidská duše je tvarem co do svého bytí na hmotě nezávislá. Z toho tedy plyne, že se duše zajisté rozmnožují podle toho, dle čeho se rozmnožují těla; totiž rozmnožování těl nebude příčinou rozmnožování duší. A proto nebude třeba, aby po rozpadnutí těl ustala mnohost duší, jak vyvozoval první důvod.**“²⁴⁰

Z řečeného je zřejmé dvojí: a) je dokonaleji určena role rodičů při vzniku nového člověka. Tento vznik, a nyní pouze předpokládejme, že se jedná o vznik rozumové bytosti, je podmíněn postupným *uzpůsobením a přiměřením (coaptata et proportionata)* materie a podíl rodičů či sféry materiálních přirozeností se omezuje pouze na tuto přípravu materie.²⁴¹

²⁴⁰ *Contra gent.* II, 81: „Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet **esse invicem coaptata et proportionata**, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. **Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens.** Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum: ut prima ratio concludebat.“

²⁴¹ K problematice vztahu člověka a materie srv. McAleer, G. J., Matter and Unity of Being in the Philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 61 (1997): 257-278; Baldner, S., *Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter Or, Albert and Thomas on Matter* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm>>.

„Čím je tedy nějaký tvar ušlechtilejší a vzdálenější od tvaru prvku, tím spíše je třeba prostředních tvarů, kterými se postupuje k vrcholnému tvaru a následkem toho je více zprostředkování plození; a proto při zrození živočicha a člověka, kde je tvar nejdokonalejší, jsou četné tvary a zprostředkování plození a následkem toho také rozpady, protože zplození jednoho je zánikem druhého.“²⁴²

b) můžeme mluvit o jiné příčině individuality separované intelektuální duše, jež opět souvisí s oním *uzpůsobením a přiměřeností*. Touto příčinou je bytí každé jednotlivé oddělené duše, neboť to je přiměřeno připravené materii. Pokud bychom to samé chtěli vyjádřit v kontextu našich předchozích úvah, museli bychom říci, že aktualizace duše v aspektu materiálního substancionálního určení je podmínkou mnohosti v rámci druhu.

2.3.2.2 Imateriální přirozenosti

Krátká charakteristika materiálních přirozeností se spíše koncentrovala na problematiku vzniku a zániku. Tohoto východiska nyní využijeme také.

Důležitým zjištěním se ukázalo, že pojem *corruptio* je vázán na pojem materie. Zdá se tedy, že v oblasti imateriální sféry nebude mít širšího uplatnění. Pokud tedy zůstaneme na úrovni fyzikálního diskurzu, může se zdát, že zánik se nemůže vztahovat na imateriální přirozenost, která by se tak stala nesmrtelnou či nezanikající. Tomáš Akvinský opravdu rozvíjí tuto argumentaci zvláště ve svých ranných dílech, avšak my se jí zde nebudeme podrobněji zabývat a to z toho důvodu, že z naší perspektivy je zřejmé, že není možné jednoduše směřovat diskurz fyzikální s metafyzickým, kde jediné je možné formulovat teorii subsistentní duše.

Zamysleme se tedy nad analogickým pojmem, jenž by v oblasti konstituované bytností a bytím, mohl nahradit pojem zániku. V případě zániku jsoucna, které je konstituováno pouze materií a látkou, je zánik chápán jako rozpad původního kompozita. Víme, že i na imateriální substance lze nahlížet také jako na kompozita, a tudíž i v jejich případě je možné uvažovat zánik, jenž je však třeba vymezit jako rozlukou či oddělení (*dissolutio*) bytností a bytí. Takto chápaný zánik imateriálních substancí lze

²⁴² *Contra gent.* II, 89 „Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius.“

opravdu formulovat jako námitku proti tvrzení o nesmrtelnosti duše, jež by se zakládalo na pouhé aplikaci pojmu *corruptio* na imateriální oblast:

*„Kdekoliv je nějaké složení je tam i možnost rozložení (dissolutio).
V duši je nějaká složenost, alespoň složenost toho „čím“ je a toho „co“ je.
Tudíž je rozložitelná (dissolubilis) a ne nezničitelná.“²⁴³*

S touto námitkou Tomáš nesouhlasí. V odpovědi chápe *dissolutio* bytí a formy v imateriálních substancích jako oddělení jsoucna od sebe samého:

„Ale v imateriálních nicméně stvořených substancích se bytí a substance věci liší ... tedy bytí následuje formu skrze formu samu. Tudíž materiální substance ztrácí bytí pouze skrze oddělení látky od formy. Toto oddělení však nemůže být ani chápáno v substancích, které jsou pouhými formami. Nic nemůže být odděleno samo od sebe. Tudíž je nemožné, aby substance, jež je pouze formou, byla zničitelná.“²⁴⁴

„Substance, jež jsou samy formy, nemohou nikdy být zbaveny svého bytí; kdyby nějaká substance byla kruhem, nikdy by se nemohla stát ne-kruhovou.“²⁴⁵

V odpovědi na uvažovanou možnost *dissolutio* formy a bytí v rámci imateriálních substancí Tomáš přichází se zarážejícím řešením. Oddělit v těchto jsoucnech bytí od formy, je jako oddělení kruhovitosti od kruhu a, což je asi nejvíce zvláštní, bytí má taková forma skrze sebe (*esse autem est per se consequens formam*).

Na tomto místě bude vhodné se v analýze „zániku“ imateriálních substancí zastavit a odložit možnou interpretaci Tomášova stanoviska na závěr následujícího

²⁴³ *De Immort. An.*, arg. 5: „Preterea. Ubi cumque est aliqua compositio, ibi est possibilitas ad dissolutionem. In anima est aliqua compositio, saltem ex quo est et quod est. Ergo est dissolubilis et non incorruptibilis.“ Srv. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1; srv. Owens, J., *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, str. 256.

²⁴⁴ *De Immort. An.*, ad 5: „In substantiis autem immaterialibus sed creatis, aliud est esse et substantia rei. ... esse autem est per se consequens formam. Unde substantia materialis non amittit esse nisi per hoc quod materia separatur a forma. Que quidem separatio nec intelligi potest in substantia que est forma tantum. Nihil enim potest a seipso separari. Unde impossibile est quod substantia que est forma tantum sit corruptibilis.“

²⁴⁵ *Contra gent.* II, 55: „Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda.“

oddílu, kde se budeme podrobněji věnovat vztahu duše a bytí. Problém oddělitelnosti (*dissolutio*) bytí a formy nám totiž ukázal, že porozumění Tomášovu řešení bude možné jedině tehdy, zamyslíme-li se blíže nad metafyzickým vztahem formy a bytí v obecnější rovině.

Vznik imateriálních substancí je nutné chápat také poněkud odlišně. Zatímco v případě materiálních substancí platilo, že *natura generat natura*, tak u substancí imateriálních musíme uvažovat jiný způsob, protože:

„Nemohou-li být kterékoli základy činnosti bez těla, tedy ani jejich začátek nemůže být bez těla; takto přece má věc bytí, jako i konání, když vše koná, nakolik je jsoucnem. Jsou-li však naopak některé základy činností bez těla, tedy ani jejich zrození není skrze zrození těla. Činnost vyživovací a smyslové duše přece nemůže být bez těla, jak patrně z předeslaného (Kap. 57, 68); avšak činnost intelektuální duše se neděje skrze tělesné ústrojí, jak jsme měli výše. Tedy duše vyživovací a smyslová se rodí skrze zrození těla, ne však intelektuální duše. Avšak předání semene je zaměřeno ke zrození těla. Tedy duše vyživovací a smyslová začínají být skrze předání semene, kdežto intelektuální nikoli.“²⁴⁶

Poslední citovaná věta se vztahuje na duše jakožto celky. V analýze materiálních přirozeností jsme viděli, že materie musí projít určitým postupným vývojem k tomu, aby mohla přijmout dokonalejší formu. V tomto maximálním uzpůsobování materie hráli nezastupitelnou roli rodiče. Ale po zániku formy dané zárodku rodiči **„nastupuje vlastní duše rozumného tvora, vpuštěná zvenčí.“** Tímto jiným vznikáním či „vpuštěním zvenčí“ je stvoření (*creatio*).²⁴⁷

²⁴⁶ *Contra gent.* II, 86: „Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sunt sine corpore, eorum generatio non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis patet. Operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur: non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. **Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.**“

²⁴⁷ Tomáš nechápal stvoření jako pouhý článek víry, ale také jako pravdu, již je možno dojít pomocí rozumu; srv. *In II Sent. d.1, q.2*: „Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrant.“ Samozřejmě tu bude rozdíl v obsahu. Můžeme říci, že filozofické poznání stvoření je možné uchopit pouze v tvrzení, že svět má svůj původ v nějaké příčině. Toto filozofické uchopení stvoření je charakteristické svou atemporalitou; srv. *Contra gent.* q.3, a. 14 ad 6: „de ratione vero creationis est habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit

„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, jak bylo výše prokázáno ; rovněž není zrozena případečně; je-li totiž tvarem těla, byla by zrozena zrozením těla, jež je z činné síly semene, což bylo vyvráceno. Když tedy lidská duše začíná znovu být, není přece věčná, ani není dříve, než tělo, jak bylo výše prokázáno, potom zbývá, že **vstupuje do bytí stvořením**. Bylo však výše prokázáno, že jedině Bůh může stvořit. On sám jediný tedy uvádí lidskou duši do bytí. ... **Zbývá tedy, že povstává z ničeho, tedy stvořením**. Když je tedy stvoření vlastním dílem Božím, jak bylo výše prokázáno, vyplývá z toho, že **je bezprostředně stvořena jedině Bohem**.“²⁴⁸

Toto stvoření se však nevztahuje pouze na její intelektuální část, ale na duši jako celek:

„Avšak smyslová duše v člověku, pokud má nad smyslovou přirozeností intelektuální sílu, z níž je třeba, aby sama podstata duše byla co do bytí a činnosti povznesena nad tělo, **ani nevzniká se zplozením těla, ani nezaniká rozkladem těla**.“²⁴⁹

Již nyní můžeme říci, že toto zjištění má alespoň dva závažné důsledky. Zaprvé je tímto každý jednotlivý člověk vztáhnut podstatným způsobem přímo k Bohu jakožto svému tvůrci a příčině. Tato „přímost“ tohoto vztahu se dá jen ztěží přecenit. Zadruhé je to zvláštní postavení těla, s kterým se setkáváme. Duše jakožto celek je stvořena Bohem a

fides.“ Dále k charakteru stvoření u T. Akvinského viz. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, str. 117-132; Aersten, J. A., *Nature and Creature*, str. 202.

²⁴⁸ *Contra gent.* II, 87: „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. Ostensum est autem supra quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit. ... Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.“

²⁴⁹ *Contra gent.* II, 89: „Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur.“

tím i tělo jakožto aktualizace materiálního určení duše získává na své hodnotě, která jej vymaňuje z pouze přírodního řádu jsoucen.

V následujícím oddíle se budeme blíže věnovat vztahu duše ke svému bytí a oním zvláštním vznikáním, kterým je stvoření.

2.3.3 Vztah bytnosti věci k bytí – participace²⁵⁰

V předcházejících oddílech jsme mohli sledovat, jakým způsobem je dokazována imaterialita duše a co je charakteristické jak pro materiální tak pro imateriální přirozenosti. Cílem tohoto oddílu bude prozkoumat možný vztah lidské přirozenosti²⁵¹ neboli duše ke svému bytí. Tento krok je ospravedlněn tím, že pokud máme duši uvažovat jako jsoucí i po zániku těla, pak musíme být schopni vysvětlit, jakým způsobem je možná její pouze částečná aktualizace. Jinak řečeno, musíme stanovit podmínky za jakých je možno „rozdělit“ existenční akt lidské esence (duše), který by měl být vždy charakterizován jednotou.

Proč je tedy možné chápat zkoumání role participace u Tomáše Akvinského jako součást řešení našeho problému? Na tuto otázku nám odpoví menší zhodnocení teorií některých Tomášových předchůdců. Vraťme se tedy k Aristotelovi a Avicennovi. U prvního jsme viděli, a nyní můžeme pominout kontroverzi týkající se odděleného či oddělitelného intelektu, že každé jsoucné je vymezeno svou definicí nebo formou. Vlastností této definice je to, že se podobá číslu.²⁵² To znamená, že pokud k číslu x přidáme y či ubereme y , číslo x zaniká. V případě definic je situace taková, že pokud přidáme či ubereme nějaký z podstatných znaků, jsoucné je vymezeno původní definicí

²⁵⁰ Pojem participace (*μεθεξις, participatio*) je platónského původu. Platón se jím snažil vysvětlit vztah materiálních jsoucen k idejím. Podle Platónovy teorie je možné rozlišovat svět materiálních jsoucen, která jsou podrobena změně a neměnný svět idejí. Ideje v jeho filozofii představovaly jsoucné, jež vskutku jsou a je možné je poznat (*επιστημη*). Jsoucné materiální, ježto jsou neustále v pohybu, nemohou být považována za dokonalá a také jejich poznání je nedokonalé (*δοξα*). V tomto ohledu je Platónova filozofie spojením filozofie Hérakleita a Parmenida. Podle Platóna je tedy věc tím čím je na základě participace na idejí. Srv. Platón, *Faidón*, 100c: „Pozoruj tedy důsledky oněch věcí, zdali budeš mít o nich stejné mínění se mnou. Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu; a tak soudím o šech věcech. Připouštíš takovouto příčinu?“

Aristotelés zcela zavrhl pojem participace. Ve své Metafyzice podává kritiku teorie idejí s tím, že *participaci* chápe jako pouhou „básnickou metaforu“, jež nedokáže náležitě vysvětlit vztah příčiny a zapříčiněného. Srv. Arist., *Met. XIII*, 1079b 24 – 27: „Avšak z idejí se také žádným obvyklým způsobem nedají vysvětlit ostatní <tj. smyslové> věci. Řekneme-li, že jsou vzory a že jiné věci mají v nich účast, mluví se naprázdno a je to pouhá básnická metafora;“ *Met. IX*. 991a 19-26 Je tedy zajímavé a jistě významné to, že se tento pojem stane u Tomáše jedním z nejdůležitějších metafyzických pojmů. Srv. Cardal, R., Participace a umírněný realismus, in *Distance*, roč. 7. r. 2004, č.2, s. 5-23; Te Velde, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1995; Reale, G. *Historia filosofii strožynnej II*, str. 109-112; Martin, G., *Úvod do všeobecné metafyziky*, str. 54-70.

²⁵¹ Zde pojem přirozenosti již budeme chápat v širokém smyslu.

²⁵² *Met. VIII*, srv. STh. I, 50, 2 ad 1; Aersten J. A., *Nature and Creature*, str. 75; srv. *Contra gent.* III. 97

zaniká a nový výměr vymezuje zcela něco jiného. Duše jako forma je tedy uchopena definicí, která tudíž nemůže být dělena. To je první z důležitých aspektů Aristotelovy filozofie. Druhý důležitý rys se objeví tehdy, pokud na právě stanovené budeme aplikovat teorii formy, látky a substance ve vlastním smyslu. Vše podstatné k těmto otázkám bylo již podrobněji zhodnoceno v oddíle věnovanému Aristotelovi. Pro zřejmost však připomeňme jen to, že substance ve vlastním smyslu je kompozitem z látky a formy, a že jen taková substance (samozřejmě vyjma Prvního hybatele) může existovat nebo mít bytí. Zdá se tedy, že v tomto teoretickém rámci není možné uvažovat takové jsoucní, *jež by bylo jaksi zároveň jsoucnem y a zároveň formou x*. Toto vyjádření přitom vystihuje pozici Tomášovy subsistentní duše, jež jednak je jakýmsi jsoucnem a jednak stále musí být, podle definice, formou člověka (tzn. formou materiální substance). U Aristotela by věc spadala pod určitou definici jen natolik, nakolik by forma vymezená onou definicí formovala látku. Je zřejmé, že za vším stojí jednota bytí substance, která je dána jednou substancionální formou.²⁵³ Z řečeného je tedy zřejmé, že vztah bytí k substanci musí být nějakým způsobem proměněn.

Avicenna představuje jednu z možných proměn vztahu substance a bytí, a to ve dvou směrech, které pro nás budou mít význam. Zaprvé je zřejmé, že u Avicenny zůstává zachováno Aristotelovo chápání kategorií. To znamená, že substance je určena substancionální formou a to, co je mimo danou substancionální formu je akcidentem. Měli jsme již příležitost vidět, že z tohoto chápání formy či esence může být vyvozována, a Tomáš spolu s Averroem to vyvozovali, akcidentalita bytí vzhledem k jsoucnu. Důležité je, že esence věci je opět jakousi jednotou,²⁵⁴ jež se nějakým způsobem vztahuje ke zdroji bytí.²⁵⁵ Za druhé je na místě připomenout, že vztah věci ke zdroji bytí je vztahem emanace, jež se děje jakýmsi zprostředkujícím způsobem, a to nutně. Vztah možného jsoucní k Nutné existenci při tom nelze nazvat jinak, než **participací**.²⁵⁶ Každé možné jsoucní, jež existuje, není identické se svým bytím, neboť to je identické samo se sebou pouze v Nutné existenci.

Modality esence nám také ukazují, co je vůbec smysluplné uvažovat. Ať tedy uvažujeme jakoukoliv esenci v jakémkoliv modu bytí platí, že esence je vždy buď

²⁵³ K jednotě substancionální formy u Tomáše viz.: *Summa theol.* I. 76, 3: „Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem anim habet res quod sit ens, et quod sit una.“; *De spirit. creat.* q. un., 3; srv. Aersten J. A., *Nature and Creature*, str. 75.

²⁵⁴ viz. koncepce esence u Avicenny kap. 2.4.1

²⁵⁵ viz. pozn. 93

²⁵⁶ Samozřejmě, že pojem participace je na tento vztah užít z hlediska Tomášova vymezení participace. Viz. níže.

v pozitivním nebo negativním vztahu k Nutné existenci. To jednoduše znamená, že je buď zcela nebo vůbec.

Avicennova esence mohla uchopit i materiální realitu vyšším způsobem, ale, jak jsme si mohli všimnout výše, v problematice duše a člověka nenašla takové uplatnění jaké jsme sledovali u Tomáše. Je možné, že právě naznačené aspekty Avicennovy teorie mohly nepřispívat k tomu, abychom spojili evidentně zanikající tělo s duší. Avicenna se tomuto problému vyhýbá oním „*mystickým spojením*“, o němž jsme se zmínili výše.

Viděli jsme, že Tomáš přebírá diferenci esence a bytí. Tento krok jsme zhodnotili jako vykročení z hylemorfického rámce, kdy jeden z centrálních pojmů – totiž teorie formy – zůstává v jistém smyslu zachován. Objevuje se však nový problém, který je nutno řešit. Tímto je relace mezi esencí či formou a zdrojem její aktuality. Převzetí Avicennovy distinkce však u Tomáše neznamenovalo i automatické zavedení emanačního schématu v té podobě, jakou zastával Avicenna. Tomáš samozřejmě, jak jsme již měli příležitost analyzovat v *De ente*, souhlasí s tím, že esence Boha je identická se svým bytím, a že Bůh je zdrojem bytí pro všechna stvořená jsoucná, nicméně charakter této emanace se mění:

*„Stvoření totiž není změna, nýbrž samotná závislost stvořeného bytí na základu, od něhož je ustanovováno a tak je z rodu vztahů. ... **Bůh však uvádí v bytí každou věc.**“²⁵⁷*

*„Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, nejen se má povážiti **vyplývání** nějakého zvláštního jsoucná od nějakého zvláštního činitele, nýbrž **také vyplývání celého jsoucná od příčiny všeobecné, jíž jest Bůh: a toto vyplývání označujeme jménem stvoření.**“²⁵⁸*

Výstup (*exitus*) z Boha je uchopen pojmem stvoření (*creatio*), což přináší určité důsledky. Mezi nejzávažnější můžeme považovat přípuštění *creatio ex nihilo* a tím i **odmítnutí jakési metafyzické nezávislosti** esencí či forem na Bohu. V tomto ohledu již

²⁵⁷ *Contra gent.* II, 1, 8: „*Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis.*“

²⁵⁸ *Summa theol.* I, 45, 1: „*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.*“; není jistě bez zajímavosti, že v *De ente* se o stvoření nemluví. Srv. Te Velde, *Participation and Substantiality*, str. 4.

nemůžeme chápat esence věcí tak, jak tomu bylo možné u Avicenny. Absolutně uvažovaná esence se tak buď stává pouhou abstrakcí, nebo součástí Boží esence.²⁵⁹ Každá věc je tedy ve svém bytí závislá na Bohu a to bezprostředním způsobem, což je druhá nezanedbatelná změna:

„Avšak jiné věci se nazývají vztažně k Bohu, jako dle svého bytí, jež mají od Boha, na němž závisejí...“²⁶⁰

Abychom tedy shrnuli podstatné. Z Boha nevychází bytí tím způsobem, že by přistupovalo k esencím, jež mají jakýsi nezávislý ontologický statut. Tím jsou esence věcí samozřejmě **relativizovány** a jejich jednota, kterou jsme mohli vidět již u Aristotela, je závislá na svém původu, tzn. na Bohu, kde jsou obsaženy jednotným způsobem,²⁶¹ který zamezuje absolutizaci esencí.²⁶² Toto vycházení je však třeba začít chápat ne jako nutné, ale jako projev svobodné kreativní vůle:

„A tak je zřejmé, že stvořené věci jsou od Boha jako učiněné. Avšak důvodem toho, co se musí vytvářet, je umění“, jak uvádí Filozof (VI Ethic., IV, 3,4; 1140 a). Všechny věci se tedy přirovnávají k Bohu jako vytvořené k umělci. Avšak umělec skrze uspořádání své moudrosti a intelektu vyvolává umělecké do existence. Tedy i Bůh činí všechno tvorstvo skrze uspořádání svého intelektu.“²⁶³

²⁵⁹ *Contra gent.* II, 45: „What exist in the effect in composite and multiple fashion, is in the cause simply and unitedly.“, *Contra gent.* I, 54, srv.: *De pot.* 7, 1ad 8: „Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.“; *In I Sent.* 36, 2, 2: „Hoc nomen idea naminat essentiam divinam secundum quod est exemplar imitata a creatura; ad 1: Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem.“ K této jednotě viz Aersten J. A., *Nature and Creature*, str. 89, 172-173.

²⁶⁰ *Contra gent.* II, 11: „Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est, ab ipso dependentes.“

²⁶¹ Stejně jako Bohu náleží v nejvyšší míře bytí, tak i jednota. Právě vypovídání jednoty o všem stvořeném je možno chápat analogicky k vypovídání bytí. V tomto smyslu se nezdá být požadavek jednoty zcela absolutní.

²⁶² Tato relativizace esence souvisí také s tím, že v průběhu vývoje Tomáš stále více uvažuje o aplikaci pojmů aktu a potence na bytí a bytnost. De Raeymaker v tomto vidí vymanění Tomášova konceptu esence a bytí z Avicennovské metafyziky. Bytí uvažované jako akt má být alternativou akcidentalit bytí. Viz. Te Velde, R., *Participation and Substantiality*, str. 67.

²⁶³ *Contra gent.* II, 24: „Et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut philosophus dicit. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.“

„Obširněji: *jako umělé dílo předpokládá dílo přírody, tak dílo přírody předpokládá dílo Boha Stvořitele. Vždyť hmota umělých (děl) je od přírody, kdežto (hmota) přírodních (děl) je Božím stvořením. Umělá (díla) jsou však uchováána v bytí silou přírodních (děl), jako dům pevností kamenů. Všechna přírodní (díla) nejsou tedy uchováána v bytí jinak, než Božím působením.*“²⁶⁴

Tímto způsobem můžeme sice uchopit vznik jsoucna jako celek, ale to, jak se stvořené jsoucno vztahuje ke svému původu v aspektu svého bytí, musí být také tematizováno. Již jsme několikrát zmínili pojem *participace*.²⁶⁵ Pomocí tohoto pojmu se Tomáš snaží vysvětlit to, jakým způsobem se přirozenost věci vztahuje ke svému bytí. Zkoumejme tedy podrobněji tento vztah.

V *De ente* není vztah esence k bytí uchopen pojmem *participace*, ačkoliv se zdá, že je možné jej z tohoto spisu odvodit. Poprvé o něm Tomáš pojednává v *De hebdomadibus* (1257-1259)²⁶⁶ v souvislosti s problémem vypovídání *bona* o věcech. Pro naše zkoumání není důležitý rozbor tohoto problému, ale výsledek:

„*Co však někomu přísluší dle jeho vlastní přirozenosti, to není příhodné jiným, leda na způsob podílení se, jako se teplo od ohně sdílí jiným tělesům. Samotné bytí tedy přísluší všem jiným od prvního působícího jakýmsi podílením se. Co však někomu náleží skrze účast, to není jeho podstatou. Je tedy nemožné, že by podstata nějakého jsoucna byla jeho bytím, kromě prvního působícího.*“²⁶⁷

²⁶⁴ *Contra gent.* III. 65: „**Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis:** nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.“

²⁶⁵ Význam tohoto pojmu v průběhu vývoje Tomášova myšlení stoupá až do období Sumy, kde je již zcela konzistentně používán. Srv. Te Velde, *Participation and Substantiality*, str. 3.

²⁶⁶ Spis Boethia *De hebdomadibus* byl velmi intenzivně komentován v průběhu 12. století. Ale již ve století 13. je komentář Tomáše Akvinského považován spíše za projev vlastního filozofického zájmu než povinností spjatých s akademickými požadavky.

²⁶⁷ *Contra gent.* II, 52: „Quod competit alicui secundum propriam naturam suam non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.“
srv. Te Velde, *Participation and Substantiality*, str. 36.

*„Dále: každá věc je tím, že má bytí; žádná věc tedy, jejíž bytnost není jejím bytím, není skrze svou bytnost, nýbrž **účastí** na něčem, totiž na samotném bytí.“²⁶⁸*

Spis *De ente* nám ukázal, že esence Boha je jeho bytím. Vše ostatní se tedy může na bytí pouze podílet či participovat. Bůh je čirým absolutně identickým aktem, na kterém se podílí vše stvořené. Chápat participaci jako podílení se na aktualitě je právě překročením akcidentálního konceptu bytí u Avicenny:²⁶⁹

*„Přece všechno, co někomu přijde **po úplném bytí**, přichází mu přírůdně, jelikož je mimo jeho bytnost.“²⁷⁰*

„...protože vše, co přistupuje k věci a nic nepůsobí na její bytí, je přírůdek;...“²⁷¹

Nyní zbývá určit to, jakým způsobem se přirozenosti vztahují ke svému bytí či aktualitě:

„Taktéž: věci se navzájem neodlišují dle čeho mají své bytí, protože se v tom všechny scházejí.“²⁷²

Je zřejmé, že stvořené věci se shodují v tom, že se vztahují ke svému původu. To je již samozřejmě obsaženo v pojmu *stvoření*. Nicméně způsob, jakým se k němu vztahují je zcela závislý na jejich přirozenostech:

*„Zbývá tedy, že se věci odlišují podle toho, že mají různé přirozenosti, jimiž se **různě získává** bytí.“²⁷³*

²⁶⁸ *Contra gent.* I, 22: „Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse.“

²⁶⁹ srv. Te Velde, *Participation and Substantiality*, str. 68.

²⁷⁰ *Contra gent.* II, 58: „Omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius.“

²⁷¹ *Contra gent.* I, 42: „...omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens.“

²⁷² *Contra gent.* I, 23: „Res ad invicem non distinguuntur, secundum quod esse habent, quia in hoc conveniunt.“

To, že přirozenost „*různě získává bytí*“, nemůže znamenat nic jiného, než že se na bytí, jež není součástí definice, podílí. Tato participace je pak závislá na charakteru té či oné přirozenosti.

Pokud tato zjištění vztáhneme na problém, který se nám objevil v souvislosti s neúplnou aktualizací substancionální formy člověka, pak se zdá, že řešením je výše popsán způsob vztahování se esence či formy ke svému bytí. Zároveň však také platí, že samotná esence není něčím nezávislým, ale výtvorem Boha. V této situaci již nejsme tak zcela vázání jednotou esence a nedělitelností aktu bytí, jenž by náležel nějaké substancionální formě.²⁷⁴ Tato možnost byla zapovězena tam, kde se esence musela chápat jako zcela nezávislá jednota. Absolutní závislost stvoření, ať již v existenčním či esencionálním aspektu, na kreativním a svobodném Božím aktu může, alespoň s jistou dávkou shovívavosti, vysvětlit neúplnou aktualizaci substancionální formy člověka. Při tom není nutné klást jakýkoliv důraz na onu svobodu stvoření. Zde se nejedná o vysvětlení, které by se odvolávalo na to, že něco je možné pouze proto, že to Bůh tak chtěl. Ve světle předchozích úvah můžeme přeformulovat problém takto: subsistentní duše je substancionální formou člověka, jehož imateriální přirozenost nepodlehá zániku spolu se zánikem přirozenosti materiální. Tato situace vůbec je umožněna možností myslet takovou substanci, jež je oním „*podivuhodným skloubením věcí*.“ Jistá kontinuita stvoření vyžaduje, aby se věc řídila podle zákonů platných pro danou přirozenost. V případě člověka to znamená, neboť je konstituován „*hybridní přirozeností*“, aby zánik těla, což je důsledek materiální přirozenosti, nebyl samozřejmě doprovázen zánikem v oblasti imateriální.

Nyní se také můžeme vrátit k problému zvláštního neoddělitelného vztahu formy a bytí v imateriálních substancích, jak jsme se s ním mohli setkat v předcházejícím oddíle. Je zřejmé, že tvrzení: „*esse autem est per se consequens formam*“ nemůžeme chápat zcela doslovně. Nicméně se nabízí jedna možnost, jak se vyhnout sporu se základními metafyzickými předpoklady. V druhé citaci se tvrdí, že oddělit formu od bytí, by bylo jako oddělení kruhovitosti od kruhu. Výše provedená analýza nám ukázala, že formy či esence musíme vždy chápat v náležitých relacích. Tou nejdůležitější relací je vztah k původu bytí tj. k Bohu. Esence či forma ztratila u Tomáše absolutní

²⁷³ *Contra gent.* I., 26: „Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.“

²⁷⁴ Srv. Aersten, J. A., *Nature and Creature*, str 176: „In this hierarchical ordering the **discreteness** of the essences is relativized, the boundaries become more fluid. There is a certain continuity, a „*marvelous connection*“ (*mirabilis connexio*); *Contra gent.* II. 68.

ontologické postavení. V této situaci je nemyslitelné oddělení bytí od subsistentní formy, neboť kdykoliv myslíme subsistentní formu, myslíme i její bytí, bez kterého by byla buď formou v lidské mysli či součástí Boží esence.

Tyto úvahy jsou spíše návrhem možného chápání Tomášova řešení neoddělitelnosti bytí od formy v rámci separovaných substancí. V základu je přesvědčení, že předpoklad reálné distinkce musí být zachován a tudíž i teoretická možnost *dissolutio*.

2.3.5 Shrnutí

Celý oddíl 2.3 se snažil najít odpověď na otázku, zda je možné uvažovat subsistentní duši jako neúplnou substancí. Tato otázka se vynořila v souvislosti s chápáním materiality jako esencionálním určením. Zdá se, že problematika, kterou jsme tímto otevřeli, nám poskytla nemalý vhled jak do Tomášovy psychologie, tak i do některých aspektů jeho metafyziky. Za nejpodstatnější zjištění považuji relační způsob chápání esence. Toto porozumění totiž zcela respektuje charakter jsoucna jakožto jsoucna stvořeného a jednak dovoluje vysvětlit možnost neúplné substance. Následující schéma se pokusí to nejdůležitější shrnout přehledným způsobem:

Duše	
<u>Imateriální jsoucna</u> Forma + bytí Ars (divina) generat natura = Přímý kauzální vztah k Bohu = „generatio“ = creatio → „corruptio“ = separabilita formy a bytí	<u>Imateriální přirozenost</u> Forma + bytí Ars (divina) generat natura = Přímý kauzální vztah k Bohu = „generatio“ = creatio → „corruptio“ = separabilita formy a bytí
<u>Materiální jsoucna</u> forma + materie (forma dat esse) natura generat natura = nepřímý kauzální vztah k Bohu = generatio → corruptio	<u>Materiální přirozenost</u> (materiální forma + bytí) → tělo ars (divina) generat natura = přímý kauzální vztah k Bohu = „generatio“ = creatio → corruptio
(corruptio je důsledkem materiality)	

2.5 Závěr

Summa contra gentiles představuje významné rozpracování metafyzické a psychologické problematiky. Díky analýze tohoto spisu jsme tedy získali poměrně komplexní vhled do metafyzických základů Tomášovy psychologie. Opět se také v nemalé míře potvrdilo to, že předcházející historicko-filozofické zkoumání mělo nenahraditelný význam. Jen na pozadí Tomášových předchůdců je totiž možné odhalit jeho vlastní přínos.

Z charakteru interpretace předchůdců i samotné systematické části se ukazuje, že mezi nejdůležitější Tomášovy cíle patří zachování jak jednoty člověka, tak jeho dvojí přirozenosti. Mohli jsme sledovat, že tato snaha se realizovala jak na úrovni srovnání nauky komentátorů s Aristotelovým základním filozofickým rozvrhem, což v mnoha případech samo postačovalo k vyřazení oponenta, tak v samotné systematické části, kde i Aristotelés musel být překonán či doplněn, aby člověk mohl stát uprostřed stvořeného univerza. Toto překonání se neomezuje pouze na Aristotela. Výše jsme si mohli povšimnout nezanedbatelného vlivu Avicennovy metafyziky. Ta byla velmi zásadně modifikována. Můžeme tedy říct, že Tomáš v *Sumě proti pohanům* směřuje k úplné samostatnosti.²⁷⁵

V příštích dvou kapitolách se budeme věnovat *Sumě teologické a Disputovaným otázkám O duši*. Je přitom zřejmé, že již nebude nutné provádět stejnou práci jakou jsme konali doposud. Cílem následujících kapitol bude testování a využití našeho porozumění.

²⁷⁵ Srv. *Thomas Aquinas, Questions on the Soul*, trans. by J. H. Robb, str. 32 (Preface): „Even a rapid reading of the chapters dealing with the human soul in the Second Book of the *Summa Contra Gentiles*, and those dealing with the end of the man in the Third Book, make it evident that St. Thomas has come to an important decision: - If the Platonic doctrines on the nature of man and of the soul are to be criticized in the name of Aristotle, it must be done in the name of an Aristotle who has been separated from his Arabian interpreters. St. Thomas saw his role to be that of showing how authentically Aristotelian doctrines were perfectly compatible with the Christian view of what it means to be human.“; srv. *Contra gent.* II, c. 79: „Patet autem ex praemissis Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, ... Praemissis autem sententia Catholicae fidei concordat. Dicitur enim in libro de Ecclesiast. dogmatibus: *solum hominem credimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit; neque post modicum intervallum, sicut Zenon; quia substantialiter vivit.*“

3. *Summa theologiae*, *Questiones disputatae De anima* a teorie tří významů pojmu duše

Naše poslední zkoumání duše u Tomáše Akvinského zakončíme u dvou spisů z pozdějších let jeho života. *Summa theologiae* bývá považována ze spis nejčtenější a také nejznámější. Dá se tedy také předpokládat, že jako spis, jenž má shrnovat celé teologicko-filozofické vědění doby, bude nauka o duši v něm představená mít největší vliv na budoucí tradici. *Questiones disputatae De anima* zase budeme chápat jako finální výraz, který teorie duše získala u Tomáše Akvinského.

V následujících oddílech se již nebudeme věnovat analýzám jednotlivých důkazů imateriality duše či nesmrtelnosti duše. Naším cílem zde bude číst tyto dva poslední spisy skrze interpretace pojmu duše, jež jsme získali v předcházejících kapitolách. Pokud bude možno provést toto čtení takovým způsobem, že dokážeme vysvětlit problematická místa, můžeme to považovat za určitou verifikaci našich předchozích snah. Jinými slovy bude v centru našeho dalšího postupu vztah člověka ke své duši. Ke konci této kapitoly se pak podíváme na různé interpretace tohoto vztahu.

3.1 Hlavní a vedlejší významy pojmu duše

Opět si tedy položíme otázku, co je to duše. Jak jsme již mohli sledovat, odpověď nebude jednoznačná. Zdá se, že u Tomáše můžeme vysledovat alespoň několik možností jak tomuto pojmu rozumět. Toto naše porozumění se při tom musí vztahovat ke kontextu, v němž je termín užit. Pokud vyjdeme z tohoto předpokladu, můžeme rozlišit tři různé způsoby, jimiž je možné duši uchopit. Tyto jsou pak v úzkém vztahu k uvedenému schématu. Můžeme říci, že jsou v něm implicitně zahrnuty.

První určení duše jsme získali již v traktátu *De ente et essentia*. Tam jsme duši rozuměli **esencí** člověka, jež v sobě obsahuje jak formu tak látku (*materia non signata*). Toto vymezení bychom mohli nazvat esencionálním chápáním duše, kdy je zřejmé, že se pohybujeme na metafyzické rovině. Na této rovině je pokaždé jsoucno konstituováno svou esencí, která je principem inteligibilním, a bytím. Toto vymezení se zdá být základní, a to v tom smyslu, že je ve vztahu k člověku, jakožto autentické substanci či jsoucnu, zcela soběstačné a úplné. Z této perspektivy pak budeme chápat zbývající způsoby vymezení duše pouze jako pokusy o uchopení vždy již jen určitých aspektů původní jednoty, jež je obsažena v duši jakožto esenci.

Pojem duše pak má druhý význam, který však uchopuje člověka ne v jeho celku. Duše je zde tedy chápána v kontrastu či páru k tělu. Že se nejedná o duši

v prvním významu je zřejmé. Duše jakožto esence konstituuje člověka a vztah člověka k tělu je samozřejmě dán jednotou esence, jež je vyjádřena definicí. Jednoduše řečeno, v metafyzickém kontextu není smysluplné se tázat, jaký vztah je mezi tělem, které zde pro naše účely můžeme chápat jako substanci, a duší jakožto esencí. Maximálně můžeme říci, že esence je principem těla. Pokud je tedy řeč o duši a těle jako páru, který konstituuje člověka, je nutno tuto dvojici chápat způsobem dvou různých přirozeností, jak jsme mohli sledovat na schématu i oddíle, jež byly věnovány vzniku a zániku jednotlivých přirozeností. Tělo pak je přirozeností materiální a duše imateriální. Toto užití zmíněných pojmů bychom mohli nazvat „fenomenologické“. Jednoduše totiž vyplývá z rozlišení fyzikálních a duševních projevů člověka. Nemyslím si, že by bylo vhodné a nutné interpretovat pojem těla jako látku.²⁷⁶

Třetím způsobem, jímž je možno rozumět duši, je čistě fyzikální uchopení tohoto termínu. V tomto kontextu pak duši rozumíme formu, jež je prvním uskutečněním živé substance. Toto vymezení je svým způsobem původní, neboť představuje Aristotelův způsob odpovědi na otázku duše. Nicméně tato forma je odkázána na látku. Bez této, a to jsme již několikrát mohli sledovat, ji nelze chápat. Vztah mezi duší-esencí a duší-formou je zajímavý a mnohem méně problematický, než esencionálním a „fenomenologickým“. **Esence je stejně jako forma inteligibilním principem.** Pokud si uvědomíme toto, můžeme klidně říct, že esence je forma, která není vázána podmínkou komplementarity s materií. Problémy by nastaly pouze tehdy, kdybychom se snažili formu chápanou jakožto esenci omezit pouze na fyzikální sféru. V tomto smyslu, si myslím, je možné říci, že forma se má k esenci jako ona *materia non signata*. V rámci esence a tedy i v rámci definice, jež vyjadřuje esenci, je v případě hmotných jsoucen obsaženo esencionální určení materiality. Jednoduše řečeno, toto jsoucno se ze své definice či esence musí realizovat jakožto jsoucno, jež je nějakým způsobem materiální.

Toto dělení můžeme přehledně vyjádřit pomocí následujícího schématu:

²⁷⁶ S jednoduchým ztotožněním těla s materií také nesouhlasí: Klima, G., „Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature“, in *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethic*, ed. by T. Koistinen and T. Lehtonen, Luther-Agricola-Society, Helsinki, 1997, 179-197.

Člověk

Esence – duše		1. metafyzická r.
Materiální přirozenost – tělo	Imateriální přirozenost – duše	2. „fenomen.“ r.
Forma (duše) + látka		3. fyzikální r.

Vidíme, že pokud je naše vymezení různých významů alespoň trochu správné, jak se nám pomocí tohoto grafu struktura vztahů částečně osvětlila.

Tuto strukturu budeme v následujícím zkoumání využívat k tomu, abychom se dokázali vymotat ze spleti, která zákonitě musí vzniknout, máme-li tři různé oblasti, v nichž můžeme používat ten samý pojem – duši. Ačkoliv jsou určení jednotlivých významů pojmů duše zřejmé, dodejme ještě explicitní shrnutí některých předpokladů:

Metafyzická rovina

- a) Každá (stvořená) substance je kompozitem. Toto složení substancí lze uvažovat ve třech rovinách, kdy dvě - metafyzická a fyzikální – nepředstavují pouze náhodné dělení jednoty substance, ale dělení, jež vyplývá ze struktury věci samé. Rovina „fenomenologická“ sice skládá substanci z částí, nicméně hranice dělení může být různá.
- b) Člověk je substancí v pravém slova smyslu. Je *per se* i úplný ve svém rodu a druhu. Tato úplnost je vyjádřena definicí – „člověk je živočich rozumový.“
- c) Duše v prvním významu je esencí – tzn. metafyzickým principem jsoucna.
- d) Duše v prvním významu je inteligibilním principem, jenž je uchopitelný definicí substance, která je konstituována touto esencí. Tudíž duše člověka je formálně vyjádřitelná takto: „živočich rozumový.“

Fenomenální rovina

- e) Duše v druhém významu je neúplnou podstatou – nesplňuje podmínku úplnosti v rodu a druhu. Formálně je tedy vyjádřena částí definice – „rozumový“. Tedy „duše v druhém významu je neúplnou substancí rozumovou.“
- f) Duše v druhém významu je komplementární ve vztahu k tělu. Tělo je neúplnou substancí – opět nesplňuje podmínku úplnosti v rodu a druhu. Formálně je tělo ve vztahu k člověku vyjádřeno částí „živočich“ v definici.
- g) Duše a tělo vyjadřují dvojí charakter a přirozenost člověka (ve významu, který určuje první schéma). Nevytvářejí ani nekonstituují složenou substancí. Dělení na tělo a duši je pouze logické. Duše a tělo jsou logické komponenty člověka. Dělení na tělo a duši ve druhém významu je odrazem dělení stránky fyzické a psychické.
- h) Druhý význam duše není metafyzický ani fyzikální. Nejedná se tedy o princip jsoucna.
- i) Druhý význam duše tedy nemusí splňovat a nesplňuje podmínky principu jsoucna.
- j) Tělo nemůže být chápáno jako materie. Duše v druhém významu není forma.

Fyzikální rovina

- k) Duše v třetím významu je forma a jako taková je komplementární pouze k materii.
- l) Duše v třetím významu je inteligibilní princip.
- m) Duše v třetím významu nemůže být rozumová.
- n) Duše v třetím významu formuje látku a tím vytváří živočicha.
- o) Přímý vztah existuje pouze mezi duší v prvním a třetím významu. Jedná se totiž o inteligibilní principy.

Následující postup bude tento. Nejprve doložíme jednotlivé způsoby užití pojmů duše v textu a potom zhodnotíme výklady některých současných kritiků.

3.2 Různé chápání pojmu duše v textu

3.2.1 Duše jakožto esence – metafyzická rovina

K pojmu esence již nemusíme nic bližšího dodávat. Jeho dosti podrobnou analýzu jsme provedli výše. Na tomto místě zcela postačí, pokud doložíme, že pojem esence hraje v pozdních dílech Tomáše Akvinského stále důležitou roli. Nejprve si tedy vymežíme vztah esence k látce a formě:

„K třetímu se musí říci, že se říká celek vzhledem k částem. Jest pak dvojitá část: totiž část bytnosti, jako tvar a hmota se jmenují částmi složeného a rod a odlišnost částmi druhu; a jest také část ličnosti, na kterou se totiž dělí nějaká ličnost.“²⁷⁷

Bytnost či esenci můžeme chápat jednak jako část celku, totiž jako konstitutivní princip jsoucna, a jednak jako celek, jenž obsahuje jak látku tak formu. Zdá se, že se nic zásadního v chápání esence nestalo. Tento princip či toto schéma můžeme aplikovat na člověka:

„...ježto Sokrates jest nějaké ojedinelé v přirozenosti, jejíž bytnost jest jedna, složená z hmoty a tvaru...“²⁷⁸

Přirozenost jsme chápali jako esenci ve vztahu k činnosti jí vlastní. To znamená, že ji můžeme chápat jako aktualizovanou esenci člověka. Uvedený citát také zdůrazňuje, že přirozenost konkrétního člověka je pouze jedna. Mohli bychom tedy doplnit, že je zde užito pojmu přirozenosti v širokém smyslu, kdy takto vymezená přirozenost není vázána pouze na oblast přírody či materie. Termín z roviny metafyzické – esence – se zde váže s metafyzickým užitím termínu přirozenost.

V *Q. D. De anima* je pojem esence užíván poměrně zřídka, ale jak se pokusíme ukázat, bez jeho základní jednotící funkce se naše porozumění nemůže obejít.

²⁷⁷ *Summa theol.* I q. 8 a. 2 ad 3: „Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas.“ Srv. vymezení pojmu esence ve vztahu k formě a látce: Volek, P., *Filozofia člověka* podl'a Tomáše Akvinského, Katolícka univerzita vRužomberku 2003, str. 111: „Matéria je teda princípom, ktorý umožňuje telesnosť, ale nie konkrétne teleso. Tú špecifickosť práve konkrétnemu telesu dáva forma, druhý konštitutívny princíp materiálnych a materiálno-duchovných entít. Matéria je pri tom pasívnym princípom, prapotentia (maxime in potentia), ktorý prijíma aktívny princíp, ktorý zasa naopak takto aktivizuje materiu.“

Nejprve tedy prozkoumejme téměř explicitní vyjádření naší pozice, jež chápala zánik těla jakožto změnu v aktualizaci esence jakožto celku:

„K desátému musíme říci, že zánikem těla (skrže zničení) přirozenost duše neztrácí to, skrže co je formou, ačkoliv duše již nezdokonaluje látku, jako by byla formou.“²⁷⁹

Vše potřebné k porozumění tohoto citátu máme. Přirozenost musíme chápat jako esenci, která obsahuje jako inteligibilní princip i určení materiality či materiální realizace.²⁸⁰ Takto chápaná duše je tedy i ve stavu po smrti člověka formálně úplná. Neúplnost se tedy týká pouze míry aktualizace.

Všimněme si, že se zde staví do vztahu přirozenost člověka (esence, inteligibilní princip) a forma. Usouvztažňují se tedy dvě roviny. Forma, kterou samozřejmě musíme chápat jako termín fyzikální roviny, je pouze částí přirozenosti. Toto potvrzuje, že naše schéma, alespoň ve vztahu 1. a 3. roviny, vystihuje možný způsob porozumění. To nám také dovoluje, abychom problém 3. roviny považovali již zde za dostatečně zřejmý.

Toto nám stačí pro doložení funkce pojmu esence a formy v STh. a QDA. Nyní se soustředíme na druhý možný význam pojmu duše. Uvidíme, že i zde bude velice užitečné mít stále na paměti, že duše je ve svém základním významu principem, jenž zakládá substanci člověka.

3.2.2 Člověk, jenž se skládá z duše a těla – „fenomenální“ rovina

Rovinu, ve které jsou tělo a duše koncipovány jako svého druhu substance, jsme spíše pracovníčně nazvali fenomenální. Zdá se, že toto rozdělení člověka na jeho stránku tělesnou a duchovní je přirozené. Tomáš tuto jakousi dualitu v člověku akceptuje, což může přinášet problémy. Zvláště tehdy, pokud se nevezmou vážně tvrzení o charakteru substanciality těchto tzv. neúplných substancí. V rámci našeho rozboru SCG jsme tento problém analyzovali z hlediska rozlišení přirozenosti materiální a imateriální.

²⁷⁸ *Summa theol.* I q. 76 a. 1 co: „...cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma...“

²⁷⁹ *Q. D. De anima* a. 1 ad 10: „Ad decimum dicendum quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.“

²⁸⁰ V této souvislosti není bez zajímavosti srovnat anglický překlad *Thomas Aquinas, Questions on the Soul*, trans. by J. H. Robb, str. 50: „When the body ceases to be through corruption, the soul **does not lose**

Koncentrovali jsme se spíše na zákonitosti, které v rámci té či oné přirozenosti (zde přirozenost chápeme v úzkém smyslu) panují.²⁸¹ Tyto úvahy nás také nasměrovali k tomu, abychom přesněji určili místo takto chápaného pojmu duše. Za opětovné připomenutí stojí to, že mluvíme o vedleším významu vypovídání duše.

Začneme tedy určením vztahu jednoty ke svým částem. Tomášově koncepci bývá vyčítáno, že člověka chápe jako složeninu jakýchsi neúplných substancí, kdy pojem neúplná substance nic nevysvětluje.²⁸² Tento pohled může být dán tím, že se Tomášova tvrzení o vztahu těla a duše nechápu na pozadí jednoty, kterou představuje metafyzická rovina.

Začneme tedy naše zkoumání tím, že určíme statut duše a těla ve vztahu k člověku. V *Summa theol.* q. 75 a. 2 se vymezuje jasně pojem substance a charakter substanciality duše a těla:

„K prvnímu se tedy musí říci, že toto něco se může bráti dvojmo: jedním způsobem za kterékoli svébytné; jiným způsobem za svébytné úplné v přirozenosti nějakého druhu. Prvním způsobem vylučuje přilnutí nějakého případku a hmotného tvaru; druhým způsobem vylučuje také nedokonalost části. Proto by se ruka mohla nazvati toto něco prvním způsobem, ne však druhým způsobem. Tak tedy, ježto lidská duše jest částí lidského druhu, může se nazvati toto něco prvním způsobem, jakožto svébytná, ne však druhým způsobem: neboť tak se nazývá toto něco, složené z duše a těla.“²⁸³

that essentials features by which it is appropriate to the soul to be a form, although the soul does not actually perfect matter so that it is a form.“

²⁸¹ srv. Odd. 2.3.2 Některé důležité charakteristiky materiálních a imateriálních přirozeností

²⁸² K diskuzi na toto téma srv. pozn. 216 a dále kap. 4.3

²⁸³ *Summa theol.* I. q. 75 a. 2 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod **hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei.** Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.“

„Ale někdy se o sobě jsoucím může něco nazvati, nelne-li jakožto případek nebo hmotný tvar, i když je částí. Ale vlastně a o sobě se nazývá svébytným, co ani zmíněným způsobem není přilnulé, ani není částí.“²⁸⁴

První citace bez jakýchkoliv pochybností zavádí substanci (*hoc aliquid*), jež je jednak úplná v druhu, což znamená, že je konstituovaná úplnou esencí (ta je samozřejmě vyjádřitelná definicí) a jednak je skrze sebe (*per se*). Každá autentická substance či substance ve vlastním smyslu musí splňovat obě podmínky. Touto autentickou substancí je člověk. Duše ani tělo obě podmínky nesplňují a tudíž i označení substance jim náleží pouze nevlastně:

*„Musí se říci, že **toto něco** se ve vlastním smyslu vypovídá o individuu v rodu **substance**. ... Být individuem v rodu substance pak neznamena pouze být skrze sebe (*per se*), ale být také **úplným (completum)** v daném druhu a rodu substance.“²⁸⁵*

Na tomto místě můžeme říci, že naše interpretace subsistující duše po smrti člověka, kterou jsme charakterizovali jako neúplnou substanci v aspektu své aktuality, zde nachází jakési nepřímé ospravedlnění. Zopakujme si, že podle této interpretace je subsistující duše, aby byla stále duší tj. esencí člověka, formálně úplná. Neúplnost se týká aktualizace. Tedy posmrtně subsistující duše nesplňuje opačný požadavek než duše (ve druhém významu), kterou chápeme spolu s tělem jako jakési složky těla.

3.2.3 Aplikace teorie tří významů ve výkladu textu

K rozlišení tří významů pojmu duše jsme se dostali skrze analýzu vzniku a zániku ve vztahu k jsoucnu, jež vykazuje složení z materiální a imateriální přirozenosti. Toto rozdělení je také návrh, jak se vyrovnat s pojmem tělo, který není jednoduše nahraditelný pojmem materie. Nyní je však také důležité vyzkoušet na konkrétním textu jeho použitelnost. To, že můžeme doložit jeho výskyt je pouze dílčím krokem, který nám dovoluje vůbec rozdělení zavést. V této kapitole se tedy pokusím vyložit na

²⁸⁴ *Summa theol.* I q. 75 a. 2 ad 2: „Vel dicendum quod per se agere convenit per se existentí. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars.“

základě našeho rozdělení tří významů duše v rámci *Summa theol.* I. Q. 75 a1, a2. Je zřejmé, že bude nutná analýza většího množství textu, aby se rozdělení významů pojmu duše stala něčím víc, než jen výkladovou pomůckou. Dodejme však, že tato interpretační strategie není výsledkem pouhé snahy o zachování smysluplnosti Tomášovy filozofie, ale vynořuje se ze systematických úvah, které se jen dále precizují.

Vybraný text (*Summa theol.* I. Q. 75 a1, a2.) je pro nás zásadní z hlediska probíraných otázek. První artikul pojednává o tom, zdali je duše tělem, a druhý o subsistenci duše. Je zřejmé, že se bude značně lišit filozofie člověka, pokud duši budeme chápat jako esenci či jiným z možných způsobů. Sledujme tedy možnou interpretaci.

3.2.3.1 Určení východiska

První pohled na prooimium nám příliš neříká o tom, v jakém významu je pojem duše užít, ale při pečlivějším čtení se jisté náznaky objevují:

„Po úvaze o stvoření duchovém a tělesném jest uvažovati o člověku, jenž se skládá z podstaty duchové a tělesné.“²⁸⁶

Člověk evidentně náleží do jedinečné skupiny jsoucen. Není ani čistě materiální ani imateriální bytostí. Skládá se tedy z podstaty duchové a tělesné. Zde si můžeme vybrat. Buď je podstatou ve vlastním smyslu člověk nebo podstata duchová a tělesná. Je zřejmé, že podstatou ve vlastním významu je člověk. Představme si totiž opačnou možnost. Pak bychom tvrdili, že člověk je vlastně jsoucnem akcidentálním, neboť dvě substance nevytvářejí substancionální jedno. To však musíme odmítnout. Hned na začátku nám tedy musí být jasné, že podstata duchová a podstata tělesná jsou dvěma neúplnými substancemi. Z toho můžeme očekávat, že se zde bude pojednávat o duši v druhém významu a těle. Je velmi svádějící říct, že se zde člověk chápe jako složení duše v prvním významu a těla jako materie. Tím totiž na malou chvíli hrozí „akcidentalizace“ člověka. Uvidíme však později, zvláště při pohledu na komentátory, že tato možnost vede jen k dalším problémům.

²⁸⁵ *Q. D. De anima* q. 1 co: „Respondeo. Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. ... Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae...“

²⁸⁶ *Summa theol.* I q. 75 pr.: „Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex **spirituali et corporali substantia componitur.**“

Důležitý je zde však i širší kontext. Uvědomme si, že mluvíme o předmluvě celé *Summa theol.* I. Q. 75. Z tohoto můžeme alespoň očekávat, že nesmíme hned všude očekávat čistou metafyziku.²⁸⁷ Zatím se tedy zdá, že v q.75 nebudeme primárně mluvit o duši v prvním ani třetím významu.

„A nejprve o přirozenosti samého člověka; za druhé o jeho utvoření. Uvažovati pak o přirozenosti člověka náleží theologu po stránce duše (ex parte animae), ne však po stránce těla (ex parte corporis), leč podle poměru, který má tělo k duši.“²⁸⁸

Další upřesnění záměru otázky podporuje náš předpoklad, že nemůžeme chápat pojednání jako metafyzický výklad člověka. Tomáš v citovaném textu sice říká, že chce pojednat o přirozenosti samého člověka, což by mohlo naznačovat, že budeme mluvit o duši v prvním významu. Ale pokračování textu začíná rozlišovat hlediska. Aspekt duše a aspekt těla. To samozřejmě odpovídá výše zmíněnému podílu na neúplné substance. Dodejme také, že teolog, který se zabývá duší v druhém významu, není metafyzik. Další náznak, jenž upřesňuje vymezení záběru q.75 následuje vzápětí:

„Proto první úvaha se bude zabývat duší.“²⁸⁹

Primárně tedy budou artikuly této otázky o duši v druhém významu. Máme před sebou teologický spis, který se na člověka dívá *ex parte animae*. To je tedy z aspektu ducha, ať již tím myslíme cokoliv. My ji budeme chápat jako duši v druhém významu.

*„A protože podle Diviše, XI. hl. Anděl. Hier., v duchových podstatách se shledává trojí, totiž **bytnost, síla a činnost**, nejprve budeme pozorovati ta, která patří k **bytnosti duše**; za druhé ta, která patří k její síle či mohutnostem; za třetí ta, která patří k její činnosti.“²⁹⁰*

²⁸⁷ Denis Bradley považuje otázku statutu Tomášovy filozofie v jeho teologických dílech za jednu ze základních otázek ve zkoumání Tomášova filozofického odkazu. Srv. Bradley, J. M., *"To Be or not to Be?": Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul*, str. 3.

²⁸⁸ *Summa theol.* I q. 75 pr.: „Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum **ex parte animae**, non autem **ex parte corporis**, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.“

²⁸⁹ *Summa theol.* I q. 75 pr.: „Et ideo prima consideratio circa animam versabitur.“

²⁹⁰ *Summa theol.* I q. 75 pr.: „Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, **scilicet essentia, virtus et operatio**; primo considerabimus ea quae pertinent ad

Tato část textu nám ukazuje zdroj interpretačních potíží. Máme zde jakousi duši, která má ještě jakousi esenci. Jak toto vysvětlit? Navrhli jsme, že se v q. 75 pojednává o duši v druhém významu. To znamená o duši, která se nechápe jako esence či princip jsoucna, ale jako neúplná substance, jež není kompletní ve svém rodu a druhu. Jak analyzujeme tuto neúplnou substanci z hlediska metafyziky? Je *per se* avšak sama o sobě nemá úplnou esenci. Nicméně tato neúplná esence či bytnost je nutná, neboť je určitostí této neúplné substance. Připomeňme důležitou věc. Duše v druhém významu není jsoucnem. Je to pouze logická část člověka. Tato část člověka není metafyzickým konstituentem. Proto je s jistým omezením možné říci, že duše v druhém významu je konstituovaná esencí, která však je, nakolik konstituuje tuto duši v druhém významu, částí esence úplné.

Návrh zaměření q. 75 je zřejmý jasně čitelný. Jako teologové budeme uvažovat duši v druhém významu, kterou tak můžeme pojednávat s jistými omezeními jako jsoucno či substanci se svou esencí, silami a činnostmi. Pokud tedy budeme něco vypovídat o duši v druhém významu, nebude to výpověď o duši jako metafyzickém principu. A právě tato duše v druhém významu je předmětem zájmu q. 75.

Pokud můžeme v omezeném smyslu uvažovat esenci u duše v druhém významu, můžeme u ní uvažovat i sílu (*virtus*) a činnosti (*operatio*). Tyto činnosti jsou při tom takové, že náleží duši v druhém významu. To samé platí i pro sílu (*virtus*), neboť tato síla je určením vztahu, který zaujímá duše v druhém významu k tělu.²⁹¹ To znamená, že to nejsou činnosti těla. Opět zdůrazněme, že vypovídání se činností o duši v druhém významu se ve skutečnosti vztahuje na člověka, neboť duše v druhém významu je jeho aspektem, je jeho pouhou logickou částí. Tedy činnosti duše v druhém významu nejsou činnostmi těla. Tomáš odděluje tělo od duše v druhém významu jak bytím, neboť jsou *per se*, tak činnostmi a esencí. Je to podobné, jako kdybychom řekli,

essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius.“

²⁹¹ Srv. *Summa theol.* I q. 75 a. 1 ad 3; Sílu duše je snadné pochopit. V *Contra gent.* se řeší otázka jednoty. Píše se tam, že duše a tělo vytvářejí jednotu na základě pojmu. Jednota na základě pojmu vyjadřuje esencionální jednotu člověka. Tedy „dotek síly“ je něco jiného. Je smysluplné o něm opět uvažovat v druhé významové rovině, kde je možné tento pojem interpretovat plodněji než v rovině metafyzické či fyzické. Tyto dvě roviny totiž tento pojem totiž „dotek síly“ jen těžko zařadí do svého pojmového rámce. Jednoduše to není systémový pojem. Druhá významová rovina však dovoluje tento vztah uchopit i trochu obrazněji. Duše v druhém významu pohybuje tělem neboť je v člověku vládnoucí. Člověk přece vůlí rozhoduje, kde se jeho tělo bude pohybovat. To znamená mít sílu k vládnutí. Pokud tedy duše pohybuje tělem, nemusí nutně být tělem. Může se ho dotýkat „dotykem síly“, který je interpretovatelný pouze na základě člověka jakožto jednoty.

že ucho je vymezeno svou esencí a má svou činnost stejně jako oko. Také můžeme zkoumat to, co náleží každé z těchto částí člověka.

„*O prvním se naskýtá dvojitá úvaha: první z nich pak jest o samé duši o sobě; druhá o jejím spojení s tělem.*“²⁹²

Předchozí úvahy nás neopravňují předpokládat, že se bude zkoumat duše v prvním významu, ačkoliv by obrat „duši o sobě“ mohl naznačovat něco jiného. Nicméně druhá část věty nás ubezpečuje, že postupujeme správným směrem. Duše samá v prvním významu se totiž nespojuje s tělem. Nyní přejdeme k *Summa theol.* I q. 75 a. 1 – Zda jest duše tělo (corpus).

3.2.3.2 *Summa theol.* I q. 75 a. 1 - Zda jest duše těleso.

Pokud tento artikl čteme z hlediska naší perspektivy, ukazuje se jeden zajímavý moment, který bude nápomocný při odůvodňování smyslu různých významů pojmu duše. Zamysleme se nad námitkami, které v tomto artikulu musí Tomáš řešit.

Zdá se, že první námitka²⁹³ chápe určení funkce duše (jako toho, co dává pohyb tělu) poměrně doslovně. I dále v textu se ukazuje, že duše je vřazena do kauzálního řetězce, který začíná u prvního hybatele. Duší je zde tudíž chápána nějaká substance mezi jinými substancemi. Je zajímavé, že se předpokládá, že jedině první hybatel je imateriální. A protože tedy duše není prvním hybatelem, musí být (jakožto nějaká substance) tělesná, neboť není zdrojem pohybu rovnoměrného. Tento argument tedy vychází z následujícího: 1. duše je nějaká substance, 2. jen prvního hybatele je možno myslet jako imateriálního. Jednak tu tedy máme něco z Aristotelovy kosmologie a metafyziky – totiž takovou interpretaci, která by činný rozum ze spisu *O duši* III chápala jako totožný s prvním hybatelem. Pro nás je však velmi závažné, že duši chápe jako substanci – věc, mezi jinými věcmi. Co s tím tedy Tomáš udělá?

Jeho odpovědí je rozlišení pohybu ve vztahu k substancím. Než však přejdeme k tomuto problému, zamysleme se, v jaké rovině má smysl uvažovat duši ve vztahu k pohybu. Zdá se, že první a třetí význam spíše nepřipadá v úvahu. Nemůžeme totiž říct, že je duší jakožto esencí či formou pohybováno, nebo že pohybuje. Musíme sice uznat, že vztah těchto principů k pohybu bude závažný, ale nelze je jednoduše chápat jako subjekty pohybu, spíše jako podmínky. (Můžeme dodat Aristotelovo rozdělení pohybu –

²⁹² *Summa theol.* I q. 75 pr.: „Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus.“

tím se jasně ukáže, že se forma ani esence nemohou pohybovat. Předpokladem pohybu je totiž látka.) Tedy, když Tomáš uvažuje duši v odpovědi na námitku, uvažuje duši v druhém významu. To může mít ještě jedno opodstatnění a tím je přizpůsobení se oponentovi. Kdyby totiž chápal duši jednoduše jako formu nebo esenci, nemohl by se s oponentem setkat. Ale Tomáš akceptuje některá oponentova východiska. Přesněji kosmologické schéma. V námitce se tělesnost duše dokazuje z toho, že není prvním hybatelem, což je zase dokázáno z toho, že duše je původcem nepravidelného pohybu. S tím, že je duše původcem nepravidelného pohybu Tomáš také souhlasí, ale dodává, že duše je pohybována rozdílně od tělesa. Tedy že není pohybována o sobě (*per se*), ale pouze případečně (*per accidens*). Být pohybován *per se* je ale vlastností každého tělesa. Tudíž duše není těleso.

Důležitým zjištěním je, že i v odpovědi na námitku Tomáš nezavádí jiný než druhý význam duše, kdy má smysl o duši uvažovat jako o svého druhu (neúplné) substanci. Zasazuje takto chápanou duši do Aristotelova kosmologického rámce, kdy na základě jeho rozlišení pohybu ukazuje, že duše není pohybována stejným způsobem jako tělesa.

Zbývající dvě námitky, *sed contra* i odpovědi, mají jedno společné, a to chápání duše jako substance bez dalšího určení. Může to něco znamenat? Ještě než odpovíme, podívejme se na samotný corpus artikulu.²⁹⁴

V corpusu Tomáš rozvíjí svou odpověď na otázku, co je duše. Předpokládá, že duše je prvním původem života. Musíme tedy určit takový pojem duše, jenž je vhodný pro každou oduševnělou bytost. To, že duše není tělesem je možné dokázat různě, třeba i vyvracením oponenta, což jsme mohli sledovat v odpovědích na argumenty. Ale je možné dokázat „jistěji a obecněji“, že duše není tělem. V čem spočívá ona obecnost? V tom, že poskytneme výměr duše takový, který je vhodný pro poznávající i pouze pohybující se podstaty. Odpovědi na argumenty byly spíše negativními vymezeními duše. Nebo lépe řečeno, z námitek oponentů neplyne, že duše je tělesná. Tělo samo o sobě není prvním původem života, neboť ne každé tělo je živé. Tedy pokud je tělo živým tělem, musí to být tím, že má určitou formu (že je tělesem takovým). Něco je pak něčím (takovým) ve skutečnosti nějakým principem (ab aliquo principium). A duše je pak (jistěji a obecněji) tímto principem. Tedy formou těla.

Je jasné, že zde Tomáš vymezuje duši na fyzikální tedy třetí významové rovině

²⁹³ *Summa theol.* I q. 75 a. 1 arg. 1

²⁹⁴ Tamt.

– duše jako forma materie. Můžeme zde také říct, že forma je uskutečněním materie. A pak tedy, že i duše je uskutečněním těla. Ale pozor, zde můžeme zaměnit první materii a tělo, aniž bychom si vytvářeli nějaké problémy. Zde se totiž nekomponuje jsoucno ze dvou neúplných podstat.

Naše zkoumání tedy můžeme shrnout následujícím způsobem. Pokud duši budeme chápat jako substanci, pak z námitek oponentů nevyplývá, že je tělesem. To, že není tělesem pak **vyplývá ještě z toho**, že duši můžeme chápat jako princip a ne substanci. V tomto případě je pak z definice fyzikální substance, kterou je jakékoliv tělo, jasné, že duše nemůže být tělem.

Tomáš říká, že dokázat netělesnost duše je možné různými způsoby. Tím, že si za oponenty volí takové pozice, které chápou duši jako jakousi substanci ukazuje, že toto uvažování o duši má své oprávnění. Nicméně i pak je nutné duši chápat jako netělesnou. Aby se vůbec mohl setkat s oponenty, kteří duši nechápou ani jako formu a ani jako esenci, čímž by samozřejmě nemohli tvrdit její tělesnost jaksi automaticky, musí pracovat s druhým významem duše. Tedy tento artikel pracuje se dvěma významy pojmu duše - 2. a 3. V žádném z těchto významů není duše tělem.

Tento náš postup najde širší uplatnění v následujících úvahách o subsistenci, která je předmětem druhého artikulu. Nelze totiž jednoduše říci, že z pojmu formy, kterou si určíme jako duši, plyne její netělesnost. To je totiž v mezích hylemorfismu samozřejmé. Co není samozřejmé je, že duše, která je substancí, není tělem. Pouze u takové duše je totiž smysluplné se ptát, zdali je svébytná. Předpokládat, že by si Tomáš nebyl vědom problémů, plynoucích z reifikace principů jsoucna, je na pochybách a my se tomuto předpokladu vyhýbáme tím, že rozlišujeme různé významy pojmu duše.

3.2.3.2 *Summa theol.* I q. 75 a. 2 - Zda lidská duše jest něco svébytného.

K tomuto artikulu není nutné dodávat příliš. Opět se, jak v námitkách tak v odpovědích, chápe duše jako neúplná substance (*hoc aliquid* v nevlastním smyslu, I q. 75 a. 2 ad 1), která vykonává činnosti (jen přeneseně, I q. 75 a. 2 ad 2) a vyžaduje pro své činnosti tělo (nepřímo, I q. 75 a. 2 ad 3). Tyto mají dokazovat její svébytnost. Pokud tedy budeme v tomto artikulu chápat duši v druhém významu a nic nenasvědčuje tomu, že bychom měli postupovat jinak, pak je svébytnost jednoznačně myšlena tak, že duše v druhém významu je ve svém bytí nezávislá na těle. Tvrdit, že duše jako princip jsoucna (ať již jako esence či substancionální forma člověka v celku) je subsistentní, je zbytečné a vytváří to jen problémy, které nutí při popisu vztahu těla a duše používat jen jakési

obrazné tvrzení.

Tento výrok je poměrně závažný pro celou Tomášovu psychologii. Teze o subsistenci duše totiž bez vymezení druhého významu pojmu duše zavádí nepřijatelnou substancionalizaci principů jsoucna, která může vést až k jakémusi dualismu či skladebnému modelu.

Z našeho malého pokusu je zřejmé, že je naše strategie poměrně úspěšná. Tato úspěšnost pak tkví jednak v tom, že se nemusíme uchýlovat k složitým konstrukcím nebo metaforám, které by vysvětlily vztah duše a těla, a také v tom, že není libovolně zvolená. Tento poslední rys spočívá v tom, že různé roviny, jimž odpovídají různé významy pojmu duše, jsou postaveny na rovině metafyzické, která zakládá jejich jednotu, a tedy i jednotu člověka. V následujícím oddíle se budeme věnovat některým interpretům, kteří jsou pro nás zajímaví z toho důvodu, že představují dva krajní pohledy na Tomášovu psychologii. V čem spočívá ona krajnost bude zřejmé ze samotné diskuze.

3.3 Využití předpokladů tří významů pojmu duše v diskuzi se současnými komentátory

V posledních letech proběhla zajímavá diskuze mezi P. Volkem a J. Fuchsem, která se velice úzce vztahuje k našemu problému.²⁹⁵ Mohli bychom říci, že „jablkem sváru“ bylo porozumění duše a jejího statutu. P. Volek tvrdí, že duše je jednak formou a jednak substancí a J. Fuchs zase této teorii vyčítá, že princip jsoucna nemůže být jsoucnem a že Tomášova teorie duše je s tímto principem v nesouladu. Úvahy obou myslitelů nás při tom budou zajímat pouze natolik, nakolik se vztahují k problematice duše u Tomáše Akvinského. Je třeba také dodat, že postoje obou interpretů se zakládají na nepoměrně hlubších znalostech. Z tohoto důvodu je můj příspěvek spíše snahou o vymezení místa vlastního porozumění v rámci analyzované diskuze.

3.3.1 P. Volek o duši člověka u Tomáše Akvinského

V analýze P. Volkovy interpretace vyjdeme přímo z diskuze, kterou vede s J. Fuchsem. Tento způsob postupu má totiž jednu výhodu, nutí diskutující, aby jasně vymezili své pozice, což nemusí být snadné v textech, které se věnují pouze interpretaci.

²⁹⁵ srv. pozn. 216

P. Volek tedy odůvodňuje neproblematičnost tvrzení o duši jako substanci a formě pomocí pojmu neúplné substance.²⁹⁶ Tento termín má svojí relevanci a jak jsme mohli vidět, je možné z něj v náležitém kontextu komponovat člověka. Nicméně je také důležitá interpretace tohoto pojmu. Sledujme tedy Volkovo vysvětlení.

Člověk je tedy složenou substancí, která pak je složená z těla jako materie a formy jako duše, která pak dává bytí tělesné materii a tím i složené substanci. Vzhledem k tomu, že je toto tvrzení závažné, podívejme se podrobně na jeho odůvodnění:

„Človek je podľa Tomaša zložená substancia, zložená z tela chapaneho ako materia a z duše chapanej ako forma, avšak duša dáva bytie telesnej materii, a tým aj zloženej substancii. Keď Tomáš v diele O sucne a bytnosti hovorí, že bytie zloženej substancie, akou je aj človek, nie je bytím ani jednej z jej časti, chce tým povedať, že jestvovanie duše jako aktu je príčinou ľudskeho bytia, a samotná duša je neúplná substancia.“²⁹⁷

Problematikou charakteru tzv. neúplných substancí jsme se dosti podrobně zabývali. Proto dodejme ještě jeden text, aby byl kontext Volkovy argumentace zřejmý:

„Tomaš Akvinsky dušu skutočne chape ako substanciu, ako to dokazuje aj v diele O duši, kde ju nazýva hoc aliquid, čo B. Mondin preklada ako substanciu. Tomáš totiž z toho, že duša ma činnosť nezávislu

²⁹⁶ Volek, P., Může byt' lidská duša subsistentnou formou?, in *Distance*, roč. 5. r., 2002, č.4, str. 42: „V samotnej diskusii s mojimi názormi mi Fuchs vyčíta, že som neuviedol, v čom spočíva omyl jeho dôvodov (s. 79). Ja som sa tieto dôvody snažil uviesť, ale Fuchs ich za také nepokladá a opakovane tvrdí, že je rozpor v chápaní ľudskej duše ako princípu súcna (forma) a zároveň ako súcna (subsistentná substancia), pričom neprijíma Tomášovo vysvetlenie o duši ako nekompletnej substancii.“

²⁹⁷ Volek, P., Oprávnenosť náuky sv. Tomáša Akvinského o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, str. 63; srv. Volek, P., *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Katolícka univerzita v Ružomberku 2003, str. 161: „Človek je podľa Tomáša **zložená substancia, zložená z tela chápaného ako matéria a duše chápanej ako formy**, avšak duša svoje bytie dáva materii, a tak i zloženej substancii. Keď Tomáš v diele O sucne a bytnosti hovorí, že bytie zloženej substancie, akou je aj človek, nie je bytím ani jednej z jej časti, chce tým podľa Seidla povedať, že jestvovanie duša ako aktu je príčinou ľudského bytia, a že telo a duša sú rôznymi avšak neúplnými substanciami, chápanými jako materia (telo) a ako forma (duša).“

od tela, vyvodzuje na zaklade principu, že všetko kona podľa toho, čoho je aktom, že duša ma aj vlastny akt bytia nezavisly od tela. ²⁹⁸

Není tak úplně jasné, z jaké strany máme tuto argumentaci analyzovat. Začneme tedy od tzv. substanciality duše. Jak *Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1*, *Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 2*, *Q. D. De anima q. 1 co* jasně naznačují, že duše je substancí, která je sice *per se*, ale není úplná ve svém rodu a druhu. Aby to bylo všem srozumitelné, Tomáš dodává příklad, který duši chápe jako takovou část, jakou je třeba ruka. Aby bylo vše úplně jasné, uveďme podruhé Tomášova slova:

***„Tak tedy, ježto lidská duše jest částí lidského druhu, může se nazvatí toto něco prvním způsobem, jakožto svébytná, ne však druhým způsobem: neboť tak se nazývá toto něco, složené z duše a těla.*“** ²⁹⁹

Toto něco, složené z duše a těla je člověk, který je jednak *per se* a jednak *úplný* ve svém rodu a druhu. Je zajímavé, že na tuto druhou podmínku se jakoby zapomíná. Otázkou je, jak může být formální princip nějaké substance v pravém smyslu neúplný ve svém rodu a druhu?

Ted' máme vhodný prostor zamyslet se nad tím, je-li samozřejmé ztotožnění těla s materií. Na první pohled vidíme nebo rozumíme, že tělo je něco jiného než materie. Každý moc dobře víme, když nás to naše tělo třeba trápí. Toto není argument proti ztotožňování těla a materie. Je to jen připomenutí toho, že ono ztotožnění není vůbec přirozené. Proto bude velice zajímavá argumentace na podporu tohoto ztotožnění.

P. Volek se v tomto odvolává na text *De ente*. Naštěstí jsme se tomuto textu věnovali, a proto můžeme říci dvojí: a) dát do přímé souvislosti rozdělení substance na části ve smyslu neúplná substance duše a (neúplná substance) tělo z *Summa theol. a Q. D. De anima* s zavedením složené (stvořené) substance v *De ente* je přinejmenším pochybné. b) na základě rozdělení významu pojmu duše je možno interpretovat *De ente*

²⁹⁸ Volek, P., Oprávněnost nauky sv. Tomáše Akvinského o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, str. 63.

²⁹⁹ *Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1: „Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.“*

tak, že mizí podezření z dualismu, které jsme z počátku chápali jako úplné oddělení duše (ve smyslu esence) od materie. Nás zde však bude zajímat pouze první bod.

Tomáš v *De ente*, a nyní budeme zase jen opakovat, provádí jak fyzikální tak metafyzickou analýzu jsoucna. Na rovině fyzikální zavádí samozřejmě látku a formu, které konstituují jsoucno. V tomto smyslu je možné říci, že nějaká fyzikální substance je složená. Pak ale také provádí metafyzickou analýzu a tvrdí, že konstituenty jsoucna jsou esence a akt bytí. Zde také mluvíme o složeném jsoucnu či substanci. Dodává, že jedině nesložené jsoucno je Bůh, který v sobě neobsahuje žádnou příměs potence. Můžeme tedy říci, že tato analýza jsoucna z *De ente* zakládá složenost substance na základě toho, že není čirým aktem či uskutečněním.

Můžeme tedy skutečně říci, že toto rozdělení substancí na jejich fyzikální a metafyzické konstituenty odpovídá rozdělení v *Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1, Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 2, Q. D. De anima q. 1 co?* Můžeme říci, že je forma neúplná ve svém rodu a druhu? Pokud ano, může taková forma konstituovat - po formální stránce - člověka? Pokud ano, pak materie přináší nějaký dodatek k formě. Doplnuje ji ve formálním aspektu. Toto je nemyslitelné v rovině fyzikální. Na fyzikální rovině platí, že forma je inteligibilní princip. V případě substancí pak platí, že poznáváme formy těchto věcí. Ty jsou pak uchopitelné pomocí definice, které označují druh. Být úplný ve svém rodu a druhu pak znamená, být uchopitelný touto definicí. Forma člověka je uchopitelná definicí. Duše je formou člověka. Tudíž duše (jako forma) není neúplnou substancí (*Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1, Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 2, Q. D. De anima q. 1 co*), neboť ta není úplná ve svém rodu a druhu – nemá úplnou definici.

Dalším Volkovým krokem je využití *Summa theol. I q. 76*, kde se pojednává o subsistenci duše. Duši zde chápe jednoduše jako substancionální formu člověka, která připomeňme, že jako celek (P. Volek mluví o formě z *De ente*, o formě, která je aktem materie) je svébytná. A zde dochází k oné substancionalizaci principu jsoucna. Pokud k tomu dojde, jsou na místě námitky, které J. Fuchs vznáší. Pokud totiž budeme myslet princip jsoucna – formu či esenci – jako jsoucna, nevyhneme se regresi. Toto jsoucno pak zase musí být konstituováno principy atd. *ad infinitum*. Zdá se, že reifikace principů jsoucna je daň, kterou musí zaplatit interpreti Tomáše Akvinského, aby dokázali vysvětlit to, že je duše subsistentní a má vlastní činnosti. Jen těžko lze totiž takové Aristotelově formě přiřknout činnosti, nebo pouhé esenci působení. Ale to jsou všechno činnosti, které duše u Tomáše vykonává. Proto se neobtěžujeme tím, že princip jsoucna není jsoucnem. Dle našeho soudu totiž Tomáš poskytuje mnoho indicií k tomu,

abychom se vyhnuli tomuto problému. Základem je chápání člověka jako opravdu neredukovatelné jednoty. Můžeme říci, že duše poznává a myslí, ale ve skutečnosti tyto činnosti náleží člověku.

K interpretaci P. Volka bychom mohli dodat mnoho. Samozřejmě předpokládáme, že naše interpretace je smysluplná, a tak by určitě nebylo bez zajímavosti sledovat snahu vyhnout se nějakým způsobem problémům, které reifikace duše v prvním či třetím smyslu přináší. Nakonec tedy dodejme zajímavou větu:

„Ludska duša, nakoľko je formou tela, nie je kompletne v rámci bytia a potrebuje telo, aby mohla začať jestvovať, avšak svoje bytie dá aj telu, a tak sa spajaju bezprostredne...“³⁰⁰

K této větě je poznámka, která odkazuje k tomuto textu u Tomáše:

„K třetímu se musí říci, že duše je sice od těla velmi vzdálena, uváží-li se podmínky každého zvláště: proto, kdy by každé z nich mělo bytí odděleně, bylo by třeba zasahování mnohých prostředních. Ale pokud je duše tvarem těla, nemá bytí odděleně od bytí těla, ale svým bytím se bezprostředně pojí s tělem. Tak totiž i každý tvar, vezme-li se jako uskutečnění, má velikou vzdálenost od hmoty, která jest jsoucnem toliko v možnosti.“³⁰¹

Na tomto je jen zajímavé, že se sice v předchozích ukázkách vycházelo ze zavedení neúplných substancí v *Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1, Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 2, Q. D. De anima q. 1 co*, ale zde se tvrdí něco o neúplném bytí - *nie je kompletne v rámci bytia*, takže nejenom neúplná v rámci druhu, ale už ne *per se*? Duše tedy má kousek bytí a potřebuje tělo, aby mohla začít být, ale svoje bytí dá i tělu ... Text, o který se opírá Volkovo tvrzení je možné vyložit i jinak. Je totiž odpovědí na námitku, která tvrdí, že pokud je nějaké A velmi vzdálené od nějakého C, je potřeba, aby bylo i nějaké B, které

³⁰⁰ Volek, P., Oprávněnost nauky sv. Tomáše Akvinského o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, str. 63.

³⁰¹ *Summa theol. I q. 76 a.7 ad 3*: „Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse

je spojuje. A protože duše jako imateriální je nejvíce vzdálená od těla, musí existovat nějaké B. A tímto je nebeské světlo.³⁰²

Tomáš pak odpovídá. Pokud bychom uvažovali tělo a duši zvlášť, opravdu by bylo třeba myslet něco třetího, co je spojuje. Dle našeho soudu tu můžeme myslet dvě možnosti: a) pokud bychom mysleli tělo a duši jednoduše jako jakési substance, pak bychom museli vymyslet způsob, jakým vysvětlit to, že se setkávají v člověku jako jednotě. Nicméně dvě substance nevytvářejí jednotu, jedině akcidentálně. Víme však přece, neboť o tom jsme pojednávali v předchozí otázce, že duši a tělo nemůžeme chápat jednoduše jako substance a tak nepotřebujeme nic třetího. To je pak ještě potvrzeno tím, že duši můžeme chápat jako formu, která s materií vytváří jedno i na základě bytí. A aby byla forma a materie jedním, co do bytí, neboť principy jsou na fyzikální úrovni jsou velice vzdáleny, je nutné kompozitum jak to B, které je spojuje. B) můžeme klidně říci, že pokud budeme uvažovat i neúplné substance, pak tím třetím, co je spojuje, je jednota člověka a jeho esence.

Nyní přejdeme k interpretaci J. Fuchse.

3.3.2 Princip jsoucna není jsoucnem – J. Fuchs o duši u T. Akvinského

„Tomáš svůj výklad ontologické konstituce člověka začíná otázkou odlišení duše od těles (Teologická suma I, 75,1). Pro diskuzi s materialisty vymezuje duši jako první princip života, za jehož markantní projevy pokládá poznání a pohyb. ...Důvod spatřuje v tom, že generická povaha tělesa nestačí k tomu, aby hmotné jsoucno bylo živé.“³⁰³

Jak naše úvahy ukázaly, *Summa theol. I q. 75 pr.* není primárně ontologickým či metafyzickým pojednáním. Má sloužit teologovi, který zkoumá člověka *ex parte animae*. Jak jsme již ukázali v *Summa theol. I q. 75 a1*, námitky a odpovědi jsou vedeny z přibližně stejných pozic. V *corpusu* artikulu se pak ukazuje ještě jeden způsob, kterým je možné dokázat, že duše nemůže být tělem.

corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.“

³⁰² *Summa theol. I q. 76 a.7 arg. 3:* „Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.“

³⁰³ Fuchs, J., *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc, 1999, str. 106.

„Tento argument má pro náš problém subsistentní duše velký význam, a sice nikoli tím, co dokazuje, nýbrž tím, jak se v něm pojímá duše. Evidentně totiž orientuje diskuzi o duši (prvním principu života) na úroveň esenciálního určení substance (první akt hmotného jsoucna, uskutečňující ho jako takové a takové- tím čím je).³⁰⁴

Z předmluvy k q. 75 se nezdá samozřejmé, že by se duše musela chápat primárně v metafyzickém či metafyzickém smyslu. A jak jsme již řekli, i vnitřní stavba q.75 a.1 nenaznačuje nutně, že jediný význam bude fyzikální či metafyzický. Naopak, netělesnost duše se dá ukázat ještě i jiným způsobem. V q. 75 a. 2 se pak pojednává o subsistenci duše. Pokud ji však hned na počátku budeme chápat pouze jako fyzikální či metafyzický princip, musíme konstatovat:

*„V následujícím článku (I, 75, 2), se totiž snaží dokazovat tezi subsistentní duše. Přitom **duši** chápe jako princip myšlení, **který má činnost nezávisle na těle**, a proto je i svébytný – jak jsoucno je tak je i činné, způsob činnosti tedy odhaluje způsob bytí svého subjektu. Svébytné je však jen jsoucno, které existuje nezávisle na subjektu – substance. Duše je tedy substancí, je jsoucnem s vlastní existencí a činností. To je téměř v protikladu k tomu, jak Tomáš pojímal duši v prvním artikulu – jako princip jsoucna.³⁰⁵*

Je poměrně jasné, že tato interpretace je dost velikým zjednodušením. V druhém artikulu se totiž píše, že duše je ve svém bytí nezávislá na těle. Jak tedy vysvětlíme toto tělo, když duše v prvním artikulu je jeho formou? Musíme se hned uchýlovat k tomu, že Tomáši přiřkneme tak zásadní chybu, jakou bezpochyby je reifikace principů jsoucna? Naše řešení ukazuje, že to nutné není. Nabízí se pak také otázka: Když tedy Tomáš jednoduše z principu jsoucna vytváří jsoucno, má jeho filozofie a metafyzika vůbec nějakou cenu? Může být vůbec na takovém omylu postaveno něco hodnotného? V této souvislosti situace připomíná Platónova *Parmenida*. V tomto dialogu se provádí kritika idejí, kdy většina problémů plyne z toho, že se ideje chápou jako jsoucna smyslového světa. Tzn., že se jim připisují vlastnosti věcí smyslového světa. Podle G. Reale³⁰⁶ si zde

³⁰⁴ Fuchs, J., *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc, 1999, str. 106.

³⁰⁵ Fuchs, J., *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc, 1999, str. 107.

³⁰⁶ Reale, G., *Platón*, Oikoymenth 2005.

Platón jen pohrává s oponenty, aby jim v druhé části spisu ukázal opravdovou dialektiku a způsob, jakým se přemýšlí o nesmyslových věcech - idejích. Pokud tedy Tomáš začne mluvit o duši jako o jsoucnu, je opravdu nutné si to vysvětlit tak, že jeho duše jako metafyzický či fyzikální princip poznává či silou ovládá tělo anebo je dokonce subsistentní? Přitom text je plný odkazů. Takový pojem těla, pokud z něj neuděláme materii, je jasným odkazem.

Nebudeme dále analyzovat pozici J. Fuchse. To, co víme, nám zcela stačí. J. Fuchs má s P. Volkem to společné, že interpretují Tomáše Akvinského podobně. P. Volek se za každou cenu snaží obhájit svou interpretaci, která ale podle našeho soudu není jediná možná. J. Fuchs zase kritizuje Tomáše tím, že vychází opět z jedné z možných interpretací. Nicméně musíme dodat, že pokud by Volkův výklad Tomáše byl beze zbytku oprávněný, pak by i námitka J. Fuchse byla ve vztahu k Tomáši Akvinskému na místě. Naše interpretace pak vychází ze dvou předpokladů a) předpoklady obsažené v *De ente* je nutno mít neustále na paměti a b) interpretovaného autora je nutno číst vstřícně.

3.4 Spletitá cesta k duši jakožto esenci

V oddíle 2.2³⁰⁷ jsme narazili na základní vymezení směru, jímž se musí úvahy o duši ubírat. Kdybychom měli krátce shrnout to podstatné, mohli bychom říci, že cílem bude konsekventní vyvozování závěrů, jež plynou z definice člověka jako *živočicha rozumového*.

Jaké má toto stanovisko předpoklady? Je zřejmé, že musí vycházet ze základního přesvědčení o dignitě těla, a tudíž i o hodnotě lidského života. Tento postoj nachází svůj výraz v Aristotelově filozofii. Volba aristotelismu tudíž prozrazuje ono základní nastavení. Tomáš zřejmě volí toto východisko, ačkoliv si může vybrat i jiné. Tímto jiným je augustinismus, který v 13. století představuje jednak platónský dualismus duše a těla, tak teorii mnohosti forem jež konstituují člověka.³⁰⁸ Rozdíly, zdá se, nejsou zde pro nás ani tak důležité jako spíš tím samým, co činí část nepřijatelného stanoviska základem či zdrojem diskuze a také zdrojem potíží, jež plynou z problematické mnohoznačnosti pojmu duše. Co je na platonismu tak přitažlivé, že zamezuje jeho úplnému odmítnutí? Pochopitelně zde nemůžeme hledat přesnou a vyčerpávající odpověď, ale zdá se, že tím společným je předpoklad nesmrtelnosti duše.

³⁰⁷ Viz 2.2. Úvaha nad teoretickým rámcem *Sumy proti pohanům*.

³⁰⁸ Srv. Weisheipl, *Św. Tomasz z Akwinu*, str. 357.

Ano, platonikové mají pravdu, když říkají, že duše je nesmrtelná, ale nemají úplnou pravdu, poněvadž jejich duše není zcela duší člověka. Ve smyslu v jakém platonikové užívají popis člověka, tj. v druhé rovině, mají ovšem částečné oprávnění, které nás nutí najít to společné.

Podobná situace nastává i v případě některých komentátorů Aristotela. Aristotelés měl pravdu, pokud uchoпил duši jako formu. Ale tvrdit to, co tvrdili třeba averroisté, což představovalo v podstatě pozici striktního hylemorfismu, tedy pokud budeme uvažovat pouze člověka, je zase pouze částečně pravdivé.

Proto můžeme říct, že duše je formou těla v třetím významu, a přesto podstatou ve významu, jenž je specifikován druhou rovinou. Toto tvrzení jako celek je naprosto nepřijatelné pouze na rovině fyzikální nebo pouze na rovině „fenomenální.“ Námitka, která Akvinskému vyčítá, že reifikuje principy jsoucna a tím zavádí do teorie člověka nepřípustný substancionální dualismus, se může spíše než na něj samého vztahovat na jeho komentátory.

Sama Tomášova koncepce duše je natolik bohatší, že, jak schéma ukázalo, duše je jak formou, tak i formou na látce nezávislou. Tento poslední rys je totiž onou problematickou subsistencí, kterou můžeme aplikovat i v druhé rovině, a kterou je nutné chápat jako určitou aktualizaci esence. To, co dovoluje provádět tyto přechody a zdánlivě rozporná tvrzení, je jednotící teorie duše jakožto esence. To je základ, jenž usouvztažňuje oprávněnou mnohost významů pojmu duše.

Můžeme tedy shrnout, že v základu smysluplnosti užívání několika významů pojmu duše leží dva důvody. Prvním a systematickým důvodem je základ, který poskytuje sama teorie. Jak jsme tedy již zmínili, tímto základem je teorie esence. Druhý důvod zase vyžaduje, abychom s oponentem našli společné východisko a tím umožnili smysluplnou diskuzi. S aristoteliky je společným základem duše jako forma těla (tedy na r. 3. i princip) a s platoniky či augustiniány je to předpoklad nesmrtelné rozumové duše (r. 2.).

Je zřejmé, že toto hledisko je výsledkem našich úvah, které nepovažujeme za nic víc, než návrh jak vstřícně číst spisy Tomáše Akvinského. Skutečné ospravedlnění návrhu tří rovin významu by muselo být uskutečněno pomocí zavedení naší optiky na diskuzi, jež poskytuje Tomášovo dílo. Že tento úkol překračuje možnosti této práce je zřejmé.

4. Závěr

Úkolem této práce bylo objasnit metafyzické základy Tomášovy antropologie. Toto zkoumání se pak omezilo na duši, kterou jsme chápali jako přirozenost či formu člověka. Určit duši jako formu či přirozenost je Aristotelského původu. Tento fakt nás přiměl k tomu, abychom se zaměřili na tu filozofickou tradici, která vede od Aristotela až k Tomáši Akvinskému. Že se nejednalo o zbytečný krok, je zřejmé z celé naší práce. Uvedme zde však to nejdůležitější.

Aristotelés – základním problémem bylo nalezení vztahu mezi jeho metafyzikou a psychologíí. Tento problém se konkretizoval ve zkoumání substancí, které je možné u Aristotela myslet. První možnost nabízí ztotožnění aktivního intelektu s Prvním hybatelem. Druhá varianta vykládá tento intelekt jako něco, co náleží duši člověka. V prvním případě se setkáváme s výkladem striktního hylemorfismu, který má tu výhodu, že v rámci Aristotelova myšlení nepůsobí problémy s vysvětlením imateriálních substancí. Jednoduše totiž uznává jen jednu, tj. Prvního hybatele. Druhá možnost výkladu Aristotela je přitažlivá z jiných důvodů. Komponuje totiž člověka z něčeho nadsmyslového. Toto nedsmyslové pak může být zdrojem přesvědčení o nesmrtnosti duše či pravého člověka. V této práci jsme spíše vycházeli z toho názoru, že i kdyby Aristotelés uvažoval více než jednu imateriální substancí, neměl by prostředky na její systémové vysvětlení. Z toho plyne dvojí potíž. Zaprvé není možné v Aristotelově systému neproblematicky formulovat unitární teorii rozumového člověka. Toto je doloženo komentátorskou tradicí, která nedokázala dlouhou dobu spojit tělesného člověka s imateriálním intelektem. Aristotelismus tedy v této výkladové linii nebude pro Tomáše přijatelný. Druhý problém, který směřoval naše zkoumání, je důsledkem prvního. Jakým způsobem musí být Aristotelés modifikován a také zachován, aby spojil v jednotu to tělesné a netělesné v člověku? Odpověď na tuto otázku podává až Avicenna a jeho metafyzika esence, která je stejně jako Aristotelova forma inteligibilním principem.

V úvodu do filozofického traktátu *De ente et essentia* je jméno Avicenny zmíněno hned za Filosofem. Z pohledu, který se nám tedy nyní naskýtá, toto řazení není vůbec náhodné. Avicennův pojem esence, způsob, kterým vymanil inteligibilní princip jsoucna z úzkého rámce hylemorfismu, je pro Tomášovu metafyziku člověka fundamentální. Pro naše úvahy zde nejsou důležité proměny chápání tohoto pojmu u Tomáše Akvinského ve všech aspektech. Pro nás je důležité, že metafyzika založená na reálné distinkci dokáže uchopit jsoucno v celé jeho šíři. Tato vlastnost metafyziky reálné

distinkce pak umožňuje Tomáši Akvinskému formulovat takovou teorii lidské duše, která není vázána limity hylemorfické teorie. Tím systematicky sjednocuje člověka, který není jen svým tělem a ani jen svým rozumem.

První věty traktátu *De ente* jsou příznačné:

„Protože je podle Filosofova v první knize O nebi a světě malý omyl na začátku na konci veliký, jsoucno pak a bytnost jsou, jak praví Avicenna na začátku své metafyziky, to, co rozum prvně pojímá, ...“³⁰⁹

Toto varování provázelo naši práci a vedlo k rozlišení kontextů, v nichž je ta či ona věta formulována. Legitimita rozlišování kontextů při tom pramení ze samotné terminologie, která jse spisem *De ente* zavedena. Je zřejmé, že od zachování možných filozofických přístupů, které jsou v *De ente* uvažovány, není k rozlišení tří významů pojmu duše daleko. Pokud má smysl mluvit o formě a látce, má smysl mluvit i o duši, jež je prvním uskutečněním živého těla. Pokud má smysl mluvit o duši člověka, jenž není jen tělem a tedy musí být jako celek uchopen metafyzickými principy, má smysl mluvit o duši jakožto esenci. A nakonec, pokud je člověk opravdu komponován z části materiální a imateriální, což je nutné, má-li být schopen rozumově poznávat, má smysl mluvit o jeho těle a jeho duši. Nakolik je tedy rozdělení filozofie na fyziku a metafyziku relevantní, natolik je nutné vyvozovat důsledky, které z tohoto dělení plynou.

Nyní tedy můžeme krátce vyložit, jaký je ontologický statut duše podle Tomáše Akvinského. Duše jako taková je esencí či přirozeností člověka jakožto celku. Přirozenost je při tom přesnější výraz, neboť přirozenost je esencí ve vztahu k činnosti jí vlastní. Tím je řečeno jen to, že uvažovat takovou duši má smysl jen ve vztahu ke konkrétnímu člověku, jenž je touto esencí či přirozeností určen jako živočich rozumový. V tomto smyslu je tedy duše metafyzickým principem, který má za svůj vzor část esence první příčiny.

„Manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas humanae naturae“³¹⁰

³⁰⁹ *De ente*. pr.: „Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ...“

Dodatek

Chronologické řazení tématicky relevantních Tomášových děl³¹¹

De ente et essentia	1252-56
Scriptum super libros Sntentiarum, I – IV,	1252-56
Questiones de veritate, q. 1-29,	1256-59
Questiones quodlibetales, 7-11	1256-59 ³¹²
De hebdomadibus	1257-1259
De immortalitate animae	1261 ³¹³
Summa contra gentiles, I – IV,	1259-64
Questiones de potentia, q. 1-10,	1265-66
Questiones de malo, q. 1-16,	1266-67
Summa theologiae, I,	1266-68 ³¹⁴
Questiones De spiritualibus creaturis , q. 1-11	1267-68
Super De anima ³¹⁵	1267-69
Questiones de anima, q. 1-21,	1269;
Questiones quodlibetales, 1-6, 12	1269-72
Summa theologiae, I-II,	1269-72
Super Peri hermeneias,	1270-71
Summa theologiae, III,	1272-73

³¹⁰ Comp. theol., lib. 1 cap. 204 co.

³¹¹ Viz. Weisheipl, J. A., *Tomasz z Akwinu*, 436- 488.

³¹² Přesné určení doby vzniku jednotlivých *Questiones quodlibetales* tamt. str. 448.

³¹³ Datace je převzata z Owens, J., *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, str 254; Weisheipl neuvádí žádnou dataci.

³¹⁴ *Summa theol.* I. q. 79. a. 4 byla dokončena až 22. 11. 1267; viz tamt. str.442.

³¹⁵ Weisheipl, J. A., *Tomasz z Akwinu*, W drodze, Poznań 1985, str. 274 – 275.

Seznam použité literatury

Díla Tomáše Akvinského:

1) OPERA MAIORA

Super libros Sententiarum I-IV, Opera Omnia, ed. R. Busa.

Summa contra gentiles I, Commissio Leonina, 1961, xxxiv.

Summa contra gentiles II, Commissio Leonina, 1961, lxxxi.

Summa contra gentiles III, Commissio Leonina, 1961, viii.

Summa theologiae I, Commissio Leonina, 4-5, 1888-9.

Summa theologiae I-II, Commissio Leonina, 6-7, 1891-2.

Summa theologiae II-II, Commissio Leonina, 8-10, 1895-9.

Summa theologiae III, Commissio Leonina, 11-12, 1903-6.

2) OPUSCULA

OPUSCULA PHILOSOPHICA

De ente et essentia, Commissio Leonina 43, 1979.

De unitate intellectus contra Averroistam, Commissio Leonina 43, 1976.

De substantiis separatis, Commissio Leonina 40, 1969.

OPUSCULA THEOLOGICA

Compendium theologiae, Commissio Leonina 42, 1979.

3) QUESTIONES DISPUTATAE ET DE QUODLIBET

QUESTIONES DISPUTATAE

Questiones de veritate, Commissio Leonina 22, 3 vol. 4 fascicula, 1975-1970-1972-1976.

Questiones de potentia, ed. P. M. Pession, Marietti, Taurini; Romae, 1965.

De spiritualibus creaturis, Commissio Leonina, 24.2, 2000.

Questiones disputatae de anima, Commissio Leonina, 24.1, 1996.

Questiones disputatae de malo, Commissio Leonina, 23, 1982.

QUESTIONES DE QUODLIBET

Questiones quodlibetales I, II, III, IV, V, VI, VII, Commissio Leonina 25.1, 1996, xii.

Questiones quodlibetales VII, VIII, IX, X, XI, Commissio Leonina 25.2, 1996, xii.

4) COMENTARIA PHILOSOPHICA

IN ARISTOTELEM

Super Peri hermeneias, Commissio Leonina, 1989, 77-283.
Super Metaphysicam, ed. M.R. Cathala et R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini; Romae, 1971.
Super De anima, Commissio Leonina 45.1, 1984, VII.
Super Posterira Analytica, Opera Omnia, ed. R. Busa, 1980.
Sententia libri Ethicorum, Commissio Leonina 48, 1971, xxv.

IN NEOPLATONICOS

Super librum De causis
In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio; ed. C. Pera, P. Caramello et C. Mazzantini, Marietti, Taurini; Romae, 1950, liv, 431.

IN BOETHIUM

Super librum Boetium De Trinitate, Commissio Leonina 50, 1992, 296.

5)PŘEKLADY

Thomas Aquinas, Selected Writings, trans by R. McInerny, Penguin, London.

Thomas Aquinas, Questions on the Soul, trans. by J. H. Robb, Marquett University Press, Milwaukee, 1984.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, trans. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega. Znak, Kraków.

Averroes, *Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, in Genequad, Ch., Ibn Rushd's *Metaphysics, A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, E. J. Brill, Leiden 1986.

Averroes, *Tahatuf al-tahafut (The inkoherence of the Inkoherence)*, trans. S. Van Den Bergh, London 1969.

OSTATNÍ PRIMÁRNÍ LITERATURA

Aristotelés, *O duši*, překl. A. Kříž, Rezek, Praha, 1995.

Aristotelés, *O paměti*, komentář R. Sorabji, překlad M. Pokorný, Rezek, Praha, 1995.

Aristotelés, *Fyzika*, křekl. A. Kříž, Rezek, Praha, 1996.

Aristotelés, *Metafyzika*, překl. A. Kříž, Rezek, Praha, 2003.

Alexandros z Afrodisiady, *De anima*, fragmenty přeloženy z: Reale, G. *Historia filosofii strožytnej II*, KUL, Lublin 2005.

Augustinus, *Vyznání*, překl. M. Levý, Kalich, Praha, 1997.

Avicenna, *Liber de anima I-II-III*, Édition critique par S. van Riet, Louvain – Leiden 1972.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

Aersten J. A., *Nature and Creature*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21, E. J. Brill, Leiden 1988.

Armstrong, A. H., *Filozofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002.

Baldner, S., *Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter Or, Albert and Thomas on Matter* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm>>.

Beck, H., *Der Akt-Charakter des Seins: eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001.

Bradley, J. M., "To Be or not to Be?": Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul, in *The Thomist*, 68 (2004) 1-39.

Burnett, Ch., The Arabic Into Latin, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, str. 375, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Campodonico, A., *Philosophical Anthropology facing Aquinas' Concept of Human Nature* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/campodon.htm>>.

Cardal, R., Formalistické pojetí substance, in *Distance*, roč. 3., r. 2000, č. 2, s. 5-19.

Cardal, R., Participace a umírněný realismus, in *Distance*, roč. 7. r. 2004, č.2, s. 5-23.

Caston, V., Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal, in *Phronesis* XLIV/3, Leiden, 1999.

Corrigan, K., A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in st. Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 48 (1984): 219-240.

Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992.

Davidson, H., Averroes on the Material Intellect, in *Viator*, 17 (1986).

De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, Dower Publications, New York 1967.

De Libera, A., *Středověká filozofie*, Oikoymenh, Praha, 2001.

Dewan, L., *Aristotle as a Source for Thomas's Doctrine of esse* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/dewan.htm>>.

Dewan, L., *Nature as a Metaphysical Object* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/dewan.htm>>.

Dewan, L., The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 63 (1999): 403-24.

Doig, J. C., Toward Understanding Aquinas' Com. In De Anima, A Comparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul (De anima B, 1-2), in *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 66 (1974), str. 436-773.

Dougherty, J. P., Maritain as an Interpreter of Aquinas On the Problem of Individuation, in *The Thomist*, 60 (1996).

Elders, L., *Filozofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha, 2003.

Fabro, C., *L'anima, Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955.

Foster, D. R., Aquinas on Immateriality of the Intellect, in *The Thomist*, 55 (1991): 415-438.

Fuchs, J., Námitka trvá, in *Distance*, roč. 5. r. 2002, č.4, s. 50-52.

Fuchs, J., *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc, 1999.

Fuchs, J., Problematičnost nauky sv. Tomáše o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, s. 77-85.

Fuchs, J., *Úvod do filozofie 1. Filozofická logika*, Krystal OP, Olomouc 1999.

Genequad, Ch., *Ibn Rushd's Metaphysics, A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, E. J. Brill, Leiden 1986.

Goyette, J., *St. Thomas on Substantial Unity against the Pluriformist* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/goyette.htm>>.

Goyette, J., Substantial Form and The Recovery of an Aristotelian Natural Science, in *The Thomist*, 66 (2002): 519-33.

- Gutas, D., Avicenna *De anima* (V6) Über die Seele, über Intuition und Prophetie, in *Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, ed. Kurt Flasch, Philips Reclam jun., Stuttgart 1998, str. 90.
- Jindráček, E., Princip individuace v Tomášově traktátu *De ente et essentia*, in *Studia theologiae* III., 2002.
- Judy, A. G., Avicenna's „Metaphysics“ in the *Summa Contra Gentiles*, in *Angelicum*, 52 (1957).
- Judy, A. G., *The Use of Avicenna's Metaphysics, VIII, 4 in The Summa Contra Gentiles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1969.
- Kenny, A., *Tomáš o lidském duchu*, Krystal OP, Olomouc, 151.
- Klima, G., „Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature“, in *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethic*, ed. by T. Koistinen and T. Lehtonen, Luther-Agricola-Society, Helsinki, 1997, 179-197.
- Kretzman, N., Philosophy of mind, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Lear, J., *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Lister, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, Dissertation ad Lauream in Facultate S. Theologie apud Pontificiam Universalem S. Thomae de Urbe, Romae 1986.
- Macdonald, S., The Esse/Essentia Argument in Aquinas's *De ente et essentia*, in *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), str. 151-172.
- Martin, G., *Úvod do všeobecné metafyziky*, Rezek, Praha 1996.
- Martin, J., Aquinas as a Commentator on *De Anima* 3.5, in *The Thomist* 57 (1993): 620-640.
- Matula, J., *Epistemologické a psychologické aspekty Akvinského chápania člověka*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2003.
- Mauer, A., „Introduction“ to *On Being and Essence*, The Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1968.
- McAleer, G. J., Matter and Unity of Being in the Philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 61 (1997): 257-278.
- McInerny, D., The Accuracy of Aristoteles Definition of the Soul, in *The Thomist*, 60 (1996) 571-593.
- Muller-Thym, B. J., The Common Sense, Perfection of the Order of Pure Sensibility, in *The Thomist*, 2 (1940).

O'Callaghan, J., *From Augustine Mind to Aquinas' Soul* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/ocallagh.htm>>.

Pasnau, R., *Notes on some potential sources for Aquinas's De anima commentary* [online], [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/danotes.html>>.

Pasnau, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Payne, A., Gracia and Aquinas on the Principle of Individuation, in *The Thomist*, 68 (2004): 545-75.

Pouivet, R., *Aristotle and Aquinas on Soul* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm>>.

Reale, G. *Historia filosofii strozytnej II*, KUL, Lublin 2005.

Reyna, R., On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas, in *The Thomist*, 36 (1972).

Reynolds, P. L., Spiritual Cognition in Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 67 (2003): 505-38.

Rousseau, M. F., Elements of Thomistic Philosophy of Death, in *The Thomist*, 43 (1979): 581-602.

Seidl, H., The Concept of Person in St. Thomas Aquinas, in *The Thomist*, 51 (1987): 435-460.

Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harassowitz, Wiesbaden 1963.

Shehadi F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books Delmar, New York 1982.

Soheil A. M., *Avicenna His Life and Works*, Geroge Allen and Ruskin, London 1958.

Stier, L., María L., *Aristotle's De Anima as a Source of Aquinas Anthropological Doctrine* [online], Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, [citováno 2007-2-22], Dostupné z URL <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/stier.htm>>.

Stump, E., Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Materialism, in *Faith and Philosophy* 12: 505-31.

Taylor, R. C., Aquinas, the „Plotiniana Arabica“, and the Metaphysics of Being and Actuality, in *Journal of the History of Ideas*, 59/2 (1998): 217-239.

Taylor, R. C., Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Te Velde, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1995.

Tornay, S. Ch., Averroes' Doctrine of the Mind, in *The Philosophical Review*, 52 (1943).

Volek, P., *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. Vo svetle súčasných komentárov*, Edícia Humanitné štúdie 2, Katolícka univerzita v Ružomberku, LÚČ, Bratislava 2003.

Volek, P., Môže byť ľudská duša subsistentnou formou?, in *Distance*, roč. 5. r., 2002, č.4, s. 42-49.

Volek, P., Oprávnenosť náuky sv. Tomáša Akvinského o subsistentní formě, in *Distance*, roč. 4. r. 2001, č.2, s. 62-76.

Volek, P., Základné aspekty filozofickej antropologie podľa sv. Tomáša Akvinského, in *Filozofia*, roč. 54, R. 1999, č. 6, s. 377-389.

Weisheipl, J., A., *Tomasz z Akwinu*, W drodze, Poznań 1985.

Wippel J. F., Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on Thomas Aquinas's De ente et essentia, in *The Thomist*, 43 (1979): 279-95.

Wippel, J. F., *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Oxford University Press 1993.

Wolfson, H. A., The Twice-Revealed Averroes, in *Speculum*, 36/3/1961 str. 373.

Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics II*, Longmans, London and New York 1897.