

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Anima forma corporis: Povaha lidské duše a její vztah k tělu v díle Tomáše Akvinského

Anima forma corporis: The Nature of the Human Soul and Its Relation to the Body in
the Works of Thomas Aquinas

Anna Oliva

Vedoucí práce: Anna Tropa, Ph.D.

2023

Chtěla bych poděkovat své vedoucí Anně nejen za to, že mi byla vždy k dispozici pro podnětné konzultace ohledně bakalářské práce, ale hlavně za její trpělivost, chápavost a veškerou podporu i v životě osobním; moc si toho vážím.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 30. dubna 2023

Abstrakt

Anima forma corporis: Pod tímto heslem, které bylo zformulováno ve 14. století v rámci Viennského koncilu, se skrývá nauka o duši jakožto o formě lidského těla. Jedním z nejvýznamnějších zastánců tohoto učení byl Tomáš Akvinský, který přináší do otázky duše a těla revoluční perspektivu. Spolu s Akvinským si v naší práci představíme povahu lidské duše a její paradoxní vztah k lidskému tělu – na jedné straně Akvinský hovoří o duši jakožto nesmrtelné substanci, jež má existenci nezávislou na těle, na straně druhé však představuje s pomocí aristotelského hylémorfismu lidskou duši jako formu lidského těla, která s porušitelným tělem tvoří přirozenou jednotu. Jak se máme postavit k tomuto dualismu perspektiv, který Akvinský vnáší do středověkého myšlení? Cílem naší práce bude pojednat o tom, jak Akvinský rozmlouvá o duši, jež je považována za definiční část lidské bytosti, a zároveň upozornit na tensi, která v rámci vztahu duše a těla nepochybně nastává – jak může platit nutná jednotu duše a těla, když je duše nepomíjivá? Jedná se o aporii a pouhou nedůslednost autora, nebo skutečně může duše formovat tělo, a přitom si zachovat status substance oddělené od látky?

Klíčová slova: Tomáš Akvinský; duše; tělo; jednotu; hylémorfismus; forma; látka; lidská přirozenost; substance

Abstract

Anima forma corporis: This motto, which was formulated in the 14th century in the Council of Vienne, resumes the doctrine of the soul as the form of the human body. One of the most important proponents of this belief was Thomas Aquinas, who reformulated the question of the soul and the body in a revolutionary way. Along with Aquinas, our work will present the nature of the human soul and its paradoxical relationship to the human body: on the one hand, Aquinas speaks of the soul as an immortal substance that has an existence independent of the body, but on the other hand, in the wake of Aristotelian hylomorphism, he presents the human soul as the form of the human body that forms a natural unity with the corruptible body. How are we to relate to this dualism of perspectives that Aquinas introduces into medieval thought? The aim of our paper will be to discuss how Aquinas addresses the soul, which is considered to be the defining part of the human being, while also drawing attention to the tension that undoubtedly arises within the relationship between soul and body – how can the necessary unity of soul and body be valid if the soul is imperishable? Is this an aporia and a mere inconsistency on the part of the author, or can the soul really form the body and yet retain the status of substance separate from matter?

Key words: Thomas Aquinas; soul; body; unity; hylomorphism; form; matter; human nature; substance

Obsah

1. Úvod.....	1
2. Akvinský a Aristotelés.....	3
2.1 Aristotelický hylémorfismus	3
2.2 Tomášovo převzetí hylémorfismu	5
3. První nástin Tomášovy nauky o lidské přirozenosti	7
3.1 Tense ve vztahu těla a duše.....	8
4. <i>De anima</i> : „Duše jest nějak vším, co jest.“	11
4.1 Aristotelovy definice duše.....	11
4.2 Tři síly (lidské) duše	12
5. Lidská přirozenost aneb Je duše člověk?	15
5.1 Člověk jakožto kompozitum.....	16
5.2 <i>Anima forma corporis</i>	17
6. Intelektivní poznání lidské duše ve stavu spojení s tělem	20
6.1 Proces intelektivního poznání.....	21
7. Lidská duše jakožto separovaná substance	25
7.1 Poznání separované duše	28
7.2 Individuace po smrti: personalita duše	31
8. Sjednocení nesjednotitelného?.....	35
9. Závěr	40

1. Úvod

V naší práci se budeme věnovat pojetí lidské přirozenosti v díle Tomáše Akvinského, a to především z pohledu jeho *opus magnum Summa theologiae*, konkrétně oné části, které se přezdívá *Pojednání o lidské přirozenosti* (tj. kvestie 75 až 89 první části *Summy*). *Pojednání* představuje mimo jiné rozsáhlé shrnutí autorových ústředních myšlenek ohledně duše a jejích činností, schopností, charakteristik apod., stejně jako princip jejího sjednocení s tělem; hovoří o lidském intelektu a o lidských bytostech obecně, přičemž se snaží používat převážně empirii a rozumovost.

Právě lidskou bytost, resp. lidskou přirozenost lze nazvat předmětem naší práce: lidská duše je v Tomášově myšlení v rámci debaty o lidské přirozenosti charakterizována jakožto forma lidského těla, *anima forma corporis*. Na první pohled je tedy jasné, že lidskou přirozenost nemůže tvořit pouze duše, jak soudili např. platonici, a tělo tudíž není žádnou překážkou pro plné rozvinutí jejího potenciálu; naopak je to právě tělesnost, která zde hraje nenahraditelnou a definiční roli člověka. Ano, naše duše, resp. mysl, slouží jako první princip aktuality našeho těla, a právě díky ní vykonáváme to, co je *výhradně* lidské, tedy *myslíme*. Avšak naše tělo všem těmto operacím nejen napomáhá, ale je pro jejich uskutečnění *esenciální* – bez těla bychom se nemohli vyživovat, nemohli bychom prostřednictvím tělesných orgánů získávat vnější podněty, a tedy vnímat, dokonce bychom ani nemohli, jak se v práci brzy dozvíme, nabývat poznání, přestože je naše duše jako jediná – mezi pomíjivými stvořeními – intelektivního charakteru. Duše se tedy nevztahuje ke svému tělu jako se kormidelník vztahuje k lodi, jelikož to lze označit za pouhou nahodilou skutečnost; vztah mezi tělem a duší je esenciální povahy.

Jelikož je však u Tomáše lidská duše pojímána jakožto entita nejen s tělem spolupůsobící a spolu-utvářející lidskou bytost, ale také jako jsoučno schopné samostatné existence, vzniká zdánlivý paradox, který je dalším velice úzce souvisejícím, provázaným, ba dokonce splývajícím tématem tvořícím jádro našeho textu: jak spolu mohou fungovat a vytvářet nerozpustitelnou jednotu lidské bytosti dva tak moc odlišné principy, kdy jeden z nich je nejen existenciálně nezávislý, ale také nesmrtelný, zatímco druhý podléhá rozkladu při smrti člověka?

Akvinského chceme ukázat především ve světle filosofickém spíše než theologickém: ačkoliv je Tomáš významný křesťanský myslitel, nespolehá se pouze na Písmo svaté, ale dává důraz na racionalitu, což je ve třináctém století nepochybně revoluční perspektiva; přesto bude v některých místech potřeba k jeho theologické personě přihlídnout. Přestože autor smýšlí v rámci aristotelského aparátu, kterého se budeme také při našem výkladu držet, vymaníme se z ortodoxní dikce látka-forma a zaměříme se na člověka jako takového: člověk totiž není jen spirituální (reprezentované duší, jež je formou těla, a jejím postavením mezi oddělenými substancemi) nebo jen materiální (ztvárněné tělem) stvoření, jak je zvykem u všech ostatních jsoucen s výjimkou Boha; lidské bytosti mají speciální postavení v řádu stvořených entit. Jak tedy funguje přirozenost člověka a jakou roli v této složené substancí hraje tělo a jakou duše? Je v kontextu lidské přirozenosti sjednocení duše a těla průkazem inkonzistence autora co se týče oddělení spirituálních a materiálních sfér?

2. Akvinský a Aristotelés

Ve dvanáctém století se na latinském Západě znovu objevily mnohé vědecké texty přeložené z řečtiny a arabštiny, které opět přivedly tehdejší spisy do centra dění, a ve třináctém století došlo k opětovnému představení Aristotela. Tato renesance Aristotelových spisů vnesla do období scholastiky, jejíž součástí byl také Tomáš Akvinský, nový nádech, kdy dochází ke konfrontaci teologie s metafyzikou, přičemž teologie přebírá aristotelské vidění světa a je nucena se vypořádat s tím, že „si jak teologický, tak profánní rozum činí nárok na vlastní právo a postavení.“¹ Jedním z nejzavaztejších aristoteliků té doby byl právě Akvinský, který Aristotelovo učení přejal, v jistých ohledech také obměnil, a aplikoval jej ve svém díle. Je třeba zpočátku alespoň stručně představit Aristotelovu doktrínu hylémorfismu, která Tomášovým myšlením prostupuje v obrovském měřítku, jelikož právě ona bude sloužit vůbec k formulaci a k následnému řešení problému naší bakalářské práce.

2.1 Aristotelický hylémorfismus

Samotný termín „hylémorfismus“ je složením dvou řeckých slov, a to výrazem pro látku či materii (*hýlé*) a formu (*morfé*). Aristotelés zprvu přibližuje učení o hylémorfismu ve svém díle *Fyzika* za účelem vysvětlení, jak dochází ke změnám v přírodním světě: při každé změně je přítomno vždy něco, co přetrvává, a něco získaného nebo ztraceného; např. v případě vzniku sochy bronz přetrvává, ale dochází k tomu, že získává novou formu, a to formu substanciální². To, co přetrvává, je látka, zatímco to, co je získáno, je forma. Podle Aristotela je každá přírodní věc složena z těchto dvou spolu-principů. S rozlišením látky a formy poté velmi úzce souvisí dyáda potencialita-aktualita: přestože je bronz potenciálně sochou, může se z něj stát mnoho odlišných věcí; opravdovou sochou je pouze tehdy, když je informován formou sochy.³ Formou můžeme tedy nazvat to, co aktualizuje nějakou látku, která je do doby informování pouze v potencialitě; látka je pak to, co přetrvává, co je

¹ F. Karfík, V. Němec, F. Vilím, *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice* (Praha: Křesťanská akademie, 1994), s. 97.

² Rozlišení substanciálních a akcidentálních forem viz následující strana.

³ Shields, Christopher, "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), datum přístupu 24. března 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>.

v možnosti, a co čeká na přijetí formy. Toto učení Aristotelés později aplikuje v různých kontextech, např. v *De Anima* mluví o duši a tělu jako o speciálním případě formy a látky⁴.

Dále je nutné zmínit pojmy substance a akcidentu, které taktéž tvoří základ Aristotelova myšlení. Jak píše ve svých *Kategoriích*, substance či podstata⁵, jež je první na seznamu deseti kategorií jsoucna, má bytí v nejsilnějším smyslu slova: jediné substance má své vlastní nezávislé bytí. Zbylých devět kategorií⁶ jsoucna je pak považováno za akcidenty: jedná se o jsoucna, která vypovídají o dalších jsoucnech, jsou v nich přítomna, používají se k jejich popisu a nemají samostatné bytí, tj. jsou vždy závislé, „parazitické“ právě na substanci.

Substancemi můžeme tedy nazvat takové složky existujících věcí, které neparticipují na jiných věcech, zatímco akcidenty či akcidentální formy jsou takové složky, které mohou pouze participovat, nemají vlastní bytí. Akcidentální formou je jakékoliv určení, které substance může získat; substance pak může tato určení přijímat. O akcidentálních formách však hovoříme pouze v tom případě, kdy dochází k drobným proměnám v substancích. Pokud by však došlo k situaci, kdy zcela zaniká jedna věc a vzniká další, např. shoří strom a promění se v popel, již se nejedná o pouhé přijetí akcidentální formy, nýbrž ze staré substance stromu vzniká naprosto nová substance popela.⁷

⁴ O speciální případ se jedná z toho důvodu, že mezi tělem a duší je specifická tense, a to jak v díle Aristotela, tak v díle Tomáše Akvinského – v tomto bodě zatím není na místě ji podrobněji vysvětlovat, jelikož tomuto problému bude věnována většina naší bakalářské práce.

⁵ Aristotelés činí v rámci kategorie substance ještě další dělení, a to na substance první a druhé, přičemž první substance, kterými je např. konkrétní člověk či konkrétní kůň, tj. individuální věci, jsou jediným druhem jsoucna, které má bytí v plném smyslu slova. Druhé substance jsou pak „to, v čem se jakožto druhy vyskytují ony podstaty v prvním smyslu, tedy druhy i rody těchto druhů. Např. určitý člověk se vyskytuje v druhu člověk; rodem pak tohoto druhu je živočich.“ Viz Aristotelés, *Kategorie*, přel. Jiří Hejlek (Praha: OIKOYMENH, 2018). 2a15-18. První substance označují „určité něco, neboť to, co se vyjevuje, je nedělitelné a co do počtu jedno. Naproti tomu u druhých podstat se sice díky formě vyjádření může zdát, že rovněž označují určité něco, například když se řekne člověk nebo živočich; není to ovšem pravda. Spíše označují něco jakožto nějaké. (...) Avšak neoznačují něco jakožto nějaké jednoduše, jako je tomu v případě světlosti. Světlost označuje pouze jaké něco je, zatímco druh a rod vymezují jakost ve vazbě na podstatu, označují totiž, jaká je nějaká jednotlivá podstata.“ Viz Aristotelés, *Kategorie*, 3b10-20.

⁶ Tj. kvantita, kvalita, vztah, místo, čas, poloha, mít, činnost, trpnost.

⁷ Stanislav Sousedík, *Jsoucno a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského* (Praha: Křesťanská akademie, 1992) s. 9-12. Podle mnohých myslitelů během tohoto procesu však stále zůstává něco totožného, a tím je tzv. první látka (*materia prima*): ta je považována za čistou potenci, která není vymezena žádným

2.2 Tomášovo převzetí hylémorfismu

Jak již bylo řečeno výše, byl to právě Akvinský, kdo byl velkým zastáncem aristotelského učení; během svého života napsal mnoho komentářů na rozličné Aristotelovy spisy a ve svém díle jej oslovoval jako Filosofo s velkým F. Tomáš Aristotelovu nauku používá napříč celým svým dílem a dosavadní námi podaný výklad do určité míry přebírá, v jistém ohledu hylémorfismus také obměňuje a Aristotela doplňuje. Pro účely naší práce bude však v tomto počátečním bodě přínosnější zdůraznit právě ony aspekty, ve kterých se Aristotelés a Akvinský shodují.

Samozřejmostí v Tomášově nauce je převzetí aristotelských principů látka-forma a potency-akt, které mimo jiné aplikuje také na problematiku těla a duše, jež bude z Tomášova hlediska nastíněna v následující sekci, která stručně představí jeho nauku o lidské přirozenosti. Jak uvidíme, Tomáš se bude potýkat s otázkou jednoty duše a těla, pro kterou lze nalézt oporu na mnoha místech v Aristotelově spisu *De Anima*, k němuž Akvinský také sepsal rozsáhlý komentář.

Aristotelés v tomto díle argumentuje, že otázka, zda jsou duše a tělo jedním, je vlastně nesmyslná a naprosto nepotřebná, přičemž její nadbytečnost ilustruje na příkladu s voskem: tázat se, zda duše a tělo tvoří jednotu, je jako „tázat se, zda jsou vosk a jeho tvar jedním, či obecně zda je jedním látka věci a to, čeho je látkou.“⁸ Tuto jednotu popisuje jako jednoduchou rovnici, kdy stejně jako zornice plus síla zraku tvoří oko, tak duše plus tělo tvoří živočicha – z toho vyvozuje závěr, že duše (či alespoň některé její části, pokud nějaké části vůbec má) je od svého těla neoddělitelná.⁹

aktem, a je to právě substanciální forma, díky které se stává první látka substancí určitého druhu, tj. je jejím aktem, přesněji řečeno je zcela prvním aktem, který látku nějakým způsobem vymezuje. V každé substanci pak může být pouze jedna substanciální forma; pokud první látka získává novou substanciální formu, dochází ke vzniku zcela nové substance. Je však nejasné, jakým způsobem o první látce smýšlel právě Aristotelés, a zdali její existenci vůbec zastával. Diskuse o první látce je kontroverzní a jelikož není objektem naší práce, tak se jí raději vyhneme.

⁸Aristotelés, *De Anima* II, 1, 412b5-9, přel. J. A. Smith, in: Jonathan Barnes (edit.), *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 21-22. Až na výjimky, jež budou případně vždy specifikovány, budou všechny citace Aristotelovy *De Anima* vycházet právě z tohoto anglického překladu, a to z toho důvodu, že se dle mého názoru jedná o překlad mnohem aktuálnější, přesnější a jasnější, než je nejnovější překlad český.

⁹Tamtéž, *De Anima* II, 1, 413a2-4, s. 22.

Mezi části duše řadí Aristotelés mimo jiné také schopnost myšlení, o níž hovoří jako o zcela odlišném druhu duše; tuto schopnost charakterizuje jako schopnost způsobilou existovat odděleně [od těla], zatímco ostatní části duše samostatné existence schopné nejsou.¹⁰ „Jelikož je všechno možným objektem myšlení, [myslící část duše neboli] mysl (...) musí být čistá od všech příměsí, neboť spolupřítomnost něčeho, co je cizí její přirozenosti, je překážkou: (...) nemůže mít přirozenost sama o sobě, jen tu, že má určitou schopnost (*capacity*). Tudíž myslící a usuzující duše není, před tím, než myslí, žádnou reálnou věcí. Z tohoto důvodu nemůže být rozumně považována za splynutou s tělem: kdyby tomu tak bylo, získala by určitou kvalitu, např. teplo (...), ale sama o sobě nic takového nemá.“¹¹

Je zjevné, že již u Aristotela dochází k určité kolizi tvrzení: duše nemůže být bez těla, ale mysl či myslící duše má být oddělitelná. Právě zde nacházíme základ pro Tomášovo učení o lidské přirozenosti a pro jádro naší bakalářské práce, o němž pojednáme v nadcházejícím oddílu. Podali jsme prozatím opravdu stručný přehled aristotelské nauky a její převzetí v Tomášově díle se bude v průběhu naší práce nadále vyjevovat a objasňovat.

¹⁰ Tamtéž, *De Anima* II, 2, 413b25-28, s. 24.

¹¹ Tamtéž, *De Anima* III, 4, 429a18-429a26, s. 52: „Therefore, since everything is a possible object of thought, mind (...) must be pure from all admixture; for the co-presence of what is alien to its nature is a hindrance and a block: (...) it can have no nature of its own, other than that of having a certain capacity. Thus that in the soul which is called thought (by thought I mean that whereby the soul thinks and judges), is, before it thinks, not actually any real thing. For this reason it cannot reasonably be regarded as blended with the body: if so, it would acquire some quality, e.g. warmth (...): as it is, it has none.“

3. První nástin Tomášovy nauky o lidské přirozenosti

K prvnímu představení Tomášovy tematizace těla a duše je nasnadě použít jeho dílo *Summa Theologiae*, které bude naším primárním a převažujícím zdrojem výkladu Tomášova učení napříč celou naší prací, jelikož toto dílo bylo sepsáno ke konci jeho života, a tudíž představuje zralé myšlenky autora. Napsal jej dle svých slov pro začátečníky, a pro počáteční objasnění využijeme konkrétně otázek číslo 75 a 76 z první části této knihy, jež jsou obecně známy také jako součást *Pojednání o lidské přirozenosti*, za něž se považují otázky 75 až 89. Tyto dvě otázky se zabývají pojetím člověka jakožto složeniny těla a duše; nejprve autor hovoří o esenci lidské duše a poté se dostává k otázce jednoty duše a těla, přičemž používá námi nastíněný aristotelský rámec.

Duše obecně je představena jako první princip života, který aktualizuje těleso¹², a konkrétně lidská duše jako něco subsistujícího, tj. jako něco, co má samostatnou existenci, která nezávisí na čemkoliv jiném. Zároveň je lidská duše ztotožňována s principem intelektové činnosti, což vede k závěru, že musí jít o entitu, která není tělesná: jelikož prostřednictvím intelektu poznáváme přirozenosti všech těles, je nutné, aby byl intelekt netělesný, jinak by ho přítomnost této tělesné přirozenosti v poznávání všech věcí omezovala¹³. Náš intelekt tedy nesmí používat žádného tělesného orgánu, a má tudíž sám o sobě činnost nezávislou na těle. Intelekt přece jen používá těla ke své činnosti! Nicméně jej nevyužívá jako orgán, skrze který svou činnost vykonává, ale potřebuje jej kvůli předmětu poznání; to však nebrání naší tezi o subsistenci a netělesnosti.¹⁴

¹² Latinské slovo *corpus* lze překládat jednak jako těleso, jednak jako tělo. Přestože je naše práce zaměřena na otázku lidské duše a těla a mohlo by se zdát, že je na místě používat pouze termín „tělo“, v tomto případě zůstaneme u slova „těleso“ z toho důvodu, že Tomáš často hovoří nejen o tělech lidských bytostí, ale také o tělesech obecně.

¹³ Akvinský k vysvětlení tohoto tvrzení používá např. příkladu s nemocným jazykem: pokud máme při nemoci hořkou chuť na jazyku, můžeme chutnat cokoli, ale vždy nám vše bude připadat hořké. Stejně se to má i s lidským intelektem a tělesností: kdyby byl intelekt tělesný, již vždy by byl touto tělesností v určitém ohledu zatížen a nemohl by tedy plně poznávat přirozenosti všech těles. Viz Akvinský, *Suma teologická* Ia, q. 75, a. 2, přel. Kateřina Kutarňová (Praha: Krystal OP, 2017). Veškeré citace z kvestií 75 a 76 vycházejí právě z českého překladu Kutarňové. Dále budeme dílo citovat již jen zkráceně v podobě „ST Ia“.

¹⁴ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 1-2.

Jak vidíme, je postavení lidské duše v přirozenosti člověka velmi důležité – Tomáš často používá výrazy „lidská duše“ (*anima humana*), „intelektový princip“ (*principium intellectivum*), „mysl“ (*mens*), „intelekt“ (*intellectus*) téměř synonymně a nepochybně je to právě racionalita, která hraje u lidské bytosti klíčovou roli. Přesto to není pouze duše, co tvoří člověka: jak udává mladý Tomáš ve svém raném traktátu *De ente et essentia*, kde formuluje základní teze svého filosofického myšlení ohledně jsoucna a bytnosti, bytnost neboli *cost* (*quidditas*) či přirozenost je to, s „ohledem na co se říká, že věc je“¹⁵; dokonce ztotožňuje bytnost s definicí. Definice přirozených substancí, mezi něž patří také člověk, však neobsahuje pouze formu, ale také látku¹⁶. Formou člověka, jak již tušíme, je lidská duše, jelikož je to právě ona, která aktualizuje tělo, zatímco tělo je látkou přijímající tuto formu. Duše tedy není jedinou složkou lidské bytosti – člověk je složeninou těla a duše, a to jak člověk konkrétní, tak člověk obecně. To ostatně dokazuje i fakt, že člověk má schopnost smyslového vnímání, což není činnost pouze duše; jako lidé využíváme k smyslovému vnímání tělesných orgánů.¹⁷

3.1 Tense ve vztahu těla a duše

Po krátkém uvedení toho, jak Tomáš smýšlí o lidské přirozenosti, se dostáváme k samotnému problému, kterým se bude zabývat tato bakalářská práce; nejprve je však třeba ještě o něco více přiblížit povahu lidské duše. Lidská duše je, na rozdíl od lidské bytosti, tzv. oddělenou substancí¹⁸; tzn., že bytnost těchto substancí se skládá jen a pouze z formy, neobsahuje žádnou látku (jak také již naznačuje výraz „oddělené“, tj. oddělené od látky). Takové substance mají schopnost rozumového poznání, k čemuž musejí být zcela oproštěny od látky, jelikož ta poznání brání, jak již bylo řečeno výše.

¹⁵ Tomáš Akvinský, *O jsoucnu a bytnosti*, kap. 2, 16., přel. Stanislav Sousedík (Praha: Křesťanská akademie, 1992). Toto dílo budeme dále citovat pouze pod zkratkou „DE“ (z latinského originálu *De ente et essentia*).

¹⁶ Zde je potřeba upřesnit, že se nejedná o látku poznamenanou (*materia signata*), která je podle Tomáše principem individuace, tj. odlišuje od sebe jednotlivé členy druhu. V definici člověka není látka poznamenaná, nýbrž nepoznamenaná, látka pojatá obecně.

¹⁷ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 4.

¹⁸ Mezi oddělené či separované substance patří dále první příčina, tj. Bůh, a intelligence, tj. andělé. Vycházíme ze Sousedíkova překladu, kdy jde opravdu o doslovný překlad Tomáše, který mluví o „*substantiis separatis*“ (viz DE, kap. 4). Je však třeba uvést na pravou míru, že ačkoliv je lidská duše vždy spirituální substancí, stejně jako první příčina a intelligence, v odděleném stavu je v plném slova smyslu pouze poté, co po smrti dojde k jejímu odloučení od těla.

S tím, že je lidská duše oddělenou, imateriální substancí, souvisí fakt, že je nesmrtelná: jelikož je tato duše subsistující, nemůže vznikat či zanikat akcidentálně, tj. vznikem či zánikem něčeho jiného, v tomto případě lidského těla, nýbrž pouze sama o sobě. Takový zánik je však zcela nemožný: to, co něčemu náleží jako takové, je od toho neoddělitelné, a bytí jako takové náleží formě, tj. duši – forma se však nemůže oddělit sama od sebe, a tudíž nemůže subsistující lidská duše přestat existovat, musí být neporušitelná.¹⁹ V tom se také liší lidská duše např. od duše zvířecí – zvířata disponují duší pouze smyslovou a jedinou činností duše, kdy nedochází k použití tělesného orgánu, je myšlení, tj. operace, která náleží pouze duši intelektivní. Zvířata tudíž využívají těla k veškerým svým činnostem a smyslová duše nemá žádnou činnost sama o sobě; jejich duše tedy není subsistující, na rozdíl od duše intelektivní, která si tento status zaslouhuje na základě své intelektuality.²⁰

Doposud jsme čerpali převážně ze 75. otázky *Summy*, která pojednává o lidské duši jako takové, ale je to otázka č. 76, kde se Tomáš uchyluje ke zkoumání jednoty těla a duše. Akvinský argumentuje, že duše či intelektový princip člověka je formou těla, protože je prvotním principem životních činností a myšlení; jinak by ani nebylo možné vysvětlit, že tento konkrétní člověk myslí: „Přirozenost jakékoliv věci se ukazuje prostřednictvím jejích činností. Vlastní činností člověka, nakolik je člověkem, je myšlení (...) Člověk se tedy řadí do svého druhu podle toho, co jest principem této činnosti. Cokoli se však řadí do druhu podle své vlastní formy. Zbývá tedy jediné, a to že intelektový princip je vlastní formou člověka.“²¹ Dokonce tvrdí, že naše duše přirozeně tíhne ke sjednocení s tělem!²²

Lidská duše je tedy v Tomášově myšlení separovanou, subsistující, nesmrtelnou entitou, jež má vlastní existenci, která není závislá na těle; přesto tuto intelektuální substancí označuje s pomocí Aristotelova učení za formu lidského těla, která je prvotním principem této látky, a spolu s tělem tvoří lidské kompozitum, které je duši dáno od přirozenosti. Jak je možné, že nepomíjívá lidská duše tvoří nutnou jednotu

¹⁹ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 6.

²⁰ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 3.

²¹ Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 1.

²² Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 1.

s pomíjivým tělem? Může duše formovat tělo a zároveň si udržet status oddělené substance?

Právě otázka po duši a jejím sjednocení s tělem je ústředním tématem naší bakalářské práce, přičemž se budeme snažit dokázat, že autor se ve výkladu žádných inkonzistencí ve skutečnosti nedopouští, ačkoliv se to tak může jevit. Naším úkolem bude tedy řádně prozkoumat Tomášovo dílo²³ a objasnit pasáže, ve kterých se zdá, že si autor v tomto ohledu protirečí. Nebudeme hovořit pouze o duši, která „je na pomezí mezi duchovní a tělesnou bytostí“²⁴, ale také vrhneme světlo na důležitou roli, kterou hraje tělo v rámci lidské přirozenosti, již zatvrzele hájí např. Bernardo Bazán. Druhým, souvisejícím úkolem bude právě podrobněji vyložit otázku lidské přirozenosti – co činí člověka člověkem?

²³ Zkoumat Tomášovo dílo v celém jeho objemu by bylo samozřejmě příliš ambiciózní; budeme se tedy věnovat převážně *Summē theologickē*, jak jsme již zmínili výše, dále také hojně využijeme *De ente et essentia* (tj. *O jsoucnu a bytnosti*) a Tomášova *Sententia libri De Anima* (tj. *Komentář k Aristotelově pojednání O duši*). Naopak se záměrně vyhneme dílům jako *De spiritualibus creaturis* (*O duchovních stvořeních*) či *Quaestiones disputatae de anima* (*Otázky o duši*), a to z toho důvodu, že se nechceme věnovat spirituálním substancím, pokud pomineme status lidské duše ve stavu oddělení od těla, který později přiblížíme. O inteligencích a o první příčině budeme hovořit převážně pouze v tom případě, bude-li to prospěšné při objasňování poznatků ohledně lidské duše, lidské osoby či lidské přirozenosti.

²⁴ „(...) *The human soul (...) is at the boundary between spiritual and corporeal creatures.*“ Viz Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* Ia, q. 77, a. 2, přel. A. J. Freddoso (South Bend: St. Augustine's Press, 2010), s. 52. Veškeré citace ze *Summy* mimo kvestie 75 a 76 vycházejí z Freddosova překladu, a to včetně jím přeložených kvestií mimo tuto publikaci, viz „New English Translation of St. Thomas Aquinas's *Summa Theologiae* (*Summa Theologica*)“, datum přístupu 24. března 2023, <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm>.

4. *De anima*: „Duše jest nějak vším, co jest.“

Předtím, než se vnoříme do detailního zkoumání Tomášova pojetí lidské přirozenosti, je na místě pojednat o Aristotelově pojetí duše, které Akvinský z obrovské části přejímá. Ústředním Aristotelovým textem je v tomto případě nepochybně pojednání *O duši (De Anima)*, ke kterému, jak již bylo zmíněno, Tomáš napsal detailní komentář, tkvící v osvětlení nejasných pasáží, stejně jako v příložením své vlastní interpretace dané problematiky. Aristotelés píše, že „duše jest nějak vším, co jest“²⁵; co tímto tvrzením autor míní?

4.1 Aristotelovy definice duše

Aristotelés podává v rámci *De Anima* celkem čtyři definice duše²⁶, a to duše obecně, nikoliv konkrétně duše lidské, přičemž každá další definice obohacuje definici předešlou. Nejprve však vysvětluje, co to znamená být substancí, kterou rozlišujeme třemi způsoby: jednak jako látku, tj. něco, co samo o sobě není „toto zde“, není sama o sobě něčím konkrétním; poté jako formu neboli esenci, na základě níž už můžeme nějakou věc nazývat „toto“. Posledním typem substance je pak složenina dvou předešlých typů substance, tj. celek z látky a formy. Právě substancí posledního typu jsou všechna přírodní tělesa, která v sobě mají život.²⁷

Duše je pak podle Aristotela substancí ve smyslu formy právě těchto přírodních těles majících život v potencialitě, a protože jsme výše již vysvětlili, že forma je analogická aktualitě (zatímco látka potencialitě), je duše jakožto forma *aktualitou* takového těla, a to aktualitou prvního stupně²⁸. Výměr duše završuje Aristotelés čtvrtou definicí, kdy říká, že je to právě duše, jíž v první řadě žijeme, vnímáme a myslíme. Lze si povšimnout, že posledně zmíněným určením duše autor nastiňuje rozlišení na duši vegetativní, sensiblní a intelektovou.

²⁵ Aristotelés, *De Anima* III, 8, 431b21, přel. Antonín Kříž (Praha: Petr Rezek, 1996), s. 95.

²⁶ Jednotlivé definice nalezneme v následujících pasážích: *De Anima* II, 1, 412a19-21; *De Anima* II, 1, 412a28-29; *De Anima* II, 1, 412b4-6; *De Anima* II, 2, 414a12-13.

²⁷ Aristotelés, *De Anima* II, 1, 412a7-17.

²⁸ Aristotelés rozlišuje mezi dvěma významy aktuality, kdy jeden odpovídá vědění, zatímco druhý aktuálnímu zkoumání a rozjímání. Duše je aktualitou v prvním smyslu, jelikož jak spánek, tak bdění předpokládají existenci duše, a z nich bdění odpovídá rozjímání, spánek odpovídá mít vědění bez činnosti; avšak vědění je u téhož podmětu vznikem dřívější. Proto je duše aktualitou *prvního* stupně. Viz *De Anima* II, 1, 412a20-27.

4.2 Tři síly (lidské) duše

K rozlišení na duši vegetativní, sensiblní a intelektovou²⁹ se Aristotelés dostává poté, co se táže, zda je duše rozložitelná na části, tzn. zdali třeba intelektivně poznává jednu částí, touží částí jinou apod. Pokud by tomu tak opravdu bylo, muselo by duši něco držet pohromadě, což tak ale není (rozhodně tímto sjednotitelem nemůže být tělo, jelikož je to duše, která sjednocuje tělo, nikoliv naopak); různé věci se totiž nemohou kombinovat, nejsou-li ničím sjednoceny – duše se tedy na žádné části z kvantitativního hlediska nedělí.³⁰ Jak si pak ale vysvětlit její různé funkce?

Funkce náležející duši, tj. vnímání, intelektuální poznání, růst, pohyb atd., můžeme z hlediska jejich fungování rozlišit na tři síly duše, kterým jsou tyto druhy činností přisuzovány: jde o sílu výživovou čili vegetativní, smyslovou čili sensiblní, rozumovou čili intelektovou. Každá z nich má nejen jinou funkci, ale také náleží odlišným živým entitám. Vegetativní síla operuje pouze na základě aktivních a pasivních kvalit jako je teplo, chlad apod., sensiblní síla pak k vnímání sice nepotřebuje žádných sensiblních kvalit, ale potřebuje k vnímání tělesného orgánu, a intelektivní síla je schopna vykonávat svou funkci jak bez jakýchkoliv kvalit, tak bez jakéhokoliv orgánu.³¹

Každá z těchto mohutností není duší *per se*, ani se nejedná o části duše v tom smyslu, že by od sebe byly odděleny prostorově: jde sice o různé síly, ale není to tak, že by smyslový princip byl v jedné části těla, zatímco výživovací v jiné. Oddělené od sebe tedy jsou, ale pouze z hlediska svého účelu; účel každé mohutnosti je ve vztahu k jejímu aktu.³² „Duše má části jen do té míry, do jaké se její schopnosti nazývají jejími částmi. (...) Předložit výčet částí duše znamená tedy spíše předložit výčet jejich

²⁹ Aristotelés i Akvinský věnují této distinkci a funkcím těchto duševních sil ve svém díle mnoho prostoru, ale podrobná charakterizace jednotlivých funkcí mohutností duše není předmětem naší bakalářské práce. Je však potřeba jejich stručně uvedení, abychom lépe pochopili povahu lidské, intelektové duše. V tomto bodě již také zahrnujeme Tomášovu interpretaci Aristotelových slov.

³⁰ Aristotelés, *De Anima* I, 5, 411b1-9. V úvodní kapitole jsme při představování hylémorfismu o částech duše mluvili s jistou samozřejmostí, přičemž nyní tvrdíme, že o částech hovořit nelze. Jak bude vzápětí ukázáno, o částech duše se mluvit dá, ale je potřeba upřesnit, že ne jakožto o částech prostorově oddělitelných.

³¹ Tomáš Akvinský, *A Commentary on Aristotle's De Anima*, přel. Robert Pasnau (New Haven & London: Yale University Press), Lib. I, Lect. 14, s. 110. Toto dílo budeme nadále uvádět pod zkratkou „*In De An.*“, vycházející z latinského názvu „*Sententia libri De anima*“.

³² Tamtéž, Lib. II, Lect. 4, s. 143-5.

jednotlivých schopností.“³³ Teoreticky tedy lze hovořit o částech, ale je potřeba mít na paměti, že se nejedná o části nacházející se v různých částech těla a chybějících v jiné, nýbrž o mohutnosti jedné a té samé duše, které jsou spojeny *sekvenčně*, vyplývají ze sebe, tj. stejně jako každá další Aristotelova definice duše již obsahovala definici předešlou, i zde „pokročilejší“ mohutnost obsahuje mohutnost „méně způsobitou“.

Po tomto objasnění můžeme ony mohutnosti dále zjednodušeně nazývat (části) „duše“, kdy tedy hovoříme o duši vegetativní, sensibilní a intelektové, přičemž ušlechtilější z méně ušlechtilých vyplývá a zahrnuje ji – jedinou výjimkou je duše vegetativní, kdy je její vyživovací princip opravdu celou její esencí; žádnou jinou funkci totiž nemá, a tudíž nemá ani žádné další části. Vegetativní duše, která zajišťuje růst a výživu, je principem, který je ve všech smrtelných věcech nalezen jako první; mají ho rostliny a všechny žijící bytosti zároveň. Sensibilní duše zajišťuje smyslové vnímání a nalezneme ji, spolu s duší vegetativní, u všech živočichů. Nejvznešenější, intelektová duše, je duše disponující racionalitou, a nachází se ve všech lidských bytostech.³⁴ Jak ve všech živočiších obecně, tak konkrétně v lidských bytostech je tedy vždy pouze *jedna* duše – má však různorodé schopnosti.

Jak ale již zřejmě předpokládáme, duše intelektová, nacházející se v lidských bytostech, je zvláštním případem – přestože z dříve řečeného vyplývá, že duše jakožto substanciální forma a jakožto aktualita *musí* existovat v těle, na intelektovou duši se toto ne vždy vztahuje; vlastně jediná prostorově oddělitelná část duše je právě ta intelektová. Když Aristotelés píše, že duše jest nějak vším, co jest, má nepochybně na mysli duši nejvznešenější, tedy intelektovou: „Veškeré jsoucno jest totiž buď předmětem vnímání nebo předmětem myšlení. Vědění pak v jisté míře obsahuje všechno to, co je možno vědět, a vjem obsahuje to, co lze vnímat.“³⁵ Intelektová duše je tedy určitým způsobem vším, co jest, protože všechny věci jsou buďto sensibilní anebo inteligibilní; a také intelektová duše je určitým způsobem sensibilní a

³³ „But soul has parts only inasmuch as its powers are called its parts. (...) Hence to present an account of soul's parts is to present an account of its individual powers.“ Tamtéž, Lib. II, Lect. 5, s. 151.

³⁴ Tamtéž, Lib. II, Lect. 3, s. 138-140.

³⁵ Aristotelés, *De Anima* III, 8, 431b22-24, přel. Antonín Kříž (Praha: Petr Rezek, 1996), s. 101.

inteligibilní. To upřesníme až budeme blíže pojednávat o intelektovém principu, který se nachází v lidech³⁶.

³⁶ Záměrně upřesňujeme, že budeme hovořit o intelektu v tom stavu, kdy je *součástí* lidské bytosti. Je totiž možné o něm mluvit také ve stavu oddělení od těla; v tomto případě však již nepojednáváme o člověku ani o sensibilní stránce lidské duše již nehovoříme ve stejném smyslu.

5. Lidská přirozenost aneb Je duše člověk?

Otázka po lidské přirozenosti je nepochybně jedním z nejambicióznějších Akvinského projektů. Jak již bylo okrajově zmíněno, lidská duše je v Tomášově myšlení subsistující, schopna oddělení od těla. Jelikož však usilujeme o objasnění *lidské přirozenosti*, otázce lidské duše jakožto čistě separované substance se budeme věnovat až později; protože člověka sice tvoří duše, ale v žádném případě ne *pouze* duše a už vůbec ne duše *separovaná*.

Mezi (lidskou) duší a (lidským) tělem se objevuje již avizovaná zdánlivá tense, kterou můžeme vyzorovat při konfrontaci jednotlivých Tomášových tezí. Již jsme vyložili, že duše obecně je prvním principem života aktualizující tělo, a že lidská duše konkrétně je duše subsistující, nesmrtelná, netělesná a racionální. Přestože 75. otázka pojednává převážně o duši obecně a duši lidské, nehledě na její ontologickou jednotu s lidským tělem, již zde lze zaregistrovat, jak esenciální tato jednota pro existenci lidské bytosti je.

Ve čtvrtém artikulu otázky č. 75, jež se věnuje esenci lidské duše, se Tomáš táže, zdali je duše člověk. Tvoří člověka pouze duše, či zahrnuje ještě něco dalšího (tj. tělo)? Na tuto otázku již známe odpověď: člověk je jednotné kompozitum těla a duše; je však třeba ji řádně odůvodnit. Člověk není pouze duší, a to ani člověk obecně jakožto druh, ani člověk konkrétní – nejenže přirozenost druhu je dána jeho definicí a člověk jakožto věc přírodní stejně jako ostatní věci spadající do této kategorie obsahuje jak formu, tak (společnou) látku, ale také u konkrétního člověka je zjevné, že má svou konkrétní duši³⁷ i své konkrétní tělo (tj. látku signovanou, individualizovanou)³⁸. Bez těla by totiž smyslová duše nemohla vykonávat mnohé ze svých činností – a jelikož v sobě lidská, intelektivní duše zahrnuje také činnosti duše smyslové, je zřejmé, že veškeré činnosti, které člověk vykonává, nemohou náležet jen a pouze duši.³⁹ Na tomto místě tak Akvinský v *Summě* poprvé neilustruje lidskou duši jako něco nadřazeného tělu, nýbrž

³⁷ Někteří středověcí myslitelé zastávali názor, že tento fakt není pravdivý a že všichni lidé sdílí jeden a ten samý intelekt (jelikož intelektový princip býval ztotožňován s lidskou duší), např. Averroes, tzv. Komentátor Aristotelových spisů. Akvinský tuto tezi vyvrací kupříkladu v *ST Ia*, q. 76, a. 2.

³⁸ A také právě proto, odhlédneme-li od samotné definice druhu, má látku i pojem člověka obecně; přece jen není možné, aby druhu chybělo něco, co vlastní individuální člen tohoto druhu.

³⁹ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 4.

přiznává, že duše je naopak nedostačující k definici lidské bytosti. „Tomáš odmítá personalitu samotné lidské duše.“⁴⁰

5.1 Člověk jakožto kompozitum

Je nasnadě, že klíčovou roli v rozluštění hádanky ontologické jednoty těla a duše sehraje právě intelektový princip, který náleží pouze lidským bytostem. Intelekt je totiž sice silou lidské duše, ale rozhodně není její esencí, není s duší totožný – lidská duše má ještě mnoho dalších schopností, které se netýkají pouze intelektivního poznávání, např. smyslové vnímání, vyživovací schopnost apod. Rozumová schopnost je však tou *nejdůležitější* schopností duše; proto se někdy sama intelektová duše nepřesně nazývá intelektem.⁴¹ Princip činnosti může být samotnou esencí nějaké věci ale pouze v případě, kdy je ona činnost samotným *esse* oné věci – to platí však pouze v případě Boha, kdy je Jeho intelektivní poznávání zcela totožné s jeho bytím, a tudíž je Jeho intelekt také jeho esencí. Tak tomu ovšem u dalších rozumových bytostí není a intelekt je tedy pouze určitou mohutností toho, kdo má intelektové poznání.⁴²

Již bylo vysvětleno, že myšlení je schopností, která nevyužívá těla kvůli tělesnému orgánu; zdrojem této činnosti tedy musí být duše. Avšak duše tělo přece jen potřebuje, a to kvůli svému *předmětu* poznání! Nakonec tedy tato činnost nenáleží jen duši, ale patří převážně *osobě*, lidské bytosti, která tuto činnost vykonává a která touto duší a rozumem je; schopnost myšlení náleží hlavně lidskému kompozitu, a to zahrnuje jak duši, tak tělo. To lze ostatně vyčíst i v místech, kde se Tomáš zabývá subsistencí duše, kdy upřesňuje, že „(...) je tedy možné říci, že duše myslí, jako oko vidí, ale přesněji říkáme, že člověk myslí prostřednictvím své duše.“⁴³ Co se týče stvořených věcí, je intelekt vždy schopností myslící osoby, nikoli duše samotné. Říci, že duše myslí, je nedostatečné: „(...) i když připustíme, že myšlení není vázáno na žádný tělesný orgán, jediná entita, na jejíž nezávislou existenci můžeme usuzovat, je člověk, myslící

⁴⁰ Kateřina Kutarňová, *Člověk jako tělo a duše v Teologické sumě* (Praha: Krystal OP, 2017), s. 56, poznámka pod čarou č. 129. Tento postoj je ale v něčem problematický, což objasníme později, až se budeme věnovat otázce individuace intelektové duše.

⁴¹ Antony Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, přel. Karel Šprunk a Stanislav Sousedík (Praha: Krystal OP, 1997), s. 38.

⁴² Akvinský, *ST Ia*, q. 79, a. 1.

⁴³ Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 2, ad 3.

bytosť.“⁴⁴ Duše tedy není člověk, a už vůbec není intelektová činnost činností výlučně duše, ale přesněji je to činnost člověka; duše je pouhým zdrojem této činnosti a tělo nelze v aktu myšlení opomenout.

5. 2 *Anima forma corporis*

V úvodu otázky 76 první části *Summy*, kdy nastiňuje její obsah, Akvinský ihned ztotožňuje lidskou duši a intelektový princip, a to zcela automaticky: jednou tvrdí, že duše je forma těla, poté říká, že jí je intelektový princip. S těmito dvěma pojmy často pracuje jako se synonymy. Právě intelektová duše či intelektový princip jakožto forma těla je ústředním tématem této kvestie, čímž opět autor dává důraz na esenciální jednotu lidské bytosti. Je to také právě v této kvestii, kdy Akvinský explicitně poprvé hovoří o *intelektu* jakožto o formě lidského těla – dosud totiž pojednával pouze o duši *obecně* jako o formě *nějakého* těl(es)a, a přestože již mluvil o intelektové duši jakožto o absolutní formě⁴⁵, teprve v prvním artikulu 76. otázky intelektovou duši explicitně označuje za formu *lidského* těla.

Intelekt, který zajišťuje intelektuální činnost, je formou lidského těla, jelikož „to, čím něco v první řadě jedná, je formou té věci, jíž jsou tyto činnosti připisovány.“⁴⁶ A to, čím v první řadě duše něco ví, je vědění, tudíž vědění je formou duše. Je třeba si povšimnout, že zde Akvinský zatím nemluví o intelektovém principu jakožto o formě těla, ale pouze vysvětluje, že vědění je to, čím lidská duše v první řadě jedná, což není bez významu; tato duše totiž umí spoustu jiných věcí, ale je to právě vědění, které je jejím hlavním úkolem. Lidská neboli intelektová duše je pak to, čím prvotně jako lidské bytosti myslíme. A jelikož to, čím něco v první řadě jedná, je formou té věci, jíž jsou tyto činnosti připisovány, pak je onen princip, jímž především myslíme, tj. intelektová duše, formou těla. Pokud by touto formou nebyla, bylo by nutné vysvětlit, jak je možné, že myšlení je činnost nějakého konkrétního *člověka*⁴⁷ – důraz na slovo „člověk“ zde dáváme proto, že skutečně odpovídáme na otázku, jak může myslet nějaký *člověk*, nikoli *tělo*. Lidská duše je formou těla, ale je důležité mít na paměti, že společně tvoří

⁴⁴ Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, s. 119.

⁴⁵ O tom mluví v kontextu toho, zda je duše složená z látky a formy či nikoliv. Viz Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 5: „Intelektová duše je tedy absolutní forma, a ne něco složeného z materie a formy.“

⁴⁶ Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 1.

⁴⁷ Tamtéž.

celek, který je těmto svým pomyslným částem nadřazený. To také Tomáš zdůrazňuje již po celý zbytek artikulu – intelekt je formou těla proto, že přirozenost všech věcí se ukazuje prostřednictvím jejich činností a vlastní činností *člověka* je myšlení – právě myšlením se člověk řadí do svého druhu a jelikož se do druhu vše řadí podle své vlastní formy, musí být intelektový princip formou člověka.⁴⁸

Intelektový princip je tedy formou těla, a to formou substanciální.⁴⁹ Jak jsme již řekli v úvodní kapitole, v každé substanci (v tomto případě je to člověk) může být vždy pouze jedna substanciální forma (tedy intelektový princip), jelikož právě ta udává bytí dané substance, a to *naprosto*, nikoli pouze *nějak* jako forma akcidentální.⁵⁰ To je také dostatečný argument pro to, že pokud je duše s tělem spojena jako jeho substanciální forma, nemůže být v tomto těle ani více substanciálních forem, ani více duší: kdyby v člověku bylo více duší, nebyl by opravdu *jedním*, tj. nebyl by skutečně jednotou těla a duše; naprosto jedním jsme totiž pouze prostřednictvím jedné jediné formy, prostřednictvím níž máme své bytí. Kdybychom měli různé duše, a tudíž multiplicitu forem, nebyli bychom jednotou zcela.⁵¹ Substanciální forma způsobuje *naprosto* vznik i zánik věcí, a je to právě intelektová duše, která člověka *naprosto* utváří, když přistupuje k látce těla, jež patří ke kompozitu člověka; stejně pak způsobuje jeho zánik – tj. člověka, nikoli pouze těla –, když od této látky odstupuje.⁵² Toto určení zároveň zodpovídá i otázku, zda se nachází celá duše v jakékoliv části těla: substanciální forma, tj. duše, je s tělem sjednocena a udílí mu bytí a dokonalost, a to nejen onomu celku, ale tím pádem také všem jeho částem, jelikož celek se z částí skládá, a to, co platí pro celek, platí také pro všechny jeho části. Tomáš píše, že „akt je však v tom, jehož aktem je“⁵³: aktem je zde míněna duše, jež je aktem těla. Je tedy nutné, aby se nacházela v *celém* těle a v každé jeho části; jinak by duše nebyla aktem těla v plném slova smyslu. Je sice pravda, že v různých částech těla se nacházejí různé síly, ale je rozdíl mezi silou a

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ Jasně a stručně shrnutí toho, co to znamená být formou těla, podává Akvinský v *ST Ia*, q. 77, a. 6. „Je to právě substanciální forma, která způsobuje, že něco *existuje*, absolutně řečeno (...) Kompozitum existuje *aktuálně* díky duši. Je tedy jasné, že všechny mohutnosti duše – nehledě na to, zda je jejich subjektem duše sama o sobě či kompozitum – vycházejí z esence duše jakožto jejich principu.“

⁵⁰ Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 4.

⁵¹ Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 3.

⁵² Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 4.

⁵³ Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 8.

dokonalostí: např. zrak, resp. síla zraku se nachází v oku a nikde jinde –, ale to nebrání faktu, že duše jakožto dokonalost je ve všech částech těla.⁵⁴

Je to substance, v tomto případě člověk, co je předmět bytí, nikoli její spolupřincipy, tedy duše a tělo – ani o látce ani o formě nelze říci, že „jsou“; jediné, co jest v pravém slova smyslu, je celé kompozitum. Distinkce mezi tělem a duší je pouze logická, jelikož když mluvíme o látce, vždy musíme mluvit také o formě. Látka a forma, tělo a duše, jsou spolupřincipy jedné a té samé věci, jedné a té samé substance, jíž je člověk.⁵⁵ „Je pouze jedna věc, a tou je žijící lidské tělo, kdy je duše jeho principem bytí (...); pokud bychom o těle a o duši měli uvažovat jako o dvou odlišných věcech, bylo by potřeba nějakého prostředníka, který by je držel pohromadě, a tudíž by nikdy nedosáhly opravdové ontologické jednoty.“⁵⁶ Rozlišení tělo-duše je tedy jenom abstraktní a je to pouze člověk, který opravdu jest.⁵⁷

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Bernardo Carlos Bazán, „A Body for the Human Soul“, in: López-Farjeat, L. X., & Tellkamp, J. A. (2013). *Philosophical psychology in arabic thought and the latin aristotelianism of the 13th century*. Librairie philosophique J. Vrin, s. 246-8.

⁵⁶ Tamtéž, s. 253.

⁵⁷ Pro prokázání tohoto závěru sice budeme v práci nadále pracovat s distinkčními pojmy „tělo“ a „duše“, avšak budeme mít na paměti, že se jedná pouze o logickou pomůcku, kterou jsme si vytvořili pro pochopení problematiky lidské přirozenosti.

6. Intelektivní poznání lidské duše ve stavu spojení s tělem

Lidská duše, resp. její intelektový princip, resp. *člověk*, jehož duše je zdrojem jeho myšlení, potřebuje tělo nejen k smyslovému vnímání – jak již víme, intelektová duše zahrnuje i duši smyslovou –, ale také k poznávání intelektivnímu: není potřeba žádného tělesného orgánu, ale tělo je při poznávání nutné kvůli *předmětu* poznání.⁵⁸ Tento fakt přitakává jedné z našich ústředních tezí, která tvrdí, že činnost myšlení náleží převážně člověku, tj. složenině těla a duše, nikoliv pouze intelektové duši samotné. Nyní si blíže ukážeme, jak intelektová duše nabývá poznání – konkrétně duše v současném stavu, tj. jakožto duše lidská, ve stavu sjednocení s tělem –, a jak je v tomto procesu důležitá právě role těla.

Duše intelektivně poznává tělesné a materiální věci díky věcem smyslovým a není náhodou, že je lidská duše sjednocena právě s tím typem těl(es)a, se kterým tvoří jednotu. Lidské tělo je pro intelektovou duši to nejpřípadnější a nejpřiměřenější, a to právě z toho důvodu, že mu umožňuje intelektivně poznávat. Je to totiž tělo, skrze nějž získává duše fantasmata⁵⁹, a s pomocí nichž duše myslí. Avšak tato činnost je vlastní duši pouze v tom případě, kdy je s tělem spojená, tj. když myslí člověk jako takový.⁶⁰ Lidské tělo sice není potřeba kvůli intelektové činnosti samotné, nýbrž „pouze“ kvůli smyslové síle, ale právě ona smyslová síla hraje zásadní roli v intelektivním poznávání naší duše. Je pravdou, že forma, tj. duše, je nadřazena látce, tj. tělu, tudíž látka slouží formě, nikoli naopak – naše tělo tedy slouží duši k získání intelektivního poznání. Lidská duše je totiž intelektovou substancí!⁶¹ Problém však

⁵⁸ Tento výrok vznáší již Aristotelés, viz *De Anima* III, 4, přičemž Akvinský jej následuje v *ST Ia*, q. 75, a. 1-2.

⁵⁹ Fantasmata Akvinský paradoxně nezmiňuje v kvestích 75 a 76 ani jednou, přestože jsou důležitou indicií, co se sjednocení těla a duše týče – je tedy třeba se podívat do jiných míst. Fantasmaty jsou míněny obrazy nebo představy, které vytváří fantazie. „Fantazie je smyslová síla, která využívá tělesný orgán (mozek); fantasmata tedy představují konkrétní zapamatované nebo představované smyslové zážitky. Taková fantasmata jsou daty pro intelektivní poznání.“ Viz Tomáš Akvinský, *A Commentary on Aristotle's De Anima*, přel. Robert Pasnau, (New Haven & London: Yale University Press, 1999), s. 15, poznámka pod čarou č. 5, překlad vlastní.

⁶⁰ Akvinský, *ST Ia*, q. 75 a. 6 ad 3.

⁶¹ Akvinský takto o lidské duši opravdu mluví, ačkoli je třeba poznamenat, že poněkud zřídka. Jak uvidíme v nadcházejících kapitolách, označení lidské duše jakožto substance není vůbec jednoznačné a přímočaré: již v *ST Ia*, q. 75, a. 2-4 představuje Akvinský první element tense v jeho „dvojím“ pojetí lidské duše, kdy je lidská duše prezentována jednak jako *forma corporis*, tedy jako forma těla, jednak jako něco subsistujícího.

jest, že je intelektovou substancí nejnižšího, nejméně ušlechtilého druhu⁶²: nemá v sobě, na rozdíl od jiných inteligencí, přirozeně vložené poznání pravdy – aby poznání dosáhla, potřebuje mít k dispozici smysly. Intelektová duše totiž nemusí mít jen schopnost myslet, nýbrž také smyslově vnímat, a této schopnosti nelze dosáhnout bez použití tělesného nástroje. Lidské tělo toto umožňuje, tudíž je pro intelektovou duši tím nejvhodnějším těle(se)m.⁶³

6.1 Proces intelektivního poznání

Jak již víme, intelekt nemá žádný tělesný orgán, naopak musí postrádat veškerou tělesnou přirozenost – jinak by nebyl schopen poznávat přirozenosti všech materiálních věcí. Intelektivní část duše je někdy v potencialitě, někdy v aktualitě⁶⁴, tudíž je potřeba, aby se potencialita a aktualita nacházela také v intelektivní duši samotné. Proto se v naší duši nacházejí dva typy intelektu, a to intelekt činný (*agens*) a trpný či možný (*possibilis*), přičemž je jeden intelekt, do kterého mohou být všechny inteligibilní *species*⁶⁵ přivedeny (*in quo possint omnia intelligibilia fieri*) – intelekt možný –, a druhý intelekt, který je schopen inteligibilní *species* aktualizovat (*quod possit omnia intelligibilia facere in actu*) – intelekt činný. Činný intelekt aktualizuje inteligibilní *species*, které byly dříve v potencialitě tím, že je abstrahuje z látky, protože v tomto abstrahovaném stavu jsou inteligibilními věcmi v aktualitě.⁶⁶ Rozlišení na aktivní a pasivní intelekt dobře popisuje A. Kenny, přičemž funkci trpného či možného intelektu charakterizuje jako „být prostorem pro myšlenky“, zatímco úlohou intelektu činného je „opatrovat to, co by tento prostor naplnilo, tj. vytvářet předměty myšlení.“⁶⁷

⁶² O duši jakožto o intelektivní, separované substancí a jejím umístění mezi dalšími intelektovými substancemi viz kapitola 7.

⁶³ Akvinský, *ST Ia*, q. 76 a. 5.

⁶⁴ Rozum je schopností jak aktivní (schopnost působit na něco), tak pasivní (schopnost podstupovat změnu).

⁶⁵ Slovo ‚*species*‘ se objevuje napříč Tomášovým dílem hojně, přičemž je velice obtížné jej adekvátně přeložit do českého jazyka; z tohoto důvodu tedy tento termín překládat nebudeme. Pojmem *species* Akvinský rozumí formální principy poznání, tedy to, co umožňuje naše obecné, univerzální myšlení. *Species* jsou nástrojem, který myšlení umožňuje (*quo intelligitur*). Jsou přínosné z toho důvodu, že je potřeba nástroje intelektu, něčeho, co by překlenulo propast mezi imaterialitou intelektu a materialitou substancí, které se nacházejí *mimo* intelekt. *Species* jsou jakýmsi „produktem“ intelektu – a již odpovídají univerzalizovanému objektu. Viz Therese Scarpelli Cory, „Aquinas’s Intelligible Species as Formal Constituents“, *Documenti e studi sulla tradizione medievale* 31 (2020), s. 261-309.

⁶⁶ Akvinský, *In De An.*, Lib. III, Lect. 10, s. 364-5. Latinský originál viz *Corpus Thomisticum*, datum přístupu 21. ledna 2023, <https://www.corpusthomicum.org/can3.html>.

⁶⁷ Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, s. 39.

Činný rozum je tedy třeba postulovat proto, že musí existovat nějaká schopnost intelektu, jež vytváří aktuálně myslitelné předměty abstrahováním *species* z jejich materiálních podmínek.⁶⁸

Jakou funkci má tedy v procesu intelektivního poznání lidské tělo a fantasmata? Jelikož intelekt provozuje poznání intelektivní, jeho obsahem jsou obecné pojmy, vlastním předmětem intelektu jsou samotné *costi*, *kvidity* (*quidditates*) přírodních věcí. K těmto obecným pojmům však musí intelekt nějak dojít, a to právě díky tělu, smyslovosti a fantasmatům. Přírodní entity totiž intelektivně poznáváme skrze abstrakci z poznamenané látky, o které již víme, že je principem individuace, tzn., že díky ní od sebe dokážeme rozeznat jednotlivé členy nějakého druhu. Tyto odlišnosti a nuance získáváme právě díky smyslům, jelikož pouze ty poznávají skrze tělesné orgány jednotliviny⁶⁹ a jsou schopny vnímat jednotlivá fantasmata, jednotlivé obrazy a představy. Pojem lidské bytosti, který se v intelektu objevuje jako obecnina, a díky kterému víme, že je lidská bytost stvořena z masa a kostí, vzniká jen díky abstrakci z *tohoto* masa a *těchto* kostí, přičemž to vnímáme smysly či představivostí. Přestože je předmětem intelektu *kvidita* dané věci, tento předmět v žádném případě není oddělen od předmětů smyslových, jelikož *cost* poznávané věci nikdy nemůže být oddělená od poznávané věci samé. Předmět našeho intelektu není něco existujícího mimo smyslové objekty – přestože poznává *cost* věci bez jejích individuálních znaků, musí ji získat ze smyslových předmětů. Duše tedy poznává nějakou věc a *cost* této věci jednou a tou samou silou, avšak odlišnými způsoby: intelekt poznává přirozenost či *cost* druhu tím, že se do ní přímo vnořuje (*directe extendendo seipsum*), zatímco samotné individuum patřící do tohoto druhu poznává jakousi reflexí, kdy se vrací k fantasmatům (*per quendam reflexionem, inquantum redit super phantasmata*), ze kterých jsou abstrahovány inteligibilní *species*. Je důležité mít na paměti, že inteligibilní *species* nejsou *předměty*

⁶⁸ Akvinský, *ST Ia*, q. 79, a. 3.

⁶⁹ Smysly poznávají jednotliviny, zatímco intelekt pouze obecniny; jednotliviny poznávat nemůže. Problém s inteligibilitou jednotliviny však nespočívá nutně v tom, že se jedná o jednotlivinu, nýbrž v tom, že je materiální. Pro náš intelekt totiž není srozumitelné nic, co není imateriální. Smyslová mohutnost poznává materiálně a konkrétně, zatímco intelekt poznává imateriálně a abstraktně. Viz Akvinský, *ST Ia*, q. 86, a. 1, ad 3, ad 4.

intelektu – nejsou tím, *co* intelekt poznává, nýbrž to, *čím* poznává.⁷⁰ Kdyby námi intelektivně poznávané věci byly pouze *species* existující v duši, znamenalo by to, všechny druhy vědeckého poznání jsou pouze o věcech existujících v duši, nikoliv o věcech mimo ni. Stejně tak by pak všechny soudy, jež intelektová duše činí, byly automaticky správné, jelikož by poznávala pouze to, co přijímá v sobě.⁷¹

Díky činnému intelektu jsou fantasmata přijímaná smysly učiněna aktuálně srozumitelnými a lze tedy říci, že na základě získávání poznání skrze fantasmata je intelektuální činnost z velké části činností smyslovou.⁷² Intelekt *nemůže* ve stavu našeho současného života, kdy je spojen s pomíjivým tělem, mít opravdové intelektivní poznání skrze inteligibilní *species*, které má v sobě, aniž by se obracel k fantasmatům. To je dle Tomáše evidentní na základě dvou fundamentálních jevů, které nyní popíšeme.

Intelekt je sice mohutností, jež sama o sobě nepoužívá žádného tělesného orgánu, ale pokud by pro jeho činnost nebyl nutný žádný akt mohutnosti, která tělesný orgán používá (tj. mohutnost smyslová), neprojevovaly by se žádné překážky v činnosti intelektu, když dojde k poškození tělesného orgánu. To však víme, že není pravda: když je poškozena např. síla paměti, je člověku znemožněno skutečné intelektuální porozumění i těch věcí, o nichž dříve znalosti měl. Paměť, stejně jako představivost, smysly a všechny další mohutnosti náležející sensiblní duši používají tělesný orgán; ke skutečnému intelektivnímu poznání je tedy zapotřebí činnosti představivosti a přítomnosti fantasmat.⁷³ O všech věcech, o kterých máme v současném stavu, tj. ve stavu spojení duše s tělem, intelektuální poznání, máme poznání pouze ve vztahu k přirozeným smyslovým věcem – je tedy nemožné, aby v nás existoval dokonalý úsudek intelektu, když smyslová síla nefunguje.⁷⁴ Druhým indikátorem pro *nutnost* fantasmat k intelektivnímu poznávání je fakt, že když se my či někdo jiný snažíme něco intelektuálně pochopit, vytváříme sobě nebo druhým fantasmata jako příklady,

⁷⁰ Akvinský, *In De An.*, Lib. III, Lect. 8, s. 353-8. Latinský originál viz Corpus Thomisticum, datum přístupu 21. ledna 2023, <https://www.corpusthomisticum.org/can3.html>.

⁷¹ Akvinský, *ST Ia*, q. 85, a. 2.

⁷² Akvinský, *ST Ia*, q. 84, a. 1.

⁷³ Akvinský, *ST Ia*, q. 84, a. 7.

⁷⁴ Akvinský, *ST Ia*, q. 84, a. 8.

na kterých si lze jakoby prohlížet to, co se snažíme pochopit. Důvodem je to, že „poznávací síla je úměrná věci, kterou poznává“⁷⁵: jak již víme, předmětem lidského intelektu spojeného s tělem je *cost* věci, jež existuje v tělesné látce. Tato *cost* věci obecně, *cost* druhu, je však reflektována v jednotlivých členech tohoto druhu, kteří existují právě s tělesnou látkou – např. součástí přirozenosti stromu jest, že existuje v jednotlivých stromech; to samé pak platí pro všechny přírodní entity. Intelekt tedy skrze tyto přirozenosti viditelných věcí dospívá také k poznání věcí neviditelných, ale přirozenosti materiálních entit nelze plně poznat bez toho, aniž bychom o nich nepřemýšleli jakožto o existujících v jednotlivých, individuálních případech, a tyto jednotliviny vnímáme právě díky smyslové mohutnosti. Intelektivní činnost duše v současném stavu tedy není *nikdy* možná bez fantasmat – aby intelekt měl skutečné poznání svého předmětu, tj. *costi* nějaké věci, musí se obrátit k fantasmatům; *cost* totiž nelze poznat bez toho, aniž bychom poznali, jak existuje v jednotlivinách.⁷⁶

Fantasmata slouží intelektové duši jakožto obsahy percepce⁷⁷ a vztahují se k intelektivní části duše tak, jako se smyslové předměty vztahují ke smyslům: stejně jako smysl nemůže vnímat bez smyslového objektu, tak duše nemůže intelektivně poznávat bez fantasmatu.⁷⁸ Fantasmata se podílejí nejen na získávání pojmů, ale také na jejich aplikaci, na samotném výkonu rozumu – když totiž dojde k vytvoření pojmu a rozum přechází z potenciality k aktualitě a nabývá inteligibilních *species*, není to dostatečné pro to, aby byl intelekt činný sám o sobě; při vykonávání činnosti myšlení je potřeba, aby bylo přítomno něco, co lze vnímat smysly nebo co se nachází v představivosti. Během pozemského života tedy nelze vykonávat žádnou rozumovou činnost bez přítomnosti fantasmat.⁷⁹

⁷⁵ Akvinský, *ST Ia*, q. 84, a. 7.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Aristotelés, *De Anima* III, 7, 431a15-17, s. 56.

⁷⁸ Akvinský, *In De An.*, Lib. III, Lect. 12, s. 383.

⁷⁹ Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, s. 85-88. Je to právě tento specifický argument, který nám znesnadňuje tvrzení, že duše je subsistentní a skutečně nezávislá na těle. V tomto bodě je také na místě zmínit Kajetána, který v 16. století vydal rozsáhlý komentář k *Summě*. Kajetán se k Akvinskému přiklání, když říká, že je to *proprium* lidské bytosti *vždy* myslet s pomocí fantasmat, čímž také oponuje tomu, co říká Duns Scotus, který tvrdí, že myšlení s pomocí fantasmat je pouhou kontingencí a o lidských bytostech to nic v absolutním smyslu nevypovídá: „*Scotus enim, in Primo, d. 3 q. 3 et in Quarto, d. 45, q. 2, consentiens conclusioni principali, scilicet quod nihil sine phantasmate intelligimus, dissentit in medio. Vult enim quod hoc non insit intellectui nostro ex se absolute, quia sic anima separata non intelligeret; nec ex hoc quod coniunctus ex*

7. Lidská duše jakožto separovaná substance⁸⁰

Ačkoliv jsme dle mého názoru již hojně pojednali o podstatě lidské bytosti, ve které hraje rozhodující úlohu mimo duši také právě tělo a tělesnost, abychom představili Tomášovo smýšlení o člověku, přičemž jsme došli k závěru, že intelektová duše člověka při spojení s materiálním tělem v žádném případě nemůže nabývat poznání jinak nežli za pomoci smyslů, představivosti, fantasmat a dalších vjemů spojených se smyslovostí a s matérií těla, stejně jako k zásadnímu zjištění, že hovoříme-li o člověku, je rozdělení na tělo a duši pouze logického rázu, přesto je potřeba se podívat na intelektovou duši také jako na spirituální, separovanou substanci, abychom mohli zodpovědět otázky kladené na začátku naší práce: jak se vypořádat se zdánlivou aporií tkvící v myšlence založené na konfliktu Tomášových tezí, že lidská duše s lidským tělem tvoří ontologickou jednotu, ale zároveň je duše separovanou substancí?

Nejprve je třeba vysvětlit, o co se jedná, hovoříme-li o separované, oddělené substanci či o substanci spirituální. Ve svém raném metafyzicky zaměřeném *opusculu* s názvem

corpore, quia sic anima in corpore glorioso egeret phantasmate: sed quod hoc inest aut in poenam peccati originalis, iuxta illud Augustini, XV. De Trin., cap. XXVII, Quae cause ut ipsam lucem fixa acie videre non possis, nisi infirmitas? et quis eam tibi fecit, nisi iniquitas? aut propter ordinem potentialium naturalium hoc habentem quod, una potentia attingente obiectum, aliae quae natae sunt illud attingere, coattungunt idem. Divus autem Thomas, ut hic et alibi patet, tenet hoc esse naturale animae coniunctae corpore passibili, ex parte obiecti relati ad potentiam sub tali modo essendi. Ita quod, quia obiectum habet in se illa duo supra dicta, scilicet naturam et particularitatem; et intellectus coniunctus non potest utrumque percipere, nisi ministerio sensus alterum cognoscatur; inde est indigentia phantasmatis.“ Viz Kajetán, *Commentaria Cardinalis Caietani in Akvinský, Opera omnia*, vol. 5, s. 327, §16, datum přístupu 30. dubna 2023,

<https://archive.org/details/operaomniaiussui5thom/mode/2up?view=theater>. Tento argument Kajetán bere jako východisko k tvrzení (kdy se Scotem naopak souhlasí), že nesmrtnost duše nemůže být demonstrována filosoficky: Jak již víme, Tomáš v q. 75, a. 6 říká, že subsistence a nesmrtnost duše jsou těsně spjaty s autonomním fungováním intelektu, tj. s myšlením, bez pomoci jakékoliv mohutnosti těla. Ve svém komentáři k *Summĕ* Kajetán na konci tohoto článku odkazuje čtenáře ke svému komentáři k *De Anima*, 12-13, ve kterém říká, že právě kvůli operační závislosti intelektu na smyslech je obtížné filosoficky hovořit o nesmrtnosti duše. Viz *Commentaria Cardinalis Caietani in ST Ia*, q. 75, a. 6, s. 206, §15. Tomášovi tedy neprotiřečí, ale svůj komentář k *De Anima* považuje za směrodatnější.

⁸⁰ Samotný název této kapitoly se může jevit jako sporný. Lze vůbec nadále tuto duši nazývat lidskou, pokud se již nachází ve stavu odděleném od těla? Můžeme po pozemském životě vůbec hovořit o individuaci a o lidských bytostech obecně? Na tyto otázky se pokusíme odpovědět právě v podkapitole 7.2. Nejen přívlastek „lidská“, ale také podmět „substance“ v titulu naší kapitoly je problematickým označením: ačkoliv jej zde v tomto oddílu věnovaném duši ve stavu oddělení od těla používáme hojně a již jsme jej zmínili i na předešlých stranách naší práce, nejde o zcela přesný termín, co se konkrétně lidské duše týče, ačkoliv sám Tomáš *substantia* ve svém díle používá. Jak o něco blíže objasníme v kapitole č. 8, termín „substance“ musíme v případě lidské duše vnímat pouze *per reductionem*, odvozeně. Jelikož však používání tohoto výrazu dosud nebrání jasnému porozumění našeho výkladu, budeme se držet Tomášova slovníku a také Sousedíkova doslovného překladu textu *De ente et essentia*, který je naším primárním zdrojem pro tuto kapitolu.

De ente et essentia, který je věnován tomu, jakým způsobem se bytnost, přirozenost, esence či *cost* objevuje v různých typech jsoucen, přičemž se opět opírá o Aristotelovo rozdělení jsoucen v rámci jeho *Kategorií*, se Akvinský zamýšlí nad bytností nejen substancí složených z látky a formy, do nichž lze zařadit právě také lidská bytost, ale také nad bytností substancí separovaných. Jak již víme, bytnost je to, co se označuje definicí, jde o to, co činí věc tím, čím je. Zatímco ve složených substancích patří k bytnosti látka i forma, v oddělených substancích se projevuje jinak – tyto substance se nazývají oddělenými právě z toho důvodu, že jsou odděleny od látky a jejich bytnost se tedy skládá pouze z formy. Tomáš mezi separované substance řadí první příčinu, tedy Boha, inteligence, tedy anděly, a nakonec lidskou duši; uspořádání tohoto výčtu není náhodné, jelikož Bůh je nejdokonalejší z těchto substancí, jako jediný je zcela bez příměsi potence a jedná se o čirý akt; naopak duše je pak separovanou substancí nejméně dokonalou.

To, že jsou tyto substance prosty jakékoliv látky, lze dobře ilustrovat na základě jejich schopnosti intelektivního poznání: již víme, že formy jsou od látky abstrahovány činným rozumem; jediné tak jsou aktuálně poznatelnými. Je tedy třeba inteligibilní substance, která tyto formy přijme a učiní je v rozumu aktuálními; taková substance, která je nadaná rozumem, musí být zcela zbavena látky, a Tomáš explicitně říká, že dokonce nesmí být ani formou, která je do nějaké látky informována.⁸¹ Forma je pak nadřazena látce, a zatímco nemůže mít žádná látka bytí bez své příslušné formy, forma ke své existenci *ve většině případů* nepotřebuje látku – k její podstatě přináleží schopnost samostatné existence. Pokud by přece jenom forma potřebovala látku ke svému bytí, je tomu tak proto, že je příliš vzdálená od Boha, od prvního principu a od čirého aktu, který udílí bytí všem stvořeným bytostem: podíváme-li se např. na anděly, jde o formy, jež jsou Bohu nejbližší, tudíž mají trvání samy o sobě bez nutnosti látky⁸²; na druhé straně je to právě lidská duše, která je od první příčiny nejvzdálenější, ve svém přirozeném stavu se pohybuje v pozemském světě ve spojení se smrtelnými složenými přírodními substancemi, a je mezi těmito separovanými, rozumovými substancemi na nejnižší příčce. Čím vzdálenější je od čirého aktu, jímž je Bůh, tím více potence v sobě

⁸¹ Akvinský, *DE*, kap. 4, 56.

⁸² Tamtéž, kap. 4, 60.-62.

má, a tím více tíhne k látce – duše je tedy „natolik blízká materiální věc, že se přibírá materiální věc, která má účast na jejím bytí“⁸³. Právě proto spolu-vytváří duše a tělo jednotu; přesto bytí duše na těle zcela nezávisí, jelikož má duše, zjednodušeně řečeno, svou vlastní, od matérie oddělenou činnost, jak jsme již dříve nastínili, a jak brzy blíže objasníme.

Duše je tedy řazena mezi rozumové, separované substance, jelikož je schopna *do určité míry* samostatného fungování nezávisle na látce. Přesto je na Tomášově výčtu separovaných substancí ihned znát velký nepoměr: řadí se mezi ně duše, které neexistují zcela bez látky, ale jsou schopny nějaké samostatné existence; inteligence, které existují zcela bez látky; a nakonec první příčina, která je nejen bez látky, ale je také stvořitelem všech věcí, zatímco zbytek jsou „jen“ jím stvořené bytosti, přestože jsou inteligibilní. Tato významná rozdílnost mezi povahou separovaných substancí je znát také na jejich (ne)mnohosti individuí⁸⁴: zpravidla je vždy jen jedno individuum jednoho druhu, jelikož separované substance jsou prosty veškeré látky, a jak již víme, principem individuace je právě poznamenaná látka, tudíž není možné, aby v rámci druhu docházelo ke zmnožování individuí – první příčina je jen jedna, u andělů je to tak, že co jeden druh, to jeden anděl; žádný z nich není totožný a látkou se nemohou řadit do stejného druhu, jelikož látku nemají.

Duše však jest na pomezí mezi tělesnou a duchovní bytostí (*est in confinio spiritualium et corporalium creaturum*)⁸⁵, a sám Tomáš ji označuje za výjimku: a to nejen v případě zmnožování individuí, kdy doslova říká, že se u separovaných substancí nevyskytuje mnohost individuí v jednom druhu, avšak lidská duše je výjimkou „v důsledku těla, s nímž je spojena“⁸⁶; s ním dohromady tvoří složenou substancí, u kterých je díky poznamenané látce patřící k jejich esenci možná multiplicita individuí jednoho druhu.⁸⁷ Také jsme spolu s Tomášem před chvílí určili, že inteligibilní separované substance nemohou sloužit jakožto forma nějaké látky, přitom již od počátku našeho výkladu víme, že duše je prvním principem a formou těla. Výjimkou a speciálním

⁸³ Tamtéž, kap. 4, 78.

⁸⁴ Tamtéž, kap. 5, 83.

⁸⁵ Akvinský, *ST Ia*, q. 77, a. 2.

⁸⁶ Akvinský, *DE*, kap. 5, 83.

⁸⁷ Tamtéž, kap. 5, 91.

exemplářem je tedy lidská duše v mnoha směrech a již na první pohled lze zaznamenat její nerovné postavení nejen mezi separovanými substancemi, mezi kterými se jeví do jisté míry jako „nedostatečná“, nýbrž také v případě, kdy se nachází mezi přírodními, složenými substancemi a tyčí se nad nimi a nad jejich jednotlivými složkami svou racionalitou.

Tomášova díla *De ente et essentia* využíváme nikoliv proto, abychom pojednali o rozdílnosti v bytí Boha, andělů a duše, nýbrž proto, abychom přiblížili, jak se to má s duší, když se nachází v odděleném stavu, a že o ní vůbec lze v tomto smyslu přemýšlet. Již víme, že ve stavu spojení s tělem duše bez těla jakožto nástroje žádného rozumového poznání dosáhnout nemůže; přesto se rozumové poznání a inteligibilita často přisuzuje primárně duši samotné a jelikož je schopna samotné existence, tj. nezávisle na těle, měla by být schopna i v tomto odděleném stavu, tj. kdy má status separované substance, vykonávat svou fundamentální činnost, tedy myšlení, resp. nabývání poznání. Pokud tedy opravdu může mít duše inteligibilní poznání, když není informována do jakékoliv matérie, jak k nabývání tohoto poznání dochází?

7.1 Poznání separované duše

Aby Akvinský dokázal, že lidská duše opravdu může existovat jakožto separovaná, uchyluje se autor k objasnění toho, jakým způsobem v tomto stavu nabývá poznání; to není samozřejmý postup – proč pro důkaz její existence musí dokázat, že tato separovaná duše nadále vykonává svou činnost? Tomáš opět následuje aristotelský přístup k věci, kdy „v případě žijících věcí, jejich bytí jest žít, a příčinou či zdrojem jejich bytí a žití je duše v nich.“⁸⁸ Žít tedy znamená existovat určitým způsobem, což znamená také fungovat určitým způsobem, být činný, a jelikož je duše prvním principem života, může pokračovat v existenci pouze do té doby, dokud pokračuje v žití – žít však znamená vykonávat jednu či více funkcí, které s životem souvisí, a těmito funkcemi jsou mohutnosti racionální, sensitivní a vegetativní. V případě oddělené duše, která přišla o svoje tělo, tomu je však tak, že jí zůstala pouze racionální schopnost; vegetativní a sensitivní části duše jsou totiž úzce svázány s tělem⁸⁹. Pokud

⁸⁸ „(...) in the case of living things, their being is to live, and of their being and their living the soul in them is the cause or source.“ Viz Aristotelés, *De Anima* II, 4, 414b13-14, s. 27.

⁸⁹Akvinský, *ST* Ia, q. 77, a. 8.

tedy oddělená duše nemůže pokračovat ve vykonávání racionálních úkonů, pak nemůže existovat.⁹⁰ Právě z tohoto důvodu tedy musíme ukázat, že duše po oddělení od těla stále nějakým způsobem nabývá poznání – bez toho totiž nelze dokázat její existenci a ukončení činnosti duše by znamenalo také konec její existence. Duše je však neporušitelná⁹¹, a proto Akvinský nabízí ve finální otázce svého *Pojednání o lidské přirozenosti* (nepřirozenou) alternativu k intelektivnímu poznávání i ve stavu separace od těla.

Poté, co duše ztrácí své tělo, již nemá k dispozici fantasmata, skrze která s pomocí abstrakce získávala poznání; fantasmata se totiž vytváří díky fantazii či *imaginatio*, jež se řadí mezi *sensum internum* a nachází se v materiální složce lidského kompozita, která smrtí zaniká – jak je tedy možné, že může poznávat i bez využití těla, když nemá přístup ke zdroji tohoto poznání? Akvinský tento fakt vysvětluje následovně: způsob fungování (*modus operandi*) každé věci se řídí podle způsobu bytí (*modus essendi ipsius*) této věci. Dokud je duše v takovém způsobu bytí, že je sjednocena s tělem, není možné, aby měla intelektivní poznání jakýmkoliv jiným způsobem, než aby se obracela k fantasmatům. Pokud však dojde k oddělení od těla a k vytvoření separované duše, změní se její způsob bytí, a tudíž i její způsob fungování: fantasmata jsou v tomto případě nahrazena inteligibilními věcmi; přirozenost duše se však nijak nemění. Dle Tomáše je pro lidskou duši její oddělení od těla nepřirozené, stejně jako je pro ni nepřirozené nabývání poznání jiným způsobem než skrze fantasmata.⁹²

Toto tvrzení může být pro čtenáře jistě zarážející: neměla by být příroda vždy nakloněna tomu, co je lepší, ušlechtlejší? To jest, nemělo by být pro duši přirozenější poznávat skrze inteligibilní věci, spíše než s pomocí smyslů? Neměl Bůh utvořit přirozenost lidské duše tak, aby pro ni bylo přirozené poznávat vznešenějším způsobem, a tudíž by nemusela být nutně ve spojení s lidským tělem? Je sice pravdou, že z absolutního hlediska inteligibilní věci opravdu jsou lepší a ušlechtlejší nežli

⁹⁰ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 370.

⁹¹ Neporušitelnosti lidské duše se věnuje zejména šestý artikulus kvestie č. 75, kdy Akvinský argumentuje, že lidská duše smrtí nezaniká, jelikož nemůže zanikat ani akcidentálně, tzn. vznikem nebo zánikem něčeho jiného, jelikož je subsistující, ani sama o sobě, jelikož to je naprosto nemožné pro cokoliv subsistujícího, co je pouhou formou. Viz *ST Ia*, q. 75, a. 6.

⁹² Akvinský, *ST Ia*, q. 89, a. 1.

fantasmata, ale i přesto je pro lidskou duši získávání poznatků skrze inteligibilní věci méně dokonalou variantou, a to proto, že lidská duše je tou nejnižší intelektuální substancí, která je nejvíce vzdálena od Božího světla: všechny intelektuální substance získávají svou intelektuální sílu skrze božské světlo, jež nalezneme v prvním principu; čím dále se intelektuální bytosti od tohoto světla nacházejí, tím více je světlo rozdělené a diferencované. Vyšší intelektuální substance tudíž mají silnější schopnost chápat díky účinnosti intelektuální síly, jež v nich existuje, zatímco nižší intelektuální substance, mezi které patří i lidská duše, mají tuto účinnost chápání nižší. Lidská duše však není pouze nízkou intelektuální substancí, je dokonce tou nejnižší z nich – proto kdyby byla Bohem stvořena tak, že by byla schopna intelektuálního chápání zcela identickým způsobem jako jiné oddělené substance, škodilo by jí to a nemohla by dosáhnout dokonalého poznání; toho může dosáhnout pouze ve spojení s tělem a díky přijímání smyslových věcí od těchto věcí samotných. Pokud tedy duše chce dosáhnout dokonalého poznání, je nutné, aby byla sjednocena s tělem a obracela se k fantasmatům. Přesto je však duše schopna být od těla oddělena a využívat jiného způsobu intelektuálního poznávání.⁹³

Oddělená duše může mít rozumové chápání pouze prostřednictvím participujících *species*, které vyvěrají z Božího světla, a na nichž se duše může začít podílet stejně jako ostatní oddělené substance, přestože nižším způsobem. Proto jakmile se duše přestane obracet k tělu, obrací se k vyšším věcem.⁹⁴ Z Tomášovy odpovědi na třetí námitku je tedy zřejmé, že pokud by oddělená duše měla pokračovat ve fungování, může toho dosáhnout pouze na základě nějakého externího stimulu, kdy jsou fantasmata nahrazena božským osvícením a oddělená duše začíná fungovat jako ostatní separované substance. Jak již víme, sám Akvinský trefně charakterizuje lidskou duši jako entitu, jež se nachází na pomezí mezi duchovními a tělesnými bytostmi. „V tomto životě je pozornost duše zaměřena k směrem dolů, k tělesnému světu, zatímco v příštím životě se bude tato pozornost orientovat vzhůru, směrem k andělům.“⁹⁵

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ Akvinský, *ST Ia*, q. 89, a. 1, ad 3.

⁹⁵ „In this life, the soul's attention is directed downward, toward the corporeal world; in the next life it will be directed upward, toward the angelic orders.“ Viz Robert Pasnau, „Commentary“, in: Thomas Aquinas, *The Treatise on Human Nature*, přel. Robert Pasnau (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), s. 372.

Poznání ve stavu separace tedy možné je, ale vše nasvědčuje tomu, že je pro duši lepší, aby byla sjednocena s tělem, a to proto, že v odděleném stavu mají duše poznání převážně pouze obecné a konfúzní, jak ukazují i ostatní artikuly kvestie 89. Klíčovým poznatkem je pak to, že Akvinský se vlastně vůbec nesnaží říci, že oddělená duše vskutku pokračuje ve vykonávání svých intelektuálních operací, ale usiluje o to dokázat pouze to, že je toho *schopna* – to ostatně vyplývá i ze samotného názvu prvního artikulu, kdy se ptá, zda *může* mít separovaná duše intelektivní poznání; neznamená to, že k tomuto výkonu nutně dochází, ale pouze že ona možnost tu je přítomna. Tomáš hovoří o jiném, posmrtném způsobu poznání, kdy dojde k božské iluminaci, ale nikde neuvádí žádný důkaz, že tato událost opravdu nastane. V řešení tohoto problému tedy využívá theologický způsob a odvrací se od svého postavení jakožto racionálního a empirického filosofa. Přestože se Robert Pasnau domnívá, že je Tomášova odpověď „zásadní pro jeho větší theologický projekt (...), protože duše musí pokračovat ve funkci, pokud má nadále existovat po smrti, a duše musí pokračovat v existenci, pokud mají lidské bytosti obdržet svou odměnu v nebi nebo v pekle“⁹⁶, my se této otázce nevěnujeme kvůli theologii, jelikož se snažíme soustředit na Akvinského spíše jako na filosofa než na theologa, přestože to jde do značné míry ruku v ruce. Naším záměrem není vzkříšení ani poslední soud, ale *lidská přirozenost*, přirozenost člověka v *současném* stavu; tuto otázku tedy zkoumáme, abychom ukázali, že duše není dostačující pro definování člověka, a i když může nějakým způsobem existovat sama bez těla, je to pro naše pojetí lidské bytosti zcela neuspokojivé.

7.2 Individuace po smrti: personalita duše

Jelikož je naším ústředním tématem lidská přirozenost a člověk jako takový, je důležité se zmínit také o tom, jak Tomáš Akvinský smýšlí o personalitě lidské duše po smrti, přičemž zde bude hrát klíčovou roli otázka individuace: již víme, že se látka nachází nejen v definici konkrétního člověka (samozřejmě spolu s formou), kdy jde o látku poznamenanou, nýbrž také v definici čili v esenci člověka obecně, kdy jde o látku obecnou, společnou. Když se tedy naše duše odloučí v okamžiku smrti od těla, je tato

⁹⁶ „It is crucial to his larger theological project to establish this result, because the soul must continue to function if it is to continue to exist after death, and the soul must continue to exist if human beings are to receive their ultimate reward in heaven or in hell.“ Viz Pasnau, „Commentary“, s. 370.

duše pořád *naše*? Můžeme tuto duši po oddělení od těla stále nazývat duší lidskou? Je tato duše stále lidská bytost? Zůstává nám i nadále nějaká osobní identita? Copak neexistují, dokud existuje moje duše? Individualizovat lidskou bytost skrze látku, pomyslíme-li na posmrtný život před vzkříšením, se zdá být problematické, ačkoliv jde pouze o dočasný stav – lidská bytost nemůže být identifikována pouze se svým tělem či pouze svou duší. Tato pozice je tedy sporná s ohledem na hylémorfickou strukturu lidské bytosti jakožto nerozpustitelné jednoty duše a těla; přesto Akvinský „trvá na tom, že duše zůstává identifikovatelným individuem⁹⁷“. Je Tomášovo smýšlení aporetické?

Jak jsme zmínili v předcházejícím oddíle, podle Tomáše se po oddělení od těla přirozenost duše nijak nemění, mění se pouze její *modus operandi*. Jak je možné, že když dojde k tak významné změně, nezmění se také přirozenost duše? Z toho plyne možná kritika autora: co když není látka dostatečná jakožto princip individuace? Když je duše oddělená od těla, čím se pak odlišujeme? To, že přirozenost lidské duše po změně způsobu bytí zůstane neměnná, Akvinský konstatuje v prvním artikulu kvestie 89 zcela suverénně, ačkoliv by se tento fakt mohl zdát na první pohled překvapivý. Tomáš jistě neříká, že sjednocení duše s tělem je kontingentní charakteristikou duše, naopak opět zdůrazňuje, že je to pro ni přirozené, stejně jako je přirozené obrácení k fantasmatům pro příjem poznání. Tyto rysy jsou pro duši tedy přirozené a jsou jí vlastní, avšak nejsou pro ni *esenciální*, což se snaží přiblížit analogií s lehkým tělesem: „(...) Stejně jako se nemění přirozenost něčeho lehkého, když se vzdálí od svého řádného místa, které leží mimo jeho přirozenost.“⁹⁸ Jako by se nezměnilo hélium, kdyby změnilo své místo (jelikož lokalita pro něj není nic esenciálního), tak se nemění ani přirozenost duše: kdyby přece jen měla fantasmata stále k dispozici, nadále by se k nim obracela, stejně jako by se sjednotila se svým tělem, pokud by nedošlo k jeho zkáze; v tomto separovaném stavu však hledá jinou, nepřirozenou alternativu, aby si nějakým způsobem zachovala svou existenci.⁹⁹ Podobně řeší další možnou námitku, tj. fakt, že když tvrdí, že je duše neporušitelná, vlastně hovoří jen o její racionální části

⁹⁷ Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, s. 27.

⁹⁸ Akvinský, *ST Ia*, q. 89, a. 1.

⁹⁹ Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 379.

- ostatní části duše odcházejí spolu s tělem. Ačkoli jsou vegetativní a sensiblní části duše vlastně součástí spíše složeniny duše a těla, která smrtí zanikla, přesto „(...) všechny mohutnosti duše - nehledě na to, zda je jejich subjektem duše sama o sobě či kompozitum - vycházejí z esence duše jakožto jejich principu.“¹⁰⁰ Na přirozenosti duše se tedy odloučením od těla nic nemění a „tím, že popírá, že jsou schopnosti duše pro ni esenciální, je schopen tvrdit, že duše přežívá odloučení“, stejně jako „tím, že smyslové schopnosti spojuje s esencí duše, je schopen tvrdit, že duše zůstává rozpoznatelně lidská.“¹⁰¹

To, že je pozice látky jakožto principu individuace problematická, je pouhé zdání: látka totiž není principem individuace pro materiální substance jakožto celek, nýbrž pro *formu*¹⁰². Ano, látka je výchozím bodem individuace, ale látka individualizuje formu, která teprve posléze individualizuje substanci samotnou. Pokud tedy látka nadále zůstává úměrná formě, může se neustále měnit v různých ohledech. Látka je tedy opravdu základem individuace, ale tento svůj účel vykonává pouze na počátku, při individuaci formy.¹⁰³ Pro tento fakt nalezneme v Tomášově díle podporu např. v *De ente et essentia*, přičemž toto tvrzení platí i v tom případě, pohlížíme-li na tělo a duši z hlediska potence a aktu či esence a *esse* spíše než z hlediska látky a formy: „A třebaže její [tj. duše] individuace závisí příležitostně, totiž co do svého počátku na těle, jehož je aktem, přece není nutné, aby oddělením od těla individuálnost pominula. Protože má totiž absolutní bytí, z něhož získala bytí individuální tím, že se stala formou tohoto těla, zůstává ono bytí již vždy individuální. (...) Individuace duší a jejich množování závisí na těle co do svého počátku, ale ne co do svého konce.“¹⁰⁴

Tímto jsme tedy vyvrátili případné pochybnosti o látce jakožto principu individuace; duše, zdá se, opravdu zůstává duší *lidskou* i nadále, po oddělení od těla. Tato lidská duše bez těla však v žádném případě nemůže být ztotožňována s jakýmkoliv Já či Ego,

¹⁰⁰ Akvinský, *ST Ia* q. 77, a. 6.

¹⁰¹ „By denying that the soul's capacities are essential to it, he is able to claim that the soul survives separation. By associating the sensory capacities with the soul's essence, he is able to claim that the soul remains recognizably human.“ Viz Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 380.

¹⁰² „(...) Rozličná individua mají rozličné formy, které jsou rozlišeny na základě jejich látky.“ Viz Akvinský, *ST Ia*, q. 85, a. 7, ad 3, překlad vlastní.

¹⁰³ Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 391-2.

¹⁰⁴ Akvinský, *DE*, kap. 5, 84.

nejedná se o žádné individuum.¹⁰⁵ Existují i snahy oddělené duše kategorizovat jakožto „neúplné bytosti“, jelikož splňují *většinu* kritérií osobností postulovaných v díle Tomáše Akvinského¹⁰⁶, avšak náš závěr zůstává stále stejný: lidské bytosti nejsou jen jejich duše, jelikož se člověk skládá z formy i z látky, a je tedy součástí konceptu lidské bytosti, aby se skládala z duše, masa a kostí. Moje oddělená duše není Já; Já přestávám smrtí existovat a do této existence se navracím teprve poté, co je vzkříšeno moje tělo. Separovaná duše bez látky jednoduše nemůže splňovat všechny požadavky pro to, aby mohla být charakterizována jako lidská bytost. Člověk jako takový je kompozitum, a ačkoliv duše bude přetrvávat i po zchátrání těla, člověk musí být kompletní individuální primární substancí, a tím oddělená duše není, jelikož si stále zachovává přirozenost takové věci, která může být sjednocena s něčím jiným.¹⁰⁷ Duše je tedy stále lidská, možná ji lze označit i za neúplnou osobu, ale v žádném případě nespĺňuje kritéria pro plnohodnotnou lidskou bytost.

¹⁰⁵ Akvinský, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* XV, 1, 11, 924: „(...) Člověk přirozeně touží po své vlastní spáse, ale duše, třebaže je částí těla, není celý člověk, a moje duše není já; a tak tedy, když duše dosáhne v jiném životě spásy, nedosáhnu jí já či jakýkoliv člověk.“ Překlad vlastní, latinský originál viz St. Isidore e-book library, datum přístupu 1. března 2023, <https://isidore.co/aquinas/SS1Cor.htm>: „(...) *Homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo.*“

¹⁰⁶ Viz Daniel D. De Haan, Brandon Dahm, „After Survivalism and Corruptionism: Separated Souls as Incomplete Persons“, *Quiaestiones Disputatae* 10, no. 2 (Spring 2020), s. 161-176.

¹⁰⁷ Akvinský, *ST Ia*, q. 29, a. 1, ad 5.

8. Sjednocení nesjednotitelného?

Ukázali jsme tedy, že nejen my, tj. lidské bytosti jakožto celek složený z duše a těla, ale i naše duše sama o sobě může být po smrti individualizována a nadále považována za lidskou. Tato duše je opravdu nesmrtelná, stejně jako subsistující, avšak subsistence duše nijak nebrání jejímu kontaktu s tělem, a právě ke sjednocení s materiálním tělem tato imateriální entita od přirozenosti nepřetržitě tíhne. Pro toto tvrzení nalézáme u Tomáše oporu opakovaně na nesčetném množství míst napříč celým jeho dílem a vyjmenování všech těchto výskytů by bylo příliš vyčerpávající; autorova pointa však je, že ačkoliv lidská duše může nadále existovat i po smrti, její přirozená náklonnost ke sjednocení s tělem je konstantní. Stejně jako je pro duši nezbytné sjednocení s tělem, tak je „duše, jakožto princip aktuality kompozita, přirozeně inherentní v její korelativní potencialitě, tj. v jejím příslušném těle.“¹⁰⁸ Duši jakožto substanciální formu těla nelze definovat bez těla, stejně jako nelze konkrétní duši pojmut bez příslušného těla – přírodní filosof musí nutně klást v definici duše také tělo.¹⁰⁹

V kapitole o separované duši jsme řekli, že bytí duše na těle zcela nezávisí, avšak je třeba udělat distinkci mezi závislostí *existenciální* a závislostí *esenciální*: *bytí* duše opravdu nemusí záviset na těle, duše vskutku může být existenciálně nezávislá, avšak nelze pominout právě její *esenciální* závislost na tělesné materii.¹¹⁰ Toto oddělené „bytí“ nelze považovat za úplné: bez těla (stejně jako bez duše či intelektu) se nemůže odehrát většina činností, které z nás činí člověka, a tudíž do té míry také nebudeme existovat; můžeme ztratit části svého těla a stále žít plnohodnotný lidský život, ale bez těla jako takového fungovat nemůžeme.¹¹¹ Když tedy dochází k oddělení duše od těla, o člověku můžeme hovořit pouze *ekvivokálně*¹¹² – v tomto stavu již nemá termín „člověk“

¹⁰⁸ „(...) the soul, as principle of actuality of the composite, is naturally inherent in its correlative potentiality, i.e. in its appropriate body.“ Bazán, *A Body for the Human Soul*, s. 249-50.

¹⁰⁹ Akvinský, *DE*, kap. 6, 94.

¹¹⁰ Bernardo Carlos Bazán, „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 64 (1997), s. 122-3.

¹¹¹ Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 388.

¹¹² O ekvivokaci viz Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 8 či Akvinský, *In De An.*, Lib. II, Lect. 2, s. 130-1, kde autor provádí následující úvahu: Představme si, že je oko živočichem; v tom případě by byl zrak jeho duší, tj. jeho formou. Jakmile se odstraní forma, skrze niž má substance oka svůj určující charakter, zůstane jen jméno „oko“; to, co člověk nachází v části živého těla, musí tedy přijmout za celé živé tělo, tzn., že stejně jako je zrak substanciální formou oka, a stejně jako když je mu odebrán, pak zůstane oko jen ekvivokačně, tak i duše je substanciální formou živého těla. Když je tato forma odňata, zůstává živé tělo

stejný význam jako dříve, jelikož nesplňuje ony podmínky, které jsme si stanovili jakožto identifikátory lidské bytosti. Duše se jako jeho substanciální forma s tělem jakožto s látkou sjednocuje naprosto bezprostředně¹¹³, bez jakéhokoliv mediátora, a toto sjednocení je nejen pro plnohodnotné fungování, ale také pro samotnou existenci lidské bytosti naprosto nutné.

Těmito poznatky můžeme taktéž vyvrátit interpretaci některých komentátorů, kteří definují Tomášovo pojetí člověka jakožto „vtěleného ducha“. Tito badatelé dávají příliš velký důraz na intelektualitu lidské duše a opomíjejí její další neméně důležité schopnosti a její nepostradatelný vztah k tělu. Nahlížíjí na ni zásadně v intelektuálním *modo essendi*, tj. v jejím separovaném způsobu bytí. Stejně jako my uznávají její závislost na látce, se kterou tvoří jednu bytost, ale považují ji za substanci se svou vlastní esencí a stejně jako všechny další inteligence podle nich přijímá *esse* sama od sebe – to pak látce pouze *propůjčuje*. Ano, vzniká *unum esse in uno composito*, ale jde o jednu bytost, která je složená z těla *prostřednictvím* duše. Duše je pak duše „vtělená“, tj. je aktualitou lidského těla, přičemž je duchem z hlediska rodu, vtěleným z hlediska difference tohoto rodu; člověk je tedy na základě této teorie vtěleným duchem.¹¹⁴

Tato interpretace je však nesprávná, jelikož jak jsme již ukázali, tato forma, tj. duše, nemá esenciální nezávislost na těle; to znamená, že je sice subsistující, ale není substancí! Pouze ty jsou zcela nezávislé jak na úrovni *esse*, tak na úrovni *essentia*. Lidská duše je, co se týče druhu, neúplná, jelikož je esenciálně spojena s látkou jakožto její substanciální forma.¹¹⁵ „Člověk není vtělený duch, ale Aristotelovi neznámé hylémorfické kompozitum.¹¹⁶“ Jedna věc může být nyní pro čtenáře překvapivá:

jen ekvivokačně, neboť jako je jedna část smyslové duše spojena s jednou částí smyslového těla, tak je celý smysl spojen s celým smyslovým tělem.

¹¹³ Viz např. Akvinský, *ST Ia*, q. 76, a. 7, ad 3: Akvinský vyvrací námitku založenou na tom, že jsou od sebe duše a tělo velmi vzdálené, jelikož intelektová duše je imateriální a nepomíjívá, zatímco tělo je materiální a pomíjívé, tudíž potřebují ke sjednocení nějakého prostředníka z toho důvodu, že duši a tělo přece uvažujeme dohromady, jakožto jednotu. Vzdálené by od sebe tyto entity však byly pouze v případě, že bychom je uvažovali odděleně a každá z nich by měla oddělené bytí – teprve pak by bylo potřeba prostředníků k jejich sjednocení. Duše je však formou těla a své bytí nemá oddělené od bytí těla: naopak se svým bytím jakožto forma sjednocuje s tělem jakožto materií naprosto bezprostředně.

¹¹⁴ James Lehrberger, „The Anthropology of Aquinas’s *De Ente et Essentia*“, *The Review of Metaphysics* 51, no. 4 (June 1998), s. 836-843.

¹¹⁵ Bazán, „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelianism“, s. 122-3.

¹¹⁶ „Man is not an incarnate spirit, but a hylomorphic composite of a kind unknown to Aristotle.“ Tamtéž, s. 123.

tvrdíme, že lidská duše *není* substance, ačkoliv jsme věnovali celou kapitolu charakterizaci duše ve stavu oddělení od těla, přičemž jsme hovořili o separované *substanci*; dokonce o separované duši hovoříme jako o *substanci* i ve fundamentálních otázkách celé naší práce! Jak je tedy možné, že nyní tvrdíme opak, když i sám Tomáš explicitně používá termín *substantia*?

Po veškerém našem výkladu lidské přirozenosti zkrátka nelze lidskou duši označit za primární *substanci* či *hoc aliquid* („toto něco“) ve striktně aristotelském smyslu. Ano, o duši lze hovořit ve stavu separace, kdy jistými charakteristikami připomíná bytí „opravdových“ stvořených separovaných *substancí*, tj. inteligencí; ale i sám Tomáš ji v *De ente et essentia* explicitně označuje za zvláštní výjimku a její závislost na těle zkrátka nelze popřít, stejně jako její status nikoli separované substance, nýbrž *substanciální formy* těla. Individuum v rodu substance či *hoc aliquid* má v rámci Aristotelova myšlení dva ontologické rysy, a těmi jsou subsistence sama o sobě a úplnost esence, avšak jak již víme, lidská duše tuto esenciální nezávislost nenaplnuje; splňuje tedy pouze jedno ze dvou kritérií (tj. má nezávislý akt bytí) pro to, aby mohla být nazývána *substancí* v plném slova smyslu. Jak píše Akvinský ve svém Komentáři k Aristotelově *Metafyzice*, o *substanciálních formách* můžeme mluvit jako o *substancích* pouze odvozeně: formy složených jsoucn jsou oddělitelné pouze rozumem (nikoliv skutečně!), lze je pojmut či pochopit i bez smyslové individuální látky, avšak látka nemůže být uchopena, aniž bychom chápali formu.¹¹⁷ Opět se tedy navracíme k zjištění, že distinkce tělo-duše v rámci lidského kompozita je výhradně logická, ne skutečná, a Tomášovo použití termínu *substantia* v případě lidské duše je třeba chápat pouze *per reductionem*.¹¹⁸

¹¹⁷ Tomáš Akvinský, In *Metaph.*, VIII, 1, n. 1687, viz St. Isidore e-book library, datum přístupu 15. března 2023, <https://isidore.co/aquinas/english/Metaphysics8.htm#1>.

¹¹⁸ Akvinský touto svou pozicí zastupuje jednu ze tří primárních interpretací Aristotela, které se rozmohly v druhé polovině třináctého století. Otázka „Jak může být duše spirituální *substancí* a zároveň *substanciální formou* těla?“ rozvířila novou komentátorskou tradici, přičemž byla nabídnuta tři řešení: 1. Popření toho, že duše, pokud je nesmrtelná a subsistentní, informuje žijící tělo (Siger z Brabantu, Boethius...), tzv. radikální aristotelismus. 2. Přijetí nového pohledu na subsistenci: dochází k reformulaci toho, co to znamená být subsistentní – důvodem, proč je něco subsistující, není fakt, že je tato věc *substancí*, ale fakt, že může vykonávat nějakou činnost sama o sobě. Ačkoliv je tato vlastnost typická pro substance, rozumová duše je výjimkou; lidská duše je tedy jak subsistentní sama o sobě, tak je také *substanciální formou* těla. Zastáncem tohoto řešení je právě Akvinský. 3. Stanovisko, že lidská duše je jak *substancí*, tak *formou* (františkáni). Viz Sander De Boer, *The Science of the Soul* (Leuven:

Lidská duše nejenže není substancí ve striktním slova smyslu, ale také vždy *musí* být substanciální formou lidského kompozita, přičemž tato její úloha je také celou její esencí. Nutnost duše být substanciální formou šikovně shrnuje Carlos Bazán: „Zaprvé, kdyby duše nebyla substanciální formou těla, tělo by si po oddělení duše zachovalo svou ontologickou povahu, což zjevně není pravda, protože mrtvola se nazývá tělem pouze ekvivokálně. Za druhé, kdyby duše nebyla substanciální formou, lidé by byli akcidentálními kompozity. A konečně, kdyby duše nebyla substanciální formou, nedošlo by, správně řečeno, k substanciálnímu rozkladu po oddělení duše. Závěr je tedy takový, že rozumová duše je svou esencí substanciální formou, totiž esenciálně souvztažnou částí substance.“¹¹⁹ Duše je tedy, stejně jako tělo, pouhou *částí* substance; úplnou esenci má pouze lidské kompozitum jako takové, které je také jako jediné primární substancí v plném slova smyslu.

Jedná se tedy v případě (nepomíjivé) lidské duše a (pomíjivého) lidského těla opravdu o sjednocení nesjednotitelného? Skutečně jde o aporii, které se autor nevědomky dopustil? Ona tense, kterou jsme identifikovali na počátku naší práce, se skutečně prokazuje jako čistě zdánlivá a průkazně se na konci našeho textu rozpouští. Tomáš je filosof, a právě převážně pod tímto prismatem jsme na něj nahlíželi napříč celou naší prací, ale jeho roli theologa nelze opomenout; a právě s pomocí theologických úvah se Akvinskému daří sloučit ilusorně neslučitelné entity duše a těla. Ačkoliv lze filosoficky objasnit, že lidská duše jakožto substanciální forma těla je nepomíjivá, jelikož konec existence této formy by znamenalo její oddělení od sebe samé, a to není možné¹²⁰, jde stále o *substanciální formu*, tj. entitu, jež potřebuje ke své činnosti těla, kterou zde řešíme. Nesmrtelnost duše po oddělení od těla již ale nelze dokázat pouze filosofickým aparátem, tudíž je potřeba přistoupit k teologii, což však nijak nenarušuje ani

Leuven University Press, 2013), s. 26-33. Tato publikace nabízí podrobný výklad transformace tzv. „*scientia de anima*“.

¹¹⁹ „First, if the soul were not the substantial form of a body, the body would retain its ontological nature after the separation of the soul, which is obviously not the case, because a cadaver is called a body only equivocally. Second, if the soul were not the substantial form, human beings would be accidental composites. Finally, if the soul were not the substantial form, there would not be, properly speaking, substantial corruption when the soul separates. The conclusion is, therefore, that the rational soul is, by its very essence, a substantial form, namely an essentially co-relative part of the substance.“ Viz Bazán, „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism“, s. 116.

¹²⁰ Viz Akvinský, *ST Ia*, q. 75, a. 6.

neshazuje Tomášovu konzistentnost, co se týče jeho filosofických principů. Tuto nesmrtelnou duši v odděleném stavu charakterizuje jako nešťastnou i v přítomnosti Boha, jelikož v tomto *modo essendi* nenaplnuje svou přirozenost, které dosahuje pouze ve spojení s tělem. Stále je pro ni nejvhodnější býtí substanciální formou těla, a to je také její esencí.

Všechny naše dosavadní poznatky vedou k závěru, že se ani pouze duše, ani pouze tělo nemohou přesvědčivě zaslouhat o plnohodnotnou charakterizaci lidské přirozenosti a lidské bytosti. Ačkoliv je duše skutečně nepomíjivá a má akt bytí nezávislý na látce, a ačkoliv je tělo skutečně pomíjivé a své *esse* získává právě prostřednictvím duše, v jejich ontologické jednotě neshledáváme žádný rozpor. Jak jsme objasnili, duše (ani tělo) není žádná plnohodnotná substance; existenční nezávislost má a je subsistující, ale to nepřekáží kontaktu s tělem, na kterém je závislá esenciálně, a které je pro ni tím nejvhodnějším protějškem. Jedinou substancí je lidské kompozitum, jež tělo jakožto látka a duše jako jeho substanciální forma společně tvoří, a jež vlastně ani nelze reálně rozdělovat na duši a tělo; lze vytvářet pouze distinkci logickou. Tělo a duše jsou jedním, stejně jako je jedním vosk a jeho tvar.

Je důležité zdůraznit, že Akvinský, jeden z nejpřednějších aristoteliků své doby, Aristotelovo myšlení nejen uznával a do značné míry jej přebíral, ale v rámci aristotelského aparátu vytvořit nový druh substanciální formy, která u Aristotela nemá obdoby. Na základě vlastní inovace hylémorfismu Tomáš Akvinský podává plausibilní výklad lidské přirozenosti, kdy jsou duše a tělo dva spolu-principy utvářející člověka, přičemž substanciální forma (tedy duše) je sice principem činnosti i zdrojem bytí látky (tedy těla), ale pro to, abychom mohli používat termín „člověk“, je esenciální nejen přítomnost obou z těchto principů, nýbrž jejich *ontologická jednota*. Lidská duše je vskutku subsistující a je schopna samostatné existence, ale pokud ji oddělíme od těla, nedosahuje plného potenciálu svého bytí, jelikož je jí souzeno sloužit jakožto substanciální forma těla, které jí je příslušné. Subsistence a nesmrtelnost duše tedy není inkonzistentní s faktem, že formuje pomíjivé tělo, a formování tohoto těla je pro plnohodnotné fungování lidské duše *nezbytné*.

9. Závěr

Cílem naší práce bylo pojednat o lidské přirozenosti u Tomáše Akvinského a zároveň se pokusit o rozluštění hádanky sjednocení těla a duše. Akvinský přistupuje k výkladu lidské přirozenosti filosoficky a racionálně, tudíž to není tak, že by pouze dogmaticky následoval biblický výklad. Autor přejímá v jeho době nově znovu-objevený aristotelský žargon a definuje lidskou duši jako formu lidského těla; Aristotela však pouze slepě nepřebírá, nýbrž vnáší do jeho hylémorfismu nové světlo v podobě duše jakožto *substanciální* formy těla. Duše je pro člověka zdrojem mnoha činností a také právě díky ní jsme jako jediní živí tvorové *animalia rationalia*. Bez těla se však tato duše pro úplnost svého fungování neobejde, protože je na něm esenciálně závislá, přestože má schopnost oddělené existence. Ke sjednocení s tělem duše přirozeně tíhne a společně tvoří ontologickou jednotu, kterou je lidské kompozitum. Duše je sice základem pro stavbu, existenci a fungování lidské bytosti, ale člověk není jenom duše; tělo sice získává svůj akt bytí od duše, ale je to tělesnost, která v mnohém umožňuje duši provádět její činnosti, a to i v případě intelektivního poznání, ale hlavně všechny tyto funkce umožňuje vykonávat spolu s tělem *člověku*.

V našem textu se zabýváme charakteristikou lidské duše jako takové, přičemž se snažíme ji pojímat „samostatně“, tedy popsat její vlastnosti, aniž bychom při tom mysleli na tělo: na duši může být nahlíženo jako na separovanou od těla, kdy by teoreticky mohla získat poznání skrze božskou iluminaci, jelikož ji Akvinský řadí mezi spirituální substance. Dokonce ji lze po smrti i nadále nazývat duší lidskou, ale i v tomto stavu stále čeká na příslušné tělo. Čím dále se v rozpravě o samostatně stojící duši dostáváme, tím více vyvstává najevo, že ji takto ve skutečnosti vůbec chápat nejde. Nejenže zahrnuje mimo složku racionální také duše vegetativní a sensibilní, tudíž vlastně nelze být brána jako *čistě* rozumová, ale je její *podstatou*, že slouží jako *substanciální forma těla*. I když se pyšní racionální povahou, ani intelektového poznání bez těla v přítomném stavu nabývat nemůže – jsou spojeni v jedno, tj. v lidskou bytost. Tato jednotu vedla k položení naší fundamentální otázky: Jak může spolupracovat nesmrtelná duše se smrtelným tělem?

Pro zodpovězení této otázky bylo nutné si uvědomit, že si Tomášova theologická a filosofická stránka vlastně nijak neprotiřečí: duše je opravdu nesmrtelná, ale vždy ke svému tělu tíhne, a to i ve stavu separace. Převratným zjištěním v tomto kontextu je fakt, že ačkoliv ji tak Tomáš mnohdy označuje, duše ve skutečnosti není substancí, tedy *hoc aliquid*; nespĺňuje totiž, na rozdíl od inteligencí a Boha, obě z podmínek definice substance, tj. existenciální a esenciální nezávislost na látce. Naopak je její esencí být substanciální formou těla, resp. lidské bytosti: substancí je v tomto ohledu jen a pouze člověk jakožto celek. Nejenže je lidské kompozitum tvořeno jak tělem, tak duší, nýbrž jedno bez druhého vlastně nelze vůbec myslet – jejich jednota tedy není v žádném ohledu aporetická.

Seznam použité literatury

Akvinský, Tomáš. „O jsoucnu a bytnosti“. In: Stanislav Sousedík, *Jsoucnu a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, s. 68-103. Přeložil Stanislav Sousedík. Praha: Křesťanská akademie, 1992.

Akvinský, Tomáš. „Suma teologická I: Otázky 75-76“. In: Kateřina Kutarňová, *Člověk jako tělo a duše v Teologické sumě: ST I, q. 75-76*, s. 45-98. Přeložila Kateřina Kutarňová. Praha: Krystal OP, 2017.

Akvinský, Tomáš. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. Přeložil Robert Pasnau. New Haven & London: Yale University Press, 1999.

Akvinský, Tomáš. *Commentary on the Metaphysics*. St. Isidore e-book library. Navštíveno 15. března 2023, <https://isidore.co/aquinas/english/Metaphysics8.htm#1> .

Akvinský, Tomáš. *Sententia libri De anima*. „Corpus Thomisticum“. Navštíveno 21. ledna 2023, <https://www.corpusthomisticum.org/can3.html>.

Akvinský, Tomáš. *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. St. Isidore e-book library. Navštíveno 1. března 2023, <https://isidore.co/aquinas/SS1Cor.htm>

Akvinský, Tomáš. *Treatise on human nature: the complete text (Summa theologiae I, Questions 75-102)*. Přeložil A. J. Freddoso. South Bend: St. Augustine's Press, 2010.

Aristotelés. *O duši*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 1996.

Aristotelés. „On the Soul“. In: Jonathan Barnes (vyd.), *The Complete Works of Aristotle*. Přeložil J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Aristotelés. *Kategorie*. Přeložil Jiří Hejlek. Praha: OIKOYMENH, 2018.

Bazán, Bernardo Carlos. „A Body for the Human Soul“. In: López-Farjeat, L. X., & Tellkamp, J. A. *Philosophical psychology in arabic thought and the latin aristotelianism of the 13th century*, s. 243-277. Libraire philosophique J. Vrin, 2013.

Bazán, Bernardo Carlos. „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 64, 1997, s. 95-126.

Cory, Therese Scarpelli. „Aquinas's Intelligible Species as Formal Constituents“, *Documenti e studi sulla tradizione medievale* 31 (2020), s. 261-309.

De Boer, Sander. *The Science of the Soul*. Leuven: Leuven University Press, 2013.

De Haan, Daniel D. – Dahm, Brandon. „After Survivalism and Corruptionism: Separated Souls as Incomplete Persons“, *Quaestiones Disputatae* 10, no. 2 (Spring 2020), s. 161-176.

Freddoso, A. J. „New English Translation of St. Thomas Aquinas’s *Summa Theologiae* (*Summa Theologica*)“. Navštíveno 24. března 2023,
<https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm>

Kajetán. *Commentaria Cardinalis Caietani* in Tomáš Akvinský, *Opera omnia*, vol. 5. Navštíveno 30. dubna 2023,
<https://archive.org/details/operaomniaiussui5thom/mode/2up?view=theater>

Karfík, F. – Němec, V. – Vilím, F. *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*. Praha: Křesťanská akademie, 1994.

Kenny, Antony. *Tomáš o lidském duchu*. Přeložili Karel Šprunk a Stanislav Sousedík. Praha: Krystal OP, 1997.

Lehrberger, James. „The Anthropology of Aquinas’s *De Ente et Essentia*“, *The Review of Metaphysics* 51, no. 4 (June 1998), s. 829-847.

Pasnau, Robert. „Commentary“. In: Thomas Aquinas, *The Treatise on Human Nature*, s. 220-378. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

Pasnau, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Shields, Christopher. „Aristotle“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Navštíveno 24. března 2023,
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>

Sousedík, S. *Jsoucno a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie, 1992.