

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Filozofické základy psychologie Tomáše Akvinského

Studie k filozofické psychologii a metafyzice vrcholného středověku

Mgr. Petr Slováček

Disertační práce

Olomouc 2010

Vedoucí práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Konzultant: PhDr. Jozef Matula, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně.

Věnuji Veronice

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl poděkovat všem, kteří jakýmkoliv způsobem přispěli k vzniku této práce. Zejména pak prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc., PhDr. Jozefu Matulovi, Ph.D., Veronice a také pracovníkům knihovny Univerzity Palackého za jejich zodpovědnou a vždy spolehlivou práci.

Úvod.....	6
1. Inspirační zdroje Tomášovy antropologie.....	9
1.1. Antické inspirační zdroje.....	11
1.1.1. Platón.....	11
1.1.1.1. Mýtus pádu duše.....	13
1.1.2. Aristotelés.....	16
1.1.2.1. Aristotelova koncepce první látky.....	17
1.1.2.2. Intelekt.....	21
1.1.2.3. Teoretická a morální psychologie.....	24
1.1.3. Aurelius Augustinus.....	28
1.1.3.1. Augustinův „platonismus“.....	29
1.2. Arabsko-židovské inspirační zdroje.....	34
1.2.1. Avicenna.....	34
1.2.1.1. Hierarchie.....	36
1.2.1.2. Forma tělesnosti a ontologická struktura materiálního jsoucna.....	38
1.2.1.3. Vztah distinkce esence/bytí ke skladebnému modelu těla i člověka jako celku.....	43
1.2.1.4. Duše u Avicenny.....	48
1.2.2. Averroes.....	54
1.2.2.1. Forma tělestnosti.....	55
1.2.2.2. Forma a látka ve vztahu k esenci věci.....	57
1.2.2.3. Intelekt a duše člověka.....	60
1.2.3. Avicbron.....	63
1.2.3.1. Univerzální hylemorfismus a pluralismus forem.....	64
1.3. Latinské inspirační zdroje.....	68
1.3.1. Antropologický dualismus 1. pol. 13. století.....	68
1.4. Shrnutí.....	75
2. Antropologie Tomáše Akvinského a její filosofické předpoklady.....	76

2.1. De ente et essentia – základní prvky Tomášovy filosofie (rané období cca. 1254 -ca. 1260).....	79
2.1.1. Základní pojmové vymezení v <i>De ente et essentia</i>	80
2.1.2. Forma tělesnosti a spřízněné problémy v <i>De ente et essentia</i> v souvislosti s filosofickou psychologií	89
2.1.3. Forma, esence a duše.....	95
2.1.4. Reálná distinkce v <i>De ente et essentia</i>	98
2.1.5. Teologicko morální rovina – duše jako subjekt činností.....	105
2.1.6. Shrnutí	116
2.2. Rozvinutí v <i>Scriptum Super Libros Sententiarum</i> a v některých pozdějších Tomášových dílech	117
2.2.1. Filosofická a teologická rovina	117
2.3. Roviny pojmání duše a některé jejich hlavní problémy	122
2.3.1. Fyzikální přístup.....	125
2.3.1.1. Spřízněné otázky a problémy – bezprostřední vztah duše a materie	148
2.4. Metafyzické pojetí duše.....	164
2.4.1. Základní metafyzický rozvrh.....	164
2.4.1.1. Duše jako esence a substance v kontextu metafyzické problematiky jednoty – <i>Komentář k Sentencím</i>	174
2.4.1.2. Duše jako esence a substance v kontextu metafyzické problematiky jednoty – <i>SCG</i> ...	183
2.4.3. Duše jako subjekt bytí a prostředník	189
2.4.3.1. Dvojitý řád potence, aktu a jejich spojení v duši člověka	194
2.5. Teologické pojetí duše.....	203
2.5.1. <i>Anima in quantum est motor</i>	206
Závěr.....	214
Seznam zkratk.....	221
Bibliografie.....	223
Literatura	227

Úvod

Otázka duše a jejího vztahu k člověku patří ve filosofii již tradičně k těm problémům, které přitahují největší pozornost. Je to jistě zapříčiněno i tím, že případné opodstatněné a odůvodněné výsledky takového tázaní nebo zkoumání musí mít nutně vliv na život a jednání zkoumajícího samého. Zdá se totiž, že pro nás nemůže být nic bližšího a nic důležitějšího než to, co je, ať již chápané takto nebo jinak, tím nejvíce autentickým centrem naší existence a mnohdy i vědomého zájmu a starosti. Pokud je tomu tak, nejeví se jako zbytečný žádný další pokus o její porozumění. Protože však obyčejnému člověku není mnohdy dáno, aby svým *duševním* pohledem dosáhl až tam, kde dohlédnou pouze nejskvělejší, musíme se opřít právě o tyto ve svém hledání obdařené a doufat, že alespoň z dále porozumíme tak jako oni.

Tomáš Akvinský patří nesporně k těm velikánům, jejichž odkaz není zajímavý pouze z čistě historicko-filosofického hlediska, ale také proto, že se jeho dílo stalo základem živé a plodné tradice, která má své neopomenutelné místo v myšlení současnosti, i když spíše v katolickém prostředí. Tato posledně uvedená skutečnost se ovšem nezdá být nevýhodou, nýbrž právě naopak v době, kdy se s novou naléhavostí vynořují otázky, které vyžadují porozumění člověku, byť elementární.

V této práci se však nebudeme věnovat přímo těmto problémům. Zaměříme se pouze na centrální pojmy duše a člověka, jejichž vypracování a nové promyšlení Tomášem Akvinským působí v zmíněné tradici dodnes. Protože je ale toto téma natolik exponované, že reálně hrozí pouhé opakování již mnohokrát řečeného, je nezbytné zvolit takovou perspektivu zkoumání, která by mohla vycházet z už dosažených výsledků a zároveň přinést něco nového. Že je tento požadavek dosti troufalý, je ihned zřejmé každému, kdo má alespoň letnou představu o rozsahu tomistické literatury. Přesto však věříme, že je stále možné přispět alespoň nepatrně k tomuto ohromnému dílu.

Touto perspektivou je diferencované chápání pojmu duše. Nutnost tohoto přístupu se ukazuje všude tam, kde se vyskytují nejasnosti a problémy s pochopením vztahu člověka, jeho duše a těla. Zdá se totiž, že pojem duše může v různých kontextech zachycovat sice stejnou skutečnost (*res*), ale z jiného hlediska (*ratio*). V této souvislosti totéž bude platit i o těle jakožto korelativním pojmu. V závislosti na tom, jak chápeme duši, musíme chápat i tělo.

Pokud bychom přistoupili na tento způsob zkoumání, vynoří se před námi okamžitě dva zásadní problémy nebo spíše soubory otázek: odůvodnění možného rozlišení a jeho důsledky pro pojímání člověka v kontextech, kde má porozumění pojmu duše přímé využití a důsledky.

V prvním případě je nutné zkoumat původ a filosofické předpoklady tohoto rozlišení. Jinak řečeno má-li smysl mluvit o odlišných významech pojmu duše, je smysluplné a také plodné hledat nejenom jeho zakotvení v celku filosofie Tomáše Akvinského, ale rovněž zdroje, které samy o sobě zjevně jako neslučitelné mohou nalézt své završení právě v jisté syntéze. V druhém případě bude mít diferencované, a tedy i prohloubené porozumění duši vliv na její vřazení do zvláště antropologických a etických úvah. I zde bychom mohli jednoduše říci, že se zpřesní naše pochopení člověka v rámci světa nebo univerza.

Tímto není ozřejmena pouze nutnost zkoumání a promýšlení možné obsahové variace pojmu duše, ale také nutnost jejího zařazení do širšího historicko-filosofického rámce. Předpokládáme totiž, že pouze z perspektivy předchůdců Tomáše Akvinského, jejich vypracování a zvládnutí problému duše bude patrný význam Tomášova psychologického odkazu. Zdá se však také, že hledisko nebo metoda významové analýzy pojmu duše může přinést alespoň nový pohled na vztah Tomáše Akvinského ke svým předchůdcům, který jistě není veden ničím menším než vírou ve společné hledání pravdy. To je možná postoj, který se ztrácí tam, kde myšlenky či spíše myslitelé stojí jakoby proti sobě.

Předkládaná práce tedy bude sestávat ze dvou hlavních částí.. V první a přípravné části se seznámíme s některými důležitějšími naukami o duši a aspektech vlivnějších filosofických systémů, které předcházely dílo Tomáše Akvinského. Zde se již pokusíme soustředit na možné zdroje a počátky našeho problému. Je třeba říci, že v případě Platóna a Aristotela nepůjde o nic jiného než o zdůraznění jejich tradičního protikladu v chápání duše člověka.

V druhé části se pokusíme odůvodnit různé rozumění pojmu duše u Tomáše Akvinského. Předběžně předpokládáme, že duši můžeme rozumět alespoň ve dvou významech, kdy připouštíme ještě třetí, který však nachází spíše teoretickou podporu v systému Tomáše Akvinského, a to v souvislosti s Aristotelem. Pojem duše by pak zachycoval formu (*forma*), pohybující (*motor*) a nakonec esenci (*essentia*) nebo bytnost.

Hned v tomto úvodu je rovněž třeba připomenout, že problematika duše je vždy velice úzce spjatá s ostatními filosofickými disciplínami. To je také důvod, proč v průběhu práce bude nezbytné vyrovnat se i s některými otázkami čistě metafyzického, přírodně-filosofického nebo i epistemologického charakteru.

Psychologická problematika u Tomáše Akvinského je velice dobře zpracovaná, proto není třeba zdůrazňovat a hodnotit stav bádání, když téměř každý z aspektů této teorie byl

pečlivě prozkoumán.¹ I přes to se však v této práci pokusíme o pravděpodobně nové zpracování, které bude brát ohled jak na užší interdisciplinární souvislosti v rámci filosofie Tomáše Akvinského, tak na širší historicko-filosofický kontext. Domníváme se totiž, že zohlednění těchto dvou momentů může odkrýt ty aspekty Tomášovy teorie, jež snad dosud zůstaly badatelům skryty. Konkrétně to znamená, že se v práci pokusíme o propojení interpretací některých metafyzických problémů a psychologie s tím, že tento proces bude uskutečněn na pozadí širšího vývoje.

¹ V této práci přihlížíme k následujícím autorům a jejich interpretacím psychologické problematiky u Tomáše Akvinského. Nicméně je třeba opět zdůraznit, že propojení naší interpretace pojmu formy tělesnosti s psychologickou problematikou a její následovná explikace na metafyzické rovině představuje náš návrh, který tedy jako takový nemůže být konfrontován. Za zásadní přínos k psychologické problematice považujeme práci B. C. Bazána, která je z našeho hlediska zajímavá tím, že bere Aristotelovu definici duše u Tomáše Akvinského velice vážně. Ve svých pracích C. Bazán zdůrazňuje nutnost chápat duši a tělo v hylemorfickém kontextu striktně jako formu a první látku. V tomto ohledu jsme se v naší práci o jeho systematické zpracování této otázky mohli opřít. S tím samozřejmě souvisí B. C. Bazánova snaha zasadit psychologický problém do odpovídajících filosoficko-historických kontextů. B. C. Bazán činí předmětem zájmu duši jako neuplné jsoouco tak, jak je prezetováno v *QDA*, ale neanalyzuje jeho možnosti. K dalším významným autorům, jejichž interpretace jsme zohledňovali v našich analýzách, patří A. C. Pegis a K. White. A. C. Pegis se ve svých pracích pokusil o harmonizaci substančního (*spiritus*) a hylemorfického (*forma*) konceptu duše. Z hlediska našeho vidění této problematiky se tato harmonizace beze všeho nedá uskutečnit. Nicméně stále považujeme práci A. C. Pegise, a to jak z hlediska vyvojového, tak analytického, za inspirativní a neopomenutelnou, i přes to, že k jejich vzniku došlo hluboko v minulém století. K. White patří ke skupině vědců, kteří se zaměřují především na vývojové hledisko Tomášova myšlení s tím, že se snaží o propojení psychologické problematiky s metafyzickou. K. White ve svém článku *The Unity of the soul and body* naznačuje nutnost přechodu na metafyzickou rovinu při zkoumání duše člověka u Tomáše Akvinského. Zdůrazňuje však tuto možnost pouze z hlediska metodologického. Naši práci tedy můžeme v tomto smyslu považovat za inspirovanou Whiteovým náznakem. V obdobném duchu můžeme sledovat i práci L. Sweeneyho. Pokud bychom přece jen chtěli zmínit autory, vůči jejichž práci se do jisté míry vymezujeme, pak můžeme uvést jména L. Elderse, R. Pasnaua a E. Stump, kteří dle mého soudu zvolili jinou cestu zkoumání psychologické problematiky u Tomáše Akvinského.

1. Inspirační zdroje Tomášovy antropologie

Málokterý filosof, zdali vůbec nějaký, může vytvářet dílo mimo svůj širší kulturní a myšlenkový kontext. Pro pochopení jejich filosofického odkazu je mnohdy nutné zkoumat tradici, v níž je jejich dílo zakotveno. Tato závislost je ovšem různá, ale v případech středověkých nebo scholastických filosofů jistě zcela neopomenutelná. Vždyť vztah k *auctoritas*, tj. k Otcům, Písmu, církvi a starší řecko-římské myšlenkové tradici vymezuje do značné míry jejich společný charakter napříč jazykovou a geografickou odlišností.² Nemluvíme zde o originalitě nebo naopak myšlenkové závislosti, ale o materiálu a pramenech, jež tvoří materii jejich práce. Pokud můžeme s řečeným souhlasit, lze také říci, že neméně bude důležitá tradice i pro Tomáše Akvinského, jenž svým způsobem představuje vrchol a završení scholastické filosofie. V souvislosti s tématem naší práce je pak zřejmé, že nejprve zde uvažujeme o Aristotelě hylemorfismu a požadavku subsistentní, tedy v určitém smyslu nezávislé duše. Je jistě povzbudivé, když si uvědomíme, že toto sblížení je snad nejpatrnější zrovna v oblasti úvah o duši a jejího filosofického zdůvodnění.

Tato závislost, tedy závislost v uvedeném smyslu slova, je důvodem, proč musíme věnovat určitou část této práce předchůdcům Tomáše Akvinského. Vzhledem k omezenému prostoru a spíše přípravnému určení této kapitoly bude nutné pečlivě zvolit jak ty nejdůležitější z nich, tak vhodné otázky, jež jim budeme klást.

V prvním případě nebude volba příliš obtížná. Z antických filosofů bude nutné se zastavit u Platóna i Aristotela. Tato volba nevyžaduje další odůvodnění, nicméně jen dodejme, že jejich filosoficko-antropologické názory a myšlenky budou v dalším vývoji filosofického myšlení představovat trvalá východiska. Z pozdější doby, z doby, kdy již musíme počítat nejenom s filosofickými motivy, ale i se sílícím křesťanstvím, se bezesporu nelze obejít bez Augustinova zpracování problému duše. Abychom i v tomto případě pomocí srovnání dokázali ocenit důležitost některých motivů jeho myšlení, budeme se krátce věnovat i Jeronýmovi. Dále bude nezbytné vyrovnat se systémy největších z arabských myslitelů, s Avicennou a Averroem.

² K bližšímu vymezení pojmu scholastické metody a zvláště jejímu vztahu k *auctoritas* a filosofické tradici viz M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Berlin 1957, str. 28-37; S. P. Marrone, *The Mediaeval Philosophy in Context*, in A. D. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press 2003, str. 40-43; J. Marenbon, *Introduction*, in J. Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy: Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York 1998, str. 1-10; L. Strauss, *How To Study Medieval Philosophy*, in *Interpretation* 23 (1996) 319-338; G. Edvard, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press 2001, str. 30.

Jejich výjimečná důležitost je také nepochybná a nespočívá pouze v tom, že zpřístupnili podstatnou část Aristotelova odkazu křesťanskému Západu, ale také v tom, že vlastním metafyzickým dílem byli jistou inspirací pro Tomáše Akvinského. Tento historicko-filosofický exkurz ukončíme v období první poloviny 13. století u některých přímých Tomášových předchůdců.³

Ve druhém případě, kdy musíme zvolit otázky a problémy, jež budeme u zmíněných myslitelů zkoumat, máme podmínky mnohem obtížnější. Každý z uvedených filosofů vnáší do naší problematiky duše nový aspekt nebo element. Z tohoto důvodu je zřejmé, že bude nutné mnohdy zohlednit odlišné části jejich filosofie. Nicméně abychom neupadli do libovolností, musíme vymezit několik hlavních bodů, které budou řídit naše zkoumání. Nejobecnějším předmětem našeho zájmu je člověk. Vždy tedy budeme zohledňovat to, jak je sám tím či oním filosofem chápán a v jakém vztahu k němu se mají jeho tradičně základní složky, duše a tělo. Tomuto zájmu bude také podřízeno případné bližší pojednání o některých filosoficko-systematických otázkách. Zvláště pak budeme zohledňovat ty momenty teorií Tomášových předchůdců, jež mohou být nějakým způsobem zahrnuty a obsaženy v předpokládaném rozlišení významů pojmu duše. Z tohoto hlediska je pak třeba vždy pohlížet na volbu témat a problematických okruhů projednávaných v souvislosti s jednotlivými mysliteli a jejich systémy. Nakonec je třeba zdůraznit, že volba jednotlivých témat je dále určena potřebami druhé kapitoly této práce, která bude obsahovat analýzu Tomášovy psychologie.

³ Cílem této kapitoly nebude podat přesný obraz psychologické a metafyzické problematiky první poloviny 13. století, ale pouze poukázat a zdůraznit specifický přístup těchto myslitelů k problémům, které se pro Tomáše Akvinského staly v rámci psychologie zásadní. Zde máme především na mysli problematiku formy či pluralismu forem a určitý eklekticismus ve vztahu k Aristotelovi. Z hlediska tohoto záměru se naše analýza omezí pouze na Williama z Auvergne, Filipa Kancléře, Alexandra Haleského, Bonavanturu a Alberta Velikého.

1.1. Antické inspirační zdroje

1.1.1. Platón

Pokud se chceme věnovat Platónově nauce o duši a v tomto případě i o člověku, nesmíme opominout alespoň zmínit jeho učitele a obdivovaného mistra, jenž se stal mluvčím většiny jeho dialogů, Sókrata.⁴ Zdá se totiž, že u Sókrata musíme hledat nejenom počátky a zdroje Platónovy nauky o člověku, ale také počátky takového porozumění duši, které je od té doby vlastní celé západní Evropě.⁵

Sókratés vymezil poprvé v dějinách myšlení duši jako aktivní subjekt vědomí a stavů, který je zodpovědný za své jednání a hlavně svůj osud. Do té doby byla duše považována za něco od člověka odlišného, za entitu, jež spíše pasivně přijímá různé stavy (*pathe*), než aby aktivně jednala.⁶ Například v homérském kontextu může duše znamenat jak *život*, kdy však nelze mluvit o jakýchkoliv jejích kognitivních funkcích či schopnostech, tak *duši zemřelého*, která je však pouhým stínem a přízrakem živého člověka.⁷ Dále pro orfiky je duše démonem, jenž je nucen za trest setrvat v těle člověka. Tato člověku skoro cizí bytost se pak probouzí a uvolňuje natolik, nakolik člověk ztrácí vědomí nebo umírá.⁸ Přírodní filosofové před Sókratem pak na duši pohlíželi spíše prizmatem své teorie o počátku (*arché*) kosmu, jehož částí pak byla právě duše člověka.⁹ Nakonec u dramatiků pátého století není duše vůbec jasně vymezena.

Sókratés však proti těmto představám postavil své ztotožnění člověka a duše jako jednajícího a mravně zodpovědného subjektu. V důsledku je pak duše tím, co má nejvyšší

⁴ K Sókratovi a Platónovi viz Ch. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing 2003; D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy II: From Aristotle to Augustine*, Routledge, London – New York 1999; R. Reale, *Historia filozofii starożytnej I.*, KUL, Lublin 2002; H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing 2006; J. Patočka, *Sókratés*, Praha 1991; H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002; A. Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, Oikoymenh, Praha 2000.

⁵ K vyzdvížení dopadu Sokratovy proměny významu pojmu duše srov.: R. Reale, *Historia filozofii starożytnej I.*, str. 319; F. Solmsen, Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives, in *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) str. 356-357; J. Patočka, *Sókratés*, str. 109.

⁶ srov. F. Solmsen, Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives, str. 356; J. Patočka, *Sókratés*, str. 109.

⁷ K podrobnější analýze pojetí *psyché* u Homéra viz H. Bartoš, *Duše a tělo, Studie k počátkům antického myšlení o lidské přirozenosti.*, nepubl. disertace, Praha 2003, str. 21-35; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej I.*, str. 316.

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej I.*, str. 316.

⁹ Z Thaletových zlomků je zřejmě v tomto ohledu nejzajímavější DK A 22, který tvrdí, že *vše je plné bohů*. Zdali touto božskou silou, jež prostupuje i magnetem a mu uděluje moc pohybovat, myslel vodu, nelze na základě dochovaných pramenů doložit. U Anaximena obdobné potíže s interpretací zlomků nemáme. Zdá se, že zlomek DK 13 B 2 je dosti jasný, když tvrdí, že „(...) Jako naše duše, praví, jsou vzduchem, nás drží pohromadě a námi vládne, tak vítr a vzduch obklopuje celý svět. (...)“ V případě Hérakleita je taktéž interpretace zlomků zcela neproblematická. Zlomky DK B 36, 45, 117, 118 nás nenechávají na pochybách o tom, že duše je ohnivým *aitherem*. K. Svoboda, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha 1989.

hodnotu a co si tedy zaslouhuje odpovídající péči a starost.¹⁰ Pokud je tedy duše ztotožněna s člověkem, nabízí se otázka, jak je tomu s tělem? Odpověď je jednoduchá a zcela v souladu s řečeným. Tělo je nástrojem, který duše pouze užívá.¹¹

V těchto dvou bodech, tedy v naprosté prioritě duše a její odlišnosti od těla, se Platón se svým učitelem s největší pravděpodobností shodoval a navazoval na něj.¹² Nejvyšší hodnota duše, jež samozřejmě pramení z její identity s člověkem samým, a tedy i mravní požadavek péče o ni, se tak stal i pro Platóna jedním z ústředních témat jeho filosofie.¹³ Musel však své porozumění prohloubit natolik, aby byl schopen obhájit Sókratovy základní myšlenky i v konfrontaci s nebezpečným protivníkem, jenž nám může být přiblížen v podobě Kalikleia v dialogu *Gorgias*.

Kaliklés ohrožuje myšlenku smyslu a významu péče o duši svým chápáním pravdy, spravedlnosti a smyslu lidského života. Podle Kalikleia je hlupák ten, kdo se nechává svazovat bláhovými představami o pravdě, kterou má podle něj silnější, a spravedlnosti, jež je zase pouhým výmyslem slabých. Pro Kalikleia je jediným smyslem života dokázat uspokojit všechny své touhy a žádosti. Kdo tak nejedná, umírá, nebo je již mrtev.¹⁴

V souvislosti s těmito problémy je Platón přinucen překročit rámeček, který vymezil Sókrates. Je nutné zodpovědět otázky týkající se duše a člověka novým způsobem a hlavně vypracovat eschatologii duše, tedy její nesmrtelnost a nezávislost na tomto smyslovém světě. Samotný problém nesmrtelnosti duše však nebude předmětem našeho zkoumání. Jednak z toho důvodu, že ačkoliv je podstatný pro analýzu vývoje samého problému duše, nebude hrát v našich úvahách takovou roli jako spíše celkové Platónovo chápání člověka ve světě, a jednak by si smysluplná analýza tohoto problému vyžádala nemalý prostor, který jí však v této úvodní části nemůže být poskytnut. Pokud tedy chceme krátce prozkoumat jádro Platónova nahlížení na podmínky vtělené duše, dialog *Faidros* nám jistě poskytne jeden z nejnázornějších textů, který zcela jistě sehrál v dějinách myšlení, zvláště pak v dějinách myšlení o člověku, nemalou roli.

¹⁰ Platón, *Obrana Sókratova*, (překl.) F. Novotný, Praha 2000, 29d7-e3.

¹¹ Platón, *Alkibiades I*, (překl.) F. Novotný, Praha 1996, 128d-130e.

¹² Zdá se, že není žádný důvod pochybovat o tom, že některé základní myšlenky, k nimž jistě identita duše s člověkem a povinnost starosti o duši náleží, byly zastávány i Sókratem. Pro účely tohoto textu je zbytečné věnovat se podrobněji tzv. sókratovské otázce; srov. F. Miller, *The Platonic Soul*, in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell 2006, str. 285.

¹³ Srov. F. Solmsen, *Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives*, str. 358.

¹⁴ Platón, *Gorgias*, (překl.) F. Novotný, Praha 2000, 492c-e.

1.1.1.1. Mýtus pádu duše

Dialog *Faidros* spolu s *Timaiem*¹⁵ ukazuje a vysvětluje původ duše a důvod jejího spojení s tělem. Zatímco v *Timaiovi* je sjednocení s tělem demiurgovým aktem, v případě *Faidra*¹⁶ se jedná o proces, jenž je ovlivněn samotným charakterem a jednáním duše.¹⁷ Pro naše účely má mýtus vyložený ve *Faidrovi* zvláštní důležitost. Lze při jeho analýze jednak odkrýt a vskutku názorně ukázat, co se skrývá za Platónovým přesvědčením, že tělo je vězením pro duši,¹⁸ a také jej později budeme moci využít ve srovnání s mýtem jiným, s křesťanským mýtem pádu člověka, jak jej nacházíme u Ambrože a Augustina.¹⁹

Platón je Sókratovými ústy nucen vysvětlit, poté co dokázal nesmrtelnost duše, z jakého důvodu by se takto chápaná duše měla s něčím tak neužitečným jako tělo pojit. K vysvětlení této podivné skutečnosti si Platón vypůjčuje motivy mýtu orficko-pythágoréjské tradice, které však uzpůsobuje svým potřebám.²⁰

Duše je v tomto mýtu alegoricky znázorněna jako okřídlená *srostlina* vozataje a dvou koní, která se v nadzemských výšinách snaží dosáhnout nejvyššího možného bodu, z kterého by mohla pohlížet na ideje.²¹

Sókratés používá svého mýtu k znázornění nejenom duší lidských, ale také daimonů, ke kterým lidské duše patří, a bohů.²² Není nutné podrobněji popisovat tento z nejznámějších Platónových mýtu. Pro nás jsou zde důležité dva momenty. Prvním je samozřejmě hodnocení

¹⁵ Platón, *Timaios*, (překl.) F. Novotný, Praha 2003, 41b, 69c.

¹⁶ Platón, *Faidros*, (překl.) F. Novotný, Praha 2000, 246a -249c.

¹⁷ K obtížím v interpretaci této odlišnosti mezi *Faidrem* a *Timaiem* viz F. Miller, *The Platonic Soul*, str. 292; A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, str. 35.

¹⁸ Platón, *Faidros*, 250c.

¹⁹ Viz kap. 1.3.

²⁰ Srov. D. D. McGibbon, *The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus*, in *The Classical Quarterly, New Series* 14 (1964) str. 56.

²¹ Vozataj, pravý a levý kůň pak odpovídají třem částem duše. Vozataj symbolizuje složku rozumovou, pravý kůň složku vznětlivou a levý kůň část žádostivou. Již tradičně je levý kůň pokládán za zdroj neposlušnosti a případného neúspěchu v dosažení zření idejí. Nakolik je totiž tento kůň vycvičen v následování pokynů vozataje, natolik je možné dosáhnout zmíněného cíle. Pokud však tento kůň nebo také žádostivá část duše, není ovládnuta složkami zbývajícími, výstup se stane nemožným. K zdůvodnění trojího dělení duše viz Platón, *Ústava*, (překl.) F. Novotný, Praha 1996, str. 435, rozum – 439c5-d2, žádostivost – 439e6-440a3, vznětlivost – 441b2-c2; v dialogu *Faidron* se můžeme setkat s přesvědčením o nedělitelnosti duše. Tento zjevný nesoulad s dialogy *Faidros* a *Ústava* se zdá smysluplně měřit evoluční chápání Platónovy psychologie, jež tyto dialogy řadí takto: *Faidron*, *Ústava*, *Faidros*, *Timaios* a *Zákony*; podrobněji viz F. Miller, *The Platonic Soul*, str. 279-280.

²² Avšak pouze bohové dosahují k nejvyšší hranici nebe snadno a bez potíží. Některým daimonům se také podaří spatřit ideje, některým trvale, ale s namáhavým ovládnutím levého koně, jiným pouze částečně a na chvíli, kdy s vypětím všech sil tohoto žádostivého koně přemůžou, zkrátí a donutí ke krátké poslušnosti. Někteří daimoni však nedosáhnou takového úspěchu, a protože pohlížení na ideje vyživuje křídla celého spřežení, ztrácejí je a upadají do světa změny, nestálosti a mínění, kde musí setrvat následujících 10 000 let. Lidské duše tak upadají do těla, jež je to „(...)co s sebou nyní nosíme a co jmenujeme tělem, jsouce k němu připoutáni na způsob škeble.“ viz Platón, *Faidros*, 250c.

samotné pozemské existence nebo bytí člověka na zemi v tělesných podmínkách. Je zřejmé, že Platónovo hodnocení tohoto stavu je negativní. Zrození člověka tak, jak se s ním běžně setkáváme, je důsledkem a trestem za nedosažení zdroje poznání. To je pak zapříčiněno samotnou nedokonalostí duše, jež nedokázala ovládnout sebe sama. Pozemské bytí člověka je tedy nutno chápat jako nepřirozený stav, pokud samozřejmě jako nepřirozené budeme chápat to, co odporuje původnímu zaměření duše, jíž náleží schopnost pravého poznání, k němuž je původně zaměřena a které je nevyhnutelně jejím osudem. Pokud zrození, tedy vstup do tělesného způsobu bytí nebo možná vstup do vězení, chápeme takto negativně, musíme odpovídajícím způsobem pohlížet i na smrt. Smrt, jak je dosti zřejmé z řečeného, nemůže být chápána jinak než jako dobro. Duše se jejím prostřednictvím buďto znovu pokusí vystoupat spolu s bohy k zdroji obživy pro svá opětovně nabytá křídla, pokud žila a vládla svému tělu podle rozumu, anebo se alespoň pokusí o rozumnější život v následujícím vtělení.²³

Druhým důležitým momentem je samotné pojmání duše ve vztahu k tělu z aspektu jeho srovnání k její žádostivé části. Zdrojem zla není ve svých počátcích tělo, ale právě žádostivost, lépe řečeno jistá nespravedlivost, jež v duši nastane, když části duše nezaujmají své náležité místo a nevykonávají to, co mají.²⁴ Tělo je tedy nutné sice chápat jako zlo, překážku nebo zátěž, ale pouze v souvislosti s žádostivou částí, která je ve vtěleném stavu na žádosti těla jako by napojena a jistě i podněcována. Platón nám tedy ve svém mýtu ukazuje vnitřní konflikt každé, samozřejmě s výjimkou božské, duše. Tento motiv vnitřního konfliktu zasáhne i do podoby některých biblických textů, kdy se to zdá zvláště patrné na *Řím. 7*.²⁵ Tímto zasazením konfliktu do duše samé tedy Platón v jistém smyslu dokonává zakladatelské dílo Sókratovo a činí ji v nejvyšší míře zodpovědnou za sebe sama. Tento morální aspekt duše, který zdůrazňuje neodvolatelně její zodpovědnost za sebe sama, nás bude i nadále provázet v našem zkoumání.

Platón tedy ve svých dialozích zprostředkovává další tradici zásadně nové chápání duše. Toto je jednoznačně dualistické s nepochybným odmítnutím těla jako jisté zátěže. Platónův vliv se však projeví ještě v jiné formě než v rámci filosofických úvah. Zdá se totiž, že v jazykové rovině jeho dělení člověka na já, mysl, imateriální subjekt vědomí a materiální tělo, jež je od

²³ Platón, *Faidón*, (překl.) F. Novotný, Praha 2000, 64c-65c.

²⁴ K Platónovu chápání spravedlnosti v souvislosti s částmi duše viz A. Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, str. 243-249.

²⁵ K vlivu Platónova pojmání duše a zvláště jejího vnitřního dělení a tedy i místa konfliktu na sv. Pavla srov. E. Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology*, in *Journal of Biblical Literature* 126 (2007) str. 793-816.

tohoto já odlišné, dominuje dodnes.²⁶ V každém případě uvidíme, že Aristotelovo řešení stejné problematiky, ačkoliv z hlediska nedualistického chápání člověka jistě úspěšnější, nejenom že zanechá na dlouhou dobu jen malou stopu v dějinách filosofie, ale také se mnohdy poddá právě Platónovu způsobu vyjadřování.²⁷

Vzhledem k tomu, že o duši u Platóna krátce pojednáváme pouze proto, abychom zvýraznili rysy dualistického chápání člověka, můžeme stanovit sice hrubý, ale snad použitelný model platónského chápání člověka:

a) Člověk je imateriální a nesmrtelná duše.

b) Tělo je odlišná přirozenost, která překáží ve vykonávání nejvyšší činnosti duše, tedy rozumovému poznání.²⁸

c) Zrození člověka do tohoto světa je politováníhodnou událostí, která nastala v důsledku pádu. Toto je vhodné vyjádřit i jinak. Tělesná existence člověka je důsledkem vnitřního nesouladu duše. Vzniklé spojení je pak nepřirozené.

d) Tomu odpovídá pojetí smrti, která je teprve cestou k poznání idejí.²⁹

Tyto znaky jistě nevyčerpávají zcela Platónovu nauku o duši a její specifičnost, nicméně jejím účelem není dopodrobna Platóna vysvětlit, ale dokázat ho nalézt tam, kde je skutečně a ne pouze zdánlivě.³⁰

²⁶ Srov. B. C. Bazán, *The Highest Encomium of Human Body*, in A. Lobato (ed.), *Littera, sensus, sententia*, Milano 1991, str. 99: „(...) *the historical fact remains that platonism has won a great battle at the level of language, with the result that everybody talks in platonic terms of «body and soul», instead of talking in the Aristotelian fashion of «prime matter» and «substantial form».*“

²⁷ Viz B. C. Bazán, *The Highest Encomium of Human Body*, str. 99.

²⁸ Srov. Platón, *Zákony*, (překl.) F. Novotný, Praha 1997, 959b3-4.

²⁹ Srov. Platón, *Zákony*, 716c-e.

³⁰ K vývoji, proměnám a možným nesouladům pojetí vztahu duše a těla v rámci celku Platónova díla viz M. T. Robinson, *The Defining Feature of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato*, in J. P. Wirth – P. T. R. Potter (eds.), *Psyche and Soma*, Oxford 2000, str. 37-55.

1.1.2. Aristotelés

Můžeme s jistotou tvrdit, že Aristotelovo pojetí psychologie³¹ představuje další krok ve vývoji filosofického uchopení problému duše a člověka.³² Oproti Platónovi přináší zásadní změnu v důrazu, který však klade na člověka jako celek a ne pouze na jeho duši.³³ Setkáváme se tedy s unitárním pojetím člověka, jež zůstalo v Platónových dialozích pouze zaznamenáno, nikoliv však rozvinuto.³⁴ Toto Aristotelovo pojetí je však umožněno nejenom jistým apriorním přesvědčením, že člověk náleží do tohoto světa,³⁵ ale také filosofickým uchopením struktury skutečnosti a charakteru poznání. V prvním případě je Aristotelova nauka o duši vřazena do celkového rámce Aristotelovy metafyziky a fyziky, které disponují vlastními prostředky analýzy jsoucna, jež jakožto jsoucno musí splňovat určité podmínky.³⁶ V druhém případě je člověk bytostně pozemským jsoucnem z důvodu svého rozumového poznání, které nutně vyžaduje smyslové poznání.³⁷ Oba tyto přístupy se u Aristotela spojují a zakládají nauku o duši. Můžeme tedy říci, že Aristotelovo pojetí psychologie je úzce propojeno s jeho koncepcí metafyziky a fyziky, čímž se i psychologická problematika duše stává závislou na výsledcích těchto zmiňovaných filosofických disciplín. Tento moment při tom nelze přecenit a v druhé části této práce bude představovat jedno z východisek pro analýzu Tomášova pojetí psychologie.

Stejně jako v předchozí kapitole, tak i zde se musíme omezit pouze na to nejdůležitější. Zdá se však, že ty podstatnější aspekty, v nichž teprve vysvitne povaha Aristotelova porozumění duše, jsme právě zmínili. Duše jako forma těla, neboli přesněji duše jako substanciální forma člověka a problematika intelektu budou v následujícím textu předmětem našeho zvýšeného zájmu.

Než však přistoupíme k podrobnější analýze, musíme se krátce zmínit, proč právě tyto dvě otázky hrají tak důležitou roli. Nejprve je důležité si uvědomit, že nauka o duši jako formě

³¹ Obecně k Aristotelově filosofii a psychologii viz D. Ross, *Aristotle*, Routledge, London 2005.

³² V. P. A. Weardt, Aristotle's Criticism of Soul Division, in *The American Journal of Philology* 108 (1987) str. 643.

³³ D. Ross, *Aristotle*, str. 139.

³⁴ Platón, *Charmidés*, (překl.) F. Novotný, F., Praha 1995, 156d-e; V tomto dialogu Sókrates vypráví o svém setkání s thráckým lékařem, jenž ho poučil o nutnosti péče o celek skládající se nejenom z duše a jejích případných částí, ale také z těla. Při tom se zdá, že se jedná spíše o celek ve smyslu *osoby*. Podrobněji k interpretaci tohoto textu viz Robinson, T. M., The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato, in Wright, J. P., str. 38-39.

³⁵ D. Ross, *Aristotle*, str. 139.

³⁶ Ch. Shields, *Aristotle*, London 2007, str. 270-271.

³⁷ Rozumové poznání je u Aristotela závislé na smyslovém vnímání prostřednictvím fantazie. V tomto ohledu se zcela odklání od Platóna (*Ústava*, 510b-511d), podle kterého se pravé poznání vztahuje pouze k ideám. K motivům, které k tomuto odklonu Aristotela vedly, viz D. Ross, *Aristotle*, str. 154.

našla své plné a tedy v jistém ohledu aristotelické vyjádření až u Tomáše Akvinského, který využije možnosti Aristotelovy teorie, jež spočívá v nedualistickém vysvětlení člověka a jeho struktury. Tím naplní nejenom jistý požadavek plynoucí z křesťanského pojmání člověka, ale také požadavek koherentního filosofického systému, jenž samozřejmě dokáže stejně koherentně založit svoji psychologii. Nejedná se zde o nic menšího než o to, co se ne zcela povedlo jinému velikánovi křesťanské filosofie, sv. Augustinovi. Prozatím stačí zdůraznit pouze tuto souvislost.

Dále je třeba upozornit, že Aristotelova teorie poznání a nauka o intelektu plní v jistém smyslu dvojí funkci. Jednak vážou člověka k materiálnímu světu a také jej z něj vyvazují. Jak je zvláště ono vyvázání možné v případě člověka se stalo předmětem významné diskuze, s jejímiž důležitějšími aspekty se seznámíme níže v souvislosti s Avicennou a Averroem. Problém totiž spočívá v tom, že se zdá být v nesouladu jeho nauka o duši jako formě s nesmíšeným a tedy imateriálním intelektem jako její mohutností nebo částí. Jinak bychom to mohli vyjádřit i tak, že se zdá být Aristotelova koncepce psychologie v nesouladu s jeho metafyzikou.³⁸ Pokusy o vysvětlení tohoto nesouladu pak stojí za bohatou komentátorskou tradicí, jíž se budeme níže v souvislosti se jmény Avicenny, Averroa a Avicibrona alespoň částečně zabývat.³⁹ Zde můžeme opět uvést, že právě u Tomáše Akvinského tato kontroverze nachází své završení, které bude v mnoha ohledech i jejím tvůrčím překonáním.

1.1.2.1. Aristotelova koncepce první látky

Výjimečnost Aristotelova řešení problému duše se snad překvapivě nejlépe ukáže, zaměříme-li naší pozornost na jeho teorii první látky. Připomeňme však nejprve Aristotelovo vymezení duše z jeho pojednání *O duši*:

³⁸ srov. A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 52-53: „Je poněkud zarážející, že poté, co Aristotelés popřel transcendenci idejí a substancialitu duše, místo níž nastolil pojem duše jakožto imanentní formy (*entelecheia*) živého těla, zavádí ve své psychologii pojem *nús* a to způsobem, který jasně svědčí o jeho transcendentní povaze ve vztahu k duši, a tedy i k člověku. Stejně zarážející je, že po důkazu smrtelnosti duše prohlásí *nús* za nesmrtelný. (...) Jak jsme již naznačili, některá hlediska Aristotelovy noetiky lze – pokud jde o psychologii – jen obtížně smířit s jinými aspekty. Totéž platí v kontextu jeho ontologie či metafyziky. (...) Jinými slovy, Aristotelova noetika se téměř ve všech ohledech liší od jeho ostatní filosofie.“

³⁹ Celý tento problém, alespoň tak, jak je formulován, představuje část otázky po charakteru intelektu. Intelekt jako nutně imateriální musí být nějakým způsobem vztažen k látce. U Aristotela se jedná o nevysvětlený problém. Pozdější komentátorská tradice až do Tomáše Akvinského se pak tomuto problému více méně vyhýbá tím, že buď zavádí do antropologie moment dualismu, což můžeme sledovat například u Avicenny, nebo jako u Averroa nechápe intelekt jako jeho část. Podrobněji viz str. 22-23, kap. 1.4, 1.5.

„Má-li se tedy stanovití obecný pojem, který se hodí pro každou duši, jest asi duše první skutečností (*entelechia*) přírodního, ústrojného těla. Proto se také nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno, jako se netážeme, zda vosk a jeho tvar a vůbec zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno.“⁴⁰

Aristotelova definice duše jakožto *entelechie* se v dějinách filosofie dočkala mnoha výkladů.⁴¹ Nicméně je nutné zmínit skutečnost, že právě interpretace vztahu první látky a substanciální formy sehrála významnou roli a přímo ovlivnila filosofické prostředí, z něhož Tomáš Akvinský vychází a vůči němuž se alespoň v rámci vlastního pojetí psychologie ve svém zralém díle jasně vymezuje.

Aristotelův svět se skládá ze dvou sfér: sublunární a supralunární. První sféra je na té nejzákladnější rovině tvořena čtyřmi elementy (*stoicheion*) nebo prvky (země, voda, oheň, vzduch).⁴² Každý z těchto prvků je pak charakterizovatelný pomocí kvalit (sucha, vlhka, tepla a chladu). Tyto prvky se mohou navzájem přeměňovat,⁴³ což se na akcidentální rovině projevuje změnou jedné nebo obou kvalit, nebo skládat a tím vytvářet složitější jsoucna, která jsou pak na

⁴⁰ Aristotelés, *O duši*, (překl.) A. Kříž, Praha 1996, II, 412b 4-9; výraz *entelechie* je pouze ve spise *O duši* použit k uchopení duše. Nicméně jiné texty jasně ukazují, že duše je Aristotelem pojímána jako *forma*, *bytnost* a *skutečnost* těla; srov. Aristotelés, *Metafyzika*, (ed. A. Kříž, Praha 2003), Z10, 1035b14-16; Z11, 1037a5-7; H3, 1043a29-36; Λ10, 1075b4-7.

⁴¹ Již antičtí komentátoři Alexandr z Afrodisiady a Themistius se domnívali, že je nutné Aristotelův termín *entelechia* nějakým způsobem upřesnit. Při tom si byli jasně vědomi, že před sebou mají aplikaci hylemorfismu na člověka. Z tohoto důvodu interpretovali pojem *entelechie* ve smyslu *teleiotês* (Alexandr), což je podstatné jméno odvozené od *teleion* – *dokončit*, a *telos* (Themistius). V této souvislosti je také nutné zmínit, že ve své snaze zharmonizovat Aristotela samého se sebou samým (lesser harmony) upřednostnili výklad duše jakožto koprincipu k materii, tedy *entelechia* ve smyslu aktivního principu, který je vyložen v III. knize Fyziky při analýze změny, na úkor těch Aristotelových textů, jež budou později hrát svoji úlohu při obhajobě oddělitelnosti duše nebo intelektu. K pozdějším interpretům patří novoplatónsky inspirovaný Amonius a Amonius, syn Asklepiův. Jejich cílem bylo uvést do souladu Aristotela s Platónem (greater harmony), k čemuž využili nejenom výsledků práce novoplatoniků jako Porfýria a Prokla, ale také již zmíněných raných Aristotelových komentátorů. Zvláště Themistiovo vymezení pak sloužilo k změně aspektu, z něžž bylo možno na duši pohlížet. Kladení duše jakožto *telos* totiž dovolovalo ptát se po její příčinnosti vzhledem k tělu a ne pouze po její bytnosti, která je jasně dána přenesením teorie změny na psychologickou problematiku. To umožnilo Amoniovi odhlédnout od těch textů, které pojednávají o duši s aspektem k její formální příčinnosti, k textům, jež duši chápou jako příčinu eficientní a finální. V kontextu novoplatónské interpretace Aristotelových příčin je pak možné eficientní a finální příčinu chápat jako oddělitelné od svého účinku. To již ale neplatí pro příčiny formální a materiální. Pokud je tedy duše finální příčinou, je oddělitelná od svého účinku – těla. Charakter duše jako formální příčiny není popřen, nicméně je mu přiznána sekundární role. Podrobněji k této problematice viz R. Wisnovsky, *Avicenna and the Avicennian Tradition*, in P. Adamson – R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, str. 92

⁴² K původu termínu *stoicheion* viz A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature*, Cambridge 2005, str. 48-51.

⁴³ Aristotelés, *O vzniku a zániku*, (přel.) M. Okál, Bratislava 1985, II, 329a24-329b3.

tyto prvky redukovatelná.⁴⁴ Supralunární sféra se pak skládá z jiného prvku, z prvního prvku (*to prōton stoicheion*), který však nikdy nevstupuje do skladby sublunárních jsoucen.⁴⁵

Ve snaze porozumět procesu vzájemné přeměny prvků se Aristotelés obrací ke své obecné teorii změny, kterou vyložil ve *Fyzice*.⁴⁶ Podle této teorie se změna uskutečňuje tehdy, kdy látka přijme formu, a to za současného pozbytí formy předchozí. Principy (*archai*) změny jsou tedy látka (*hylé*), forma (*eidos*) a zbavenost (*sterésis*).⁴⁷ Aristotelés užívá k popisu procesu změny příkladu sochaře a bronzové sochy. Kus bronzu má sám o sobě formu bronzu. Jedná se tedy o jsoucno, jež je konstituováno látkou a svou formou. Sochařovým cílem je při výrobě sochy nahradit formu kusu bronzu formou bronzové sochy. Tento příklad je samozřejmě přesný, jen co se týče změny, jejímž původcem je člověk, řemeslník. Je totiž zřejmé, že měnícím se podkladem je vždy bronz, který se bytostně nemění, přijímá jen jiné akcidenty, tedy jiný tvar ve smyslu, jaký tomuto slovu dnes běžně dáváme. Aristotelés si je tohoto rozdílu vědom, využívá příkladu pouze jako analogii ke změnám, které nastávají přirozeně.⁴⁸

Zatímco podkladem nebo látkou byl u řemeslníka bronz, podkladem a látkou u změn v přírodě je první látka. Právě to se ukazuje, když se aplikuje model změny na nejnižší rovině prvků. V této situaci Aristotelés totiž nemůže zavést něco smyslově vnímatelného, nějaké aktuálně existující jsoucno. To by totiž bylo v rozporu s jeho předpokladem neredukovatelnosti prvků na další a jednodušší části.⁴⁹

K uznání existence první látky vedou Aristotela dvě možnosti, které se mu naskýtají při vysvětlování změny na úrovni prvků. První možností je, že se nejedná o kontinuální změnu. Je jistě hned zřejmé, proč je tato možnost vysvětlení změny nepřijatelná. Vysvětlení by totiž bylo v konfliktu se zásadou *ex nihilo nihil fit*. Druhou možností je uvažovat o vzájemné změně prvků jako o změně kontinuální,⁵⁰ totiž analogicky ke změně, která vede ke vzniku bronzové sochy. Dokonce se zdá, že jiná možnost než tato není. Za těchto podmínek je tedy nutné uznat nějaký pasivní princip změny, který však na rozdíl od bronzu není smysly vnímatelný. Tímto

⁴⁴ Aristotelés, *O nebi*, (přel.) M. Okál, Bratislava 1985, III, 306b; Aristotelés, *O vzniku a zániku*, 314b17-26; 315a4-19.

⁴⁵ Aristotelés, *O nebi*, III, 298b.

⁴⁶ Aristotelés, *Fyzika*, (přel.) A. Kříž, Praha 1996, I, 7, 189b30 – 191a24.

⁴⁷ Aristotelés, *Fyzika*, I, 7, 190b 29 – 191a 7.

⁴⁸ Aristotelés, *Fyzika*, I, 7, 191a 8.

⁴⁹ Aristotelés, *O nebi*, III, 302a 15-19, Aristotelés, *Metafyzika*, (přel.) A. Kříž, Praha 2003, VIII, 3, 1014a 31-35.

⁵⁰ Aristotelés, *Fyzika*, I, 8, 191b 10-30.

nutným podkladem pro změnu na rovině prvků je tedy první látka,⁵¹ kterou bychom dále mohli charakterizovat takto:

„Látkou však rozumím to, co se o sobě neoznačuje ani jako něco určitého, ani jako něco kolikostního, ani jako něco jiného, čím se určuje jsoucnost. Neboť musí být něco, o čem se každé to určení vypovídá a jehož bytí je jiné než každé jiné kategorie. Všechno ostatní se totiž vypovídá o podstatě, tato však o látce. A takto posledním o sobě není ani určité něco (ti), ani tolik a tolik, ani něco jiného; ale nejsou jím ani jejich zápory, neboť i ty mu mohou náležet jenom mimochodem. Díváme-li se na věc tedy z tohoto hlediska, vyplývá z toho, že látka je podstatou.“⁵²

Důkaz nutnosti kladení první látky z přeměny prvků můžeme považovat za Aristotelovo nejjasnější vyjádření toho, co bychom měli první látkou rozumět.⁵³

Pokud je tedy první látka tímto zcela neurčeným podkladem, jak se k ní vztahuje duše člověka? Odpověď na tuto otázku se zdá být zcela zřejmá, neboť ji poskytuje sama teorie hylemorfismu, jež chápe každé jsoucnost, vyjma prvního hybatele, jako složení z látky, přesněji z první látky, a formy. Ovšem další vývoj psychologické problematiky v prostředí, které k vystihnutí vnitřní struktury jsoucnosti využívá hylemorfického pojmového schématu ukáže, že je třeba zdůraznit ještě jeden požadavek. Tím pak je požadavek jediné substanciální formy. Ten jsme zmínili výše,⁵⁴ když jsme rozlišovali mezi změnou v přírodě a změnou, kterou působí člověk. V prvním případě ke změně nedochází jinak, než jak je tomu podle obecného schématu změny vyloženého v první knize *Fyziky*. Jedna substance připouští jednu substanciální formu.

Nyní můžeme zodpovědět položenou otázku po vztahu duše člověka k první látce. Duše člověka se jakožto jeho forma vztahuje přímo k první látce. Jako taková je pak koprincipem (*synaitia*) první látky.⁵⁵ Pokud bychom v tomto kontextu chtěli hovořit o duši a těle, pak pouze

⁵¹ Aristotelés, *O vzniku a zániku*, I, 3, 317b – 319a.

⁵² Aristotelés, *Metafyzika*, VII, 3, 1029a, 20-25; určení první látky jako podstaty souvisí s její funkcí podkladu v tom smyslu, že na rozdíl od zbavenosti, která je nejsoucností o sobě, je první látka nejsoucností pouze nahodile. Srov. Aristotelés, *Fyzika*, I, 9, 192a 13-15: „*Neboť látka, která trvá, je spolu s tvarem příčinou toho, co vzniká, tak jako matka. Avšak tomu, kdo svoje myšlení upíná na špatnou působnost druhé části protivy, bude se asi zdát, že vůbec není.*“

⁵³ Srov. F. Solmsen, Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King, in *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958) str. 243.

⁵⁴ Viz str. 19.

⁵⁵ Aristotelés, *Fyzika*, I, 9, 192a 15.

v takovém smyslu, kdy duše je substanciální formou a tělo první látkou.⁵⁶ Duše se totiž nevztahuje k ničemu jinému. Z řečeného je zřejmý rozdíl, který odlišuje Aristotela od Platóna a každého jiného dualistického chápání člověka. V rámci hylemorfismu se totiž nejedná o dvě odlišné přirozenosti, jež by byly navzájem spojeny nepřirozeným svazkem.⁵⁷ Dokonce je možné, že opak, tedy jejich skutečné rozdělení by bylo nepřirozené.⁵⁸ Forma a látka tak zakládají jednu substanci, jedno jsoucno. Jako principy jsoucna pak spíše poukazují na dva aspekty, z nichž je možno na složenou substanci pohlížet.⁵⁹

1.1.2.2. Intelekt

Rozumové poznání je nejvyšší lidskou mohutností.⁶⁰ Díky této mohutnosti je člověk schopen poznávat skutečnost takovým způsobem, že jeho vědění neustává na pouhé jevové rovině, ale proniká až k její podstatě, stává se totiž identickým s bytostí poznávané věci.⁶¹ Pouze vědění, které je založeno na rozumovém poznání, pak může být poznáním vědeckým. Nicméně rozum sdílí některé vlastnosti se smysly. Tou nejdůležitější takto sdílenou vlastností je nutná nesmíšenost s tím, co je poznáváno. Pokud by v oku byla jakákoliv barva, píše Aristotelés, nepoznávali bychom skutečné barvy, nýbrž takto poznávané barvy by byly zkresleny zabarvením oka. K podobnému chybnému vnímání totiž také dochází, když nemocný z důvodu své nemoci nepoznává pravou chuť potravy. Obdobně je tomu tedy i s rozumem. Stejně jako smysly nemůže obsahovat to, co je předmětem jeho poznání. Protože však předmětem poznání rozumu jsou všechny materiální přirozenosti, neboli také formy, nesmí v sobě žádnou takovou formu obsahovat.⁶² Dvě slavné pasáže vystihující charakter rozumu si zaslouží být ocitovány ve větším rozsahu:

„Jest tedy nutno, aby rozum byl neměnný, ale pro tvar vnímavý, a v možnosti aby byl takový a takový, ale aby nebyl určité toto a k myslitelnému jsoucnu aby se měl

⁵⁶ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 141; B. C. Bazán, La corporalité selon saint Thomas, , in *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1983) str. 370.

⁵⁷ Srov. B. C. Bazán, La corporalité selon saint Thomas, str. 170: „Voilà donc comment, par application de la théorie hylémorphique au cas de l'homme, Aristotle tient fermement entre ses mains l'unité de cet être.“.

⁵⁸ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 139.

⁵⁹ Aristotelés, *Metafyzika*, VIII, 5, 1045b 18: „Ale, jak bylo řečeno, poslední látka a tvar jsou totéž a jedno, jenž první je v možnosti, druhé ve skutečnosti. ... Neboť každá jednotlivina je jedno a to, co je v možnosti, je v určitém smyslu jedno s tím, co je ve skutečnosti.“.

⁶⁰ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 136-137.

⁶¹ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 153.

⁶² Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 152.

tak, jako se má smyslová mohutnost k vnímatelným předmětům. Je tudíž nutně, ježto myslí všechno, nesmíchaný, aby to, jak praví Anaxagorás, ovládal, to jest aby poznával. ... Tudíž takzvaný rozum duše – a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí – není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Tím je také odůvodněno, že není smíchan s tělem.“⁶³

Protože vše v přírodě obsahuje něco trpného i činného, musí být činná stránka rozumu ještě méně smíšená s látkou. Zřejmě však s jakoukoliv potencí:

„Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými. A tento činný rozum jest oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou jest skutečná činnost. ... Ale jen, je-li oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný.“⁶⁴

Je zřejmé, že takto popsaná mohutnost nebo část duše,⁶⁵ vytváří poměrně složitý problém pro porozumění a interpretaci.⁶⁶ Podobnost se smysly je pochopitelná. Potíž je v tom, že zatím co v případě smyslů se každý jeden z nich vztahuje k určitému aspektu skutečnosti,⁶⁷ rozum je zaměřen k poznání forem veškeré smyslové skutečnosti. To jej podle zmíněného požadavku nesmíšenosti s tím, co je poznáváno, z této smyslové skutečnosti vyřazuje. Alespoň z hlediska hylemorfismu, jež bychom mohli nazvat hylemorfismem striktním, který pak bude chápat veškerá jsoucna mimo prvního hybatele a první látku jako jsoucna složená z formy a látky, je takto chápaný intelekt poměrně problematický.⁶⁸

Komentátorská tradice dokládá, že ve snaze sjednotit hylemorfické chápání duše a nesmíšeného intelektu byly vyvinuty různé interpretační postupy. Hledání onoho *éteros logos* pak provází každý z takových postupů. Alexandr z Afrodisiady⁶⁹ tak například ve svém spise *O*

⁶³ Aristotelés, *O duši*, III, 4, 429a 15-26.

⁶⁴ Aristotelés, *O duši*, III, 5, 430a 10-24.

⁶⁵ Aristotelés, *O duši*, III, 4, 429a 26-29.

⁶⁶ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 141.

⁶⁷ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 144.

⁶⁸ Sám Aristotelés si je zřejmě jistého nesouladu vědom. Prozrazuje to známá, velmi často využívaná pasáž z *O duši*, II, 3, 415a 11-12: „*O teoretickém rozumu bude řeč jindy (eteros logos)*.“ Srov. B. C. Bazán, *La corporalité selon saint Thomas*, str. 370.

⁶⁹ Srov. D. Ross, *Aristotle*, str. 158; B. C. Bazán, *L'authenticité du De intellectu attribué à Alexandre d'Aphrodise*, *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 468-487.

duši jako vůbec první ztotožňuje Aristotelův aktivní intelekt s prvním hybatelem, jak se s ním můžeme u Aristotela setkat ve XII. knize *Metafyziky*.⁷⁰ Kromě intelektu činného pak zavádí další dva intelekty – materiální a získaný. Tyto intelekty pak nesdílí onu naprostou nesmíšenost, neboť jsou pouhými dispozicemi těla. V tomto smyslu o nich nelze hovořit jako o substancích.⁷¹ Důležité je však to, že nesoulad, na který jsme upozornili výše stran hylemorfismu a nesmíšeného intelektu, se zde jistým způsobem obchází. Nicméně, a s touto námitkou se ještě setkáme, tím je člověku odňata možnost zcela samostatně vykonávat svojí nejvyšší činnost, tedy rozumové poznání skutečnosti.⁷²

Jiný příklad snahy interpretace zmíněných problému bychom mohli najít u Themistia v jeho *Parafrázi O duši*. Ten nesouhlasí s Alexandrovým ztotožněním aktivního intelektu s Prvním hybatelem, čímž se opírá o Aristotelův text situující aktivní intelekt do duše člověka.⁷³ Aktivní intelekt je podle Themistia Aristotelem určen jako něco, co náleží člověku a co je přesto zcela nesmíšené s materií.⁷⁴ Nicméně zmíněné problémy jej nutí chápat intelekt přece jenom dosti pozoruhodným způsobem. Intelekt můžeme přirovnat ke světlu, které má svůj imanentní i transcendentní aspekt. Imanentním aspektem je natolik, nakolik je v oku. Naopak transcendentním je jako zdroj světla.⁷⁵

Ukazuje se tedy a budeme mít ještě další dvě příležitosti v případě Avicenny a Averroa, že Aristotelova nauka o intelektu ve spojení s jeho hylemorfismem vyžaduje alespoň určitou

⁷⁰ Alexander, *De anima*, (ed. I. Bruns, Berlin 1887), str. 89; Toto ztotožnění není překvapivé, vezmeme-li v úvahu, jaké termíny slouží Aristotelovi k popisu materiálního intelektu a Prvního hybatele. Srov. A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, str. 139; V. Caston, Aristotle's Two Intellects: Modest Proposal, in *Phronesis* XLIV/3 (1999), str. 57; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992, str. 14-15; S. Ch. Tornay, Averroes' Doctrine of the Mind, in *The Philosophical Review* 52 (1943) str. 273; D. E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics II*, London 1897, str. 99: „Alexander of Aphrodisias had excellent cause to seek for the Active Reason in the Divine Spirit rather than in a part of the human soul.“.

⁷¹ Alexander, *De anima*, str. 84.

⁷² Tomáš Akvinský tuto námitku vznese až proti Averroovi. Alexandrovu pozici nesmíme brát doslova. *Materiálním* je intelekt pouze natolik, nakolik je v potenci k inteligibilním formám. Viz Tomáš Akvinský, *Questiones Disputatae De anima*, 6. arg. 11: „Ad undecimum dicendum quod intellectus yleasis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, set quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas inteligibiles sicut materia ad formas sensibiles.“.

⁷³ Aristotelés, *O duši*, III, 5, 430a 13; Důraz na tento Aristotelův text bude později sloužit i Tomáši Akvinskému v jeho kritice Averroovy pozice. Themistiova parafráze spisu *O duši* byla přeložena 22. listopadu 1267 W. Moerbeke. Podrobněji k recepci Themistiova díla viz G. Guldentops, Some Critical Observations on Moerbeke's Translation of Themistius' Paraphrase of *De Anima*, in R. Beyers – J. Brams – D. Sacré (eds.), *Tradition et Traduction, Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen age latin*, Leuven 1996, str. 239-264; E. B. Fryde, The 'Paraphrase' by Themistios of Aristotle's *De Anima*, and St. Thomas Aquinas, in *The English Historical Review* 109 (1994) 952-959.

⁷⁴ Themistius, *Paraphrase of Aristotle's De Anima*, (ed. Heinze, Berlin 1899), str. 105.

⁷⁵ Themistius, *Paraphrase of Aristotle's De Anima*, str.102-103.

míru interpretačních dovedností a bude hrát významnou roli jako součást diskuzí o podstatě člověka a jeho duše.

Cílem tohoto krátkého textu není rozhodnout a vyložit do podrobností Aristotelovu nauku o intelektu, ale poukázat na možný zdroj interpretačních potíží, a tím si připravit půdu pro analýzu řešení Tomáše Akvinského. Oba zmíněné problémy, tedy problém vztahu formy k látce a problém intelektu, náleží, také ve svém vzájemném propojení, k těm, jež budou z podstatné části určovat další vývoj psychologické problematiky. Shledáme, že v každém ze zmíněných aspektů se projeví Tomášova geniální schopnost, na kterou nás upozorňuje A. Forest, spojit existující myšlenky do nového celku.⁷⁶

1.1.2.3. Teoretická a morální psychologie

Aristotelova nauka o duši jako formě se může zdát být v nesouladu s běžným pohledem, který nás zřetelně informuje o tom, že realita člověka sestává nejenom z jeho tělesnosti a fyziologických projevů, ale také nesmírně bohatého psychického nebo duševního života.⁷⁷ Platón viděl tuto souvislost spíše obráceně. Realita člověka jakožto člověka sestávala pouze v jeho duši. Tomuto Platónovu extrémnímu postoji se Aristotelés postavil svou naukou o duši jako formě, čímž se také odklonil od svého raného stanoviska, jež vyložil v *Eudemovi*.⁷⁸ Neupadá však Aristotelés do opačného extrému tím, že duši chápe jako formu, která přece jen může být příliš úzce vázána na materii? Jistým ústupkem z této druhé dosti vyhraněné psychologické pozice může být samozřejmě pojetí imateriálního intelektu, který překračuje meze hylemorfismu.⁷⁹ Aristotelova koncepce blaženosti jako činnosti duše jakoby napovídala, že tomu tak opravdu je. Toto tvrzení si nicméně zaslouží bližší vysvětlení.

Aristotelés rozlišuje tři druhy vědění: teoretické, praktické a produktivní. Účel teoretického vědění spočívá sám v sobě, účel praktického vědění spočívá v *lidském dobru* nebo

⁷⁶ A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1956, str. 37: „(...) en quoi consiste l'originalité philosophique du thomisme. Il ne s'agit pas d'une réforme véritable qui aurait consisté à renverser les fondements, jusque-là admis, de la philosophie chrétienne; l'être de saint Thomas est celui d'Aristote, mais cette option philosophique essentielle était déjà faite par ses prédécesseurs, la pensée chrétienne n'en pouvait aucune autre. L'effort du thomisme consiste bien plutôt à redresser des principes jusqu'à admis, à les faire aboutir d'une façon plus précise, et s'est en ce sens que l'on peut dire, au moins pour les points que nous examinons ici, qu'il organise d'un façon nouvelle la philosophie chrétienne.“

⁷⁷ Srov. W. F. R. Hardie, Aristotle on the Soul and the Body, in *The Philosophical Quarterly* 54 (1964) str. 63: „Now it is when we pass from vegetables to animals, from biology to psychology, that Aristotle's definition of the psyche becomes elusive and obscure.“

⁷⁸ Srov. W. F. R. Hardie, Aristotle on the Soul and the Body, str. 64.

⁷⁹ Srov. P. J. Eijk, Aristotle's Psycho-physiological Account of the Soul-Body Relationship, in *Psyche and Soma*, J. P. Wright, P. Potter (eds.), Clarendon Press, Oxford 2000, str. 60.

také *blaženosti* a cílem produktivního vědění je tvorba prostředků k něčemu odlišnému od vytvořeného. Aristotelés dále stanoví program zkoumání duše takto:

„Lidskou ctností pak rozumíme nikoli zdatnost tělesnou, nýbrž duševní; a blažeností míníme činnost duševní. Je-li tomu tak, jest patrné, že odborník v politice musí míti jistou znalost duše, jako ten, kdo chce léčiti oči, musí znáti také celé tělo, a to tím spíše, oč nauka politická jest hodnotnější a významnější nad lékařství. Vzdělání lékaři skutečně velmi usilují o poznání těla. Tudíž i politik musí uvažovati o duši, avšak pouze pro vytčený účel a pokud to dostačí k tomu, co hledá.“⁸⁰

Tento text bychom mohli interpretovat tak, že Aristotelés ve své praktické filosofii mění pohled na duši člověka. V jakém smyslu se však tato proměna děje? Je kontext, v němž je duše pojmána pouze natolik, nakolik se vztahuje k dosažení blaženosti, podstatně odlišný od kontextu fyzikálního, který pojmá duši jako formu? Na tyto otázky nám odpoví pouze bližší pohled na pojetí duše v rámci praktické filosofie. Dříve než se ale do tohoto zkoumání pustíme, musíme zdůraznit důležitost tohoto exkurzu. Srovnajme tedy právě uvedený text s úryvkem předmluvy k antropologické části *Teologické sumy* Tomáše Akvinského:

„Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.“⁸¹

Cílem politika je *blaženost* a cílem morální teologie je spása člověka. V obou případech závisí na jednání, je-li cíle dosaženo. Politik i teolog tedy z tohoto hlediska budou pohlížet na duši člověka. Ne z aspektu, jenž zajímá filosofa nebo přesněji fyzika, který zkoumá duši z hlediska její role v rámci celku, ale z takového hlediska, které v jednání zdůrazňuje to nejdůležitější. V případě člověka je tím nejdůležitějším jistě schopnost rozhodování, jež zakládá jeho mravní rozměr. Tento pohled je v jistém ohledu reduktivní. Zdůrazňuje totiž, alespoň prozatím u Aristotela, nejvyšší složku duše. Ať jsou tedy rozdíly mezi Aristotelem a Tomášem Akvinským jakékoliv, jisté je, že způsob pojednávání duše v rámci široce vzaté

⁸⁰ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, (přel.) A. Kříž, Praha 1996, I, 13, 1102a 17-25.

⁸¹ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, Opera omnia, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>; I, q. 75.

praktické filosofie nebo také filosofie, jež by nás měla řídit v našem jednání, je u obou odlišný od jejího zpracování v rámci fyziky.

Jistým dokladem toho, že se v rámci Aristotelovy praktické filosofie setkáváme se specifickým chápáním duše člověka, samozřejmě vedle zmíněného programu jejího zkoumání, může být pojmání jejích částí. Spis *O duši* zakládá její dělení na část vyživovací, smyslovou a rozumovou. V *Etice Nikomachově* se však setkáváme pouze s dělením na část rozumovou a nerozumnou. V souladu s řečeným se zdá, že dělení z *Etiky Nikomachovy* představuje přesnější analýzu části rozumové ze spisu *O duši*.⁸²

Zdá se totiž, že kritika dělení duše na dvě části v knize *O duši*⁸³ není zamýšlená jako sebekritika, ale spíše jako nesouhlas s naukou některých členů akademie, kteří trojí Platónovo dělení zredukovali na dvojí.⁸⁴ Tato diskuze však není z hlediska našeho tématu důležitá. To, co pro nás má nejvyšší důležitost, je, že v *Etice* v rámci diskuze o cíli, který by byl přiměřený člověku, je uvedeno dvojí dělení v relaci k tomu, které známe ze spisu *O duši*:

*„Život zajisté má člověk společný s rostlinami, my však hledáme to, co jest vlastní člověku. Musíme tudíž rozlišovati život výživný a rostlivý. Druhý snad je život smyslový, avšak i ten jest zřejmě společný koni, volu a každému živému tvorů. A tak u rozumné bytosti zbývá jakýsi život činný; ta pak jednak poslouchá rozumového důvodu, jednak má rozum a mysl.“*⁸⁵

Základní dichotomie tedy sestává ze složky, jež poslouchá rozum, a ze samotného rozumu. První z těchto složek je žádostivost.⁸⁶ Rozumová složka pak sestává z volby správného cíle, který nemusí být totožný s cílem žádosti, a volby náležitých prostředků, vedoucích ke splnění

⁸² Tento bod patří k značně kontroverzním mezi Aristotelovými badateli. Můžeme rozlišit tři hlavní způsoby výkladu: 1) pojetí duše z *Etiky Nikomachovy* a z knihy *O duši* nelze uvést do souladu; 2) psychologická nauka v *Etice Nikomachově* náleží k přechodnému období mezi *Eudémem* a *O duši*; 3) psychologická teorie *Etiky* je konzistentním doplněním teorie vyložené ve spise *O duši*. Podrobněji k poslední interpretaci, již se také v tomto textu budeme držet, viz W. W. Fortenbaugh, On the Antecedent of Aristotle's Bipartite Psychology, in Fortenbaugh, W. W. (ed.), *Aristotle's Practical Side*, Leiden, Brill 2006, str. 43-61; k problémům s druhou pozicí viz B. C. Bazán, La corporalité selon saint Thomas, str. 69-70; Mezi zastánce prvního způsobu interpretace viz T. M. Robinson, *op. cit.*

⁸³ Aristotelés, *O duši*, III, 13.

⁸⁴ W. W. Fortenbaugh, On the Antecedent of Aristotle's Bipartite Psychology, str. 52.

⁸⁵ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1097b33-1098a5; srov. W. W. Fortenbaugh, On the Antecedent of Aristotle's Bipartite Psychology, str. 53.

⁸⁶ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1102b31: „Zjevně i nerozumná složka jest dvojí; neboť stránka rostlinná nemá nic společného s rozumem, stránka žádavá však a vůbec touživá jest ho v jisté míře účastna, pokud ho poslouchá a je mu poddána.“

cíle.⁸⁷ Tyto dvě složky rozumové části duše pak, samozřejmě ve spolupráci s představami, zakládají vůli, která tak v etické rovině stanoví aspekt zkoumání duše.⁸⁸ Důležitým momentem takto chápané struktury rozumové části duše je, že zmíněná touha má dvě podoby. První je touha po cíli, který není ve shodě s vládnoucí složkou. Druhá žádost se pak kryje s cílem, jenž je vládnoucí složkou stanoven. Opět připomeňme, že myšlení ani chtění se u Aristotela neděje bez představ. Je-li tedy chtění, ať již zdánlivého dobra nebo blaženosti, spojeno s představou, tato představa, jež je nutnou podmínkou výkonu vůle (i rozumu), je prostřední příčinou pohybu člověka. Pohyb totiž sestává ze čtyř hlavních prvků: 1. objektu žádosti; 2. žádostivosti; 3. subjektu žádostivosti a 4. pohybovaného orgánu, skrze který žádost pohybuje tělem.⁸⁹ Tímto posledním v řadě, tedy žádostí pohybovaným orgánem je u Aristotela srdce.⁹⁰

Výsledky předešlých úvah můžeme inepretovat následujícím způsobem. Dvojitý dělení duše z *Etiky Nikomachovy* lze uvést do souladu s jeho pojetím duše ze spisu *O duši*. Pokud je tomu tedy tak, že dvojitý dělení představuje prohloubení poznání rozumové části duše, musíme z hlediska spisu *O duši* pohlížet na teorii z *Etiky Nikomachovy* jako na v jistém smyslu reduktivní. Pokud tento poznatek dáme do souvislosti s teorií volby a pohybu, zjistíme, že v tomto omezeném smyslu může být duše pojímána ne jako forma, ale jako pohybující. V tomto případě může být právě hledisko *Etiky Nikomachovy* viděno jako dualistické.

Tomuto dualismu musíme ale náležitě rozumět. Již z toho důvodu, že je v tak problematickém nesouladu s hylemorfickým pojetím duše jako formy. Zdá se tedy, že Aristotelés dvojitým pojetím duše vystihuje její dvojitý charakter, její dvojitou příčinnost. Pokud duši rozumíme formu, rozumíme jí příčinu formální. Pokud však o duši uvažujeme jako o pohybující, nejedná se již o příčinu formální, ale účinnou. Rozdíl tedy spočívá v otázkách, které klademe. Pokud se totiž ptáme, jak je duše v těle, odpovíme, že na způsob formy. Pokud se však ptáme, jak je tělo pohybováno, odpovíme, že duši jako účinnou příčinou. V prvním případě odpovídáme požadavku jednoty člověka, v druhém případě Aristotelés navazuje na, svého času běžné, představy o duši jako příčině pohybu těla.⁹¹

⁸⁷ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1144a6-8: „Dále, aby člověk splnil svůj úkol, potřebuje rozumnosti a mravní ctnosti; ctnost působí, že člověk volí správný cíl, rozumnost pak působí, že volí správné prostředky, které k němu vedou.“ Srov. W. W. Fortenbaugh, *On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology*, str. 49.

⁸⁸ Podrobněji k teorii jednání a volby u Aristotela viz D. Ross, *Aristotle*, str. 152.

⁸⁹ Podrobněji k teorii pohybu viz D. Ross, *Aristotle*, str. 152.

⁹⁰ Aristotelés, *O částech živočichů*, (přel.) A. Kříž, Praha 1996, 665a10-15, 701b2-25, 703a4-28.

⁹¹ Podrobněji k analýze duše jako účinné příčiny viz T. Tracy, *The Soul-Boatman Analogy in Aristotle's De Anima*, in *Classical Philology* 77 (1982) str. 97-112.

Cílem těchto úvah samozřejmě nebylo podat podrobnou analýzu zkoumaného aspektu Aristotelovy psychologie, ale poukázat na to, že již v rámci Aristotelova systému můžeme uvažovat o dvojím přístupu k duši člověka. Tento dvojí přístup je pak možný pouze v rámci aristotelovsky orientované psychologie. V druhé kapitole práce pak budeme z této základní možnosti vycházet s tím, že samu Aristotelovu pozici budeme chápat na základě nesouladu mezi jeho pojetím psychologie a metafyziky jako problematickou. Tímto postupem se nám jednak ukazuje oprávněnost směru našeho zkoumání a jednak je tím i vytyčen určitý vztažný bod, který nám pomůže v hodnocení Tomášovy pozice.

1.1.3. Aurelius Augustinus

Augustinova cesta ke křesťanství nebyla jednoduchá. Ve svém hledání, jež je mimo jiné tak zdůrazněno ve *Vyznáních*, se přiblížil jak k manicheismu a skepsi pozdní akademie, tak k novoplatonismu.⁹² Zvláště setkání s *libri platonici* sehrálo ve formování Augustinovy filosofie významnou roli.⁹³ Filosofie vycházející z platonských zdrojů pro něj vždy zůstala *vera philosophia*, neboť ze všech ostatních se nejvíce blížila k odkrytí pravdy, kterou Augustinus spatřoval v Kristově zvěsti.⁹⁴ Za zmínku také stojí skutečnost, že poznání duše a tedy i člověka patří k jednomu ze dvou hlavních úkolů filosofie.⁹⁵ V tomto ohledu se opět setkáváme se Sokratovým imperativem. V základních metafyzických otázkách se však od platonismu v podobě jeho novoplatónské verze naprosto odlišuje. Ačkoliv totiž přijímá mnohé postupy a

⁹² Podrobněji viz J. O'Donnell, Augustine: his time and lives, in N. Kretzmann, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 8-25.

⁹³ Vztah filosofie a křesťanských myslitelů je v tradici předcházející Augustinovi neméně závažný. Většina z Otců se musela s pohanským odkazem vyrovnat. Problematičnost Platónova odkazu však byla již od dob Tertuliána zjevná. Ten například ve snaze odmítnout Platónovu nauku, což bylo zcela v souladu s jeho vztahem k filosofii jako takové, využil snad paradoxně stoického konceptu materiální duše. Srov. Tertulianus, *De anima*, 22, J. H. Waszink (ed.), Amsterdam 1947, str. 31: „*Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem.*“. Klement Alexandrijský pak svou koncepcí dvou aspektů pneumaty, zjevně vycházející z Aristotelových a stoických zdrojů, odmítá Tertulianův materialismus spolu s Platónskou teorií preexistence duše. K tomuto problému viz J. M. Da Cruz Pontes, *Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. XXXI, Louvain 1964, str. 177-178; Origénes naopak s přijetím Platónského dualismu a nauky o preexistenci všech duší neváhal. Srov. J. W. Trigg, *Origen*, Routledge, London 2002, str. 28-29.

⁹⁴ Srov. Augustinus, *Vyznání*, (přel.) Levý, M., Praha 1997, VII, 9; *De civitate dei*, VIII, 5, CCXLVII, PL 41. De trinitate IV, XV, 20, PL 44. K poznání pravdy se dostali nejbližší platonici, nicméně jejich pýcha (*superbia*) jim zabránila v jejím dosažení dokonce i v rámci omezených možností lidského poznání. Srov. J. Rist, Faith and reason, in N. Kretzmann, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 29; D. A. Jones, *Approaching the End*, Oxford University Press 2007, str. 45-48; R. Teske, Saint Augustine as Philosopher: The Birth of Christian Metaphysics, in *Augustinian Studies* 23 (1992) str. 8-12.

⁹⁵ Srov. Augustinus, *De ordine*, II, XVIII, 47: CCXXIX, PL 32.

pojmový rámec platónského charakteru, dává jim zcela jiný obsah.⁹⁶ To, co však nezpůsobilo větší problémy v rámci metafyziky, neboť ta v základní platónské poloze dvou světů uchopuje pravdu dvou království, zapříčinilo nejasnosti v pojmání člověka.⁹⁷ Zmíněné přijetí platónského pojmového rámce totiž v úvahách o člověku vedlo k problémům s vyjádřením jeho jednoty. Filosofický jazyk Augustinovi nedovolil plně vyjádřit tuto jednotu, i když je nepochybné, a to se také budeme snažit ukázat, že k jejímu filosofickému uchopení směřoval.⁹⁸

I přes tyto potíže se však Augustinovo vypracování antropologické otázky stalo na dlouhou dobu v rámci západního křesťanství paradigmatickým. Důvodem je jistě bytostně křesťanské pojetí člověka, které se spíše než v doslovném čtení některých Augustinových výroků skrývá v jejich smyslu, jež však lze sledovat pouze v širším kontextu. Sám Tomáš Akvinský, vědom si problematického vztahu Augustina k platonismu,⁹⁹ se cítil být Augustinovým žákem.

1.1.3.1. Augustinův „platonismus“

Platónská filosofie nebyla Augustinovi blízká pouze ze zmíněných důvodů, dualistický charakter její antropologie se zdál být v souladu s některými biblickými texty, jež duši pojmají spíše jako celého člověka.¹⁰⁰ Proto, když Augustinus definuje člověka, neliší se příliš od textů, s nimiž jsme se setkali výše:

⁹⁶ Srov. J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, Routledge, str. 15.

⁹⁷ Srov. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, str. 80-81: „That Plato has influenced Augustine, through Plotinus, is beyond discussion, but his doctrine cannot be reduced to those of either Plato or Plotinus. Any attempt to interpret Plotinus in the light of Augustine, and vice versa, would be doomed to failure; the two doctrines do not aim to reach the same goal; they disagree on the first principles and the consequences which they deduce from this two distinct sets of principles are not the same. The truth is that, in interpreting his Christian view of the world by means of a modified Plotinian technique, the philosophical speculation of Augustine met some serious obstacles, almost all connected with his initial notion of the soul and of man. The next philosophical reinterpretation of Christian thought will be the work of Thomas Aquinas.”, G. Verbeke, *L'homme et son universe: De l'antiquité classique au moyen âge*, in Ch. Wenin (ed.) *L'homme et son univers au moyen âge*, Louvain-La-Neuve 1986, str. 31.

⁹⁸ Srov. A. H. Armstrong, (vyd.), *Filosofie pozdní antiky*, str. 400: „Augustin klade maximální možný důraz na jednotu duše a těla v člověku, i když pojmový rámec, který přijal, problematizuje možnost hovořit o substanciální jednotě člověka.“

⁹⁹ *STH*, I, q. 84 a. 5 co.: „Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostro adversa, in melius commutavit.“

¹⁰⁰ Srov. R. Teske, *Augustine's theory of soul*, str. 116; A. H. Armstrong, *St. Augustine and the Christian Platonism*, Villanova University 1966, str. 8-9; Zvláště Pavlovy Listy Korinským jsou z hlediska vlivu platonismu velice významné. K interpretaci problematických pasáží z těchto listů viz T. K. Heckel, *Body and Soul in the Saint Paul*, in J. P. Wright, P. Potter (eds.), *Psyche and Soma*, Clarendon Press, Oxford 2000, str. 117-131.

„*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore.*“¹⁰¹

Uvedená definice je zcela v souladu s pojetím, s nímž jsme se seznámili u Platóna. Augustin však má výhrady k tomuto chápání člověka. Na mnoha místech se snaží zdůraznit jeho dvojitou jednotu, tedy jednotu jeho duševního i tělesného rozměru. Podle Augustina musíme vycházet z přirozenosti člověka, která se projevuje na těchto rovinách.¹⁰² Tato lidská přirozenost je však stále analyzována pomocí pojmové dvojice duše a těla. Augustin si je nanejvýš vědom těžkostí, plynoucích ze samého způsobu, který obě složky člověka chápe jako substance, a jímž duši a tělo pojímá.¹⁰³

Platónský způsob, jímž Augustin chápe vnitřní strukturu člověka, se samozřejmě odrazil i v klasifikaci jeho antropologie. Tato bývá bez výhrad považována za dualistickou, alespoň ve svém filosofickém vyjádření.¹⁰⁴ V čem tedy spočívá Augustinova inspirační role, která je A. Pegisem kladena hned vedle Aristotelovy,¹⁰⁵ v souvislosti s antropologií Tomáše Akvinského, když zřejmě ne v jeho vypracování vztahu duše a těla? Srovnání uvedeného Augustinova verbálního platonismu s Platónem samým nám ukáže, proč nelze uvedený Augustinův výměr člověka jako duše brát doslovně.

Rozdělit člověka na duši a tělo a nedokázat vysvětlit jejich jednotu nemusí znamenat tolik, jak může naznačovat onen pojem *antropologický dualismus*. V rámci této kategorie totiž můžeme nalézt extrémní polohy, z nichž jedna by mohla být zastoupena Platónem a druhá Augustinem. Mezi těmito dvěma je celý široký prostor pro různé odstíny a varianty.¹⁰⁶

¹⁰¹ Augustin, *De Moribus Ecclesiae*, I, 27, 52, PL 32; srov. *De quantitate animae*, 13, 22, PL 32.

¹⁰² Srov. Augustin, *De civitate Dei*, L, XIII, PL 41; *De Trinitate*, L, VII, c. 4, PL 44.

¹⁰³ Augustin, *De Moribus Ecclesiae*, I, 4, 6: „*Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo, et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tanquam bigas vel centaurum; an corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tanquam lucernam, non ignem simul et testam, sed testam solam, tamen propter ignem appellamus; an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam diiudicare; aut si ratione facile, oratione longum est, quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque, sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis; sed quod aut corpori simul et animae, aut soli animae optimum est, id est optimum hominis.*“

¹⁰⁴ Srov. B. C. Bazán, Pluralisme de formes ou dualisme de substances? in *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) str. 37., pozn. 26.

¹⁰⁵ A. C. Pegis vyjadřuje Tomášovo pojmání člověka otázkou: „*How, then, can St. Thomas bottle the Augustinian man in an Aristotelian nature?*“ viz A. C. Pegis, Man as Nature and Spirit, in *Doctor Communis* 4 (1951) str. 53.

¹⁰⁶ V tomto textu samozřejmě uvažujeme o široké platónské tradici z hlediska jednoty člověka. Pokud bychom se na stejný problém dívali z aspektu přirozenosti duše samé, mohli bychom Platóna na rozdíl od Plótína mnohem více přiblížit k Augustinovu pojetí. U Platóna (*Timaios*, 41 a-b) totiž nenacházíme to, co je tak cizí všem

Platónova teorie člověka se pojila se zásadními hodnoceními těla. Jak jsme již ukázali při analýze mýtu pádu duše v dialogu *Faidros*, tělo je považováno za překážku, zrození nebo také vtělení, je trestem a smrt, jakožto osvobození k jistému poznání, je dobrem. V Pavlově Listě Římanům 7.22-24 čteme:

„Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? “

Pojmová dvojice masa (*caro*) a ducha (*spiritus*) se mnohým raně křesťanským interpretům jevila jako nápadně připomínající filosofickou dvojici duše a těla. Tak například Ambrož z Milána, jenž svým životem v mnohém připomíná Augustina a který stejně jako on byl ovlivněn novoplatónskou filosofií,¹⁰⁷ tyto dva páry pojmů ztotožňuje.¹⁰⁸ V jeho spise *De bono mortis* čteme:

„Merito [apostolus] ergo depretiavit et dehonestavit hoc corpus, corpus mortis apelans.“¹⁰⁹

„Non credamus nos huic corpori, non misceamus cum eo animam nostram. Cum amico, inquit, misce animum tuum, non cum inimico. Inimicum tibi est corpus tuum quod repugnat menti tuae, cujus opera inimicitiae, dissensiones, lites, perturbationesque sunt. Noli cum eo miscere animam tuam, ne utrumque confundas.“¹¹⁰

Ztotožnění těchto pojmových dvojic mělo závažný důsledek pro chápání těla a jeho hodnocení v rámci interpretace Bible. Ta se pak nápadně podobala platónskému vidění těla. Zřetelně toto

křesťanským Otcům, a co je naopak blízké Plótínovi, totiž božskost duše. Srov. A. H. Armstrong, *St. Augustine and the Christian Platonism*, str. 8-9. Ambrož, Řehoř z Nyssy, Basil Veliký i Didymus Slepý následovali Origéna a snažili se sjednotit platonismus s biblí.

¹⁰⁷ Srov. J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, str. 16; Ch. Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis*, Brill, Leiden-Boston 2006, str. 1045-1080.

¹⁰⁸ A. D. Jones, *Approaching the End*, str. 59.

¹⁰⁹ Ambrosius, *De bono mortis*, III, 11, PL 14.

¹¹⁰ Ambrosius, *De bono mortis*, VII, 11.

přiblížení spatřujeme v konkrétnějších aspektech u Ambrože z Milána, které překračují zmíněný Augustinův instrumentalismus.¹¹¹ Pozemský život je hodnocen spíše negativně.¹¹² Poskytuje totiž skrze spojení s tělem příležitost smrti duše.¹¹³ Z tohoto hlediska je tělo příčinou zla. Zlo je pak o to nebezpečnější, že duše je ve svých činnostech tělem omezována.¹¹⁴ Oddělení duše od tohoto nebezpečí, tedy smrt těla, pak musí být pojímáno jako něco dobrého, jako náprava.¹¹⁵

Na Ambrožově příkladu vidíme, že jeho definice člověka, jež se opět neliší od Platónovy, je doplněna takovým hodnocením těla, které je v souladu s hodnocením, jež plyne z mýtu pádu duše v dialogu *Faidros*. Pokud se nyní zaměříme na Augustinovu nauku ze stejného aspektu, zjistíme, jak se liší a v jaké vzdálenosti se oba antropologické přístupy nacházejí nebo spíše, jak daleko jsou od Platónova mýtu.

Augustinus odmítl ztotožnění zmíněných pojmových dvojic. Všimá si, že Pavel hovoří v případě některých hříchů těla i o takových, které jsou svou podstatou spíše duchovního charakteru.¹¹⁶ Nabízí tedy takovou interpretaci, jež je nezávislá na platónské dichotomii. *Zákon hříchu* nebo také *zákon těla* je Augustinem spatřován v zákoně, jenž nepřihlíží k zákonu božímu. Tento zákon, tato vláda je vládou člověka samého.¹¹⁷ Pro naše účely je nejdůležitější to, že se touto interpretací zamezuje vnesení platónských motivů do porozumění Písmu. Ač si tedy Augustin velmi vážil platónské filosofie, pravda, kterou nalézal v Bibli, mu byla zřejmě bližší. Tímto postojem se také otvírá nový prostor k vypracování křesťanského pojmání člověka, které lidskou tělesnost chápe pozitivně a jemuž dal neopomenutelný výraz právě Augustin.¹¹⁸

Do základu tohoto křesťanského pojmání člověka a jeho tělesnosti můžeme klást biblický mýtus vyhnání z ráje. Neposlušnost člověka způsobila, že se stal smrtelným. Trestem tedy není jako v případě platónského mýtu pádu sjednocení s tělem, ale naopak jejich

¹¹¹ Ambrosius, *De bono mortis*, VII, 27: „Anima est ergo quae utitur, corpus quod usui est; ac per hoc aliud quod in imperio, aliud quod in ministerio: aliud quod sumus, aliud quod nostrum est.“

¹¹² Ambrosius, *De fide resurrectionis*, 34, PL 16

¹¹³ Ambrož v Bibli nachází tři způsoby vymezení smrti: 1. *mors spiritualis* – smrt pro hřích (Řím. 6.11), 2. *mors naturalis* – smrt těla a 3. *mors poenalis* – smrt duše (Mat. 8. 22, Ezech. 18.4); srov. Ambrosius, *De fide resurrectionis*, 36-37.

¹¹⁴ Ambrosius, *De bono mortis*, 4.13.

¹¹⁵ Ambrosius, *De fide resurrectionis*, 22.

¹¹⁶ Augustinus, *O obci boží*, XIV, 2-3.

¹¹⁷ D. A. Jones, *Approaching the End*, str. 60.

¹¹⁸ Augustinus, *O obci boží*, XXII, 24: „Už samo tělo: je nám sice ve své smrtelnosti společné se zvířaty a je slabší než mnohé z nich – ale jak Boží dobrotivost, jak veliká prozřetelnost toho velikého Tvůrce se na něm jeví!“

rozdělení.¹¹⁹ Člověk je ve svém původním stavu jednotou obou těchto částí.¹²⁰ Mýtus vyhnání z ráje a platónský mýtus pádu duše si tedy v tomto ohledu zcela protirečí. Augustinus si je tohoto nesouladu vědom a odmítá jejich zaměňování.¹²¹ Takto pochopená smrtelnost přináší nový a mnohem optimističtější pohled na lidskou tělesnost a tedy i lidskou přirozenost, která je podle Augustina jednotou těla i duše¹²² a která také odpovídá pozitivní teologii těla, jak ji můžeme nalézt u sv. Pavla.¹²³

Z řečeného je zřejmé, že Augustinovo platónské vymezení člověka jako duše užívající tělo nemůžeme chápat doslovně. Jistě stále platí, že je Augustinova antropologie dualistická, nicméně ve velmi omezeném smyslu. Toto omezení pak spočívá ve zcela jasném vědomí jednoty duše a těla, která však nemohla být pomocí platónské terminologie jasně vyjádřena. Mohli bychom tedy říci, že ačkoliv není jednota člověka teoreticky zajištěna, je centrální součástí Augustinovy filosofie a teologie.

U Aristotela jsme mohli sledovat určité napětí, které pramení spíše ze systematických zdrojů. U Augustina pak nacházíme napětí obdobné, které však vychází z rozporu mezi jeho přesvědčením o jedné a nedělitelné přirozenosti člověka a filosofickou výbavou platónské proveniencie. Ta mu nedovolila zmíněnou jednotu precizněji artikulovat. Tento rys Augustinovy koncepce psychologie je při tom zásadní, nakolik ukazuje nereduktivní tendence křesťanské inspirované filosofie a tedy také filosofické psychologie. Na tento aspekt psychologie pak Tomáš Akvinský naváže s tím, že zachová smysluplnost distinkce těla a duše a zároveň podrží jednotu člověka.

¹¹⁹ Augustinus, *O obci boží*, XIII, 1.

¹²⁰ Srov. *Korint.* 15, 43-49.

¹²¹ Augustinus, *O obci boží*, XI.

¹²² A. D. Jones, *Approaching the End*, str. 87.

¹²³ Srov. J. M. O'Connor, 1 and 2 Corinthians, in J. N. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, str. 77-78; T. K. Heckel, *Body and Soul in Saint Paul*, str. 123.

1.2. Arabsko-židovské inspirační zdroje¹²⁴

Kontinuita mezi západním myšlením a myšlením řeckým byla narušena. Dříve než došlo k *translatio studiorum* do Paříže, setrvalo několik století v Bagdádu.¹²⁵ Opětovné setkání Západu se svými intelektuálními kořeny pak vedlo k nemalým změnám, které byly natolik zásadní, že bez přihlédnutí k arabské filosofické tradici je filosofie 13. století nepochopitelná. To v nezmenšené míře platí i o Tomáši Akvinském, který ve svém pojetí metafyziky a antropologie využívá jak znovu nalezeného Aristotela-Filosofa, tak samotných výsledků arabských filosofů a komentátorů.¹²⁶

V tomto oddíle se však zaměříme pouze na Avicennu a Averroa. Jednak jejich vliv na Tomáše Akvinského můžeme považovat za mimořádný a jednak nám jejich řešení některých filosofických problémů pomůže pochopit důležité aspekty jeho filosofie a psychologie zvláště.¹²⁷

1.2.1. Avicenna

Avicennův vliv, sílí od konce 12. století, na středověký Západ lze jen stěží přecenit.¹²⁸ Toto působení vycházelo z několika zdrojů, jež se z části vážou na jeho dvě významná díla.

a) Avicennovo medicínské dílo *Liber Canonis Medicinae*¹²⁹ se záhy po jeho přeložení stalo klasickým. Obsahuje při tom množství filosoficky relevantních informací.

¹²⁴ Podrobněji k dějinám Arabské filosofie srov. D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002) str. 5-25.

¹²⁵ Podrobněji k procesu *translatio studiorum* viz R. Walzer, *Greek into Arabic*, Harvard University Press 1962, str. 5-37; A. DeLibera, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001, str. 66-67.

¹²⁶ K zhodnocení arabsko-židovské tradice a zvláště jejího vztahu k dílu Aristotela viz H. A. Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes*, in *Speculum* 36/3 (1961) str. 385.

¹²⁷ K posouzení vlivu Avicenny na Tomáše Akvinského viz A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 64-65; É. Gilson jí charakterizuje takto: „*En fait, cette influence fut précoce, profonde et durable. ... je crois, que l'influence d'Avicenne sur le jeune théologien a de bonne heure atteint son maximum, mais je doute qu'elle ait sensiblement décru dans la suite.*“ É. Gilson, *Avicenne en Occident au Moyen Age*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 44 (1969) str. 104-105.

¹²⁸ Viz R. Wisnovsky, *Avicenna and the Avicennian Tradition*, str. 92, in Adamson, P. – Taylor, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, str. 92; É. Gilson, *Avicenne en Occident au Moyen Age*, str. 89-90; G. Verbeke, *Introduction Doctrinale*, in S. Van Riet (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*, Leiden 1977, str. 2*.

¹²⁹ Srov. K. White, *Two studies Related to St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotles' De sensu et sensato, Together with an Edition of Peter of Auvergne's Quaestiones super Parva Naturalia*, Dissertation submitted at University of Ottawa 1986, str. 44.

b) Sám Avicenna se považoval za Aristotelova nástupce nebo dokonce za druhého Aristotela.¹³⁰ Ve své *Metafyzice* se pak pokusil o systematické zpracování Aristotelova odkazu. Mnozí scholastičtí filosofové na něj také pohlíželi jako na zdroj Aristotelovy filosofie. V období přelomu 12. a 13. století, tedy právě v čase intenzivního pronikání Aristotelovy filosofie na Západ, bylo Avicennovo dílo zpřístupňující Aristotelovo myšlení vítanou pomocí.¹³¹

c) Avicennův kladný vztah k náboženství, i když muslimskému, a právě proto v některých bodech blízkému křesťanství, nemohl než být přijat s uznáním u křesťanských myslitelů.¹³²

Mezi nejzávažnější témata, jež odkázal latinským myslitelům, patří mimo jiné teorie plurality forem a distinkce bytí a esence.¹³³ V žádném případě se nejedná o témata jediná, nicméně z hlediska našeho problému hrají tyto dva komplexní problémy nejdůležitější roli.¹³⁴ Teorie plurality forem se stane v první polovině 13. století nástrojem pro zdánlivé sloučení aristotelské představy duše jako formy těla s dualistickým pojetím platónsko-augustinovské školy. Nauka o distinkci esence a bytí pak z druhé strany poskytne Tomáši Akvinskému účinný nástroj v boji proti témuž pluralistickému konceptu, a zde je třeba zdůraznit, že hlavně v rámci antropologie, jehož hlavní opory však budeme muset hledat také ve filosofii židovského filosofa Avicibróna. Vzájemné srovnání dvou částí Avicennovy filosofie, totiž srovnání jeho pojmání materiálních jsoucen z hlediska jejich hylemorfické kompozice a kompozice, řekněme, metafyzické z esence a bytí nám pak poskytnou referenční rámec pro posouzení Tomášova využití Avicennových myšlenek a jejich využití v antropologickém nebo konkrétněji psychologickém rámci.

¹³⁰ D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, E. J. Brill, Leiden, 1988, str. 295.

¹³¹ Viz např. Roger Bacon, *Opus Majus* (ed. Bridges), II, 13, vol. I, str. 55: „(...) *praecipuus imitator et expositor Aristotelis* (...)“; A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944, str. 13: „*Avicenne s'est insinué doucement, tantôt parce que sa philosophie était supposée être celle d'Aristote, encore peu mal connu; tantôt parce qu'on l'apparentait à saint Augustin. On lui a fait confiance pendant cent ans; on l'a prise come guide.*“.

¹³² Srov. É. Gilson, *Avicenne en Occident au Moyen Age*, str. 94-95.

¹³³ Srov. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, str. 195.

¹³⁴ Avicennův vliv se dále uplatnil zejména: 1) v diskuzi o charakteru Aktivního intelektu a poznání, kdy jeho nauka o příčinném vlivu na lidský individuální pasivní intelekt mohla vzbuzovat sympatie u zastánců Augustinovy ilumináční teorie. K filosofům zřetelně zastávajícím tuto nauku a využívajícím Avicennova stanoviska patří mimo jiné William z Auvergne, Robert Gorsseteste a Roger Bacon. Srov. Roger Bacon, *Opus majus*, II, 5, vol. 3, str. 45-48; v rámci problematiky transcendentálií, která má přímou spojitost s teorií reálné distinkce u Tomáše Akvinského (srov. *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, 2; d. 8, q. 4, a. 2; Avicenna, *Metaph.* I, cap. 6).

1.2.1.1. Hierarchie

K hlavním nebo také vůdčím motivům Avicennovy filosofie patří požadavek zachování absolutní jednoty a nedělitelnosti Boha.¹³⁵ Vše ostatní je pak vždy již nějakým druhem kompozice.¹³⁶ Tato představa je společná nejenom Avicennovi, ale také jiným filosofům, kteří byli ovlivněni monoteistickým náboženstvím židovské provenience. K nejdůležitějším patří již zmíněný Avicebron.

Tento požadavek klade jisté nároky na vysvětlení vzniku a původu smyslového i čistě inteligibilního světa. Avicenna se domníval, že zachování jednosti a nedělitelnosti Boha, který je jím uchopen jako *Nutně existující* (*Necesse esse*), může být dosaženo pouze za takových podmínek, kdy z tohoto nevyhází žádným způsobem mnohost.¹³⁷ Proto je nutné zavést jistou hierarchii, jež zamezí přímé spojitosti *Necesse esse* s mnohostí.¹³⁸ Základní podmínkou tak je, aby se *Necesse esse* nevztahovalo intencionálně k jsoucnům, jež v něm nacházejí svůj původ. Takto chápaný Bůh myslí pouze sám sebe a vznikající svět je pouze nutnou emanací,¹³⁹ která je výsledkem tohoto myšlení sama sebe.¹⁴⁰

První inteligence vychází právě ze zmíněného procesu. Již však nese prvky mnohosti. Může se totiž vztahovat nejenom k sobě v aspektu své nutnosti i možnosti, ale také k *Nutnému bytí* samému. Zde je na místě zdůraznit vztah všeho vycházejícího k nutnosti a možnosti. Pouze *Nutné bytí* je samo o sobě nutné. Vše ostatní z něj pouze nutně vychází. Tento aspekt je pak příčinou toho, že i vycházející jsoucna mohou být uvažována z hlediska své nutnosti. Vše mimo *Nutné bytí* tak je samo nutné, ale pouze vzhledem k *Nutnému bytí*. Vzhledem k samému sobě je však každé jsoucno mimo *Nutné bytí* pouze možné.

První inteligence tak myslí vše to, co se jí takto nabízí. Z myšlení *Nutného bytí* vychází *Druhá inteligence*, z myšlení sebe sama z aspektu své nutné existence vychází duše první nebeské sféry a nakonec z myšlení sebe sama z hlediska své možnosti vychází tělo nebeské sféry. Tento proces se celkově opakuje devětkrát. Poslední emanující inteligencí je tzv. *Dárce*

¹³⁵ Avicenna, *Metaphysica* (ed. S. van Riet), II, 1, str. 68, 70-71: „*Jam autem nosti, ex proprietatibus quas habet necesse esse, quod necesse esse non est nisi unum.*“ Srov. G. Verbeke, Introduction doctrinale, str. 86*.

¹³⁶ G. Verbeke, Introduction doctrinale, str. 86*: „*Au niveau des existants possibles, il y aura toujours la composition d'essence et d'existence; chez les êtres qui commencent d'exister il y aura en outre composition de matière et de forme.*“

¹³⁷ K dialektice nutného a možného viz G. Verbeke, Introduction doctrinale, str. 48*-49*.

¹³⁸ K důvodům pro zavedení emanační hierarchie viz Avicenna, *Metaph.*, IX, c. 4.

¹³⁹ Srov. Avicenna, *Metaphysices Compendium* (ed. N. Caramè), I, pars II, tr. 5, str. 131.

¹⁴⁰ Srov. Avicenna, *Metaph.* IX, 4, vol. II, str. 476-488.

forem (Dator formarum).¹⁴¹ Z této konečné inteligence již neemanuje žádná další, ale pouze formy materiálních jsoucn, materie a lidské duše.

Tento emanační proces, alespoň tak jak jsme jej popsali, odhaluje důležité momenty Avicennovy filosofie. K těm, jež nás zajímají především, patří samotný charakter možných jsoucn. Sama o sobě jsou totiž pouze možná. Uvažujeme-li je sami o sobě, zjišťujeme, že již v rámci Avicennova emanačního schématu můžeme vysledovat základní ontologickou strukturu. Už pouhá možnost myšlení něčeho o sobě bez přihlédnutí k aktuální existenci odkazuje k Avicennově logickému chápání esencí věcí. V tomto smyslu platí, a tato myšlenka provází celou Avicennovu filosofii, že cokoliv je dělitelné v rozumu, je dělitelné i ve skutečnosti. Prozatím však ponecháme další úvahy o distinkci věci a jejího bytí stranou. Na nejnižší emanační rovině se totiž ukazují další důležité skutečnosti.

Dator formarum nebo také *Aktivní intelekt* je nejbližší příčinou materie, duší, substanciálních i inteligibilních forem.¹⁴² Avicenna rozlišuje mezi duší a intelektem. Duše je intelekt, který má nějaký vztah k materii. V tomto smyslu je zřejmé, že výsledkem emanace z aktivního intelektu je vždy jsoucn, jež je nějakým způsobem spjato s látkou. Níže však ještě uvidíme, že v případě lidských duší je nutné toto tvrzení upřesnit. Vyjma duší je pak vše vycházející z Aktivního intelektu kompozitem formy a látky. Z tohoto hlediska se Avicennův výklad materiálního světa příliš neliší od Aristotelova. Rozdíly se však objeví okamžitě ve chvíli, kdy se zaměříme přesněji na tento typ hylemorfické kompozice.

Na nejobecnější rovině Avicenna nepovažuje Aristotelův hylemorfismus za dostatečný k vysvětlení aktuální existence materiálního jsoucn. Forma je sama o sobě obecná, látka zase pouze v možnosti. Není možné tedy podle něj pomocí těchto dvou principů vysvětlit něco skutečně existujícího. To se podaří pouze přidáním principu třetího, jimž je vztah k Bohu, vztah k Nutné existenci, což je samozřejmě jiný název pro aktuální existenci. Možné uvažování aktuální existence jsoucn jako vztahu má nepřehlédnutelnou souvislost nejenom s chápáním možného jsoucn jako takového, ale i s již zmíněným pojmáním esencí věcí jak na rovině logické, tak na rovině ontologické. Ačkoliv je tato modifikace do jisté míry důležitá, neboť interpretuje svérázným způsobem formy, jež jsou v materii, a níže uvidíme, že tato modifikace

¹⁴¹ *Dator formarum* je Avicennovou odpovědí na problém týkající se statutu a charakteru aktivního intelektu z Aristotelova spisu *O duši*; srov. A. H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, str. 67; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, str. 401.

¹⁴² Koncepce *Dárce forem* ve smyslu s jakým se setkáváme u Avicenny má svůj původ zřejmě u Al-Farábího; srov. G. Verbeke, *Introduction Doctrinale*, str. 26*.

není zdaleka jediná, pro naše účely je důležitější problém první látky a samotné kompozice materiálních jsoucen. Této otázce se nyní musíme věnovat podrobněji.

1.2.1.2. Forma tělesnosti a ontologická struktura materiálního jsoucna

Arabští filosofové měli nespoměrně lepší přístup k Aristotelovým textům ve srovnání s mysliteli latinskými, nicméně si byli vědomi toho, že ne vše mají k dispozici. Toto uvědomění pak v případě problematiky první látky a jejího uchopení vedlo k takovým interpretacím, které nemusí být s Aristotelem plně slučitelné. Zvláště instruktivní je v tomto ohledu Averroova práce s Aristotelovými zdroji. Domníval se, že ty systematické části, jež nejsou dostupné, mohou být na základě pečlivé interpretace známých textů rekonstruovány a doplněny. Zdá se také, že Avicenna nepostupoval jiným způsobem.¹⁴³

Snad nejdůležitější pro porozumění první látce u Aristotela je uvědomit si, že její poznání je možné pouze na základě analogie. První látka je takto odvozena z analýzy změny na základní, elementární rovině. Tento typ poznání se samozřejmě liší od poznání, jež poznává skrze formy věcí. První materie již ze samotné své *přirozenosti* nemůže být tímto způsobem poznána.¹⁴⁴

Avicenna si byl vědom základního Aristotelova uchopení první látky jako potence. Domníval se však, že tento způsob jejího porozumění není zcela kompletní. Jsoucno se podle Aristotela vypovídá mnohým způsobem.¹⁴⁵ Pokud vynecháme vypovídání pravdivosti, zůstane nám vypovídání jsoucna z hlediska kategorií a z hlediska možnosti a skutečnosti. Vymezení první látky jakožto potence podle Avicenny odpovídá druhému zmíněnému způsobu uchopení a vypovídání jsoucna. Kategoriální způsob je však podle Avicenny k tomuto komplementární. Abychom náležitým způsobem pochopili první látku, nestačí ji určit pouze jako potenci, tedy z hlediska možnosti a skutečnosti, ale musíme ji určit i kategoriálně, musíme se tázat po její přirozenosti.¹⁴⁶

¹⁴³ Srov. Averroes, *De Substantia Orbis* (ed. A. Hyman), I, V, 321v, D: „*Not everything we have said was found explained in those books of the sayings of Aristotle which have reached us, but some of these things were found explained in his writings and some others follow from what he has proved in the books which have reached us. However it appears from his words that he has explained all of these matters in books of his which have not come down to us.*“.

¹⁴⁴ Srov. kap. 1.2.1.

¹⁴⁵ Aristotelés, *Metafyzika*, IX, 1, 1045b; V, 7, 1017a-1017b.

¹⁴⁶ Srov. A. Hyman, Aristotela's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form", in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, 3 vols, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, vol.1, str. 386, pozn. 6.

Tato motivace stojí za zavedením nového pojmu, který bude zvláště v 13. století hrát neopomenutelnou úlohu nejenom u předchůdců Tomáše Akvinského, ale i u něho samého. Tímto pojmem je forma tělesnosti (*forma corporeitatis*).¹⁴⁷

Hledání odpovědi na otázku po přirozenosti první látky je tak Avicennou situováno do oblasti kategoriálního určení jsoucna. Materie takto evidentně nemůže náležet k žádné jiné kategorii mimo substanci. To je dáno tím, že akcidenty jsou vzhledem k substanci až sekundární. Své bytí mají vždy v substanci, a tudíž nemohou být principem této substance. Pokud je tedy první látka kategoriálně určena jako substance, má smysl se ptát po její přirozenosti, neboť bytnost (tedy určitost, jež je dána formou a která je v případě Aristotela identická s esencí) a bytí o sobě náleží substanci jako takové.¹⁴⁸

Nicméně Aristotelovo určení první látky jako podkladu pro neakcidentální přeměnu prvků a pouhé potence pro přijetí formy nemohlo být v žádném smyslu opomenuto. Naopak přimělo Avicennu k hledání takového řešení, jež by první látce přiznalo určitost a svébytnost, tedy rysy náležející substancím, ale přesto pouze v omezené míře. Mohli bychom jistě hovořit o střední cestě, která by jednak zachovala primární určení první látky jako potence, ale která by také dovolila chápat první látku i jinak než jako pouhou potenci.¹⁴⁹

Avicenna relativizuje základní určení první látky jako potence pomocí argumentu ze změny. Vše, co se stává, musí mít potenci vzniku ještě před samotným vznikem.¹⁵⁰ Tato potencialita pak může být dvojitá. Buď může být o sobě, nebo v nějakém subjektu. Avšak

¹⁴⁷ Pojem *formy tělesnosti* není u Avicenny zcela nový. Jeho původ je možné vysledovat až k Simpliciovi. Nicméně vzhledem k dominantnímu Avicennovu vlivu na filosofii 13. století a tomu, že využití zmíněného pojmu je u Tomáše Akvinského zřetelně inspirováno právě tímto perským myslitelem, není jeho zařazení k hlavním zdrojům neoprávněné. K Simpliciovi a jeho důvodům pro zavedení *formy tělesnosti* srov. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge 1929, str. 579-590; Dále k srovnání Simpliciova a Avicennova přístupu k materialitě srov. A. D. Stone, *Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance*, in R. Wisnovski (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton University, Princeton 2001, str. 73-130.

¹⁴⁸ Substance má u Aristotela několik významů: podklad nebo substrát (*hypokeimenon*), bytnost (*to ti en einai*), společné (*katholu*), rod (*genos*). Podklad pak zaujímá nejdůležitější místo. O podkladu se totiž vše ostatní vypovídá (1028b, 36-1029 a). Význam samotného termínu *hypokeimenon* není jednoznačný. Může jím být totiž označeno trojí: látka, forma a složené (1029a, 2-3). Známost skutečností je pak to, že určit nějakou hierarchii mezi těmito typy substancí není jednoduché. I látka sama splňuje nejzákladnější z nich – nebýt v jiném. Složené a forma (také bytnost) pak podle Aristotela označují pouze dva aspekty téhož (VII, 6, 1032a, 4-6). Zdá se tedy, že primárně je možné substanci jako takovou určit pomocí svébytnosti a určitosti nebo také bytnosti.

¹⁴⁹ Avicenna, *Metaphys.*, IV, 2, str. 210, 88-92: „*Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materiam.*“ Avicenna, *Metaph. Comp.*, I, 1, tr. 6, str. 56: „*Possibilitas autem essendi non est nisi id quod dicitur per relationem ad ilud cuius est possibilitas esse. Possibilitas ergo essendi minime est substantia non in subiecto. Est igitur intentio in subiecto et quid accidentale subiecto.*“

¹⁵⁰ Avicenna, *Metaphys.*, IV, 2, str. 208, 52-53: „*Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se.*“ Avicenna, *Metaph. Comp.*, I, 1, tr. 6, str. 54: „*Omne generatum necesse est ut antequam generetur, sit ipsum in se possibile esse; quia si fuisset impossibile esse in se, numquam existeret omnino.*“

potencialita se vypovídá vzhledem k tomu, co může být. Z tohoto pak plyne, že potencialita, která je takto zařazena do kategorie relace, nemůže být o sobě, ale pouze v subjektu.

Vyvázáním první látky z pouhé potenciality a nalezení jejího substančního charakteru se pak Avicennovi podařilo stanovit takový subjekt, který splňuje požadované podmínky. První látka se tak stále víc a víc přibližuje požadovanému kategoriálnímu zařazení. Avicenna dále tuto substanci určuje pomocí dvou bližších určení. Substance je to, co není v jiné substanci, a to, co není v subjektu.¹⁵¹ Obě tato určení náležejí první látce a tu je díky tomu možno za substanci považovat.

Určení první látky jako substance je posledním krokem k zavedení formy, jež by zajišťovala její určitost. Cestou k jejímu přesnějšímu uchopení bylo pozorování vlastností společných všem materiálním jsoucům. Avicenna podává jeden takový důkaz ve své *Metafyzice*.¹⁵² V *Knize definic* pak formu tělesnosti definuje takto: „(...) *the form in which the three dimensions may occur.*“¹⁵³ V této souvislosti je třeba opět vyzdvihnout skutečnost, že se jedná o substanční formu. To nám totiž klade za úkol chápat jí ve vztahu k akcidentům kvantity. Forma sice zakládá možnost realizace tří rozměrů, ale sama těmito rozměry není. Je od nich odlišná a v tomto smyslu je jí možno chápat neprostorově. Ač se toto chápání může zdát zvláštní, především ve vztahu k tělesnosti, jedná se pouze o důsledek kategoriálního dělení jsoucná na substanci a její akcidenty. V tomto rámci je věc tím, čím je na základě své substanční formy. Takto chápaná věc je pak materiální, ale ne na základě realizovaných tří rozměrů, ale na základě své formy, ze které tyto plynou.¹⁵⁴

První látka tímto přestává být čistou potencí nebo první látkou, s jakou se setkáváme u Aristotela.¹⁵⁵ V tomto smyslu stojí Avicennova nauka o *formě tělesnosti* v základech vlivné teorie zastávající pluralitu forem.¹⁵⁶

¹⁵¹ K podrobnému vymezení určení substance u Avicenny viz A. Hyman, Aristotle's „First Matter“ and Avicenna's and Averroes' „Corporeal Form“, str. 402-205.

¹⁵² Avicenna, *Metaph.*, II, 2.

¹⁵³ Citováno podle A. Hyman, Aristotle's „First Matter“ and Avicenna's and Averroes' „Corporeal Form“, str. 403.

¹⁵⁴ Avicenna, *Metaph.*, II, 2.

¹⁵⁵ Srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951, str. 424: „*La matière qui correspond à la matière aristotélicienne et qui joue le même rôle, n'est pas une matière indéterminée ou sans forme; elle est déjà déterminée, elle a une certaine forme.*“.

¹⁵⁶ Srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 428: „*La conception avicennienne de la forme corporelle, la doctrine de la permanence des éléments dans le mixte et celle de la hiérarchie des âmes nous permet de considérer le philosophe arabe comme un véritable précurseur de la théorie pluraliste.*“ V této souvislosti je třeba připomenout, že Avicenna kromě látky, jež plní roli podkladu při přeměně prvků, tedy roli Aristotelovy první látky, rozeznává ještě *látku absolutní*. Tato však ve změně nehraje velkou roli a to z důvodu právě zmíněného charakteru substanční změny prvků, jejímž podkladem je látka

Ačkoliv přijetí *formy tělesnosti* zcela dostačuje pro tvrzení pluralismu forem, pokusíme se o další rozbor struktury materiálního jsoucná. Nepůjde nám při tom ani tak o hierarchii forem samu, ale spíše o vztah, jaký tato ontologická struktura zaujímá k logickému řádu a zvláště pak k logické analýze pojmu. Již jsme zmínili výše jedno Avicennovo základní filosofické přesvědčení. Domníval se, že řádu logickému odpovídá také řád ontologický.¹⁵⁷ Vše, co je možno dělit v rozumu, je dělitelné i v skutečnosti. Toto tvrzení a jeho důsledky si můžeme přiblížit pomocí právě analyzované formy tělesnosti.

Tato forma je vlastní napříč všem druhům materiálních jsoucná. Materialita se tedy vypovídá univočně o jakémkoliv materiálním jsoucnu. Kámen stejně jako člověk obsahují tutéž formu tělesnosti, jež je však odlišná pouze akcidentálně. Pokud by Tomáš Akvinský nepovažoval Avicennu za zastávce unitární teorie, mohli bychom i na Avicennu aplikovat námitku, již Tomáš Akvinský směřoval proti Avicbronovi a kterou nacházíme u Averroa.¹⁵⁸ Námitka pro nás zatím není důležitá ve svých detailech, hlavní je to, že pokud se kámen i člověk liší pouze akcidentálně, je nutné jak kámen, tak člověka považovat za pouhé akcidenty jedné substance, kterou by v našem kontextu byla materie. Je zřejmé, že zde užíváme známý princip *quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter*.¹⁵⁹ Tomuto se zdá protirečit individuální funkce materie. Nicméně je třeba znovu připomenout dvě důležité skutečnosti. Forma tělesnosti je přítomná v materii jako takové a akcidenty kvantity pro samu tělesnost nejsou u Avicenny důležité.

Tento univoční způsob vypovídání materiality o materiálních jsoucnách doplňuje Avicennovo chápání struktury jsoucná a je v souladu se zmíněným přesvědčením o vztahu mezi řádem logickým a ontologickým. Stejně jako můžeme rozdělit a analyzovat pojem, můžeme i rozdělit konstituenty materiálního jsoucná. Pluralismus forem se tak projevuje i jistým druhem skladebnosti, který bude opuštěn až Tomášem Akvinským, jak zřetelně ukazuje

formovaná formou tělesnosti. Srov. Avicenna, *Kniha definic*, (přel.) O. Štěpková, SNP, Praha 1994, def. 6, str. 68: „Absolutní látka jest substance, jejíž bytí jest v aktu, pokud dojde k tomu, že přijala tělesnou formu vzhledem k možnosti přijímat různé formy, která je jí dána. Ve své podstatě nemá formu, která by jí byla vlastní, leda ve smyslu možnosti. (...) Ve vztahu k tomu, co v ní není, jest to první látka, a ve vztahu k tomu, v čem jest, je subjektem.“.

¹⁵⁷ K této problematice srov. G. Verbeke, *Introduction doctrinale*, 78* – 79*.

¹⁵⁸ Tomáš Akvinský využívá Avicennu jako zastávce teorie jedné substanciální formy. Nicméně jej také v souvislosti s otázkou po způsobu existence forem prvků v složitějších kompozitech neváhá zařadit k těm, kteří se domnívají, že tyto formy jsou v kompozitech aktuálně. K tomuto problému viz R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 427.

¹⁵⁹ Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, II, c. 58.

například spis *De ente et essentia*. Nyní se tedy můžeme přesněji zaměřit na vztah dalších forem k formě tělesnosti.

Ačkoliv je materie neustále formovaná formou tělesnosti, není takto konstituované jsoucno schopné samostatné existence. V tomto ohledu Avicennova první látka odpovídá Aristotelově první látce, která také sama o sobě bez formy nemůže samostatně existovat. Takto chápána látka tedy vyžaduje jisté doplnění, jistou dokonalost, bližší určení nebo akt. Forma tělesnosti je tak zdokonalena nebo doplněna formami prvků. Směs prvků je pak připravována skrze působení nebeských těles k přijetí dalších dokonalejších forem, jimiž mohou být formy neživých jsoucn, ale také rostlin, zvířat a nakonec i lidských duší.¹⁶⁰ Takto vytvořený celek pak v závislosti na poměru prvků získává určitou kvalitu (*complexio*)¹⁶¹, která může být vyvážená (*aequalis*) nebo nevyvážená (*inaequalis*) a neharmonická. Čím je směs vyváženější, tím je vhodnější pro přijetí dokonalejší formy. Vyváženost sama spočívá v ustavení harmonie nebo souladu (*medium*) různých kvalit prvků.¹⁶² Lidské tělo pak podle Avicenny vytváří nejvyváženější materiální jsoucno, což je také důvod pro přijetí duše.¹⁶³

Zdá se, že Avicennova nauka o látce, jež je již formovaná formou tělesnosti, v některých aspektech připomíná Aristotelovo řešení. Zde máme na mysli hlavně nemožnost samostatné existence takto chápané látky. Nicméně je třeba také zdůraznit, že v případě formy tělesnosti se jedná o formu substanciální. To, že je v jistém ohledu neúplná, spíše poukazuje na její problematičnost. Ostatní formy, které přistupují k již formovanému celku, jsou totiž Avicennou pojímány jako *perfectio*.

Každá z forem, která přistupuje k již formovanému celku, je jeho doplněním a dokonalostí. Jejich původcem je už zmíněný *Dator formarum*. Pokud takto chápeme vztah mezi

¹⁶⁰ Avicenna, *Metaphys.*, IX, c. 5; srov. B. H. Zedler, St. Thomas, Interpreter of Avicenna, in *The Modern Schoolman* 33 (1955) 13-14.

¹⁶¹ Avicenna, *Liber Canonis Medicinae* (ed. G. Olms), I, Fen. I, Doctrina I, c. 3: „*Complexio est qualitas quae ex actione ad invicem et passione contrariarum qualitatum in elementis inventarum, quorum partes ad tantam parvitatem redactae sunt ut cuiusque earum plurimum contingat, plurimum alterius provenit. Cum enim adinvicem agunt et patiuntur suis virtutibus accidit in earum summa qualitas in toto earum similis, quae est complexio.*“.

¹⁶² Avicenna, *Liber Canonis Medicinae*, I, Fen. I, Doctrina I, c. 3: „*Quorum unus est ut fit complexio aequalis, ita ut quantitates qualitatum contrariarum in complexionato sint aequales, non superantes, neque superantae; et fit complexio qualitas in medio earum vere. Alter vero modus est ut non fit complexio qualitatum contrariarum media absolute, sed ad una magis declinet extremitatum, aut in contrarietate quae est inter caliditatem et frigiditatem, aut in contrarietate quae est inter humiditatem et siccitatem, aut inter utrasque.*“.

¹⁶³ Avicenna, *Liber Canonis Medicinae*, I, Fen. I, Doctrina I, c. 4: „*Donavit [Deus] autem homini complexionem temperatiorem quam in hoc mundo esse est possibile cum suarum virtutum convenientia quibus agit et patitur, et unicuique membro donavit de complexionem quod meretur.*“ K problematice těla jako harmonie prvků viz K. White, *Two studies Related to St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotles' De sensu et sensato, Together with an Edition of Peter of Auvergne's Quaestiones super Parva Naturalia*, str. 44; Avicenna, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus* (ed. S. van Riet), V, 7.

těmito formami a podkladem, kterým je například materie nebo i již konstituované tělo zvířete nebo člověka, není problém určit tuto formu také jako akt nebo uskutečnění. Toto je zvláště důležité v souvislosti se zařazením Aristotelovy definice duše do kontextu Avicennovy filosofie. Tímto krokem je zjednáno jisté přiblížení a vzájemná asimilace dualistické a hylemorfické koncepce duše alespoň na jakési verbální rovině¹⁶⁴, díky čemuž bude Aristotelova psychologie přiblížena tendencím 13. století.¹⁶⁵ Nicméně základ tohoto přiblížení je dán teorií formy tělesnosti.

1.2.1.3. Vztah distinkce esence/bytí ke skladebnému modelu těla i člověka jako celku¹⁶⁶

V souvislosti s tímto evidentně metafyzickým tématem se nabízí otázka po jeho vztahu k filosofické psychologii. Předchozí oddíl jsme nicméně uzavřeli tvrzením o prolínání dvou odlišných psychologických konceptů, z nichž ten Aristotelův pojímá duši jako formu, a tím psychologické zkoumání situuje také do této oblasti. U Aristotela samotného je pak forma věci totožná s její esencí. Jak se proměňuje vzájemný vztah mezi pojmy duše, forma a esence je tedy otázkou závažnou. Doplnuje totiž celkový obraz změn, jež je nutné zdůraznit právě v souvislosti s uchopením duše v kontextu filosofické psychologie, hlásící se k aristotelským zdrojům. Druhým důvodem, proč je tematika distinkce bytí a essence u Avicenny důležitá, je její mohutný vliv na Tomáše Akvinského, který ji však, a můžeme dodat, že i s celou psychologickou teorií, promění.¹⁶⁷ Je také mimo jakoukoliv pochybnost, že pluralismus forem

¹⁶⁴ H. Lagerlund, Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul, in H. Lagerlund (ed.), *Forming the Mind, Essays on the Internal Senses and Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2007, str. 5-6: „The scholastic tradition tended to mix these conceptions of the soul [Platónovy a Aristotelovy] and sometimes emphasize one more than the other, but they never clearly separated them from each other. One of the main reasons for this was Avicenna. He sought in dealing with the soul to combine the thinking of Plato and Aristotle, which fused these traditions together in a way that was hard to separate.“

¹⁶⁵ G. Verbeke, *Introductio doctrinale*, str. 1*: „L'image de l'homme telle qu'elle ressort du traité d'Avicenne est indéniablement plus spiritualiste que celle du Stagirite; c'est pourquoi elle sera accueillie avec sympathie, dès le treizième siècle, par l'Occident chrétien.“

¹⁶⁶ K problematice distinkce bytí a esence u Avicenny viz A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 128-165; K vlivu Avicenny na Tomáše Akvinského viz G. Verbeke, *Introductio doctrinale*, str. 36*.

¹⁶⁷ Avicennovy úvahy samozřejmě nejsou jediným zdrojem této nauky. Nicméně pro náš problém, jež je situován na pomezí filosofické psychologie a metafyziky, stojí Avicennův vliv v popředí, i kdyby jen díky formě tělesnosti. Pro úplnost však dodejme, že Tomáš Akvinský navazoval vedle Aristotela a Avicenny také na Boethia a spis *Liber de Causis*. Můžeme také dodat, že se vymezoval proti teoriím svých současníků a to hlavně proti Alexandrovi Haleskému a Bonaventurovi. Viz A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 128-133.

bude mít své důsledky pro chápání esencí věcí u Avicenny. Pokud je tato teorie Tomášem Akvinským odmítnuta, promítne se to i do konceptu esence věcí.

V této kapitole se tedy budeme věnovat následujícím problémům. Ačkoliv je pojem esence dostatečně znám, je nutné se mu v rámci Avicennovy filosofie věnovat pečlivěji. Mody esence, jež rozlišuje, budou hrát důležitou roli také u Tomáše Akvinského, jak je zřetelně čitelné například v jeho raném spisu *De ente et essentia*. Druhým tématem je již zmíněný vztah k pluralismu forem. Tím se také tento pojem dostává do souvislosti s pojmem látky. Tato souvislost je při tom neméně důležitá. Můžeme již na tu dodat, že Avicennových výsledků v dané oblasti se opět ujme Tomáš Akvinský a zařadí je do své filosofie.

Avicennova nauka o diferenci esence a bytí plyne z jeho pojetí vztahu *Nutného jsoucna* k jsoucnu stvořenému. Touto druhou distinkcí je do všeho mimo Boha zaveden jistý typ kompozice, který dovoluje jejich radikální odlišení, odlišení absolutní jednoty od všeho složeného. Pokud je tedy možné jsoucno možné skrze sebe, je tedy nutné, aby bytí, tedy vztah k *Nuté existenci*, neplynul z její esence, ale aby byl k této akcidentální.¹⁶⁸ Tyto Avicennovy úvahy jsou doplněny odkazem k Aristotelovu textu *Druhých analytik*, který pojednává o tom, co náleží pojmu nějaké věci.¹⁶⁹ Avicenna však příliš nepřihlíží ke kontextu *Druhých analytik* a v souladu s již několikrát zmíněným přesvědčením o vzájemné korespondenci řádu logického a ontologického přenáší původní Aristotelovo rozlišení i na půdu metafyziky.¹⁷⁰ Důsledkem je rozlišení esence nebo také určitosti (*certitudo*) věci a její existence.¹⁷¹

V této souvislosti je však také nutné dodat, že stejně jako Avicenna přenáší některé vlastnosti logického řádu do skutečnosti, činí i jeho kritikové, k nimž náleží hlavně Averroes a Tomáš Akvinský, podobný krok ve výkladu Avicennovy nauky. Tento problém se vztahuje zvláště na problematiku akcidentalit bytí vzhledem k esenci. V případě Avicennovy teorie totiž pojem *akcidentalit* má odlišný význam v logice i metafyzice. V rámci logiky je

¹⁶⁸ Viz A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 139.

¹⁶⁹ Aristotelés, *Druhé analytiky*, (přel.) A. Kříž, ČSAV, Praha 1962, II, 6.

¹⁷⁰ Aristotelés jistě v tomto textu nezavádí reálnou distinkci mezi bytím věci a její přirozeností. Aristotelův text pouze analyzuje pojem esence v kontextu vědecké metody. K této problematice viz G. Verbeke, *Introductio doctrinale*, str. 34*: „*C'est pourquoi Avicenne n'hésite pas à déclarer que la nature de tout ce qui est se distingue de l'existence: la nature et l'existence ne s'identifient pas.*“ Srov. É. Gilson, *Byt i istota*, PAX, Warszawa 2006, str. 46: „*Postługując się terminologią średniowiecza, powiemy, że w systemie Arystotelesa nie sposób znaleźć uzasadnienia dla realnej różnicy między istotą a istnieniem.*“

¹⁷¹ Avicenna, *Metaphys.*, I, 5, str. 34, 54-59: „*Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium; nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi;*“ I, 5, str. 35, 64-65: „*Notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.*“

akcidentálním vše to, co nenáleží k esenci věci. Tedy to, co nepatří do její definice. Pokud tento model přeneseme do roviny metafyzické, musíme existenci vztahovat k existujícímu jsoucnu, tedy ne k definici nebo esenci o sobě. V tomto kontextu se pak existence stává akcidentální vzhledem k substanci, tedy aktuálně existujícímu jsoucnu. Problém v odlišnosti různých významů pojmu *akcidentalita* v řádu logickém a ontologickém je zřejmý. Kategoriální akcidenty se vztahují k již existující substanci. V tomto smyslu mezi ně existence nemůže náležet.¹⁷²

Pojem esence nabývá u Avicenny několika možných významů. Vzhledem k tomu, že s některými z nich se setkáme i u Tomáše Akvinského, kde sehrají svou úlohu i z hlediska antropologické problematiky kde nám některé pomohou pochopit vztah mezi esencí a formou, bude vhodné je analyzovat pečlivěji.

Esence tak může být chápána takto: 1) *ḍāt* - nejobecnější, dále nevymezený pojem, esence ve smyslu inteligibilní určitosti; 2) *šayʿiya* - tento pojem může označovat jak a) ideu věci, tak b) intencionální jsoucnu; 3) *māhīya* - což věci sama o sobě; 4) *haqīqa* - a) věc realizovaná ve shodě se svou esencí, b) pravdivý pojem věci v mysli, c) také esence bez bližšího určení; 5) *šūra* - forma; 6) *ʿayn* - konkrétně existující esence; 7) *huwīya*, *ʿnnīya* - haecceitas, individuální esence; 8) *ṭabʿ* - specifická přirozenost; 9) *ṭabīʿa* - individuální přirozenost a princip činnosti.¹⁷³

Pokud bychom tento výčet možných významů pojmu esence srovnali s významy, jež nám podává Tomáš Akvinský v *De ente et essentia*, zjistili bychom, že se příliš neliší. Základní dělení na esenci o sobě, esenci ve věci a v mysli je oběma společné.

Toto však není jediná podobnost. Stejně jako Tomáš Akvinský tak i Avicenna v jistém smyslu chápe formu jako bytnost. Nicméně se nejedná o úplnou identitu významů. V případě imateriálních jsoucnů není v pochopení této identity větší problém, naopak v případě jsoucnů materiálních se vzájemný vztah těchto pojmů nejeví zcela jasný.¹⁷⁴ Avicenna v této souvislosti,

¹⁷² F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, in R. Hunt et al. (eds.), *Medieval and Renaissance Studies*, London 1958, IV, str. 1-16; F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York 1982, 76-77: „When Ibn Sina speaks of the accidentality of existence in metaphysics, he is not advocating the priority of essences, but underscoring the contingency of created things.“

¹⁷³ Výčet možných významů pojmu esence přebírám z M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer 1937, str. 48; tamtéž str. 29: „Le mot latin *essentia* et le français *essence* viennent de *esse*, *être*. Ce que l'on a vu de la manière de rendre l'idée d'être en arabe fait trouver moins étrange qu'aucune conception parallèle ne vienne traduire *to ti en einai*. Sur les dix expressions qui désignent l'essence, à divers points de vue, pas une se réfère à *wujūd* ni à *kawn* (être).“

¹⁷⁴ Avicenna, *Metaphys.*, V, 5: „*Definitio enim compositorum non est ex sola forma. Definitio enim rei significat omne id ex quo constituitur ejus essentia. Unde contingit ut contineat materiam aliquo modo. Et per hoc*

vycházejí z Aristotelského pojetí definice materiálních věcí, jež v sobě nějakým způsobem musí obsahovat látku, stanoví požadavek inherence materie v definicích a tedy také v esencích materiálních věcí.¹⁷⁵ Tomáš Akvinský jej v tomto bude následovat.¹⁷⁶ Zdá se, že tento požadavek by v případě Aristotelova hylemorfismu způsobil nemalé potíže s vysvětlením, pokud by nebyl omezen pouze na definice, jež jsou užívány fyzikem při zkoumání jsooucn, nakolik je v pohybu. Z definice samotných principů formy a látky je totiž jejich vzájemné pojmání nemožné, i kdyby jen z toho důvodu, že první látka žádnou definici mít nemůže. Je vždy poznávána analogicky a je opakem principu určitosti a inteligibility.¹⁷⁷ Pokud bychom se tedy u Avicenny omezili na esence ve věcech, čímž dáme stranou esence o sobě a esence v mysli, které přece jen mohou nelézt jisté, i když jen dočasné řešení v konceptu *materia communis*, musíme nějak vysvětlit způsob této jednoty. Jak inteligibilní princip, tedy esence, může obsahovat materii? Aristotelés si totiž neprotiřečí, když v rámci definic materiálních věcí připouští kladení materie. Jedná se o definice složených jsooucn jako celků a nikoliv jejich bytností.¹⁷⁸

Tento problém se zdá mít řešení, které umožňují předchozí úvahy. Materie není jen potenci, ta je od ní odlišná. Není také zbavena veškeré inteligibility, forma tělesnosti je v ní neustále přítomna. Je tedy možné, že koncepce formy tělesnosti napomáhá v pochopení toho,

cognoscitur differentia inter quidditatem et formam; forma enim semper est pars quidditatis in compositis; omnino vero simplicis forma est ipsum simplex, quoniam non est ibi complexio. Compositorum vero forma non est ipsa composita, nec est eorum quidditas. Ipsa composita non est forma, ideo quia constat quod pars est eorum; quidditas vero est id quod est, quicquid est forma existente coniuncta materiae, quod quidem amplius est quam intentio formae. (...) Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione; quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam.“

¹⁷⁵ Srov. Aristotelés, *Metafyzika*, VI, 11025b 25 – 1026a 26: „To tedy, co má pojmově být určeno a co tvoří podmět, čili co je věc, je vskutku jako ploskonosé, jednak jako ploské. Rozdíl je v tom, že ploskonosé je pojímáno ve spojení s látkou; neboť ploskonosost znamená ploský nos, ploskost je však bez smyslu vnímatelné látky.“ Avicenna se v tomto ohledu shoduje s Tomášem Akvinským (srov. Tomáš Akvinský, *In VIII Metaphysicorum*, 1. 9.) a odlišuje od Averroa (srov. Averroes, *In VI Metaphysicorum*, t. c. 2, fol. 146A-F).

¹⁷⁶ Tomáš Akvinský, *De ente et essentia*, c. 2; podrobněji se tomuto problému budeme věnovat níže. Zde stačí připomenout, že tento názor tvoří trvalou součást filosofie Tomáše Akvinského.

¹⁷⁷ Jak jsme již zmínili výše, Aristotelés považoval formu a bytnost za totožné. V každém případě je zcela zřejmé, že bytnost je tak substancí bez látky. Viz Aristotelés, *Metafyzika*, VII, 7, 1032b 14: „*Neboť umění lékařské a stavitelské je tvarem zdraví a domu; nehmotnou podstatou však rozumím bytnost.*“ V souvislosti s naším tématem pak jsou nanejvýš zajímavé Aristotelovy názory stran relace definice a duše. Srov. Aristotelés, *Metafyzika*, VII, 11, 1037a 25: „*Bylo také vyloženo, proč někdy pojem bytnosti obsahuje části vymezovaného předmětu, jindy nikoliv, a bylo dokázáno, že se v pojmu podstaty takové části nemohou vyskytovat po stránce hmotné. Neboť nejsou částmi oné podstaty, nýbrž podstaty celku <složeného z látky a tvaru>, a ten má v jistém smyslu (pós) pojem, v jiném však nikoliv. Pojem totiž není možný ve spojení s látkou, neboť látka je něco neurčitého, je však možný z hlediska první podstaty, tvaru, jako například u člověka pojem duše.*“ K problematice vztahu substance, formy a látky viz J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, PIMS, Toronto 1951, str. 94: „*The genera, the matter, or the composite may be the what-is of the thing. But only its form can be its what-IS-Being.*“ A. Maurer, *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, *Mediaeval Studies* 13 (1951) str. 167.

¹⁷⁸ A. Maurer, *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, str. 168.

jak je materie přítomna i v realizovaných esencích. Pokud platí, že forma je konstitutivním prvkem esence, je možné tvrdit, že nakolik forma tělesnosti tvoří součást jakékoliv esence, natolik tato bude obsahovat látku. Nejedná se tedy o obsahování na způsob „skutečné“ přítomnosti materie v esenci, ale o samotný odkaz esence k materii.

Tomuto chápání vzájemného vztahu esence, formy a materie také napovídá i vztah příčinnosti mezi formou a materií. Pokud je esence věci příčinou materie, nemůže být příčinou samé své části. Naopak může být příčinou v tom smyslu, že jako komponovaná z formy tělesnosti odkazuje k materii, kterou tato forma zapřičiňuje.¹⁷⁹ V souvislosti s tímto problémem je vhodné poukázat na rozdíl, který odděluje Aristotela od Avicenny. První z nich se domníval, že materie trvá věčně. V kontextu Aristotelovy filosofie nemá smysl uvažovat o něčem takovém jako stvoření nebo vznik z ničeho. Naopak Avicenna, muslimský filosof, kterému Averroes vyčítal možná až přílišné zaujetí náboženstvím, určitou formu stvoření nebo spíše emanace zastával.¹⁸⁰ Připomeňme si, že z Nutného jsoucna, jež myslí samo sebe, plyne nutně vše ostatní.¹⁸¹ Nehraje při tom roli, zda zprostředkovaně či ne. Nutné jsoucno je však vždy příčinou esencí všech možných jsoucna.¹⁸² Tím podstatným je to, že emanace stvořeného jsoucna má ve svém základě nejpravdivější princip.¹⁸³ Vše stvořené, nakolik je jsoucnem, a zde je třeba dodat, že materie u Avicenny není nicotou, vychází z inteligibilního počátku. Musí v sobě tedy obsahovat alespoň minimální stopu inteligibility a určitosti. To, že je materie vždy informována formou tělesnosti spolu s jejich nerovnoprávným vztahem v aspektu kauzality,

¹⁷⁹ C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden 2007, str. 62.

¹⁸⁰ Srov. *STH*, I, q. 47 a. 1: „*Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna qui dixit quod Deus intelligendo se produxit intelligentiam primam in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra batebit. Sic igitur prima intelligentia, in quantum autem intelligit se, secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli auod movet, in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli.*“ K této problematice viz A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, str. 64-67.

¹⁸¹ Avicenna, *Metaphys.*, VIII, 100 v. b: „*Hoc igitur quod intelligit essentiam suam causa est intelligendi id quod est post suam essentiam.*“.

¹⁸² Vztah mezi *Nutným jsoucnem* a esencemi je velmi jasně vyložen v apokryfním textu *De Intelligentiis*. Ve středověku však nebylo Avicennovo autorství zpochybňováno. Citováno podle A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 140, fn. 1: „*Redeamus igitur ad id in quo fuimus, dicentes quod ae quae facta sunt principio coaeterna non omnino sunt; in hoc autem coaeterna quod principium nunquam fuit sine causis suis. In hoc autem non coaeterna quod factori suo aeterna non intelligimus et praecedit factor ea quae sunt facta per eum; sed quae coaeterna sunt omnino, essentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coaeterna non sunt quia coessentialia non sunt. Loquuntur autem semper esse relativa et simul esse, factor sine facto esse non potest, et factum sine factore esse non potest, quod est si factor et factum coaeterna non su t per rationem, tamen causae et causati coaeterna omnino esse non desinut.*“ (64 v. b.)

¹⁸³ Avicenna, *La Métaphysique du Shifa'* (ed. G. C. Anawati), II, 306: „*Or l'Être nécessaire est la Vérité en soi, toujours, et l'être possible est vrai par autrui, faux en soi-meme. En effet, tout ce qui est autre que l'Être nécessaire et un est faux en soi.*“ Citováno podle A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944, str. 36.

zajišťuje tu nejmenší míru inteligibility pro materii. Něco takového je u Aristotela, který přece jen první látku jasně vymezuje jako čistou potencialitu a který nemá potřebu vysvětlovat její vznik, stěží myslitelné.

Na tomto místě můžeme sledovat, jistě pouze jeden z důvodů, proč je Avicennou tak nepřehlédnutelným způsobem odlišována forma od esence materiálních věcí. Souvislost je o to nápadnější, uvědomíme-li si, že stejně jako forma, tak i esence jsou ze své definice inteligibilními principy. V tomto aspektu se neliší, jimi rozum poznává. Zdá se tedy, že forma odkazuje k Aristotelově formě, k formě v hylemorfickém kontextu, jenž je ovládán myšlenkou trvalosti. Tato forma je korelativním principem ustavujícím spolu s materií materiální jsoouco. Vztah k *prvnímu hybateli* v tomto rámci není vztahem tvůrce v kreacionistickém smyslu. Naopak Avicennova a také Tomášova bytnost odkazují k Bohu jako k dárci nejvyšší dokonalosti, a tím, že obsahují odkaz k látce, ji samotnou propojují s počátkem, jímž je tvořící Bůh.

1.2.1.4. Duše u Avicenny

Ačkoliv se Avicenna považoval za aristotelika v mnohých ohledech, jak jsme například mohli zřetelně pozorovat v případě první látky, pojetí esence nebo stvoření, se od Aristotela odlišuje. Nejinak je tomu, i co se týče Avicennovy koncepce psychologie. Tu pak můžeme hodnotit ze dvou hledisek. Z prvního ji můžeme vztáhnout k Aristotelově pojetí psychologie a sledovat, v čem se odlišuje. Z tohoto hlediska bude tedy Avicennova psychologie zařazena do rámce aristotelské tradice, jež bude vést až k Tomáši Akvinskému. Toto srovnání má pro naše zkoumání samozřejmě evidentní význam. Ukazuje totiž důležitý moment ve vývoji filosofické psychologie, jímž je již zmíněné prolínání prvků aristotelské a dualistické psychologie.¹⁸⁴ Z druhého hlediska můžeme Avicennovu psychologii hodnotit bez ohledu na tradici, která je pro nás nejdůležitější, tedy bez ohledu na psychologii, jež pracuje s pojmem duše jakožto formy. V tomto případě pak Avicennova psychologie opět představuje významný milník ve vývoji psychologické problematiky a to hlavně z toho důvodu, že opětovně a originálně

¹⁸⁴ G. Verbeke, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, in S. Van Riet (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I*, Louvain 1972, str. 1*: „Du point de vu philosophique, la psychologie aristotélicienne a été interprétée dans le sens du neoplatonisme: Avicenne insiste sur le caractère immatériel de l'âme humaine, sur son immaterialité et sur la transcendance de l'intellect agent.“

promýšlí filosofickou psychologii s přihlédnutím k soudobému stavu pozitivních věd.¹⁸⁵ Nesmíme totiž zapomínat, že Avicenna nebyl pouze filosof, ale také lékař a autor *Canonis Medicinæ*, lékařské encyklopedie používané až do 17. století. V tomto světle pak Avicennova psychologie nabývá nových kvalit, kterými se však nebudeme zabývat.¹⁸⁶

Pokud se tedy budeme zabývat Avicennovou psychologií z hlediska aristotelské tradice v aspektu jejího zakotvení v rámci filosofie nebo metafyziky, musíme vzít v potaz výsledky všech předchozích kapitol. Z hlediska hierarchie jsoucna je tak duše výsledkem činnosti aktivního intelektu. Jestli dále budeme pojímat formu tělesnosti jako formu substanciální, musí být vysvětleno spojení těla a duše. To se úzce váže k problematice distinkce esence a bytí, neboť z hlediska tohoto problému může být uvažováno o jednotě vzniklého kompozita. V následujícím textu se tedy budeme zabývat existencí duše a jejími nejdůležitějšími vlastnostmi, vztahem k tělu a vztahem k člověku.

Jak jsme již několikrát zmínili, Avicennova psychologická teorie zapadá do aristotelské tradice. Nicméně je v tomto kontextu nutné dodat, že je také závislá na novoplatónské interpretační větvi, jež nachází své kořeny u Ammonia.¹⁸⁷ Tato svým způsobem dvojí závislost se pak ukazuje v Avicennově způsobu, jímž vymezuje duši člověka v první knize *De anima*.

Na začátku tohoto spisu, v první knize, se snaží podat takovou definici duše, která by se vztahovala na duše všech živých jsoucna. Podobný záměr, tedy podání nejobecnějšího výměru duše, je vlastní také Aristotelovi v *O duši II*. Avicenna zastává přesvědčení, jež je vlastní většině filosofů, kteří se zabývali duší: duše je principem všech životních činností. K těmto pak patří vyživování, růst a pohyb. Z tohoto důvodu je pak zřejmé, že duše nemůže být materiální.¹⁸⁸ Pokud by totiž principem těchto životních činností bylo tělo nakolik je tělem, pak by vše tělesné muselo být živé a vykazovat zmíněné životní činnosti.¹⁸⁹ O tom, že tomu tak není a že tedy duše musí být něčím, co k tělu dává něco navíc, nás přesvědčuje každodenní

¹⁸⁵ G. Verbeke, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, str. 1*: „*Certes, Avicenne s'inspire d'Aristote, mais on peut dire qu'il repense la philosophie de l'homme en fonction de l'évolution ultérieure de la réflexion psychologique et du développement des sciences positives, notamment de la médecine.*“.

¹⁸⁶ K Avicennově vlivu na západní medicínu viz J. C. Malone, *Psychology, Pythagoras to Present*, London 2009, str. 105-108.

¹⁸⁷ Viz pozn. 38 této práce.

¹⁸⁸ Avicenna, *De Anima*, I, 1, str. 18, 8-9: „*Constat ergo quod essentia animae non est corpus.*“.

¹⁸⁹ Avicenna, *De Anima*, I, 1, str. 14-15, 71-78: „*Et dicemus quod nos videmus corpora quaedam quae non nutriuntur nec augmentantur nec generant; et videmus alia corpora quae nutriuntur et augmentantur et generant sibi similia, sed non habent hoc ex sua corporeitate; restat ergo ut sit in essentia eorum principium huius praeter corporeitatem. Et id a quo emanant istae affectiones dicitur anima, et omnino quicquid est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi et sunt voluntariae, imponimus ei nomen <anima>.*“ K definici a důkazu duše u Avicenny viz G. Verbeke, Introduction doctrinale, str. 22*.

zkušenost s neživými materiálními jsoucnými. Jestliže tedy takto dokážeme nutnost kladení principu životních činností, zbývá vymežit její pojem. Podle Avicenny je tedy duše *perfectio* těla:

„*Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed est pars animalis aut vegetabilis, quae est ei forma aut quasi forma aut quasi perfectio.*“¹⁹⁰

Pojem *perfectio* je v souvislosti se středověkou filosofickou psychologíí nesmírně důležitý. Z jedné strany navazuje na amoniovskou komentátorskou větev a ze strany druhé vyvine silný vliv ve 13. století, a to také díky Avicennovi. Používání tohoto termínu bude jedním ze znaků tzv. eklektického aristotelismu, proti kterému se bude profilovat Tomáš Akvinský.¹⁹¹

Snaha o zdůvodnění oddělitelnosti duše od těla vede k jistým rozpakům stran použití termínu *forma*, a proto se zdá být termín *perfectio* vhodnější k vystižení Avicennova porozumnění duši.¹⁹² Můžeme jistě také říci, že tento pojem doplňuje pojem *formy tělesnosti*. Navzájem se totiž do jisté míry vyžadují. Jeden jak druhý je jistou modifikací původní Aristotelovy filosofie s významnými důsledky pro filosofickou psychologii. *Perfectio* odkazuje k podkladu, jímž není první látka, jako je tomu v případě *formy*, ale již formované kompozitum, ačkoliv chápané jako neúplné. Stejně jako je pojem *formy tělesnosti* v konfliktu s aristotelským pojmem první látky jako podkladu pro substanciální změnu na rovině prvků, tak je pojem *perfectio* v konfliktu s pojmem *formy* jakožto první skutečnosti.¹⁹³ Nicméně je třeba dodat, že takto chápané *perfectio* je vždy formou, ale ve specifickém slova smyslu.

To, že duši nesmíme chápat jednoduše jako formu, jež by byla pouhým kopřincipem k materii, se také zřetelně ukazuje na konci první knihy *O duši*, kde Avicenna podává

¹⁹⁰ Avicenna, *De Anima*, I, 1m str. 18, 9-10.

¹⁹¹ B. C. Bazán, The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997) 95-126.

¹⁹² Srov. G. Verbeke, Introduction doctrinale, str. 23*: „*On ne peut donc définir l'âme comme la forme du vivant, à moins de nuancer cette formule et de dire qu'elle est <quasi forma> ou <quasi perfectio>. D'où provient cette hésitation? Aristotle avait conçu le vivant comme un composé de matière et de forme et il n'avait pas hésité à assigner à l'âme le rôle de première entéléchie. L'hésitation d'Avicenne semble provenir de son spiritualisme dualiste: si l'âme humaine et une substance immatérielle, peut-elle être considérée comme la forme du vivant qu'est l'homme?.*“

¹⁹³ Oba tyto pojmy jsou tak v přímé souvislosti s pluralistickou teorií substanciálních forem. Srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 249: „*Les présupposés métaphysiques de la théorie de l'unité sont la notion de matière première, conçue comme pure puissance, et la notion de forme substantielle, entendue comme principe absolument déterminant.*“

myšlenkový experiment ukazující výměr duše, který se vztahuje pouze na lidskou duši bez ohledu na její vztah k tělu.¹⁹⁴ V tomto textu Avicenna podává jiný typ důkazu existence lidské duše nebo také upřesňuje esenci myslícího subjektu. Tento důkaz je znám pod označením *důkaz letícího muže*. V této souvislosti je rovněž na místě připomenout Avicennův princip vzájemného vztahu řádu logického a ontologického. Má totiž ve vztahu k tomuto důkazu své další uplatnění s důsledky pro vymezení charakteru lidské duše.

Představme si, říká Avicenna, že jsme stvořeni najednou a zcela. Máme však zakryty oči, jimiž tedy nemůžeme vidět nic kolem sebe, a padáme volně vzduchem nebo lépe prázdňem. To aby odpor vzduchu nepůsobil jakékoliv vjemy. Zároveň se však části těla nemohou dotýkat navzájem. V tomto stavu pak můžeme přemýšlet a tázat se, zda je naše existence dokázána.¹⁹⁵

Podle Avicenny bychom v tomto stavu mohli považovat za nepochybnou jistotu naší existenci. Toto vědění, tato jistota se však nevztahuje na tělo. Jistota se týká existujícího subjektu vědomí a sebeuvědomění, ke kterému jako takovému nenáleží delka, šířka ani hloubka, tedy kvantita nebo také materialita, uvědomíme-li si, že forma tělesnosti zakládá právě možnost realizace tří rozměrů. Existence „nerozprostraněného“ Já by byla podle Avicenny nepochybná.¹⁹⁶

Z hlediska naší problematiky je zajímavé to, čeho jistotu bychom v této situaci získali. V páté knize *De anima* Avicenna píše: „(...) *Il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais saurait que l'existence de son je, de sa 'annīya, est quelque chose.*“¹⁹⁷

¹⁹⁴ Srov. R. Wisnovsky, *Avicenna and the Avicennian Tradition*, str. 102-103.

¹⁹⁵ Avicenna, *De Anima*, I, 1, str. 36: „*Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese.*“

¹⁹⁶ Avicenna, *De Anima*, I, 1, str. 36-37: „*Deinde videat si affirmat esse suae essentiae: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; (...)*“

¹⁹⁷ Avicenna, *De Anima*, V, 7: „ (...) *tamen sciret se esse, et quia unum <'annīya > aliquid est ...*“; srov. Avicenna, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, (ed. J. Forget, Leyde 1892), str. 119: „*Si tu imaginais que ta personne a été créée dès le le début avec une intelligence et une disposition saines, dans une ensemble de situation et de conditions telles que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais qu'elle soit isolée et suspendue un instant dans l'air libre, tu trouverais qu'elle n'est attentive à rien sinon à établir son <je> existant, sa 'annīya.*“

Termín *ʿannīya*, který zde Avicenna využívá, náleží do seznamu různých významů termínu *esence*. V tomto případě před sebou máme to, co bychom mohli v tomistickém kontextu nazvat přirozeností věci. Tedy pokud bychom přirozenosti rozuměli ve smyslu, v jakém je určena v *De ente et essentia*¹⁹⁸, jedná se o jeden z možných významů termínu *esence*. Zdůrazňuje nejenom inteligibilitu, ale také to, že určitost je realizována v individuu. Spojením těchto dvou rysů je právě individuální *esence* nebo také realizovaná *esence*.¹⁹⁹

Důkaz *letícího muže* nám proto ukazuje, co je duše jako taková, jaká je její bytnost. Do pojmu duše tak nepatří nic víc než to, co je pro ni závazné jakožto pro myslící subjekt. Duše uvažovaná o sobě tak neobsahuje žádný odkaz k tělu a materii. Duše je tak formou, neboť *esence* a *forma* je v případě imateriálních substancí totéž, jež je zcela kompletní sama o sobě.

Můžeme se tak dále ptát, jaký je její vztah k tělu člověka. V rámci oddílů věnovanému formě tělesnosti jsme analyzovali jeho vnitřní strukturu. Ukázalo se, že se jedná o materiální kompozitum, které je koncipováno několika formami, které jsou zapříčiněny *Dárce* *forem*. Tyto formy pak zdokonalují svůj nejbližší podklad v závislosti na jeho připravenosti je přijmout. Ačkoliv jsme tedy konstatovali, že duše sama o sobě nemá přímý nebo esenciální vztah k tělu, přece jen je na těle závislá co do svého počátku.²⁰⁰ Jakožto vznikající jsoucno totiž potřebuje něco, co by zajišťovalo možnost jejího vzniku. Touto možností pak v konečném důsledku nemůže být nic jiného než *materie*.²⁰¹ *Dator formarum* je původcem nebo příčinou dvou druhů intelektů, liší se však svým vztahem k látce. Z metafyzického hlediska je tedy tento vztah dán jako nutný na základě samé možnosti vzniku. Nicméně se vždy jedná o jednotu ve velmi slabém smyslu. Ať jí totiž uvažujeme jakkoliv, je oslabována ze dvou stran, a to jak z hlediska formy tělesnosti, tak i z hlediska *esence* duše samotné. Jistou jednotu člověka

¹⁹⁸ Srov. Tomáš Akvinský, *De ente et essentia*, 7-8.

¹⁹⁹ Srov. A. M. Goichon, *Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, str. 37: „En arabe, il y a deux mots abstraits pour désigner la quiddité considérée dans son individualité: *huwīya*, dont l'étymologie rappelle celle d' *ʿipséité*, désignant la substance première, la substance individuelle, et *ʿannīya*, le je existant, le sujet réel mais considéré cependant sous l'angle de l'abstraction, d'où la traduction *haeccéité* qui a déjà été donnée, l'essence individuelle de l'être qui est sujet.“

²⁰⁰ Avicenna se stejně jako Aristotelés a například Alexandr z Afrodisiady domníval, že duše vzniká v čase. Tím odmítl představu stěhování duši, která vycházela z platónsko-plotínské filosofického prostředí. Avicenna, *Metaphys.*, IV, 2, str. 204, 85-93: „*Anima quoque non provenit etiam nisi per esse subiecti corporalis, et possibilitas sui esse est in illo existens per illud propter hoc quod illa materia appropriatur sibi, et quia anima non habet esse post non esse, nisi cum fuerit esse corporum secundum modum commixtionis, per quam adaptatur fieri instrumentum eius et per quam discernitur certitudo suae novae inceptionis a primis, non quod certitudo eius sit in illa, tunc, cum fuerit in illis corporibus possibilitas huius commixtionis, erit possibilitas essendi animam.*“

²⁰¹ Avicenna, *Metaphys.*, IV, 2, str. 210, 88-92: „*Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materiam.*“ K problematice vzniku a jeho možnosti v souvislosti se vznikem člověka viz G. Verbeke, *Introduction doctrinale*, str. 49*-51*.

můžeme vidět v jeho definici. Této pak odpovídá pojem člověka. Můžeme tedy hovořit i o esenci člověka. Viděli jsme však výše,²⁰² že tato jednotka je pouze pojmová. Esenci člověka neodpovídá ve skutečnosti jedna esence člověka. To je patrné opět z esenciální roztržiténosti materiálního jsoucna samého i z nutnosti klást esenci duše zcela samostatně.

Na tomto místě se projevuje jedna důležitá vlastnost Avicennova pojmání vztahu logického a ontologického řádu. Pojem uchopuje esenci. Některé pojmy pak uchopují esence, jež jsou úplné a dále nedělitelné. K takovým pojům patří například pojmy všech intelektů, materie (*formy tělesnosti*) a *Nutného jsoucna*. Naopak existují pojmy, jež uchopují takové esence, které jsou dále dělitelné. Tato dělitelnost se při tom neomezuje pouze na logický řád, ale odpovídá mu i řád forem. K těmto pojům pak patří pojmy všech materiálních jsoucenných prvků počínaje a lidským tělem konče. Mohli bychom tedy říci, že jednotě na rovině pojmu neodpovídá jednotka v rovině forem. Stejný poměr potom platí ve vztahu esence materiální věci k jejím formám. Toto má závažné důsledky. Platí-li takto, že formy konstituují esence, pak pojetí forem určuje pojetí esencí. Jinak řečeno, esence v pluralistickém kontextu bude mít jiné vlastnosti než esence v kontextu unitárním. Toto můžeme říci opět jinak. Ačkoliv se na první pohled může zdát, že Tomáš Akvinský například v *De ente et essentia* přebírá v mnoha ohledech Avicennovu nauku o distinkci bytí a esence spolu s mody, jaké mohou esence nabývat, jeho porozumění esencím materiálních věcí a hlavně člověka je kvalitativně odlišné. Tato odlišnost je pak v přímé spojitosti s jiným pochopením vztahu řádu ontologického a logického.

Na začátku tohoto oddílu jsme zmínili, že Avicennovy názory představují jeden z nejdůležitějších zdrojů Tomášovy filosofie. Při tom však Tomáš k Avicennovi přistupuje velice kriticky. V souvislosti s probíranou problematikou můžeme klidně uvést, že Tomáš Akvinský zcela odmítl základní Avicennovy názory stran charakteru materie, formy i esence. Nesmí nás při tom zmást jistá podobnost, kterou můžeme nalézt například již v pojmání modů esencí. Odklon Tomáše Akvinského od mnohých Avicennových názorů nebude bez relevance pro psychologickou problematiku. To je pak dáno tím, že v hylemorfickém kontextu je duše formou, a tudíž jakákoliv změna ve významu pojmu formy má vliv na pojetí duše samé. Druhá kapitola této práce nám pak tento odklon ukáže v jasnějším světle a na pozadí úvah této kapitoly. Už zde však můžeme dodat, že Tomášova teorie duše jako substanciální formy člověka není plně srozumitelná, nevezmeme-li v potaz vývoj pojmu formy tělesnosti.

²⁰² Srov. kap. 1.4.1.3.

1.2.2. Averroes

Averroův vliv na latinský Západ byl stejně dalekosáhlý jako ten Avicennův. Již v druhé dekádě 13. století, tedy ani ne dvacet let od jeho smrti, bylo započato systematické překládání jeho díla.²⁰³ Stejně jako Avicenna, tak i Averroes se podílel na zpřístupňování Aristotelova odkazu latinským myslitelům. Z tohoto hlediska jej pak můžeme také snadno odlišit od Avicenny a této diferenciaci pak využít i v souvislosti s našim problémem.

Averroes získal u scholastiků přívlastek Komentátor (*Commentator*).²⁰⁴ Toto přívlastek reflektuje Averroův přístup a vztah k Aristotelovi. Avicenna se domníval, že je Aristotelovým nástupcem, avšak takovým nástupcem, jenž svého učitele překračuje a jehož vlastní nauku zdokonaluje. V rámci Avicennovy koncepce psychologie i metafyziky jsme mohli sledovat, v čem toto překračování mimo jiné spočívalo. Averroes naproti tomu považoval Aristotelovo dílo za dokonalý zdroj filosofické pravdy, který je třeba náležitě vyložit, a to jak co do obsahu, tak i metody.²⁰⁵

Vhodnou cestou k Aristotelovu dílu se pak staly Averroovy komentáře, které byly západními mysliteli ve velké míře napodobovány.²⁰⁶ V Averroově případě však nesmíme opomenout dodat, že jeho vztah k Aristotelovi vedl i k takovým interpretacím některých problémů, jež vzbuzovaly v řadách křesťanských teologů a filosofů jistý odpor.²⁰⁷ Vztah k Averroovi bychom tedy mohli oprávněně považovat za nejednoznačný.²⁰⁸ Zmíněný přístup k Aristotelovu odkazu pak ústí do několika problémů, s nimiž jsme se již setkali u dřívějších myslitelů. Jedná se tedy o problémy: a) formy tělesnosti; b) formy a látky ve vztahu k esenci věci; c) materiálního intelektu. Těmito otázkami se nyní budeme zabývat. Jejich důležitost pro

²⁰³ Tohoto úkolu se zhostili Michael Scot a Hermann Němec. Podrobněji k překladům Averroových spisů a jejich recepci viz H. A. Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes*, str. 373 – 392; R. A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „averroïsme“*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 66 (1982) 321-374; A. De Libera, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001, str. 17-24.

²⁰⁴ srov. *SCG*, II, c. 78; *De veritate*, q. 18 a. 5 ad 8; *Quodlibet VIII*, q. 3 co.

²⁰⁵ Averroes, *Long Commentary on the De anima* (ed. Crawford), III: „*Credo enim quod iste homo fuit regula in natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis.*“ srov. R. C. Taylor, *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought*, in P. Adamson – R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, str. 189-190; É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, str. 219-220.

²⁰⁶ Ke klasifikaci Averroových komentářů a jejich zařazení do celku jeho díla viz R. C. Taylor, *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought*, str. 181-182.

²⁰⁷ K nejkontroverznějším problémům jistě patří Averroovo popření *creatio ex nihilo* a nauka o jediném materiálním intelektu.

²⁰⁸ H. A. Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes*, str. 374: „*They praised him as commentator but damned him as theologian.*“ Vedle již zmíněného přívlastka *Commentator* se o Averroovi pochvalně zmiňuje také William z Auvergne, když jej ve svém komentáři k *De Universo* nazývá *philosophus nobilissimus*. Za exponenta negativního ohlasu můžeme považovat Gilese z Říma a jeho *Errores philosophorum*.

filosofickou antropologii a psychologii není třeba zdůrazňovat, zvláště pak pokud si připomeneme, jak úzce byly tyto otázky spjaty s naukou o duši u Aristotela i Avicenny.

1.2.2.1. Forma tělesnosti

Averroes sdílel přesvědčení, podle něhož je třeba Aristotelovo dílo nejenom vyložit na základě dochovaných zdrojů, ale také domyslet tam, kde se zdá, že je to z hlediska Aristotelova systému vhodné, a kde nejsou k dispozici odpovídající prameny.²⁰⁹

Ve vztahu k první látce pak Averroovy úvahy v mnohém připomínají Avicennovy. První látka je tak i Averroem, ve shodě s Aristotelem i Avicennou, chápána primárně jako potence.²¹⁰ Avšak tentokrát pouze ve shodě s Avicennou se tato potence liší od samotné materie.²¹¹ Materii je tedy třeba uchopit nejenom z aspektu její potenciality, ale je ji třeba vybavit i jistou určitostí, která by dovolila její kategoriální zařazení. Avicenna v této situaci zavedl nebo přijal koncept formy tělesnosti. Musíme však také dodat, že substanciální formu tělesnosti, jež, a zde můžeme definici zopakovat, chápal jako takovou formu, ze které plynou tři rozměry. Averroes jako pečlivý Aristotelův komentátor však s definicí nemohl souhlasit. Zdála se totiž být v nesouladu se základním určením vztahu substanciální formy a látky. Averroova námitka proti určení formy tělesnosti jako substanciální formy materie se pak odvolává na Aristotelovo uchopení jednoduché změny. Tou jsme se již zabývali, a proto můžeme připomenout pouze to, že takto chápaná změna vyžaduje neurčený subjekt změny, aristotelovu první látku, která jakožto potence a tedy jako něco odlišného od nebytí zabraňuje vzniku z ničeho. Z druhé strany však nesmí být sama jsouncem, jež je samo o sobě úplné. Tím pouze odkazujeme k tomu, že i Aristotelem byla první látka chápána sice jako substance, ale substance v nejslabším slova smyslu. Vždy jí jako takové chyběla určitost.

Pokud bychom tedy souhlasili s Avicennou a zavedli substanciální formu tělesnosti, měli bychom problémy s vysvětlením jednoduché změny. Ta by v těchto podmínkách nebyla

²⁰⁹ Viz kap. 1.4.1.2.

²¹⁰ Averroes, *De Substantia Orbis* I, V, 320r, b: „*The nature of that subject which receives the substantial forms, that is to say, the subject called 'first matter' is the nature of the potential.*“ Srov. Averroes, *Long Commentary on Phys.* (ed. Venetis apus Junctas, 1562), I, com. 63 (IV, 29v, D); com. 69 (IV, 31v, F-32rA).

²¹¹ Averroes, *Long Commentary on Phys.* I, com. 70 (IV, 32r, C); Averroes, *De Substantia Orbis* I, V, 320r, B). Averroes doplňuje Avicennův důkaz z odlišnosti potence a první látky o jiný, který charakterizuje první látku jako něco středního mezi bytím a nebytím. Pokud by totiž byla první látka „esenciálně“ potencí, tedy pokud by byla s potencí identická, zanikla by ve chvíli své aktualizace. První látka však nemůže zanikat a vznikat, neboť musí být trvalým podkladem pro každou změnu. Srov. Averroes, *Long Commentary on Phys.* I, com. 70 (IV, 32r, C): „(...) *et modus essentiae eius est, quod non est ens demonstratum in actu, sed est quasi medium inter non esse simpliciter et esse in actu.*“

možná. Jakákoliv změna, a to již i na úrovni prvků, by byla pouze změnou akcidentální.²¹² Averroes se tedy striktně drží aristotelského principu jedné substanciální formy:

„(...)si enim subiectum haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa, unum enim subiectum habere plusquam unam formam est impossibile.“²¹³

Averroes proto navrhuje jiné chápání formy tělesnosti. Tato forma nemůže být v žádném případě substanciální. Z tohoto důvodu musí být určena některou ze zbývajících kategorií. V této souvislosti Averroes využívá argumentu, jenž vychází z charakteristiky, která je společná všem materiálním jsoucům. Touto společnou charakteristikou je dělitelnost. Protože se materie dělí skrze přijetí materiálních forem, zdá se, že společnou vlastností všech materiálních jsoucen je dělitelnost.²¹⁴ Dělitelnost pak nutně vyžaduje tři rozměry. Mít tři rozměry je tedy to, co je nejdříve v materii.²¹⁵ Je však třeba připomenout, že pouze substanciální formy se vážou k určitým a tedy vymezeným rozměrům. Forma tělesnosti však není na rozdíl od těchto vymezených rozměrů založena formou jinou. Z tohoto důvodu je jí třeba chápat jako rozměry nevymezené.²¹⁶ Zde je třeba zdůraznit, že tato forma již není formou substanciální, ale formou akcidentální. Přesněji řečeno, forma tělesnosti je akcidentem kvantity.²¹⁷

Averroovo chápání formy tělesnosti jako nevymezené prostorovosti mělo opět nemalý dopad na další filosofickou tradici. Jistě stojí za zmínku, že ne pouze na tradici středověkou. Zdá se totiž, že vhodným překladem, pokud bychom pominuli jistou anachroničnost, je v případě termínu nevymezené prostorovosti *rozprostraněnost*. My zde tohoto termínu užívat nebudeme, neboť právě připomíná tradici mnohem pozdější. Pro nás je tu však mnohem

²¹² Averroes, *Long Commentary on Phys.* I, com. 69 (IV, 32r, A): „*And it necessarily follows that 'first matter' is potentially all forms and that it does not have in its substance a proper form, through which it is matter. And likewise, if first matter were something in actuality, that is, something having a proper form, then change in substance would be the same as alteration, and the substantial forms would be accidents.*“ Srov. Averroes, *De Substantia Orbis* I (V, 320r, B); srov. A. Hyman, Aristotele's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form", str. 397-398.

²¹³ Averroes, *De Substantia Orbis* I, (V, 320r, B).

²¹⁴ Averroes, *De Substantia Orbis* I, (V, 320r, B).

²¹⁵ Averroes, *De Substantia Orbis* I, (V, 320r, B).

²¹⁶ A. Hyman, Aristotele's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form", str. 403: „*For Averroes, 'indeterminate three-dimensionality' was identical with the 'corporeal form'.*“

²¹⁷ Averroes, *Long Commentary on Phys.*, I, com. 63: „*Et est necesse etiam ut tres dimensiones (...), quae dicuntur corpus, sint accidentia.*“

důležitější souvislost s Tomášem Akvinským. Již ve svém raném díle *De ente et essentia* totiž odkazuje jak k Avicennově vymezení formy tělesnosti, tak k definici Averroově. Jistě že je jejich chápání od původního odlišné. Avicennova substanciální forma tělesnosti už není substanciální formou ve smyslu, v jakém jsme se s ní setkali, Averroova nevynešená prostorovost zase ztratí svojí nevynešenost, ale ponechá si své základní určení kvantity. Tomáš Akvinský pak využívá obou zdrojů pro své účely. Tělesnost jako čistě formální určení a tělesnost jako určení akcidentální budou hrát svou roli při vymezení těla a duše v rovině metafyzické či fyzikální a také na rovině teologicko-etické.

1.2.2.2. Forma a látka ve vztahu k esenci věci

Aristotelův text a jeho možné interpretace stojí v pozadí mnoha filosofických kontroverzí, které však mnohdy mohou určovat celý charakter filosofie interpreta. Averroovo odmítnutí formy tělesnosti ve smyslu substanciální formy se váže s jasným Aristotelovým vymezením substanciální změny a role, jež v ní zaujímá materie. Stejně tak má toto odmítnutí přímou souvislost s chápáním vztahu mezi dvěma základními principy materiálních jsoucen. Avicenna ve své emanační teorii a také v teorii reálné distinkce vyžaduje substanciální formu tělesnosti. Averroes naopak, držíce se velice přesně Aristotelova textu, nejenom že substanciální formu tělesnosti nemůže potřebovat, ale také by zcela jistě nebyla v souladu s Aristotelovými texty.

Averroes se na rozdíl od Avicenny nedomníval, že esence materiálních věcí a jejich definice obsahují materii. Toto jeho přesvědčení je také doloženo dostatečně jednoznačně u Aristotela. Forma, jak jsme již několikrát zmínili výše, je identická s esencí. V tomto smyslu Averroes respektuje nejenom explicitní text, ale také požadavek neurčitosti materie, která jako taková nemůže být součástí principu, jenž je zodpovědný za inteligibilitu a určitost jsoucná. Pokud je tedy esence a forma identická, musí se definice materiální věci vztahovat pouze na její formu. V tomto případě se zdá, že definice jednotliviny bude přinejmenším problematičtější. Aristotelés v souvislosti s tímto problémem využívá příkladu *vypuklosti* a *tuponososti*. Pokud bychom definovali *vypuklost*, definovali bychom formu bez ohledu na jakoukoliv materii. Jestliže bychom však definovali *tuponosost*, museli bychom v definici klást subjekt této formy, jímž je nos a tedy i materie.²¹⁸ Tento způsob definování samozřejmě koresponduje

²¹⁸ Aristotelés, *Metafyzika*, VII.

s Aristotelovým textem, z něhož vycházel Avicenna i Tomáš Akvinský a který tvrdí, že definice materiálních věcí materii obsahuje.²¹⁹ Na příkladu s *tuponosostí* a *vypuklostí* však Averroes navrhuje jiný způsob, jakým tomuto zahrnování materie v definici rozumět.

Substancí může být látka, forma i kompozitum. Pouze forma ale označuje esenci věci. Na materii pak můžeme pohlížet jak z hlediska kompozita, tak z hlediska jeho esence. V prvním případě je částí složené substance, v druhém případě ovšem stojí zcela mimo bytnost této substance. *Tuponosost* je tak třeba definovat jako *vypuklost* nosu. Nos pak musíme chápat jako část kompozita, ale již ne jako část definice *vypuklosti*. Nos je tedy v tomto smyslu pouze subjektem, v němž je forma *vypuklosti*. Pokud se tedy definice *tuponososti* takto rozloží, sestává ze dvou prvků. Pouze první z nich, tedy *vypuklost*, je však touto definicí uchopena přímo. Nos je pak pouze spolukladeným subjektem.²²⁰

Tato interpretace inherence materie v definicích materiálních věcí je jistě ve shodě s Aristotelovým chápáním vztahu formy a esence i se způsobem, jakým fyzik vytváří své definice.²²¹ Nicméně toto pojetí obsahuje jisté napětí stran pojetí definice jako takové. Pokud Averroova definice obsahuje vedle bytnostných určení, tedy takových určení, jež vyčerpávají bytnost definovaného jsoucna, ještě subjekt, netvoří tato definice jednotu, která je vlastní definicím substancí. Naopak tento způsob definice materiálních substancí spíše připomíná definice akcidentů, které obsahují subjekt. Toto se zdá být také hlavní námitkou, kterou proti tomuto chápání definice a esence materiálních věcí postaví Tomáš Akvinský.²²²

Jistá problematičnost této koncepce se rovněž ukazuje při zkoumání statutu duše člověka. Jistě v případě Averroa není třeba příliš zdůrazňovat, že lidskou duši chápal jako formu těla, tedy zcela ve shodě s Aristotelem. Když ale na člověka aplikuje schéma, s nímž jsme se právě setkali, naráží na jistý nesoulad, který plyne z toho, že je duše chápána zároveň jako bytnost nebo *quidditas* člověka. Pokud je totiž bytnost člověka zcela jeho formou, je tato

²¹⁹ Aristotelés, *Metafyzika*, VI, 1, 1025b28.

²²⁰ Averroes, *In VII Metaphysicorum* (ed. Bouyges), t. c. 34: „*Si igitur hoc nomen substantia dicitur simpliciter de materia substantiae compositae ex materia et forma et de forma ejus et de composito, tunc forma substantiae dicitur esse substantia rei, cum ipsa declaret essentiam illius; materia vero dicitur secundum considerationem ad substantiam compositam ex materia et forma esse pars substantiae, secundum considerationem vero ad substantiam declarantem essentiam rei non dicitur esse pars substantiae, sed esse deferens formam in suam definitionem, verbo gratia, simitas, cujus definitio est concavitas in naso, aut in carne nasi; nasus enim est pars substantiae ejus quod significat hoc nomen simitas, quod est congregatio nasi et simitatis, et non est pars definitionis concavitatis, sed est subiectum ei ... forma praedicatur per se de habente formam, secundum quod declarat quidditatem ejus substantiam; materia vero non praedicatur de habente formam vera praedicatione, ne dum ut praedicetur per se; idolum enim non dicitur esse cuprum, nec homo caro, nec simus nasus.*“ Srov. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, str. 221.

²²¹ Aristotelés, *Metafyzika*, VI.

²²² Srov. Tomáš Akvinský, *In VIII Metaphysicorum*, 9.

forma člověkem. Jak je to tedy s materií a tělem jako subjektem? Je tělo nebo materie pro člověka pouze něco vedlejšího, jak by mohl naznačovat způsob kladení subjektu v definici? Jisté zaváhání v tomto ohledu prozrazuje Averroův text:

„(...) quidditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo; et est forma hominis, et non est homo qui est conragatus ex materia et forma.“²²³

Bytí člověka je bytostně spjato s materií. Člověk je jednoduše také tělesnou substancí. Tato jeho *přirozenost* musí být zohledněna jak v jeho definici, tak při úvahách o jeho bytnosti. Právě citovaný text ukazuje, že pokud bytnost člověka nebude obsahovat nějakým způsobem, který však bude odlišný od zmíněného způsobu, který do definice materiálních věcí klade subjekt, materii, bude docházet ke konfliktům, kdy bytnost člověka jednak bude tímto člověkem, neboť bytnost je tím, čím je tento člověk, a jednak nebude, protože tento člověk není pouze formou bez těla nebo materie, ale kompozitem.

Zdá se, že tyto problémy plynou také z Averroova chápání esencí věcí ve vztahu k jejich existenci. Averroes odmítl Avicennovu nauku o reálné diferencii bytí a esence. Zde se možná nalézá klíč k tomu, proč obdobné problémy nenacházíme u Avicenny. Ačkoliv totiž esence věci, a zde ji vezměme ve významu principu, jenž je ve věci a skrze něhož tato věc je tím, čím je, obsahuje vše nutné pro dané jsoucno, není sama tímto jsoucnem, neboť aby jím byla, musí se vztahovat k *Nutné existenci*, jinak řečeno, musí být. Pokud však u Averroa nemáme k dispozici tento nástroj a postavíme-li dokonce i materii zcela mimo formu a definice materiálních jsoucn, ukazuje se, v jaké vzdálenosti tyto dva principy jsou, nemůžeme než z jedné strany materiální jsoucno zároveň ztotožnit i odlišit od své bytnosti. Toto jsou jen důsledky, které plynou z Averroova chápání definic materiálních věcí. Aristotelés, Avicenna i Tomáš Akvinský naopak v tomto kontextu nedovolují, aby definice substance obsahovala subjekt na způsob něčeho přidaného. Materialita je v každém z těchto případů bytostným znakem, tedy náleží k pojmu věci. Bez něho by tento pojem nebyl tímto pojmem.

²²³ Averroes, *In VII Metaphysicorum*, t. c. 21.

1.2.2.3. Intelkt a duše člověka

Nedílnou součástí problematiky filosofické psychologie a antropologie v kontextu aristotelské tradice je vyrovnání se s naukou o intelektu. Každý z myslitelů musel odpovědět na základní otázku, v jakém vztahu je Aristotelův hylemorfismus, zvláště pak pojetí lidské duše jako formy těla k nauce o nesmíšeném a tedy i imateriálním intelektu. Komentátorská tradice dokládá, že sloučení hylemorfismu s naukou o materiálním intelektu v rámci jednoho jsoucna je nanejvýš problematické. Protože jsme již výše zmínili Alexandra z Afrosiady a Themistia, připomeňme a zdůrazněme pouze, jak se s problematikou intelektu v tomto kontextu vyrovnal Avicenna. Toto připomenutí nebude zbytečné i z toho důvodu, že zařadí do zkoumaného kontextu tradici 1. pol. 13. století.

Avicenna se tedy s tímto problémem nevyrovnal. Jeho psychologická teorie o duši jakožto formě jakoby připomíná nauku Aristotelovu, ale ve své podstatě je dualistická. Z toho důvodu nemusí řešit problém intelektu způsobem, s jakým jsme se setkali u zmíněných komentátorů. Materiální formy, tedy formy inherující v materiálním subjektu, nevytváří s intelektuální duší jednotu.²²⁴

V tomto smyslu můžeme říci, že ačkoliv Averroova nauka o jednom odděleném materiálním intelektu vyvolala odpor u většiny scholastických myslitelů, stojí blíže a věrněji aristotelskému psychologickému odkazu. A to z také z toho důvodu, že se problému sloučení filosofické psychologie a metafyziky nevyhýbá.²²⁵

Averroova filosofie doznala v průběhu času mnoha změn,²²⁶ které se pak zřetelněji projevují v rovině kosmologické a také psychologické. Tyto dvě oblasti totiž navzájem souvisí mimo jiné i díky otázkám po původu duše, její případné nesmrtelnosti a jejímu místu v rámci univerza. Poslední otázka při tom implicitně obsahuje vyrovnání se s problémem intelektu. Zatímco ve svém raném období Averroes zastával emanační schéma ne nepodobné tomu, s nímž jsme se setkali u Avicenny, v období pozdějším již pojem *emanace* odmítá. Důležitá je

²²⁴ H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, str. 258: „*Avicenna took up the nature of human material intellect only indirectly, in the course of treating a different issue that preempted the question of the material intellect's nature. He maintained that the human soul, and not merely the intellect, is an incorporeal substance, (...)*“ .

²²⁵ K Averroově teorii poznání a nauce o intelektu viz R. C. Taylor, *Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes*, in Elkaisy-Friemuth, J. M. Dillon (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul*, E. J. Brill, Leiden 2009, str. 187-220.

²²⁶ K raným obdobím *Epitome* a *Středních komentářů*, kde Averroes zastával pozici ne nepodobnou Alexandrovi a kterou později označil za omyl, viz H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, str. 265-282; H. A. Davidson, *Averroes on the Material Intellect*, in *Viator* 17 (1986) str. 98-111; srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros* (ed. F. Crawford), str. 470.

pro nás v tomto kontextu hlavně poslední rovina hierarchie. Avicennův koncept *Dárce forem* je pro Averroa neudržitelný.²²⁷ Toto odmítnutí pak má důsledky pro pojmání materiálních forem. Na tomto místě je tedy třeba zdůraznit, že se jedná o formy všech jsoucen sublunární sféry, tedy i na lidské duše. Původ všech materiálních forem Averroes objasňuje pomocí výkladů známé aristotelské pasáže vysvětlující zdroj materiálních forem z *Metafyziky VII*.²²⁸ Příčinu forem sublunární sféry je podle tohoto textu nutné hledat ná téže rovině.

Averroes zcela v souladu s Aristotelem určuje lidskou duši jako formu člověka. Toto přesvědčení v souvislosti s přesvědčením o původu materiálních forem jej staví do zvláště obtížné pozice stran intelektu, neboť i ten je podle Averroa dosti jednoznačně Aristotelem určen. Nelze proto souhlasit s Alexandrem z Afrodisiady, který intelekt ztotožnil s pouhou tělesnou dispozicí. Pokud bychom to totiž učinili, byli bychom v konfliktu s požadavkem nesmíšenosti, tedy imateriality, intelektu,²²⁹ který by se tímto stal jsoucnem, jež má svoji příčinu v řádu přirozených změn nebo zrození.²³⁰ Averroes tak opět zdůrazňuje základní aristotelské uchopení materiálního intelektu skrze analýzu rozumového poznání forem všech materiálních věcí.²³¹ Takto chápaný intelekt tedy nemůže být materiální. Protože však vznik a zánik předpokládají materii, je tento intelekt také věčný.²³² Posledním určením je jeho jedinnost, podmínkou mnohosti v rámci druhu je totiž také materie.²³³

Toto trojí určení materiálního intelektu má závažné psychologické důsledky. Odsouvá se tím totiž také problém vztahu lidské duše, která je formou těla, k intelektu, jenž je nesmíšený. Pokud je intelekt imateriální, věčný a jeden, nemá příliš smysl uvažovat o něm ve vztahu k duši a nemůže s člověkem vytvářet substanciální jednotu.

Averroes uvádí na podporu svého přesvědčení o jednom materiálním intelektu pro všechny lidi i jiné důvody.²³⁴ Vymezení vztahu lidské duše k materiálnímu intelektu jakožto vztahu akcidentálního je však zcela určující.

²²⁷ H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, str. 231.

²²⁸ Aristotelés, *Metafyzika*, VII, 9.: „Tyto důvody dokazují, že tvar nevzniká, platí však nejen pro podstatu, nýbrž podobně pro všechno první, jako pro kolikost, jakost a pro ostatní kategorie. (...) A z toho se dá odvodit vlastní ráz (idion) podstaty, že tu již musí být jiná podstata ve skutečnosti, která jí uskutečňuje, například zvíře, když vzniká zvíře; (...)“.

²²⁹ Averroes, *Long Commentary on De Anima*, 395; H. A. Davidson, *Averroes on the Material Intellect*, str. 113.

²³⁰ Averroes, *Long Commentary on De Anima*, 443.

²³¹ Averroes, *Long Commentary on De Anima*, 385-386, 396.

²³² Averroes, *Long Commentary on De Anima*, 389, 406.

²³³ Averroes, *Long Commentary on De Anima*, 402.

²³⁴ Srov. R. C. Taylor, *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*, str. 193-193.

Kognitivní proces pak podle Averroa vypadá následovně. Lidská duše je zcela a pouze materiální formou těla. Nemůžeme tedy mluvit o jakékoliv transcendenci duše vůči materii. Člověk tedy disponuje pouze mohutnostmi, jež jsou svázány s látkou. K těmto mohutnostem náleží: *společný smysl, imaginace, myšlení a paměť*. Tyto mohutnosti vyplývají z lidské přirozenosti a společně představují nutnou podmínku lidského poznání. V tomto smyslu je jako celek Averroes nazývá intelektem *in habitu*. Toto tvrzení je však třeba chápat s jistým upřesněním. Označení *intelekt* jim náleží pouze natolik, nakolik se podílejí na abstrakci forem za materiálních podmínek. Jestliže je tedy budeme takto chápat, pak se nejvíce k intelektu blíží myšlení, které jednak rozlišuje a odděluje obrazy obsažené v imaginaci a jednak je ukládá do paměti. Je však třeba mít stále na paměti, že se v případě myšlení nejedná o aktuální myšlení. K tomu dochází tak, že se intelekt *in habitu*, tedy celý soubor materiálních mohutností člověka, připraví materiál v podobě téměř imateriálních obrazů, a to takových, jaké například nacházíme v paměti. Tento materiál je pak učiněn inteligibilním pomocí aktivního intelektu.²³⁵ Takto jsou pak inteligibilní formy přijaty materiálním intelektem, který se aktualizuje a člověk aktuálně poznává. Zde Averroes používá známou analogii se světlem, kterou jsme zmínili i u Themistia. Aktivní intelekt je světlem, které činí barvy viditelné, proto vhodné pro přijetí materiálním intelektem, jenž sám o sobě nemá žádnou z nich.²³⁶

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

Z řečeného je dostatečně zřejmá Averroova pozice. Podrobnější popis kognitivního procesu není nutný. Ostatně z našeho hlediska nejdůležitějším rysem Averroovy psychologické nauky je jeho důraz, který klade jak na pojetí duše jako formy, tak na pojetí nesmíšeného intelektu spolu s důsledky, které z těchto dvou problematických teorií plynou. Můžeme tak krátce shrnout.

Na rovině duše se Averroes dostává do problémů v momentě, kdy ztotožňuje formu s bytností a pokouší se zároveň uchopit definice materiálních jsoucen jakožto obsahujících materii na způsob subjektu. Tím zavádí problematické určení definic materiálních jsoucen, které není nepodobné definicím akcidentů. Zdá se při tom, že ztotožnění formy a bytnosti

²³⁵ H. A. Davidson, *Averroes on the Material Intellect*, str. 120.

²³⁶ Srov. R. C. Taylor, *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*, str. 193-194.

jakožto nositelů inteligibilního obsahu nebo určitosti, je možné pouze tam, kde je substance a forma pojímána jako totéž, nicméně z jiného hlediska, tedy v rámci Aristotelovy filosofie nebo tam, kde má i materie svoji minimální určitost (forma tělesnosti) a může tedy takto vstupovat do definicí ne jako subjekt stojící mimo, ale jako bytostné určení. Na druhou stranu je nutné dodat, že, i když Averroes má tento problém s jednotou definic materiálních jsoucen, zcela jednoznačně respektuje princip jedné substanciální formy. V Averroově případě tedy můžeme tvrdit, že forma a bytnost jsou totéž a že řád logický odpovídá, zde však uvažujeme pouze na rovině vzájemného vztahu esence a formy materiální věci, řádu ontologickému. Každá esence skutečně existující věci je tak dělitelná pouze logicky. Jejím možným částem totiž neodpovídají různé formy, jež by tuto věc zdokonalovaly, jak tomu bylo v případě Avicenny. Co se týče roviny psychologické, která však těžší nejednu zásadu ze zmíněného výčtu, je třeba pouze zmínit, že Averroes opět vytěžuje maximum ze základních určení základních pojmů psychologického diskurzu u Aristotela. Duše je primárně formou těla, nutno zdůraznit, že materiální formou těla. Intelekt je naopak substancí s materií nesmíšenou. Tato tvrzení je důležité brát vážně a uvést ho do souladu v mezích, které určuje širší rámec Aristotelovy filosofie. Nauka o jediném materiálním intelektu je pak završením těchto snah.

V tomto kontextu stejně jako v kontextu dualistickém nemá příliš smysl otázka po dvojím vztahu duše k tělu. Zde je duše jednoznačně určena jako forma, ze které neplynou žádné imateriální mohutnosti.

1.2.3. Avicbron

Ibn Gabirol nebo také Avicbron patří k těm myslitelům, jejichž filosofie měla dalekosáhlý dopad na další filosofickou tradici.²³⁷ V souvislosti s naším tématem můžeme konstatovat, že se Avicbronova nauka, kterou latinským myslitelům zanechal ve spise *Fons Vitae*, můžeme zařadit hned vedle Avicenny i Averroovy. Je možné mu jistě ubrat na originalitě, již Tomáš Akvinský zdůrazňuje jeho nemalou spřízněnost a blízkost s myšlenkami Platónovými,²³⁸ ale samotná filosofie Tomáše Akvinského a hlavně její počáteční nasměrování

²³⁷ Srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 420: „Parmi les tenants de la pluralité des formes, Avicbron occupe le premier rang. C'est l'avis commun des interprètes médiévaux et modernes.“

²³⁸ Avicbron bývá zařazován k „židovskému novoplatonismu.“ Podrobněji k Avicbronovu místu v tradici a ke kořenům, z nichž vyrůstá jeho myšlení viz S. Pessin, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation* in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli, in D. H. Frank – O. Leaman (eds.), *The Cambridge*

a orientace ukazují, že Avicebra nelze nezmínit.²³⁹ V tomto smyslu můžeme říci, že Avicbron sehrál významnou roli při formování filosofie Tomáše Akvinského. Je však třeba dodat, že se nejednalo o roli pozitivní, jak můžeme sledovat u Avicenny, ale spíše o roli negativní. O tomto rozdílu v přístupu k Avicenni a Avicbronovi můžeme usuzovat již na základě *De ente et essentia* nebo třeba *De substantiis separatis*, kde je Avicbron terčem Tomášových ostrých výhrad. Vůči základním Avicbronovým názorům na formu, látku a vztah řádu logického a ontologického se v již *De ente et essentia* Tomáš Akvinský jasně vymezuje, a to zvláště v takových otázkách, které budou mít dopad i na jeho koncepcy filosofické psychologie.²⁴⁰

1.2.3.1. Univerzální hylemorfismus a pluralismus forem

Avicbronova filosofie je vedena dvěma základními myšlenkami, se kterými jsme se již setkali u Avicenny. První chápe každé zapříčiněné jsoucní jako radikálně odlišné od Boha (*Esse tantum*), který je esencí identickou se svým bytím. Tato odlišnost je pak mimo jiné založena na boží absolutní jednoduchosti, která není zapříčiněným jsoucím sdílena v žádném smyslu.²⁴¹ Druhá základní Avicbronova myšlenka pak sblíží řád logický s ontologickým natolik, že cokoliv je dělitelné v rozumu, je dělitelné i ve skutečnosti.²⁴²

Již u Avicenny jsme viděli, že zapříčiněné jsoucní je odlišeno od absolutně nedělitelného boha pomocí zavedení mnohosti. Stejným způsobem postupuje i Avicbron. Ten však svoji odpověď zakládá na aristotelském hylemorfismu. Protože tedy vše kromě Boha musí obsahovat nějakou formu kompozice a mnohosti, je nutné klást do všeho zapříčiněného jsoucní

Companion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge 2003, str. 91-92; Srov. Tomáš Akvinský, *In II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1.

²³⁹ A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 87: „*Nous sommes ici en présence d'une doctrine très élaborée, (...), peut-être pourrait-on dire qu'Avicébron est vraiment l'adversaire de saint Thomas.*“.

²⁴⁰ Explicitně k jednotlivým problémům srov. např. Tomáš Akvinský, *In De Anima*, II, lect. 1: „*Per quod tollitur positio Avicbron in libro Fontis Vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re.*“ *DSC*, a. 1, ad. 9: „*Sic igitur per hoc excluditur positio Avicbron in libro Fontis Vitae, quod materia prima, quae omnino sive forma consideratur, primo recipit formam substantivam.*“.

²⁴¹ Srov. S. Pessin, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation* in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli, str. 96.

²⁴² F. Brunner, *Platonisme et Aristotélisme, La Critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1965, str. 38: „*Avicébron pense qu'à la composition intelligible du genre et de l'espece correspond dans les choses une composition réelle. Ainsi, en tout ce qui est défini au moyen d'un genre et d'une différence, le genre est la matière et la différence, la forme. Le second pose qu'être en puissance, être sujet ou recevoir se dit de tout dans la même sens.*“.

látku a formu. Zde je na místě zdůraznit dva důležité důsledky řečeného. Hylemorfická kompozice se vztahuje i na spirituální bytosti, proto látka a forma nemohou být ve skutečnosti odděleně. Pokud bychom totiž uvažovali o látce nebo formě odděleně, nebyly by tyto principy dále dělitelné, neboť se jedná o poslední konstituenty jsoucna,²⁴³ a tak by sdílely naprostou jednoduše s Bohem.²⁴⁴ Spirituální bytosti tak musíme chápat také jako kompozita formy a látky, neboť kdyby byly pouhými formami, opět by plynul zmíněný nepřijatelný důsledek.

Z předpokladu vzájemné korespondence řádu logického a ontologického pak Avicbron upřesňuje své pojetí ontologické struktury stvořené skutečnosti. Stejně jako je možno rozložit pojem, je možné rozložit i skutečnost.²⁴⁵ Znovu je třeba připomenou, že si tyto řady odpovídají. V základu každého rozboru pojmu je pak pojem rodu. Na rovině ontologické pak pojmu rodu odpovídá pojem materie. Ta totiž slouží k přijetí všech forem, a tím je jakoby sama místem všech věcí.²⁴⁶ Tato analogie mezi pojmem rodu a materie bude později ostře kritizována Tomášem Akvinským již v *De ente et essentia*. Jistě, rody můžeme v určitém smyslu chápat jako materii vzhledem k diferencím a druhu, ale pouze z toho důvodu, že rod se má k druhu jako nevymezené vzhledem k vymezenému. Avicbron však pojem rodu chápe odlišně. Stejně totiž jako materie přijímá různé formy, které jí dále určují, přijímá i rodový pojem další difference jako další určení. Důležité je zde to, že přijetím difference nedochází k vymezení neurčitěho, ale k rozšíření již vymezeného. Mohli bychom tedy také říci, že Avicbron chápe rodové pojmy tak, že jednoznačně označují formu, jež je společná všem členům daného rodu.

Jestliže je tomu tak, má to nutně své důsledky pro porozumění ontologické struktury skutečnosti. Jednota rodu totiž implikuje jednotu materie. Do základu všeho stvořené proto musíme klást materii a formu. Zde zároveň sledujeme, jak se úvahy logického charakteru doplňují s úvahami ontologickými, vyvozenými z předpokladu radikální odlišnosti stvořené jsoucna a Boha. *Univerzální materie*, která je stejně jako nejvyšší rod jedna, tak nutně zakládá jak všechna jsoucna tělasná, tak duchovní. Tato dvě určení pak také vymezují základní

²⁴³ Avicbron, *Fons Vitae* (ed. Baeumker), tr. V. str. 269: „*M. Signum hujus est, quia non invenitur aliud quod sit superius ea a quo dividatur et in quod resolvatur. Sed quicquid resolvitur in aliud sensu vel intellectu, compositum est, et haec materia non resolvitur in aliud. Et scies per hoc quod haec materia est materia prima vere simplex.*“.

²⁴⁴ Avicbron, *Fons Vitae*, tr. V. str. 334: „*Materia non fuit sine forma ictu oculi, ut ideo non sit creator et non habeat esse, sed est creata cum forma simul, quia non habuit esse nisi ex forma, id est quia fuit creata creatione formae sustentata in ea sine spatio temporis.*“.

²⁴⁵ Alain De Libera v této souvislosti hovoří o reifikaci Porfýriova stromu. Srov. A. De Libera, *Středověká filosofie*, str. 212.

²⁴⁶ Avicbron, *Fons Vitae*, tr. V, str. 267: „*Imaginare materiam universalem per se tamquam rem, quae est in ultimo fine eorum quae sunt posita, in ultima extremitate substantiarum sitam, sicut locum omnium rerum, scilicet ex intellectu sustinentis.*“.

vymezení univerzální materie. Ta se tedy ve shodě s Porfýriovým stromem dělí na netělesnou a tělesnou. Rozdíl mezi těmito jsoucný spočívá samozřejmě ve formě, která k materii přistupuje. V případě tělesných jsoucen je to forma tělesnosti. Co se týče jsoucen netělesných, je to pak nepřítomnost této formy. Avicbron však tohoto termínu neužívá a hovoří spíše o materii tělesnosti. To nicméně nebrání tomu, aby byl považován za jeden ze zdrojů nauky o pluralitě forem.²⁴⁷ Vysvětlení toho, co zapříčiňuje odlišnost materie tělesné a duchovní, tedy vyrovnání se s námitkou, kterou později vysloví Tomáš Akvinský, můžeme u Avicbrona nalézt. Otázkou však zůstává, zda nás jeho odpověď dokáže přesvědčit. Tomáše Akvinského zřejmě ne, neboť ji ve své kritice z *De ente et essentia* ani nezmiňuje. Avicbron tuto základní diverzifikaci materie, která však nemůže plynout z žádné formy, vysvětluje pomocí přirovnání materie k proudu vody, který se vzdaluje od svého pramene, tedy Boha. Se vzrůstající vzdáleností pak proud vody ztrácí na průzračnosti.²⁴⁸ Zakalenost v tomto smyslu odpovídá tělesnosti a světlo, jež činí vodu průzračnou, je *univerzální formou*, která tak vždy materií prostupuje a zajišťuje její bytí.²⁴⁹

Jednoznačné vypovídání rodových pojmů pak spolu s univerzálním hylemorfismem, který klade i do duchovních substancí látku, představují dvě důležitá témata, jež budou v diskuzi určovat pozici Tomáše Akvinského stran duše člověka. S prvním zmíněným problémem se totiž váže teorie plurality forem, která má v základu buď Avicennovskou formu tělesnosti nebo právě Avicbronovu materii tělesnosti. K druhému problému se pak váže nutnost odlišit stvořené jsoucný od Boha, který je absolutně jedním. Nemožnost nalezení jiné kompozice než kompozice z látky a formy totiž vede k zavedení materie i do duchovních substancí.²⁵⁰ Zde se tak ukazuje důležitost vypracování problematiky reálné distinkce, která Tomáši Akvinskému umožní zachovat principy aristotelského pojetí intelektu.

Z řečeného je pak možné odvodit bez větších problémů pozici, jakou v rámci stvoření zaujímá člověk a jeho duše. Pluralismus forem v souvislosti se specifickým chápáním

²⁴⁷ Srov. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, str. 648.

²⁴⁸ Avicbron, *Fons Vitae*, tr. 11, str. 66: „D. Dic ergo mihi quae est causa mutationis unius simplicis ex simplicitate in compositionem et corporeitatem. M. Causa in hoc est elongatio ob origine unitatis et impossibilitas substantiae recipiendi unam in alia forma praeter hanc formam. Et exemplum hujus est quod praediximus de aqua et plumbo, quia ex eis partim invenies subtile, lucidum, partim spissum, obscurum; similiter dicendum est de materia quae sustinet formam, quia ejus aliquid est spirituale, subtile, aliquid corporale, spissum.“

²⁴⁹ Vztah *univerzální formy* a *univerzální látky* není zcela jednoznačný. V tomto kontextu je třeba zdůraznit, že *univerzální forma* je aktem a bytím, který vždy doprovází *univerzální materii*. Srov. S. Pessin, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli*, str. 96.

²⁵⁰ V jistém smyslu je možno Avicbronovu materii chápat pouze jako potenci bez odkazu k tělesnosti. Tomáš Akvinský však k tomuto problému nepřistupuje tímto způsobem, jak ukazuje jeho spis *De spiritualibus creaturis*.

obecných pojmů nám nedovolují v Avicbronově teorii spatřovat jakoukoliv možnost pro zajištění jednoty člověka. Z hlediska kritiky Tomáše Akvinského pak tuto jednotu nemůžeme hledat ani u jsoucn jednodušších. V tomto smyslu je Avicbronova koncepce, a to i když operuje s pojmy látky a formy, jednoznačně dualistická s mnohými platónskými motivy. K nejnápadnějším jistě patří chápání vtělení jako uvěznění duše.

1.3. Latinské inspirační zdroje

1.3.1. Antropologický dualismus 1. pol. 13. století

Questiones disputatae de anima Tomáše Akvinského jsou považovány za jedno z jeho nejvyzrálejších děl v oblasti filosofické psychologie. Pokud se uvažuje o díle, jež by snad tomuto mohlo v uvedeném aspektu konkurovat, nabízí se snad jen *Summa Theologiae* nebo také, *De spiritualibus creaturis*, v aspektu precizace některých problémů, k nimž hlavně patří vztah dvou základních určení duše.²⁵¹ V každém případě první z uvedených spisů připravuje půdu druhému a jistým způsobem jej rovněž umožňuje. V první otázce *QDA* se Tomáš táže, *utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*.²⁵² Pokud se na tuto otázku zaměříme z hlediska Aristotelovy hylemorfické teorie, můžeme se dostat do problémů. Jistě, můžeme říct, že forma a *ousia* je totéž, nicméně touto odpovědí jakoby zapomínáme na to, co nám Aristotelés říká v *De anima*, stran náležitého pojmání substance. Vzhledem k tomu, že se pohybujeme ve filosoficko-psychologické oblasti, zmíněné řešení nám nemůže vyhovovat. Tomášova otázka pak míří přesně tím směrem, jaký naznačují obtíže s pojmáním pojmu substance a její ontologické kompozice, a to zvláště v souvislosti s problémem člověka. Z řečeného je přitom zřejmé, že není mířena do řad platónsky orientovaných dualistů.²⁵³ Pro ně totiž nemá v rámci antropologie význam. Jednoduše prostě nepotřebují chápat duši jako formu. Pro koho má tedy kladné zodpovězení položené otázky eminentní význam? C. Bazán²⁵⁴ určuje cílovou skupinu jednoznačně jako skupinu těch filosofů, kteří vycházeli z tradičního platónsko-augustinovského dualistického konceptu člověka a byli zároveň konfrontováni s novou a nepřehlednutelnou teorií aristotelovskou, která jim byla zprostředkována Avicennou a jeho věrným překladatelem Dominikem Gundissalvim.²⁵⁵ Tuto skupinu myslitelů, kterým je

²⁵¹ Obšírněji k této problematice srov. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, str. 5-7.

²⁵² Tomáš Akvinský, *Questiones disputatae de Anima*, q. 1.

²⁵³ Srov. B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, str. 101 – 106. Autor vyřazuje patristickou a arabskou tradici. Ze zmíněných Nemesius, Eunomius, Augustinus i Jan z Damašku zastávají jednoznačně dualistické pozice a chápou duši jako substance; viz str. 103: „Arguably, in early christian anthropology there was no attempt to reconcile Plato and Aristotle (...)“. Srov. G. Emery, *L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin*, in *Nova et Vetera* 75/2 (2000) str. 53-55.

²⁵⁴ B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, str. 95-126; zde opomineme Bazánův názor, že v souvislosti s pluralismem forem je na místě také či snad spíše hovořit o dualismu.

²⁵⁵ Dominik Gundissalvi je autorem prvního latinsky napsaného spisu *De Anima*, který byl zřetelně ovlivněn arabsou a židovskou filosofií. Význam Gundissalviho nespočívá v jeho originalitě. É. Gilson v předmluvě ke

společné, že je pro ně teorie látky a formy teorií *infra metaphysique*, pak souhrnně označuje jako eklektický aristotelismus. K těmto myslitelům pak například patří William z Auvergne, Filip Kancléř, Alexand Haleský, Bonaventura a dokonce také Tomášův učitel Albert Veliký. Vzhledem k tomu, že by bez alespoň krátké prezentace těchto myslitelů byla perspektiva první kapitoly neúplná, budeme se myšlenkovými koncepty zmíněných myslitelů zabývat. Oprávněnost tohoto výběru je zároveň dána tím, že Tomáš Akvinský se musel postavit nejenom Avicbronovi, když kritizoval teorii pluralismu forem, ale také těmto svým přímým předchůdcům.

V následujícím textu se zaměříme na ty aspekty filosofie zmíněných myslitelů, které jednak korespondují s předchozími úvahami a rovněž přispějí k porozumění samotnému Tomášovu dílu. Z tohoto hlediska bude tedy nejefektivnější soustředit se na jejich přijetí a práci se základními aristotelovými pojmy *formy* a *látky*. Tento do jisté míry široký pohled je však možno velice snadno zúžit, uvědomíme-li si, z jakých zdrojů především k Aristotelovu dílu přistupovali. Je-li jejich hlavním zdrojem a zprostředkovatelem Avicenna, můžeme předpokládat, že jejich porozumění pojmu *formy tělesnosti* v souvislosti s naukou o duši nám odpoví na mnohé stran vztahu duše a těla člověka. Přijmout toto hledisko pak bude vhodné i z toho důvodu, že, jak se domníváme a jak se pokusíme ukázat v druhé kapitole, Tomáš Akvinský se skrze nové promyšlení tohoto pojmu vrátil k Aristotelovi a rovněž byl schopen vyřešit nesoulad, který můžeme nalézt mezi jeho psychologií a metafyzikou.

William z Auvergne patří mezi první z těch, jež se snaží zařadit do svého filosofického systému Aristotelovu definici duše jako formy. Ve svém spise *De anima*²⁵⁶ však ukazuje, jak pevně setrvává v platonsko-augustinovské tradici. Duši chápe jako formu ve smyslu *perfectio*²⁵⁷, ale zároveň také jako substanci na těle nezávislou, které toto tělo slouží pouze jako

kritickému vydání, T. J. Muckle (ed.), *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, in *Mediaeval Studies* 2 (1940) str. 23-102, nás na straně 24 upozorňuje: „*He consciously made what is actually a mosaic, composing his treatis from small fragments borrowed here and there and juxtaposed in such a way as to form a whole.*“ Zdá se však také, že již středověcí čtenáři si byli problematického charakteru díla vědomi. Na konci vatikánského rukopisu (Vat. lat 2186, fol. 119.v.) můžeme nalézt toto doporučení: „*Lege tractatum et fuge errores.*“ Jeho význam však spočíval v tom, že zpřístupnil arabské a židovské myšlenky Západu. Srov. D. A. Callus, *Gundissallinus' De anima and the Problem of Substantial Form*, in *The New Scholasticism* 13 (1939) str. 339: „*The outstanding influence of this opusculum is amazing in view of the mediocrity of its contents.*“ Dále k Gundissalvimu srov. R. C. Dalles, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden 1995, str. 13 – 15.

²⁵⁶ William z Auvergne, *De anima*, in *Opera Omnia* II (Paris\Orleans, 1674; repr. Frankfurt a. M., 1964), str. 65-228.

²⁵⁷ William z Auvergne, *De anima* I, str. 65b: „*Anima igitur est prout diffinit Aristoteles perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis;*“ str. 118a: „*Cum enim dicat iuxta sermonem Aristotelis animam sctum esse ejus potentiae, qua corpus dicitur potentiae vitam habens in ratione vel definitione animae (...) actus autem ibi non*

nástroj.²⁵⁸ Tento nástroj je pak konstituován svojí formou tělesnosti.²⁵⁹ Williamův dualismus je o to zřejmější, že duši chápe jako naprosto jednoduchou, a to jak z hlediska složení z látky a formy, tak z hlediska činností, které všechny vykonává přímo, aniž by vyžadovala prostřednictví jakýchkoliv potencií.²⁶⁰ Pokus Williama z Auvergne prozrazuje, že jeho autor nebyl připraven porozumět Aristotelově definici duše náležitým způsobem.²⁶¹

Pro naše zkoumání jsou důležité dvě skutečnosti. Jednak pojem *perfectio*, který William používá, odkazuje k arabské tradici, a jednak je forma tělesnosti konstituujícím principem těla odlišným od duše člověka.

Neznámý autor *Summy Duacensis*, jež se dochovala pouze v několika fragmentech, klade do člověka trojí typ jednoty.²⁶² Duše a tělo vytvářejí nejslabší jednotu (*unitas minima*). Tato nejslabší jednota je vztahem *perfectio*.²⁶³ Silnějším typem jednoty (*unitas minus firma*) v člověku je ta mezi látkou a formou v těle. Nejsilnější jednotu (*unitas firmissima*) pak můžeme nalézt v duši, která je kompozitem *quo est a quod est*. Ze srovnání těchto tří jednot, zvláště pak mezi první a druhou, se jasně ukazuje, že duše a tělo nemohou vytvářet jednotu, jakou bychom mohli nalézt v kompozitu látky a formy. Dokonce je vztah *perfectio* zřetelně vymezen jako odlišný oproti jednotě mezi látkou a formou. Mohli bychom jej také chápat jako znak

intelligitur nisi perfectio.“ Tato Williamova definice duše pracuje čistě s pojmem *perfectio*. Za zmínku jistě stojí to, že ačkoliv tato definice již použitím tohoto pojmu odkazuje k arabsko-latinské verzi *De anima*, vynechává pojem *prima*. Srov. Aristotelés, *De anima* (ed. Venice 1489), fol. 94 b-c: „*Anima est prima perfectio corporis naturalis habentis vitam in potentiam (...) Est prima perfectio corporis naturalis organici.*“

²⁵⁸ William z Auvergne, *De anima I*, str. 68a: „*Amplius manifestum est nullum instrumentum esse propter se, sed propter operatorem, ad hoc videlicet ut se serviat in operationibus quae fieri habent per ipsum. Cum igitur corpus humanum organicum sit, quod est dicere instrumentale, imo cum sit instrumentum unum ad multas operationes aptum, natum et fabricatum, necesse est operatorem non esse cui naturaliter serviat, quique eo naturaliter uti debeat. Hic autem operator est quam vocamus animam humanam.*“

²⁵⁹ William z Auvergne, *De anima II*, str. 69a; srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 405: „*Pour ce qui concerne les maîtres séculiers, si nous revenons à Guillaume d’Auvergne, qui défend énergiquement la simplicité de l’âme, il est facile de constater que l’auteur admet explicitement deux formes: l’une de l’âme et l’autre du corps.*“; B. C. Bazán, *Pluralisme de formes au dualisme de substances?*, str. 43.

²⁶⁰ R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 32.

²⁶¹ R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 32: „*The result is often a quagmire of apparent contradictions, inexact analogies, unfinished arguments, and a capricious and inconsistent use of such technical terms from the Aristotelian vocabulary as form, matter, potency, substance, agent intellect, and so on.*“ Srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 405-407.

²⁶² K problematice autorství *Summy Duacensis* viz R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 25.

²⁶³ P. Glorieux (ed.), *La Summa Duacensis*, Paris 1955, cap. VII, q. 1, str. 60: „*Anima duo habet in se: quoniam et est substantia et est perfectio.*“

specifické diference, jíž se liší duše člověka jako spirituální bytost od jiných spirituálních bytostí, andělů.²⁶⁴

Filip Kancléř, autor *Summy De bono*²⁶⁵, obhájí stejný model člověka, jaký jsme mohli sledovat v *Summě Duacensis*.²⁶⁶ Existuje tedy předpoklad, že *Summa Duacensis* je také jeho dílem. *Summa de bono* se nám však dochovala kompletní a můžeme si tedy i o vztahu a vnitřní struktuře jednot v člověku vytvořit lepší představu. Duše je opět jednotou *quod est* a *quo est*. Z textu však není úplně zřejmé, jedná-li se o složení principů imateriálních jsoucen nebo o složení spirituální látky a spirituální formy.²⁶⁷ Tělo je pak mimo vši pochybnost konstituováno formou tělesnosti a látkou.²⁶⁸ Vztah těchto dvou entit je opět vztahem ve smyslu *perfectio*.²⁶⁹ Jak duše, tak tělo jsou považovány za substance, jež jsou uchopitelné pomocí určitých vlastností. Duše je jednoduchá, netělesná a nesmrtelná. Tělo naopak všechny tyto vlastnosti postrádá. Odlišnost v těchto třech charakteristikách poukazuje na vzdálenost, která je dělí.²⁷⁰

²⁶⁴ *Summa Duacensis*, cap. IV, str. 31: „*Ad secundum dicimus quod non est simile de angelis et de animabus etsi utraque creatura sit spiritualis. Quod ut planius fiat, premittatur hic una divisio creature spiritualis: alia est ita substantia quod non perfectio; alia est ita perfectio quod non substantia; alia est et perfectio et substantia. Exemplum de prima est angelus qui non est perfectio corporis nec ab aliquo alio dependens vel impendens ut ipsum perficiat, sed est intelligentia separata. Exemplum de secunda creatura spirituali est anima vegetabilis et sensibilis, que re vera substantia non sunt etsi perfectiones sint. Exemplum de tertio accipe animam rationalem que revera substantia est in se et corporis perfectio.*“ .

²⁶⁵ N. Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Selecta, Bern 1985.

²⁶⁶ K podobnosti viz R. C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 22, pozn. 24.

²⁶⁷ R. C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 22.

²⁶⁸ *Summa de bono*, I, Q. VIII, str. 283: „*Quod autem opponitur quod forma unitur se ipsa, quare anima se ipsa, secundum hoc dicendum est quod sunt quedam forme prime, quedam ultime, quedam medie. Prime forme cum prime sint, absque medio materie coniunguntur, ut est corporeitas. Ultime formae per medium coniunguntur, et quia ultime non sunt media neque dispositiones materiales ad aliarum coniunctionem. Ultima autem forma naturalium est anima. Medie autem et per mediumconiunguntur quandoque quandoque sunt media et quasi materiales dispositiones; verbi gratia potentia sensibilis per medium coniungitur suo subiecto, scilicet mediante ut dispositione materiali potentia vegetabili; et hoc quando est ultima perfectio. Quandoque ipsa eadem in nobiliori subiecto est medium et quasi dispositio materialis, scilicet comparatione anime intellective. Manifestum est igitur quod, licet sit ut forma, non tamen per se corpori necesse est coniungi.*“.

²⁶⁹ *Summa de bono*, I, Q. 5. str. 231: „*Primus actus animae est quod sit ‘perfectio corporis naturalis organici’ etc.*“; srov. *Summa Duacensis*, cap. IV, str. 31: „*Ad secundum dicimus quod non est simile de angelis et de animabus etsi utraque creatura sit spiritualis. Quod ut planius fiat, premittatur hic una divisio creature spiritualis: alia est ita substantia quod non perfectio; alia est ita perfectio quod non substantia; alia est et perfectio et substantia. Exemplum de prima est angelus qui non est perfectio corporis nec ab aliquo alio dependens vel impendens ut ipsum perficiat, sed est intelligentia separata. Exemplum de secunda creatura spirituali est anima vegetabilis et sensibilis, que re vera substantia non sunt etsi perfectiones sint. Exemplum de tertio accipe animam rationalem que revera substantia est in se et corporis perfectio.*“ V této souvislosti je nutné zmínit poznámku k pojmu *perfectio*, se kterým jsme se již setkali výše u Williama z Auvergne. R. Zavalloni výskyt tohoto pojmu hodnotí následovně: R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 406: „*Ce mot [perfectio] est un indice tout à fait sûr que l’auteur se sert de la traduction arabo-latine d’Aristote ou, du moins, qu’il a subi l’influence judéo-arabe.*“.

²⁷⁰ *Summa de bono*, I, Q. VIII, 285-286: „*Anima enim rationalis tres habet oppositiones ad corpus ipsum; est enim simplex, incorporea et incorruptibilis, corpus vero compositum, corporeum et corruptibile. Propter igitur*

Z důvodu této vzdálenosti (*distantia*) musí Filip Kancléř zavést něco prostředního. Těmito prostředníky jsou alespoň formy vegetativní a smyslová, které bychom mohli nalézt mezi formou tělesnosti a racionální duší.²⁷¹ Vliv Avicennovy interpretace Aristotela je opět nezpochybnitelný.²⁷²

Myšlenky františkána Alexandra Haleského se nám dochovaly v *Summē teologické*, která je však posmrtným výsledkem práce jeho studentů.²⁷³ Obdobně jako předchozí myslitelé se snaží sjednotit substancialitu duše s její novou úlohou formy těla. Nicméně asimilace aristotelského konceptu duše jako formy je provázená nedůvěrou, což se projevuje v jednoznačném upřednostnění Augustinovy definice duše.²⁷⁴ Duše je tedy podle Alexandra Haleského *hoc aliquid* substance, o které nemůžeme tvrdit, že by byla formou jednoduše, a to i z toho důvodu, že obsahuje spirituální látku.²⁷⁵ To znamená, že duše není aktem látky, ale aktem těla, které je již konstituováno formou tělesnosti.²⁷⁶ Podle Alexandra můžeme uvažovat o dvojím vztahu duše k tělu. Můžeme akcentovat její substancialitu a pak se bude duše vztahovat k tělu jako pohybující k pohybovanému, zároveň ji můžeme rozumět jako akt již organizovaného těla, čím je tomuto tělu dána taková dokonalost (*perfectio*), která z něj činí tělo člověka.²⁷⁷ Alexandr sice vztah *perfectio* chápe jako přímý, ale to mu nezabránilo zavést další zprostředkující dokonalosti jako např. vegetativní, smyslovou formu a formu tělesnosti.²⁷⁸

minimam sui distantiam a corpore non posset anima rationalis corpori coniungi, nisi advenirent dispositiones sive adaptationes aliquae, quae essent media coniungendi haec ad invicem“..

²⁷¹ *Summa de bono*, Q. VIII, str. 284: „*Ad hoc respondeo quod anima secundum quid unitur per modum formae, secundum quid per modum substantie.*“ srov. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 407.

²⁷² Viz R. C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 20: „*He still depends heavily on Muslim interpreters, and his understanding of Aristotle, even when he had the text in front of him, seems to have been conditioned by his knowledge of Avicenna.*“ Viz N. Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, str. 47*: „*Le Chancelier connaissait également la philosophie arabe et juive. Avicenne et Averroës ne sont cités qu’une seule fois chacun, mais les deux sont invisiblement présents dans la Somme de Philippe, Avicenne plus qu’Averroës. On a l’impression que c’est Avicenne qui a introduit le Chancelier dans la pensée d’Aristote.*“

²⁷³ Alexander of Hales, *Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica*, 4. vols., Quaracchi 1924-48.

²⁷⁴ Viz R. C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 28; B. C. Bazán, *Pluralisme des formes ou dualisme de substances?*, str. 55-57; R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 411.

²⁷⁵ Alexander of Hales, *Summa theologica* II, str. 398: „*Utrum anima sit composita ex materia et forma. Quod videtur per hoc quod dicit Boethius in Libro De Trinitate ‚In omni eo quod est citra Primum est hoc et hoc’, et loquitur de eis quae sunt substantiae per se, ad differentiam formae et materiae... sed anima humana est talis, quia est per se existens; quod patet ex separatione et motu; ergo habet in se ‚hoc et hoc’; sed hoc non erit materia et materia vel forma et forma (...); ergo erunt illa duo materia et forma; ergo anima habet materiam et formam.*“.

²⁷⁶ Alexander of Hales, *Summa theologica*, II, str. 422: „*Est enim anima hoc aliquid praeter suam materiam: quod non est dicere in forma simpliciter naturali. Unde non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.*“.

²⁷⁷ Alexander of Hales, *Summa theologica* II, str. 420: „*(...) anima rationalis coniungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili. Prout autem est motor habet potentias medias, quibus movetur*

Mezi františkány patří i Bonaventura, nepřehlédnutelná postava 13. století. Tento teolog je ve svém vztahu k Aristotelovi a i k jeho definici duše velice kritický. Již u Alexandra jsme si mohli všimnout veliké úcty k dílu Augustinovu. U Bonaventury je tato úcta tím silnější, čím menší váhu přikládá světské moudrosti, tedy filosofii. V očích Bonaventury je jediným zdrojem pravdivého poznání Písmo svaté, při jehož porozumění se můžeme opřít o moudrost Otců, která je obsažena v jejich dílech. A právě Augustin je podle Bonaventury nejskvělejší z nich.²⁷⁹

V obdobném vztahu, v jakém je podle Bonaventury Aristotelés a Augustin, můžeme spatřovat i jejich definici duše a primát má samozřejmě ta Augustinova.²⁸⁰ Přes tento důraz na substancialitu duše Bonaventura neváhá k jejímu označení užít i Aristotelova pojmu *formy*.²⁸¹ Podobně jako Alexandr Haleský pak rozlišuje dva způsoby, jimiž můžeme duši pojímat. Pokud v ní budeme spatřovat *hoc aliquid*, pak se bude k tělu vztahovat jako pohybující (*motor*). Zdali však zdůrazníme její charakter formy, bude dokonalostí (*perfectio*) těla.²⁸² Duše je podle Bonaventury tvořena svou vlastní formou a spirituální látkou. V tomto smyslu u něj nacházíme prvky univerzálního hylemorfismu a můžeme konstatovat i v těle formu tělesnosti, která je Bonaventurou chápána jako světlo. Aby tělo mohlo být subjektem duše, musí být nejenom informováno touto formou tělesnosti, ale také dokonalejšími formami.²⁸³ V souvislosti s formou tělesnosti je třeba v případě Bonaventury dodat, že není avicennovské provenience. Původ tohoto konceptu u Bonaventury musíme hledat u stoiků a zprostředkovaně i u Augustina

corpus(...) Eo autem modo quo est perfectio et corpus perfectibile, licet habeat dispositiones praeambulas, quae dicuntur quodam modo media, non tamen exigitur medium in unione, immo se ipsa unitur anima corporis.“

²⁷⁸ Podrobně k těmto prostředníkům viz R. C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, str. 30; R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des forme*, str. 401: „Quant aux premiers maîtres franciscains de Paris, Alexandre de Halès, cherchant comment l'âme raisonnable est unie au corps, répond que l'union se produit selon le rapport de matière et de forme. Mais il faut distinguer des formes d'espèces différentes: il existe des formes premières, qui perfectionnent la matière, telles que les formes élémentaires et toutes les formes naturelles; il existe aussi une forme, l'âme humaine, qui, étant *hoc aliquid* n'est pas proprement un acte de la matière, mais un acte du corps complet, possédant sa forme naturelle, qu'on appelle forme corporelle. L'influence de Philippe le Chancelier est évidente.“

²⁷⁹ K Augustinovi a Bonaventurovi viz A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, St. Michael's College, Toronto 1934, str. 26-29.

²⁸⁰ U Bonaventury můžeme nalézt čtyři definice duše: 1) *hoc aliquid*; 2) *perfectio* vzhledem k vlastnímu životu; 3) *perfectio* vzhledem k substanci těla; 4) *motor* z hlediska svých mohutností.

²⁸¹ Bonaventura, *Breviloquium* (ed. Quaracchi, 1882-1902), II, 9, 5: „(...) (*anima*) non tantum forma est verum etiam *hoc aliquid*.“

²⁸² Bonaventura, *Breviloquium*, II, 9, 5: „*Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis; ideo, cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum forma est verum etiam hoc aliquid; et ideo non tantum unitur corpori ut perfectio, verum etiam ut motor; et sic perficit per essentiam, quod movet pariter per potentiam.*“

²⁸³ Bonaventura, *In II Sent.* (Quaracchi, 1882-1902), d. 17, a. 2, q. 2, ad 6: „(...) *sed id est ordo, quod forma elementaris unitur animae mediante forma mixtionis, et forma mixtionis disponit ad formam complexionis.*“ srov. B. C. Bazán, *Pluralisme de formes ou dualisme des substances*, str. 62, pozn. 135: „*Le corps, pour saint Bonaventure, est un être déjà actualisé par la forma lucis (commune à tous les êtres corporels) et par toute une série d'autres formes qui ajoutent de nouveaux degrés de perfection.*“

v pojmu *rationes seminales*, jimiž je první látka jakoby těhotná.²⁸⁴ Je třeba také dodat, že Bonaventura se do jisté míry vymyká z našeho výběru příkladů. To je dáno hlavně tím, že vymezení duše jakožto formy je pro něj spíše vedlejší.²⁸⁵

U Alberta Velikého ukončíme náš krátký exkurz. Tento myslitel byl silně závislý ve svém pochopení Aristotelova díla na Avicennovi. Celá jeho interpretace Aristotelovy definice duše a její začlenění do celku jeho filosofického systému je vedena podle Avicennova vzoru. Duši tak Albert pojímá jako substanci a i jako formu. Substanční definice podává duši tak, jak je sama v sobě. Definice Aristotelova však pojímá duši pouze z hlediska jejího vztahu k tělu.²⁸⁶ Dokonce lze říci, že i základní teze filosofické antropologie platónsko-augustinovské tradice, totiž teze substanciality duše, je Albertem obhajována s pomocí Avicennových argumentů.²⁸⁷ Proto není překvapující ani setkání s formou tělesnosti, která je odlišná od duše.²⁸⁸ V případě Alberta Velikého a jeho vztahu k Avicennovi je zdroj tohoto konceptu více než zřejmý.

V tomto oddíle nebylo cílem podat vyčerpávající přehled všech autorů, v jejichž filosofické koncepci hrají svou roli alespoň dvě formy – forma tělesnosti a racionální duše. Nezmínili jsme například Petra Španěla, Rogera Bacona, Alexandra Nequama, Johna Blunda a mnoho anonymních děl z první pol. 13. století. Všichni však sdílejí základní přesvědčení o charakteru těla a duše. Tělo je vždy již konstituováno alespoň formou tělesnosti a duše je vždy substancí nebo *hoc aliquid*.

Zdá se tedy, že pro tyto filosofy a teology byla Aristotelova definice duše jako formy (ve smyslu *perfectio*) těla využita pouze k zdůraznění výjimečnosti vztahu, který pojí obě složky člověka. V žádném případě se nejedná o bezprostřední vztah mezi formou a první látkou ve smyslu, v jakém je vyložen v VIII. knize *Metafyziky*.

²⁸⁴ A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 44.

²⁸⁵ A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 53.

²⁸⁶ Albert Veliký, *Summa Theologica* (ed. S. C. A. Borgnet), P. II, tract. 12, q. 69, ad 1: „*Ad aliud dicendum, quod animam considerando secundum se, consentiemus Platoni: considerando autem eam secundum formam animationis, quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.*“ Srov. A. C. Pegis, *Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 104.

²⁸⁷ A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 90.

²⁸⁸ Albert Veliký, *De natura et origine animae* (ed. S. C. A. Borgnet), I, 4, str. 389: „*...ipsa non est actus alicujus corporis, nec est forma corporalis, neque vis operans in corpore.*“; Srov. R. C. Dales, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 95; B. C. Bazán, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances*, str. 65; R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, str. 410-411.

1.4. Shrnutí

Cílem první kapitoly bylo:

- a) představit základní filosoficko-psychologické koncepce a jejich případné varianty;
- b) jejich filosofické předpoklady tam, kde se to zdálo nezbytné.

V prvním případě jsme vzali v úvahu platónské, aristotelské a biblické motivy, které povahu té či oné psychologie určovaly. V případě druhém jsme se pak podrobněji zabývali zvláště modifikacemi aristotelských pojmů *látky* a *formy*. Tento postup je z hlediska celkového záměru této práce pochopitelný. Tomáš Akvinský se totiž vrací ve svém uchopení lidské duše k autentickému Aristotelovu odkazu. Zároveň však podržuje to, co jeho předchůdce od Aristotela vzdalovalo. V jistém smyslu můžeme dokonce říci, že nakolik se Akvinskému podaří uvést do souladu pojetí duše jako formy a jako zakládající myšlení, natolik bude jeho psychologie naplněním aristotelského i biblického antropologického odkazu, jenž k člověku přistupuje nereduktivním způsobem.

V následující kapitole se tato práce tedy zaměří na myšlení o člověku u Tomáše Akvinského. Budeme při tom vycházet z předpokladu, že každá aristotelsky orientovaná psychologie, tedy psychologie, která uchopuje duši člověka primárně jako formu, musí ve svém základu obsahovat úvahy stran pojmu *formy* a jeho funkce v celku filosofického systému. Toto konkrétně znamená, že metafyzická či fyzikální tematizace pojmu *formy* má nutně dopad i na filosofickou psychologii samotnou. Z hlediska této perspektivy se pak kapitola první ukazuje jako nezbytná, neboť poskytuje vztažné body, bez nichž bychom si nemuseli povšimnout některých Tomášových důležitých rozhodnutí. Nejzřejmější je v tomto smyslu jeho přijetí pojmu *formy tělesnosti*, které se však uskuteční za zcela změněných podmínek, což by nám mohlo uniknout, pokud bychom nebyli seznámeni s genezí a dalšími jeho osudy. Za samozřejmé pak považujeme tu skutečnost, že tento koncept nestojí osamoceně.

2. Antropologie Tomáše Akvinského a její filosofické předpoklady

V první kapitole jsme mohli sledovat působení různých tendencí v rámci antropologie a hlavně filosofické psychologie napříč dějinami filosofie před Tomášem Akvinským. Na nejobecnější rovině bychom mohli celý tento myšlenkový vývoj charakterizovat jako vzájemnou interakci pojetí dualistického a unitárního. Při analýze východisek nejdůležitějších pozic jsme pak zjistili, že každá z nich může být obhajována z různých zdrojů. K těm nejpodstatnějším, z nichž pak vychází dualistické myšlení, patří jednak základní uvědomění dvojí psycho-somatické stránky lidské existence a také hlavně Platónovo dědictví. K zdrojům myšlení zdůrazňujícímu jednotu člověka pak můžeme počítat hlavně Aristotela a biblický obraz člověka jako jednoty, který však může být ve své filosofické explikaci, jak jsme mohli sledovat například u Augustina, ztracen či alespoň znejasněn. Příklad Avicenny a později také většiny západních myslitelů 1. pol. 13. století ukazuje, že k interakci těchto dvou koncepcí dochází již na fundamentálních filosofických rovinách, a to zvláště ontologické a logické, čímž zmíněný dualismus a snad také určité pre-filosofické přesvědčení o substancialitě či snad samostatnosti myslí, a zde termínu mysl či *mens* užíváme zcela záměrně, nachází své zdůvodnění.

V této kapitole se zaměříme na koncepci duše a člověka u Tomáše Akvinského z hlediska perspektivy kapitoly první. Základní otázkou tedy je, jak můžeme duši u Tomáše Akvinského rozumět. Už z této otázky je zřejmé, že se nesetkáme s jednoduchým a zcela jednoznačným určením. Je totiž všeobecně známo, že Tomáš Akvinský vycházel při koncipování své antropologie a psychologie zvláště z Aristotelova díla. Nicméně je také zřejmé, že jeho nauka o duši není na tu aristotelickou redukovatelná. Na prvním místě totiž stojí nutnost zajistit a pochopit subsistenci duše a zároveň zachovat jednotu člověka. Toto jsou při tom motivy, které již samy o sobě vyžadují alespoň zaujetí vyhraněného interpretačního stanoviska vzhledem k Aristotelově nauce. Jinak bychom totéž mohli vyjádřit i tak, že požadavek subsistence duše a jednoty člověka je možné uvést do souladu s Aristotelem, pokud vyřešíme základní paradox, jenž panuje mezi jeho pojetím intelektu a jeho hylémorfismem, který přece jen vše mimo *nehybného hybatele* chápe jakožto smíšené z možnosti, což je jen jiným výrazem pro materii.²⁸⁹

²⁸⁹ Srov. A. C. Pegis. *Man as Nature and Spirit*, str. 57: „*The thomistic revolution, on which the 13th century looked with such fears and misgivings, was not intended to destroy the spirituality of the human soul by plunging it into matter; nor did St. Thomas fear that by observing the consequences of the Aristotelian notion of the soul as a substantial form of the body he was cutting man from the spiritual dreams and vistas dear to St. Augustine and his*

Toto je ale jen jedna stránka problému. K hlavním zdrojům dualistických koncepcí patří přesvědčení o tom, že mravní rozměr musí být založena na něčem v nás, co je nezávislé na materiálním světě a nepodléhá tedy fyzikálně-materiální kauzalitě. Tak již u Sókrata je vztažným bodem jakéhokoliv jednání základní požadavek péče o duši, již chápeme jako subjekt autenticky lidských aktivit, tj. volního jednání a rozumového poznání. A právě problém subjektu těchto činností, který ze své podstaty, a to jak ze strany rozumu, tak ze strany vůle, musí být na látce nezávislý, hraje u Tomáše Akvinského stejně důležitou roli jako výše zmíněné chápání člověka jakožto jednoty metafyzických nebo fyzikálních principů. Náhled dualistické tradice na strukturu člověka totiž nalézá své oprávnění v samotné tělesně-duševní přirozenosti člověka

V následujícím textu se tedy zaměříme na problematiku duše z hlediska jejího možného chápání na různých rovinách. A to na rovině ontologicko-filosofické a také na rovině eticko-teologické. Na rovině první je duše chápána primárně jakožto princip jsoucna. Na rovině druhé je pak chápána jakožto subjekt činností.²⁹⁰ Z řečeného je při tom zřejmé, že zmíněné roviny nejsou jednoduše zaměnitelné, i když pomocí poznatků z roviny ontologicko-filosofické budeme moci přesněji uchopit rovinu eticko-teologickou.²⁹¹

disciples. On the contrary, if St. Thomas eliminated certain extravagant Platonic theses from Christianity, he did not (and could not) eliminate that precious core of Augustinian wisdom which pervades the Confessions and the City of God.“

²⁹⁰ Toto rozlišení samozřejmě nachází svojí oporu v Tomášových textech. Duše je principem všech mohutností člověka, je kořenem (*radix*), z něhož vycházejí (*orior*). Nicméně není subjektem všech činností stejným způsobem. Některé činnosti či mohutnosti totiž vyžadují materii. Nakolik ji pak vyžadují, natolik je jejich subjektem tělo nebo některá z jeho částí, nikoli pak duše. Ta je pak subjektem těch činností, které materii nevyžadují. Nejenom že je zakládá, ale sama, totiž bez účasti těla, je také vykonává. Srov. *Super. Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 3 co.; *QDSC* a. 4 ad 3.

²⁹¹ Tento směr zkoumání duše u Tomáše Akvinského je oprávněn zvláště v souvislosti s výzkumem B. C. Bazána a J. M. Sweeneyho. B. C. Bazán v rámci práce na edici Leonina *Questiones Disputate de Anima* prokázal, že *QDA* byly napsány dříve než *Summa Theologiae*. K jednomu z hlavních témat v *QDA* pak patří otázka substanciality duše. Pregnantněji to vyjadřuje sama otázka: *Utrum anima sit forma et hoc aliquid?* Tomášova odpověď je negativní. Duše není substance, není *hoc aliquid* v plné slova smyslu. Tím se ale dostáváme do jistých interpretačních problémů. Musíme totiž vysvětlit, jak se k sobě mají dvě odlišná pojmání duše, kdy první ji chápeme jako nejvyšší formu a druhé jako nejnižší intelektuální substanci. Z řečeného je zřejmé, že druhý zmíněný způsob není možné brát zcela doslovně a tedy neproblematicky ztotožňovat nejvyšší formu s nejnižší intelektuální substancí. Proti tomuto ztotožnění se staví jak B. C. Bazán, tak M. Sweeney. Naopak editor anglického překladu *QDA* J. Robb, vycházející z tradičního datování původu *QDA*, identifikuje obě možná pojetí. B. C. Bazán také považuje *QDA* za bod obratu v Tomášově myšlení ohledně zmiňovaného problému. Do té doby podle něj Tomáš zastával názor, podle něhož nejnižší intelektuální substance jsou identické s nejvyššími tělesnými formami. J. M. Sweeney však ukazuje, že se nejedná o změnu v celkovém pohledu na duši, ale pouze o změnu metody. Ve spisech následujících hned po *QDA* se totiž Tomáš opět vrací k pojmání duše jako nejnižší intelektuální substance. Pokud bychom tedy stále zastávali B. C. Bazánův názor, museli bychom vysvětlit dosti nepravděpodobný návrat k již do jisté míry překonané nauce. To, co J. M. Sweeney pokládá za důsledek změny metody, interpretujeme v základu stejně, ačkoliv hovoříme o rovinách filosofického diskurzu. Kvůli tomuto zjištění je také možno na celek Tomášova díla pohlížet prizmatem odlišných metod či rovin. Srov. B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, str. 95-126; M. J.

Problémy, které byly projednány v kapitole předcházející, tak nelezou v následujícím textu dvojí uplatnění. Poskytnou náležitou perspektivu a kontext, co se nauky o duši jakožto subjektu činností týče, a také nám poskytnou nástroje na pochopení některých filosofických problémů, které přímo souvisí s pojetím duše jakožto principu. K prvnímu bodu je pak třeba dodat, že duše pojatá jakožto subjekt činností se vztahuje k tělu, které ovládá. Tím se ukazuje důležitost dualistické tradice, která právě tento motiv vyzdvihla snad nejvíce. Duše pak pochopená jakožto princip jsoucna, tedy jako forma, tělo ve výše uvedeném smyslu neovládá. Spíše by bylo na místě konstatovat, že jej esenciálně zakládá. Tento motiv, alespoň tak striktně, jak je právě vyjádřen, není v rámci žádné z dualistických pozic naplněn, a zde není důležité, pracuje-li s pojmem forma či ne.

Nyní se tedy soustředíme na vzájemnou interakci těchto koncepcí v díle Tomáše Akvinského. Protože je problém vymezen dosti zřetelně, můžeme následující postup pojmout i z hlediska vývojového tam, kde je možné zachytit jasné změny. Tím se totiž ukáže nejlépe vzájemné působení a ovlivňování obou hlavních způsobů pojmání duše.

Sweeney, Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999) 117-120; str. 145: „Given Bazán's new chronology, it is, however, equally clear that immediately after *Q. de anima 1* reverts to describing the soul as substance and even as the lowest of intellectual substances.“ B. C. Bazán, *Introduction to Questiones de Anima*, ed. B.-C. Bazán, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, vol. 24.1, Rome, Leonine Commission, str. 38*-90*; J. Robb, *St. Thomas Aquinas, Questions on the Soul*, Marquette University Press, Milwaukee 1984.

2.1. *De ente et essentia* – základní prvky Tomášovy filosofie (rané období cca. 1254 -ca. 1260)

Každé zkoumání Tomášova díla, které se snaží zohlednit vývoj jeho systému, musí začít u krátkého, nicméně nesmírně obsažného traktátu *De ente et essentia* (dále jen *De ente*).²⁹² V tomto raném spise se totiž zrcadlí většina jeho nejdůležitějších rozhodnutí stran základních filosofických otázek, jež dále určují celkový charakter jeho filosofie. V souvislosti s naším zkoumáním je pak také významné, že *De ente* v mnohém pouze nastiňuje směr, jímž se bude filosofická psychologie Tomáše Akvinského dále ubírat. To se týká hlavně do jisté míry jeho úspěšného pokusu překročit oblast fyzikální směrem k metafyzice pomocí zavedení a odůvodnění reálné distinkce bytí a esence.²⁹³

Studium *De ente* tak však má význam nejenom metafyzický, jak by naznačoval samotný název, ale také logicko-sémantický a samozřejmě také psychologicko-antropologický.²⁹⁴ Význam pro poslední zmíněnou oblast je dán třemi důvody. Zaprvé bude aristotelsky inspirovaná psychologie do jisté míry vždy součástí fyziky a metafyziky. Teorie struktury jsoucná pracující s pojmem formy tak totiž pokaždé vypovídá jak o kompozici člověka, tak o duši samotné, a to opět ze dvou hledisek – z hlediska metafyzického, kdy se ptáme, v jakém vztahu je pojem formy k pojmům esence a bytí, a z hlediska fyzikálního, kdy formu chápeme ve vztahu k materii. Zadruhé můžeme nalézt již v *De ente* dvojí základní vztahování se Tomáše

²⁹² Tomáš Akvinský, *De ente et essentia*, in S. Sousedík, *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha, Křesťanská akademie 1992.

²⁹³ Traktát *De ente* je věnován problému reálné distinkce. Srov. Tomáš Akvinský, *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 8: „*Omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differe secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento, et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est ex esse et quod est.*“ K *De ente* jakožto spisu s antropologickou problematikou srov. J. Lehrberger, *The Anthropology of Aquinas's De Ente Et Essentia*, in *The Review of Metaphysics* 51 (1998) 829-847: „*Yet in light of the very metaphysical revolution that the De ente et essentia itself initiates, (...)*“ Dále srov. M. Krapiec, *Byt i istota*, KUL, Lublin 1994.

²⁹⁴ *De ente*, pr.: „*Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facillioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.*“ Srov. J. Lehrberger, *The Anthropology of Aquinas's De Ente et Essentia*, str. 831: „*Clearly, the standpoint in these early chapters is natural philosophy, while the horizon of the later chapters is metaphysics. Any interpretation of Thomas's teaching on the human soul in the De ente et essentia which neglects the developmental character of the work ignores its shift from physics to metaphysics, or treats its initial formulations as final syntheses, distorts his understanding.*“ .

Akvinského k duši člověka. Je jisté, že není zcela výrazné a na první pohled zřetelné, nicméně v kontextu dalších zkoumání má smysl se již těmito náznaky zabývat. Úvahu bychom mohli formulovat následujícím způsobem. Dualistická tendence v pojmání duše, kterou Tomáš nejradikálněji kritizuje v *QDA*, kde odmítá duši označovat jednoduše jako *hoc aliquid*, může směřovat k tomu, že se již v *De ente* přehlížejí významné rozdíly v chápání duše v různých kontextech. V tomto textu se však pokusíme zmíněné rozdíly vystihnout a zdůvodnit. Zatřetí pak metafyzika poskytuje východiska a principy pro všechny ostatní teoretické vědy.²⁹⁵

Z řečeného vyplývá, že i naše analýza tohoto krátkého spisu bude vedena ze dvou směrů. Nejprve se zaměříme na teorii kompozice jsoucna obecně. To pak budeme analyzovat ze dvou hledisek: a) změny v koncepci formy u Tomáše Akvinského v kontextu jeho předchůdců; b) formy ve vztahu k metafyzické problematice reálné distinkce esence a bytí. Dále se pak zaměříme na náznaky jakéhokoliv dualistického pojmání duše, tedy takového pojmání, jež duši chápe primárně jako subjekt činností.

2.1.1. Základní pojmové vymezení v *De ente et essentia*

Již úvodní část *De ente*, ve které nás Tomáš Akvinský seznamuje s možnými významy pojmu esence (*essentia*), s jakými se můžeme ve starší filosofické tradici setkat, je nanejvýš instruktivní a poukazuje na to, v jakých mezích by se naše úvahy o esenci měly pohybovat.²⁹⁶ Výraz esence má pak v první řadě tyto významy:

a) esence náleží jsoucnu (*ens*), jež vypovídáme prvním způsobem, tj. kategoriálně. V tomto smyslu označuje něco pozitivního v kontrastu k privacím (*privatio*), které sice mohou být myšleny, a tedy jejich pojmy mohou hrát v rámci soudu roli subjektu, nicméně jejich ontologický statut spočívá pouze v omezení esence vypovídané pozitivně²⁹⁷;

²⁹⁵ Srov. *SCG* III, 25: „*Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia, ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur.*“.

²⁹⁶ Problematika a metoda jejího zpracování, s nimiž se v *De ente* setkáváme, odkazují a v mnohém připomínají nauku avicennovskou. Měli bychom tam mít stále na paměti, že Tomáš Akvinský v Avicennovi neviděl původ nauky o pluralitě forem, který u něj nalézají současní badatelé, ačkoliv například v *STH* q. 76 a. 4 ad 4 můžeme číst: „*Ad quartum dicendum quod Avicenna possuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile.*“.

²⁹⁷ *De ente*, I, 4-5: „*Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo*

b) esenci se v tradici dostalo těchto označení a významů:

i) *cost (quidditas)* – nakolik je totiž uchopitelná definicí a intelektem a nakolik ustavuje jsoucno v náležitém rodu a druhu²⁹⁸;

ii) *co-to-bylo-bytí (quod-quid-erat-esse)* – nakolik skrze ni má jsoucno býtí;

iii) *forma* – nakolik je určitostí (*certitudo*) každé věci;²⁹⁹

iv) *přirozenost (natura)* – nakolik je totiž principem jsoucna, jež díky ní můžeme poznat rozumem.³⁰⁰

Tomáš ještě před svým vlastním vymezením považuje za důležité zmínit tyto významy, které jsou si v něčem podobné, avšak ve významných ohledech také různé. Zaměříme se nejprve na to, co bychom mohli považovat za společný znak, který je charakteristický pro jakékoliv chápání pojmu esence. Tímto znakem je v první řadě inteligibilita. Každý z uvedených významů zohledňuje určité způsoby, jimiž můžeme esenci pojímat, nicméně základem je vždy inteligibilita tohoto principu. Tato vlastnost je ve vztahu k esencím jistě triviálním zjištěním,

dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.“ Na tomto místě Tomáš zmiňuje dva způsoby ze tří, jimiž se vypovídá jsoucno u Aristotela: a) z hlediska kategorií; b) z hlediska možnosti a skutečnosti; c) z hlediska pravdivosti. Navazuje zde tak na interpretaci pojmu jsoucna a esence u Averroa. Srov. Averroes, *In Met. L. V.*: „*Sed debes scire universaliter quod nomen ens, quod significat essentiam rei, est aliud ab ente, quod significat verum.*“ K Aristotelovi a jeho pojetí jsoucna viz Aristoteles, *Metafyzika IX*, 1045b 32-3.

²⁹⁸ *De ente, I, 6:* „*Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur.*“.

²⁹⁹ *De ente, I, 6:* „*Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae.*“ K výrazu certitudo srov. např. Avicenna, *Metaph.*, III, 5; I, 6: „*Redeamus igitur et dicamus quod de his que manifesta sunt est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est ejus quidditas (...) unaquaeque res habet certitudinem qua est id quod est.*“.

³⁰⁰ *De ente, I, 7:* „*Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro De duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam philosophus dicit in V metaphysicae quod omnis substantia est natura.*“ Srov. Boethius, *De Persona at duabus naturis*, c. 1., col. 1341 BC, PL 64: „*Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur, quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo hujusmodi: Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo capi possunt.*“.

avšak níže uvidíme, že má smysl mít tuto základní vlastnost stále na paměti.³⁰¹ Samotný způsob, jímž nás Tomáš Akvinský uvádí do problematiky, se také zdá naznačovat, že zdůrazňuje hlavně to, že ať již chápeme esenci jakkoliv, vždy je tím, co se v první řadě vztahuje k intelektu.

Nyní se ale zaměříme na odlišnosti v jednotlivých významech. Zde je však třeba také dodat, že těmto odlišnostem musíme rozumět spíše jako různým aspektům téhož. Těmto je však společné to, že neakcentují ani tak samu inteligibilitu, ale způsob jejího uskutečnění ve jsoucnech. Tak *quod-quid-erat-esse* spolu s *formou* odkazují k Aristoteléské teorii hylemorfismu. Zde Tomáš Akvinský dává jasně najevo, že si je vědom identity esence a formy u Aristotela. Na tuto skutečnost bychom totiž při analýze *De ente* neměli zapomínat. *Certitudo* u Avicenny pak hraje obdobnou roli jako princip jsoucná, formy. Nemeně důležité je spojení významu esence s pojmem přirozenosti (*natura*). Zde Tomáš Akvinský sice na prvním místě uvádí boethiovskou definici, nicméně podstatné je její rozvinutí a upřesnění, jímž princip inteligibility vztahuje ke konkrétní existenci jsoucná.³⁰²

Zmíněné významy, jež Tomáš Akvinský uvádí ještě před tím, než se pustí do vlastního zkoumání pojmu esence, se tedy orientují do dvou oblastí. Esenci je třeba chápat jako inteligibilní princip určitosti (*certitudo*) každého jsoucná, což se vztahuje i na esence akcidentů, a jako princip, jenž ontologicky zakládá každé individuální jsoucná.

Tento úvod nám teprve umožní zhodnocení jednoho z nejdůležitějších terminologických určení v *De ente*. V něm Tomáš Akvinský tvrdí, že ani forma ani látka není esencí. Tím se jednoznačně staví do kontrastu s aristoteléskou teorií, která formu a esenci považovala do jisté

³⁰¹ První věta předmluvy obsahuje toto tvrzení: „*Ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae Metaphysicae, (...)*“ Zdá se tedy, že aspekt inteligibility, zvláště když si uvědomíme, že ve hře není jen intelekt lidský, nemůže být přeceněn. K problematice prvních pojmů rozumu viz É. Gilson, *Éléments d'une métaphysique Thomiste de l'être*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40 (1973) 7-36. Zvláště významná je z hlediska prvních pojmů práce J. Aertsena, který podává následující interpretaci pojmu *essentia* v Tomášově úvodu k *De ente et essentia*. Podle J. Aertsena musíme pojmu *essentia* rozumět ve smyslu pojmu *res*, který samozřejmě patří mezi transcendentálie. Důležité z našeho hlediska je ta skutečnost, že pojmy *ens* a *res* označují totéž, ale liší se *secundum rationem*. V naší souvislosti to pak znamená, že jsoucná je uchopeno jak v aspektu své existence (*ens*), tak v aspektu své určitosti (*res*). Aspekt určitosti věci je tedy to, co je označeno výrazem *essentia*. Tím vyniká, že vždy hovoříme o principu jsoucná a nikoliv o jsoucnu. Srov. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1996, str. 159-160.

³⁰² *De ente*, I, 8: „*Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*“.

míry za identické.³⁰³ Toto tvrzení je pak dále doplněno dalším. Protože v definici přirozených jsoucen musíme klást materii, musí i esence těchto jsoucen materii obsahovat:

„*Patet ergo, quod essentia comprehendit et materiam et formam.*“³⁰⁴

V odůvodnění tohoto tvrzení Tomáš Akvinský vychází z aristotelského problému a jeho řešení u Avicenny³⁰⁵ a Averroa.³⁰⁶ Avicenna si totiž steně jako Aristoteles uvědomoval, že definice nemůže být konstituována ze složek, jež nevytváří jednotu. Tento motiv, tedy motiv požadavku jednoty definice a jejich částí, pak převážil nad jiným problémem, s nímž se Aristotelská teorie neumí vyrovnat, nicméně Avicennovská ano, ačkoliv za cenu, kterou platí zavedením formy tělesnosti. Hlavním problémem totiž Aristotela i Avicenny je, jak sloučit dva požadavky:

a) definice přírodních jsoucen musí obsahovat materii;

³⁰³ Jak tomu často bývá s přesným určením smyslu výrazů a pojmů u Aristotela, a zde například připomeňme pojem *substance*, tak i tu musíme upozornit na to, že esenci můžeme chápat dvojím způsobem: a) tím, který esenci s formou ztotožňuje a který v této práci považujeme z metodologického hlediska za výchozí, neboť nám lépe umožní zachytit změny v chápání pojmu *formy* u Tomáše Akvinského, které se pak udály v souvislosti s překročením fyzikálního rámce naukou o reálné distinkci a také akceptací avicennovského pojmu formy tělesnosti; b) i u Aristotela nacházíme takové poznámky, které právě zmíněné ztotožnění alespoň problematizují. Srov. Aristotelés, *Fyzika*, B 192 a 9;194 a 12; *Metafyzika*, Z 128 b 33.

³⁰⁴ *De ente*, II, 13; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 5: „*Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam.*“ srov. É. Gilson, *Éléments d'une métaphysique Thomiste de l'être*, str. 15; J. Wippel, *The Metaphysic Thoughts of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington 2000, str. 203.

³⁰⁵ Srov. *De ente*, II, 12: „*Deffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim deffinitiones naturales et mathematicae non differrent.*“

³⁰⁶ Srov. *De ente*, II, 13: „*Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.*“; srov. *In Meta. VII*: „*Ad evidentiam autem horum, quae in hoc capitulo dicuntur, sciendum est, quod circa definitiones rerum, et earum essentias duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt, quod eadem secundum rem est forma totius quae significatur nomine humanitatis, et forma partis, quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem: nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu: forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium eum.*“ K recepci Averroa na latinském západě srov. R. A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „averroïsme“*, str. 321-374.

b) jestliže je forma materiální věci uchopena definicí skrze intelektuální uchopení této věci pomocí pojmu, který ze své podstaty a také podstaty intelektu nemůže být v žádném smyslu materiální, jak do této formy můžeme klást materii?

Zde se tak vytváří místo pro paradox, který je v rámci Aristotelské teorie stěží řešitelný. Averroes naopak podržel linii forma věci-pojem-definice, nicméně za cenu rozbití jednoty výsledné definice.³⁰⁷ Dle jeho soudu je tak v definici materiální věci kladena materie jakožto podklad, tedy jakožto něco, co do definice zavádí vztah, který panuje mezi substancí a akcidentem.

Avicenna tento problém vyřešil zavedením formy tělesnosti. Tímto problémem jsme se výše podrobněji zabývali, proto nyní můžeme pouze konstatovat, že materie u Avicenny ztrácí svůj charakter čisté neurčitosti.³⁰⁸ Protože ji musíme určit i kategoriálně, musí mít nějakou svou formu, i kdyby tato měla být pouze neúplnou. Tímto způsobem se materie dostává do definic materiálních věcí, aniž by tím byla ohrožena plná inteligibilita těchto definic, totiž to, že zcela uchopují to, co je rozumem poznatelné, a také samého ontologického principu formy či určitosti. Zde si také musíme připomenout vztah mezi esencí a formou u Avicenny. Esence všech věcí odpovídá formám, jež tuto věc komponují. Model této kompozice je při tom skladebný. To jsme vyjádřili i tak, že řádu logickému odpovídá řád ontologický. Na tomto místě se zatím nemusíme zabývat vztahem Tomáše Akvinského k onomu skladebnému modelu, neboli k teorii plurality forem. Jako důležitá se však v daném kontextu ukazuje skutečnost, že Tomáš Akvinský pojem formy tělesnosti přejímá.³⁰⁹ Musíme sice hned uvést, že jej jistě podstatně modifikuje, ale přece jen zachovává jednu jeho důležitou vlastnost – jedná se totiž o pojem, který dovoluje bližší vztažení formy a materie. Jejich korelace je pomocí tohoto pojmu zavedena do samého obsahu každého pojmu, jenž uchopuje materiální jsooucn. Tato vztaženost pak není již dána pouze tím, že forma jakožto forma odkazuje k materii, ale tím, že přírodní

³⁰⁷ Averroes tak interpretuje Aristotela způsobem, jenž je i pro nás výchozí. Srov. výše kap. 1.2.2. Tomáš ve své komentáři k *Metafyzice* do jisté míry uznává averroovskou pozici stran interpretace aristotelského textu, nicméně jako filosofové musíme jít za pouhou interpretaci. Tento krok pak podle Tomáše udělal Avicenna, což můžeme poznat z toho, že se v této otázce kloní k jeho nauce. Srov. Tomáš Akvinský, *In Met.*, L. VII, 1. 9: „*Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium eum. Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis.*“ Srov. A. Maurer, *Form and Essence in the Philosophy of st. Thomas*, str. 175: „*However, even though Aristotle identified quiddity with form, we find tendencies and suggestions in his philosophy which point to the integration of matter in quiddity. It is these which st. Thomas seizes upon and develops, leading the Stagirite into avenues unknown to himself.*“.

³⁰⁸ Srov. kap. 1.4.1.2.

³⁰⁹ Srov. např. *De ente*, IV, 57: „*Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur.*“.

forma nebo lidská duše jako taková, tedy jako forma tělesnosti, odkazuje k materii. Materialitu tak kvůli tomuto označení můžeme považovat i za bytostný znak, který v rámci aristotelismu plynul z jakékoliv formy takřka samozřejmě.³¹⁰ Forma a látka jsou totiž u Aristotela korelativní principy. Zde můžeme také připomenout, že toto řešení má významné důsledky i pro paradox mezi aristotelskou metafyzikou a psychologií. Pokud nám pojem formy tělesnosti dovoluje z materiality učinit bytostné určení či esenciální znak, což bychom jinak mohli vyjádřit i tak, že z materiality činíme jednu složku z obsahu pojmu a jeho definice, neplyne z formy jako takové její vztaženost k materii. Jistě můžeme namítnout, že i u Aristotela z formy jako takové neplyne její nutná vztaženost k materii, když *první hybatel* je čirým nesmíšeným aktem. V tomto smyslu by bylo lépe si spíš uvědomit, že se především jedná o možnost myšlení více než jedné imateriální substance mimo *prvního hybatele*, a to zvláště lidských intelektů či duší. Ačkoliv totiž z formy jako takové neplyne, že je nutně vztažená k materii, což je dáno tím, že *první*

³¹⁰ Domníváme se, že takové zachování pojmu *formy tělesnosti* odpovídá tomu, co později získá označení *transcendentální relace* nebo *habitus essentialis*. Tyto pojmy najdou zvláštní uplatnění hlavně v rámci problematiky individuace duše po její separaci. Pokud je naše domněnka správná, ukáže se, že stejný problém nebo vztah může být u Tomáše Akvinského uchopen z hlediska různého pojmového vymezení v rámci řešení různých problémů. Zde je třeba také dodat, že termín *forma tělesnosti* bude Tomášem postupně opuštěn. Hlavní důvod je při tom zřejmý, až příliš se váže k teorii plurality forem. K zmíněným pojmům v rámci problematiky individualizace lidské duše srov. A. Payne, Garcia and Aquinas on the Principle of Individuation, in *The Thomist*, 68 (2004) str. 454-475; R. A. O'Donnell, Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas, in *The New Scholasticism*, 33 (1959) str. 65-66: „*Precisely what type of relation is it which we predicate here of the human soul? St. Thomas invents a special term to describe it: habitudo essentialis. Some modern Thomists think that the term transcendental relation describes it with precision. But what is a habitudo essentialis? What is a transcendental relation? It is surely not a predicamental habit or relation; St. Thomas uses the adjective essentialis seemingly to distinguish it from a habitudo accidentalis. And all predicamental habits or relations are accidents. If it is not, then, a relation which inheres accidentally in the separated human soul, it can only belong to the soul essentially. And since the soul is simple, this differs in no way from a saying that it is identified with essence of the soul.*“ V této souvislosti je také poučné řešení, které podal L. Elders. Ve své *Filosofii přírody u sv. Tomáše Akvinského* se zamýšlí nad vztahem materie a duše člověka. Reaguje přitom na tvrzení K. Rahnera, který tělesnost váže esenciálně k duši člověka: „*Je správné říci, že tělesnost náleží k esenci duše, jak tvrdí K. Rahner? Odpovědí je, že přirozenost předurčuje duši k tomu, aby měla tělo. Duše je utvořena tak, aby vymezovala organické tělo, avšak ne vše, co je v duši, může být plně vyjádřeno v těle, duše sama je nehmotná.*“ (str. 307) Je evidentní, alespoň v souvislosti s našimi analýzami, že odpověď L. Elderse je vyhybavá. Pokud se totiž K. Rahner ptá, zda je tělesnost esenciálním určením, pak jedinou alternativou je, že je určením akcidentálním. Že je tato možnost nepřijatelná, naznačuje samotná Eldersova věta. Není také bez důležitosti, z hlediska našeho tématu, že nejasné L. Eldersovo vymezení charakteru vztahu duše k tělu či materii mu umožňuje neproblematicky vysvětlit možnost subsistence duše: „*Poněvadž duše existuje sama o sobě, je vlastníkem bytí, které sděluje tělu. V ostatních hmotných substancích bytí nenáleží ani jedné z jeho dvou složek, nýbrž pouze složenině. Jestliže se tato složenina rozpadne, její složky přestanou existovat. V případě člověka náleží bytí spirituální duši, která ho sděluje tělu, ale zůstává vlastní duši.*“ Podle našeho vypracování této problematiky se jistě L. Eldersova pozice neliší od toho, co bychom mohli nalézt u Tomáše Akvinského. Nicméně se domníváme, že je třeba klást mnohem větší důraz na tělesnost jako esenciální znak lidské duše a na tu skutečnost, že sice duše dává bytí materii a je prostředníkem, ale že toto bytí není nikdy pouze její v celku. Proto separovaná duše podle Tomáše není jsoucnem úplným v rodu a druhu, jak pečlivě ukazuje analýza v *QDA* q. 1. Nevyhnutelná tělesnost duše, ovšem ve smyslu, jaký plyne z kontextu této práce, je dána tím, že je vždy jako celek, neboť není dělitelná formou tělesnosti. Tomuto se nelze u Tomáše Akvinského vyhnout. K naznačené diskuzi srov. L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003; K. Rahner, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in *Schriften zur Theologie* 6 (1965) str. 185-214.

hybatel je zcela aktem, všechny ostatní formy k materii vztaženy jsou, neboť nedosahují aktuality *nehybného* *hybatele*.

Tyto úvahy pan mohou nalézt své uplatnění ve chvíli, kdy čteme vymezení esence u Tomáše Akvinského, zvláště pak tvrzení jako například:

*„Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa.“*³¹¹

V textu, který následuje za touto pasáží, se nachází samotné vysvětlení Tomáše Akvinského. Setkáváme se zavedením látky poznamenané (*materia signata*) a látky nepoznamenané (*materia non signata*). Látka poznamenaná je principem individuace, je to konkrétní realizovaná materie či materie konkrétního jsoucna.³¹² Látkou nepoznamenanou je ta, která je součástí pojmu a definice. Tomáš Akvinský tak nepoznamenanou látku klade do definice člověka, pokud je člověkem.³¹³

Na první pohled se jeví toto vysvětlení dostačující. Nicméně nám neodpovídá na otázku, jak je materie v esenci materiálních věcí. Toto naše tvrzení se pak zdá být v rozporu s Tomášovým textem, který do bytnosti člověka, nakolik je člověkem, klade látku nepoznamenanou. Totiž takovou, která je jen obsahem pojmu a znakem definice. Musíme se

³¹¹ *De ente*, 2, 16.

³¹² Individuace představuje velice široký problém, který může být pojímán stejně jako problém duše z různých hledisek: a) na rovině akcidentů jsou příčinou individuality akcidenty kvantity – realizace tří rozměrů. Nicméně akcidentální rovina nemůže vysvětlovat individualitu na rovině substanciální. Bytí akcidentů je totiž založeno v bytí, jež získávají z formy. Rovinou b) je pak individualizace substance bez ohledu na její trojrozměrnou realizaci. Ta je pouze jejím akcidentálním projevem. Zde na problém můžeme pohlížet z hlediska dvou perspektiv: i) hylemorfické a ii) z perspektivy metafyzické. Srov. J. Owens, Thomas Aquinas (B. CA. 1225; 1274), in J. J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Latter Middle Ages and the Counter Reformation, 1150-1650*, str. 173: „It is partly logical, namely, in the Porphyrian tree in which the predicates descend from the most universal down to the most specific in relation to the individual subject of which they are asserted or denied. It is partly in the realm of natural philosophy, in which the substantial form is received into matter and multiplied numerically by that reception. It is also metaphysical, insofar as individuation means the unity of a thing in itself and thereby its differentiation from others, for unity is a transcendental property that follows upon being.“ Dále srov. R. W. Clark, Aquinas on the Relationship between Difference in Kind and Difference in Degree, in *The Thomist* 39 (1975) str. 116-126; R. A. O'Donnell, Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas, str. 49-67; K. White, Individuation in Aquinas's *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/4 (1995) str. 543-556.

³¹³ *De ente*, II, 19: „Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum.“.

však ptát: je tato odpověď zcela dostačující? Stačí nám ujištění o tom, že esence ve smyslu *costi*, tedy ve smyslu bytnosti uchopené rozumem, obsahuje odkaz k látce? Odpověď na tuto otázku již naznačilo úvodní seznámení s možnými významy pojmu esence, kde inteligibilita byla pouze prvním z nich. Toto naše podezření se potvrzuje i níže v textu, kde Tomáš po vzoru Avicennově sám rozlišuje tři základní významy pojmu esence nebo tři základní mody esencí. Pokud zůstaneme spíše u druhého způsobu, jímž nám Tomáš problematiku esence prezentuje, pak základními mody jsou tyto:

- a) esence uvažovaná o sobě;³¹⁴
- b) esence v intelektu;
- c) esence ve věcech.³¹⁵

Můžeme tedy toto rozdělení dát do souvislosti s vymezením přítomnosti materie v esencích materiálních věcí. Zdá se pak, že odůvodnění, s nimiž jsme se zatím u Tomáše Akvinského setkali, se vztahuje spíše na první dva mody. Co se týká prvního modu, pak k bytostným znakům materiálních jsoucencí patří také jejich materialita. Tento modus pak zohledňuje pouze to, co patří esenci určitého druhu jakožto esenci tohoto druhu, bez ohledu na způsob bytí této esence a bez ohledu na to, zda uvažujeme o esenci jakožto uchopené rozumem či esenci jakožto ontologický princip jsoucna. Z tohoto důvodu pak jistě můžeme říci, že pro tento způsob pojmání esence platí i navržené Tomášovo vysvětlení přítomnosti materie v esenci. Jestliže uvažujeme o esenci věcí tak jak jsou v intelektu, pak se ukázalo, že právě tento modus se

³¹⁴ *De ente*, IV, 41-42: „*Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.*“ Srov. E. C. Sweeney, *Supposition, Signification, and Universals*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie* 42 (1995) str. 282-283.

³¹⁵ *De ente*, IV, 44: „*Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima.*“

nejlépe hodí ke zkoumanému vysvětlení. Modus třetí pak bude působit největší problémy. Esence konkrétní věci je totiž individualizovaná bytím,³¹⁶ jinak řečeno, je principem přijímajícím konkrétní akt nebo také principem konkrétní věci. Nemůžeme o ní tak uvažovat jako o obecné. V tomto smyslu nemohou být ani její eventuální části, které jsou ovšem částmi pouze proto, že esenci jako celek pojmáme z určitého hlediska, chápány jakožto nevymezené v tom smyslu, ve kterém Tomáš Akvinský staví nevymezenost proti individualitě. Rod stojí nevynezeně vůči druhu a druh je nevynezen vůči konkrétnímu.

Tyto úvahy tedy můžeme shrnout následujícím způsobem. Tomáš Akvinský si je vědom problematičnosti zavedení materie do esence materiálních jsoucen. Nabízí výklad tohoto problému, nicméně pouze na rovině esence jakožto intelektem uchopeného principu jsoucna. O nepoznamenané látce tak můžeme uvažovat jako o části definice nebo znaku určujícím obsah pojmu. Vysvětlení přítomnosti materie v esenci, kterou však chápeme jako princip konkrétního jsoucna, na právě analyzovaném místě nepodává jinak než v náznaku. Zdá se však, že jej musíme hledat ve způsobu jeho recepce problematiky spojené s pojmem formy tělesnosti. Ukazuje se, že ta na ontologické rovině odpovídá nepoznamenané látce nebo esenci, o níž uvažujeme jako o poznamenané.³¹⁷ Recepce a využití pojmu tělesnosti se tedy budeme věnovat v následujícím textu. To nám pak umožní odpovědět na otázku po vztahu esence věci a formy. Je při tom zřejmé, že pojednáváme-li o formě, hovoříme v případě člověka také o jeho duši.

³¹⁶ Uvažovat o individuální esenci se jeví jako problematické. Zde ale musíme brát v potaz trojí: a) esence jako ontologický princip zakládající konkrétní jsoucno nemůže být jako taková pouze obecná (srov. *De ente*, § 44; pozn. 274). J. Maritain v souvislosti s tímto problémem navrhuje chápat esenci jakožto individuální, pokud je individualizovaná materií. V souvislosti s naším řešením této problematiky se Maritainovo zdá být nepoužitelné, neboť na úrovni esence a jejich znaků můžeme uvažovat o materialitě, ale již ne o realizované materialitě. Jinak bychom totéž mohli vyjádřit i tak, že vysvětlení individuality esence skrze bytí a označenou látku se liší co do roviny, na níž je problém analyzován. Dle našeho soudu, jak však ještě uvidíme pečlivěji, na rovině esence a bytí není nutné pro zdůvodnění individuality zavádět označenou látku jako princip této individuality; b) Tomáš Akvinský sám nepokládá pojem individuální esence, ačkoliv s doplněním vztahu k bytí či materii, za problematický. K tomuto srov. *De Ver.* q. 2, a. 5; *STH*, I-II, q. 51, a.1; *De Ver.* q. 2, a. 7; J. Maritain, *An Introduction to Philosophy*, A Sheed and Ward 2005, str. 135-154; c) Teorie transcendentálií vypracovaná u Tomáše Akvinského váže samotnou jsoucnost (*ens*) s jedním (*unum*) a něčím (*aliquid*). Srov. např. také: *QDA* q. 1, ad. 2: „*Ad secundum dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem.*“ .

³¹⁷ Srov. *De ente*, II, 20: „*Hic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII metaphysicae: Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius.*“ Zde je vhodné připomenout, že na substanciální rovině neuvažujeme akcidenty, a tudíž ani ne kvantitu.

2.1.2. Forma tělesnosti a spřízněné problémy v *De ente et essentia* v souvislosti s filosofickou psychologíí

V první kapitole jsme dostatečně jasně poukázali na původ, recepci i důsledky přijetí pojmu formy tělesnosti. K nejzávažnějším důsledkům pak jistě patří pluralismus forem, který v očích Tomáše Akvinského korumpuje jednotu jakéhokoliv jsoucna. I přes toto nebezpečí Tomáš Akvinský přijímá pojem formy tělesnosti a užívá jej. Nicméně musíme zdůraznit, že toto jeho užívání nabylo značně pozměněné podoby. Tu pak nejlépe zahlédneme, zaměříme-li naši pozornost na Tomášovo řešení problematiky vztahu řádu logického a ontologického.

A. Forest ve svém dodnes inspirativním a významném díle *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin* označuje Avicebra za hlavního Tomášova protivníka, proti němuž se postavil již v *De ente*. Spis, který právě zkoumáme, je tak podle zmíněného autora přímo zaměřen proti Avicbronovi.³¹⁸ Tato kritika je pak vedena způsobem odpovědi na otázku po vztahu obecných pojmů a jednotlivin. Že je tento problém předmětem zkoumání v traktátu *De ente*, je pak rovněž uvedeno hned v jeho úvodu, kde právě vztah esence věci k logickým intencím představuje jedno z hlavních témat.

Výše jsme se setkali s pojmem poznamenání (*designatio*). V rámci problematiky vztahu esence a obecných pojmů má při tom tento pojem své výsadní postavení. Odlišuje totiž tomistické řešení od řešení pluralistického. Tomáš Akvinský hned v návaznosti na problematiku přítomnosti materie v esencích materiálních věcí pokračuje. Stejně jako je neoznačená látka v esenci materiální věci, je i druh nevymezeným způsobem v rodu. Pochopení tohoto bodu je přitom zcela zásadní pro celou tomistickou logiku i metafyziku. Ohlašuje se zde takové pojetí formy a esence, které se vrací ke svému původnímu zdroji, totiž k Aristotelovi.

Podle této teorie pak žádný rod není tvořen tak, že bychom téměř „mechanicky“ skládali formu označenou pojmem druhovým a formu označenou pojmem druhové difference. Definice se jistě může rozložit na tato označení, nicméně tomuto dělení neodpovídá řád ontologický.³¹⁹ To bychom mohli vyjádřit i jinak. Pojmy rodu a difference se nevypovídají jednoznačně, ale analogicky. Pojem těla (*corpus*), který stejně vypovídáme jak o člověku, tak o kameni,

³¹⁸ A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, str. 86: „On sait l'importance considérable que joue dans les discussions scolastiques la doctrine du Fons Vitae; le *De Ente* de saint Thomas est sans doute dans une très grande mesure une réponse au traité d'Avicbron qui venait d'être traduit.“

³¹⁹ Srov. E. C. Sweeney, *Supposition, Signification, and Universals*, str. 269: „For Aquinas the connection between language and being, specifically between signification, supposition, and different types of supposition, on the one hand, and the structure of the real, on the other, is not and could not be one of simple correspondence, partially because of the nature of language, partially because of Aquinas' metaphysics.“

neoznačuje tutéž formu.³²⁰ Pokud bychom se na obdobný příklad zaměřili u Avicenny nebo Avicibróna, zjistili bychom, že pojem formy tělesnosti, tedy pojem, jenž označuje formu konstituující jakékoliv materiální jsoucnost, nakolik je materiální, označuje jednoznačně formu tělesnosti, což pak podle Tomáše vede k tomu důsledku, že všechna jsoucnost až na jedno, jsou pouhými akcidenty. Takový důsledek je samozřejmě nepřijatelný, byť pouze z hlediska etického.³²¹ Z řečeného vyplývá, že se pouze druhové pojmy vypovídají jednoznačně. Zde však nesmíme zapomínat na problematiku materie, o níž jsme pojednali výše.

Téma, jímž se nyní zabýváme, je stejně tak důležité z hlediska psychologického, jako metafyzického a logického. Odmítnutím jednoznačného vypovídání pojmů rodových a pojmů druhových diferencí se totiž Tomáš již v tomto svém raném spise staví výrazně a zdůvodněně proti té formě dualismu, která plynula z eklektického aristotelismu. Forma, jež konstituuje každé jsoucnost v náležitém rodu a druhu, tak není *perfectio*, žádným doplněním již formálně určeného jsoucna. Tímto způsobem se vrací k odkazu autentického aristotelismu i v rovině psychologické.

V souvislosti s analyzovaným problémem pak Tomáš v *De ente* uvádí i příklad, který nalezne v našich dalších psychologických úvahách své uplatnění. Příklad se týká již zmíněného pojmu „těleso“. Těleso pak podle Tomáše můžeme chápat dvojím způsobem:

a) tak, že pojem těleso označuje rod. Tímto způsobem pak tento pojem označuje každé jsoucnost bez ohledu na to, zda z formy samotné tohoto tělesa plyne jakákoliv jiná dokonalost mimo trojrozměrnou realizaci, nebo ne.³²² V tomto smyslu se těleso vypovídá jak o člověku, tak o kameni. Důležitá je upřesňující poznámka, která zdůrazňuje, že tři rozměry samy jsou tělesem náležejícím do kategorie kvantity. Tato poznámka je důležitá v tom smyslu, že nám připomíná, na jaké úrovni v rámci struktury jsoucna se pohybujeme. To, co je předmětem

³²⁰ Srov E. C. Sweeney, *Supposition, Signification, and Universals*, 267.

³²¹ Není třeba zdůrazňovat, že v rámci systému, kde zaniká mnohost na substanciální rovině, zaniká i možnost jakékoliv etiky. Pojem subjektu jako zodpovědného vykonavatele totiž v tomto kontextu nedává smysl. V této souvislosti je velice informativní Tomášova kritika v *De substantiis separatis*, c. 6: „*Sic haec possessio tollit quidem veritatem materiae primae (...) Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae dum omnia in modum accidentalium praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui Naturales ponentes unum materiale principium; (...) Tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus et per consequens veram entitatem et rerum diversitatem.*“

³²² *De ente*, § 26: „*Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non.*“

zkoumání, není akcidentální, ale substanciální určení jsoucna. Pak i samotnou materialitu pouze chápeme, nemůžeme si ji představit, neboť samotná realizace třech rozměrů je již záležitostí kvantity.³²³ Zopakujme tedy důležité, rodový pojem tělesa je možné vypovídat o každém jsoucnu, jemuž náleží možnost realizace tří rozměrů. Tato možnost sama je však dána substanciálními formami různých druhů, které jsou pak rodovým pojmem tělesa označeny pouze nevynešeně (*implicite*). Jestliže bychom provedli analýzu pojmu člověk například podle toho, jak se s ním setkáváme ve slavném Porfýriově stromě, neuskutečnili bychom nic víc než logické dělení, které jinak nekoresponduje s realitou v tom smyslu, že by každému stupni odpovídala určitá forma přidávající další dokonalost.

b) pojem tělesa můžeme chápat tak, že označuje pouze a jenom tu formu, z níž plynou tři rozměry.³²⁴ Pak vše to, co je navíc, je mimo takto chápaný pojem. Zde je nanejvýš vhodné, že Tomáš v těchto souvislostech tělesem užívá výrazu *cum praecisione*. To nám říká, že tento způsob pojímání tělesa není původní, ale odvozený, ačkoliv má také své oprávnění. Ukazuje nám ale zároveň, že z hlediska Tomášovy teorie jedné substanciální formy můžeme těleso tímto způsobem chápat právě a pouze *cum praecisione*. Pokud bychom totéž učinili v rámci systému Avicenny či Avicebra, nemohli bychom tyto dva způsoby chápání tělesa vůbec rozlišit.

Nyní se můžeme věnovat dvěma souvisejícím problémům, na něž i Tomáš pohlíží ze dvou zmíněných hledisek – k formě tělesnosti a duši. V právě analyzovaném oddíle se nám totiž ukazují nanejvýš zajímavé prvky. V rámci prvního pojetí platí, že:

*„Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia.“*³²⁵

Toto bychom mohli chápat tak, že a) formou tělesnosti, tedy formou, která zakládá tři rozměry, můžeme rozumět jakoukoliv formu materiálních jsoucenc; b) zvláště je toto tvrzení důležité v aplikaci na duši člověka. Duše člověka je tak formou tělesnosti stejně jako forma

³²³ *De ente*, §24: „Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis.“

³²⁴ *De ente*, §24: „Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti.“

³²⁵ *De ente*, II, 26.

kamene. Toto lze říci ale jenom proto, že se pojem formy tělesnosti nevypovídá jednoznačně. Duše člověka takto zakládá člověka v celku, včetně jeho těla. Zde můžeme připomenout pojmy *transcendentální relace a habitudo essentialis*,³²⁶ které se snaží právě naznačený interní vztah pojmů formy celku jsoucna a formy tělesnosti uchopit, i když pouze skrze aspekt nutného vztahování se formy celku k materii.

Jelikož je pak duše nedělitelná, protože nemůžeme poukázat na jakoukoliv její část, je jako celek formou tělesnosti. Neznamená to však nic víc, než že se přirozeně vztahuje k materii. Charakter a míra tohoto vztahování zatím nejsou předmětem zkoumání.

V rámci druhého pojetí pak dospíváme k zcela jinému chápání. Co se formy tělesnosti týče, tak ji získáváme pouze operací intelektu (*cum praecisione*), který tak odhlíží od všeho kromě tělesnosti samé. Pokud se na tento problém díváme z hlediska Tomášovy teorie, zjišťujeme, že se jedná právě o tuto do jisté míry umělou operaci a pojmu, který uchopuje formu takto chápaného tělesa, neodpovídá žádná forma reálně konstituující materiální jsoucno. Tento způsob pojmání tělesa však nápadně připomíná teorie Avicenny a Avicebra. O nich je naprosto přirozené uvažovat o tělese v zmíněném smyslu.

Můžeme tedy shrnout náš výklad. Pojem tělesa můžeme vypovídat dvojím způsobem. Jednak jej můžeme vypovídat jako obecný pojem o všech jsoucnech, jež jsou zároveň formami tělesnosti, což znamená, že mají takovou formu či esenci, že z její realizace plynou tři rozměry. Jednak však těleso můžeme vypovídat způsobem, jímž označujeme část jakéhokoliv celku. Stejně pak jako se forma lidského těla neskládá ze součtu forem jejich jakkoliv určených částí, neskládá se ani celek, jehož částí je tělo, z takto složené formy. To znamená, že pojem těla chápaný druhým způsobem neoznačuje formu tělesnosti, ale pouze část, jež je formovaná formou celku (formou tělesnosti), a pokud označuje formu, pak jen nepřímou skrze jeden jediný její znak.

Obraťme se nyní k důsledkům, které má toto chápání těla nebo tyto dva způsoby, jimiž můžeme rodové pojmy vypovídat, pro pojetí duše. Srovnajme tedy dva texty:

„Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi

³²⁶ Srov. pozn. 273.

corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal. ³²⁷

„In substantiis igitur compositis, forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. ³²⁸

Zde se můžeme zamyslet nad jejich vzájemným vztahem. Na první pohled je evidentní jejich vzájemná nekompatibilita. První text tvrdí dvojí: a) tělo je integrální částí člověka. Pojem těla však, jak jsme ukázali výše, označuje *cum praecisione* takovou formu, z níž plyne jen a pouze možnost realizace tří rozměrů. V tomto smyslu pak tělo je částí, o které můžeme říci, samozřejmě s ohledem na řečené, že se skládá z formy a materie. Pokud bychom chtěli být přesní, uvedli bychom, že je konstituováno formou-duší a materií. Tento způsob uchopení problému však není ve shodě se způsobem pojmání části těla *cum praecisione*, ale ani s prvním textem; b) proti takto chápanému tělu stojí duše jako to, co je nad pouhou realizaci tří rozměrů. V tomto smyslu tělo duši neobsahuje, ale vztahuje se k ní jako k části. Zde si opět můžeme vypomoci převodem na ontologickou rovinu. Pokud je duše vně toho, co je tělem, a tělo je přes to již formovanou částí, jaký je tedy vztah duše a této formy. Protože víme, že se pohybujeme v odvozeném modu vypovídání pojmu těla, tak je okamžitě patrné, že položená otázka má směřovat pouze k zdůraznění neautentičnosti tohoto chápání vztahu těla a duše. Jestliže bychom ji však chtěli uchopit vážně, museli bychom na tuto otázku odpovědět tak, že duše je a není mimo tělo.³²⁹ Tento problém je však na rovině, kdy se snažíme uchopit částí autentického celku, přípustný. Musíme nejenom změnit naše chápání těla, ale i jeho součástí, tj. duše. Stejně tak pojmáme tělo jakožto část, kterou určujeme tělesností, musíme i duši určit jako tu část, která tělesnost, tedy realizaci tří rozměrů, překračuje a dokonce vylučuje. Pokud duši budeme chápat takto, nebudeme se muset zabývat rozpornou odpovědí na položenou otázku. Duše totiž v tomto smyslu není formou těla, ale je také integrální částí člověka či živočicha. V případě člověka pak takto chápanou duší bude ta část člověka, která je nositelem či subjektem rozumu a vůle, tedy takových činností, které zcela překračují možnosti čistě materiálního subjektu.

Obraťme se ale nyní k druhému textu. Ten nám ukazuje neproblematickou pozici hylemorfismu stran psychologické problematiky. Duše je formou a tělo je materií. Pokud

³²⁷ *De ente, c. I.*

³²⁸ *De ente, c. II.*

³²⁹ Srov. kap. 1.3.1.1

bychom přijali avicennovskou teorii či teorii jeho latinských následovníků, pak bychom tento pohled mohli sloučit s pohledem předchozím. *Perfectio* vždy bylo z jistého úhlu dokonávajícím aktem těla, bylo v jistém smyslu přijato relativně pasivním, zvláště však materiálním a již formovaným podkladem. U Tomáše se nám však tento krok nenabízí. Musíme se zmíněným tvrzením naložit vážně se všemi důsledky. Duše je formou a tělo materií či také první materií. Forma se totiž u Tomáše Akvinského nemůže vztahovat k ničemu již formovanému. I zde je duše zcela mimo materii, nicméně spolu zakládají celého člověka i s jeho částmi, které pak mohou být jakékoliv – například část, jež je kompozicí obou těchto principů a nic víc, nebo část, která je pouze jedním z nich. Že zde hovoříme o duši a těle jakožto subjektech činností a integrálních částech člověka, je jistě zřejmé.

Srovnajme nyní oba tyto přístupy. Hylemorfický způsob uchopení duše a těla je původnější. To je pak dáno dvěma důvody:

a) pojmy teorie hylemorfismu dokážeme explikovat pojetí duše a těla jakožto integrálních částí. Tělo je materiální částí člověka, která je již konstituovaným celkem formou-duší a materií. Duše pak je formou, nakolik z ní plynou kromě tří rozměrů i jiné mohutnosti, zvláště pak rozum a vůle. Duše je tak na obou stranách analýzy integrálních částí člověka duše a těla, ačkoliv vždy jinak pojatá.;

b) pojem duše člověka jakožto formy označuje jednoznačně druhovou formu člověka, což nemůžeme říci o pojmu formy duše jakožto integrální části. Pojmy duše a těla pojaté jakožto integrální části totiž neoznačují jednoznačně žádnou formu. Snad jen aspekt, ze kterého člověka vnímáme. Tento pohled pak bude zvláště precizně rozveden v *QDSC*.³³⁰

Analýza problematiky vypovídání obecných pojmů nás zavedla ke dvěma tématům, která jsou důležitá, jak jsme si právě mohli všimnout, a to z hlediska široce pojaté psychologické problematiky. Jednak jsme opět narazili na otázku jednoty a mnohosti substanciálních forem, jejíž řešení Tomáš podal na úrovni sémanticko-ontologické a také jsme už tu narazili na explicitní ustanovení dvou odlišných způsobů, jakými můžeme chápat duši a

³³⁰ Srov. kap. 2.5.1

tělo u člověka. V kontextu spisu *De ente et essentia* však zbývá domyslet již z části analyzovaný vztah, jímž je vztah duše jakožto formy a esence člověka.

2.1.3. Forma, esence a duše

Mnohé z toho, co bylo řečeno naznačuje, že esenci s formou identifikovat nemůžeme. K prvním argumentům proti jejich identifikaci můžeme samozřejmě připomenout zmiňovaná Tomášova slova zdůrazňující, že esence materiálních věcí není pouze formou, ale také materií. Další námitka by mohla zohlednit odlišnost úrovní, na nichž jednotlivé principy nacházejí své úplatnění. Mohli bychom také namítnout, což úzce souvisí s právě uvedeným, že zatímco forma se vztahuje k látce, esence ke svému bytí. Esence je určena jakožto potence vůči svému koprincipu, forma je však vzhledem ke svému koprincipu aktem. V následujícím textu se pokusíme na některé z těchto námitek odpovědět a ukázat, že žádná z nich neznamena zásadní překážku pro chápání esence materiálních věcí jako identické s jejich formou.

Tomáš Akvinský sice v *De ente et essentia* v jistém smyslu proti sobě staví esence materiálních věcí a jejich formy tím, že esence je více než pouhou formou, neboť obsahuje i materii, ale rovněž je patrné, že jejich odlišnost nebude ani pro Tomáše zcela nepřekročitelná, a to z těchto důvodů:

a) již ve vymezení různých významů pojmu esence, které můžeme ve filosofické tradici nalézt, jsme byli několikrát obeznámeni s tím, že esence může být chápána jako forma. To samo o sobě není jistě nikterak přesvědčivé. Musíme však zohlednit dvě skutečnosti. Tomáš Akvinský nepopřel jediný z uvedených významů jako neoprávněný. Jistě pak ne ten, který by identifikoval formu a esenci. Dále pak je z následujícího textu *De ente* zřejmé, že Tomáš Akvinský trochu váhá v tom, nakolik tyto dva pojmy mají opravdu odlišný význam.³³¹ Tuto skutečnost můžeme zdůvodnit i tím, že v *De ente* Tomáš překračuje meze hylemorfismu, který však zároveň stále podržuje.³³² Nakonec

³³¹ *De ente*, § 36: „*Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari.*“ § 66: „*Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero.*“.

³³² Zde jen dodejme předběžnou poznámku. Filosofie Tomáše Akvinského slučuje teorii reálné distinkce a hylemorfismu na základě dvou předpokladů: a) změna pojmání formy tělesnosti umožňuje chápání materiality inteligibilním způsobem, což je vyjádřeno právě tím, že esence obsahuje také látku; b) využitím základního

bychom mohli dodat ještě jisté terminologické rozlišení forem, které Tomáš později zavádí. Aristotelova forma, jež neobsahuje materii, je tak Tomášem uchopena jako *forma partis*, esence či forma, která materii uchopuje jako *forma totius*.³³³;

b) U spirituálních bytostí je esence a forma totéž. Duše člověka je imateriální. Duše člověka je formou jeho těla. Forma lidského těla je tak esencí člověka.³³⁴;

c) Přítomnost materie, samozřejmě materie pojaté inteligibilním způsobem, v esenci a tedy i v lidské duši bychom mohli vysvětlit pomocí pojmu formy tělesnosti.³³⁵

hylemorfického určení formy: *forma dat esse*. Srov. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Thomaso d'Aquino*, 3rd. ed., Turin 1963, str. 341 - 342; E. C. Sweeney, Supposition, Signification, and Universals, str. 283.

³³³ K pojmům *forma totius* a *forma partis* viz J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, str. 202; fn. 15; A. Maurer, Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas, str. 165-76; srov. *In V Met.*, lect. 9: „*Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam.*“ .

³³⁴ Tento argument platí, i když vezmeme v potaz dvojí chápání duše jako principu činností a formy celku. Jakožto forma celku je totiž duše jak materiální, ovšem pouze v tom smyslu nakolik je formou tělesnosti, tak samozřejmě imateriální, a to jak nakolik je formou, tak nakolik zakládá činnosti nezávislé na materii. Být subjektem činností rozumu a vůle a zakládat tyto činnosti je přitom rozdílné.

³³⁵ *De ente*, § 26: „*Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius.*“ Výraz materie pojaté inteligibilním způsobem nepůsobí na první pohled dobrým dojmem. Zdá se tu ohlašovat porušení základních tomistických principů týkajících se zvláště první materie a jejich vlastností. Musíme však zdůraznit několik skutečností: a) Tomáš Akvinský odmítl pluralismus forem; b) zároveň však ve svém myšlení z nějakého důvodu zanechal pojem formy tělesnosti; c) dokonce i první materie nakolik je stvořená, musí být závislá na božském intelektu. Srov. *De Ver.*, q. 3, a. 5: „*Quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae, quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est similitudo primi entis, et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo;*“ *De Ver.*, q. 3, a. 5: „*Nos autem ponimus materiam esse causatam a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam.*“ Toho není možno dosáhnout přímo jinak než zavedením pojmu formy tělesnosti, který by ale pojímal formu tělesnosti jednoznačně. Tomu se ale Tomáš zcela zřetelně brání. Formou tělesnosti je tak u něj jakákoliv forma, ze které plynou tři rozměry. V tomto smyslu je pak vyloučen pluralismus forem a zachována alespoň minimální poznatelnost, tedy inteligibilita první materie, která je tak ovšem pouze zprostředkovaná. První materie není poznatelná přímo, nemá totiž žádnou svojí formu, ale je poznatelná nepřímou, nakolik jí různé materiální formy dávají bytí a do jaké míry jsou jejím aktem. Blíže k tomuto problému srov. A. Maurer, Form nad Essence in the Philosophy of St. Thomas, str. 175: „*What is more, it now becomes possible to see that matter enters into the essence even regarded from the viewpoint of intelligibility. The existence of each being is a gift of God, created out of nothing according to an intelligible pattern which is a divine idea. In the case of material being, matter forms a*

d) Co se týče různých úrovní filosofického diskurzu, pak se je možné námitku naopak využít ve prospěch naší interpretace. Pojmy formy a esence tak pouze odkazují ke kontextu, v němž máme inteligibilní princip jsoucna zkoumat. V úvodní části *De ente et essentia* jsme mohli pozorovat, že základním znakem esence je inteligibilita a tedy také určitost. V této souvislosti jsme také poznamenali, že, ačkoliv se jedná o triviální charakter zkoumaného principu, jej musíme mít stále na paměti. Zde právě můžeme využít této vlastnosti či také role esence. Esence se s formou shodují ve své inteligibilitě. Jedná se o principy, které jsou primárně určeny jakožto inteligibilní, poznatelné a vymežující jsoucno. Není tedy důvod mezi nimi rozlišovat. Jejich odlišné označení, ať již pomocí termínu esence či forma pak skutečně souvisí rovinnou, na níž tento inteligibilní princip zkoumáme. Forma náleží do fyzikálního rámce a esence do rámce metafyzického. Tak jako se pak liší tyto dva rámce, diferencuje se kontext, v jakém se ocitá princip určitosti každého jsoucna. Tato interpretace také koresponduje s tím, jak Tomáš vymezuje předmět metafyziky.³³⁶

part of that intelligible pattern, so even thought strictly speaking there is not divine idea of prime matter, for in itself it neither exist nor is knowable, still there is a divine idea of the composite, which include prime matter. Although unintelligible in itself, prime matter is thus essential to the full intelligibility of the composite and enters in full right into the essence of a material being. “ K otázce exemplarity viz také R. Plevano, *Exemplarity and Essence in the Doctrine of the Divine Ideas: Some Observations on the Medieval Debate*, in *Medioevo* 25 (1999-2000) str. 653-711.

³³⁶ Tomášovo pojetí metafyziky vychází z aristotelského uchopení této filosofické disciplíny. Aristotelés však předmět metafyziky vymezil dvěma způsoby: a) předmětem metafyziky je jsoucno jakožto jsoucno – ontologické pojetí metafyziky – *Met. IV*; b) předmětem metafyziky je nehybné a odloučené jsoucno, Bůh – teologické pojetí metafyziky – *Met. XI. 7*. Ontologické vymezení v tradici zastával Avicenna a teologické Averroes. Tomáš Akvinský pak obě koncepce uvádí do souladu. Předmětem metafyziky je jsoucno jakožto jsoucno (*ens inquantum est ens*) a jeho principy (*principia*). Poznání principů pak je neodmyslitelné od poznání zkoumaného předmětu. Principy jsoucna jsou pak podle Tomáše dvojího druhu: a) úplné přirozenosti a b) neúplné přirozenosti. Toto rozdělení je důležité. Úplné přirozenosti jsou totiž příčinami či principy jsoucna v kauzálním smyslu (*per causalitatem*). Neúplné přirozenosti jsou pak společnými skrze predikaci (*per praedicationem*), tj. náleží všem členům druhu. Metafyzika se podle Tomáše zabývá svým předmětem – jsoucnem jakožto jsoucnem – a jeho příčinami. Ale tyto příčiny, tedy imateriální jsoucna ani neúplné příčiny nejsou samotným tímto předmětem. Kdyby tomu bylo naopak, metafyzika by ztratila svůj univerzální (a tedy ontologický) charakter. Pro naše zkoumání jsoucna jsou ovšem důležité i principy ve smyslu neúplných přirozeností. Těmito principy jsou pak esence a existence, které náleží všem jsoucnům, nakolik jsou jsoucny. Předmětem metafyziky je tak jsoucno, nakolik je jsoucnem, bez ohledu na materialitu, z hlediska svých principů, jimiž je v aspektu kauzality Bůh a v aspektu vnitřní metafyzické struktury či predikace esence a existence (*potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae*). Tak se do rámce zkoumání metafyziky dostává i duše, nakolik je neúplnou přirozeností zakládající jsoucno. V každém případě je zřejmé, že se materie v metafyzice ocitá mimo rámec principů. Materie nepatří jsoucnu jakožto jsoucnu. K problematice předmětu metafyziky srov. Tomáš Akvinský, *In Boeth. De Trin.*, 5. 1; *Qodl.* 3, 8, 20; J. F. Wippel, „First Philosophy“ according to Thomas Aquinas, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984, str. 55-67; D. Svoboda, *Pojetí metafyziky podle Tomáše Akvinského*, in *Studia Theologica* 8 (2006) str. 20-38; J. Owens, *The Essential and Accidental Charakter of Being in St. Thomas Aquinas, and the Historical Controversy Surrounding the Problem of Real Distinction*, (ed. J. R. Catan) Pontifical Institut, Toronto, str. 10-16.

Tyto úvahy nás opravňují uvažovat o lidské duši jako o esenci, což má jeden důležitý důsledek. Duši je tak možno analyzovat na metafyzické rovině. Přesněji to můžeme vyjádřit i tak, že problematika reálné distinkce z hlediska našeho uchopení problému získává na antropologicko-psychologické důležitosti. Dokonce se zdá, že bez tohoto metafyzického rozměru psychologické problematiky, nejsou některé části koncepce psychologie Tomáše Akvinského vůbec srozumitelné. Zde pak máme na mysli hlavně problém vysvětlení ontologického statutu separované duše nebo také jejího dvojího vymezení jako formy těla a intelektu. Analýza tohoto problému však překračuje rámec spisu *De ente et essentia*. Na základě těchto úvah je tedy zřejmé, že se nyní musíme obrátit k čistě metafyzické problematice metafyzické kompozice jsoucna. Naše ztotožnění formy a esence totiž odkrývá tento autentický prostor psychologického zkoumání, aniž by to ustalo na tvrzení subsistence.

2.1.4. Reálná distinkce v *De ente et essentia*

Odmítnutí univerzálního hylemorfismu postavilo Tomáše Akvinského před původní problém, jímž je založení a vysvětlení radikální odlišnosti stvoření a stvořitele.³³⁷ Avicennovo řešení, jak také ukazuje jeho dominantní přítomnost v *De ente*, jež rozlišuje věc ve vztahu k sobě samé a ve vztahu k *Nutnému bytí*, pak Tomáši Akvinskému nabídlo určité vodítko. Nedá se však při tom říci, že by Avicennovo řešení přijal zcela. Zde zvláště připomeňme vztah esence a formy, který se u Tomáše i Avicenny zásadně liší.

Určité náznaky rozlišování aspektů *quo est* a *quod est* se ve filosofické tradici objevují již od dob Aristotelových. Rozdíly v jednotlivých pojetích jsou však značné. Výrazy *quo est* a *quod est* mohly označovat různé aspekty jsoucna jako například vztah k Bohu nebo formu a materii.³³⁸ Avicennovské řešení je tak ze všech nejbližší Tomášovu. Důsledně si uvědomuje, že

³³⁷ Srov. A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 128: „Mais il se voit obligé, pour marquer l'opposition entre la simplicité de la nature divine et les caractères des natures créés, de chercher dans les créatures une nouvelle forme de distinction qui ne se ramène pas à celle de la matière et de la forme.“

³³⁸ Tomáš Akvinský mohl vycházet přinejmenším z několika jiných zdrojů: a) Aristotelés v *Druhých analytikách* II, 7, 92 b. 10 (*Met.* VIII, 3. 1043; *Fyz.* IV, 1, 208 a 29) rozlišuje dva různé aspekty v znalosti nějaké věci: znalost toho, co věc jest, a toho, zda jest. Srov. É. Gilson, *Byt i istota*, str. 46: „Postługując się terminologią średniowiecza, powiemy, że w systemie Arystotelesa nie sposób znaleźć uzasadnienia dla realnej różnicy między istotą a istnieniem.“; b) Boethius viz Tomáš Akvinský, *Quodlibet II*, q. 2 a. 1 co.: „Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in *Lib. de Hebdomad. quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.*“ SCG, II, 54, Boethius, *De Trinitate*, PL 64, str. 1250 c: „Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod

překračuje úzké meze hylemorfismu a zakládá metafyzickou kompozici do veškerého jsoucná mimo Boha. Už v *De ente* pak Tomáš tuto distinkci vypracovává svým způsobem, aby pak zůstala stálou součástí jeho filosofie. Na jeho argumentaci v *De ente* se zaměříme nyní pozorněji.

Ve čtvrté kapitole nám Tomáš podává dva argumenty pro zdůvodnění distinkce bytí a esence v intelektech, tj. v andělech a duších. Zde jistě stojí za zmínku dva kontexty, které Tomáš připomíná:

- a) kontext aristotelské psychologie a teorie poznání, který jsme analyzovali výše³³⁹ a který jednoznačně vymezuje intelekty jako principiálně imateriální,³⁴⁰

sunt; unumquodque enim habet esse cum his ex quibus est id est partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter: ut, cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima.“; c) někteří myslitelé 13. století jako Alexandr Haleský, Bonaventura, Filip Kancléř. Bonaventura např. rozlišuje také *quod est a quo est*. Nicméně touto distinkcí pouze označuje vztah jsoucná k Bohu. Srov. Bonaventura, *In II Sent.*(Quaracchi, 1882-1902), d. 3., str. 3., a. 1, q. 1: „*Certum est angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis: certum est enim quod angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad sui principium, et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem, quia differt quo est et quid est. Habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum, et sic habet componi ex substantia et et potentia. Habet nihilominus considerari ut ens in genere, et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia; secundum logicum vero ex genere et differentia. Item habet considerari ut ens in se: et sic, quantum ad esse actuale, est in ipso compositio entis et esse; quantum ad esse essenziale componitur ex quo est et quod est; quantum ad esse individuale, sive personale, sic in illo reperitur quod est et quis est. Cum ergo angelica essentia dicatur simplex, hoc non est per privationem harum compositionum, sed hic certum est aliquas compositiones removeri a substantia angeli, utpote compositionem ex partibus quantitativis, et compositionem ex partibus heterogeneis, et compositionem ex naturali corporali et spiritali, qualis est in homine. Sed de compositione materiae et formae, sive materialis et formalis de hoc dubium est.*“ Alexandr Haleský užívá podobně jako Bonaventura pojmové dvojice *quo est a quod est* k vyjádření závislosti jsoucná na Bohu. Srov. *Summa Theol.* (Quaracchi 1924-48), IIa P. Inq. 1. Tr. 2, q. 3, cap. 3, a. 1. str. 75: „*Sed adhuc posset objici loquendo de unitate aut forma secundum se ipsam accepta intelligitur enim forma creata non indigens materia: constat quod huiusmodi forma creata esset; aut ergo esset simplex aut composita. Simplex omnino non potest esse, cum hoc soli Deo conveniat unde Augustinus in libro De Civ. Dei: „Ideo simplex dicitur, quia quod habet, hoc est quod habet;“ unde „natura dicitur simplex cui non sit aliquid habere quod possit amittere nec aliud sit habens et id quod habetur“ (XI, 10). Forma ergo ista, cum non sit simplex, erit composita; ergo altero duorum; sed non est ex aliis constituta nec cum alio possita ad constituendum tertium; Ergo non est composita. Propter hoc addendum est ut compositum etiam dicatur non tantum uno duorum modorum supra dictorum sed cuius esse est dependens ab alio et intellectus dependet ab intellectu. Licet ergo partes non habeat nec pars alterius sit nihilominus tamen compositus dicitur propter sui dependentiam in esse et intellectu. Accipiendo ergo compositum aliquo trium modorum, dicitur omnis creatura composita nec alio modo potest intelligi.*“; d) *Liber de Causis*, srov. *De ente*: „*Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici.*“.

³³⁹ Viz kap. 1.2.2.

³⁴⁰ *De ente*, § 56.

b) proti tumuto základnímu uchopení intelektů stojí Avicbron, který je zde Tomášem určen jako otec univerzálního hylemorfismu.³⁴¹

Uvedením právě těchto dvou koncepcí vymezuje Tomáš prostor svých dalších zkoumání. Pokud chceme vysvětlit větší množství intelektů a zároveň podržet požadavek jejich imateriality, který je důsledkem Aristotelovy noetické teorie, musíme navrhnout alternativu nejenom k univerzálnímu hylemorfismu, ale i k hylemorfismu aristotelskému. Touto alternativou pak je rozlišení bytnosti věci a jejího bytí.³⁴² Že se jedná o distinkci, která vskutku něco vypovídá o struktuře jsoucna, můžeme z části sledovat již v prvním argumentu, který postupuje následujícím způsobem:

„Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.“³⁴³

U tohoto argumentu musíme mít na paměti dvojí:

a) Tomáš již ve vztahu k problému plurality forem ukázal, že řád myšlení neodpovídá jednoznačně řádu ontologickému. Proto ani tento text nemůžeme chápat jako platný a přesvědčivý argument;³⁴⁴

³⁴¹ *De ente*, § 56.

³⁴² K problematice zdůvodnění reálné distinkce srov. J. F. Wippel, Aquinas Route to Real Distinction: A Note to De Ente et Essentia, in *The Thomist* 43 (1979) 275-295; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, str. 138-145; J. F. Wippel, *Metaphysics*, in N. Kretzman, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 85-128; J. Owens, Stages and Distinction in De Ente: A Rejoinder, in *The Thomist* 45 (1981) 99-123; L. Sweeney, Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings, in *Proceeding in the American Catholic Philosophical Association* 37 (1963) 97-130; H. R. Klocker, Two Quodlibets on Essence/Existence, in *The Thomist* 46 (1982) 267-282;

³⁴³ *De ente*, § 67.

³⁴⁴ Ve spisech z pozdějšího Tomášova období tento argument, který bývá nazýván argumentem *intellectus essentiae*, nenalzáme, což nás může vést k domněnce, že si Tomáš velice záhy uvědomil problematičnost přechodu z konceptuální roviny na rovinu ontologickou. V hodnocení tohoto problému se ustálily dva důležitější pohledy na hodnotu argumentu *intellectus essentiae*: a) A. Forest jej hodnotí jako pouze logický, a to ve shodě s nejednoznačnou korespondencí mezi řádem myšlení a řádem ontologickým. Srov. A. Forest., *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 148: „*Mais cet argument, on le voit, ne permet pas à la rigueur d'affirmer l'existence d'une distinction réelle; on ne dit pas du tout que l'essence soit une réalité, ni qu'elle compose à ce titre avec l'existence; de tels textes pourraient fort bien s'interpréter dans l'hypothèse d'une simple distinction de raison fondée.*“; J. F. Wippel tento argument považuje za první krok v rámci širší argumentace. Srov. J. F. Wippel, Aquinas Route to Real Distinction: A Note to De Ente et Essentia, str. 287.

b) už samo vymezení bytností a zvláště jejích modů je do značné míry spjato s určitým specifickým chápáním bytí. Zde máme na mysli hlavně její avicennovské určení jako akcidentu.³⁴⁵ Již tímto je postaveno mimo a tedy i proti esenci jako její korelativní princip jsoucna.

Co však znamená akcidentalita na úrovni principů substance? Akcidenty se vypovídají o substanci, která ale ještě v úvahách o principech substance není konstituována. Avicenna zdá se měl na mysli akcidentalitu ve smyslu nenáležení k obsahu pojmu. Mohli bychom hovořit o akcidentalitě v logickém, nikoliv ontologickém smyslu.³⁴⁶ Proto i uvedený argument můžeme chápat jako logický a nikoliv metafyzický. V těchto mezích Tomáš Avicennu následuje a právě tento charakter, který je vlastní všem pojmům jsoucna mimo nestvořené a první využívá v druhém, tentokrát již plnohodnotným argumentu.

Bytí je tedy akcidentální, tj. nenáleží k obsahu pojmu žádného ze stvořených jsoucna. Zde opět zdůrazněme, že to samo o sobě nemá ontologické důsledky tak, že by se tím z bytí stával akcident v obvyklém slova smyslu. Nicméně toto tvrzení neplatí pro jsoucno, jež by bylo bytím samým, absolutně jediným a nedělitelným, tedy takovým, v němž by bytí a esence byli identické. Takové jsoucno by pak mohlo být pouze jedno, a to proto, že k zmnožení může dojít pouze těmito třemi způsoby:

- a) přidáním rozdílu, tedy způsobem, jímž se zmnožují oddělené intelekty;
- b) přijetím v látce, tedy způsobem, jímž se zmnožují materiální jsoucna téhož druhu;
- c) přijetím toho, co je jinak absolutní, tedy způsobem, jímž se zmnožují vlastnosti, mající základ v jedné ideji.³⁴⁷

Věc, jež je bytím samým, se nemůže zmnožovat podle těchto způsobů:

³⁴⁵ Srov. A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, str. 148.

³⁴⁶ Srov. kap. 1.4.1.3.

³⁴⁷ *De ente*, § 68: „Nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione.“

ad a) přidáním rozdílu by již nebyla identická sama se sebou, ale bytím a nějakou formou;

ad b) přijetí v materii by bylo ještě nemyslitelnější, uvědomíme-li si, že materie je čirou pomocí a hlavně tím, co je skrze jiné, skrze formu;

ad c) se zdá nabízet odpověď.

Tato nám však neříká, že je možné zmnožení absolutního bytí, ale opak. Vše, co je absolutním ve vztahu k něčemu jinému, jako by například byla absolutní horkost ve vztahu k teplým věcem, může být pouze jedno. Vše ostatní je pak něčím, co se na tomto absolutním podílí, co jej nějakým způsobem přijímá. Tak teplá věc není pouze teplem, ale něčím, co teplo má. Stejně je tomu s bytím. Pouze Bůh je absolutním bytím, které může být pouze jedno a naprosto nedělitelné. Naopak vše ostatní musí být v tomto ohledu složené, musí být samo sebou, tedy tím co je, a tím, čím je, bytím.³⁴⁸

Všechny tyto úvahy podle Tomáše platí tehdy, uznáme-li, že pouze k pojmu Boha náleží existence. Úvodní část tedy byla založena na hypotetickém předpokladu, což ukazuje nejenom struktura argumentu, ale také využití lexikální prostředky. Vyžaduje tedy doplnění.³⁴⁹

Forma je principem všech vlastností věci, a to jak akcidentálních, tak substanciálních. Pokud by bytí bylo zapříčiněno pouze formou v tom smyslu, že by existence náležela k obsahu pojmu, jenž tuto formu uchopuje, byla by tato věc příčinou sama sebe, což je ovšem nemožné. Bytí tedy nemůže vycházet z formy jako svého principu, ale z něčeho jiného, co je příčinou bytí všech ostatních. Tato příčina však musí být pouze jedna a existující o sobě, neboť bychom jinak

³⁴⁸ *De ente*, § 69: „*Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una.*“.

³⁴⁹ Právě uvedený argument je následován něčím, co se zdá být důkazem existence Boha. V posuzování důležitosti tohoto kroku v argumentaci ve prospěch reálné distinkce se názory liší. Srov. J. F. Wippel., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, str. 295: „*The impossibility of there being more than one being in which essence and existence are identical is sufficient ground for him to conclude to their factual otherness in all else.*“ J. Owens, *Stages and Distinction in De Ente: A Rejoinder*, str. 123: „*(...) contrary to Wippel's view Aquinas rather needs to and does presuppose the existence of God in order to conclude to real otherness of essence and existence in other entities.*“.

v řadě příčin postupovali donekonečna. Tento důvod odkazuje k původci bytí, který pak může být pouze jeden.³⁵⁰

Tento argument tedy můžeme shrnout následujícím způsobem. Předpokládejme takové jsoucnost, jehož pojem je identický s existencí. Z tohoto předpokladu pak plyne, že může být pouze jedno. Nelze jej totiž zmnožit ani přidáním diference, ani přijetím v látce, ani způsobem přijetí v čemkoliv jiném, což bychom mohli vyjádřit tak, že je nemožné, aby existovaly dvě absolutní instance téhož. Za těchto předpokladů pak vše mimo první jsoucnost, jehož bytí je identické samo se sebou, musí dosahovat určitou nejednotu, nejednotu bytí a esence. Důvodem toho, že nemůže být více jsoucenců, jejichž pojmy by obsahovaly existenci, je to, že pak by taková jsoucnost byla příčinami sama sebe. Zároveň by byla a nebyla. Důvodem pro zavedení reálné distinkce je tedy předpoklad identity esence a existence v Bohu a nemožnost toho, aby se podobná identita realizovala ve více než jednom případě. Důležité je rovněž, že takto koncipovaná struktura jsoucnosti není vázána na hylemorfickou teorii. Protože však vychází z aristotelské teorie poznání, musí naopak hylemorfismus překročit, aby se vyhnula výše zmíněnému nesouladu mezi aristotelskou psychologií a metafyzikou. Je třeba také zdůraznit, že ačkoliv Tomáš zakládá reálnou distinkci v rámci problematiky ontologické struktury separovaných jsoucenců, tato struktura se netýká pouze těchto jsoucenců, ale všech, tj. i materiálních.³⁵¹

Máme-li takto rozšířené pole filosofické či metafyzické analýzy jsoucnosti, nese to sebou určité důsledky pro rámec, který jsme překročili, tedy hylemorfismus. Nyní se tedy zaměříme na otázky, k jakým změnám dochází:

a) bytí se má k esenci věci jako akt k potenci. Zde narážíme na zajímavý problém, který nám však spíše pomáhá potvrdit nutnost rozlišování metafyzického a fyzikálního kontextu. V rámci kontextu fyzikálního platí, že forma je to, co dává bytí, forma je definičně určena jako akt. Pokud bychom si situaci ulehčili a zapomněli na obtíže s vysvětlením více intelektů v rámci hylemorfismu a uvažovali pouze o intelektech jako takových, pak by jejich formy, které jsou neproblematicky identické s esencemi, byly určeny zároveň jako akt i jako potency.

³⁵⁰ *De ente*, § 69: „*Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio.*“

³⁵¹ Srov. J. F. Wippel., Aquinas Route to Real Distinction: A Note to *De Ente et Essentia*, str. 290.

Z hlediska řečeného se to nezdá být příliš problematické, vždy vztahujeme formu k něčemu jinému. U forem materiálních věcí je právě tento aspekt ještě zřejmější. Jestliže pojmáme formu jako akt, vztahujeme ji k látce, pokud ji však chápeme jako potenci, pak ji vztahujeme k bytí. To nám však ukazuje, že vymezení formy jako aktu, které je v rámci hylemorfismu principiální, je u Tomáše do jisté míry omezeno. Vracíme se tím ovšem k společnému charakteru všech forem a esencí, k jejich určitosti, jež je právě v *De ente* neustále připomínána. To se zdá být další podstatnou změnou v chápání formy. Dvojí určení inteligibilního principu jsoucna pak vymezuje dva rámce uvažování o věcech. Duši tak můžeme pojímat jako akt ve vztahu k materii. Tím ji situujeme do řádu změny a hlavně přírody. Duši pak zároveň můžeme chápat jako potenci, jako princip přijímající bytí, který tímto zakládá na nejzákladnější rovině člověka v jeho celku. Na této rovině se pak tato jeho jednota, jednota dvou „přirozeností“, ukazuje nejjasněji, totiž neproblematicky. Duše jako esence, bez ohledu na problém inherence v materii, zakládá všechny jeho mohutnosti.

b) potence připouští stupňování. Hierarchické řazení forem či esencí samo o sobě není ničím v tradici neznámým a určitě ne v tradici hylemorfické. V našem kontextu je však důležité to, že formu tělesnosti či tělesnost můžeme na metafyzické rovině uchopit jako právě určitou míru potence. Formy tělesných jsoucenc jsou ve větší potenci než formy intelektů. Tato jejich potence dosahuje takové míry, že nemůže být naplněna pouze jediným zástupce daného druhu. Je proto nezbytné jejich zmnožení. To se může dít jedině skrze materiální, lépe řečeno prostorovou realizaci. Materialitu tak z hlediska metafyzického nemusíme chápat jinak než jako nutnou podmínku pro toto zmnožení. Tím se samozřejmě propast mezi světem duchovním a materiálním do jisté míry zužuje. To je ale v souladu s Tomášovým hierarchickým pohledem na realitu. V každém případě je to ve shodě s pojmáním člověka a jeho duše jakožto *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*.³⁵²

Jak jsme poznamenali výše, spis *De ente* obsahuje základní a nejobecnější principy, které dále budou v nezměněné podobě určovat filosofii Tomáše Akvinského. I přes to lze tvrdit, že v jistých aspektech můžeme v rámci *De ente* shledávat alespoň jemné zaváhání. To se pak týká zvláště vztahu pojmů formy a esence. Výše jsme zaznamenali, že jejich rozlišení, ačkoliv

³⁵² SCG, II, c. 68: „Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.“

několikrát zmiňované, je také mnohokrát výslovně zastřeno. Tuto nejasnost můžeme přičítat té skutečnosti, že v *De ente* Tomáš konfrontuje a také spojuje dva systémy – hylemorfický a metafyzický, pracující s reálnou distinkcí. V rámci tohoto pokusu musela nutně vyvstat napětí. To platí zvláště v tom případě, uvědomíme-li si, že oba zůstávají zachovány.³⁵³

2.1.5. Teologicko morální rovina – duše jako subjekt činností

Nyní se na spis *De ente* zaměříme z jiného hlediska. Zatím jsme se zabývali problémy, které se mohou vázat na duši, pokud ji pojmáme jako formu. Jakékoliv změny v chápání formy pak měly vliv i na pojetí duše. Na ni však můžeme pohlížet jako na subjekt činností. Toto hledisko je zcela odlišné od hledisek právě zmíněných. Duše jako forma či esence totiž není primárně určena jako subjekt činností. Činnosti či mohutnosti jistě zakládá, plynou z ní, ale pouze natolik, nakolik duše jako forma či esence zakládá celek. Činnosti jako takové jsou totiž mohutnosti, které nejsou identické s formou či bytností a které hlavně náleží celku. Jinak bychom to mohli vyjádřit i tak, že činnosti nebo mohutnosti jsou akcidenty, jež pak jsou jako takové vztaženy k substanti. Toto rozlišení přitom neplatí pouze pro materiální substance, ale také pro intelekty. Ty jsou sice formami bez látky, ale z hlediska metafyzického jsou substancemi – kompozity bytí a esence. Ačkoliv bychom tedy mohli tvrdit, že intelektuální jsoucna jsou pouhé formy, můžeme rozlišovat formu z hlediska její role ontologické a formu z hlediska vztahu ke svým mohutnostem. V prvním případě se pohybujeme na rovině ontologické struktury substance. V rovině druhé tuto již konstituovanou substanti vztahujeme ke svým akcidentům. V případě člověka a činností duše pak jistou odvozenost vypovídání činností o duši dosti jasně vyjádřil Aristotelés, když tvrdil, že tím, co ve skutečnosti koná, je celek a ne duše.³⁵⁴

V následujících úvahách využijeme poznatků, které jsme již získali. Zde máme hlavně na mysli pojmání těla a duše ne jako principů látky a formy, ale jako integrálních částí

³⁵³ Výše jsme se zabývali tím, jak je možné, aby esence jakožto v první řadě inteligibilní princip obsahovala látku. Tomáš v *De ente* explicitně uvádí, že esence materiálních věcí zahrnuje jak látku, tak formu. V *De ente*, § 91 však také píše: „*Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.*“ Veliká významová blízkost pojmů formy a esence je tedy dána i tím, že se o bytnosti uvažuje také jako o přijaté. K problematice překročení hylemorfismu u Tomáše Akvinského srov. É. Gilson, *Byt i istota*, str. 58: „*Taką inną ontologię usiłuje zbudować Tomasz z Akwinu, ale napotyka pewne trudności w jej sformułowaniu, gdyż on także posługuje się językiem Arystotelesa.*“

³⁵⁴ Aristotelés, *O duši*, I, 4, 14-16.

člověka.³⁵⁵ To, v jakém vzájemném vztahu tyto pojmové dvojice jsou, jsme již viděli a zmíněné úvahy budeme pokládat za výchozí bod. V této souvislosti je třeba zopakovat, že odmítnutí pluralismu forem má závažné důsledky pro právě toto pojmání částí člověka. Stávají se tak totiž částmi, na které usuzujeme na základě činností, které vykonávají. Jinak řečeno, neřikají nám toho příliš o ontologické struktuře člověka. To je pak dáno zvláště tím, že duše chápaná jako forma či esence, je na obou stranách takového dělení člověka, jež pracuje s pojmy duše a těla jakožto subjekty činností.³⁵⁶ Dělení tak spíše, jak jsme o tom již hovořili výše v souvislosti s Aristotelem, odpovídá přirozenému pohledu na člověka jako tělesnou, ale hlavně také duševní bytost.

Jistá Tomášova neurčitost v *De ente* se projevuje i v rámci této oblasti. Ve čtvrté kapitole, kde začíná s argumentací ve prospěch reálné distinkce, uvažuje o oddělených, intelektuálních substancích. Zajímavé je především, že mezi oddělené substance započítává také duši člověka.³⁵⁷ Že se jedná o určitou nedůslednost, se ukazuje jak z hlediska naší

³⁵⁵ Viz kap. 2.1.2.

³⁵⁶ Srov. *De ente*, § 100.

³⁵⁷ Srov. J. Lehrberger, *The Anthropology of Aquinas's De Ente et Essentia*, str. 83. Autor článku si také všímá tohoto jistého nesouladu v rámci *De ente*. Jeho interpretace tohoto nesouladu se však liší od naší. Autor totiž rozlišuje dvě definice člověka: a) definici fyzikální – homo est animal rationalis a b) definici metafyzickou – homo est spiritus incarnatus. Z řečeného je jistě dostatečně zřejmé, že nesouhlasíme ve dvou bodech. 1. Za jedinou úplnou definici člověka považujeme první zmíněnou. Autor článku své tvrzení o rozdílnosti definic zdůvodňuje rozdílností předmětů. Zatímco z hlediska fyziky se jsoucna dělí na materiální a imateriální, metafyzika rozlišuje mezi substancemi intelektuálními a neintelektuálními. Proto je tedy třeba člověka na metafyzické rovině definovat a uchopit z hlediska jeho intelektuality (*spiritus*) a vymezit jej oproti Bohu a andělům (*incarnatus*). Ačkoliv je tedy tento pohled na předmět zkoumání fyziky a metafyziky možný, domníváme se, že není v žádném případě rozhodující. Co se předmětu fyziky týče, pak je jím jistě materiální jsoucno, nakolik je totiž v pohybu. Ale pokud jde o metafyziku, jejím předmětem je jsoucno jakožto jsoucno. Jinak řečeno jsoucno jako takové se svými principy (ať již imanentními či úplnými přirozenostmi). Aspekt intelektuality je z hlediska tohoto rozlišení nepodstatný. Zdá se dokonce, že na metafyzické rovině u Tomáše Akvinského je dichotomie materiálního a imateriálního či intelektuálního a neintelektuálního, která je tak důležitá ve fyzice, a to spíše z hlediska metodologického, do značné míry relativizovaná nebo alespoň zjemněná. Tento aspekt pak Tomáši dovoluje překonat jakýkoliv antropologický dualismus a zachovat jednotu člověka, která byla z hlediska nesouladu aristotelské metafyziky a psychologie v ohrožení. Dalším důvodem pro odmítnutí rozlišování definice člověka na fyzikální rovině a na rovině metafyzické je nezdůvodněnost rozdílné analýzy pojmu či definice na obou rovinách. Analýza pojmu, která vede k pojmům nejobecnějším, je stejná nezávisle na fyzice či metafyzice. Pojem člověka bude vždy zahrnut do rodu těles. Označení vtělený duch, který by měl být metafyzickou definicí člověka do značné míry omezuje dvojí (tělesně duchovní) přirozenost člověka, kterou Tomáš tak urputně obhajuje, což je snad nejvýrazněji vyjádřeno v *QDA*. Z tohoto hlediska je pak zřejmě vyváženější definice tradiční – *homo est animal rationalis*. Zde je jistě třeba dodat, že analýza pojmu, jak ji můžeme najít v Porfýriově stromu, má své omezení. Tím největším je jistě uchopení člověka. Ale problematika tohoto *horizon* je právě tím, co vyžaduje, pokud chceme vysvětlit jeho jednotu, přechod na vyšší rovinu. Tím ale není platnost tradiční definice omezena, ale spíše podpořena. 2. Důvodem pro odmítnutí autorovy interpretace je přihlídnutí ke kontextu pozdějších Tomášových děl, a to zvláště z hlediska duše pojímáné jakožto subjekt činností či jakožto substance. Různé pojetí hierarchie substancí a forem napříč Tomášovým dílem ukazuje, že diference v přístupech nespočívá ani tak v rozlišení mezi fyzikou a metafyzikou, což je i náš přístup, neboť nakonec identifikujeme formu a esenci, ale v odlišení filosofického přístupu (tj. metafyzického a fyzického) a přístupu teologického. Na závěr tedy můžeme říci, že ačkoliv je pojem *spiritus incarnatus*, který je používán například také A. C. Pegisem, lákavý, neboť jako by odpovídá

interpretace, tak z hlediska samotných explicitních vyjádření, která tuto část analýzy intelektuálních substancí teprve umožňují. Zprvé jsou intelektuální substance a tedy i jejich formy podle Tomáše v první řadě takové, že nijakým způsobem nejsou zahrnuty v látce. Lidská duše, byť zcela specifický případ, toto kritérium nemůže neproblematicky splnit. Pokud ji totiž budeme brát jako formu, pak lidská duše není odlišná od té, díky níž má tělo tři rozměry. Zařazení duší mezi čistě intelektuální substance je tedy, jestliže je budeme chápat jako formy, nedůsledné. Nabízí se nám ale ještě jedna možnost, která se této nedůslednosti vyhýbá. Duši nebudeme zkoumat v tomto kontextu jako formu, ale jako subjekt rozumu a vůle. Tento směr výkladu také podporuje samotný text. Uvádí totiž Aristotelův argument imateriality duše, vycházející z poznání. Z této perspektivy můžeme uznat, že je nemožné, aby duše byla materiální formou. Kdyby tomu tak bylo, nemohla by poznávat ostatní materiální formy. Nicméně toto řešení trpí také určitým problémem. Zadruhé takto duši pojímat můžeme, ale pak se její zařazení mezi intelekty v rámci probírané problematiky, totiž identity esence a formy v intelektuálních substancích, nezdá být konsekventní z hlediska metafyzického. Pokud duši rozumíme subjekt činností, tj. souhlasíme, že duši jako subjekt činností můžeme chápat jako zcela imateriální, ačkoliv jako formu ji k látce vztahovat musíme, pak výraz duše v substančním aspektu neodkazuje k formě. Abychom to lépe pochopili, musíme si opět připomenout problematiku pluralismu forem. Kdyby Tomáš pluralismus forem zastával, nesetkali bychom se s tímto problémem. Duše by totiž mohla být jak subjektem rozumu a vůle, tak i formou zároveň. Koncepce Avicennova a jeho latinských následovníků to pak ukazuje, což je vyjádřeno hlavně pojmem *perfectio*. V rámci tohoto pluralismu, a zde pouze zopakujeme už řečené, se duše-forma-*perfectio* vztahuje k již formovanému tělu. Vztah mezi duší-formou-*perfectio* je tedy vztahem kauzálním.

neoddiskutovatelné jednotě tělesného a duchovního, nejedná se o definici metafyzickou. Dle našeho soudu je totiž předmět metafyziky jsoucno jakožto jsoucno, bez ohledu na materialistu či imaterialitu. J. Lehrberger pak také, což je zajímavé zmínit, neboť tento aspekt interpretace poukazuje na místo, jež zaujímá problematika pojmu formy tělesnosti, a to jak z hlediska historického, tak z hlediska role, jaký hraje u Tomáše, opomíjí roli duše jako formy. Při analýze si totiž všímá pouze těch tvrzení z *De ente*, která se vztahují k duši jako intelektuální substanci. Zde se jedná hlavně o *De ente* c. 4, 18-22. Nicméně tento text je třeba uvést do souladu s texty jinými, které duši člověka pojímají jako ne odlišnou od té formy, skrze kterou se člověk realizuje skrze tři rozměry. Pokud budeme duši interpretovat jako J. Lehrberger, pak si tyto texty odporují. To je dáno tím, že se rozlišují dvě definice téhož – formy, jež je jako by zároveň odděleným intelektem. Naše řešení pak rozlišuje jak definici (forma nebo esence x substance), tak to, co je definiendum. Podobný přístup k duši člověka přijal i J. Mundhenk, který rozlišuje duši jako formu, duši jako intelekt a duši jako spirituální substanci. Posledně jmenovaný aspekt je podle tohoto autora metafyzickým významem duše. Dle našeho soudu se však fyzika i metafyzika zabývá primárně duší *secundum se*, tedy nakolik je formou, či určitostí, ačkoliv může tematizovat i duši jako intelekt, či spirituální substanci. Srov. J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, str. 1-30; A. C. Pegis, *Man as Nature and Spirit*, str. 52-63.

Z uvedeného vyplývá, že psychologická pozice v *De ente* vykazuje jisté napětí mezi Tomášovou novou metafyzikou, která zachovává a překračuje hylemorfismus a pojímá duši jako formu či esenci a mezi substančním chápáním duše, které v jeho době vycházelo nejenom z předfilosofického porozumění dvojí psycho-fyzické reality člověka, ale také ze silné dualistické tradice přítomné v křesťanském myšlení od dob Augustinových.

Právě analyzovaný text a jeho souvislosti však nejsou jedinými vodítky, která nás opravňují k tomu, abychom dvojí způsob uvažování o duši v *De ente* shledávali. Další důležité náznaky se ukazují, zaměříme-li náš pohled na ideu hierarchie a její uplatnění ve zkoumaném spise.

Otázka hierarchie nebo také stupňovitého řazení skutečnosti v *De ente* tvoří jednu z podstatných výkladových linií. Je do jisté míry komplementární k teorii reálné distinkce. Tato měla vysvětlit odlišnost stvoření od stvořitele, idea hierarchie pak pojímaná na metafyzické rovině vysvětluje a zdůvodňuje odlišnost stvořených jsoucen mezi sebou. Z hlediska naší problematiky pak není bez důležitosti ta skutečnost, že *De ente* je v hlavním plánu, což je samozřejmě důsledkem primárně metafyzického zaměření spisu, jehož předmětem zájmu je přece jen jsoucnost a esence, zaměřeno na metafyzicky chápanou hierarchii. Důležitost tohoto Tomášova důrazu se ukáže tehdy, uvědomíme-li si, že hierarchii můžeme koncipovat i z jiných hledisek. A to jmenovitě z hlediska fyzikálního či hylemorfického a také z hlediska substančního nebo teologicko-substančního. V literatuře jsou tyto dva právě zmíněné typy hierarchie označovány jako ascendenční a descendenční.³⁵⁸ V této práci pak tyto dva modely doplňujeme o třetí, který bychom mohli chápat rovněž jako descendenční, ačkoliv v metafyzickém smyslu, a nikoliv ve smyslu teologicko-substančním. Základní rozdíly mezi jednotlivými modely jsou při tom dány pojmy, jimiž jsou explikovány. Nyní se na jednotlivé typy pojetí hierarchie zaměříme blíže.

Poněvadž se pohybujeme primárně v oblasti *De ente* budeme považovat za výchozí bod descendenční metafyzickou hierarchii. Již v úvodní části tohoto spisu, kde Tomáš vymezuje

³⁵⁸ Srov. zvláště důležitou studii k různým možnostem chápání hierarchie v souvislosti s metodou a také pojímáním duše viz M. J. Sweeney, *Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings*, str. 43-87; Descendenční model uvažuje lidskou duši jakožto nejnižší z intelektuálních substancí. V tomto smyslu jsou primárně hodnoceny její mohutnosti rozumu a vůle ve srovnání s těmito mohutnostmi u jiných intelektuálních jsoucen. Takto koncipovaná hierarchie pak samozřejmě pracuje se zcela přesně vymezeným pojmem duše. Je evidentní, že tím určujícím jsou činnosti, které duše, chápaná však substančně, vykonává. Ascendenční model hierarchie pak na formy pohlíží z hlediska jejich vztahu k materii a míry, jíž tuto materii překonávají. Můžeme tedy tvrdit, že ascendenční model naopak v případě duše zdůrazňuje její vztah k materii, její charakter koprincipu. Dále srov. J. Tomarchio, *Aquinas's Division of Being According to Modes of Existing*, in *The Review of Metaphysics* 54 (2000-2001) str. 585-613.

plán dalšího zkoumání, zdůrazňuje, že esence a bytí jsou v různých jsoucnech odlišně. V jednoduchých substancích oproti substancím složeným je esence pravějším a vznešenějším způsobem (*veriori et nobiliori modo*). Dignita esencí je pak odvozena od bytí, jež mají jednoduché substance vznešenější (*esse nobilius habent*).³⁵⁹ Z tohoto úvodního textu ještě nemůžeme vyvodit princip této odlišnosti vznešenosti. Nicméně další část textu nám ukazuje, že principem diference je v první řadě vzdálenost či blízkost k Bohu, jenž je čirou aktualitou.³⁶⁰ Metaforika vzdálenosti nebo blízkosti je ale převoditelná na přesnější filosofické pojmy.³⁶¹ Čím je esence vůči bytí méně v potenci, tím blíže je prvnímu principu a naopak.³⁶²

Samozřejmě že nesmíme zapomínat na to, že o blízkosti vzhledem k Bohu mluvíme pouze v určitém smyslu, neboť rozdíl stvoření od Stvořitele je Tomášem chápán radikálně. Mohli bychom s určitostí říci, že hierarchie jsoucen je tvořena spíše jen stvořením, pouze v tomto případě totiž můžeme uvažovat o hierarchii více či méně kontinuální.

Tento aspekt struktury a rozvrstvení jsoucná je pro nás zajímavý v souvislosti s naší interpretací antropologické problematiky v *De ente*. Jedná se opět o problém esence materiálních jsoucen, ale tentokrát v kontextu dignity esencí. V souladu s řečeným dochází k množování intelektů, tedy duší a andělů, na dvou rovinách. Mnohost andělů je Tomášem vysvětlována skrze různost jednotlivých druhů těchto andělů. Tato formulace by však mohla být pochopena nenáležitým způsobem. Mluvit o druzích čehokoliv se totiž může pojit s různými individui, které zmíněný druh tvoří. V případě andělů, tedy v případě zcela a v každém aspektu imateriálních bytostí, můžeme hovořit pouze o jedinečné realizaci druhu. Jinak řečeno, určitý druh andělů je tvořen pouze jednou individuální bytostí, jejíž existence však uskutečňuje zcela dokonalost tohoto druhu. Tento moment uskutečňování dokonalosti

³⁵⁹ *De ente*, § 9: „*Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est.*“

³⁶⁰ *De ente*, § 61-62: „*Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniuntur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.*“

³⁶¹ *De ente*, § 76: „*Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.*“

³⁶² *De ente*, § 79: „*Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est.*“ *De ente*, § 88.

daného druhu je důležitý. Odpovídá totiž míře potence a také dignity dané esence. Esence imateriálních jsoucen jsou natolik dokonalé a prosté potence, že pouze skrze realizaci jediného zástupce tohoto druhu je dosaženo naplnění druhové dokonalosti. Tato možnost se ale již nenabízí na nižších úrovních jsoucná, které začínají člověkem. Esence člověka je už tak vzdálená od Boha, obsahuje tolik potence, že k vyčerpání a uskutečnění celé dokonalosti druhu nemůže dojít pouze v rámci jednoho individua.

Musíme si zde všimnout hlavně toho, že analyzujeme člověka v pojmech esence a bytí. Problém přítomnosti materie v esenci jsme vysvětlovali pomocí pojmu formy tělesnosti. Tu jsme pak v souladu s unitárním chápáním forem a esencí u Tomáše ztotožnili spíše se znakem esence. Tento znak je zde nyní uchopen opět jiným způsobem, totiž skrze jeho ztotožnění s mírou potence, jež je všem esencím stvořených jsoucen vlastní. Tedy taková potence esencí, která je příčinou množování individuí v rámci druhu, je ztotožnitelná s formou tělesnosti.

Tyto úvahy týkající se metafyzicky založené hierarchie jsoucen můžeme shrnout následovně. Esence všech jsoucen jsou na nejvyšší rovině analyzovatelné v pojmech potence a aktu. Tyto dva pojmy jsou přitom obecnější než pojmy formy a látky. To hlavně znamená, že je jimi uchopitelná skutečnost jako taková ve svém celku. Ta pak začíná u čistého aktu, v němž je esence identická s existencí a tím tedy také zcela prostá potence. Esence všech ostatních jsoucen jsou pak od své existence odlišné. V souvislosti s touto odlišností pak můžeme hovořit o míře, která je vyjádřena pojmem potence.

Ačkoliv je *De ente* komponováno hlavně na základě metafyzické hierarchie, můžeme v tomto díle nalézt i hierarchie pojímané z hylemorfického či teologicko-substančního hlediska.³⁶³ Zde je důležité zdůraznit, že metafyzické chápání hierarchie či členění skutečnosti stojí v jejich základech nebo také jinak řečeno, metafyzickými pojmy můžeme analyzovat pohledy fyzikální a teologický. To pak platí zvláště o hierarchii ascendenční, kterou se nyní budeme zabývat.

Metafyzické pojetí hierarchie jsme také označili za jistým způsobem descendenční. Začíná totiž u toho nejvyššího a vysvětluje různost vzdáleností od tohoto nejvyššího. Ascendenční pojetí hierarchie však za své východisko pokládá to nejnižší, to, co je zcela a v každém ohledu v potenci, první látku. Z tohoto hlediska jsou pak analyzovány všechny materiální formy. Kritériem je to, nakolik formy potenci první látky překračují a překonávají.

³⁶³ K podrobné analýze různě koncipovaných hierarchií napříč Tomášovým dílem srov. J. M. Sweeney, *Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings*, str. 43-187.

Toto pojetí hierarchie bychom tedy mohli také nazvat pojetím hylemorfickým. Oprávněnost tohoto označení se pak ukazuje také ve skutečnosti, že se Tomáš neodklání od Aristotela, ale stejně jako on za první a základní formy, jež se vztahují přímo k první látce, pokládá formy živlů. Rovněž na nejnižší rovině jsoucna stojí živly, jež jsou dále následovány formami dokonalejšími.³⁶⁴ Nejdokonalejší formou je pak lidská duše, z níž vycházejí i takové činnosti, které poukazují na to, že člověk není pouze materiálním jsoucnem.

V souladu s řečeným jsou pak dvě vlastnosti stran ascendenčního hierarchického modelu skutečnosti v *De ente*:

a) v porovnání s modelem metafyzickým je využit pouze minoritně;

b) nejdůležitější pasáže,³⁶⁵ jsou formulovány v návaznosti a propojení s modelem metafyzickým.

Tyto dva momenty, týkající se spíše postavení hylemorfické hierarchie v rámci celku *De ente*, nejsou ale přakvapivé:

ad a) *De ente* není přírodně filosofický nebo fyzikální spis;

ad b) jistá kontinuita či komplementarita fyzikálního (ascendenčního) a metafyzického (descendenčního) modelu je dána jednotným principem, s nímž obě pracují.

Pokud je naše interpretace správná, oba modely pracují s formou či esencí, inteligibilním principem jsoucna. Každá však z jiného hlediska. Fyzikální ascendenční teorie pojednává o formách, do jaké míry jsou však akty materie. Rozpíná se tedy pouze na sféru přirozenosti, kterou překračuje pouze v jediném případě, kterým je samozřejmě lidská duše. V rámci druhého pojetí hierarchie chápeme formu jako potenci ve vztahu k bytí. Jako taková pak tato hierarchie zahrnuje celou skutečnost rozprostírající se mezi první materií a Bohem. Ze

³⁶⁴ *De ente*, § 79: „*Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum, quibus materia ad formam disponitur.*“ *De ente*, §89.

³⁶⁵ Viz výše pozn. 315.

zmíněných důvodů můžeme obě tyto hierarchie považovat v první řadě za filosofické. Zde bychom pak také mohli dodat, že aktualita jednotlivých forem, jež vymezuje vztah k materii pomocí jejího překonávání, není nesrovnatelná s pojetím metafyzickým, kde se sice uvažuje o míře potence esence, což je ale jen jiným vyjádřením pro její schopnost přijmout akt.

Pokud v rámci těchto dvou hierarchií chceme tematizovat duši, pak jen jako princip jsoucna, se všemi důsledky, které toto s sebou nese. Nejdůležitějším je ten, že princip jsoucna či substance není subjektem akcidentů, tedy ani činností.³⁶⁶ Subjektem akcidentů nebo činností může být teprve již konstituovaná substance. Lidské duše, o nichž se uvažuje jako o subjektech činností či akcidentů jsou pak tematizovány v rámci druhého typu descendenční hierarchie, jehož postavení v *De ente* se nyní budeme věnovat.

Určité informace o hierarchii substancí máme k dispozici, zmiňovali jsme už rozdělení univerza na substance jednoduché a složené. Na jednoduché můžeme pohlížet z hlediska hylemorfického a pak jsou jednoduchými substancemi všechny intelekty, tedy andělé, a také samozřejmě Bůh. Pokud však totéž budeme sledovat z úhlu metafyzického, pak jedinou jednoduchou substancí je Bůh. Tomáš však užívá označení *jednoduchá substance* zvláště v prvním významu. Descendenční teologická hierarchie tematizuje hlavně intelekty. Explicitně je v *De ente* uvedena na začátku diskuze reálné distinkce v jednoduchých substancích. Je jistě zajímavé, že jsme již z pasáže před samotným důkazem reálné distinkce využívali části textu při analýze descendenční metafyzické hierarchie. Tehdy jsme ale byli soustředěni na formy či esence. V rámci této úvodní pasáže se ale můžeme setkat ještě s jiným způsobem uchopení. Hned úvodní věta 4. kapitoly, stanovící materiální předmět dalšího zkoumání, tvrdí:

*„Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima.“*³⁶⁷

Následující diskuze pak z části, jíž jsme se již zabývali, obsahuje hierarchickou analýzu principů z hlediska jejich vzdálenosti od Boha a částečně pak hierarchii substanční. Můžeme se jí tedy věnovat tímto způsobem. V *De ente* § 55 je zproblematizován Avicbronův univerzálně-

³⁶⁶ Srov. J. A. Peters, Matter and Form in Metaphysics, in *The New Scholasticism* 31 (1957) str. 464, fn. 27: „*The metaphysician, however, ought to know that matter and form as such are not beings in the primary sense; should he forget this, than he will fall into endless contradictions.*“ Srov. *De Pot.* 3, 8; *QDSC*, 2 ad 8; 3 ad 12; *STH* I, 45, 4; tamt., I, 65, 4; *In VIII Meta.*, 5, n. 1767; J. Fuchs, *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc 1999.

³⁶⁷ *De ente*, § 54.

hylemorfický pohled na intelektuální jsoucna, k nimž náleží také lidské duše. Na základě tohoto jediného paragrafu bychom snad mohli váhat nad dvěma možnostmi:

- i) Tomáš proti Avicbronově koncepci staví Aristotelovu. Z aristotelsky pojaté duše jako formy pak samozřejmě plyne, že neobsahuje látku;
- ii) Tomáš má na mysli sice duši, ale pouze jako subjekt činností. Tuto možnost pak dokládá § 56 a 59, který se zabývá lidskou duší jakožto subjektem rozumového poznání.

Následující paragrafy 59-62 by nás však neměli zmýlit v našem hodnocení. Jejich cílem je ukázat na způsob, jímž je možno vůbec myslet jednoduché substance, které jsou z hlediska hylemorfického pouhými formami. Zvláště zavádějící je totiž to, že descendenční hierarchie uvedená ve výše citovaném tvrzení je následovaná hierarchií filosofickou, také descendenční. Ztotožnění dvou řádů, v jejichž rámci mluvíme o duši, se tak samo nabízí, ačkoliv je problematické. Pro názornost srovnáme:

I. ascendenční koncepce hierarchie – pojetí hylemorfické (filosofické)	II. descendenční koncepce hierarchie – pojetí metafyzické (filosofické)	III. descendenční koncepce hierarchie – pojetí substanční (teologické)
1. formy žvlů – materie 2. formy živočichů - materie 3. lidská duše jako forma – materie	1. esence Boha = bytí Boha 2. esence stvoření – existence - 2a. esence natolik dokonalé, že jejich jedinečná existence vyčerpává dokonalost druhu - andělé. -2b. esence natolik vzdálené Bohu, že k naplnění dokonalosti celého rodu nestačí pouze jedna realizace esence – materiální jsoucna – vč. lidí.	1. Bůh – bez akcidentů 2. Andělé - zvláště akcidenty rozumu a vůle – intelekty jsou tedy zcela imateriální. 3. Duše - zvláště akcidenty rozumu a vůle – duše jsou tedy zcela imateriální.

Pokud má smysl rozlišovat jednotlivé kontexty, a zdá se, že ano, neboť i pojmové rámce jsou ve všech odlišné při zachování jednotícího pojmu *duše*, pak se ukazuje, že se v *De ente* různé hierarchie prolínají. Nápadné je v tomto ohledu zvláště srovnání §§ 76, 77, 78:

„(§76) *Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. (§77) Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. (§78) Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.*“³⁶⁸

§ 76 ustavuje descendenční metafyzickou hierarchii. Esence a jsoucna, která tyto esence konstituují, jsou v ní řazeny podle míry potence. § 77 na paragraf 76 plynule přechází (*et hoc completur per anima humana*), ačkoliv již využívá jiného pojmového rámce. Není totiž hodnocena z hlediska potence, i když i z tohoto zřetele by samozřejmě byla řazena níže než andělé, ale z hlediska výkonu rozumové činnosti. V souvislosti s tímto odstavcem je pak zvláště matoucí zhodnocení možného rozumu (*intellectus possibilis*), který se má k poznaným formám jako materie k formám materiálním. Tímto se jakoby propojuje metafyzické chápání esencí, jež je identifikuje s potencí, která je ve vztahu k aktu bytí, se substančním pojetím

³⁶⁸ *De ente*, § 76, 77, 78.

hierarchie, které již vztahuje substanci ke svým akcidentům. § 78 pak jen završuje prolnutí všech rovin. Duše je určena jako:

- a) substance (výše v textu zcela imateriální);
- b) v potenci (výše v textu v potenci k bytí, jako i ostatní rozumové substance);
- c) v aktu vzhledem k tělu, jež její bytí participuje, tedy jako forma;
- d) korelativní princip jsoucna k materii, které dává bytí.

Máme dvě možnosti, jak číst tento text:

a) můžeme se pozastavit nad tím, že Tomáš duši ztotožňuje s věcí či substancí, která ještě k tomu musí být zcela imateriální. To by ale znamenalo dostat se do určitých obtíží stran konciznosti celé nauky podané v *De ente*. Minimálně by bylo velikým problémem vysvětlit substancialitu principu jsoucna, kterou jednoznačně Tomáš ve specificky komplikovaném případě lidské duše v *QDA* odmítne;³⁶⁹

b) můžeme interpretovat tyto texty z úhlu použité metody či kontextu. V tomto případě pak prolínání jednotlivých rovin spíše poukazuje na určitou nerozhodnost, ale ne na problém vnitřních rozporů podané nauky.

Protože výchozím bodem naší práce je možnost rozlišování kontextů, budeme právě zkoumané pasáže vykládat druhým způsobem. Pro navrhovaný postup je také vědomí toho, že *De ente* je spisem, v němž se Tomáš vyrovnává s hylemorfismem, univerzálním hylemorfismem i antropologickým dualismem.

³⁶⁹ *QDA*, q. 1.

2.1.6. Shrnutí

Spis *De ente et essentia* klade základní principy Tomášovy filosofie. Analýza některých problémů nám pak ukázala, že hlavní rozhodnutí se vždy dějí na metafyzické rovině. To také znamená, že metafyzika v první řadě určuje charakter dalších věd. V kontextu našeho zkoumání to vede k tomu důsledku, že zásadní metafyzické principy Tomášovy filosofie našly své uplatnění a realizaci i v jeho psychologii. Na tento problém pak můžeme pohlížet ze dvou hledisek:

- a) nakolik metafyzika pojednává o formě či bytnosti, natolik se vypovídá o duši nebo také o člověku a jeho vnitřní struktuře;
- b) vnitřní struktura člověka a jeho principy pak přesněji vymezují místo dualistickému chápání člověka, které není zrušeno, ale pouze odsunuto do náležitých mezí.

Tímto způsobem Tomáš již v *De ente* navazuje na dvě tradice evropského myšlení, totiž na tradici aristotelskou a platónsko-křesťanskou. První klade důraz na člověka jako jsoucnou, druhá pak spíše na člověka jako rozumovou a hlavně morální bytost. Obě tyto tradice přitom mají svoji oprávněnost.

V následující kapitole se dále pokusíme prohloubit jednotlivé roviny. Je zřejmé, že se opět zaměříme na tyto otázky:

- a) vzájemný vztah obou filosofických rovin, tj. zejména vztah pojmů esence a formy v kontextu psychologické problematiky;
- b) konkrétní rozvinutí roviny substanciálně-teologické.

2.2. Rozvinutí v *Scriptum Super Libros Sententiarum* a v některých pozdějších Tomášových dílech

Vzhledem k rozsahu *De ente* jsme byli nuceni omezit se pouze na základní, ačkoliv zcela rozhodující nástin myšlení Tomáše Akvinského. Tato skutečnost má pak několikero důsledky pro různé roviny. Zatímco na rovině metafyzické i fyzikální jsme si mohli udělat poměrně dostačující představu o celkovém systému a kontextu, i když samozřejmě jen v rámci vymezeného, úzkého prostoru, tak na rovině substančně teologické jsme snad kromě jejího určení nenašli příliš zpřesňující poznatky, které by jednak rozšířily samu tuto oblast a zároveň tím také potvrdily náš předpoklad. Pro doplnění informací v *De ente* se tedy musíme obrátit k Tomášovu *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského*, jenž patří taktéž k jeho raným dílům.³⁷⁰ Předmětem našeho zájmu tedy bude hlavně prohloubení poznatků, které jsme již získali. Tímto pak doplníme výchozí bod našich dalších zkoumání.

2.2.1. Filosofická a teologická rovina

V *De ente et essentia* jsme rozlišili tři možné přístupy k psychologické problematice. Každý z nich jsme vydělili hlavně na základě pojmového rámce, jímž je konstituován. Ačkoliv se tedy jednalo o tři různé přístupy, mohli jsme si všimnout, že metafyzický a fyzikální sdílejí společný princip, formu, jež je pak pouze zkoumána z různých hledisek. Také je důležité, že výraz duše označoval vždy jednoznačně formu člověka. To však neplatilo v případě teologicko-substančního pojetí. Výraz duše v rámci tohoto pak stanovil integrální část člověka, stejně jako výraz tělo. Na základě těchto charakteristik můžeme tedy zkoumání duše rozdělit do dvou hlavních rovin – filosofické a teologické. Tímto postupem ovšem nic na základním dělení neměníme. Stále totiž platí, že rozlišování kontextu metafyzického a fyzikálního má smysl. Jinak bychom totéž mohli vyjádřit i tak, že zatímco filosofický přístup pohlíží na duši jakožto na princip jsoucna, teologický ji pojímá jako subjekt činností a stavů. Nyní se zaměříme na zpracování tohoto problému v *Sentencích*, které nám poskytnou bohatší materiál než *De ente*, jenž v tomto ohledu spíše naznačoval, a to pouze důsledky svých principů.

³⁷⁰ Tomáš Akvinský, *Scriptum super libros sententiarum I-IV, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

Problematika rozlišování teologického a filosofického přístupu k otázce duše je tedy Tomášem tematizovaná na několika místech. Jistě stojí za zmínku, že, jak ještě uvidíme, se jedná o pasáže pojednávající o člověku především z hlediska jeho bytostně lidských činností, jimiž je hlavně rozum a vůle. Tak v třetí knize *Komentáře k Sentencím* můžeme číst:

*„Quia cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Aplicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri;“*³⁷¹

Explicitnější a významově bohatší text bychom mohli najít jen stěží. Můžeme jej tedy rozdělit do dvou částí pojednávající o duši:

- a) *ut quid subsistens;*
- b) *ut forma.*

S každým z těchto určení se pak pojí jistě zajímavé pojmy.

Ad a) duši můžeme pojímat jako subsistentní, jakožto subjekt činností a stavů a hlavně jako pohybující (*motor*). Všechny tyto charakteristiky pak určují obsah označení substančního chápání duše. Zvláště termín *motor*, tedy pohybující složka člověka, odkazuje k platónsko-augustinovskému dualistickému kontextu. Předchozí analýza nám však poskytuje nástroje k tomu, abychom tomuto vyjádření, jehož je užito v přímé souvislosti s hylemorfickým pojetím duše, rozuměli přesněji, tj. ve smyslu analýzy z *De ente*. S tímto názorem je také v souladu zdánlivě nejednoznačné tvrzení:

³⁷¹ *Super Sent.* III, d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2co.

„*Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philosophum in 1. De Anima.*“³⁷²

Zavádějící není pouze pojem *instrumentum*, který samozřejmě opět náleží do kontextu platónsko-augustinovské dualistické tradice, ale také prolínání dvou významů pojmu těla (*corpus*). V textu se tvrdí, že se duše nevztahuje k tělu pouze jako *operans*, ale také jako forma k látce:

a) *operans (anima) ad instrumentum (corpus)*;

Anima comparatur ad corpus:

b) *forma (anima) ad materiam (corpus)*.³⁷³

Otázkou zůstává jak rozumět poslední části věty: „*unde operatio est conjuncti*“? Vztahuje se toto omezení na obě možná pojetí duše, nebo pouze na jedno z nich? Přesněji na tuto otázku budeme moci odpovědět ve chvíli, kdy porozumíme několikerým mohutnostem člověka a jejich vztahu k materii. Zde můžeme pouze naznačit jeden důležitý předpoklad. Substanční pojetí duše je primárně založeno na tom, že je duše subjektem činností a stavů. Specifickým charakterem těchto činností, rozumu a vůle, je odlišena duše od těla jakožto subjektu činností a stavů vyžadujících látku. Nemělo by tedy smysl toto určení popírat. Spíše se

³⁷² *Super Sent.* IV, d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3; srov. *Super Sent.*, I, d. 37 q. 3 a. 3 ad 2.

³⁷³ Srov. *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 1. : „*Ad primum ergo dicendum, quod locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non nisi secundum quid, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.*“ Při četbě tohoto textu si můžeme všimnout dvojího: a) imateriální věc se může vztahovat k místu jakožto forma věci situované v místě; b) imateriální věc se může vztahovat k místu tím, že působí (jako *operans*) na nějakou věc situovanou v místě. Tomáš v citované pasáži má na mysli dva druhy intelektuálních substancí: a) duše; b) anděly. Pouze o duších však můžeme uvažovat tak, že zaujímají místo skrze konstituci věci, jež je v místě. Naopak andělé, tedy zcela imateriální jsozna, se k místu mohou vztahovat pouze druhým způsobem. Duši proto můžeme pojímat i druhým způsobem – jakožto *operans*. Tento způsob vztahování se k místu je však vlastní imateriálním bytostem – intelektům. Zde si musíme připomenout problematiku hierarchie. Descendenčně substanční pak uvažuje duši jakožto zcela imateriální intelektuální, tj. substancí vykonávající rozumovou činnost.

zdá, že pokud o duši uvažujeme jako o formě, pak nemá význam hovořit o ní jako o subjektu činností. Můžeme ale také připomenout, že teologické uvažování o duši je z hlediska zbývajících modů odvozené do jisté míry natolik, nakolik pojem duše v tomto významu neoznačuje jednoznačně formu, neautentické. V tomto smyslu pak omezení vyjádřené v poslední větě můžeme klidně vztáhnout i do teologického kontextu. Svobodně pojímejme duši teologickým či filosofickým způsobem, nezapomínejme však, že člověk je především to, čím se zabýváme.

Ad b) duši podle výchozího textu můžeme pojímat jako formu těla. Formou těla je pak vzhledem k tomu, *co jest*, tedy vzhledem ke své esenci a nikoliv pouze *secundum quid*, tedy pouze z určitého úhlu. Jako taková není uvažována jakožto subsistentní, což by bylo problematické z hlediska její role principu jsoucna, člověka, ale jako v první řadě korelativní princip jsoucna (*ut adveniens alteri*). Z kontextu je zřejmé, že přistupuje k materii a že jako forma tělesnosti již sama o sobě obsahuje poukaz k látce. V *De ente* jsme mohli zcela zřetelně sledovat, co to znamená být formou tělesnosti v nepluralistickém smyslu. To, že je duše nedělitelná, to, že nemůže být její určitá část označena za materiální a jiná ne, má také z pohledu různých kontextu svoji nemalou relevanci:

„Unde si consideratur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.“³⁷⁴

Touto krátkou analýzou jsme potvrdili možnost různého pojmání duše u Tomáše Akvinského, která je však už naznačena v *De ente et essentia*. Vzhledem k tomu, že se pak s podobnými texty setkáváme i v mnohem pozdějších dílech, můžeme jeho vývojovou analýzu pokládat za výchozí bod pro zkoumání konkrétních problémů na jednotlivých rovinách napříč Tomášovým dílem. Následující bádání bude mít tedy tuto strukturu, v níž budeme usilovat i o zohlednění vývojového aspektu, kde se to ukáže být významným:

a) rovina fyzikální – problematika duše jako formy (důvody, důkaz);

b) rovina metafyzická – problematika duše jako esence, jinak řečeno vztah formy a bytí;

³⁷⁴ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 3 co.

c) rovina teologická – problematika duše jako substance, její ontologický statut, hierarchie, omezení, její mohutnosti, subsistence, vztah *administrans corpus*.³⁷⁵

Protože některé z těchto problémů, jako například *subsistence, místo v hierarchii, ontologický statut a omezení*, budou řešeny v rámci prvních dvou rovin, bude ta poslední zaměřena pouze na vztah svou neúplných substancí duše a těla v kauzálním smyslu.

³⁷⁵ *Super Sent.*, I, d. 37 q. 3 a. 1 ad 1.

2.3. Roviny pojmání duše a některé jejich hlavní problémy

Každý z diskurzů, v jejichž rámci můžeme nějakým způsobem tematizovat psychologickou problematiku, je konstituován určitými problémovými okruhy. V oblasti fyzikální bude v centru zájmu stát samo vymezení duše jako substanciální formy člověka.³⁷⁶ Toto rozhodnutí či určení duše se pak váže s dalšími otázkami jako například s problematikou jednoty této formy, vztahem této formy k látce a jejich jednoty nebo vztahem formy k akcidentům. Výše jsme sledovali, že aristotelské chápání formy a tedy i duše, s jakým se setkáváme v VIII. knize *Metafyziky*, nebylo, jak Tomáš Akvinský mnohdy pouze poznamenává, v tradici zcela samozřejmým.³⁷⁷ Z tohoto hlediska pak také budeme pohlížet na samo Tomášovo vymezení duše jako formy v širším kontextu. Nelze totiž zapomínat, že, i když se určení duše jako formy těla stalo v důsledku recepce Aristotela v 1. pol. 13. století zcela běžným, se jej důsledně chopil až Tomáš Akvinský.

Metafyzický pohled se koncentruje na jsooucnost ve vztahu ke svým imanentním a transcendentním principům, což pak samo konstituuje rámec a pojmové prostředky, jimiž je možné duši analyzovat. V našem kontextu to především znamená dvojí:

- a) zkoumat vztah pojmu formy k pojmům esence a substance, čímž jsme se do jisté míry již zabývali v předchozím oddíle;
- b) vztah k pojmu bytí a Bohu.

³⁷⁶ K této problematice srov. J. F. Wippel, *Metaphysical Thoughts of Thomas Aquinas*, str. 336-346; N. Kretzman, *Philosophy of Mind*, in N. Kretzman, E. Stump (eds.), *Cambridge Companion to Aquinas*, str. 128-160; S. L. Brock, *The Physical Status of the Spiritual Soul*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/2 (2005) str. 305-332; B. C. Bazán, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?*, in *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 30-73; B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, 95-126; K. White, *Aquinas on the Immediacy of the Union of the Soul and Body*, in P. Lockey et alii (eds.), *Studies in Thomistic Theology*, (Center for Thomistic Studies. University of St. Thomas - University of Notre Dame Press, Houston - Notre Dame, 1996) 209-280.

³⁷⁷ Srov. např. *Super Sent.*, I, 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 3: „*Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore; et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur; quae omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a philosopho in 8 Metaph. Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in 2 de anima dicitur.*“ K analýze tohoto textu viz K. White, *Aquinas on the Immediacy of the Union of the Soul and Body*, str. 216-223; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, str. 307-379.

Neboť jsme formu identifikovali s esencí, můžeme za centrální metafyzickou otázku v rámci našeho zkoumání považovat vztah duše a bytí, což se dá rovněž jinak nazvat problémem ontologického statutu duše, jenž je zvláště závažný, uvažujeme-li v kontextu Tomášovy filosofie o duši jako o separované či jako subsistentní. Vztah duše a bytí či existence je pak také zásadní v tom smyslu, že jeho metafyzická analýza do určité míry doplňuje a upřesňuje obraz, jaký nám poskytuje fyzika, která přece jen určuje formu jako akt, tedy ten princip, jenž dává bytí látce. Připomeňme tedy řečené. Dle našeho názoru umožňuje až Tomášova metafyzika překročit paradox mezi aristotelskou psychologií a jeho metafyzikou.

Oblast substančního či teologického chápání duše je pak jednoznačně situována kolem otázky intelektu a jeho hlavních mohutností poznání a vůle. Tím se tato oblast také dělí do dvou celků. První z nich bychom dnes pravděpodobně nazvali psychologickým a druhý morálním či morálně teologickým. První zkoumá podmínky lidského rozumového poznání, jeho závislost na smyslech a tedy i na těle.³⁷⁸ Druhý pak zkoumá podmínky mravního jednání, které se uskutečňuje v materiálním světě. Konkrétně se jedná o kauzální působení duše pojímané jako substance na tělo, jež je již formovaným celkem, ve smyslu *administrare*.³⁷⁹ Tento moment pak bude představovat v příslušném oddíle formální předmět našeho zájmu, neboť zkoumáním vztahu těla a intelektu v aspektu poznání bychom značně vykročili mimo rámec této práce. Zdá se totiž, že pouze takto pojímaná duše může být relevantní pro morální teologii, neboť možnost nenásledovat lidskou přirozenost je dána pouze člověku jakožto živočichu, jenž není obdařen pouze rozumem, ale také vůlí. V souvislosti s těmito mohutnostmi je dále nutné mít na paměti, že mohou být předmětem zkoumání i v rámci fyzikální či metafyzické roviny. Musíme rozlišovat mezi duší, jež je formou a tedy i principem mohutností a duší, která tyto činnosti sama vykonává. Rozlišení mezi jednotlivými způsoby uvažování duše je pak závislé na kontextu. V prvním případě pojímáme duši jako takovou, v případě druhém však *secundum quid*.

³⁷⁸ K problematice lidského poznání v jeho komplexnosti viz J. J. Haldane, Aquinas on Sense-Perception, in *The Philosophical Review* 92 (1983) 233-239; R. McKeon, Aquinas Doctrine of Knowledge and Its Historical Setting, in *Speculum* 3 (1928) 425-444; B. F. Conolly, Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How this man Understands, in *Vivarium* 45 (2007) 69-92; S. M. Cohen, St. Thomas on the Immaterial Reception of Sensible Forms, in *The Philosophical Review* 91 (1982) 193-209; S. McDonald, Theory of Knowledge, in N. Kretzman, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 160-195; P. L. Reynolds, Spiritual Cognition in Thomas Aquinas, in *The Thomist* 67 (2003) str. 505-538; C. N. Still, Gifted Knowledge: An Exception to Thomistic Epistemology?, in *The Thomist* 63 (1999) str. 173-190.

³⁷⁹ Podrobněji k tomuto vztahu viz kap. 2.5.

Je také zcela zřejmé, že zmíněné otázky představují pouze ty nejdůležitější aspekty jednotlivých problémových oblastí. Jedním ze stanovených cílů této práce bylo nejenom určení možných odlišných způsobů chápání duše u Tomáše Akvinského, ale také sledování vzájemné závislosti těchto různých rovin. Předpokládáme tedy, že jako několikeré aspekty zcela komplexního pojetí člověka se zmíněné přístupy budou doplňovat a vzájemně vyvažovat. To je pak mimo jiné také důvod, proč v metafyzické analýze duše spatřujeme syntetizující rovinu, která se právě realizuje v ztotožnění formy a esence jako jediného inteligibilního principu člověka. Tímto přístupem odpovídáme na tu skutečnost, že Tomáš Akvinský již na počátku svého filosofického díla zcela uváženým a zdůvodněným způsobem stanovil postup, jimž má být člověk v souladu s filosofií a křesťanstvím pojímán – totiž v prvé řadě jako *persona* či také jednota tělesně duchovního života.³⁸⁰

V následujícím textu se tedy zaměříme na některé hlavní problémy jednotlivých oblastí a jejich možný vývoj. Vzhledem k rozsahu Tomášova díla se však omezíme pouze na některé z významnějších psychologických textů, k nimž řadíme: *Scriptum super libros Sententiarum* (1256), *Summa contra gentiles* (1259-1264), *Quaestiones disputatae de anima* (1265-1266), *Summa theologiae QQ. 75- 89* (1267-1268), *Quaestiones disputatae de spispiritualibus creaturis* (1267-1268), *Sententia libri de anima* (1267-1268), *De substantiis separatis* (1271).³⁸¹

³⁸⁰ *STH*, I. q. 30. a. 4 ob. 2: „*Hoc autem nomen "persona" non est impositum ad significandum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.*“ *STH* I. q. 30. a. 4 ad 1: „*Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei.*“ *STH* I. q. 75. a. 4 ad 2: „*Ad secundum dicendum, quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.*“ V této práci se nebudeme podrobněji zabývat problematikou pojmu *persona*. Nicméně pokud zmiňujeme člověka jako jednotu, tedy substanciální jednotu, nemíníme tím nic jiného než právě to, co chce označit pojem *persona*. Na to je pak také možné pohlédnout i z jiného úhlu pohledu. Některé definice pojmu *persona* u Tomáše Akvinského zohledňují schopnost intelektuálního poznání takto označené substance. Subsistentní duše, nakolik je uvažována jako subsistentní či separovaná, nedosahuje dokonalosti co do svého poznání. Nesplňuje tedy tuto podmínku a nemůže být označena jako *persona*. Tím je zdůrazněna tělesnost jako podmínka toho, aby byl člověk označen za *personu*. K přesnějšímu vymezení pojmu *persona* u Tomáše Akvinského viz R. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America 1949, 830-831; M. Brown, Aquinas and the Individuation of Human Person Revisited, in *International Philosophical Quarterly* 43/2 (2003) str. 167- 185; H. Seidl, The Concept of Person in St. Thomas Aquinas, in *The Thomist* 51 (1987) str. 435-460; H. La Plante, *Soul, Rational Soul, and Person in Thomism*, in *The Modern Schoolman* 70/3 (1993) str. 209–216; A. De Libera, When Did the Modern Subject Emerge, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008) str. 81-220; k problematice vztahu intelektuálního poznání člověka a jeho tělesné realizace viz A. C. Pegis, The Separated Soul and Its Nature, in A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, PIMS, Toronto 1974, str. 131-158; G. J. McAleer, Matter and the Unity of Being in the Philosophical Theology of Thomas Aquinas, in *The Thomist* 61 (1997) str. 257-277.

³⁸¹ Datace podle G. Emery, O.P., Brief Catalogue of the Works of Saint Thomas Aquinas, in J. P. Torrel, *Saint Thomas Aquinas, The Person and His Work*, t. 1, Catholic University of America Press 2005, str. 330 – 361.

2.3.1. Fyzikální přístup

Aristotelův argument z *De anima*, který latinskému Západu spolu s dvojicí známých problémů plurality forem a univerzálního hylemorfismu zprostředkoval pravděpodobně jako první Dominik Gundissalinus, jenž jej přejal od Avicenny, sloužil jako základní prvek v novém přístupu k psychologické problematice.³⁸² Samotný argument pro nás není příliš důležitý, neboť si zachovává neměnnou podobu, nicméně jeho role a umístění v rámci různých otázek nám ukazuje některé hlavní důsledky tohoto určení.³⁸³ Věnujme se tedy nyní roli tohoto argumentu v rámci odlišných otázek, které Tomáš Akvinský klade. Pro přehlednost vyjmenujme:

SCG, II, 59 – *Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata;*

QDA, q. 1. – *Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid;*

STH, I. – q. 75 – *De ipsa anima secundum se;*

DSC, a. 2 – *Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.*

V 59. kapitole II. knihy *Sumy proti pohanům* se Tomáš Akvinský kriticky staví proti nepřijatelné averroovské nauce o jediném transcendentním lidském intelektu. Tímto tématem jsme se zabývali výše, zde pouze připomeňme, že Averroa k zavedení tohoto jediného intelektu přiměla nejednoznačnost stran samotných Aristotelových textů týkajících se duše a hlavně pak z toho plynoucí problém sloučení již u Aristotela existujícího dvojího pojetí duše.³⁸⁴ V každém případě se alespoň Tomáš Akvinský domníval, že jednou z hlavních příčin je ta posledně zmíněná.³⁸⁵ Řešení této otázky pak spočívá ve vysvětlení způsobu, jakým o duši můžeme

³⁸² D. Gundissalinus, *De anima* (ed. J. T. Muckle, *Mediaeval Studies*, str. 23-103), c. 1.: „*Ergo sentire et moveri voluntate non habent animalia ex hoc quod corpora sunt. Item si ipsa corpora haberent sentire et moveri voluntate ex seipsis, tunc ipsa corpora essent causa sui motus et sensus. Sed si ipsa essent causa sibi voluntarii motus et sensus, tunc nunquam quiescerent a voluntario motu et sensu, dum essent corpora. Quamdiu enim est causa, numquam cessat effectus; sed quandoque quiescunt corpora; igitur non habent sentire et moveri voluntate ex seipsis. Aliquid ergo aliud inest eis quod est causa voluntarii motus et sensus.*“ Gundissalinus náleží zcela do eklektické tradice, která se snažila vyrovnat s Aristotelem, což jistě měla částečně usnadněné díky Avicennovi i Avicbronovi. Nicméně již středověcí autoři rozpoznali, že míra Gundissalinova přínosu není největší. To podporuje také varující poznámka na okraji jednoho z rukopisů (Vat. lat. 2186, fol. 119v.): „*Lege tractatus et fuge errores.*“ Podrobněji ke Gundissalinově místě v latinské středověké psychologické tradici viz E. Gilson, *Introduction to The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus* (ed. J. T. Muckle), str. 23-27; R. C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, 13-20.

³⁸³ K Aristotelově definici duše srov. D. McNerny, *The Accuracy of Aristotle's Definition of the Soul*, in *The Thomist* 60 (1966) str. 571-593.

³⁸⁴ Viz kap. 1.4.2.

³⁸⁵ *SCG*, II, c. 59: „*Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus, et immixtus corpori, et simplex, et impassibilis: quae non posset dici de eo si esset forma corporis.*“.

hovořit zároveň jako o intelektu, tedy o substanci, jak naznačuje také otázka sama, a také jako o formě. Jinak řečeno, jak můžeme vůbec chápat neoddělený intelekt. Toto obrácení termínů, na nichž je otázka postavena, může jistě znít zvláště, nicméně se zdá, že jednak není v rozporu s otázkou samotnou, a jednak vystihuje to, co se nám Tomáš Akvinský snaží sdělit. Zaměřme se tedy na samotnou Tomášovu odpověď.

Výchozím bodem je pro Averroa Aristotelův známý důkaz imateriality intelektu.³⁸⁶ Výsledkem tohoto argumentu je tvrzení o nesmíšenosti intelektu s materií.³⁸⁷ Pokud by byl intelekt materiální formou, tedy pokud by byl formou, jež je aktem látky, nemohl by poznávat jiné materiální formy, stejně jako by zabarvenost oka způsobila nemožnost poznání skutečných barev vnímaného předmětu. Pokud by však přece byl intelekt materiální formou a poznával objekty skrze přijetí jejich forem, pak by toto poznání již nebylo obecné a tedy ani rozumové. V zájmu záchrany možnosti intelektuálního poznání se proto Averroes rozhodl zdůraznit právě tento argument. Nicméně tím podle Tomáše Akvinského učinil pravý opak a zamezil přístup člověka k intelektuálnímu poznání vůbec. Člověk je totiž zejména ten, který poznává, kdo je subjektem činnosti poznání. Spojení odděleného intelektu skrze *phantasmata*, což pak navrhuje Averroes, není podle Tomáše v žádném případě dostatečné.³⁸⁸ Kromě těchto důvodů pro odmítnutí Averroovy pozice, které stojí na zdůraznění aktivní role člověka v procesu rozumového poznání, se Tomáš odvolává na argument, jenž stojí v centru zájmu tohoto oddílu:

*„Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: inde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.“*³⁸⁹

³⁸⁶ Viz kap. 1.2.2

³⁸⁷ Srov. Aristotelés, *O duši*, III, 429a 15-16.

³⁸⁸ SCG, II, c. 73: „*Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata. Et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.*“

³⁸⁹ SCG II, c. 59.

Duše byla vždy spojována s počátkem života a tato její role znamená, že nemůže být ničím jiným než formou. Tímto principem totiž nemůže být těleso, nakolik je tělesem, neboť pak by každé tělo bylo živým, což je evidentně nepravdivé. Životní činnosti se projevují na těchto rovinách: vegetativní (vyživování, růst, pohyb), smyslové a rozumové. Všechny činnosti náležející do oněch rovin jsou pak založeny a umožněny formou, a to ve dvojitým smyslu. Jednak je totiž forma aktualitou substance a také je určitostí, která se pojí vždy s určitými akcidenty, k nimž samozřejmě náleží také činnosti. Můžeme tedy konstatovat, že životní činnosti (pohybu, smyslového vnímání, poznání) jsou na formě závislé z dvojího hlediska – z aspektu ontologickém, neboť forma je principem aktuality substance, v níž (*per aliud*) inherují akcidenty, a formálním. V případě látky pak samozřejmě můžeme také hovořit o závislosti, neboť stejně jako forma je i materie principem materiální substance. Ovšem v případě látky již nemůžeme hovořit o závislosti formální. Duše chápána jako forma je tedy ve zmíněném smyslu principem všech činností, což znamená, že v případě lidské duše lze uvažovat o celku životních činností, tedy například vyživování, vnímání i myšlení. Důležité je tedy to, že podle Tomáše Akvinského můžeme mít jedinou formu, která zakládá jak činnosti, jež vyžadují materii, tak činnosti, které naopak materii nepotřebují.³⁹⁰ V tomto smyslu musíme rozumět poslední větě citovaného textu, která zdůrazňuje formální jednotu člověka a intelektu. Toto tvrzení však může stále působit problémy, nestačí nám totiž mít na mysli pouze to, co jsme se dozvěděli v *De ente et essentia*.³⁹¹

Podle toho, jak je text postaven, je možné usuzovat na to, že Tomáš dává do značné míry přednost druhému zmíněnému argumentu. Tato domněnka se potvrdí později při analýze jiných textů, v nichž Tomáš využívá nebo také do jisté míry konfrontuje oba zmíněné argumenty. Prozatím se však zamysleme nad tím, proč je druhý argument upřednostněn právě v rámci textu z *SCG*. Na pomoc si však vezměme další pokračování kapitoly 59:

„Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem

³⁹⁰ *SCG*, II, c. 69: „*Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non completur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.*“

³⁹¹ Viz kap. 2.1.2.

*pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius.*³⁹²

Tento text nám ukazuje význam ztotožnění duše a intelektu, případně lépe řečeno jeden z možných významů pojmu intelekt. Jak jsme poznamenali výše, duši můžeme chápat ve vztahu k činnostem ve dvojím smyslu. Jednak že je jakoby sama vykonává a rovněž je zakládá v jejich celku. Zde se Tomášova pozornost zaměřuje evidentně na druhý způsob, jímž uchopujeme duši ve vztahu k jejím činnostem. Duše je nazývána intelektem z toho důvodu, že je principem nejvyšší životní činnosti. Nicméně tímto způsobem je stále označena duše jako celek a nikoliv pouze duše, nakolik zakládá právě a pouze nejvyšší činnosti. Můžeme si také všimnout toho, že takto pojímaný intelekt nepatří do descendenční hierarchie, jak jsme se s ní setkali v *De ente et essentia*. To je pak zřejmé z těchto důvodů:

a) kontext v *SCG* je jednoznačně fyzikální, argumentuje ve prospěch chápání duše jako formy. Kapitola 59. je ukončena rozlišením mezi prvním aktem (*actus primus*) a akty druhotnými (*actus secundus*). Sama duše, kterou podle textu můžeme nazývat intelektem, je aktem prvním. Myšlení či jiné činnosti jsou pak akty druhotnými. Je tedy explicitně vymezena jako princip jsoucna proti jakémukoliv určení, jež by z ní činilo substanci. Jako první akt se pak také vztahuje ke všem svým aktům druhotným stejně.;

b) poslední věta citovaného textu nás sama o sobě nenechává na pochybách, že intelektem je rozuměna forma sama.;

c) forma člověka, tedy jeho duše, nezakládá pouze jeho jednu nejvyšší činnost, ale i činnosti nižší, ačkoliv vyšším způsobem. To se pak na ontologické rovině projevuje požadavkem jednoty formy, jež se zrcadlí v definici člověka. Ta je pak dělitelná pouze

³⁹² *SCG*, II, c. 59.

logicky vzhledem k různým činnostem, jež zakládá, čímž se, jak již víme z *De ente et essetia*, nijak nedostáváme k dělení ontologickému.³⁹³

Kapitola 59. II. knihy *Sumy proti pohanům* je textem pojednávajícím o lidské duši z hlediska fyzikálního. Pro nás je nejdůležitější zjištění, že v rámci tohoto textu je dána přednost argumentu ve prospěch takového chápání duše, jež ji váže k materii. Tím není řečeno, že by argument o imaterialitě intelektu nebyl důležitý, nicméně se ukazuje, že vypovídá o duši něco trochu jiného než argument výchozí. Zdá se, že v centru Tomášova zájmu stojí především jednota člověka, která nemůže být zajištěna jinak než striktním dodržením podmínek hylemorfismu, což se alespoň v rámci kapitoly 59. děje. Averroův názor totiž, ačkoliv byl jistě věrným interpretem Aristotela, do jisté míry není v nejobecnějších důsledcích pro člověka odlišný od Platónova. Rozbívá jednotu člověka jakoby z druhé strany.

To, že hylemorfický rámec Tomáš již v *De ente* překročil, víme, ale důsledky tohoto přesunu analýzy budou patrné až na rovině metafyzické, kde Tomáš bude teprve s to sjednotit oba dva Aristotelovy argumenty takovým způsobem, že následující Tomášova věta pro nás bude srozumitelnější:

*„Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales,“*³⁹⁴

Nyní se však obraťme k roli zkoumaného argumentu z trochu pozdějšího, nicméně významného spisu *Quaestiones disputatae de anima*.³⁹⁵ Hned název první otázky *Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*³⁹⁶ nám ukazuje, že formálním předmětem zkoumání duše je její ontologický statut. Jinak řečeno, nacházíme se v oblasti metafyziky. Tázat se po tom, zda je duše *hoc aliquid*, totiž znamená tázat se po její substancialitě – *hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae*.³⁹⁷ Samotná téma otázky tak není nepodobné kapitole z *SCG*. V prvním spisu Tomáš ukázal, že lidský intelekt, chápaný ve výše určeném smyslu, není odlišný od formy lidského těla. V *QDA*, jak uvidíme níže, ukazuje, že intelekt či duše

³⁹³ Srov. kap. 2.1.

³⁹⁴ *SCG*, II, cap. 68.

³⁹⁵ *Questiones Disputatae de anima*, Opera Omnia XXIV (ed. Leon.), Rome 1996.

³⁹⁶ *QDA*, q. 1.

³⁹⁷ *QDA*, q. 1.

sama o sobě není zcela úplnou substancí. Ačkoliv se zde ještě budeme zabývat rolí zkoumaného argumentu, nemůžeme se zcela vyhnout metafyzické problematice. Ta nám však prozatím poslouží pouze jako obecný rámec.

Podmínky substanciality jsou podle Tomáše Akvinského dvě:

a) schopnost samostatné existence (*perseitas*);³⁹⁸

b) úplnost v rodu a druhu (formální úplnost).³⁹⁹

Tato kritéria pak můžeme aplikovat na různé pojmy označující různá jsoucna či jejich aspekty. Na základě Tomášova textu⁴⁰⁰ můžeme vytvořit tento krátký seznam:

³⁹⁸ K problematice pojmu substance u Tomáše Akvinského srov. J. F. Wippel, *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, str. 197-195; J. F. Wippel, Substance in Aquinas's Metaphysics, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 61(1987) 2–22.

³⁹⁹ QDA, q. 1.: „*Individuum autem in genere substantiae non solum habet ut per se possit subsistere, set quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae.*“.

⁴⁰⁰ QDA, q. 1.: „*Respondeo. Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim philosophus in praedicamentis, quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant; secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; unde philosophus etiam in praedicamentis, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia, licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid; quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiae; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis.- Sed haec positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quae in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II de anima; complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II de anima; cum tamen qualitates activae et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantiis, quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi; ut probatur in III de anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communiione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum.*“.

	<i>(...) habet ut per se possit subsistere (...)</i>	<i>(...) quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae.</i>
partes substantiarum – manus, pedes et huiusmodi (anima) ⁴⁰¹	<i>- (...) non sint in alio sicut in subiecto (...)</i>	<i>(...) non tamen participant complete naturam alicuius speciei. Unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere nisi per reductionem.</i>
Armonia; complexio; forma tantum, similis aliis materialibus formis	<i>(...) neque per se subsistere poterit (...)</i>	<i>(...) neque erit aliquid completum in aliqua.</i>
Animae vegetabiles vel sensibiles	<i>(...) neque per se subsistere poterit (...)</i>	<i>(...) neque erit aliquid completum in aliqua.</i>
Anima rationalis	<i>Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore. Forme enim que habent esse dependens a materia vel subiecto non habent per se operationem.</i>	<i>Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens existere, non quasi habens in se completam speciem, set quasi perficiens speciem humanam ut est forma corporis. Et sic simul est forma et hoc aliquid.</i>

Z uvedených textů je zřejmé, že se Tomáš táže primárně po ontologickém statutu různých forem. Svůj seznam sice uvádí úvahou o částech substancí, jakými mohou být pojaty například ruka, noha či snad také duše jako substance vykonávající činnosti, ale, jak už víme z *De ente*, jména částí substancí neoznačují jednoznačně žádnou formu.⁴⁰² Z tohoto hlediska je pak můžeme prozatím vyřadit. Že se Tomáš Akvinský zaměřuje na statut forem je zřejmé i z toho, že celá odpověď 1. otázky je zakončená ascendenční hierarchií forem. Tento kontext je pro nás důležitý. Situuje totiž do vzájemné souvislosti náš výchozí argument dokazující

⁴⁰¹ Do této kategorie (*et huiusmodi*) můžeme zařadit také duši člověka. V *SCG*, I, q. 75. a. 4 ad 2 ji tam Tomáš klade: „*Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.*“.

⁴⁰² Viz kap. 2.1.

charakter duše a argument z možnosti intelektuálního poznání, jenž v předchozím textu sloužil jako východisko Averroova postupu.

Jak nám uvedené texty ukazují, pouze lidská duše splňuje jednu z podmínek pro její označení jako *hoc aliquid – per se* subsistenci. Všechny ostatní formy, od těch nejnižších po duše živočichů, nehledě na to, do jaké míry překračují pasivní a aktivní potence látky, jsou vždy *totaliter comprehensae a materia*. Znamená to pouze to, že nemají žádnou činnost, jež by byla na materii nezávislá. Lidská duše však zakládá i činnosti, které nejsou na látce závislé. Toto dokazuje argument z možnosti lidského rozumového poznání. Substanciální forma člověka zakládá i takové činnosti, k jejichž výkonu nepotřebuje materii. Nakolik je pak toho schopna, natolik nám to ukazuje, že její samo bytí je na látce nezávislé. Podle Tomáše tyto úvahy vedly Platóna a další k názoru, že je duše také jsoucnem o sobě úplným. Argument z poznání však ukazuje pouze na jeden aspekt lidské duše, který musí být omezen. Jeho omezením je pak Aristotelův argument ukazující lidskou duši jako formu.

Duše jako forma je pak subsistentní, nakolik zakládá myšlení a vůli. Subsistence pak neznamená nic jiného, než ono nebýt zcela závislý na látce. Tímto způsobem je subsistence vymezena negativně, což se zdá být do jisté míry z hlediska našeho tématu vhodnější. Je tím totiž srozumitelně odlišena subsistence od existence. Nebýt zcela závislý na látce totiž není totéž jako být zcela nezávislý na látce. Druhý způsob bytí je vlastní duši dualistický chápané. Tato upřesnění pak pro nás jsou nanejvýš důležitá. Dovolují nám totiž porozumět tomu, co to znamená být neúplným v rodu a druhu, což je podmínka, kterou nespĺňují principy jsoucná o sobě a také části jsoucné.

Texty uvedené v tabulce nám ukazují tři způsoby, jak něco může nebýt úplné co do svého druhu. Jednak jsou to části substancí, jednak také jejich formy a nakonec lidská duše, v jejímž případě je situace o to komplikovanější, že na fyzikální rovině netematizujeme její vztah k bytí, neboť sama je neproblematicky vymezena jako akt. Mezi těmito způsoby nezařaditelnosti jsou však rozdíly. Jméno integrální části substance neoznačuje zásadně nějakou formu, která by stála vedle jiné formy jako své části, což je dáno Tomášovým popřením pluralismu forem. Zde si pak můžeme připomenout způsob, jímž jsou tělo a duše chápány jako integrální části.⁴⁰³ Názvy forem, například duše člověka, pak označují druhové formy jednoznačně. V případě člověka to můžeme vysvětlit tak, že forma konkrétního člověka, tedy jeho duše, obsahuje formálně vše, co tomuto člověku náleží jako tomuto člověku. Zdá se

⁴⁰³ Viz kap. 2.1.1.

tedy, že v tomto případě je význam neúplnosti z hlediska rodu a druhu odlišný. Znamená to pouze, že materiální formy a lidské duše vždy odkazují k látce, tedy obsahují výše vymezeným způsobem formu tělesnosti. Pokud však nejsou aktuálně aktem látky, pak jakoby ta jejich část, jež zodpovídá za tělesnou realizaci, nenachází své přirozené naplnění a v tomto smyslu můžeme říci i o formě, která je přece ze svého nejnaternějšího určení inteligibilní, že není úplná z formálního hlediska.

V tomto příkladě jsme si velice pomohli tím, že jsme formu tělesnosti, jíž je však podle Tomáše celá duše, neboť ta je nedělitelná, označili právě za část duše. Využili jsme však k popisu situace skladebného modelu. Jestliže se přesuneme do náležitého, tedy neskladebného, kontextu, budeme mít problémy s vyjádřením téhož, neboť se již nebudeme moci opřít o představivost, která pracuje s představou dělitelnosti. Duše stále, nakolik neaktualizuje látku, nenaplnuje svůj účel, jenž je dán tím, čím duše sama je. Naznačené úvahy rovněž ukazují, že zkoumáme formy bez látky. Pouze v tomto smyslu je totiž zřejmé, že musíme zohledňovat jejich roli aktu materie, který může nebo nemusí být naplněn. Není-li, můžeme formu považovat za neúplnou v té míře, v níž není aktem látky. Ve skutečnosti můžeme hovořit o míře aktuality formy pouze v případě substanciální formy člověka, neboť ta připouští subsistenci. V případě nižších forem, které konstituují materiální jsoou, pak můžeme uvažovat pouze o jejich úplné realizaci v látce. Jedině lidská duše tedy připouští formální neúplnost ve zmíněném omezeném smyslu, tedy ve smyslu, kdy o ní zároveň můžeme hovořit jako o existující (přesněji subsistující).⁴⁰⁴

Na tomto místě se však musíme zamyslet nad jinou možností, jak vysvětlit problematickou neúplnost duše. Hned však dodejme, že toto vysvětlení je v souladu s výše uvedeným. Tomášovo chápání formy je do jisté míry odlišné od chápání aristotelského. Mezi Aristotelem a Tomášem stojí v první řadě Avicenna se svou formou tělesnosti, kterou

⁴⁰⁴ Toto tvrzení nachází své potvrzení také v Tomášově vymezení smrti. Smrt totiž není změnou, která by se odehrávala na rovině akcidentů. Jedná se o substanciální změnu, kdy substance člověka zaniká. To znamená, že, pokud budeme chápat smrt jako zánik těla či zánik tělesné realizace člověka, pak nemůžeme ustat na rovině akcidentů, ale musíme tuto radikální změnu klást do substance samé. Jak jsme uvedli výše, duše je také formou tělesnosti. V rámci skladebného modelu bychom tuto změnu mohli popsat tím způsobem, že část duše – forma tělesnosti – přestala plnit svoji roli aktu látky, případně řečeno v metafyzickém kontextu, esence člověka přestala být z části aktualizovaná bytím. Nicméně tento výklad je možný opět pouze tehdy, uvažujeme-li o duši skladebně. To však v rámci Tomášovy filosofie dělat nemůžeme. Nicméně nám toto přiblížení pomůže pochopit tvrzení o míře aktuality a tedy také o významu, v jakém může být duše, jež je *per se* formálním principem, formálně neúplná. K problematice smrti člověka srov. T. J. Eberl, A Thomistic Understanding of Human Death, in *Bioethics* 19 (2005) str. 29-49; J. F. Wippel, The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, str. 77, pozn. 38; A. C. Pegis, Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the *Summa Contra Gentiles*, in *The Monist* 58 (1974) str. 1-15; D. A. Jones, *Approaching the End: A Theological Exploration of Death and Dying*, str. 90-134; M. F. Rousseau, Elements of Thomistic Philosophy of Death, in *The Thomist* 43 (1979) str. 581-602.

Aristoteles neznal. Můžeme se tedy ptát, jak by vypadala tatáž situace ve chvíli, kdyby měl Tomáš na mysli formy aristotelské. Odpověď na tuto otázku by závisela na výchozím textu. Kdybychom vyšli z vymezení definic materiálních věcí, pak by sama forma (Aristotelova, *forma partis*) nestačila k tomu, aby obsáhla vše to, co danému druhu náleží. Definice materiálních jsoucenců totiž vždy označuje také látku. Když bychom však vyšli z pojetí formy jako esence či přirozenosti, ona neúplnost nebude úplně srozumitelná. Oba způsoby však nacházejí svojí syntézu v Tomášově pojetí formy, které se vyhýbá avicennovskému pluralismu, ale zachovává formu tělesnosti. V závěru odpovědi první otázky *QDA* Tomáš píše:

*„In quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali nata est acquirere, manifestum est quod complementum sue speciei esse non potest absque corporis unione.“*⁴⁰⁵

Tato věta připouští náš výklad neúplnosti. Forma člověka je z aspektu své formální úplnosti, tedy toho, aby zahrnovala vše to, co náleží danému druhu (*speciei*), závislá na své roli aktualizace látky. Do jaké míry ji totiž neaktualizuje, natolik není po formální stránce úplná.

Z řečeného vyplývá, že lidská duše pojmána jako forma, ale bez ohledu na látku, je formálně a tedy také co do svého bytí, tyto dvě hlediska jsou totiž komplementární, neúplnou substancí. Neúplnost v rodu a druhu tak koresponduje s pojmem subsistence. Musíme jistě uznat, že toto Tomášovo řešení, zvláště přihlédneme-li k nedělitelnosti formy, má obrovskou váhu. Tím je ale také naznačena role argumentu ukazujícího duši člověka jako formu. Opět omezuje důsledky důkazu imateriality duše, a to dokonce takovým způsobem, že je jednou z příčin zavedení tak problematické entity, jakou je neúplná substance – subsistentní duše.

Nelze pak opomenout že, když se Tomáš ptá, co je duše, a když usiluje určit její ontologický statut, táže se po duši jako formě těla, která mimo jiné zakládá činnost, jež tělo nepotřebují. V centru filosofického zájmu je tedy duše jako forma a ne duše jako *spiritus*, tedy duch či substance. Druhé pojetí, které našlo své uplatnění ve výrazu *spiritus incarnatus*, pak totiž sebou nese konotace, kterým se Tomáš snaží vyhnout.⁴⁰⁶

První otázka *Quaestiones disputatae de anima* nám tedy především odhalila, že fyzikální přístup k psychologické problematice musí být výchozí. V každém případě je výchozí

⁴⁰⁵ *QDA*, q. 1.

⁴⁰⁶ K pojmu *spiritus* srov. pozn. 510.

pro metafyzické zkoumání. Duše je formou, k níž se pojí takové akcidenty, které by snad na první pohled neměly náležet jednomu jsoucnu. Nicméně umístění duše je *in confinio corporalium et separatarum substantiarum*⁴⁰⁷, proto snad vyžaduje také neobvyklý a jedinečný přístup.

Obrátíme-li naši pozornost k nejznámějšímu Tomášovu dílu *STH*⁴⁰⁸ a místu, jež v jeho rámci zaujímá zkoumaný argument, zjistíme, že se příliš neliší od toho, s čím jsme se zatím setkali. Zdá se také, že je Tomášův přístup k problematice potvrzen. O to více pak platí, že celá antropologická část *STH* je určena jako zkoumání duše z hlediska teologického. Tomáš v předmluvě k 75. otázce píše:

*„Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.“*⁴⁰⁹

První věta je pro nás velice důležitá. Vzhledem k tomu, co již o Tomášově antropologii víme, je zřejmé, že termín *substantia* zde neodkazuje k dualistickému kontextu, ale spíše k pojmům, jimiž jsme se už podrobněji zabývali, totiž k pojmům přirozenosti (*natura*) a esence (*essentia*).⁴¹⁰ Nicméně kontext celého odstavce může naznačovat, že volba tohoto pojmu, který se přece jen vždy pojí s jistou samostatností, oproti pojmům alternativním, není náhodná. Člověk je tedy komponován z tělesné a duchovní esence či přirozenosti. Tato přirozenost je explicitně postavena na první místo v zamýšleném zkoumání: *Et primo, de natura ipsius hominis...* Teprve poté může k této přirozenosti přistoupit teolog, který se ale zajímá pouze o tu její „část“, která zakládá myšlení a vůli, čímž se teologův pohled zaměřuje pouze na *substantiam spiritualem*. Zde se tedy můžeme vrátit k tomu, proč je možné spatřovat důvod v použití pojmu *substantia* tam, kde by se spíše hodil pojem *natura*. Ve zbývajících částech odstavce jsou totiž zmíněny dvě metody. První, jíž se v tomto oddíle zabýváme, zkoumá duši či esenci

⁴⁰⁷ QDA, q. 1.

⁴⁰⁸ Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

⁴⁰⁹ *STH* I, q. 75, pr.

⁴¹⁰ K různým významům pojmu *substantia* u Tomáše Akvinského viz R. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, str. 1063-1067; R. Pasnau ve svém překladu textu *STH* užívá pojmu *natura*. Viz R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, str. 25.

člověka jako takovou. Tomu odpovídá také název prvního artikulu 75. otázky, která, jak tvrdí předmluva, se má vztahovat k *ad naturam ipsius hominis* a která nese název *De ipsa anima secundum se*. Druhá se dívá na duši pouze *secundum quid*. Tato metoda ale stojí před opravdu vážným problémem, jenž plyne z nedělitelnosti duše. Předmětem jejího zájmu tak již není duše jako taková, ale spíše část člověka, která je vymezena činnostmi rozumu a vůle a které se říká *anima*. Tento pojem však neoznačuje, což je v souladu s tím, co jsme zjistili v *De ente et essentia*, jednoznačně formu člověka, tedy jeho duši.⁴¹¹ Pojem *substantia* užitý v předmluvě může pro svou vícestupnost zastřešit oba přístupy k duši. Je možné v něm tedy spatřovat jak *naturam* či *essentiam*, tak náznak určité soběstačnosti, který se vždy pojí s pojmem *substantia*. Na první pohled problematice označení nachází své smysluplné uplatnění v místě, kde je třeba rozlišit různé přístupy k psychologické problematice.

Nyní se můžeme obrátit ke zkoumanému argumentu. Výše jsme uvedli, že se nesetkáváme s ničím zcela novým. Podobně jako v *QDA*, tak i *STH* je díky tomuto argumentu vymezen pojem duše jako substanciální formy člověka. *Ipsa anima secundum se* je tedy *forma substantialis*.⁴¹² Mohli bychom položit otázku, zda má smysl opakovat totéž zjištění, které se nemění od *De ente et essentia*, nicméně již zmíněný přístup k duši jakožto *ad spiritum incarnatum* v tomto nachází své omezení. Tento názor, zastávaný mimo jiné A. C. Pegisem a jinými, totiž chápe vymezení pomocí zkoumaného argumentu jako pouze částečné a platné na fyzikální rovině. Domníváme se však, že jeho role je základnější, což se také ukazuje ve zhodnocení kontextů, v nichž se nachází. V *STH* je tato skutečnost vyjádřena tím způsobem, že *anima secundum se* není ničím jiným než substanciální formou člověka. Argument o její imaterialitě pak dodává něco navíc, aniž by došlo ke změně pojmu duše samé. Tím základním pojmem, což naznačují všechny zmíněné otázky a jejich využití prvního argumentu, je substanciální forma. Problém lidského poznání a poznání separované duše ukazuje, že se nejedná o triviální zjištění. V druhém případě důležitost toho, že je lidská duše především formou člověka v jeho celku, převažuje nad její imaterialitou, to vedlo Tomáše k tomu, že radikálně omezil možnosti poznání separované duše.⁴¹³ Toto je však třeba vysvětlit podrobněji. V *STH*, q. 75. a. 5. Tomáš rozlišuje dva druhy imateriality:

⁴¹¹ Tomuto odpovídá i odlišení dvou způsobů chápání imateriality duše. Jedno vychází se samotného pojmu formy, druhé pak z intelektuálního poznání. Viz výše pozn. 374.

⁴¹² *STH*, I, q. 75 a. 5 co.: „*Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes.*“.

⁴¹³ Srov. A. C. Pegis, *The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas*, str. 131-158.

a) duše, nakolik je formou, z definice není materiální;

b) duše, nakolik je principem intelektuálního poznání, není materiální.⁴¹⁴

Mezi těmito vymezeními imateriality je zásadní rozdíl. V druhém případě totiž nestavíme do protikladu dva principy jsoucna, ale substanci, která k výkonu své činnosti nemůže obsahovat materii jako princip. V uvedeném textu si také můžeme všimnout toho, že Tomáš k popisu situace lidské duše využívá skladebného modelu:

a) *aut igitur est forma secundum se totam*;

b) *aut secundum aliquam partem sui*.

Zdá se, že zde Tomáš odkazuje ke dvěma druhům forem. Druhý způsob je pak vlastní lidské duši, neboť ta nemůže být v celém svém rozsahu formou těla. Jinak řečeno, není formou těla, nakolik zakládá intelektuální poznání. A do jaké míry jej zakládá, do té o ní můžeme uvažovat jako o intelektu, jenž je nesmíšený s materií. Nicméně jednoduchost a nedělitelnost duše nám nedovoluje uvažovat o částech duše tak, že by jedna její část informovala látku a druhá ne. To, že takto můžeme uvažovat pouze s naznačeným omezením, ukazuje otázka způsobu přítomnosti duše v těle. Ta je podle Tomáše *secundum se* celá v celém těle a celá v každé jeho části.⁴¹⁵

⁴¹⁴ *STH*, I, q. 75 a. 5 co.: „*Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem, dicemus esse animam, et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.*“

⁴¹⁵ Otázka *utrum tota anima sit in qualibet parte corporis* a ovšem také její vypracování tvoří v rámci Tomášova systému konstantní prvek. To znamená, že, pokud bychom srovnali texty mezi *Super. Sent.* I., d. 8 q. 5 a. 3 a *QDSC*, a. 4, našli bychom pouze minimální změny, z nichž asi nejdůležitější by byla maximální preciznost

Z řečeného vyplývá určitá neřešitelnost zmíněné pozice. Zdá se, že jsme opět v přítomnosti nesouladu mezi aristotelovou psychologií a metafyzikou. Toto uvědomění nám ale zároveň připomíná, že zmíněný paradox nevyřešíme na fyzikální rovině. Pojmy fyziky jsme totiž schopni neproblematicky uchopit vše čistě materiální, ale nikoliv samotný přechod mezi materiálním a imateriálním, jímž je člověk, který přece *ex spirituali et corporali substantia componitur*. Všimněme si rovněž toho, že zmíněný paradox, jak naznačuje q. 1. a. 5, je zesílen předpokladem jednoty a nedělitelnosti formy. Z tohoto předpokladu, jenž byl jedním ze základních výsledků diskuze s pluralismem v *De ente et essentia*, pak budeme dále vycházet i na metafyzické rovině.⁴¹⁶

Posledním velice důležitým a zajímavým textem, u něhož se zaměříme na funkci zkoumaného argumentu, bude *De spiritualibus creaturis*.⁴¹⁷ Jak již název napovídá, budeme se zabývat duchovními z definice imateriálními substancemi. Zde užíváme tohoto ostrého rozlišení zcela záměrně, abychom zdůraznili perspektivu samotného spisu. Té pak odpovídá řazení otázek. První otázka se táže, *utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*.⁴¹⁸ Z hlediska našeho tématu nás na Tomášově odpovědi upoutá dvojí:

v textu posledním. Problém způsobu přítomnosti duše v těle a jeho řešení pak koresponduje se základním uchopením psychologické problematiky. Jinak řečeno, Tomáš ve své odpovědi důsledně respektuje určení duše jako formy, tedy principu jsoucna, které samo tvoří konstantu Tomášovy filosofie. Toto jistě není příliš překvapující, ačkoliv pochopení důsledků vyžaduje přijetí Tomášovy perspektivy. Nicméně z hlediska našeho tématu má problematika způsobu přítomnosti duše v těle svoji důležitost, která však nespočívá ve vývojovém aspektu, ale v tom, že ve své odpovědi Tomáš pracuje s dvojím pojetím duše – fyzikálním a teologickým. Toto rozlišení pak můžeme nahlížet z těchto rovin: a) explicitní vyjádření, se kterým jsme se již setkali, nevylučuje možnost pojmání duše jako *pohybujícího*. V odpovědi Tomáš píše: „*Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma.*“ Uvedené tvrzení je rozvinuto taktéž ve dvou směrech v rámci rozlišení základních významů pojmu *totalitas*, kdy pro nás je nejdůležitější *totalita*, založená na jednotě *ratio* (či pojmu nebo dedinice), a *totalitas* mohutností; b) *totalitas* založená na pojmu náleží duši jakožto formě. Charakterem této jednoty jsme se pak podrobně zabývali při pojednávání otázky nedělitelnosti forem u Tomáše Akvinského; c) *totalitas* v druhém významu pak duši náleží pouze s jistými omezeními. Právě jejich explikace nám ukazuje dvojí: i) rozvinutí roviny teologické; ii) explicitní vymezení rozdílů mezi duši, která je subjektem činností, a duši, která činnosti zakládá. V odpovědi na třetí námitku Tomáš píše: „*Unde potentiae illae, quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus.*“

⁴¹⁶ Předpokládáme, že metafyzické řešení uvedeného paradoxu bude spočívat v eliminaci jeho jiného zdroje, jímž je rozdělení sféry materiální a imateriální. Vzhledem k tomu, že základními imanentními principy metafyziky, tedy těmi, které náleží jsoucnu jakožto jsoucnu, a jež jsou Tomášem nazývány neúplnými přirozenostmi, jsou esence a existence, můžeme se domnívat, že právě toto „vypuštění“ materie umožní překlenutí našeho problému. V každém případě se jedná alespoň o jeden ze způsobů, jak sloučit požadavek nedělitelnosti formy a jejího zmíněného určení jako *non totaliter comprehensae a materia*.

⁴¹⁷ Tomáš Akvinský, *Questio disputata de spiritualibus creaturis, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

⁴¹⁸ *QDSC*, a. 1.

a) odpověď je postavena na argumentu z možnosti intelektuálního poznání;

b) celá tato problematika je podána v širším metafyzickém rámci, v němž jsou imateriální substance analyzovány jako kompozita esence a bytí. Tímto specifickým problémem se budeme zabývat v následující kapitole, zde pouze zdůrazníme, že problematizace této roviny bude mít nemalý dopad na chápání duše, která je v kontextu první otázky samozřejmě vřazena mezi spirituální substance.

Nacházíme se tedy v podobné situaci jako v *De ente et essentia*. To, co není ani tak zajímavé z hlediska andělů, a zde myslíme na problematiku vztahu jejich esence k bytí, je z pohledu duše součástí řešení výše zmíněného paradoxu. V odpovědi na první otázku se však Tomáš omezuje na konstatování nesmíšenosti intelektů a materie, čemuž se nelze v žádném případě divit, neboť se přece jen jedná o vymezení intelektů jako takových.⁴¹⁹ Nicméně dodává, že pokud bychom pojmem *materie* rozuměli potenci, pak vše kromě Boha materii obsahuje. Takto použitý pojem *materie* však *non est proprie dictum secundum communem usum nominum*.⁴²⁰

Tato Tomášova úvaha nad pojmem potence, která jím bude důsledněji rozvinuta až v druhém artikulu, nám právě ukazuje, že je možné celou problematiku člověka analyzovat i z pohledu, které bylo v *De ente et essentia* již rozvedeno a které pohlíží na celou stvořenou skutečnost prizmatem kompozice aktu a potence, jenž je s to uchopit skutečnost v celku. Této problematice, tedy přechodu z roviny fyzikální na rovinu metafyzickou, a důsledkům z toho plynoucím se budeme věnovat podrobněji níže.⁴²¹ Zde uvedené poznámky mají pouze ukázat, v jakém postavení se opět nachází zkoumaný argument.

Problematiku duše jsme zhodnotili jako vymezenou dvěma argumenty – argumentem z životních činností, který ukazoval její charakter formy, a argumentem z poznání, který ji činil do jisté míry, a toto omezení je důležité, nezávislou na materii, což bylo možno vyjádřit, pokud jsme duši uvažovali právě bez ohledu na materii, pomocí pojmů subsistence a neúplnosti. Za základní argument jsme považovali ten, jenž ji určuje jako formu, spíše než ten, jenž ji chápe

⁴¹⁹ QDSC, a. 1. co: „Unde manifestum fit quod on substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest.“

⁴²⁰ QDSC, a. 1. co: „Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.“

⁴²¹ Viz kap. 2. 4.

jako *spiritus*. Zdá se, že Tomášovo vypracování druhé otázky *Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori*⁴²² potvrzuje právě tuto naši shrnutou interpretaci.

Samo znění otázky už naznačuje, že tématem bude výhradně lidská duše. Jedině v jejím případě má totiž smysl uvažovat o sjednocení (*unio*), které je něčím více než pouze vztahem (*relatio*) dvou substancí. Tomášova odpověď je zajímavá také z toho důvodu, že vychází z předpokladu jednoty člověka. Zde si pak musíme uvědomit dvojí:

a) jednota člověka, jak jsme mohli sledovat výše, není něčím samozřejmým. Naopak musí být filosofickou antropologií a psychologií vysvětlena a zajištěna. To ovšem platí za předpokladu, že člověka chápeme jako duchovně-tělesnou jednotu, tedy jako *personu*. Požadavek této jednoty je obsažen v křesťanské antropologii, což jsem mohli sledovat například v oddíle věnovaném Augustinovi;

b) uznání jednoty člověka za výchozí předpoklad tak nemůže sloužit jako odpověď na aristotelický paradox. Jak totiž výslovně tvrdí známá definice, člověk může být chápán jako *anima utens corpore*. A zdá se, že v tomto textu se Tomáš snaží právě o to, abychom z předpokladu jednoty člověka vycházeli. Zaměřme se tedy na Tomášovu odpověď pečlivěji.

Hned v úvodu své odpovědi Tomáš vytyčuje zdroj problému:

*„Respondeo. Dicendum quod difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem de anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, id est actum vel perfectionem physici corporis.“*⁴²³

⁴²² QDSC, q. 2.

⁴²³ QDSC, a. 2 co.

Tomáš tedy vychází z toho, že pojem spirituální substance se zdá být v rozporu s pojmem formy. Rozpor se projevuje zvláště na úrovni vztahu k bytí. Forma je vymezena bytím v jiném (*esse in alio*), spirituální substance pak bytím skrze sebe (*res per se subsistens*). Tomu však musíme rozumět jako pokusu o sloučení tří předpokladů:

- a) formy jsou nedělitelné;
- b) forma člověka je také formou tělesnosti;
- c) forma člověka zakládá rozumové poznání, musí tak být podle důsledků, jež plynou z argumentu z poznání, neinherující v látce.

Pokud bychom se obrátili k textu *QDA*, příliš bychom nepostoupili. V *QDA* se Tomáš totiž do jisté míry vyhnul zkoumanému paradoxu tím, že netematizoval určitou nekompatibilitu argumentu z poznání a argumentu z činností. Připomeňme si, že otázka *Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid* nestavěla do centra svého zájmu pojem formy jakožto materiální a pojem intelektu jakožto z definice nutně imateriální. Vzhledem k tomu, že je duše subsistentní, tzn. do jisté míry nezávislá na látce, můžeme o ní uvažovat jako o *hoc aliquid*. A to je odpověď z *QDA*. Naopak předmětem tázání v *DSC* a. 2 je sama možnost uvažovat o spojení dvou neslučitelných pojmů. Tento rozpor je však podle Tomáše pouze zdánlivý nebo alespoň takový, který je možno překonat.

*„Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere.“*⁴²⁴

Pokud chceme zachovat naše přesvědčení o tom, že člověk je subjektem činností rozumu a vůle, pak musíme uznat, že duše člověka, jež zakládá všechny jeho životní činnosti, je zároveň formou a také spirituální, tedy imateriální substancí.⁴²⁵ První předpoklad je pak vzápětí podložen důkazem z činností a druhý v předcházejícím artikulu důkazem z rozumového

⁴²⁴ *QDSC*, a. 2 co.

⁴²⁵ Zde však musíme, jak také ukazuje další Tomášův text *QDSC*, uvažovat o pojmu substance v omezeném významu. V tom, s jakým jsme se zatím setkali v *QDA*.

poznání. Po tomto zařazení argumentu z činností Tomáš ukazuje, k jakým důsledkům vede, pokud naše antropologie upadne do nějakého z typů dualismu. V každém případě je v ohrožení jeden z aspektů člověka. Averroes jej připravil o rozumové poznání, Platón o tělo.⁴²⁶

Výše jsme zmínili, že zařazení a využití argumentu z činností je z hlediska našeho tématu v *DSC* podstatné, což se týká hlavně 2. artikulu. Jeho rozvinutí a využití dalších prostředků než pouze zmíněného předpokladu jednoty člověka, naznačuje, že si je Tomáš moc dobře vědom toho, že se nedotýká úplně jádra problému. Jinak řečeno, víme v čem je problém, ale umíme poukázat pouze na nutnost jeho vysvětlení, čímž nepodáváme vysvětlení samo. Následující argumentace 2. artikulu se skládá ze tří částí, které uzavírají celý problém Aristotelova paradoxu, aniž by jej uspokojivě řešili:

a) důkaz založený na předpokladu, že lidské tělo je lidským tělem. Tzn. že je formováno formou člověka, tedy duší;⁴²⁷

b) důkazy z ascendenční a descendenční hierarchie, které v první řadě ukazují, že stupňovité řazení více a více dokonalejších forem, či méně a méně dokonalých intelektů, vedou k nutnosti kladení jistého typu kontinuity nebo alespoň plynulého přechodu mezi materiální a imateriální skutečností;

c) vysvětlením toho, co to znamená, nebýt zcela zahrnut v látce.

Věnujme tedy těmto jednotlivým krokům krátkou pozornost.

První argument tedy postupuje takto. Duše, již jsme na základě argumentu z rozumového poznání určili jako imateriální, je formou těla. To pak plyne ze skutečnosti, že pokud by tomu

⁴²⁶ srov. kap. 1.1, 1.4.2.

⁴²⁷ *QDSC*, a. 2. co: „*Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitate, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.*“

bylo naopak, nehovořili bychom o lidském těle, tedy o těle, jež by náleželo jsoucnu náležejícímu do druhu člověk. To se ukazuje zároveň na tom, že v případě mrtvého těla již nehovoříme o tom, že máme před sebou lidské tělo v původním smyslu, ale pojednáváme o něm stejně jako o těle, které je namalováno nebo vytvořeno z kamene.⁴²⁸

Nezdá se tedy, že by tento argument zasahoval jádro třeba jen pozice Platónovy. Tento důkaz by naopak fungoval proti takové pozici, která by nebyla ochotna připustit ztrátu těla pro člověka. Přece jen se snažit potvrdit to, že *hrob duše* nebo její *oděv* v tomto světě nesdílí své vnitřní určení s imateriální duší, nemůže pro skutečný dualismus platónského typu představovat větší překážku. Zdá se tedy, že stejně, jako je diskuze v *QDA* zaměřena spíše do řad eklektického aristotelismu, je tomu i zde. Můžeme však ještě dodat jednu poznámku. Tento argument vůbec neřeší aristotelický paradox. Je totiž postaven na přijetí předpokladu jednoty člověka, tedy toho, co již Tomáš jednou v druhém artikulu využil. Platí tedy zmíněné omezení, které zohledňuje úkol filosofického založení duchovně-tělesné jednoty člověka.

Druhý krok, jak jsme již poznamenali, vychází z ascendenční a descendenční hierarchie přirozených forem⁴²⁹ a intelektů.⁴³⁰ Nemusíme se jimi proto zabývat nijak pečlivě, neboť jsme se s ascendenční i descendenční hierarchií a jejich funkcemi již setkali výše.⁴³¹ Cílem těchto argumentů je ukázat, že z jejich hlediska je nutné uvažovat o takovém jsoucnu jež stojí mezi jsoucnými přírodními a čistými intelekty. Tento přechod přitom musí být plynulý, což znamená, že se musí realizovat v rámci jediného druhu substance. Tento předpoklad zdůvodňuje

⁴²⁸ *QDSC*, a. 2. co.: „*Sed ad huius improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II de anima inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id est a qua corpus habet rationem suae speciei.*“.

⁴²⁹ *QDSC*, a. 2. co.: „*Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est. Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas; quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatibus, ipsa effectum proprium sortitur nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi. Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere.*“.

⁴³⁰ *QDSC*, a. 2. co.: „*Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia.*“.

⁴³¹ Srov. kap. 2.1.5.

využitelnost obou typů argumentů založených na hierarchickém řazení skutečnosti. Opět můžeme dodat, že jednota prostředkujícího jsoucna, jímž je samozřejmě člověk, je předpokládána a nikoliv vysvětlována. Sám pokus o vysvětlení se však úzce váže k oběma typům hierarchie, což chápeme jako poslední krok v 2. artikulu.

Tomáš tedy píše:

„Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma.“⁴³²

V tomto textu nás především zajímá rozvinutí obratu *non sit totaliter comprehensum ab ipsa*. S podobnými slovy jsme se setkali již v *SCG*, kde se však netýkaly bytí duše, ale duše samé a jejího vztahu k materii.⁴³³ Zaměříme se tedy na to, jak Tomáš tento známý obrat, který propojuje důsledky argumentu z činností a argumentu z rozumového poznání, rozvíjí.

Jak jsme konstatovali výše, nebýt zcela obsažen (*comprehendere*) v materii neznamena nebýt obsažen vůbec. Tato střední pozice je pak vyjádřena pomocí výrazu *dotýkat se* (*atingere*). Přesněji tedy Tomáš píše, že duše *aliquo modo attingatur ab ea*. Je přitom zřejmé, že toto vysvětlení se míjí svým záměrem, což je patrné ze dvou hledisek:

a) samotný výraz *atingere* je víc obrazný než vysvětlující. Nicméně nese v sobě také určitý skrytý význam, který může korespondovat s celkovým záměrem 2. artikulu, jímž, jak je patrné, není nic jiného než zmírnit důsledky dvou základních argumentů. Tak se obraz vytvářený termínem *atingere* přiklání spíše na stranu duše jako spirituální substance. Materie se totiž dotýká bytí duše, což může naznačovat, že toto bytí je vůči tomuto doteku indiferentní;

⁴³² Srov. *QDSC*, a. 2 co.

⁴³³ Srov. kap. 2.3.1; *SCG* II, c. 59: „Unde oportet quod blud principium quo homo intelligit, quo est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales.“

b) samotný výraz *atingere* je dosti oslaben obratem *aliquo modo*, jenž nevzbuzuje dojem přílišné jistoty a přesnosti. Tento způsob upřesnění, který se snaží syntetizovat důsledky dvou hlavních argumentů na substanciální rovině, tzn. na rovině fyzikálních principů substance látky a formy, tedy není příliš úspěšný.

O nic úspěšnější nemůže být další pokus popsáný v druhé části citovaného textu. Nakolik duše zakládá rozumové poznání, natolik je subsistentní, nakolik se však na jejím bytí podílí materie, natolik je formou těla. V odpovědi na čtvrtou námitku, jež v diskuzi zpřítomňuje například pozici Avicenny a Alberta Velikého⁴³⁴ a která vidí v duši primárně spirituální substanci a sekundárně, totiž ve smyslu určité funkce (*perfectio*), formu, Tomáš upřesňuje:

*„Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.“*⁴³⁵

Ukazuje se tedy, že celá diskuze o duši, která by měla vytvářet kontinuitu mezi formami informujícími látku a formami na látce nezávislými, se nedostala k uspokojivému řešení. V citovaných textech se totiž Tomáš vrací k stále stejnému problému, jenž je uveden známým obratem *in quantum*. Pokud bychom si dovolili využít tohoto obratu k vyjádření stavu problému, mohli bychom říci, nakolik duše zakládá vegetativní a smyslové činnosti, je formou, nakolik však zakládá myšlení, je spirituální substancí. Problémem této pozice je již několikrát připomínaný předpoklad nedělitelnosti formy. Jestliže jej přijmeme, a nemůžeme jinak, jak naznačuje *De ente et essentia*, pak se ocitneme v problematickém postavení stran právě onoho zmiňovaného výrazu *in quantum*.

Text *DSC* nás však neponechává zcela v těchto problémech. Obsahuje totiž další dva důležité texty, které se do jisté míry doplňují a říkají, jak ještě jinak můžeme rozumět tomu, že duše není zcela zahrnuta v látce. Následující texty se tedy budou týkat:

a) problematiky duše jako části a duše jako neúplné substance;

⁴³⁴ Srov. kap. 1.4.1, 1.4.4

⁴³⁵ *QDSC*, a. 2 ad 4.

b) vysvětlení částečné obsaženosti pomocí pojmu bytí.

„Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram.“⁴³⁶

Tímto textem se navracíme k problematice pojetí duše jako části substance. V *QDA*⁴³⁷ i *STH* jsme se již setkali s dvojím možným přístupem k tomuto problému. Text *QDSC* naši interpretaci pouze zpřesňuje. Duši, chápanou jako formu, můžeme tedy pojímat jako část. Vzata sama o sobě, tedy bez ohledu na to, že je již vždy formou těla, je co do své přirozenosti neúplná. Za předpokladu, že formální princip jsoucna, princip, jenž jsoucnu, jemuž náleží, uděluje určitost, která jej zařazuje do rodu a druhu, musíme oné formální neúplnosti rozumět v již naznačeném smyslu. To znamená, že ji můžeme popsat buď na rovině ontologické nebo na rovině logické. Na rovině první můžeme mluvit o částečné aktualizaci formy člověka. Tato možnost je dána tím, že, a nyní si opět můžeme vypomoci obrazností skladebného modelu, čímž také využijeme zmíněný logický přístup k problému, ta část formy člověka, jež je zodpovědná za jeho materiální realizaci, tedy forma tělesnosti chápaná jako část, není aktem látky. Lze si všimnout, že takto chápaná částečná realizace formy člověka je v textu vyjádřena na dvou rovinách:

a) na rovině vztahu formy a látky, kdy forma, která v případě člověka překračuje omezení látky, není aktem této látky, tedy není v této míře aktem, neboť byla-li by aktem, nutně by se realizovala pomocí tří rozměrů, tedy především tělesně. Materie tohoto

⁴³⁶ *QDSC*, a. 2 ad 5.

⁴³⁷ *QDA*, q. 1, co.; *STH*, I, q. 75, a. 1.

jsoucná totiž není materií tohoto jsoucna díky sobě, ale vždy kvůli formě. Zde je také třeba dodat, že separovaná duše, a tu tedy hovoříme o stavu lidské duše po smrti člověka, není úplným jsoucnem a smrt je substanciální změnou, tzn. že dochází ke změně ne na rovině akcidentální, kdy bychom snad o smrti mohli uvažovat „pouze“ jako o narušení řádu substance a jejich propriálních akcidentů, zvláště pak ovšem kvantity. Uvažovat o neúplné aktualizaci má tedy smysl tehdy, je-li možné uvažovat separovanou duši, která je sama o sobě naprosto „nepřirozeným“ jsoucnem;

b) na rovině vztahu ke svým akcidentům, nic nemá úplnou přirozenost, co nemůže aktuálně realizovat to, co se k této přirozenosti váže. V případě duše, o níž bychom opět uvažovali jako separovanou, se pak jedná o tělesnost myšlenou jakožto trojrozměrnou realizaci, což se samozřejmě váže se všemi dalšími činnostmi, jež jsou závislé na látce. Především však Tomáš odkazuje k neodmyslitelnému vztahu smyslového a rozumového poznání člověka.⁴³⁸

Zatím jsme si pomáhali jazykem skladebného modelu, který umožňuje popsat situaci jakoby z venku. Potíží tohoto přístupu však je, že žádná část formy člověka není formou tělesnosti, celá duše je formou tělesnosti. Podle tohoto nemůžeme formu jako ontologický princip dělit do různých částí. Prozatím ale nechme tuto otázku otevřenou a zaměřme naši pozornost na jiný Tomášův pokus o řešení problematiky částečné inherence duše v těle.

„Ad decimumoctavum dicendum quod de ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.“⁴³⁹

Osmnáctá námitka a. 2. stanoví problém následujícím způsobem. Každá spirituální substance je rozumová. Každá rozumová substance je oddělena od látky či s ní nesmíšena.

⁴³⁸ K podrobné analýze problematiky poznání separované duše srov. A. C. Pegis, *The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas*, str. 131-158.

⁴³⁹ *QDSC*, a. 2 ad 18.

Žádná spirituální substance tedy nemůže vytvářet jednotu s materií.⁴⁴⁰ Tomáš pak v odpovědi upřesňuje význam pojmu spirituální substance a hlavně význam pojmu obsaženosti (*comprehendere*). K pojmu spirituální substance tedy patří, že není na materii závislá tak, že by celé její bytí bylo zahrnuto v látce. Již výše jsme zdůraznili změnu jistého akcentu. Zatímco se v *SCG* hovořilo o duši, jež *non est totaliter comprehensa a materia*, v *QDSC* se hovoří o jejím bytí. Ačkoliv jako celek je celá v celém těle, co do svého bytí tělo překračuje. Hned však dodejme, že tuto pozici si nemůžeme představit. Naší představivosti odpovídá spíše skladebný model, v jehož rámci výrazy typu *in quantum* a *non totaliter* mohou najít své uplatnění. Tomášova pozice však tomuto způsobu odporuje, což je dáno právě požadavkem jednoty formy. Pokud bychom se totéž pokusili vyjádřit jinak, mohli bychom říci, že jisté horizontální pojmání duše a jejích částí je nahrazeno vnímáním vertikálním, jež duši klade jako jednotu jejího aktu, ale rozlišuje pole jeho realizace. Tímto způsobem, který už ale začíná přesahovat meze fyzikálního rámce, je do značné míry naznačeno, kde spočívá řešení aristotelského paradoxu, totiž na rovině vztahu duše člověka a jejího bytí, k čemuž se vrátíme v oddíle věnovanému metafyzickému pohledu na duši.⁴⁴¹

2.3.1.1. Spřízněné otázky a problémy – bezprostřední vztah duše a materie

V předchozím oddíle jsme se zabývali především problematikou vztahu dvou argumentů, jež v základních rysech určují charakter lidské duše. Výsledkem našeho zkoumání pak bylo zjištění, že, ačkoliv jsou oba argumenty přijímány jako stejně důležité, není zcela jasné, jak důsledky obou sloučit na fyzikální rovině. Jinak řečeno, není zcela zřejmé, jak sloučit požadavky nedělitelnosti formy, její úplné přítomnosti v těle a zároveň její přesažnosti tohoto těla. Text z *QDSC* nakonec naznačil v přenesení důrazu z duše jako formy na duši jako komponovanou z bytí a esence, že možné řešení musíme hledat mimo fyzikální rámec, a to na půdě metafyziky. Ve fyzice pojmáme duši především jako akt, metafyzika však tuto jednotu dokáže analyzovat preciznějším způsobem, rozlišuje esenci a bytí. V případě lidské duše to znamená, že metafyzika rozlišuje formu a bytí této formy. Toto je pak důležité překročení hylemorfického rámce, díky kterému bude Tomáš Akvinský schopen sloučit zmíněné

⁴⁴⁰ *QDSC*, a. 2 arg. 18: „*Praeterea, omnis substantia spiritualis es intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.*“.

⁴⁴¹ Viz kap. 2.4.

předpoklady. Dříve než se však budeme pečlivěji zabývat touto metafyzikou člověka, musíme dokončit naše zkoumání fyzikální roviny.

Jak jsme uvedli výše, každá z rovin je tvořena několika problémovými oblastmi. Z hlediska této práce se zdá, že musíme naši pozornost věnovat ještě jedné otázce, jíž je *Utrum anima uniri corpori per medium*. Tato otázka je pak pro nás důležitá přinejmenším ze dvou důvodů:

a) v jejím rámci, jak velice pečlivě ukázal K. White,⁴⁴² můžeme sledovat posun v Tomášově myšlení v rámci filosofické psychologie směrem k metafyzice, tedy k metafyzickému zpracování psychologické otázky;

b) v rámci této otázky je pak také tematizována základní distinkce mezi filosofickým a teologickým pojmáním duše. Přitom platí, že oba tyto problémy jsou v Tomášových textech natolik úzce spojeny, že musí být pojednávány alespoň do určité míry ve vzájemné souvislosti. Pro nás tato spjatost znamená, že můžeme sledovat dvojí vývoj problému:

i) směřování k metafyzice, tedy využívání metafyzického pojmového rámce při explikaci antropologické problematiky;

ii) paralelní vývoj ve výkladu dvojího základního pojmání duše.

Analýzou těchto aspektů psychologické problematiky pak tedy rozšíříme důsledky obou výše zkoumaných argumentů. Přímý vztah duše jako formy k materii a důrazné lpění na bezprostřednosti tohoto vztahu rozvíjí hylemorfický motiv Tomášovy antropologie. Může se sice zdát, že tato bezprostřednost je samozřejmá, ale teorie pluralismu forem, již můžeme chápat jako širší kontext Tomášovy filosofie, neumožňuje tuto otázku vynechat. Zároveň pak rozpracování motivu platónského, tedy chápání duše jako pohybujícího a těla jako pohybovaného, obohacuje naše poznání přístupu k duši, které však rozumíme jako intelektu či myslí, tedy duši nakolik vykonává vlastní činnosti myšlení a vůle.

⁴⁴² K. White, Aquinas on the Immediacy of the Union of Soul and Body, str.209-280.

Spis *QDA* bývá považován za jeden z nejfilosofičtějších antropologických spisů Tomáše Akvinského, a to i přes to, že jeho vznik předchází *STH* i *QDSC*. V předešlém oddíle jsme sledovali, že až v *QDSC* můžeme ve vymezeném rámci zaznamenat jistý posun. Nicméně si musíme uvědomit, že vymezený prostor může být příliš úzký na to, aby ukázal více než jen tendenci. Tento názor podporuje skutečnost, že z hlediska problematiky způsobu spojení duše s tělem je *QDA* filosoficky mnohem zajímavější, a to zvláště z perspektivy této práce, než spisy zbývající. K. White⁴⁴³ v dané souvislosti naznačuje dvojí možnost, jak se s touto skutečností vyrovnat:

a) podobně jako A. Pegis⁴⁴⁴ na základě analýzy problému lidského rozumového poznání ve vztahu k tělu ukázal, že zkoumání jednotlivých problémů může vést ke změně chronologického řazení Tomášových spisů, můžeme i my usuzovat na pozdější vznik *QDA*. Pozdější se tím myslí zvláště vzhledem k *STH* a *DSC*.;

b) pojednání otázky způsobu spojení duše a těla v *STH* a *QDCS* je vzhledem k *QDA* inferiorní z externích příčin (např. spěch, jiné celkové zaměření díla atp.).

Tento naznačený problém je pro naše zkoumání poměrně zásadní. Vycházíme totiž z chronologie, která *QDA* považuje za dřívější než zbývající uvedené spisy. Této chronologie se musíme samozřejmě držet i nadále. To ale rovněž znamená, že musíme pozměnit naše očekávání stran vývoje problematiky napříč celkem zkoumaných spisů. Je-li *QDA* v rámci otázky způsobu pojetí jednoty duše a těla vrcholem, nezbyvá než se přiklonit k druhé možnosti. Toto rozhodnutí samozřejmě není libovolné, ale do jisté míry nutné. Nezdá se, že by problémová analýza, alespoň tak, jak jí podává K. White, byla schopna vyvrátit chronologické určení *QDA* C. Bazána⁴⁴⁵ a zároveň regres k starší pozici v myšlení Tomáše Akvinského, na což naopak poukazuje A. Pegis,⁴⁴⁶ je stejně tak stěžejní myslitelný.

Z řečeného je tedy zřejmé, že k textům musíme zaujmout diferencovanější vztah. *QDA* tedy budeme považovat ve shodě s K. Whitem za poslední slovo stran zkoumané otázky a jejich pozdější vypracování v *STH* a *QDCS* za pouhé přiblížení k již jednou dosaženému řešení.

⁴⁴³ K. White, Aquinas on the Immediacy of the Union of Soul and Body, str. 214.

⁴⁴⁴ A. C. Pegis, The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas, str. 131-158.

⁴⁴⁵ B. C. Bazán, Prefatio, in Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae de anima*, Opera Omnia XXIV (ed. Leon.), Rome 1996.

⁴⁴⁶ A. C. Pegis, The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas, str. 131-158.

To může být dle našeho soudu jistě dáno externími vlivy, ale také charakterem a zaměřením samotné práce. K. White totiž za důvod svého hodnocení *QDA* uvádí zcela systematický přístup k problému z nejobecnějších východisek. Toto je v souladu s tím, co jsme už v souvislosti s tímto spisem poznamenali. Totiž skutečnost, že se jedná o spis vysloveně metafyzický, což může naznačovat již jen název první otázky: *utrum anima humana posit esse forma et hoc aliquid*. Je-li tedy vrcholného zpracování tak základního problému dosaženo ve spise, jehož záměrem není nic jiného než podat filosofický výměr člověka, je to zcela ve shodě s naším předpokladem o nalezení jednotné teorie člověka za pomoci metafyziky. Nyní se postupně zaměříme na zpracování uvedených problému napříč Tomášovými texty a pokusíme se jejich vypracování uvést do souvislosti s již získanými poznatky.

Při bližším pohledu na základní texty pojednávající o otázce typu jednoty duše a formy nás především upoutá jedna skutečnost, která se však ukazuje jako významná pouze z perspektivy předchozí analýzy vztahu argumentů z činností a z poznání. Jinak také řečeno, pouze na základě naznačené vývojové tendence v pojmání přítomnosti duše v těle, můžeme zhodnotit na první pohled triviální určení duše jako formy či aktu a jejího bytí, které překračuje možnosti látky. V rámci právě zkoumané otázky Tomáš setrvává a zastává jedinou koncepci, která se napříč jeho spisy nemění. A tak už v raném *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského* čteme:

*„Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.“*⁴⁴⁷

Podle tohoto tvrzení je bytí duše a bytí těla identické. Z kontextu otázky je pak evidentní, že se zde hovoří o těle jakožto materii. Ta tedy sdílí bytí duše. Nicméně, jak také naznačuje citovaná věta, materie participuje,⁴⁴⁸ a zde jistě můžeme použít tento termín, bytí duše pouze omezeným

⁴⁴⁷ *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 2.

⁴⁴⁸ Pojem participace je platónského původu (viz např. *Faidon* 100, c), který byl později Aristotelem odmítnut jako pouhá „básnická metafora“ (viz *Met.* XII, 1079b 24-27: „Avšak z idejí se také žádným obvyklým způsobem nedají vysvětlit ostatní věci. Řekneme-li, že jsou vzory a že jiné věci mají v nich účast, mluví se naprázdno a je to pouhá básnická metafora.“ U Tomáše Akvinského pojem participace patří k centrálním metafyzickým pojmům. K samotnému označení participace a jejímu místu v rámci Tomášovy filosofie srov. R. Cardal, *Participace a umírněný realismus*, in *Distance* 7 (2004) 5-23; R. A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1995; G. Reale, *Historia filozofii starožytnej II*, KUL, Lublin 2002, str. 109-112; G. Martin, *Úvod do všeobecné metafyziky*, Rezek, Praha 1996, str. 54-70.

způsobem, což je ve shodě s principem: *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*.⁴⁴⁹ To, co nás zde především zajímá, je vztah tohoto uchopení problému vztahu duše a těla, k již analyzovaným přístupům. Na základě poznatků, které už máme k dispozici, tak můžeme tvrdit, že právě uvedená věta je zcela v souladu s textem *DSC*. Tím máme na mysli následující. Z hlediska vztahu argumentu z činnosti a z poznání jsme *DSC* pojali jako nejrozpracovanější text, a to především z aspektu vyjádření důsledků druhého argumentu pro duši jako formu. Zatímco v textech dřívějších se Tomáš Akvinský ve vymezeném rámci vyjadřoval za pomoci obratu jako např. *anima non est totaliter comprehensa ab ipsa*, v *DSC* se již vyjadřuje jinak, rozlišuje duši a její bytí, sama duše přitom je celá v celém těle. Právě poslední zmíněný požadavek, tedy její celá přítomnost v jejím těle, je důsledně dodržen až přesunem důrazu z duše, tedy formy, na bytí této formy, které musí být ale od oné formy odlišné, jinak by toto rozlišení nemělo význam.

Pozici *Komentáře k Sentencím* můžeme zhodnotit takto: aplikace principu participace, tzn. částečného sdílení bytí duše tělem, což je také požadavek upřesněný principem *quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*, již naznačuje cestu, která může překonat nejasnost částečné přítomnosti duše v materii na pozadí požadavku její úplné přítomnosti v těle, který není ničím jiným než důsledným dodržením základního pojmání forem jako nedělitelných principů jsoucna. To je dáno tím, že vztah duše a těla je tímto určen ze dvou hledisek. Jednak je duše jako forma a hlavně celek přítomna v celém těle či přesněji v celé formované látce a jednak je zdůrazněna nutnost omezené participace bytí formy látkou. Ta pak může přijmout akt formy pouze v míře své potence. Pokud si tedy dáme do souvislosti nejdůležitější předpoklady pro chápání forem s vymezením způsobu participace, lze říci, že idea překročení látky bytím či aktem, což jsme označili za jiný způsob vyjádření její problematické neúplné přítomnosti v ní, je obsažena už v samotném požadavku participace. Nicméně musíme dodat, že ve výše zkoumaném problému, tedy v rámci problému vzájemného vztahu dvou základních argumentů, dochází k přesné a precizní formulaci až v textu *QDSC*.

⁴⁴⁹ Tento princip je Tomášem Akvinským zastáván nezměněn napříč celým jeho dílem. Považoval jej rovněž za jeden z evidentních principů, což je sice explicitně vyjádřeno až *STH*, ale což je také zřejmé z absence důkazu pro toto tvrzení. Viz *Super Sent.*, II, 2 d. 8. 1. 2 s. c. 2: „(...) *omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis* (...)“; 17. 1. 1 s. c.: „(...) *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis* (...)“; *In IV Sententiarum* 44. 2. 4. So: „*Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipienti*(...)“; srov. J. Tomarchio, Four indices for the Thomistic principle *quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*, in *Mediaeval Studies* 60 (1998) 315-368; J. F. Wippel, Thomas Aquinas and the Axiom „What is received is received according to the mode of the receiver“, in R. L. Salinger (ed.), *Straight Path*, Catholic University of America, Washington 1988, 279-289; R. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Lexicon of st. Thomas Aquinas*, str. 797.

Kdyby tedy každý z uvedených problémových okruhů představoval oddělenou rovinu, mohli bychom říci, že k vývoji v rámci Tomášova myšlení dochází, nicméně tomuto vývoji musíme rozumět spíše jako precizaci na základě daných a neměnných principů.⁴⁵⁰

Na tomto však rovněž musíme zmínit souvislost právě naznačené pozice s metafyzickou problematikou reálné distinkce esence a bytí. Zdá se totiž, že nastíněná koherentní pozice (tedy koherentní opět z hlediska Tomášem zastávaných určení formy a látky) je možná pouze s ohledem na její další možné rozpracování a upřesnění v rámci metafyziky, která pracuje s teorií reálné distinkce esence a bytí. Pokud bychom se pohybovali pouze v rámci hylemorfismu, kde bychom postrádali prostředky pro preciznější analýzu pojmu formy, nebylo by řešení skrze odvolání na participaci možné. To je pak dáno tím, že hylemorfismus jako takový vymezuje formu jakožto akt. To znamená, že tato forma či tento akt není dále analyzovatelný a tak i platí, že kde je forma, je i celé, s ní definičně spjaté uskutečnění. Jinak řečeno, pouhý hylemorfismus nedisponuje prostředky, jimiž bychom mohli formu odlišit od aktu. Je-li tomu tak, v rámci hylemorfismu nebudeme schopni vysvětlit částečnou přítomnost duše v materii (*inquantum est forma materialis*) skrze odvolání se k participaci a způsobu, jakým je participované v participujícím. Jestliže je totiž forma aktem nerozlišeně, pak je jako forma, tak jako akt celá přítomná v těle. Tento důsledek však není nutný v rámci systému, jenž pracuje s reálnou distinkcí esence a bytí. Zde je forma odlišná od bytí v tom smyslu, že jej opět po svém způsobu, tedy v míře své dokonalosti, přijímá. V žádném případě tedy není nutné jej omezovat možnostmi materie, které jsou z hledem k celku stvoření a zvláště vzhledem k člověku jistě omezené.

Nastíněný vztah metafyziky a fyziky můžeme dále upřesnit využitím textu z *DSC*, kde se hovoří o dvou řádech potence a aktu v materiálních jsoucnech.⁴⁵¹ Pokud bychom z něj vyšli, mohli bychom říci, že v materiálních jsoucnech včetně člověka můžeme rozlišovat dvě roviny participace. Na první materie participuje bytí duše a na druhé duše participuje bytí, jež jí náleží vzhledem k její formální dokonalosti. Tento obraz je pak nutné doplnit Tomášovou představou o vztahu nižších a vyšších forem. Ta nám říká, že ve vyšších formách je vše to, co je v nižších,

⁴⁵⁰ Tímto určením charakteru problematiky vývoje u Tomáše Akvinského se shodujeme s jeho vymezením u J. H. Newmana, který jej vymezuje v následujících sedmi bodech: a) preservation of type; b) continuity of principles, power of assimilation; c) logical sequence; d) anticipation of future; e) conservative action on the past; f) chronic vigor. Srov. J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame, Notre Dame 1989.

⁴⁵¹ Srov. *QDSC*, a. 1. co: „*Unde in res compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius.*“ .

ale dokonalejším způsobem. Duše člověka, jak jsme ukázali výše, je jako celek formou tělesnosti. To však na základě výše provedené analýzy neznamená nic jiného, než že je nejdokonalejší formou tělesnosti a zároveň i formou života a myšlení (samozřejmě jakožto celek). Bytí je tedy touto formou participováno dokonalejším způsobem, než je tomu u forem nižších. Při tom ale stále platí, že hovoříme o formě tělesnosti. Důsledkem těchto úvah je, že nezávisle na tom, zda uvažujeme o formě kamene či člověka, možnosti participace bytí materií se nemění a jako taková nemůže přijmout celé bytí duše či celý její akt, neboť ten, jak ukazuje argument z poznání, nemůže být zcela zahrnut v látce. Pro vyloučení případného nedorozumění je nutné na tomto místě alespoň připomenout podobu ascendenční hierarchie. Ta totiž ukazuje přesněji charakter potenciality látky. První látka se v rámci této hierarchie jeví jako překonávaná různě dokonalými formami. Důležité je, že tato hierarchie má přesně vymezené hranice, které určují meze potenciality látky. Jinak také řečeno, první látka může přijmout určitou míru uskutečnění.

Přitom však není nutné opouštět ani předpoklad nedělitelnosti formy, ani předpoklad její celé přítomnosti v celém těle. Touto úvahou se pak jen opět ukazuje, že přesun vazby výrazu *inquantum* z duše jako formy na její akt vystihuje klíčový moment Tomášovy psychologie, který je již v jeho raných dílech obsažen v předpokladu reálné distinkce a vymezení vztahu mezi potencí a jejím aktem jako participace. Tím je ale také řečeno to, co představuje jednu z tezí této práce, totiž že duše nemůže být analyzovaná pouze v rámci jedné filosofické disciplíny.

Pokud bychom dále zaměřili naši pozornost k *SCG*, pak můžeme v kapitole 71 II. části číst následující:

*„Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis.“*⁴⁵²

Samotná 71. kapitola druhé části *SCG* není ve srovnání s jinými texty z aspektu právě zkoumané problematiky příliš bohatá. Nicméně to nepřekáží tomu, abychom si všimli důrazu, který Tomáš klade na bytí člověka v souvislosti s jeho fyzikálními principy látky a formy. Opět je tedy zdůrazněno jediné bytí, které bezprostředně náleží jak formě, tak látce. Tomuto opět musíme rozumět na pozadí dvou principů:

⁴⁵² *SCG*, II, c. 71.

a) *forma dat esse a*

b) *quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis.*

Z předchozí analýzy důsledků aplikace, zvláště druhého z uvedených principů je zřejmé, že popření zprostředkujícího prvku mezi duší a materií v aspektu jejich bytí (*in essendo*) nám sám o sobě nic neříká o míře. Totéž, co jsme tedy řekli o *Komentáři k Sentencím*, platí i v případě *SCG*, což není překvapující, neboť již v *Komentáři* je dosaženo pevného názoru stran vztahu bytí člověka a jeho principů.

Na základě řečeného se můžeme obrátit k textu *QDA*. Jak jsme už zmínili výše, tento text je považován za nejkompexnější vypracování otázky přímého vztahu duše a těla, kdy tento vztah není analyzován pouze z hlediska nejobecnějších principů, jak si ve své analýze všímá K. White, ale také výjimečně podrobným popisem konkrétní Tomášovy představy o vztahu nejdokonalejší materiální formy, tedy lidské duše, a první materie.⁴⁵³ Jako takový je pro naše zkoumání důležitý z obou aspektů. Ukazuje nám, jak fyzika poskytuje pouze částečný pohled na strukturu člověka a zároveň samu fyzikální analýzu prohlubuje.

Již úvodní věta 9. otázky *QDA* určuje zcela metafyzickou perspektivu, do které Tomáš jednotu a přímý vztah duše a první látky situuje.

*„Dicendum quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in Lib. de causis; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est.“*⁴⁵⁴

Z hlediska oblasti, v níž se nyní pohybujeme, je důležité, že tento text vypovídá o dvojí struktuře jsoucná. Duše jakožto forma přitom hraje v rámci kompozita, či esence, zde však musíme mít na paměti naší interpretaci pojmu esence materiálních jsoucn, roli příjemce či také

⁴⁵³ Podrobně k tomuto textu srov. K. White, Aquinas on the Immediacy of the Union of Soul and Body, str. 244 – 256.

⁴⁵⁴ *QDA*, a. 9 co.

prostředníka mezi aktem a materií. Logická priorita tak ve vztahu k bytí náleží formě. Tímto tématem se však budeme zabývat podrobněji v následující kapitole, zde se zaměříme pouze na způsob, jakým Tomáš vymezuje přítomnost nejdokonalejší materiální formy v materii. V textu 9. otázky *QDA* totiž nacházíme jednu Tomášovu nejpropracovanější odpověď stran této problematiky. Ještě před tím je však nutné uvést jednu souvislost.

Výše jsme zmínili princip *quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*. Na fyzikální či také materiální rovině to znamená, že materie přijímá formy po svém způsobu. Ovšem vzhledem k tomu, že můžeme hovořit o různě dokonalých formách, které v různé míře aktualizují potenci látky, bude i způsob přijetí těchto forem vyžadovat různá vysvětlení. Způsob jejich přítomnosti nebo přijetí v látce se bude lišit podle toho, zda uvažujeme o formách prvků, vyšších jsoucen nebo nakonec o duši člověka, která nás zde především zajímá. Výše tematizované je o to složitější, že se na duši nevztahuje princip *natura generat naturam*,⁴⁵⁵ duše člověka je totiž podle Tomáše Akvinského stvořena Bohem,⁴⁵⁶ což je v souladu s uvedeným principem i se zjištěním, že duše člověka překračuje látku svým bytím.

Zdá se tedy, že *QDA* q. 9. nepodává pouze pozitivní odpověď na otázku, zda je duše člověka bezprostředně přítomná v první látce, tedy jinak řečeno, zda je substanciální formou těla v aristotelovském smyslu, ale zároveň podává přesnější rozpracování této přítomnosti. Důvod, proč tomu tak je můžeme hledat v předeslaných úvahách. Jednak totiž uvažujeme o komplexním lidském těle a jednak o jeho aktu, jenž samo toto tělo tak překračuje. Přitom všem však nesmíme zapomínat, že duše člověka je také formou tělesnosti. Chceme-li parafrázovat Tomášova slova, tj. tím, co patří látce či se k ní vztahuje *immediate et intimé*.

⁴⁵⁵ Srov. *Super Sent. II*, 20, 2, 3: „Sicut dicit Philosophus in *II De Generat.*, in generatione est quaedam circulatio, quo tamen nod redit in idem numero, sed ad idem specie: homo enim generat hominem, non Socrates Socratem; et inde est quo generatum generaci assimilatur in omnibus illis, quae ad naturam speciei pertinent.“ In *XII Metaph.*, lect. 3: „Natura autem rei est in quam terminatur naturalis generatio.“ K problematice přirozenosti v pohybu vznikání a zanikání srov. J. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, E. J. Brill, Leiden 1998, str. 104-107.

⁴⁵⁶ Srov. *SCG*, II, c. 89: „Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis: sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. Unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.“ K problematice stvoření duše srov. L. Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoyomenh, Praha 2003, str. 315-318.

Posledně zmíněný motiv uvádí celou problematiku přítomnosti duše v těle.⁴⁵⁷ Ta je tedy nejenom formou tělesnosti, ale i formou života, smyslového vnímání a nakonec i poznání. První látka však vzhledem ke své nedokonalosti nemůže být zcela okamžitě a přímo subjektem aktu duše, jenž je schopna přijmout. To se ukazuje na dvou rovinách: a) procesuální a b) statické. V rámci první roviny je látka pro přijetí duše připravována v lidském těle matky a odpovídá jí embryonální vývoj plodu, který u Tomáše není kontinuální, ale uskutečňuje se ve stupních, jež jsou navzájem odlišeny vlastní substanciální formou a tedy i pohyby vzniku i zániku.⁴⁵⁸ Toto je ale jen část odpovědi. Statický model, který nalézáme v 9. otázce *QDA*, podává analýzu závěrečného kroku, kdy lidská duše začíná plnit funkci předchozí formy, ale na vyšší úrovni.⁴⁵⁹ Můžeme tedy říct:

„Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo. Utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus.“⁴⁶⁰

Tento text nám ukazuje, že v jistém smyslu můžeme uvažovat o prostředníku mezi první materií a duší. Tímto prostředníkem je pak duše sama. Sama zprostředkovává svoji jednotu

⁴⁵⁷ *QDA*, a. 9 co.: „Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus.“

⁴⁵⁸ Srov. S. J. Heaney, Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo, in *The Thomist* 56 (1992) str. 19-48.

⁴⁵⁹ *QDA*, a. 9 co.: „Relinquitur ergo dicendum quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaphys.; oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, ut puta quod una forma constituit in esse corporali tantum (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est). Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale. Et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis.“

⁴⁶⁰ *QDA*, a. 9 co.

s první látkou. Nakolik je duše formou těla, natolik zprostředkovává sama sobě jakožto formě života, smyslového vnímání a rozumu, přístup k této látce.

V předchozích kapitolách jsme nastínili, jakým způsobem máme chápat vyjádření pracující s výrazem *inquantum*. V citovaném textu máme tento výraz nahrazen obratem *secundum quod* a stejný problémový kontext, totiž zdůraznění různých stupňů dokonalosti, které lidská duše zakládá (ve srovnání s teorií plurality forem), a také připomínka podobnosti mezi čísly a formami, která nám neříká nic jiného, než že druhové formy nejsou dělitelné jinak, než pouze logicky.

V naší práci tak získává tato část Tomášova textu na důležitosti. V jeho úvodní části totiž Tomáš popírá možnost jakéhokoliv prostřednictví a vychází při tom z metafyzických předpokladu jednoty bytí a jednoty formy. Jaký je tedy důvod tohoto, z hlediska jednoty formy problematického vyjádření? Náš základní předpoklad vyjádřený rozlišením různých významů pojmu duše může nabízet možnou odpověď.

Řekli jsme, že duše může označovat formu a rovněž subjekt činností rozumu a vůle. Schematicky tedy můžeme rozlišení významů vyjádřit následujícím způsobem

	Tělo	Duše
Fyzika	Látka	Forma
Metafyzika	Možnost, nedokonalost	Forma
Teologie	Tělo (látka + forma)	Substance (forma)

Pokud tedy toto schéma srovnáme s Tomášovou odpovědí, pak se zdá být komplementární a koherentní s tím, co jsme označili za teologicko-etický způsob pojmání duše a těla. Na místech, kde jsme se tímto problémem zabývali, jsme tvrdili, že v rámci této úrovně máme z pohledu metafyzické či fyzikální analýzy na obou stranách duši. Ta je jak principem té části člověka, jež je zodpovědná za rozumové myšlení a vůli, tak i principem na straně jeho těla. Problematickostí této pozice spočívala v tom, že nehovoříme ani v jednom případě o formách jednoznačně, spíš pojednáváme o integrálních částech celku. Tento pohled je evidentně ve shodě s uvedeným textem z *QDA*. Důležité jsou zde dva důvody, proč se přiklonit k této interpretaci:

a) je důsledně zachován předpoklad nedělitelnosti formy, který je v první části odpovědi *QDA* q. 9 opětovně zdůvodněn;

b) v kontextu teorie nedělitelnosti formy vysvětluje obrat *být prostředníkem samému sobě*, který je možný jen tehdy, přistoupíme-li k interpretaci skrze výrazy používající v souvislosti se substanciálními formami výrazy typu *inquantum*. Ovšem vzhledem k tomu, že se tu nacházíme v jiné situaci, než jaká byla, když jsme uvažovali o vztahu dvou základních argumentů určujících charakter duše, neboť vztahujeme duši samu k sobě, nezbyvá nám než se přiklonit k teologické interpretaci pojmů duše a těla a samozřejmě také k jejich fyzikální analýze, která nám právě říká, že na obou stranách rozdělení máme duši či formu.

Vraťme se tedy k textu z *QDA*, q. 9:

*„Et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus.“*⁴⁶¹

V jistém smyslu můžeme uvažovat o prostředníku mezi duší a první látkou. Asi však stejným způsobem, jakým o duši můžeme uvažovat jako o formě i jako o pohybujícím. Pouze v tomto případě pak můžeme říci, že mezi duší jakožto zakládající myšlení a vůli a tělem je prostředník. Tím však není nic jiného než duše sama.

Na základě řečeného tedy můžeme zodpovědět položenou otázku po důvodu citovaného problematického vyjádření. Tomáš Akvinský totiž stál v dost nezáviděníhodné pozici. Z jedné strany se musel ostře vymezit proti antropologickému dualismu (to učinil především příklonem k autentickému aristotelismu, čímž se však postavil do opozice vůči nejbližší filosofické tradici) a také však v nějakém smyslu musel zachovat etické či tradiční rozlišení těla a duše, kdy duše je tím eticky relevantní subjektem v nás.

Tuto interpretaci potvrzuje i další rozpracování dualistického pohledu na člověka v textu *QDA*, který již ale není podán z hlediska fyzikální či metafyzické analýzy, ale pracuje

⁴⁶¹ *QDA*, q. 9.

už pouze s duší jakožto pohybujícím a tělem jakožto pohybovaným. Tímto problémem se však budeme podrobněji zabývat až v poslední kapitole.⁴⁶²

QDA tedy podává komplexní obraz vztahu duše a první látky:

a) pokud o duši uvažujeme jako o formě či esenci, pak vzhledem k tomu, že každé potenci náleží odpovídající akt (a materii zde nebudeme chápat jinak než míru potence či nedokonalosti formy), pak bytí duše a bytí materie nemůže být odlišné;

b) na fyzikální rovině platí, že forma dává bytí látce bezprostředně, a to za předpokladu, že se nepohybujeme v odmítnutém pluralistickém kontextu;

c) z hlediska teologicko-etického, kdy uvažujeme o duši jako o pohybující, lze přemýšlet o prostředkujícím prvku, tím je však duše sama, ale ne jako pohybující, ale jako forma tělesnosti.

Vzhledem k tomu, že *STH* nepodává v rámci zkoumané otázky odlišnou odpověď, zaměříme v dalším textu naši pozornost především na *QDSC*. Již při analýze vzájemného vztahu dvou argumentů určujících duši člověka jsme si všimli, že se jedná do jisté míry o text výjimečný. Zdá se, že se tento aspekt ukazuje i v otázce po způsobu jednoty duše a těla.

Zatímco perspektiva *QDA* byla vytyčena metafyzickou problematikou bytí a jeho vztahu ke jsoucňům, *QDSC* začíná zcela jinak:

*„Dicendum quod huius quaestionis veritas aliquantulum dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatu ei immediate.“*⁴⁶³

Během analýzy různých Tomášových textů jsme zaznamenali tento, v zásadě dvojitý (filosofický a teologicko-etický), přístup k psychologické tematice. Na rozdíl však od *QDA* a

⁴⁶² Viz kap. 2.4.

⁴⁶³ *QDSC*, a. 3, co.

jiných textů začíná odpověď na otázku po bezprostřední jednotě v *QDSC* zdůrazněním takto široce pojatého pohledu na duši. Nesmíme se přitom nechat zmást tím, že větší část odpovědi spočívá ve vyvracení pluralistických a tedy i v zásadě dualistických teorií těla a duše. Jinak řečeno, zvolení takto široké perspektivy ukazuje, že oba přístupy k duši člověka, samozřejmě za předpokladu, že jsou koncipovány na pozadí náležité filosofie, mají své oprávnění. *QDA* tedy z hlediska metodologického začíná zkoumání z metafyzických pozic, aby během výkladu nerozpracovala pouze téma duše jako formy či esence, ale také jako pohybujícího. V takto zvoleném postupu však není zcela zřejmé místo substančního chápání duše.

Je možné, že tento metodologický nedostatek se snaží *QDSC* napravit. Jednak totiž, jak ukazuje právě citovaný text, záleží otázka vztahu a případné jednoty duše a těla na kontextu (*dependet ex praemissa*) a jednak oba tyto kontexty mají své oprávnění:

„Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquid aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquid aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus.“⁴⁶⁴

Tento text má dvě části, z nichž každá vymezuje odlišnou oblast zkoumání. Pro první část textu je důležité, že obsahuje stejné metafyzické východisko jako *QDA*. Mohli bychom dokonce říci, že pozice *QDSC* je v tomto ohledu do jisté míry přesnější. Zatímco totiž v *QDA* čteme o tom, že bytí je věci tím nejvlastnějším, v *QDSC* je již tato skutečnost zařazena do širšího rámce teorie univerzálií (*Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens.*), která je například J. A. Aertsenem považována za jádro Tomášovy metafyziky a i

⁴⁶⁴ *QDSC*, a. 3, co.

filosofie.⁴⁶⁵ Druhá část textu nepochybně zdůrazňuje substanční pojmání duše. Ta evidentně (*manifeste*) pohybuje tělem skrze *spiritus*, srdce a další části lidského těla.⁴⁶⁶

Po tomto úvodu se můžeme obrátit k tomu, co nás především zajímá na *QDSC*. Tedy k tomu, zda v jejím rámci můžeme najít podobně zásadní formulace stran celé přítomnosti duše v těle, jaké jsme našli v souvislosti s analýzou problematiky vztahu argumentu z činností a z poznání. Samo zdůvodnění bezprostřednosti vztahu formy a materie se totiž ničím neliší od toho, s čím jsme se již setkali a je především situováno do kontextu diskuze se zastánci teorie plurality forem.⁴⁶⁷

V *QDSC* pak můžeme číst tyto věty:

*„Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse.“*⁴⁶⁸

V tomto textu jsou obsaženy tři důležité odpovědi na otázku po charakteru duše:

- a) je stvořena;
- b) je nedělitelná;
- c) dává své bytí (*esse*) látce.

Všechny tyto body přitom tvoří také jeden celek, navzájem se doplňují. Například nutnost stvoření duše, tedy ta skutečnost, že tato materiální forma jako jediná nespadá do řádu *natura generat naturam*, odpovídá tomu, že je třetí bod formulován v pojmech dávání a také i participace bytí. Tou měrou, nakolik bytí překračuje možnosti látky, musí být duše zapříčiněna jinak než pouhými materiálními formami. Zde pak vyvstává bod druhý, který nám říká, že v souvislosti s duší jsou výrazy typu *inquantum* pouze přibližné a v podstatě nepřesné.

⁴⁶⁵ Viz J. A. Aertsen, *The Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, str. 1-17.

⁴⁶⁶ Podrobněji viz kap. 2.5.

⁴⁶⁷ *QDSC*, a. 3, co.: „*Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens.*“.

⁴⁶⁸ *QDSC*, a. 3, co.

Mnohem preciznější se tak zdá být popis vztahu duše a materie pomocí pojmů participace a bytí.

Na základě řečeného můžeme říci, že *QDSC* obsahuje i v otázce vztahu duše k materii určitý posun v rámci zkoumaného problému. V tomto ohledu se můžeme postavit i k hodnocení tohoto spisu K. Whitem, který, jak jsme již zmínili, upřednostňuje *QDA*. *QDSC* podobně, jako *QDA* uchopuje problematiku bezprostřední jednoty duše a materie pomocí metafyzických východisek. Tato jsou však zařazena do širšího rámce, kde můžeme duši pojímat nejenom jako princip (formu), ale také jako substanci. Tento motiv je přítomen stále v Tomášově myšlení, ale v *QDSC* je vyjádřen zcela explicitně jako legitimní přístup k psychologické problematice. Z tohoto hlediska tedy nemůžeme upřednostňovat *QDA*, jak to činí K. White. Naopak musíme zohlednit to, že, pokud se na oba spisy díváme se úhlem námi analyzovaného problému, pak se *QDSC* jeví jako propracovanější. Zdá se proto, že v případě těchto dvou spisů nemusíme uvažovat o důvodech možného regrese v rámci vypracované teorie. Poněkud v jiné situaci stojíme, když se zaměříme na zpracování otázky v *STH*. Jak jsme však zmínili výše, nepodává oproti *QDA* nic nového a z hlediska rozsahu se tomu ani nelze divit. Je možné, že v souvislosti se *STH* můžeme zohlednit záměr a určení tohoto díla.

2.4. Metafyzické pojetí duše

V předchozím oddíle jsme došli k závěru, že, ačkoliv unitární teorie lidské duše nachází svůj původ ve fyzice nebo spíše v aplikaci výsledků Aristotelovy fyziky na člověka, obsahuje určité problémy, které se zdají být řešitelné pouze na úrovni metafyziky, jež disponuje teorií reálné distinkce a participace.⁴⁶⁹ Analýza textů nám ukázala, že k explicitnímu propojení metafyziky a psychologie dochází v rámci nejproblematictějších pasáží, tedy hlavně v rámci sjednocení dvou protichůdných popisů duše až relativně v pozdním Tomášově díle *QDSC*. Relevance tohoto zjištění pro naše zkoumání spočívá v tom, že konkrétně ukazuje nutnost metafyzické tematizace pojmu duše. Nicméně i přes tato zjištění platí, že nedochází k vývoji radikálnímu, který by přinášel zcela nové prvky do nauky Tomáše Akvinského, spíše bychom mohli hovořit o zpřesňování a preciznější artikulaci toho, co je již obsaženo v základních předpokladech.

V tomto oddíle se tedy pokusíme o metafyzickou analýzu duše, což bude probíhat v několika krocích. V oddíle věnovaném spisu *De ente et essentia* jsme interpretovali pojem materiální esence určitým způsobem, totiž jako Tomášovu formu, která inteligibilním způsobem obsahuje materii, nakolik je jako celek také formou tělesnosti. Tuto interpretaci se tedy pokusíme v následujícím oddíle podpořit analýzou takových textů, které nám situují duši do descendenčního řádu forem a pracují s pojmem nedokonalosti či míry potence, jež, jak se zdá, nemusíme chápat jako nic jiného než právě onu materii v esenci. Z této nedokonalosti, která jako celek náleží formě, tedy stejným způsobem jako je celá forma člověka formou tělesnosti, plyne její nutnost být formou jsoucna, jež se realizuje pomocí tří rozměrů. Druhým krokem naší analýzy bude problematika vztahu duše ke svému aktu, kterou jsme už zmínili v předchozím oddíle, ale jíž se nyní budeme věnovat podrobněji. Posledním krokem bude pokus o metafyzickou interpretaci pojmu duše, který by dokázal překonat problematičnost jejího vymezení na fyzikální rovině.

2.4.1. Základní metafyzický rozvrh

Rozpracováním otázky esence materiálních jsoucenc včetně duše člověka je vysvětlení přítomnosti materie v této esenci. Vzhledem k tomu, že materie je fyzikální pojem a esence

⁴⁶⁹ Srov. kap. 1.2; 2.3.1.1

pojmem metafyzický, pokusíme se v tomto oddíle podat metafyzický výklad esence, který by byl alternativou k vyjádření, jež užívá pojmu materie.⁴⁷⁰ Avšak vzhledem k tomu, že jsme se významným otázkám reálné distinkce a charakteru esencí věnovali dostatečným způsobem již v rámci analýzy spisu *De ente et essentia*, zaměříme se v tomto textu spíše na místo duše člověka v rámci hierarchie forem. Zdá se totiž, že je tato hierarchie formulována především v pojmech aktu a potence, což jsou primárně metafyzické pojmy.

⁴⁷⁰ Tímto problémem jsme se do značné míry zabývali v souvislosti s analýzou spisu *De ente*, který chápeme jako dílo, v němž Tomáš Akvinský překračuje meze hylemorfismu pomocí vypracování teorie reálné distinkce. Pohlížení na jsoucnost z hlediska této teorie jsme označili za metafyzický přístup. Tato naše interpretace je ve shodě s Tomášovým vymezením metafyziky jakožto vědy, která se zabývá jsoucnem jakožto jsoucnem. Právě tento nejjobecnější charakter metafyziky byl pro Tomáše Akvinského velice důležitý a postavil jej proti takovému určení metafyziky, které její předmět shledává v imateriálních substancích. Z tohoto důvodu se domníváme, že metafyzická analýza je charakteristická mimo jiné tím, jaký používá pojmový rámec a co do něj může být zahrnuto. Teorie reálné distinkce esence a bytí pak je takovým universálním rámcem, který zcela odpovídá požadavkům, které bychom mohli klást na metafyziku v Tomášově smyslu. Pokud se tomuto problému budeme věnovat z tohoto hlediska, je udivující, že i přes vymezení předmětu metafyziky, který je negativně imateriální, tj. odhlíží (pouze) od materie, spatřujeme tendence zužovat předmět metafyziky na imateriální skutečnost. Rudi Te Velde ve své knize *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* například vymezuje fyzikální a metafyzické zkoumání následujícím způsobem: „*The species of natural things imply by their very definition existence in matter. Human nature can be thought of abstractly, without the individualizing matter (this flesh and these bones), but since the definition of man includes material existence, human nature can not be thought to exist without being embodied in individual men of blood and flesh. Therefore it belongs to physics to consider this kind of objects, the intelligibility of which entails matter. (...) Metaphysical objects are separate from matter in the sense that their intelligibility does not imply matter nor exclude it. Even if being is found in matter, it does not intrinsically depend on it, since what makes a thing to be a being is its internal relationship between the essence and the act of being. And even if the essence includes matter, matter is not a constitutive element in the composition according to which something is understood as a being.*“ V uvedeném textu se autor evidentně snaží spojit skutečnost, že na rovině metafyziky materie nehraje roli principu, ale že i tak může být součástí metafyzického principu. Pokud však není tato přítomnost materie v esenci interpretována, naprosto nemůžeme souhlasit s poslední citovanou větou. Z hlediska naší interpretace se pak problém jeví tak, že sice ma metafyzické rovině neuvažujeme přímo o materii, ale ta zůstává stále konstitutivním elementem materiálního jsoucnosti, který je však vyjádřen jiným způsobem, například pomocí míry dokonalosti či potence esence. srov. R. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, str. 60. K vymezení metafyziky a jejího předmětu v uvažovaném aspektu srov. *Super De Trinitate*, III, q. 5 a. 4 co. 4: „*Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatim secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniat in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio.*“.

K základním textům, které nacházíme v *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského*, patří především otázka *Utrum aliqua creatura sit simplex*.⁴⁷¹ Tato otázka je i z hlediska antropologie či psychologie nanejvýš důležitá, a to především z toho důvodu, že může být zodpovězena různě v závislosti na tom, jak se na duši díváme. Tomášova odpověď reflektuje rovněž dvojí základní uchopení.

Výše jsme sledovali přístupy Avicenny a Avicembra k tomuto problému.⁴⁷² První pokládal stvořené univerzum za něco více než jen materiální, což jej vedlo k nutnosti najít určitou nejednotu a tedy kompozici ve stvoření, která by byla odlišná od pouhé kompozice hylemorfické. Můžeme jistě říci, že v tomto ohledu byl Avicenna aristotelikem i v oblasti teorie poznání, stále se totiž domníval, že pojem materie a intelektu není slučitelný.⁴⁷³ Druhý ze zkoumaných myslitelů však nedokázal uvažovat o jiné kompozici než kompozici látky a formy. To jej pak vedlo k tomu, že i intelektu obsahovaly nejednotu, nakolik byly hylemorfickým kompozitem. Tomáš Akvinský tento problém vyřešil příklonem k pozici Avicennově, což se realizovalo přijetím reálné distinkce, která jako taková zakládá nejednotu do stvořené věci.

Můžeme se tedy ptát, v čem spočívá důležitost této problematiky pro Tomášovu psychologii? Na základě řečeného se zdá být odpověď jednoduchá. Vysvětlení základní odlišnosti stvoření pomocí pojmů potence a aktu uchopuje celek skutečnosti včetně Boha a vytváří tím univerzální pojmový rámec, v němž není místo pro diskontinuitu dvou zcela odlišných řádů. Metafyzika totiž musí být a je schopná uchopit jsoucnost jako takové a jako to, co mu jakožto jsoucnu náleží. Jinak řečeno, fyzika má svoje místo v rámci filosofie, může podat přesnější výklad substanciální změny, aniž by bylo nutné, aby Bůh neustále tvořil nová jsoucnost z ničeho. Tím však možnost tvoření z ničeho není omezena ani zpochybněna,⁴⁷⁴ je tím pouze přírodě či sféře přirozenosti vymezena určitá soběstačnost, která se netýká počátku,⁴⁷⁵ totiž samého stvoření, ale celého svého pohybu, který pak z jiného pohledu nachází své meze u

⁴⁷¹ *Super Sent.*, I d. 8 q. 5 a.

⁴⁷² Viz kap. 1.4.1, 1.4.3.

⁴⁷³ Srov. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co: „*Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit, quoad aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia.*“

⁴⁷⁴ *De pot.*, 5, 1 ad 11: „*Materia dicitur ingenita, quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfectio originem trahere.*“ K problematice vztahu principů *ex nihilo nihil fit a natura generat naturam* (zvláště pak v souvislosti s první materií) srov. J. A. Aertsen, *Nature and Creature*, str. 324-331.

⁴⁷⁵ *STH*, I, q. 45, a. 8: „*Operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum: et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur.*“

člověka, jehož duše je stvořena do řádu přirozenosti,⁴⁷⁶ čímž je z jiné strany dosaženo onoho *mirabilis connexio*.⁴⁷⁷ Být stvořen do řádu přírody může být opět jiným vyjádřením toho, že esence člověka, tedy jeho určitost, obsahuje materii.

Nyní se tedy na zmíněnou otázku zaměříme pečlivěji. Již první argumenty artikulu naznačují místo Tomášovy pozice. Uvádějí totiž jako příklady jednoduchých stvoření formu, *ens commune* a stvoření.⁴⁷⁸ V *sed contra* však nacházíme dvě odpovědi, které vytvářejí metafyzickou perspektivu, v jejímž rámci je podle Tomáše třeba problém řešit.⁴⁷⁹ První *sed contra* uvádí tento argument, jenž čerpá ze slavné Boethiovy věty:

*In omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est.*⁴⁸⁰

Je-li tomu tak, pak se v každém jsoucnu mimo Boha liší *co jest (quod est)* a *čím jest (quo est)*.⁴⁸¹ Samozřejmě že před sebou máme odvolání k autoritě, ale je třeba si uvědomit, že již volba této otázky je zcela na jiné úrovni než první odpovědi, které tvrdily, že *forma, ens commune* nebo stvoření mohou být *esse simplex*.

Tento argument je doplněn druhým *sed contra*, který odkazuje k důležitému problému individuace a také představuje východisko pro zdůvodnění reálné distinkce. Podle tohoto argumentu má každé stvořené jsoucnu omezené bytí (*esse finitum*). Avšak bytí, jež není v ničem přijato, není omezeno a je tedy absolutní (*absolutum*). Proto i každé stvoření mimo toto absolutní bytí má své bytí pouze na základě participace omezeným způsobem, což jinak řečeno znamená, že se v něm odlišuje bytí a to, co bytí přijímá. Na tomto místě jenom dodejme, že jsme se s tímto argumentem setkali již v *De ente et essentia*, kde byl doplněn příkladem

⁴⁷⁶ Náš obrat „být stvořen do řádu přírody“ odkazuje k Tomášově teorii o vývoji plodu člověka, který sestává z několika vzniků a zániků, z nichž se všechny až na poslední uskutečňují v rámci přírody a jsou určeny principem *natura generat naturam*. Z tohoto hlediska můžeme říci, že fyzika poskytuje přesnější pohled na vznik člověka než metafyzika. Z druhé strany jí však uniká vztah duše k Bohu. Srov. S. J. Heaney, *Aquinas and the Presence of Human Rational Soul in the Early Embryo*, str. 19-48.

⁴⁷⁷ Srov. *SCG*, II, c. 68; *De ver.*, q. 16 a. 1 co.: „*Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de Divin. Nomin., divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans.*“ Aertsens, J. A., *Nature and Creature*, str. 176.

⁴⁷⁸ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 arg 1, 2, 3.

⁴⁷⁹ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 1, 2.

⁴⁸⁰ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2; K vztahu Boethiova textu *De hebdomadibus*, z něhož čerpá uvedená citace, k Tomášově filosofii a jejím východiskům srov. M. D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin*, Bibliothéque Thomiste 8, Vrin, Paris 1948, str. 142-145.

⁴⁸¹ Srov. Tomáš Akvinský, *Expositio De hebdomadibus*, I, 2, *Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

ideje tepla, která jako taková může být pouze jedna.⁴⁸² Samotný argument pro nás není nejdůležitější, důležitá je perspektiva, která se manifestuje v této větě:

„(...) *et ita oportet quod habeat [creatura] duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.*“⁴⁸³

Tomášova odpověď je pak zcela v souladu s tím, co jsme již vyložili v analýze spisu *De ente et essentia*. Základním rozdílem mezi Bohem a tím, co z něj vychází (*procedit*), je tedy kompozice bytí a toho, co bytí přijímá ve veškerém stvoření. Míra jednoduchosti, která je v Bohu absolutní, pak v základu určuje pluralitu stvořeného univerza. Tomáš píše *omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius*.⁴⁸⁴ Tato věta zpřítomňuje alespoň dvě významná témata, která jsou v rámci psychologické problematiky neopominutelná. Jednak je to využití slova *procedere*, jež odkazuje k hierarchické strukturaci univerza, a také využití slovního spojení *diversitas essentiarum*, jež v daném kontextu odkazuje na Aristotela, i když se to na první pohled nemusí zdát. To je dáno tím, že poukaz k odlišnosti esencí obsahuje implicitně požadavek identity či jednoty těchto esencí, který je důsledně vlastní Aristotelově filosofii. Když totiž Tomáš například kritizuje Avicbronův univerzální hylemorfismus v *DSS* píše, že není až zas tak veliký rozdíl mezi Platónem a Avicbronem.⁴⁸⁵ Tato zmínka pak zpřítomňuje způsob, jímž jsou ve věcech formy, a ne forma. Každý ze stupňů skutečnosti je však spíše konstituován odlišnými esencemi. Této odlišnosti můžeme na základě řečeného rozumět ve dvou významech:

- a) Odlišnost konstituující různé stupně univerza bude odlišností formální. Tato odlišnost se vztahuje primárně na sféru intelektů, ale již ne na člověka, snad jen na člověka jako takového;
- b) V případě člověka, totiž v případě materiálního jsoucna, jež se zmnožuje v rámci druhu, si již nevystačíme s odlišností formální, ale s odlišností, jež je založena na něčem jiném.

⁴⁸² Viz *De ente*, § 68.

⁴⁸³ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2.

⁴⁸⁴ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.

⁴⁸⁵ *DSS*, c. 6.: „*Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic [Avicbron] per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.*“ .

Zde se opět vracíme k problematice individuace, která, a to musí být zdůrazněno, je uchopitelná na několika rovinách. Na rovině metafyzické má smysl hovořit o konkrétní esenci a jejím konkrétním aktu, méně problematicky řečeno, o esenci a aktu konkrétního jsoucná. Člověk je pak speciálním jsoucňem, neboť jeho duše je stvořena přímo Bohem. Proto diverzita esencí, vycházející z Boha, se vztahuje také na tyto duše.

Ono tvrzení je v souladu s několika předpoklady:

a) Tomáš se nevyhýbá termínu individuální esence;

b) esence není jen myšleným pojmem či absolutně uvažovanou esencí, ale také metafyzickým principem jsoucná, metafyzickým principem konkrétního jsoucná, skrze nějž a v němž, abychom se opět odvolali k textu *De ente*, má jsoucná své bytí. Nelze zřejmě předpokládat, že by konkrétní jsoucná mělo bytí v a skrze něco obecného;

c) sama uvedená věta z *Komentáře k Sentencím* odkazuje k vycházení stvoření z Boha, čímž je jistě myšlena i odlišnost v rámci jediného druhu;

d) tato interpretace je nakonec v souladu s předpokladem, že duše člověka jakožto jeho esence je stvořena Bohem a, což ještě naznačíme, jsou tím, co přijímá bytí.

Ačkoliv se ukazuje, že výše uvedené odpovědi, které nacházejí nějaké stvořené a přitom jednoduchá jsoucná, stojí na jiné úrovni, než na jaké je Tomášovo řešení, je jejich recepce zásadní i z hlediska tématu této práce. Zdá se totiž, že Tomáš je nucen odpovědět na otázku, jakého typu kompozice je forma. Zatím nemusíme přesně určit, o jaké formě Tomáš hovoří. Stačí, když připomeneme, že formu můžeme analyzovat ze dvou základních pohledů:

a) forma jako princip;

b) forma jako jsoucná, jež neobsahuje materii (Anděl a duše člověka chápána jako forma i jako substance v obou případech neobsahuje materii. V prvním případě z definice formy, v druhém pak z definice intelektu.).

Po tomto upřesnění, které je implicitně v textu obsaženo, se můžeme zaměřit na Tomášovu odpověď, jež obsahuje mnoho zajímavých upřesnění toho, jak rozumět formám i esencím.

Z toho, že něco nedosahuje absolutní jednoty, jež je pouze v Bohu, neplyne, že je to kompozitem, stejně jako z toho, že něco není absolutním dobrem, neplyne, že obsahuje zlo.⁴⁸⁶ Toto Tomášovo východisko pro další zkoumání má z hlediska našeho tématu jistou relevanci. Výše jsme materii v esenci určili jako nedokonalost této esence.⁴⁸⁷ Text *Komentáře k Sentencím* ukazuje, že tuto nedokonalost můžeme uchopit jako nedostatek jednoty, která nemusí být automaticky kompozicí, ale která v žádném případě sama o sobě není zlem. Lze tedy jistě říci, že můžeme uvažovat o nedokonalosti v pozitivním smyslu. O tomto aspektu nedokonalosti esencí jsme se již zmiňovali, když jsme hovořili o dokonalém naplnění možnosti, jež je vymezena esencí stvořené věci, jejíž nedokonalost spočívá právě v oné omezenosti. Co to tedy může znamenat nebýt jednoduchým a zároveň nebýt kompozitem? Nabízí se opět jediná odpověď. Bůh je především jednotou dokonalostí, což je dáno tím, že je TÍM, CO JEST.⁴⁸⁸ Naopak všechny ostatní esence vyjadřují tuto dokonalost omezeným způsobem.⁴⁸⁹ Můžeme tedy říci, že obsahují nejednotu pouze vzhledem k sobě navzájem. Nezahrnují celek dokonalostí a plnosti stejným způsobem jako Bůh.

Možnou námitkou proti této interpretaci by bylo konstatování, že Tomáš v uvedené větě pouze používá určitou analogii. Stejně jako neplatí, že nebýt absolutně dobrý implikuje být alespoň částečně špatný, tak neplatí, že nebýt absolutně jedním znamená za každých podmínek být kompozitem. Na tomto místě si však musíme připomenout, že Bůh není pouze absolutně jedním, ale také bytím. Je zřejmé, že se zde odvoláváme na Tomášovu nauku o transcendentálních, která pak analyzovanou analogii ukazuje v závažnějším světle. Pro naše zkoumání tato Tomášova poznámka v souvislosti s teorií transcendentálií znamená, že můžeme

⁴⁸⁶ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.: „*Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia.*“

⁴⁸⁷ viz kap. 2.3.1.1.

⁴⁸⁸ Srov. *De pot.* 7, 2 ad 9: „*Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia.*“ *STH*, I, q. 7 a. 1: „*Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse (...) Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo (...) manifestum est quod ipse Deus est infinitus et perfectus.*“ *SCG*, I, 28; *STH*, I, 4, 2.

⁴⁸⁹ Srov. *SCG*, IV, c. 1: „*Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.*“

podpořit naši interpretaci přítomnosti materie v esenci materiálních jsoucen a tedy i v duši člověka, kterou budeme chápat jako esenci.

Nebýt absolutně jednoduchým nutně neznamená být kompozitem. Můžeme totiž rozlišit dva typy stvoření - *Dico ergo quod creatura est duplex*:

a) „*Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet, vel in corporali vel in spirituali, invenitur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est.*“⁴⁹⁰;

b) „*Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita.*“⁴⁹¹.

V prvním případě hovoříme především o substancích, tedy o takovém stvoření, jež má úplné bytí o sobě (*esse completum in se*). V již analyzovaném textu *QDA* jsme v této souvislosti hovořili o *hoc aliquid*, které musí být nejenom úplné co do bytí, ale také co do své esence.⁴⁹² V analyzovaného textu *Komentáře k Sentencím* je zmíněn pouze aspekt úplného bytí.⁴⁹³ Dále stojí za povšimnutí to, co již tak zdůrazňovalo *De Ente*, že substance jako taková bez ohledu na to, zda materiální či pouze duchovní je v první řadě kompozitem esence (*quidditas, natura, quod est*) a bytí (*esse, quo est*).

V případě druhém pak uvažujeme především o principech jsoucen (*forma quaelibet, materia*) a poznání (*universale*). Jejich základním určením je, že jsou v jiném (*esse in alio*). Zdá se však, že se toto určení vztahuje pouze na materiální formy a univerzálie. Materiální formy jsou totiž v materii a univerzálie v rozumu. Tomáš však uvádí obrat *forma quaelibet*, což bychom jistě mohli přeložit jako jakákoliv forma. Pokud je tomu tak, pak v čem jsou formy

⁴⁹⁰ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.

⁴⁹¹ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.

⁴⁹² *QDA*, q. 1.

⁴⁹³ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.

andělů? V odpovědi na tuto otázku není důležité, zda se pohybujeme v rámci metafyziky či fyziky, důležité je, že nemůžeme říci, že je forma andělů v materii. Nabízejí se tedy dvě možnosti:

a) *esse in aliud* je pouze negace určení *esse per se* a znamená totéž, co nebýt substancí;

b) být v substancí.⁴⁹⁴

Obě eventualy znamenají v důsledku totéž a ukazují, že naše rozlišení formy a formy-substance v případě andělů a duší (s přihlédnutím k tomu, co jsme zatím o duši řekli) má smysl.

Tato úvaha vede k dalšímu důležitému důsledku. Ačkoliv andělé, tedy existující formy-akty nejsou v jiném, nemůžeme jejich formy jakožto příjemce svých aktů chápat jako substance. Substancí je totiž již aktuální jsoucno a ne jeho principy. Pokud esence a formy v případě andělů znamenají zcela neproblematicky totéž, pak můžeme i o esencích jako takových tvrdit, že jsou jednoduchými stvořeními. Když Tomáš uvažuje o esencích jako imanentních příčinách, jež jsou také předmětem metafyziky, nezmiňuje, že by tyto neúplné přirozenosti byly dvojího druhu. Již sama tato věta ukazuje, že uvažovat o esencích tímto způsobem je problematické. Náležet totiž nějakému druhu patří především substancím.

Touto spíše složitější cestou jsme se dostali k tomu, co Tomáš uchopuje pomocí pojmů neúplných přirozeností, které řadí k imanentním principům jsoucna. Podle druhého citovaného textu je celé stvoření analyzovatelné pomocí pojmů esence a bytí. Tyto esence jsou z určitého hlediska naprosto jednoduché, neobsahují kompozici ani v jednom ze zmíněných případů. Nejsou kompozitem látky a formy ani bytí a esence. Neznamená to však, a nyní jen obrátíme, co píše Tomáš, že jsou také zcela dokonalé.

Jednoduchost se tedy v esencích všech stvořených jsoucen pojí s nedokonalostí či pozitivně chápanou nedokonalostí. V tomto kontextu se jistě můžeme oprávněně ptát, jak s těmito dvěma určeními souvisí vymezení esencí materiálních jsoucen jako složených z látky a formy. Nejenom se zdá, že je tento požadavek v konfliktu se základním rysem esencí, jejich inteligibilitou, ale také s požadavkem jejich jednoduchosti. Je-li pak jednoduchost druhým jejich určením, naznačuje-li metafyzická perspektiva zkoumaného textu, že je tomu tak, jak se

⁴⁹⁴ K problematice substance u Tomáše Akvinského srov. např. *In IV Metaph.*, lect. 1; *De verit.* 14, 2 ad 1; *In V Metaph.*, lect. 9.

má tato jednoduchost k jednomu z nejdůležitějších pilířů Tomášovy filosofie, k požadavku jednoty substanciální formy?

Na tuto otázku již do značné míry odpovídá naše interpretace pojmu esence materiálních jsoucen, kterou zde nyní pouze precizujeme. Požadovaná jednoduchost esencí jako takových koresponduje s požadavkem jednoduchosti forem. Stojíme tedy před dalším důvodem k jejich ztotožnění. Vzhledem k velkému množství textů, kde však Tomáš explicitně tvrdí, že esence materiálních jsoucen není identická s jejich formami, musíme navrhnout důvod tohoto částečného rozporu mezi tím, co je explicitně tvrzeno, a tím, co plyne z předpokladů.⁴⁹⁵

Naši interpretační hypotézu bychom tedy vyjádřili následujícím způsobem. Tomáš Akvinský se vrací k aristotelskému pojmu formy, jenž je v případě materiálních jsoucen uchopen definicí, která obsahuje nejenom formu, ale i látku. Toto tvrzení je srozumitelné na základě uvědomění si napětí, jež panuje mezi aristotelovou formou, která jako taková je odlišná od materie, a jeho náhledem, že definice materiálních věcí nemůže zachycovat pouze formu bez jakéhokoliv odkazu k materii. V souvislosti s řečeným se zdá, že Tomáš Akvinský modifikuje pojem formy takovým způsobem, aby byl v souladu s tím, co podle Aristotela uchopují jejich definice. Pokud bychom toto tvrzení vztáhli k proměnám, jaké se udály s pojmem formy u důležitějších myslitelů, pak se toto tvrzení nebude jevit nijak problematickým. Zároveň se však ukáže, v jak obtížné situaci, a to zvláště terminologicky, se Tomáš Akvinský nacházel. Následující schéma je snahou o systematické zachycení právě řečeného.

	jednota\ pluralita	bezprostřednost\ zprostředkovanost	definice	esence
Aristotelés	jednota	bezprostřednost	<u>forma\látka</u>	<u>forma</u>
Avicenna	pluralita	forma tělesnosti	forma\látka	formy
Averroes	jednota	bezprostřednost	forma	forma
Akvinský	jednota	bezprostřednost	forma\látka	forma\látka

⁴⁹⁵ Viz analýza tohoto problému v kap. 2.1.

Je-li tedy možné vyjít ze stanoviska, že existuje nesoulad mezi Aristotelovým pojetím definic materiálních jsoucen a jeho pojetím forem, pak uvedené schéma ukazuje, že Tomáš v daných mezích skutečně směřoval *ad intentionem Aristotelis*. Na rozdíl od Averroa, který je jistě Aristotelovým důsledným interpretem, zachovává všechny podstatné charakteristiky takovým způsobem, že se nedostává do potíží. Averroes je například nucen postavit látku mimo definici materiální věci, čímž se ocitá v přímém konfliktu s Aristotelem. Tomáš Akvinský naproti tomu do esencí, tedy do inteligibilních principů jsoucen, zavádí materii, ale jak víme, činí to tím způsobem, že rozlišuje formy tělesnosti a ty ostatní.⁴⁹⁶ Jinak řečeno, modifikací Avicennova pojmu tělesnosti či zařazením tohoto pojmu do unitární teorie formy vytváří nový pojem materiální formy (*forma totius*), který je v souladu s pojetím definic materiálních jsoucen.

Vzhledem k tomu, že v právě zkoumaném problému jsme nenarazili na takové části, jež by byly problematické a tak i vyžadovaly srovnání s mladšími Tomášovými texty, přejdeme rovnou k zařazení psychologické problematiky do nastíněného rozvrhu. Otázka *Utrum anima sit simplex*, již se budeme nyní zabývat, totiž nabízí více prostoru, ve kterém budeme moci využít základní interpretační model této práce i jeho některé předpoklady.

2.4.1.1. Duše jako esence a substance v kontextu metafyzické problematiky jednoty – Komentář k Sentencím

Otázka *Utrum anima sit simplex*⁴⁹⁷ představuje nesmírně hutný a zajímavý text hned z několika hledisek. Jednak se v této otázce ukazuje, jak je užitečné rozlišovat základní

⁴⁹⁶ In VII Meta., lect. 9: „*Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt, quod eadem secundum rem est forma totius quae significatur nomine humanitatis, et forma partis, quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem: nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu: forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium eum. (...) Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna; et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias.*“; In V Meta., lect. 10: „*Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam.*“; srov. Aertsen, *Nature and Creature*, str. 28.

⁴⁹⁷ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 arg. 1.

kontexty zkoumání duše, a jednak je také téměř příkladnou ukázkou toho, v jak terminologicky obtížné situaci Tomáš stál. Připomeňme jen, že se pravděpodobně ve své filosofii snažil vymezit proti celku tradice, ne však filosofií naprosto novou, ale spíše důslednou.

Viděli jsme, jak v 1. artikulu⁴⁹⁸ Tomáš pracoval s pojmy absolutní jednoduchosti a jednoduchosti, jež náleží principům jsoucna, zvláště především formě. V druhém artikulu se tento náhled pokouší ještě více precizovat. Pro nás je nanejvýš zajímavé, že námitky, které zastávají jednoduchost formy, tedy jinak řečeno její ne-kompozitní charakter, v mnohém vycházejí z předpokladů, které by pro Tomáše neměly být problematické. To může poukazovat také na oprávněnost našeho předpokladu Tomášova přepracování pojmu formy a jejího vřazení do nového filosofického rámce. Na základě této domněnky se některým z námitek můžeme věnovat pečlivěji. Ještě před tím je však nutné zmínit jinou souvislost. Stále platí, že je-li duše pojímána jako forma a je-li forma předmětem metafyzického zkoumání, má toto zkoumání psychologickou relevanci.

První z námitek vychází především z Aristotelova hylemorfismu. Duše je podle ní totiž formou těla. Nejenom to však tvrdí Filosof, ale také to, že je odlišná od materie i kompozita. Jako taková pak sama nemůže být kompozitem, a tudíž je jednoduchá.⁴⁹⁹

S tímto tvrzením, jak víme, Tomáš nemůže souhlasit. Předchozí artikul absolutní jednoduchost přisoudil pouze Bohu. Vše ostatní nějakým způsobem kompozici obsahuje. V odpovědi na uvedenou námitku Tomáš využívá metafyzický přístup analýzy substancí pomocí rozlišení *quo a quod est*. Odpověď tedy vypadá takto. Cost (*quidditas*) duše, stejně jako i cost jiných forem není složena z nějakých částí. Duše člověka je však *forma absoluta*, což znamená, že její bytí není závislé na materii (*habet esse per se*). Tato její vlastnost je dána blízkostí k Bohu, která je z materiálních forem největší. Díváme-li se na duši člověka jako na intelekt, tedy na formu, jež má *esse per se*, a je tedy substancí, i když bychom mohli jistě říci, že v omezeném smyslu pak tato duše není jednoduchá, ale složená ze svého *esse a quod est*.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 1 co.

⁴⁹⁹ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 2 arg. 1: „*Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit philosophus, anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.*“.

⁵⁰⁰ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 2 ad 1: „*Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.*“.

Tomášova odpověď obsahuje dvě části. První říká, že duše je stejně jako všechny ostatní formy jednoduchá. Tedy v jistém smyslu tvrdí to, co námitka. V druhé části se však již na duši dívá především jako na substanci, jako na intelekt, který má bytí nezávisle na materii. Ukázat pak, že duše chápaná v druhém smyslu není jednoduchá, je stejně obtížné jako ukázat, že vše stvořené není jednoduché způsobem, jakým je jednoduchý Bůh. V této odpovědi tedy stačí použít teorii reálné distinkce.

Můžeme se pokusit zamyslet nad touto odpovědí. Z jedné strany Tomáš konstatuje jednoduchost a ze strany druhé ji popírá. Pokud by Tomášova odpověď neobsahovala první část, pak by tento text z hlediska našeho zkoumání nebyl tak zajímavý. Ukazuje se však, že jsou možné dvě odpovědi, které se liší podle toho, jak o duši uvažujeme. První část Tomášovy odpovědi tedy koresponduje s předchozím artikulem, kde se o každé esenci uvažovalo jako o v jistém smyslu jednoduchá, totiž jako nesložená z materie a formy či z bytí a esence, a v jistém smyslu pak jako složená či jednoduše postrádající jednoduchost. Druhá část odpovědi, která hraje důležitější roli, využívá argumentu z rozumového poznání, jenž činí duši principem této na látce nezávislé činnosti a umožňuje tuto substanci (má *esse per se*) analyzovat.

Lze tedy učinit tento předběžný závěr. Duši můžeme pojímat jako princip i jako substanci. Tomášova odpověď na námitku zohledňuje oba přístupy. První část odkazuje k právě vyložené problematice z předchozího artikulu. To také potvrzuje obrat *sicut nec quaelibet alia forma*. Proto tato část odpovědi ani nemusela být více rozvedena. Druhá část pak zohledňuje druhý přístup k duši, který je stejně tak oprávněný, neboť na její *esse per se* ukazuje jeden ze dvou základních argumentů. V jistém smyslu se tedy dvojí napětí, kterým jsme se výše zabývali v souvislosti s argumenty z poznání a činností, opakuje i zde. Za povšimnutí stojí, že v obou případech se o duši vypovídá opačné, a tudíž jedině změna kontextu dovoluje neupadnout do rozporů.

Nyní však přejděme k Tomášově odpovědi samotné. Podle něj se můžeme setkat se dvěma názory stran problému jednoduchosti duše. Podle prvního v duších i andělech můžeme najít kompozici forma a látky. Zde se tedy opět setkáváme s Avicbronovým univerzálním hylemorfismem. Tato pozice je ovšem evidentně nepravdivá, a to zejména z hlediska teorie poznání, neboť *nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae*.⁵⁰¹ Tato věta přitom zcela stačí k tomu, abychom viděli, jak bude vypadat další argumentace. Ta je pro nás ale zajímavá ne z hlediska přesného postupu, ten se

⁵⁰¹ *Super Sent.*, I d. 8 q. 5 a. 2 co.

totiž nemění, ale jako taková. Výchozím určením duše v odpovědi na otázku *Utrum anima sit simplex* je takové její uchopení, které podává argument z poznání. To musíme mít stále na paměti spolu s hlavními předpoklady o jednoduchosti esencí jako takových z předchozího článku.

Podle druhého názoru pak v duši, již však chápeme především jako intelekt, nacházíme kompozici *quo est* a *quod est*. *Quod est* však nemůže být materie, neboť *quod est* je samo *suppositum*, které má bytí, *quod est* je tedy tím, co je v první řadě tím, co bytí přijímá. Materie jako taková pak není tím, co bytí přijímá, ale celek složený z formy a materie.

Nyní se musíme zamyslet nad širším rámcem, v němž se tato úvaha realizuje. Základním pojmem je tedy *quod est*, které označuje *suppositum*, kompozitum nebo také materiální substanci. Toto určení je přitom důležité z toho hlediska, že tím, co podle tohoto textu má bytí, není ani forma ani bytnost. Zdá se, že se v rámci tohoto určení pohybujeme stále v mezích hylemorfismu. Substance je to, co jest *per se*. Bytí této substance pak není bytím ani pouze formy, jež z definice neobsahuje materii, ani pouze materie, jež je z definice naopak pouhou potencí. Pro nás je určení těchto hranic nesmírně důležité z toho důvodu, že na metafyzické rovině bude tím, co přijímá bytí, tedy korelativním principem bytí, esence věci. O té se v uvedeném rámci neuvažuje. Její roli ve vztahu k bytí plní celá materiální substance. Zde bychom mohli dodat, že tento pohled je opět v souladu s Aristotelovou filosofií, pro něj totiž esence věci a věc, jíž tato esence náleží, označují totéž z jiného hlediska. To pak zase z jiné strany odpovídá aristotelskému pojetí definic materiálních jsoucen, které zachycují věc v celku její kompozice formy a látky.

Tomáš tedy pokračuje dál. Ve všem složeném z látky a formy můžeme hovořit o kompozici *quod est* a *quo est*. *Quo est* se však v případě materiálních jsoucen může vypovídat trojím způsobem:

a) „*Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae.*“;

b) „*Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi.*“;

c) „*Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; precipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna.*“⁵⁰².

Tyto možnosti nám především ukazují, že opět musíme zohledňovat kontext, do něhož je ta či ona věta situována. Podle kontextu tak výraz *quo est* nabývá různých významů. V rámci hylemorfismu *quo est* označuje formu (*forma partis*), která dává bytí látce a je korelativním principem látky. Za pozornost stojí, že tato forma je určena jako *forma partis*. Tato *forma partis* pak není ničím jiným než formou, jak ji chápal Aristotelés a Averroes. Jinak řečeno, tato forma není formou tělesnosti. *Quo est* dále označuje bytí (*actus essendi*) a samotnou přirozenost (*naturam*) věci. *Quo est* tedy označuje oba metafyzické principy jsoucna. V případě bytí (*esse*) se jistě jedná o samozřejmý poznaček, ale v případě esence je tuto skutečnost nutně opět zdůraznit. Esence je Tomášem určena jako *forma totius* ve srovnání s *forma partis*. Tomáš pak podobně jako v *De ente et essentia* uvádí jako příklad takto chápané esence *humanitas*, tedy lidskost, které jako takové nenáleží být ani v rozumu ani ve věci. Je proto třeba dodat, že se jedná pouze o jeden ze tří možných významů. Jak se zdá, *Quo est* bude především označovat esenci ve věci, ale můžeme uvažovat i o esencích, nakolik jsou poznány. Jsou totiž poznány Bohem a v tomto smyslu jistě stále patří, že jsou *quo est*.

Na tomto místě se můžeme zamyslet nad jedním problémem. Je-li duše určena jako forma, pak je tak určena především v hylemorfickém kontextu. Neznačená to tedy, že ji musíme chápat pouze jako *formam partis* a ne jako *formam totius*, jak navrhuje? Na tuto otázku je možné poměrně snadno odpovědět. Duše člověka je také formou tělesnosti. Nakolik jí je, natolik není pouze *forma partis*.⁵⁰³

Vraťme se však k Tomášově odpovědi, která tímto terminologickým upřesněním pouze hledala další prostředky pro vlastní vyjádření:

(A) „*Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae.*“;

⁵⁰² *Super Sent.*, I d. 8 q. 5 a. 2 co.

⁵⁰³ K pojmům *forma partis* a *forma totius* srov. pozn 298, 454.

(B) „*Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata.*“;

(C) „*Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est.*“;

(D) „*Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus.*“;

(E) „*Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima.*“;

(F) „*Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.*“⁵⁰⁴.

Protože z pojmu esence neplyne složení, můžeme předpokládat takovou esenci, která neodráží složení formy a látky. Tato esence pak může být: a) taková, že je svým bytím, nebo b) taková, že má bytí od jiného. V prvním případě Tomáš hovoří o Bohu, v případě druhém hovoří o zbývajících rozumových substancích. Protože pak esence intelektuálních bytostí nepřijímají bytí spolu s látkou, jak je tomu u esencí materiálních jsoucen, získávají bytí samy. V těchto případech sama esence bude *quod est* a bytí *quo est*. Vzhledem k bytí je tato esence v možnosti, bytí je pak jejím aktem. A tak podle Tomáše nacházíme v těchto substancích možnost a skutečnost podle toho, že sama esence je potencií a bytí akt. V andělech a duších je tato

⁵⁰⁴ *Super Sent.*, I d. 8 q. 5 a. 2 co.

kompozice a můžeme tak o nich hovořit jako o jednoduchých přirozenostech nebo formách, nakolik totiž jejich *cost* (*quidditas*) není složená z odlišných částí.

Je evidentní, že si tento text zaslouhuje pozornost z mnoha důvodů. Ty se nyní pokusíme postupně vyložit:

a) duše je v něm neproblematicky řazena mezi separované inteligence. Je tedy analyzovaná jakožto substance. Toto pojmání však není naprosto ničím zarážejícím. Například výzkum A. Pegise i C. Bazána ukázal, že Tomáš až postupně opouští substanční chápání duše.⁵⁰⁵ Tomu ale musíme rozumět tak, že se jedná o precizaci důsledků základních předpokladů. Tak například A. Pegis analyzoval vývoj problematiky poznání v aspektu závislosti duše na těle. Výsledkem jeho analýzy pak bylo zjištění, že důraz na důležitost těla se v pozdějších Tomášových dílech, zvláště pak v *QDA*, *STH*, *QDSC* a *DSS*, zvyšuje. Musíme tedy mít na paměti dvojí:

(i) jednak u Tomáše můžeme najít napětí mezi základními způsoby uchopení duše a

(ii) v rámci těchto jednotlivých oblastí dochází k vývoji či precizaci.

V souvislosti s právě analyzovaným textem to znamená, že se Tomáš zabývá duší jakožto intelektem, což ještě v rámci *Komentáře k Sentencím* činí poměrně jednoznačně. Tato jednoznačnost se pak projevuje tím, že duši klade neproblematicky mezi anděly a nekomplikuje, alespoň v daném kontextu, její postavení druhým základním určením duše jako formy tělesnosti, která by celý další postup učinila téměř nemožným;

b) text ukazuje, že mnohé pojmy je možné chápat odlišně a zdá se, že toho Tomáš také využívá. Jedná se především o pojmy (i) jednoduchosti a (ii) esence:

⁵⁰⁵ Viz B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, 95-126; A. C. Pegis, *The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas*, str. 131-158.

ad i) v odstavci A se tvrdí, že z pojmu esence nebo costi neplyne složení nebo že je kompozitem. Z hlediska perspektivy 1. artikulu víme, v jakém smyslu se o jednoduchosti v souvislosti s esencemi hovoří. Jsou jednoduché tím způsobem, že jakožto neúplné přirozenosti neobsahují kompozici formy\látky nebo kompozici esence\bytí. V jejich případě je nutné uvažovat o nejednotě speciálním způsobem. Odstavec A však z toho, že z pojmu esence neplyne, že by byl kompozitem, usuzuje na takové esence, jež *non consequens* složení z látky a formy. Zde si můžeme všimnout, že Tomáš nepoužívá obratu *esence obsahující jak formu, tak látku*. Aplikuje z našeho hlediska mnohem vyváženější formulaci. Kdybychom z ní totiž mohli vyjít, mohli bychom říci, že ostatní esence *consequens compositionem materiae et formae*. Tu bychom jistě hovořili o esencích materiálních jsoucen s tím, že nás tato formulace nenutí klást do inteligibilního principu materii. V každém případě dochází v rámci několika vět k značnému přiblížení dvou významů pojmu *compositio*. V prvním případě uvažujeme o složení, jež je vlastní esencím, a v případě druhém o složení, jež je vlastní materiálním jsoucům. V odstavci B pak dochází k splnutí těchto významů. Hovoří se o esencích, jež nejsou složeny z formy a látky.

Můžeme se tedy zamyslet, jaký je důvod tohoto splnutí. Zdá se, že je třeba odlišit materiální jsoucná od jsoucen imateriálních a zároveň z esencí jsoucen imateriálních učinit přímý a jediný subjekt (příjemce) bytí. Text sám tuto interpretaci podporuje. Bytí jednoduchých esencí, tedy jednoduchých ve smyslu *non consequens compositionem formae et materiae*, je bytím pouze této esence. Naopak žádná esence materiálního jsoucná není *quod est* jako taková, ale jako esence, z jejíž realizace plynou tři rozměry, tedy forma tělesnosti zakládající mnohost jsoucen v rámci jediného druhu. To je význam toho, že esence člověka jako taková není subjektem bytí, ale esence tohoto člověka, této také materiální substance. Zde se rovněž ukazuje, že zařazení duší k andělům je problematické i bez ohledu na námi předpokládanou důležitost argumentu z činností.

Vraťme se opět na začátek, východiskem Tomášova zkoumání je duše jakožto intelekt a ne duše jakožto forma tělesnosti. Zdá se tedy, že artikul 1. podává odpověď na otázku, jak je duše jako forma tělesnosti nebo esence jednoduchá, artikul 2. nám pak naopak říká, jak je duše jako intelekt jednoduchá z hlediska hylemorfické kompozice a složená z hlediska metafyziky reálné distinkce. V obou případech je však duše pojímána

jinak. Duše je tak buď chápána jako forma nebo jako intelekt. Souvislostí se základním požadavkem nedělitelnosti forem jsme se již zabývali, proto není nutné opět zdůrazňovat, že druhý způsob vyprávění je odvozený. Dodejme snad jen, že i z hlediska 2. článku se ukazuje jako reduktivní.

ad ii) pojmu esence dává analyzovaný text jak přesnější obrysy, tak ukazuje i více možností, jak jej chápat. V případě zpřesňování bychom mohli vyjít z určení esencí, z nichž některé *consequens* a některé *non consequens compositionem formae et materiae*. Z hlediska naší interpretace esencí materiálních jsoucna je možné uvažovat o tom, že se jedná v prvním případě o formy tělesnosti a v případě druhém o formy netělesné. Tímto jsme se však již zabývali v předchozím bodě, a proto můžeme přejít k významové odlišnosti pojmů esence. V odstavci F jsou duše a andělé označeni jako *quidditas vel natura vel forma simplex, (...); tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse*. Opět jsme v situaci, kdy je nutná interpretace, v rovnici *quidditas = quidditatis et esse* není totiž něco zcela v pořádku.

Na tento problém pak můžeme pohlížet ze dvou hledisek:

a) z hlediska záměrů 2. článku a

b) z hlediska naší interpretace psychologické problematiky.

V prvním případě si musíme uvědomit, že z hlediska hylemorfismu jsou intelektu jednoduše dále neanalyzovatelnými formami-akty. Z této neanalyzovatelnosti plyne, že nemáme prostředky k tomu rozlišit formu jako příjemce aktu a formu jako akt. V Tomášově textu se právě toto ukazuje. V duších a andělech nacházíme potenci a akt, nakolik esence anděla nebo duše bytí přijímá, zároveň však jsou andělé a duše opět nazvány jednoduše esencemi (*quidditas*). Ukazuje se tedy, že pokud má smysl hovořit o metafyzické kompozici, má smysl rozlišovat esenci a bytí. Pokud je tomu tak, pak je rozdíl mezi esencí anděla a andělem samým. V druhém případě nehovoříme o esenci, ale spíše o substanci. Cílem článku je ukázat, že duše a andělé nejsou ani jsoucna složena z látky a formy, ani jsoucna jednoduchá. V případě duše pak v rámci 2. článku převládá její substanční uchopení, a proto je analyzovatelná z hlediska metafyzické kompozice, což principům jako formě nenáleží

z hlediska 1. artikulu. Zároveň se však vždy v případě duší i andělů jedná o formy. Jak víme, u duší je to složitější, ale v případě andělů to platí jednoduše. Striktně rozlišovat mezi esencí a substancí v případě imateriálních jsoucen je tedy z hlediska 2. artikulu nevhodné, pojmáme totiž duši jako intelekt.

Z pohledu naší interpretace psychologické problematiky pak terminologická nejasnost, snad oprávněně sblížující významy termínů esence a substance v případě imateriálních jsoucen poukazuje na základní dvojí určení duše. Je totiž rozdíl mezi duší jako kompozitem potence a aktu a duší jako potencí vzhledem ke svému aktu.

Analýza dvou textů z *Komentáře k Sentencím* ukázala, v jak složité situaci Tomáš Akvinský stál. Co se hlavních uchopení duše člověka týče, zůstávají nezměněna, nicméně jejich vzájemná harmonizace v daných mezích vede k vzájemnému prolínání se různých pojmových rámců, které jsou pravděpodobně slučitelné, ale pouze za předpokladu, že o jejich přítomnosti víme. Tato práce je pokusem i alternativou, která se snaží vysvětlit zjevné rozpory, které se mohou ukazovat zejména tam, kde je duše uchopena jako substance, ač substancí jednoduše, tedy bez ohledu na svoji roli principu, být nemůže.

2.4.1.2. Duše jako esence a substance v kontextu metafyzické problematiky jednoty – SCG.

Vzhledem k tomu, že *Komentář k Sentencím* patří k raným Tomášovým dílům, není terminologické kolísání, jehož jsme si v podobném kontextu všimli již v *De ente*, ničím překvapivým. V další části tohoto oddílu se také zaměříme na pozdější Tomášův spis, jenž ukáže, že zvláště v souvislosti psychologickou problematikou není situace jednoznačnější, ale kde přes to můžeme nalézt další vodítka v našem hledání významové šíře pojmu duše napříč různými kontexty. Výchozím textem pak pro nás bude 53. kapitola II. knihy *SCG Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia*.

Než přistoupíme k analýze tohoto textu, musíme si připomenout důležitou skutečnost. Tomáš Akvinský ještě v *QDA* v jistém smyslu považuje duši člověka za *hoc aliquid*. Otázka z *SCG* se tedy také vztahuje k duši člověka, což jinak plyne ze samotného kontextu 53. kapitoly samé, a podstatným způsobem nám ukazuje, že duši můžeme pojímat jako esenci, a dokonce musíme. Základní věty této kapitoly zní:

„In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.“⁵⁰⁶.

Pokud do kontextu této otázky zařadíme duši člověka, zjistíme, že je hned z počátku pojímána jako substance či kompozitum aktu a možnosti. V této souvislosti si jen připomeňme diskuzi z předchozího oddílu, kde esencím a formám jako takovým nenáležel tento typ složení, ale pouze nedokonalost.

Uvedený text však nezůstává na substanční rovině, ale směřuje hlouběji k otázce rozlišení principu formy a samotné substance. Toto rozlišení je přitom, jak jsme si všimli již v *Komentáři k Sentencím*, zvláště náročné v souvislosti s intelekty. Ve stvořených intelektuálních substancích tedy můžeme rozlišit *substantia ipsa et actus eius*.

Víme, že jakékoliv jsoucnost je na metafyzické rovině analyzovatelná z hlediska esence a existence. To je zcela standardní uchopení nejobecnějšího způsobu analýzy jsoucnosti. Zde se zdá, že text na místo pojmu esence uvádí pojem substance, který zřejmě míní věc samu – tedy anděla či duši člověka samu. Ukazuje se tedy důležitý aspekt metafyziky duše u Tomáše Akvinského. Analýza duše, již bychom pojímali jako stvořený subjekt činností, sama vede k nutnosti ztotožnění duše s esencí, je-li tato duše předmětem metafyzické analýzy. Tento poznatek je důležitý především z toho důvodu, že zajišťuje nutnost či oprávněnost tohoto posledního analytického kroku. V opačném případě bychom se totiž mohli postavit před námitku, která by výchozí určení duše jako aktu těla chápala jako dále neanalyzovatelné. Platí, že duše je formou a tedy aktem, ale tato jednota ji zakládá jako takovou. Nelze ji analyzovat a dále rozkládat. Jinak také řečeno, duše není z hlediska této perspektivy primárně určitostí či inteligibilním principem, ale především aktem. V předchozích oddílech jsme však již ukázali, že toto východisko psychologického zkoumání by nedovolilo vyřešit základní paradox dvou určení duše, jak jsme se s ním setkali v *DSC*.

⁵⁰⁶ *SCG*, II, c. 53.

Tomášův zdánlivě psychologicky ne příliš významný text ukazuje, že určení duše jako aktu je až sekundární, sekundární na rovině metafyziky. Určitost, totiž to, že je esencí nebo formou, je jejím primárním určením a pouze jako taková může být a plnit roli metafyzického jádra člověka v nejširším slova smyslu, nakolik tato esence přijímá nebo participuje akt bytí.

Pokud bychom se zaměřili na použití pojmu substance, který je zde použit ve významu esence, můžeme si připomenout úvod k antropologické části *STH*, kde jsme se již s něčím takovým setkali. Při interpretaci tohoto textu jsme došli k závěru, že se nezdá, že by se nejednalo o Tomášův záměr. Použití pojmu *substantia* v místě, kde by se spíše dalo aplikovat termín *essentia*, může poukazovat na speciální vztah této esence nebo těchto esencí k svému aktu. Tak tomu bylo i v analyzovaném textu *STH*. Pojem substance upozorňoval na dvojí možnost analýzy duše, ze které jedna ji kladla jako jsoucí *per se*, neboť ji můžeme chápat jako subjekt rozumu. Je tedy možné i v kontextu *SCG* najít vysvětlení pro použití termínu *substantia* místo *essentia*? Domnívám se, že je to možné, že existuje speciální vlastnost či vztah k bytí esencí andělů a duší člověka, který opravňuje použití tohoto termínu. Odpověď na tuto otázku musíme hledat na místě, kde je analyzovaná známá problematika kompozice jsoucna z opačného úhlu, totiž z hlediska absolutní jednoty Boha. 18. kapitola první knihy *SCG*, která nese název *Quod in deo nulla est compositio*, nám pak doplňuje celkový obraz. Zaměříme se tedy na tento text pečlivěji.

Na první pohled se může zdát, že nám text nenabízí příliš nového z aspektu pojmání descendenční hierarchie esencí a jejich vztahu k bytí. Opět se setkáváme s takovou hierarchií, jež je dána především mírou potence a jednoduchosti.⁵⁰⁷ Můžeme tedy tvrdit, že perspektiva, kterou tato kapitola rozvrhuje, je perspektiva metafyzická. Tento první poznatek, který ovšem nemusíme dále analyzovat, neboť jsme se jím již podrobněji zabývali, však musíme zdůraznit. A to hlavně z toho důvodu, že se v rámci 18. kapitoly první knihy *SCG* dotýká jedné speciální otázky, která sice není explicitně zmíněna, ale kterou má zcela jistě Tomáš na mysli. Jedná se konkrétně o otázku nesmrtnosti duše, jež je ale v rámci zkoumaného textu podána metafyzickým způsobem a tedy nepřímou. Jinak řečeno, nesmrtnost je vyjádřena zcela jinými pojmy, než s jakými se setkáváme na obvyklých místech, kde jsou smrt a zánik pojaty

⁵⁰⁷ *SCG*, I c. 18: „Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidam permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.“

především jako hylemorfický rozpad.⁵⁰⁸ Nicméně z hlediska právě zkoumané kapitoly se ukazuje, že analýza nesmrtelnosti duše má i hlubší roviny, které jsou však přístupné pouze za pomoci metafyzické analýzy jsoucna.

Vraťme se tedy na začátek. Vše stvořené je kompozitem možnosti a skutečnosti. Pojem kompozita je pak vždy doprovázen jinými pojmy jako například pojmy částí a rozložení (*dissolutio*).⁵⁰⁹ V prvním případě se jedná o esence a bytí, v druhém případě o možnost rozdělení této jednoty. Tomuto rozkladu musíme rozumět jako zániku nebo spíš možnosti nebýt. Zánik je možno vymezit na hylemorfické rovině jako odloučení formy a látky. Totéž je na rovině metafyzické uchopeno jako zánik aktualizace dané esence. K něčemu takovému však může dojít pouze v rámci přirozenosti či pouze v mezích čistě materiálních jsoucna.

Co se týče intelektů a člověka, je ovšem situace složitější. Člověk jistě umírá do té míry, nakolik je jeho duše také formou těla, tedy nakolik je materiální bytostí. Tato možnost plyne z nedokonalosti jeho esence, která ze sebe obsahuje takovou míru nedokonalosti. Nicméně situace není tak jednoduchá. Přece jenom tato esence není tolik nedokonalá, aby celé její bytí bylo obsaženo v látce, nakolik ji tedy překračuje, natolik je schopná další subsistence.

Subsistující duše člověka a jiné intelekty má Tomáš pravděpodobně na mysli, když zmiňuje kompozici možnosti a skutečnosti ve stvořených jsoucnech. Že neuvažuje primárně o materiálních jsoucnech, zdá se, naznačuje poznámka o tom, že tato jsoucna jsou rozdělitelná alespoň v možnosti. Přesněji řečeno, z pojmu kompozita plyne možnost rozdělení, což se týká i intelektuálních jsoucna. Je tedy v možnostech Boha a pouze Boha způsobit zánik těchto imateriálních jsoucna. Tato možnost jim pak nenáleží ani ve vztahu k sobě ani ve vztahu k jiným.

V tomto textu se tedy opět setkáváme s prolínáním různých rovin. Metafyzická perspektiva je daná hned ze začátku. Dokonce v rámci celé kapitoly není zmíněna žádná jiná, nehovoří se ani o síle intelektu ani o míře překonávání látky. Místo toho je uvedena jednota jako další hodnotící kritérium. Z analýzy *Komentáře k Sentencím* víme, že jednota je v jistém smyslu dokonce univerzálnější kritérium.⁵¹⁰ Samozřejmě pouze v určitém smyslu, nakolik jí totiž Tomáš využil k popisu kompozice principů jsoucna, jakými jsou formy či esence.

⁵⁰⁸ SCG, II, c 79.

⁵⁰⁹ SCG, I, c. 18: „*Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod Deo non competit: cum sit per se necesse-esse. Non est igitur in eo aliqua compositio. Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur.*“.

⁵¹⁰ Srov. kap. 2.4.1.

Implicitní úvahy o intelektech a precizace významu pojmu zániku v jejich souvislosti vřazuje do dalších úvah i duši člověka.

Zde pak můžeme hledat přesně místo, kdy ke konfrontaci rovin dochází. Můžeme se totiž ptát, jak na tomto místě o duši uvažovat? Jako o subjektu činností, formě nebo esencí? Druhá odpověď nedává smysl. Právě v míře, v jaké je duše pouze formou tělesnosti, totiž formou ve svém původním smyslu, nepřesahuje možnosti látky a v tomto smyslu zaniká spolu s tělem. Toto tvrzení je třeba chápat zcela v kontextu celku našich předchozích úvah, zvláště pak v souvislosti s problematikou jednoty formy a její nedělitelnosti. Není tím uvedeno v žádném smyslu, že by duše měla části, z nichž by jedna byla smrtelná a druhá nikoliv. Je tím pouze řečeno, že nakolik je duše člověka formou tělesnosti, natolik dochází z důvodu její nedokonalosti k porušení její schopnosti participovat bytí v celé své dokonalosti a plnosti. Tím se také ukazuje, jak problematickým jsoucnem vůbec subsistentní duše člověka v rámci systému Tomáše Akvinského je. Tato její porušenost totiž zavádí jakési poloviční jsoucno, což může být chápáno ze dvou různých hledisek. Jako nutný důsledek dvou základních určení duše nebo jako důkaz znamení přílišného vlivu teologie na myšlení Tomáše Akvinského.

Pokud bychom se snažili obhajovat druhý postoj, museli bychom se především vypořádat s problémem zániku, který je nastíněn v právě analyzovaném textu. Jinak řečeno, tam, kde nemůžeme pracovat s pojmem zániku v hylemorfickém smyslu, musíme uvažovat o možnosti zániku ve smyslu metafyzickém, tedy možnost *dissolutionis*. Ta je však zcela v rukou Boha. Zatímco v rámci přírody můžeme násilím působit na formovanou látku, mimo rámec přírody to možné není.

Cílem těchto úvah není v žádném případě rozhodnout, zda je problematičnost pojmu subsistentní duše vysvětlitelná, nebo ne. To by značně přetročilo rámec této práce. Domníváme se ovšem, že je v konfliktu s principem vyloučeného třetího, který zakazuje klást mezi bytí a nebytí něco třetího. Subsistentní duše se pak z hlediska našich úvah může jevit jako spíše teologický předpoklad, který je do jisté míry podpořen Tomášovou metafyzikou. Ta nám sice může vyjádřit srozumitelným způsobem, proč bychom duši člověka měli považovat za nesmrtelnou, ale nedokáže nám vysvětlit, jak je možné, že zánik aktualizací role duše, není spojen s jejím celkovým zánikem. Tato otázka je o to významnější, uvědomíme-li si, že duše je formou, jež není dělitelná. Tomáš o této námitce také uvažuje, když v *SCG* píše tyto věty:

„Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.“⁵¹¹.

Nicméně tuto odpověď můžeme považovat spíše za vyhýbavou. I kdybychom totiž nepřistoupili na naši interpretaci duše člověka jako jeho esence, stále musíme uvažovat o jakémsi neúplném jsoucnu. Jestliže si toto uvědomíme, není podstatné, zda totéž vyjadřujeme z různých hledisek.

Zopakujme tedy to nejdůležitější, co nám text pojednávající o jednotě a složenosti stvořeného ukazuje. Pomocí metafyziky můžeme explikovat teologický problém, můžeme se implicitně vyjádřit k tématu, jež je vlastní teologickému přístupu k duši. Pokud tedy existuje námi interpretována souvislost mezi problematikou *dissolutio* a nesmrtelností, existuje i souvislost mezi metafyzickým pojetím duše a teologickou koncepcí. Souvislost je o to silnější, uvědomíme-li si, že, jak teologický pojem subsistentní duše, kdy ji chápeme jako integrální část člověka, tak metafyzický pojem částečné aktualizace esence, jsou velmi problematické, a to do té míry, že ohrožují celou psychologii Tomáše Akvinského. Nebýt pak její nesmrtelnosti, do těchto problému bychom se nedostávali. Vzkříšení člověka by tím však bylo z hlediska filosofie nevysvětlitelné, neboť ten by musel být znovu stvořen, v každém případě alespoň jeho duše, čímž by se již nejednalo o identické jsoucnu.

Po tomto trochu delším odbočení od hlavního tématu, které však bylo nutné, abychom si všimli podstatných vlastností duše člověka a esencí intelektů, můžeme jednoduše nahlédnout,

⁵¹¹ SCG, II c. 79.

proč se Tomáš Akvinský nebrání použít termín substance tam, kde by se spíš hodil termín esence.

Zaprvé je tím omezen význam pojmu duše jako subjektu činností. Duše jako taková stojí ve vztahu k bytí, od něhož je ale odlišná. Zadruhé je však sepětí této esence natolik silné, že o ní můžeme uvažovat jako o takové, tedy jako o esenci, pouze za určitých podmínek. Totiž buď jako formu, kdy ji dále neanalyzujeme, nebo jako metafyzický princip konkrétního člověka.

Problematiku duše člověka jako esence tu můžeme ukončit, aniž bychom se obraceli k dalším textům. Tento postup pak můžeme ospravedlnit dvojím způsobem:

a) pojetí duše jako esence se zdá být již velice záhy součástí Tomášovy filosofie. Implicitně jej můžeme najít již v *De ente*. Ze systematického hlediska, zvláště pokud si uvědomíme, že je zcela zřetelně upřednostňován aspekt duše jako určitosti či inteligibilního principu, není nutné hledat další upřesnění dosažené pozice. Ta se zdá z hlediska analyzovaných textů neproblematická.;

b) již jsme analyzovali pozdější důležité texty. Zde máme na mysli hlavně *QDA*, kde můžeme použití pojmu duše ve významu esence člověka odvodit z první otázky, kde Tomáš pracuje s pojmem esenciální neúplnosti duše. Této musíme rozumět ve světle naší interpretace esence materiálních jsoucen. *STH* pak v tomto ohledu nepodává nijak odlišné hledisko, separovaná duše je esenciálně neúplná, což znamená, že neparticipuje bytí v míře, v jaké je formou tělesnosti. Na základě těchto úvah a vzhledem k neproblematičnosti prezentované nauky tedy není nutné se k jednotlivým pasážím pozdějších spisů vracet.

2.4.3. Duše jako subjekt bytí a prostředník

Poté, co jsme přesněji vymezili možnost uvažovat o duši člověka jako o jeho esence, a poté, co jsme jí vymezili místo v rámci descendenční hierarchie ostatních esencí, kdy to je vymezeno mírou její potence či jednoduchosti, se můžeme obrátit k poslednímu důležitému problému. Tímto problémem je vztah duše ke svému bytí a vztah tohoto bytí k materii. Tento vztah nebude samozřejmě jednoduchý, bude totiž odpovídat poměrně unikátnímu místu, jež

zaujímá člověk v rámci univerza.⁵¹² Připomeňme pouze, že tímto místem je pomezí materiálního a imateriálního. Zdá se pak také, že tento aspekt je Tomášem zohledněn i v tematizaci způsobu, jímž duše bytí participuje.

Opět vyjdeme z textu *Komentáře k Sentencím*:

„Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei.“⁵¹³

Tento text je zajímavý z mnoha důvodů:

- a) pojímá formy jako akty;
- b) rozlišuje formy a jejich aktualitu – ta je participována;
- c) formu člověka zařazuje mezi materiální formy, které postupně zrcadlí méně a méně dokonalost Boha;
- d) je však první subsistentní formou, tzn. že v sobě nemá tolik potence, aby podléhala vzniku a zániku;

⁵¹² K tomuto dvojímu postavení člověka srov. např. E. Stump, Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism, in *Faith and Philosophy*, 12 (1995) 505-531; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, str. 19: „Human beings are part spiritual and part physical („Human beings, who are composed of spiritual and corporeal substance“ (75pr)), which give us theoretically perplexing kind of dual status – we are metaphysical amphibians, to borrow Eleonore Stump’s apt phrase.“ Je zřejmé, že proti označení E. Stump nemůžeme nic namítat, nicméně se z hlediska naší interpretace zdá, že právě metafyzika zavádí, když vezmeme do důsledků to, co o metafyzice a jejím předmětu víme, spíše jednotu do celého univerza včetně Boha.

⁵¹³ *Super Sent.*, II, d. 8 q. 5 a. 2 ad 5.

e) duši náleží to, co jí náleží ne proto, že je forma, ale proto, že je tak a tak dokonalá forma;

f) jistě pak také stojí za povšimnutí, že duši náleží atributy, které se pojí především s esencemi: participace bytí, *similitudo primi principii*.

Zdá se tedy, že tento text velice koncizním způsobem spojuje řád fyzikální a metafyzický. Chápat formu primárně jako akt totiž náleží fyzice, forma je aktem ze své definice, vzhledem k materii. Vzápětí je však tato jednota, jež je na úrovni hylemorfismu neanalyzovatelná, uchopena v pojmech participace, čímž je nepochybně určena jako potence ve vztahu k bytí. Zároveň se stále hovoří o duši člověka, kterou takto ve shodě s naší interpretací můžeme chápat jako esenci člověka.

Posledním velice významným bodem je určení různých dokonalostí forem. Duši tak nenáleží pohybovat nebo být subsistentní z toho důvodu, že je formou, ale že je formou dokonalou v určité míře. Být formou elementu, rostliny, živočicha či člověka může být uchopeno také vzdáleností od Boha a tedy také mírou nedokonalosti, jež určuje ten či onen způsob bytí, neboť tato míra nedokonalosti zcela určuje způsob participace bytí. V otázce *Utrum Angelus et anima differant specie* můžeme číst:

„Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator in 3 de anima. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et Angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis.“⁵¹⁴

V právě uvedeném textu pak můžeme výše zmíněnou metafyzickou hierarchii, jež je primárně dána mírou možnosti, sledovat explikovánu na příkladu rozdílu forem andělů a duší

⁵¹⁴ *Super Sent.*, II, 2 d. 3 q. 1 a. 6 co.

člověka. Všechny spirituální substance jsou individualizovány skrze svoji jedinečnost v daném druhu, ovšem kromě duše člověka. Ta zaujímá poslední místo mezi formami intelektuálních substancí a stojí vůči nim ve stejném postavení jako první látka vzhledem k materiálním formám. Toto tvrzení však musíme chápat pouze jako obraz pro určení míry potence duše. Rovněž se zdá, že toto přirovnání není samoučelné. Duše člověka je totiž natolik v potenci, nakolik se liší svou nedokonalostí od ostatních intelektuálních forem. V jistém smyslu můžeme hovořit o radikálním rozdílu. Stejně radikálně se liší první materie od materiálních jsoucen. Dochází totiž k zmnožení forem člověka v rámci jediného druhu. Jinak řečeno to také znamená, že skrze jedinou instanci tohoto druhu není možné vyčerpát celou dokonalost lidského druhu. Zatímco individualita na vyšších úrovních byla zajištěna jedinečností v druhu,⁵¹⁵ v situaci, kdy ji nemůžeme zajistit tímto způsobem, musíme se odvolat ke kvantitě.⁵¹⁶ Zcela záměrně se zde vyhýbám použití pojmu materie. Musíme si totiž uvědomit, že forma tělesnosti a tedy i lidská duše je definována především jako taková forma, z jejíž realizace plynou tři rozměry. Být realizován skrze tři rozměry pak není nic jiného než být materiálním či také, a to je velmi

⁵¹⁵ Tomáš Akvinský již v *De ente* vymezuje tři způsoby, jimiž jsoucnost může být individualizována. Srov. *De ente et essentia*, §68: „(...) quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum: sicut si esset quidam calor separatus, esset aliud a calore non separato, ex ipsa sua separatione.“

⁵¹⁶ *Super Sent.*, II 2 d. 3 q. 1 a. 4 co.: „Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam Angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod Angelus et anima differunt specie, et Angeli unius ordinis ab Angelis alterius ordinis; sed omnes qui sunt unius ordinis, sunt unius speciei. Alii vero dicunt, quod nullus Angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit in 10 cap. *Cael. Hierarch.*, in eodem ordine esse primos, medios, et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quicquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos Angelos acceptos differre secundum speciem. Hoc etiam de necessitate sequitur si ex materia componantur, dummodo non ponantur corporea: quod sic patet. Quorumcumque materia secundum esse differre ponitur, oportet, si ista materia est ejusdem ordinis in utroque (sicut materia generabilium et corruptibilium est una) quod diversae formae secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis partibus materiae. Non enim una pars materiae, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro de substantia orbis, et in 1 *Physic.*, quia separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis, ut in 1 *Phys. philosophus* dicit. Sed nulla forma recipitur in materia sub quantitate intellecta, nisi forma corporalis. Ergo impossibile est duos Angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, nec secundum esse, nec secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in 3 *Metaph.* Ergo impossibile est duos Angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei.“; *Super Sent.*, II, 2 d. 30 q. 2 a. 1 co.; *Super Sent.*, III, d. 1 q. 2 a. 1 co.; *Super Sent.*, III, 3 d. 1 q. 2 a. 1 co.; *Super Sent.*, IV, d. 12 q. 1 a. 3 co.; *Super Sent.*, lib. IV. 44 q. 1 a. 1, qu. 1, ad 3.

důležité, individualizován jinak než pouze skrze jedinečnost v druhu.⁵¹⁷ Tomáš se samozřejmě vůbec nemusí vyhýbat pojmu materie. Můžeme si dokonce všimnout, že o duši hovoří v substančním smyslu. To však nemění nic na tom, že tuto nejnižší intelektuální substanci či formu uchopuje primárně skrze pojmy možnosti, skutečnosti a participace. Důvodem, abychom odhlédli od zřejmě substančního kontextu, je i to, že tělo a duše sdílejí pouze jedno bytí. Tato dvojí rovina sdílení bude určovat naše další zkoumání. Ještě před tím se ale musíme obrátit k rozdílu mezi dušemi a anděly. A to proto, že se zdá, že radikální rozdíl forem člověka a forem andělů má také svůj pozitivní obsah, který dále určuje lidskou esenci a něco o ní vypovídá, což se pojí s tím, že materii nemůžeme považovat pouze za privaci formy či nedokonalost. To bychom mohli vyjádřit i jinak. Protože je duše vzhledem k vyšším formám méně dokonalá, musí se realizovat pomocí tří rozměrů či materiálně. Sama tato materialita však není něčím nedokonalým, ale naplněním oné omezené možnosti formy. Jinak také řečeno, je důsledkem aktualizace právě této formy tělesnosti. Z nedokonalosti formy plyne nutnost její realizace jako formy materiální, ale s tímto není v rozporu tvrzení, že ji jako takovou můžeme vnímat jako dosažení přiměřené dokonalosti.

Toto upřesnění stran metafyzického uchopení materie musíme mít stále na paměti. A to především z toho důvodu, že vřazuje materii do stvořitelského Božího plánu, aniž by ji tím činila poznatelnou a aniž by se tím Tomáš odklonil od aristotelského pojmu materie, který na fyzikální rovině hraje neopominutelnou úlohu. Pro ozřejmění naší pozice se můžeme obrátit k jiným textům, které upřesňují vztah esence či formy a materie v souvislosti s problematikou dvojí participace.

V otázce *utrum anima rationalis debeatur uniri corpori* můžeme číst:

„Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essenziale; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo

⁵¹⁷ Tuto myšlenku zdá se vyjadřuje velice přesně text *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3 ad 3 : „*Ad tertium dicendum quod materia non est principium diversitatis secundum numerum nisi secundum quod in multas partes divisa in singulis partibus formam recipiens eiusdem rationis plura individua eiusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, qui nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales.*“

anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima. ⁵¹⁸

S tímto textem jsme se již setkali v souvislosti s analýzou přítomnosti duše v materii. Nyní stejný text využijeme, abychom analyzovali Tomášovu odpověď na námitku akcidentalit vztahu duše a těla za předpokladu subsistentního charakteru duše samé.

V odpovědi nás především zajímá poslední část *corpus adveniens animae trahitur in in consortium illius esse a quo anima subsistere potest*. Zdá se, že Tomáš má jedinou možnost, jak zabránit tomu, aby se z člověka stala jednota dvou aktů, tedy pouze jednota akcidentální. Touto možností je uvést vztah participace mezi materií a duší. Můžeme v tomto obratu vidět pouze jiné vyjádření pro vztah formy jako aktu těla či materie. Nicméně se přece jen jedná o určitý posun, zvláště uvědomíme-li si, že příjemcem aktu bytí či omezením tohoto aktu může být pouze nějaká určitost. Jinak řečeno, vracíme se k tradičnímu tématu, kdy materie jako taková nemůže být přímým subjektem poznání a tedy ani přímým subjektem přijímajícím či omezujícím bytí. Zdá se tedy, že budeme muset uvažovat o rozdílu mezi participací na rovině vztahu esence-bytí a esence-materie. V dalším textu se tedy zaměříme na příslušné pasáže napříč již zkoumanými spisy Tomáše Akvinského (*SCG*, II,c. 54 a 55; *QDA*, q. 6; *STH* I, q. 75 a. 5; *QDSC* a. 1.).

2.4.3.1. Dvojí řád potence, aktu a jejich spojení v duši člověka

54. kapitola druhé knihy *SCG Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma* je z hlediska našeho zkoumání do jisté míry rozhodující. Nicméně je třeba dodat, že je zásadní pouze, pokud vezmeme v potaz dosavadní zjištění a zvláště text *De ente et essentia* v aspektu metafyzické struktury jsoucna.

Když tedy srovnáme úvahy v *De ente* s úvahami v uvedeném textu zjistíme, že se nejprve musíme vyrovnat s mírně odlišnou terminologií. Zatímco v *De ente* bylo metafyzické struktury jsoucna uvažováno primárně v pojmech *essentia* a *esse*, v *SCG* se ve stejné funkci setkáváme s pojmy *substantia* a *esse*. Tato záměna má, jak jsme si již všimli, vždy určitý význam. V právě zkoumaném kontextu se pak zdá, že význam použití právě těchto pojmů

⁵¹⁸ *Super Sent.*, II, d. 1 q. 2 a. 4 ad 2.

souvisí především s problematikou bytí ve vztahu k formě a materii. Zaměříme se proto na tento výchozí bod pečlivěji.

Hned v úvodním tvrzení můžeme tedy říct, že kompozice formy a látky není totéž, co kompozice substance a bytí, ačkoliv obě tyto kompozice jsou kompozicí aktu a potence.⁵¹⁹ Tomáš pro podporu tohoto tvrzení uvádí několik důvodů. Na tomto místě nás však zajímají především čtyři z nich:

1. *Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.;*

2. *Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.;*

3. *Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.;*

4. *Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.*⁵²⁰

Nejprve se tedy zaměříme na podobnost s *De ente et essentia*. V tomto pro nás výchozím textu jsme mohli říct, že ani forma ani materie nejsou esencí materiálního jsoucna, ale pouze obě společně. V textu *SCG* pak vidíme, že se nehovoří o esenci, ale o substanci, která není ani pouze látkou, ale ani pouze materií. Zde máme dvě možnosti interpretace:

⁵¹⁹ *SCG*, II, c. 54: „*Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.*“.

⁵²⁰ *SCG*, II, c. 54.

1. Za určitých okolností můžeme pojem substance a esence ztotožnit. Stojí jistě za zmínku, že z hlediska Aristotelovy filosofie nejde o nic problematického, neboť se jedná o dva různé aspekty téhož. Pokud bychom zůstali v kontextu této filosofie, byla by forma, jež je neproblematicky esencí věci substancí v tom smyslu, nakolik je inteligibilním aspektem konkrétní materiální substance.⁵²¹

V souladu s tímto tvrzením můžeme i v textu *SCG* na místo pojmu substance dosadit pojem esence. Kdybychom potom tento text takto četli, byli bychom zcela ve shodě s textem *De ente et essentia*, kde je metafyzická struktura podána naprosto jasně v pojmech esence a bytí. Nevýhodou této interpretace je však vysvětlení pojmu materiální esence, která, jak neustále zdůrazňujeme, musí obsahovat jak formu, tak látku. Pro nás ovšem tato interpretace problém nepředstavuje, neboť jsme již pojem materiální esence vypracovali. Toto ale nemůžeme považovat za samozřejmé.

2. Proto je možné, že Tomáš přichází s použitím pojmu substance. Je totiž zcela v pořádku rozlišovat mezi substancí a jejím bytím. Stejně jako je v naprostém pořádku odlišovat substancí a její konstitutivní principy bytí a esence. Nicméně je již trochu zavádějící klást substancí na místo esence v úvahách o metafyzické kompozici jsoucna. A text jasně naznačuje, že se v rámci metafyziky reálné distinkce pohybujeme.⁵²² Toto je zavádějící za předpokladu, že substancí chápeme jako kompozitum aktu a potence, tedy jako kompozitum esence a bytí. Pokud pak rozumíme pojmu esence takto, je evidentní, proč Tomášovo vyjádření vyžaduje určitý výklad. Kompozitum aktu a potence je v potenci ke svému aktu. Takto samozřejmě interpretovat Tomášův text nemůžeme. Toto čtení nám pouze mělo ukázat, že opakované použití pojmu substance může plnit svou určitou funkci a že chceme-li být přesní, tak se stejně musíme vrátit k metafyzickému rozvrhu spisu *De ente et essentia*. Z těchto důvodů tedy jistě nebude problematique číst v rámci tohoto textu místo pojmu substance pojem esence.

Pokud této možnosti využijeme, zjistíme, že zavádíme určitý řád nejenom do tohoto textu, ale, jak uvidíme později, uvádíme tento text do souladu s obdobnými pozdějšími texty a také s celkem naší interpretace psychologické problematiky, jejíž součástí je tvrzení o identitě formy a esence, čímž především dochází k plynulému propojení fyziky a metafyziky skrze

⁵²¹ Viz diskuze o formě tělesnosti u Avicenny 1.4.1.

⁵²² *SCG*, II, c. 54: „*Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae in quantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.*“

jediný inteligibilní princip. Tomuto propojení musíme rozumět z perspektivy základního uchopení obou principů, které jako takové, tedy jakožto primárně poznatelné, nemohou být navzájem odlišné.

V rámci zkoumaného textu se to pak může jevit ve chvíli, kdy zohledníme například 2., 3. a 4. tvrzení. V druhém se dovídáme, že materie sama nemůže být subjektem či příjemcem bytí. Bytí, které jí náleží, musí být v jistém smyslu zprostředkováno. Tvrzení 3. a 4. nám pak říká, že příjemcem bytí či principem bytí je v první řadě forma, což je na fyzikální rovině vyjádřeno její definicí – forma je aktem.⁵²³

Pokud tedy materie nemůže přijmout bytí přímo, ale pouze prostřednictvím formy, a je-li materie součástí substance, která je podle uvedeného textu subjektem tohoto bytí, pak je zřejmé, že se zde hovoří o esenci ve smyslu, jaký jsme jí naší interpretací dali. Pokud je totiž substance chápána jako celek formy a materie, pak se však jako takto strukturovaný celek nemůže vztahovat ke svému bytí jako takový. Prostředkující funkce formy tělesnosti či esence materiálního jsoucna se tak zdá být nezpochybnitelná. Výrazu *prostředkovat* tedy také musíme rozumět v souladu s tím, jak pojmáme esence materiálních jsoucn. Aktualizace této esence neznamená nic jiného, než že jsoucnu, jež je touto esencí konstituováno, patří akcidenty kvantity, což opět neznamená nic jiného, než že hovoříme o materiálním jsoucnu. Takto chápané *prostředkování* neznamená, že by forma dávala bytí materii, ačkoliv se tímto explicitně stavíme proti principu *forma dat esse*, ale znamená to, že bytí esence materiálního jsoucna je zároveň i bytím materie. Dictum *forma dat esse* je tak z hlediska naší interpretace zasazena čistě do fyzikálního rámce, kde forma jako akt není dále analyzovatelná.

Jinak tyto myšlenky můžeme vyjádřit i následujícím způsobem. O materiálních jsoucnech můžeme uvažovat v rámci fyziky, tak i v rámci metafyziky. Nicméně tím nevytváříme jakousi metarovinu, která by byla nadřazena jak metafyzice, tak fyzice a která by oba řády spojovala. Akt formy není odlišným aktem od toho, co sama forma dostává. Tento akt je však jednou pojímán jako participovaný esencí a jednou jako dávaný formou. Důležité je uvědomit si, že z usouvztažnění těchto dvou rovin popisu neplyne jakási posloupnost v logickém nebo snad časovém smyslu. Každá z deskripcí zachycuje totéž z jiného hlediska. Proto dictum *forma dat esse* není použitelné na metafyzické rovině, kde forma *participat esse*.

⁵²³ Srov. *De ente*, c. 3: „*Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae.*“; *QDA*, a. 10 ad 2: „*Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi.*“.

Další texty nám přitom ukazují, že Tomáš klade oba popisy do bezprostřední blízkosti. To nás však neopravňuje k tomu, abychom je slučovali jinak než skrze pojem formy.

V *QDA*, q. 6 *Utrum anima sit composita ex materia et forma* pak můžeme nalézt jeden z nejpřesnějších textů stran zkoumané problematiky. Lze dokonce říci, jak se přesvědčíme, že se jedná o pozici finální, která se dále měnit nebude:

„Quomodo autem in anima actus et potentia inveniuntur sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse.“⁵²⁴

Posun oproti *SCG* je evidentní, ačkoliv spočívá spíše pouze v rovině terminologické. Důraz je především kladen na formu a její roli principu jsoucna. Tento důraz je pak natolik silný, že forma propojuje explicitně oba řády – jak metafyzický, tak fyzikální:

- a) principem bytí je forma;
- b) bytí plyne z formy;
- c) materie nezískává bytí jinak, než skrze formu;

⁵²⁴ *QDA*, q. 6.

d) *Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum.*⁵²⁵

Zvláště poslední tvrzení má pro nás určitý význam, neboť se můžeme zamyslet nad slovním spojením *ipsa enim essentia formae*. Sama esence formy, tedy forma sama, nebo to, čím forma v první řadě je. A zdá se, že je v první řadě v potenci k bytí. Plní zcela neproblematicky roli esence, jak jsme se s ní setkali v *De ente et essentia*. Za povšimnutí pak také stojí, že z uvedeného argumentu na podporu možnosti subsistence neplyne, že by se jednalo pouze o formy intelektů. Nic totiž nebrání tomu, aby existovala taková forma, která není v materii. Sama totiž forma se má k bytí jako potence k aktu.

V textu se dále nehovoří ani o esenci ani o substanci. Roli těchto dvou termínů naprosto přejal pojem formy. Toto je možné pouze tehdy, budeme-li chápat formu v tomto kontextu jako formu tělesnosti nebo také jako esenci, jež obsahuje inteligibilním způsobem materii. Tomáš tuto myšlenku vyjadřuje touto větou: „*Forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma.*“ Jak jsme již poznamenali na jiných místech, pouze z formy tělesnosti jakožto formy tělesnosti plyne realizace tří rozměrů.

V *STH* pak nalézáme stejný pohled na dvojí strukturu člověka. Z hlediska naší práce se tak můžeme rovnou obrátit k spisu *QDSC*, kde v jistém smyslu uzavíráme kruh a navracíme se k terminologii, jež nám může připomínat *De ente et essentia*.

„*Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius.*“⁵²⁶

⁵²⁵ *QDA*, q. 6.

⁵²⁶ *DSC*, a. 1. co.

Tento text není třeba dlouze komentovat, s téměř všemi podstatnými body, jsme se již setkali. Přesto stojí za zamyšlení další určitá změna důrazu. V předchozím analyzovaném textu jsme jej kladli na formu, zde se opět vracíme k určitému kompozitu formy a látky. Toto spojení se pak realizuje v rámci pojmu *natura*. Můžeme si vzpomenout, že tento pojem v *De ente et essentia* plnil i v rámci výčtu různých významů pojmu esence speciální roli. Skrze přirozenost (*natura*) je totiž věc poznatelná a má bytí. V tomto pojmu se tak explicitně pojí aspekt principu jsoucna a inteligibility. Zaměříme-li se na tento text ze zmíněné perspektivy, nenabízí se jiná možnost než uvažovat opět esenci jako formu tělesnosti, jež je odlišná od formy Aristotelovy.

Srovnání textů, zabývajících se postavením formy či esence jak ve vztahu k bytí, tak ve vztahu k materii, zakončíme textem z poměrně pozdního spisu *De substantiis separatis*. Jak shledáme, tento text opět spojuje již analyzované motivy. Zdá se však, že dodává další aspekty:

„Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto.“⁵²⁷

⁵²⁷ DSS, c. 8.

Z hlediska naší interpretace by tento text mohl obsahovat určitou obtíž. Subjektem či přímým příjemcem bytí je *ipsa res iam composita*. Nicméně jsme již poznamenali, že tento způsob vyjadřování je zcela přijatelný, ačkoliv se nejedná o popis metafyzické struktury. Ten je totiž dán především pojmy potence a aktu, či esence a bytí. První věta se zdá potvrzuje tento náš předpoklad a ospravedlňuje zároveň naše ztotožnění pojmů esence a substance v kontextech, kde Tomáš chce využít významové šíře pojmu *substance*. Každá věc (*res*) je totiž uzpůsobena k jednomu vymezenému způsobu bytí, tento způsob bytí je pak dán substancí (*substantia*) této věci.

Naše zkoumání dvojího způsobu analýzy jsoucna zde můžeme uzavřít krátkým srovnáním, jež nám přehledně zdůrazní oprávněnost naší výchozí interpretace s tím, že se duše stává metafyzickým středem člověka v takovém smyslu, který je zcela zřejmě nepřístupný jakémukoliv psychologickému dualismu, ale také psychologii Aristotelově. Rozlišením forem na formy tělesnosti a ty ostatní spolu s jejich zařazením do rámce metafyzické analýzy teprve umožňuje vysvětlit tak problematické jsoucno, jakým je člověk. O tom, že se pravděpodobně nejedná o řešení finální, jsme již pojednali, ale není finální, nakolik vyžadujeme předpoklad nesmrtnosti duše, který však není předmětem našeho zkoumání. To znamená, že se zde nebudeme pokoušet zodpovědět otázku, zda se jedná o předpoklad čistě teologický nebo takový, který může najít oporu v metafyzice Tomáše Akvinského. Vzhledem k tomu, že zánik na imateriální rovině není v jiné moci než Boží, můžeme se předběžně domnívat, že teologie v této otázce bude hrát neopominutelnou úlohu. Můžeme tedy shrnout, že na rovině, jež je dána základními koncepty fyziky a metafyziky, je Tomášova psychologie překročením Aristotelova paradoxu. Ukončeme tedy tento oddíl srovnáním použitých pojmů v analyzovaných textech.

	<i>in potentia ad esse</i> (princip jsoucna)	<i>in potentia ad esse</i> (celá substance)
<i>SCG</i>	<i>substantia</i>	<i>tota substantia</i>
<i>QDA</i>	<i>ipsa essentia formae</i>	<i>substantia composita</i>
<i>QDSC</i>	<i>natura</i>	<i>res</i>
<i>DSS</i>	<i>substantia, forma</i>	<i>res</i>

Ačkoliv je toto srovnání spíš jen názorné, vidíme, že základní metafyzický rozvrh, jak jsme se s ním setkali v *De ente et essentia*, je napříč vybranými texty zachován. Výčet významů pojmu z *De ente* se stále vrací – *přirozenost, esence, forma, substance* (Aristotelovo *quod quid erat esse*). Zdá se tedy, že přístup k těmto textům skrze analýzu *De ente* může napomoci jejich správnému pochopení, což není samozřejmě bez relevance stran Tomášovy psychologie.

2.5. Teologické pojetí duše

Výše jsme rozlišili filosofickou analýzu duše, kam patří její fyzikální a metafyzická tematizace, a její analýzu teologickou. Označení *teologická* přitom slouží především k zdůraznění té skutečnosti, že fyzika a metafyzika se zabývá duší jako takovou, ačkoliv z odlišné perspektivy a v jiném pojmovém rámci, zatímco teologie zkoumá duši především jako subjekt činností, integrální část člověka či duchovní část člověka. Duše jako subjekt činností může být samozřejmě předmětem zájmu filosofa, nakolik ten zkoumá člověka pouze v jeho intelektuálně volním aspektu, ale, jak píše Tomáš například v úvodu k antropologické části své *Teologické sumy*, zkoumat duši jakožto subjekt činností náleží především teologovi.⁵²⁸ Důvodem je to, ačkoliv teologie jako taková je teoretickou vědou, že je pro ni zkoumání člověka z hlediska jeho mravní kompetence nepostradatelné.⁵²⁹ Člověk je totiž rozumová a

⁵²⁸ *STH*, I, q. 75, pr.: „*Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius. Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus. Circa primum quaeruntur septem. Primo, utrum anima sit corpus. Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens. Tertio, utrum animae brutorum sint subsistentes. Quarto, utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. Quinto, utrum sit composita ex materia et forma. Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis. Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.*“ V souvislosti s tímto textem musíme připomenout naši interpretaci pojmu *substantia*, který, jak se zdá, není zvolen bez vzájemných vazeb se samotnou možností chápat duši také na teologické rovině. K Tomášovu zdánlivému dualismu srov. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, str. 45-72. Domníváme se však, že autorova interpretace problému subsistence duše v souvislosti s problematikou precizace pojmu substance nebere v potaz předpoklad jednoty formy. Jinak řečeno, R. Pasnau vysvětluje problematiku subsistence odkazem k řešení z *QDA*, q. 1.

⁵²⁹ K problematice vztahu teologie a filosofie (fyzika, metafyzika) srov. T. Riplinger, *Philosophia and Sacra Doctrina, New Insight into Thomas Aquinas' understanding of the relationship between science and philosophy, Sacred Scripture and theology*, in T. Riplinger, *The Psychology Natural and Supernatural Knowledge According to St. Thomas Aquinas*, Universitätsbibliothek, Tübingen 2003: „*Thus understood, theology is for Thomas not a rationalistic activity on the outward periphery of revelation, faith and the Bible, as the barock and neoscholastic Konklusionstheologie would have one believe, but it is rather an activity, which is carried out within the sacred teaching itself: it is the attempt, with human means (experience and reason) to orient oneself within the sacred text, to understand its statements and their implications, to recognize connections between truths of faith among themselves and in connection with truths of reason, to enter into the images, explanations and argumentations of the sacred author and to be instructed by them. Thus, the proper task of the theologian is not to deduce ever more abstruse conclusions from revealed premises, but rather to penetrate and interpret the central propositions of the divine teaching.*“ Srov. *STH*, I, q. 1: „*Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deum absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem*

svobodně se rozhodující bytost. Jistě stojí za připomenutí, že celá Tomášova antropologická práce, jež je, jak jsme mohli sledovat, podložena konzistentní fyzikální i metafyzickou teorií, tedy konzistentní filosofií, umožňuje zachovat zmíněnou mravní kompetenci člověka v celé její šíři. To především znamená, že je zajištěna jednota člověka jako duchovně-tělesné bytosti. Tato jeho dvojitá pozice jej pak situuje do zvlášť náročné pozice. Z jedné strany totiž musí dostát nárokům, jež jsou kladeny na rozumové bytosti, z druhé strany je však ovlivňován svojí tělesností, která mnohdy získává navrch.⁵³⁰ Teologická analýza duše tedy také může být tím, co bychom dnes pravděpodobně nazvali psychologií. Nejedná se však o psychologii filosofickou, která má zvláště v aristotelsky orientované filosofii značně odlišný význam. Z řečeného je opět zřejmé, že musíme mít na paměti výsledky našich filosofických úvah stran duše člověka. Pokud jsme duši jako subjekt činností uchopili jako duchovní část člověka, nakolik je pak tato duchovní část člověka předmětem zájmu teologie, natolik mluvíme o teologickém pojetí duše, nakolik by však byla tato duševní část předmětem zájmu filosofie, mohli bychom mluvit o psychologii, kdy se význam tohoto pojmu blíží dnešnímu použití. Tím je řečeno především to, že označení *teologická* je spíše pouze pomocné, i když je asi vzhledem k důležitosti, jež je dána kontextem Tomášova díla, vhodnější.

Ontologický statut teologicky pojaté duše jsme už analyzovali. Na tomto místě proto stačí připomenout, že již z hlediska *De ente et essentia* je tento modus pojmání duše chápán

humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.“

⁵³⁰ Veškeré mohutnosti člověka vycházejí z jeho duše jako formy, zakládá je. Nicméně některé mohutnosti jsou nutně tělesné a tedy jejich subjektem není pouze forma, ale celé tělo. Každá z těchto mohutností ve své činnosti k něčemu směřuje. Naplnění tohoto směřování je pak jenáním ve shodě s přirozeností a tedy i jednání etické a mravní. Člověk jakožto rozumová a volní bytost poznává Boha jako dobro (ať již pouze pomocí rozumu nebo také zjevení), za pomoci vůle se rozhoduje k Bohu směřovat, nebo ne. Toto volní směřování k Dobru však může být ohroženo nižšími žádostmi, které mohou být intenzivněji pociťovány. Bez kontroly se ovšem tyto žádosti mohou vymknout a člověka, kterého chápeme jako rozumovou bytost, zcela pohltnout. To je také důvod, proč Tomáš Akvinský hovoří nejenom o tom, že duše má *habitus* k tělu jako *motor ad mobili*, ale rovněž jako *administrator*. Toto slovo pak zcela nepokrytě odkazuje k spravování nejenom ve smyslu pohybování, ale také ve smyslu nakládání a řízení. Jistě není bez důležitosti, že tohoto pojmu využívá také Augustin (*STH*, I, q. 76, art. 1.). K problematice žádostí a lidských mohutností v souvislosti s rozumem a vůlí srov. R. Miner, *Aquinas on Passions*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, str. 13-14; J. Barad, *Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity*, in *The Thomist* 55 (1991) str. 397-413; H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy* 67 (1971) str. 5-20; J. Peterson, *The Interdependence of Intellectual and Moral Virtue in Aquinas*, in *The Thomist* 61 (1997) str. 449-454; Ch. J. Thompson, *The Spirit and the Limits of Prudential Reasoning*, in *The Thomist* 63 (1999) str. 425-437; D. Westberg, *Did Aquinas Change His Mind about the Will?*, in *The Thomist* 58 (1994) str. 41-60. K významu *administratio* u Tomáše Akvinského srov. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Lexicon of st. Thomas*, str. 24.

implicitně jako odvozený.⁵³¹ Odvozený z hlediska pojmání duše *secundum se*. To je snad také důvod, proč i samo označení této koncepce jako *teologické* chápeme jako pomocné. Dodejme pak dále, že teologický pojem duše jsme ztotožnili s jejím pojmáním jako duchovní integrální části člověka, která vytváří spolu s druhou integrální částí člověka-tělem – celem. Jiným způsobem lze totéž vyjádřit i tak, že teologický pojem duše neoznačuje jednoznačně formu člověka, ale pouze formu člověka, nakolik ta není formou tělesnosti, což je v kontextu závaznosti předpokladu jednoty substanciální formy samo o sobě znakem odvozenosti.⁵³²

Kdybychom se obrátili ke spisu *De ente et essentia*, všimli bychom si, že Tomáš používá pojmu *cum praecisione* v kontextu diskuze, která právě úzce souvisí s náležitým způsobem chápání forem.⁵³³ Pojem *cum praecisione* pak odkazuje k operaci intelektu, která zohledňuje pouze určitý aspekt. V případě lidské duše tato operace zdůrazňuje pouze duši, nakolik není formou tělesnosti. Níže uvidíme, zvláště v souvislosti se spisem *DSC*, že dvojitý pohled na jakékoliv jsoucno, tedy z hlediska toho, co je *per se*, a z hlediska toho, jaké je *secundum quid*, nalezne své explicitní rozpracování a artikulaci i v souvislosti s konkrétní psychologickou problematikou duše jako subjektu činností.

Na základě předchozích analýz jsou tato tvrzení snadno srozumitelná. Přes to však ještě dodejme, že je samozřejmě označena pouze forma, být intelektem totiž materii vylučuje. V souvislosti s tímto upřesněním si pak také můžeme všimnout, v jak náročné pozici stojíme. Z jedné strany teologický pojem duše nemůže označovat nic víc než formu, z druhé strany však tuto formu neoznačuje jednoznačně, neboť ji uchopuje pouze natolik, nakolik zakládá myšlení a vůli, označuje ji tedy *secundum quid*. Pokud bychom navázali na náš předpoklad, že *QDSC* podává ve zkoumaném aspektu přítomnosti duše v těle nejpreciznější analýzu, mohli bychom říci, že teologický pojem duše označuje akt formy člověka, který překračuje participační možnosti látky. Jak se domníváme, toto tvrzení odpovídá pomu integrální části člověka, požadavku jednoty formy a také předpokladu, že i teologický pojem duše nemůže označovat nic jiného než formu, ale samozřejmě *secundum quid*.

⁵³¹ Viz kap. 2.1.

⁵³² Viz kap. 2.1.1.

⁵³³ *De ente et essentia*, c. 1: „Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.“ Předpokládáme tedy, že je možno tuto operaci provést i naopak. V tomto případě pak můžeme uvažovat o duši jako o formě, z níž plynou pouze mohutnosti myšlení a svobodné vůle.

Tedy vzhledem k tomu, že jsme se ontologickým statutem teologicky pojaté duše již zabývali na pozadí analýzy metafyzické i fyzikální, totiž vzhledem k tomu, že rozumíme tomu, co to znamená být duší ve smyslu formy a esence, zaměříme se v následujícím textu na ten aspekt, který odlišnost filosofického a teologického chápání duše ještě prohloubí. Že je rozdíl chápat duši jako princip jsoucna a jako subjekt činností, je jednou ze základních tezí této práce, proto zbývá doplnit ze systematického hlediska problematiku vztahování se duše jakožto subjektu činností k tělu.

2.5.1. *Anima inquantum est motor*

Dle našeho soudu nacházíme nejexplicitnější vymezení teologicky pojaté duše v otázkách, které se zabývají vztahem duše k tělu. Tímto problémem jsme se již zabývali, když jsme analyzovali bezprostřední vztah duše jakožto formy k materii. Tento fyzikální popis je ve většině případů doplněn Tomášovou poznámkou o možnostech chápat duši jako *motor*. V tomto případě pak nic nebrání zkoumat vztah duše jako pohybujícího a těla jako pohybovaného. V následujícím textu se tedy opět vrátíme k otázkám jednoty duše a těla. Tentokrát si budeme všimnout pouze právě naznačené roviny.

V *De ente et essentia* se nesetkáváme s explicitním vymezením duše jako pohybující části člověka. Explicitně je však vymezena jako substance v descendenční hierarchii intelektů a také nesmíme zapomínat, že implicitní dosah nauky podané v tomto krátkém spise nám teprve umožňuje, abychom se pozastavili nad tím, že duši můžeme klást jednak jako substanci a jednak jako princip jsoucna. Ačkoliv tedy z hlediska tohoto aspektu zkoumání není *De ente et essentia* zásadní ve smyslu prohloubení našeho pohledu na kauzální vztah duše a těla, stále platí, že se jedná o výchozí text, který umožňuje další analýzu.

V *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského* se můžeme zaměřit na dvě otázky, které významným způsobem poukazují na místo a charakter teologického pojetí duše. První otázkou je *Utrum anima rationalis debeat uniri corpori*⁵³⁴ a druhou je *Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte*.⁵³⁵ S oběma otázkami jsme se již setkali a mohli jsme si všimnout, že v našich úvahách hrají důležitou roli.

V otázce první, pojednávající o bezprostředním spojení duše a těla, dává Tomáš Akvinský jednoznačně přednost hylemorfickému chápání duše jako formy a těla jako materie.

⁵³⁴ *Super Sent.*, II, d. 1 q. 2 a. 2.

⁵³⁵ *Super Sent.*, II, d. 8 q. 5 a. 3.

Jen tímto způsobem je zachována možnost jednoty člověka. Nicméně jej argumenty konfrontují s výrazně dualistickými pozicemi. Například první námitka zohledňuje cíl duše, jímž je kontemplace Boha, v čemž tělo může pouze překážet.⁵³⁶ Námitka třetí pak zohledňuje jakousi zásadní vzdálenost (*maxime distant*) duše a těla a tedy také jejich substanciální neslučitelnost.⁵³⁷ První z námitek je zřejmě platónské provenience. Tělo je nejenom hrobem duše, ale zároveň překáží v pravém poznání. Druhá námitka odkazuje k Filipu Kancléři, který sice zastával teorii plurality forem, ale alespoň byl natolik konsekventní, že duši jako formu, nikoliv však jako formu tělesnosti, kladl zcela mimo tělo.⁵³⁸

Tomášova odpověď je jednoznačná. Takto nemůžeme chápat člověka. Zanikla by tím i jeho jednota. Naprostá většina textu této otázky pak zdůvodňuje hylemorfické pojetí člověka a jeho duše. Nicméně i v tomto kontextu se zdá, že nelze přejít námitky beze všeho. Jde o to, že alespoň Filipova námitka nemůže být vyřešena pouhým odkazem k hylemorfismu. Tato námitka implicitně, a implicitně z toho důvodu, že je koncipována na pozadí pluralismu forem, což může svádět právě k jejímu vyřešení skrze aplikaci hylemorfické teorie, odkazuje spíše k přirozenému chápání člověka v jeho dvojí tělesně duchovní přirozenosti. Že je tento moment skryt v námitkách prozrazuje Tomášova odpověď. V záplavě argumentace ve prospěch hylemorfické psychologické teorie totiž můžeme číst tato slova:

*„Sciendum ergo, quod convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae; et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum; et sic anima et corpus maxime conveniunt.“*⁵³⁹

Lze tedy na tělo a duši pohlížet z hlediska *proprietates naturae* i z hlediska *proportionis potentiae ad actum*. Zdá se přitom, že v tomto kontextu musíme pojem *natura* chápat poměrně

⁵³⁶ *Super Sent.*, II, d. 1 q. 2 a. 4 arg. 1: „*Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quae sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinae beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.*“

⁵³⁷ *Super Sent.*, II, d. 1 q. 2 a. 4 arg. 3: „*Praeterea, ea quae maxime distant, non uniuntur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in littera dicitur. Ergo cum conjunctio formae ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiae.*“

⁵³⁸ Srov. Filip Kanclář, *Summa de bono*, IV, q. 8: „*Ad quod intelligendum accipienda est distantia prime anime rationalis ad corpus. Et est multimoda distantia. Anima enim rationalis tres habet oppositiones ad corpus ipsum; est enim simplex, incorporea et incorruptibilis, corpus vero compositum, corporeum et corruptibile. Propter igitur nimiam sui distantiam a corpore non posset anima rationalis corpori coniungi, nisi advenirent dispositiones sive adaptationes alique, que essent media coniungendi hec ad invicem.*“

⁵³⁹ *Super Sent.*, II, d. 1 q. 2 a. 4 ad 3.

široce. Aplikací přesného metafyzického významu bychom nic nezískali a snad bychom se pouze dostali do nemalých problémů. Opět bychom totiž museli interpretovat duši a tělo jako integrální části, což by nás dovedlo až k přirozenosti vzaté vždy pouze z určitého hlediska. Je tedy možné, že tato Tomášova poznámka, která vymezuje dva způsoby vztahování duše a těla, odkazuje ke dvěma způsobům pojmání duše a těla, čímž je i dualistickému chápání přiznána jistá oprávněnost, ale pouze v určitých mezích, které odpovídají přirozenému porozumění člověku jakožto ne pouze tělesné, ale také duchovní substanci.

V otázce *Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte* pak můžeme dále číst:

„Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.“⁵⁴⁰

Problematikou přítomnosti duše v těle jsme se výše velice pečlivě zabývali, proto víme, že v období *Komentáře k Sentencím Petra Lombardského* nemá Tomáš Akvinský zcela přesně vypracovanu odpověď. Nicméně základní prvky odpovědi se nemění. To, že je duše jako esence či forma, je dáno požadavkem nedělitelnosti formy. Z toho pak plynou i důsledky pro duši pojatou jako substanci. Je-li totiž duše *secundum se* celá v celém těle, nemůže být ani duše jako subjekt činností mimo tělo. I když budeme tuto substanci uchopovat pouze rozumem, jen jako formu, jež je formou zakládající intelektuální poznání a vůli, tedy *cum praecisione*, ale nezakládající tělo, tedy ne jako formu tělesnosti, nemůžeme tuto formu situovat nikam mimo tělo. To by totiž bylo opět v rozporu s předpokladem nedělitelnosti formy. Nesmíme v této souvislosti zapomínat na to, jak se tento problém Tomáš snažil poměrně dlouhou dobu vysvětlit. V citovaném textu se tato skutečnost nebo lépe řečeno toto Tomášovo rozpoznání nesnází projevuje v uznání toho, že duše jako *motor* je také celá v celém těle, ale jakožto *motor* je z hlediska svých potencií pouze v určitých částech tohoto těla. Toto může být zvláště z perspektivy *QDSC* poměrně komplikované. V souvislosti s tímto textem jsme totiž duši jako motor vymezili jako duchovní rozměr člověka, který látku překračuje právě co do bytí, jež

⁵⁴⁰ *Super Sent.*, II, d. 8 q. 5 a. 3; *Super Sent.*, II, 3 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2 co.: „*Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri:*“.

nemůže být participováno látkou. Již zde tedy musíme dodat, že odpověď z *Komentáře k Sentencím Petra Lombardského* bude vyžadovat přinejmenším zpřesnění.

Vztah potenci duše různým částem těla je Tomášem popsán v *Komentáři k Sentencím* takto:

„Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus: vivere viventibus est esse; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.“⁵⁴¹

Opět stojíme před známým srovnáním. Bytí živé věci není odlišné od jejího života. Život není ničím jiným než aktem látky. Jsoucnu totiž život nepatří z té příčiny, že má látku a formu, ale především z toho důvodu, že má tak dokonalou formu. Nicméně život a hlavně tedy životní pohyb může být tělu dáván i jiným způsobem. I duše pojatá jako substance musí stále plnit takovou roli, která jí patří jakožto duši.⁵⁴² Duše je totiž pojem, který se vždy pojí s životem a pohybem. Dle citovaného Tomášova textu musíme působení duše jako substance také interpretovat pomocí pojmů pohybu a života. Duše tedy v tomto kontextu přímo působí na srdce člověka skrze své poznání a vůli.⁵⁴³ *Spiritus vitales* dále prostředkují životní pohyb

⁵⁴¹ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 3 ad 3.

⁵⁴² Jedním z pojmů uchopujících duši člověka v intelektuálně volném aspektu je také *spiritus* či *spiritus incarnatus*. Toto označení je vždy spojeno s dechem a tedy i životem. K významové šíři pojmu *spiritus* viz R. J. DeFerrari, M. I. Barry, *A lexicon of St. Thomas Aquinas*, str. 1048.

⁵⁴³ *Super Sent.*, I, d. 49 q. 3 a. 1 qc. 1 co.: „*Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivae et intellectivae partis. Appetitus autem sensitivae partis est virtus in organo corporali, et est immediatum principium corporalis motus; unde omnia quae accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quae sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in 3 Lib., dist. 15, quaest. 11 art. 1, quaestiunc. 2 in corstr., dictum est; unde delectatio quae est in appetitu sensitivo, quaedam passio est; non autem delectatio quae est in intellectivo, nisi passione large accepta.*“ *Super Sent.*, IV, d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 co. „*Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit Dionysius, ibidem, quod in participatione angelicae delectationis saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus. In omnibus autem praedictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures*

dalším částem těla. Srdce v tomto procesu pak hraje prostředkující roli.⁵⁴⁴ Všimněme si hned, jak Tomáš s daným pojmem pracuje. *Spiritus vitalis* je původně pojem, který měl vysvětlit propojení duševního a tělesného.

Z hlediska našeho tématu není důležité tento proces popisovat do detailů. Jedná se totiž o problematiku, která úzce souvisí s dobovými fyziologickými představami, které můžeme pominout. V každém případě se tak ukazuje, že centrem člověka je jeho srdce, na něž duše může přímo působit. *Spiritus vitales* pak představují přechod mezi materiálním a imateriálním.

Z tohoto krátkého pohledu na *Komentář k Sentencím* získáváme dvě důležitá kritéria pro hodnocení následujících textů:

- a) problematika přítomnosti duše jakožto pohybujícího, a to především na pozadí fyzikální teorie duše člověka;
- b) problematika přímého kauzálního působení duše jakožto subjektu činností na srdce prostřednictvím *spiritus vitales*.

Je přitom zřejmé, že první kritérium je systematicky důležitější. Usouvztažňuje tím totiž dvě roviny zkoumání duše a případná shoda v aspektu precizace nauky jen nepřímou potvrzení naší interpretaci. Z tohoto důvodu se tedy zaměříme na pozdější texty.

„Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum. Anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: unde mediante potentia movet corpus; et adhuc membra mediante spiritu; et ulterius unum organum mediante alio organo. In via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo. Unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.“⁵⁴⁵

perfectiones uni inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiples delectationes eis supervenientes.“

⁵⁴⁴ K pojmu *spiritus vitalis* viz W. Dougall, *Body and Mind a History and a Defense of Animism*, str. 37-38.

⁵⁴⁵ SCG, II, c. 71.

Tento text z *SCG* završuje diskuzi mezi dualistickými koncepcemi duše a aristotelským určením. Můžeme si všimnout, že nelze uvažovat o jakémkoliv prostředníku mezi duší a tělem v rovině *esse*. Tuto rovinu pak zkoumá jak metafyzika, tak fyzika. Způsoby této nemožnosti jsme se již zabývali. Nicméně opět můžeme o duši a těle uvažovat tak, že otázka prostředníka se nejeví jako problematická. A stává se takovou, pokud tělo a duši tematizujeme *in ordo mobilium et motorum*. Celá struktura této zprostředkované jednoty je v *SCG* vyložena přibližně stejným způsobem jako v *Komentáři k Sentencím*. K malé změně dochází z terminologického aspektu, kdy je místo pojmu *operatio*⁵⁴⁶ použito pojmu *potentiae*. To nám pouze však říká, že se na duši jako subjekt činností (*operationes*) můžeme dívat i jako na subjekt mohutností, které teprve po formální stránce tyto činnosti umožňují.

V oné souvislosti je důležité si uvědomit, že i na substanciální rovině Tomáš rozlišuje mezi duši a jejími mohutnostmi. Tato poznámka by mohla vést k námitce, která by zpochybnila smysluplnost rozlišování teologické a filosofické roviny, když je přece zřejmé, že Tomáš rozlišuje duši jako formu a mohutnosti, které tato forma zakládá. Nicméně stále platí, že je rozdíl chápat formu jako takovou, jež je odlišná od všech mohutností, které zakládá, a formu z hlediska toho, nakolik zakládá pouze rozum a vůli. Zdá se tedy, že zavedení potencií či činností jako prostředníků, a tady jako odlišných od duše samé, není v konfliktu s naší interpretací, ale situuje duši jasněji do řádu substancí tím, že ji explicitně odlišuje od svých akcidentů.

V *QDA* a *STH* nalézáme další důležité texty, které však příliš neobohacují naše poznání vztahu duše jako substance a těla. Setkáváme se opět s potvrzením toho, co víme.

„Ad quartum decimum dicendum quod licet anima sit forma simplex secundum essetiam, est tamen multiplex vitrute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum ad esse, set atiam ad operandum, ideo oportet quod, licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaqueque secundum quod competit eius operationi. Et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum

⁵⁴⁶ *Super Sent.*, I, d. 8 q. 5 a. 3 ad 3

erdinem operationum, ut dictum est. Sed iste ordo est secundum comparationem corporis ad animam ut est motor. „⁵⁴⁷

V souvislosti s *QDA* ovšem přece jen můžeme mluvit o určitém posunu, ale ten vyplývá z toho, že Tomáš, jak jsme již analyzovali výše, chápe duši jako samu sebe zprostředkovávající. Toto jeho určení, které však bylo formulováno ve fyzikálním rámci, má určitou relevanci i na rovině teologické. Vzhledem k tomu, že jsme se tímto již zabývali,⁵⁴⁸ můžeme pouze zopakovat, že duše jako substance se může vztahovat pouze k tělu jakožto substanci. Aby se však mohla vztahovat k tělu jako *motor*, nemůže se jednat o první látku, ale o tělo ve smyslu trojrozměrné reality. Tímto způsobem musíme mít duši na obou stranách člověk = duše + (materie + forma). Problematičnost sebezprostředkovávání jako takového pak zcela jistě souvisí s možností substančního chápání duše. Pouze tehdy totiž má smysl a jakousi funkci. Jedná se o samu možnost chápat formu člověka *cum praecisione*, v této souvislosti tedy jako zakládající pouze takové mohutnosti, jež nemohou být uskutečněny v těle. Bez této možnosti pohledu na duši není sebezprostředkování vůbec možné, aniž by byl porušen princip jednoty a nedělitelnosti formy.

Pokud zaměříme naši pozornost na spis *QDSC*, zjistíme, že opět ze zkoumaného aspektu obsahuje precizní popis struktury člověka:

„Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est, secundum substantiam, anima quae est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eandem rationem. „⁵⁴⁹

Duše vzata jako forma i motor označuje totéž *secundum substantiam*. Označuje totiž formu člověka. Nicméně pojmy *forma* a *motor* ji uchopují z různých hledisek. Pojem duše jako

⁵⁴⁷ *QDA*, q. 9 ad 14; srov. *QDA*, q. 12 ad 17.

⁵⁴⁸ Viz str. 152-155.

⁵⁴⁹ *QDSC*, a. 3 ad 7.

formy se vztahuje k duši jako takové, pojem duše jako *motor* uchopuje tuto formu *secundum quid*. Tyto pojmy se tedy *differt ratione*. Zdá se, že v citovaném textu je v koncentrované formě obsažena značná část Tomášovy koncepce diferencované psychologie, která však vychází z jeho filosofie jako celku. Toto pak vytváří předpoklady pro zachování unitární teorie člověka a zároveň pro náležité zdůraznění jeho dvojí psycho-tělesné konstituce. Z řečeného je rovněž patrné, že rozdíly mezi jednotlivými způsoby pojmání duše jsou značné a nedovolují nám přejít některé důležitější problémy Tomášovy psychologie, ke kterým řadíme především vysvětlí možnosti subsistence duše.

Závěr

Cílem této práce bylo lepší porozumění psychologickému odkazu Tomáše Akvinského. Vycházeli jsme přitom ze dvou nejobecnějších předpokladů:

- a) Tomášovu psychologickou nauku je nutné chápat z hlediska širšího historicko-filosofického kontextu;
- b) porozumění problematice duše u Tomáše není možné bez zohlednění její specifičnosti, která plyne z toho, že je v základu aristotelská, a tudíž vyžaduje svou tematizaci i v rámci fyziky a metafyziky, nakolik totiž pojem *formy* představuje fyzikální a metafyzický problém.

Těmito dvěma nejobecnějším předpokladům také odpovídalo dělení práce do dvou hlavních kapitol.

Základní tezí této práce bylo, že pojem *duše* u Tomáše Akvinského může nabývat tří významů – fyzikálního, metafyzického a eticko-teologického. V první kapitole jsme položili historicko-filosofické základy pro každý z těchto významů. Jinak také řečeno snažili jsme se ukázat kořeny a významový obsah těchto různých pojmání duše člověka, čímž byly také dány základní meze našich úvah. V druhé kapitole jsme podali analýzu Tomášových textů, které tezi této práce dokládají.

Byli jsme tak svědky toho, že substanciální přístup byl i přes svůj reduktivní charakter stále dominantní a nikdy se neukazoval jako neoprávněný. Tato skutečnost se pak nejvíce ukazuje v myšlení těch filosofů, kterým nejvíce záleželo na člověku jako celku. Aristotelés, Augustin a Tomáš Akvinský byli právě těmito filosofy. Aristotelés naznačil cestu k unitární teorii člověka skrze aplikaci hylemorfismu v psychologii. Nedokázal však sjednotit tuto hylemorfickou psychologii se svou naukou o intelektu, který přece jen musel překračovat možnosti látky a být s ní nesmíšen. Z této nemožnosti sloučit tyto dva momenty své nauky pak plyne jistá dvojznačnost samotné Aristotelovy psychologické teorie s tím, že již u něj tak můžeme nalézt základní rozlišení alespoň dvou významů pojmu *duše*. Augustin samozřejmě Aristotelovu koncepci nemohl přijmout. Její přílišná vazba na materii a jeho platonismus byli jistě nepřekonatelnou překážkou. Nicméně biblický obraz člověka, kdy člověk není stvořen jako duše sama, jež by za nějaký trest z důvodu své nedostatečnosti upadla do těla, mu stále

přikazoval hledat jednu jedinou přirozenost člověka. Stejně jako se pak Aristotelovi nedařilo sjednotit svůj psychologický hylemorfismus s naukou o intelektu, nedařilo se Augustinovi zcela sjednotit svůj platonismus s biblickým odkazem. Tomáš Akvinský uspěl na obou rovinách tím, že se vrátil k původní Aristotelově filosofii, což se v rovině základních filosofických předpokladů ukazuje v přijetí autentické nauky o formě a látce, aniž by zpochybnil důležitost substančního pojmání duše. Je přitom zřejmé, že aby tohoto docílil, nemohl setrvat v úzkých mezích hylemorfismu.

Z řečeného je tedy evidentní, že právě substanční pojmání duše člověka je trvalou součástí celé filosofické tradice do Tomáše Akvinského. Můžeme se pouze domnívat, že nutnost zachování tohoto rozměru psychologie pramení jednak ze základního předfilosofického přesvědčení o dvojí přirozenosti člověka a jednak z nutnosti vyvázet jednání člověka z rámce fyzikální nutnosti a tedy zachovat možnost jeho svobody.

Fyzikální přístup k psychologické problematice ve své úplnosti neměl stejnou životnost jako ten substanciální, i přes nespornou výhodu, která spočívá v tom, že dokáže vysvětlit člověka jako nedělitelnou jednotu, jako autentickou substanci. Aristotelova dvojznačnost, tedy to, že nedokázal sjednotit svou nauku o intelektu se svým psychologickým hylemorfismem, pak vedla k různým pokusům o interpretaci tohoto nesouladu. V první kapitole jsme se zaměřili především na dvě řešení tohoto problému. První bylo Avicennovo a druhé Averroovo. Každá z těchto interpretací je přitom odpovědí na Aristotelův problém. Avicenna oddělil duši člověka od materie. Tím vyhověl Aristotelovu požadavku po nesmíšenosti intelektu s materií. Aby uvedl tento svůj pohled do souladu s psychologickým hylemorfismem, učinil z duše *perfectio* již formovaného těla. V tomto kroku se mohl zcela bezpečně opřít o své přepracování základních Aristotelových pojmů *formy* a *látky*, které vedlo k systematickému zavedení klíčového pojmu *formy tělesnosti* a tedy také k položení základů teorie pluralismu forem, která dominovala latinskému myšlení v první pol. 13. století.

Averroes se naopak přiklonil k původnímu hylemorfismu, a to jak ve svém pochopení pojmu *formy tělesnosti*, kterou ztotožnil se třemi rozměry samotnými, tak v aplikaci hylemorfismu v psychologické oblasti. Jeho oddělení člověka od subjektu intelektuálního poznání, totiž od materiálního intelektu, však ukázalo, že se nedostal dál než Avicenna. Základní problém byl pouze odsunut a nikoliv vyřešen.

Metafyzický význam pojmu duše nacházíme až u Tomáše Akvinského. To je dáno dvěma důvody:

a) vrací se k autentickému aristotelskému hylemorfismu, což znamená, že odmítá chápat duši jakožto formu ve smyslu *perfectio* a dává jí původní význam principu jsoucna. Například u Avicenny tuto možnost nemáme, chápal duši totiž primárně substančně;

b) pouze u Tomáše Akvinského nacházíme možnost převést fyzikální i eticko-teologickou problematiku duše do obecnější metafyzické roviny. Pro pochopení tohoto kroku u Tomáše Akvinského však bylo nezbytné v rámci první kapitoly zmínit některé primárně filosofické otázky, jimiž v souvislosti s Aristotelem bylo především zdůvodnění nutnosti kladení první látky a v souvislosti s Avicennou zavedení formy tělesnosti, distinkce esence a bytí.

Z řečeného je tedy také zřejmé, že se například Averroovi tato metafyzická explikace pojmu duše nenabízela, distinkci esence a existence totiž odmítl. Avicenna jistě uvažoval o duši jako o složené z esence a existence, nicméně nesmíme zapomínat na to, že jeho psychologický dualismus od základu bránil tomu, aby na rovině metafyziky byla vysvětlena jednota člověka.

Zároveň se tedy domníváme, že možnost explikace fyzikálního a eticko-teologického pojetí duše na rovině metafyzické dovolila právě Tomáši Akvinskému překonat nesoulad mezi duší jako formou a jako zakládající myšlení. Zdůvodnění tohoto kroku představovalo již jedno z témat kapitoly druhé.

Kapitola druhá pak vycházela z nutnosti doložit trojí základní pojmání duše člověka u Tomáše Akvinského. Za výchozí text přitom bylo v jistém smyslu pojímáno dílo *De ente et essentia*, které obsahuje Tomášův původní filosofický rozvrh. Z hlediska tohoto záměru je tento krátký spis nesmírně bohatý. Dotýká se totiž všech podstatných otázek, které bychom mohli klást v případě, kdybychom se chtěli vyrovnat s Aristotelovým paradoxem a neupadnout u toho do substanciálního dualismu těla a duše.

De ente nám nejprve odpovídá v tom smyslu, že lze rozumět struktuře jsoucna několikerým způsobem. Jsoucno můžeme chápat jako složené z formy a látky nebo z esence a bytí. Tyto pojmové dvojice tedy odpovídají principům, fyzikálním a metafyzickým, z nichž je možno o jsoucnu uvažovat. O jakémkoliv jsoucnu však můžeme přemýšlet také z hlediska jeho částí a tyto části pak můžeme zase učinit předměty zájmu fyziky a metafyziky. Na tomto místě

Tomáš uvažuje o takových částech celku, které nejsou evidentně principy jsoucná a jež nazývá integrálními částmi jsoucná.

Z hlediska této trojí možnosti chápání struktury jsoucná je pak možno odvodit i smysluplnost trojího chápání významu pojmu duše:

- a) duše je totiž Tomášem Akvinským neproblematicky určena jako *forma*, čímž se jednoznačně hlásí k aristotelské psychologické antropologii;
- b) na pozadí diskuze s teorií pluralismu forem je určena jako integrální část, která doplňuje tělo a tedy jako substance;
- c) jako esence, nakolik je forma esencí.

Zatímco první dva významy jsou snadno doložitelné na základě textu *De ente*, duše ve smyslu esence vyžaduje určitou interpretaci pojmů *formy*, *formy tělesnosti*, *esence*. Tomáš Akvinský totiž z jedné strany explicitně tvrdí, že esence není formou, ale i látkou. Z druhé strany však také formu i esenci chápe jako principy určitosti každého jsoucná. Problematika identity formy a esence je samozřejmě relevantní pouze v souvislosti s materiálními jsoucnými, kde vstupuje do hry právě materie jako případná součást jejich esence. Toto se ovšem zdá být velikým problémem. Materie je totiž ze své „definice“ nepoznatelná, a tudíž je otázkou, v jakém smyslu může být součástí esence materiální věci.

V této práci jsme se tedy také pokusili odpovědět na tuto otázku. Domníváme se totiž, že tvoří nedílnou součást širší psychologické problematiky a že její zodpovězení zároveň naznačuje, jakým způsobem je sama duše jako esence či forma vztažena k materii. Abychom byli přesnější, věříme, že naše interpretace této otázky dovoluje dvojí:

- a) chápat formu vůbec jako esenci;
- b) vysvětlit takové pojmy jako *transcendental relation*, *habitus essentialis*, které slouží k vysvětlení vztahu duše jako formy k látce.

Na základě přípravných analýz z první kapitoly z aspektu proměny pojmů *formy a látky* u Avicenny jsme dospěli k závěru, že Tomáš Akvinský využívá avicennovského pojmu *formy tělesnosti* k tomu, aby vysvětlil přítomnost materie v esenci materiálních jsoucen. Zároveň je však nutné dodat, že tohoto označení využívá v nepluralistickém kontextu, čímž mu dává zcela jiný význam. V rámci Tomášovy filosofie je tak formou tělesnosti každá forma, z jejíž realizace plynou tři rozměry. Tento posun ve významu formy tělesnosti vytváří i z duše člověka formu tělesnosti, nicméně takovým způsobem, že je nedílným celkem, a tedy formou tělesnosti jako taková. Tímto krokem se Tomáš Akvinský odlišuje od svých pluralistických předchůdců a dokonce i od Aristotela. Aristotelovo myšlení je však s Tomášovým slučitelné, což nelze říci ve zmíněném aspektu o pluralistech. Mohli bychom jistě říci, že Aristotelova představa formy je u Tomáše pouze rozšířená. Závěr těchto úvah je tedy tento. Esence materiálních jsoucen obsahuje materii pouze v tom smyslu, nakolik jsou formy materiálních jsoucen formami tělesnosti. Tento výsledek pak považujeme za nezbytný krok pro náležité pochopení Tomášovy koncepce psychologie, když duše člověka je také formou tělesnosti. Za zmínku rovněž stojí, že tento postup, nakolik naše znalost sekundární literatury sahá, nebyl nikde popsán.

Jestliže tedy můžeme chápat formy materiálních jsoucen tímto způsobem, nestojí nám nic v cestě, abychom formu a esenci u Tomáše Akvinského ztotožnili. Vždy se totiž jedná o princip určitosti, který ve fyzikálním kontextu vztahujeme k materii a v kontextu metafyzickém k bytí.

Tuto základní interpretaci *De ente* pak následovaly analýzy některých dalších Tomášových spisů (*SCG*, *STH*, *QDA*, *QDSC*, *DSS*), a to vždy v rámci problému, který je vlastní té či oné rovině zkoumání.

Na rovině fyzikální tak tato práce zkoumala především dvě otázky:

- a) jaký je vztah mezi určením duše jako formy a intelektu a jak se Tomáš vpořádává se samozřejmým napětím, které mezi těmito dvěma pojetími je;
- b) jak se napříč zmíněnými spisy mění vztah formy k materii?

Naše práce ukázala, že na fyzikální rovině nedokáže ani Tomáš Akvinský odpovědět na otázku, která tak zaměstnávala myšlení Aristotelových komentátorů, což naznačuje jeho práce se dvěma základními argumenty určujícími charakter duše jako formy a intelektu. Nicméně je

Tomášem naznačena oblast, kde řešení můžeme hledat a jíž není nic jiného než oblast metafyziky. Nemožnost sloučit dvě pojetí duše na fyzikální rovině pak plyne především z toho, že fyzikální pojmy nepřekonatelným způsobem zasazují do reality propast oddělující sféru materiální a imateriální. Pokud však předpokládáme, že stvořené univerzum je kontinuální a člověk stojí přesně na pomezí materiálního a imateriálního, nemůže fyzika disponovat dostatečnými nástroji pro popis stavu formy takto složitě situovaného jsouca, jakým je člověk. To se nejzřetelněji ukazuje na skutečnosti že Tomáš často sahá po slovníku, který je pochopitelný v pluralistickém kontextu, ale není použitelný tam, kde se předpokládá nedělitelnost formy. Zde máme na mysli hlavně obrat jako *inquantum*, jež nemá smysl v souvislosti s takovým pojetím formy, které je vlastní Tomáši Akvinskému.

Co se týče druhé otázky ve fyzikálním rámci, pak výsledky našeho zkoumání potvrdily naše předchozí závěry. Stručně můžeme shrnout výsledek takto. Tomáš Akvinský se snaží vysvětlit přítomnost duše v materii pomocí pojmu *obsahování*, který však opět není slučitelný jak s požadavkem nesmíšenosti, tak i s požadavkem nedělitelnosti duše. Výsledkem pravděpodobně uvědomělé nespokojenosti s tímto způsobem vyjadřování je opět vyvedení problematiky do oblasti metafyziky, což se v rámci zkoumané otázky projevuje nejvíce důrazem na aspekt *forma dat esse*.

Zkoumání duše na metafyzické rovině bylo v první řadě motivováno její primární rolí příjemce aktu bytí, tedy její roli participujícího principu. Avšak vzhledem k tomu, že celá naše interpretace psychologické problematiky u Tomáše Akvinského je postavena na ztotožnění formy a esence materiálních jsoucen, zaměřili jsme se i na metafyzické zdůvodnění tohoto kroku. Náš pokus se ukázal jako úspěšný natolik, nakolik je možné uvažovat o nejednoduchosti principu jsouca ve smyslu jeho nedokonalosti. Nedokonalost z druhé strany zakládá descendenční hierarchii esencí vycházejících z Boha. Na rovině metafyzické je tedy požadavek zahrnování látky esencemi materiálních jsoucen vyjádřen vzdáleností od Boha, jejich nedokonalostí, mírou potence.

Na tomto základě jsme pak zkoumali roli duše jako příjemce bytí z jedné strany a jako prostředníka ve vztahu k materii ze strany druhé. Rozlišení bytí a duše přitom dovolovalo vyvázat se z mezí hylemorfismu, kde bylo požadováno, aby duše sama byla zahrnuta v materii. Tento krok se zároveň ukázal jako zcela zásadní ve snaze sjednotit obě určení duše spolu se zachováním její jednoty. Výsledkem této analýzy bylo takové řešení, které bytí, jež duše přijímá, vztahuje k materii, jež však může být aktualizovaná jen v určité míře. Bytí člověka,

keré můžeme chápat jako materiální i imateriální, je tak na metafyzické rovině uspokojivě řešeno. Duše zakládá oba tyto rozměry, nakolik přijímá bytí, které nemůže být pouze bytím materie.

Na eticko-teologické rovině jsme krátce analyzovali vztah dvou integrálních částí člověka, těla a duše. Tento kontext je přitom zcela dualistický, což je vyjádřeno zvláště činností *administrare*, kterou duše vykonává ve vztahu k tělu. V souvislosti s touto rovinou můžeme říci dvojí:

a) Tomáš zastává poměrně tradiční hledisko, kdy duše pohybuje tělem prostřednictvím srdce a *spiritu*;

b) tento tradiční dualistický pohled není v rozporu s jeho fyzikou a metafyzikou, neboť ta poskytuje prostředky pro přesné uchopení integrálních částí člověka – těla a duše.

Domníváme se, že z hlediska základního záměru této práce, tedy ze snahy zdůvodnit trojí použití pojmu duše u Tomáše Akvinského, bylo dosaženo náležitého cíle. Za přínosné dále považujeme především dva momenty našeho zkoumání:

a) usouvztažnění problematiky formy tělesnosti, esence materiálních jsoucen a psychologie;

b) navržení možnosti sjednocení dvou odlišných určení duše na pozadí Tomášovy koncepce formy, která je, jak jasně stanoví již *De ente*, dělitelná pouze logicky.

Seznam zkratek

A) Prameny

Aristotelés

<i>Met.</i>	Metafyzika
<i>De an.</i>	O duši
<i>Cael.</i>	O nebi
<i>De gen. et corr.</i>	O vzniku a zániku
<i>Fyz.</i>	Fyzika
<i>EN.</i>	Etika Níkomachova

Augustinus

<i>Confess.</i>	Vyznání
<i>De civ.</i>	O Boží obci

Avicenna

<i>Metaphys</i>	Metaphysica
<i>Metaph. Comp.</i>	Metaphysicae Compendium

Tomáš Akvinský

<i>QDA</i>	Questiones disputate de anima
<i>De ente</i>	De ente et essentia
<i>QDSC</i>	Questio disputata de spiritualibus creaturis
<i>DSS</i>	De substantiis separatis
<i>De verit.</i>	Quaestiones disputatae de veritate
<i>In Boeth. De trin.</i>	Super Boethium De trinitate
<i>In De an.</i>	Sententia Libri De anima

<i>In Ethic.</i>	Sententia libri Ethicorum
<i>In Meta.</i>	In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
<i>In Phys.</i>	In Aristotelis libros Physicorum
<i>Super. Sent.</i>	Scriptum super libros sententiarum
<i>SCG</i>	Summa contra Gentiles
<i>STH</i>	Summa theologiae
<i>Qodl.</i>	Questiones Quodlibetales

B) Zkratky edic a periodik

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge

PL = Patrologiae cursus completus ... Series latina, ed. J. P. Migne (221 vols, Paris 1884-64).

Bibliografie

Prameny

- Albert Veliký, *B. Alberti Magni ... Opera Omnia*, ed. S. C. A. Borgnet (38. vols., Paris, Vives 1890-99).
- Alexander z Afrodisiady, *De anima*, in *Scripta minora*, 2.1, 106-13.
- Alexandr Haleský, *Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica* (4 vols., Quaracchi 1924-48).
- Ambrosius, *De bono mortis*, PL 14.
- , *De fide resurrectionis*, PL 16.
- Anonym, *La Summa Duacensis, (Douai)*, ed. P. Glorieux, Paris, 1955.
- Aristotelés, *O duši*, (překl.) Kříž, A., Praha 1996.
- , *Metafyzika*, (přel.) Kříž, A., Praha 2003.
- , *O nebi*, (přel.) Okál, M., Bratislava 1985.
- , *O vzniku a zániku*, (přel.) Okál, M., Bratislava 1985.
- , *Fyzika*, (přel.) Kříž, A., Praha 1996.
- , *Etika Níkomachova*, (přel.) Kříž, A., Praha 1996.
- , *Metafyzika*, (přel.) Kříž, A., Praha 2003.
- , *O částech živočichů*, (přel.) A. Kříž, Praha 1996.
- , *Druhé Analytiky*, (přel.) A. Kříž, ČSAV, Praha 1962
- Augustinus, *De civitate dei*, PL 41.
- , *De Moribus Ecclesiae*, PL 32.
- , *De ordine*, PL 32.
- , *De quantitate animae*, 13, 22.
- , *De trinitate*, PL 44.
- , *Vyznání*, (přel.) Levý, M., Kalich, Praha 1997.
- , *O obci boží*, (přel.) Nováková, J., Univerzita Karlova v Praze, Karolinum 2007.
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros* (ed. F. Crawford), Cambridge 1953.
- , *De Substantia Orbis* (ed. A. Hyman), Cambridge, Mass. 1986.

- , *Long Commentary on the Physics*, in *Aristotelis de Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, vol. 4 of *Aristotelis Opera quae extant omnia* (Venetiis apud Juctas, 1562).
- , *Long Commentary on the Metaphysics* (ed. M. Mouyges), in *Tafsir ma ba'd al-tabi'a*, Beirut, 1938.
- , *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (ed. F. S. Stuart), Cambridge, Massachusetts 1953.
- Avicbron, *Avicbroolis (ibn Gebirol) Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ad Iohane Hispano et Dominico Gundissalino* (ed. Clemens Baeumker), BGMP 1, 2-4, Münster i. W., 1892-95.
- Avicenna, *Metaphisices Compendium* (ed. N. Carame), Pontificale Institutum Orientalium Studiorum 1926.
- , *Le livre des théorèmes et des avertissements* (ed. J. Forget), Leyde 1892.
- , *Avicenna Latinus* (ed. S. van Riet), E. J. Brill, Louvain 1977-1992.
- Liber De philosophia prima sive scientia divina I-IV*. 1977.
- Liber De philosophia prima sive scientia divina V-X*. 1983.
- Liber De anima seu Sextus de naturalibus*. 1992.
- , *Liber Canonis Medicinae* (ed. G. Olms), Hildesheim 1964, rep. Venice 1507.
- , *Kniha definic*, (přel.) Štěpková, J., SPN, Praha 1954.
- , *La Métaphysique du Shifa'. Livres I à V*. (přel. G. C. Anawati), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978.
- , *De Trinitate*, PL 64.
- , *De Persona at duabus naturis*, PL 64.
- Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventure Opera Omnia* (10 vols., Quaracchi, 1882-1902).
- , *Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae: Briviloquium, Itinerarium Mentisin Deum, et De reductione Artium ad Theologiam* (4th ed., Quaracchi, 1925).
- Dominicus Gundissalinus, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, ed. J. T. Muckle, C. S. B., with an introduction dy Étienne Gilson, in *Mediaeval Studies* 2 (1940), str. 23-102.

- Filip Kancléř, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, ed. Nicolas Wicki, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Selecta 2 vols., Bern 1985.
- Giles z Říma, *Errores philosophorum* (ed. Joseph Coch, přel. J. O. Riedl), Marquette University Press, Milwaukee 1944.
- Platón, *Obrana Sókratova*, (překl.) Novotný, F., Praha 2000.
- , *Alkibiades I*, (překl.) Novotný, F., Praha 1996.
- , *Gorgias*, (překl.) Novotný, F., Oikoymenh, Praha 2000.
- , *Timaios*, (překl.) Novotný, F., Oikoymenh, Praha 2003.
- , *Faidros*, (překl.) Novotný, F., Oikoymenh, Praha 2000.
- , *Ústava*, (překl.) Novotný, F., Oikoymenh, Praha 1996.
- , *Faidón*, (překl.) Novotný F., Oikoymenh, Praha 2000.
- , *Zákony*, (překl.) Novotný, F., Oikoymenh, Praha 1997.
- Roger Bacon, *Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis* (eds. Robert Steele, F. F. Delorme), 16. vols., Oxford 1905-41.
- Tertulianus, *De anima* (ed. J. H. Waszink), Amsterdam 1947.
- Themistius, *Paraphrase of Aristotle's De Anima* (ed. Heinze), Berlin 1899.
- Tomáš Akvinský, Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae*, Opera Omnia XLII (ed. Leon.), Rome 1979.
- , *Questiones Disputatae de anima*, Opera Omnia XXIV (ed. Leon.), Rome 1996.
- , *De ente et essentia*, in S. Sousedík, *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha, Křesťanská akademie 1992.
- , *De principiis naturae*, Opera Omnia XLIII (ed. Leon.), Rome 1976.
- , *Questio disputata de spiritualibus creaturis*, *Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- , *De substantiis separatis*, Opera Omnia XL (ed. Leon.), Rome 1967-68.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, Opera Omnia XXII, 1-3 (ed. Leon.), Rome 1970-1976.
- , *Super Boethium De trinitate*, Opera Omnia L (ed. Leon.), Rome 1992.
- , *Sententia Libri De anima*, Opera Omnia XLV, 1. (ed. Leon.), Rome 1984.
- , *In libros Aristotelis De caelo et mundo*, Opera Omnia III (ed. Leon.), Rome 1886.

- , *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- , *Sententia libri Ethicorum*, Opera Omnia XLVII (ed. Leon.), Rome 1969.
- , *In Aristotelis libros Physicorum*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- , *Scriptum super libros sententiarum I-IV, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- , *Summa Contra Gentiles, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- , *Summa Theologiae, Opera omnia*, (Fundación Tomás de Aquino, 2006), <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- William z Auvergne, *Opera Omnia*, (Paris\Orleans, 1674), repr. Frankfurt a. M., 1964.

Literatura

Aertsen, J. A., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, E. J. Brill, Leiden 1988.

Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1996.

Anagnostopoulos, G., *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, Chichester 2009.

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

Armstrong, A. H., *St. Augustine and the Christian Platonism*, Villanova University Press, Villanova 1967.

Barad, J., Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity, in *Thomist* 55 (1991) str. 397–413.

Bartoš, H., *Duše a tělo, Studie k počátkům antického myšlení o lidské přirozenosti.*, nepubl. disertace, Univerzita Karlova, Praha 2003.

Bazán, B. C., *Introduction to Questiones de Anima*, Bazán, B. C. (ed.), Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, vol. 24.1, Rome, Leonine Commission, str. 38-90.

Bazán, B. C., L'authenticité du De intellectu attribué à Alexandre d'Aphrodise, in *Revue Philosophique de Louvain*, 71 (1973) str. 468-487.

Bazán, B. C., La corporalité selon saint Thomas, in *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1983) str. 369-409.

Bazán, B. C., Pluralisme de formes ou dualisme de substances?, in *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) str. 30-73.

Bazán, B. C., The Highest Encomium of Human Body, in *Littera, sensus, sententia*, (1991), str. 99-116.

Bazán, B. C., The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997) str. 95-126.

Belo, C., *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, E. J. Brill, Leiden 2007.

Black, D. L., Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection, in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15 (2004) str. 319-352.

Bradley, D. J., *To Be or Not to Be?:* Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul, in *The Thomist* 68/1 (2004) str. 1-40.

Brock, S. L., Is Uniqueness at the Root of Personal Dignity? John Crosby and Thomas Aquinas, in *The Thomist* 69/2 (2005) str. 173-201.

Brock, S. L., The Physical Status of the Spiritual Soul, in *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 3/2 (2005) str. 305-332.

Brown M., Aquinas and the Individuation of Human Person Revisited, in *International Philosophical Quarterly* 43/2 (2003) str. 167-185.

Brunner, F., *Platonisme et Aristotélisme, La Critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1965.

Callus, D. A., Gundissallinus' *De anima* and the Problem of Substantial Form, in *The New Scholasticism*, 13 (1939) str. 338-335.

Campodonico, A., Philosophical Anthropology Facing Aquinas' Concept of Human Nature, in Waddell, M. M. (ed.), *Restoring Nature: Essays in Thomistic Philosophy and Theology*, St. Augustine's Press, South Bend 2004, str. 46-68.

Cardal, R., Participace a umírněný realismus, in *Distance 7* (2004) str. 5-23.

Caston, V., Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal, in *Phronesis XLIV/3* (1999) str. 199-227.

Clark, R. W., Aquinas on the Relationship between Difference in Kind and Difference in Degree, in *The Thomist 39* (1975) str. 116-126.

Cohen, S. M., St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms, in *The Philosophical Review 91* (1982) str. 193-210.

Conolly, B. F., Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How this man Understands, in *Vivarium 45* (2007) str. 69-92.

Da Cruz Pontes, J. M., Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 31* (1964) str. 175-229.

Dancy, R., On Some of Aristotle's Second Thoughts About Substances: Matter, in *The Philosophical Review 87/3* (1978) str. 372-413.

Dales, R. C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden 1995.

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

Davidson, H. A., Averroes on the material intellect, in *Viator 17* (1986) str. 91-137.

Deferrari, R. J., Barry M. I., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America, Washington 1949.

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

De Libera, A, When Did the Modern Subject Emerge, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82/2 (2008) str. 81-220.

Eberl, J. T., A Thomistic Understanding of Human Death, in *Bioethics*, 19/1 (2005) str. 29-48.

Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003.

Emery, G., Brief Catalogue of the Works of Saint Thomas Aquinas, in Torrell, J. P., *Saint Thomas Aquinas : The Person and His Work*, t. 1, str. 331-361.

Emery, G., L'unité de l'homme. Âme et corps chez s. Thomas d'Aquin. in *Nova et Vetera* 75/2 (2000) str. 51-76.

Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Thomasso d'Aquino*, 3rd. ed., S.E.I., Turin 1963.

Falcon, A., *Aristotle and the Science of Nature*, Cambridge University Press Cambridge 2005.

Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1956.

Fortenbaugh, W. W., On the Antecedent of Aristotle's Bipartite Psychology, in Fortenbaugh, W. W. (ed.), *Aristotle's Practical Side*, E. J. Brill, Leiden 2006, str. 43-61.

Foster, D. R., Aquinas on the Immateriality of the Intellect, in *The Thomist* 55/3 (1991) str. 415-438.

Frankfurt, H., Freedom of the Will and the Concept of a Person, in *Journal of Philosophy* 67 (1971) str. 5–20.

Fuchs, J., *Problém duše*, Krystal OP, Olomouc 1999.

Furley, D. (ed.), *Routledge History of Philosophy II: From Aristotle to Augustine*, Routledge, London – New York 1999.

Fryde, E. B., The 'Paraphrase' by Themistios of Aristotle's De Anima, and St. Thomas Aquinas, in *The English Historical Review* 109 (1994) str. 952-959.

Gauthier, R. A., Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „averroïsme“, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) str. 321-374.

Gilson, É., Avicenne en Occident au Moyen Age, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 44 (1969) str. 104-105.

Gilson, É., *Byt i istota*, Pax, Warszawa 2006.

Gilson, É., Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 40 (1973) str. 7-36.

Gilson, É., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Sheed and Ward, London 1955.

Gilson, É., Introduction, Muckle, T. J. (ed.), The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus, in *Mediaeval Studies* 2 (1940), str. 23-102.

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Desclee de Brouwer, Paris 1937.

Goichon, A. M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944.

Goichon, A. M., Historiography of Arabic Philosophy, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002) str. 5-25.

Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Akademie-Verlag, Berlin 1957.

Graeser, A., *Řecká filosofie klasického období*, Oikoymenh, Praha 2000.

Grant, E., *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Guldentops, G., Some Critical Observations on Moerbeke's Translation of Themistius' Paraphrase of *De Anima*, in R. Beyers – J. Brams – D. Sacré (eds.), *Tradition et Traduction, Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen age latin*, Leuven University Press, Leuven 1996, str. 239-264.

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, E. J. Brill, Leiden, 1988.

Gutas, D., The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002) str. 5-25.

Haldane, J. J., Aquinas on Sense-Perception, in *The Philosophical Review*, 92 (1983) str. 233-239.

Hardie, W. R. F., Aristotle on the Soul and the Body, in *The Philosophical Quarterly*, 54 (1964) str. 63.

Hardie, W. F. R., Aristotle's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body, in *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964) str. 53-72.

Heaney, S. J., Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo, in *The Thomist* 56/1 (1992) str. 19-48.

Heckel, T. K., Body and Soul in the Saint Paul, in Wright, J. P., Potter, P. (eds.) *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 2000, str. 117-131.

Hyman, A., Aristotele's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form", in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, 3 vols, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, vol. 1, 385–406.

Jones, D. A., *Approaching the End*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Kannengiesser, Ch. (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2006.

Klocker, H. R., Two Quodlibets on Essence/Existence, in *The Thomist* 46 (1982) str. 267-282.

Krapiec, M., *Byt i istota*, KUL, Lublin 1994.

Krapiec, M., *Arystotelowska teoria substancji*, KUL, Lublin 2000.

Kretzman, N., Philosophy of Mind, in Kretzman, N., Stump E. (eds.), *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 128-160.

Lagerlund, H., Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul, in Lagerlund, H. (ed.), *Forming the Mind, Essays on the Internal Senses and Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2007, str. 5-6.

La Plante, H., *Soul, Rational Soul, and Person in Thomism*. «The Modern Schoolman» 70/3 (1993) str. 209–216.

Lehrberger, J., The Anthropology of Aquinas's *De Ente Et Essentia*, in *The Review of Metaphysics* 51 (1998) str. 829-847.

Malone, J. C., *Psychology, Pythagoras to Present*, MIT, Cambridge 2008.

McAleer, G. J., Matter and the Unity of Being in the Philosophical Theology of Thomas Aquinas, in *The Thomist* 61 (1997) str. 257-277.

McDonald, S., Theory of Knowledge, in Kretzman, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 160-195.

McGibbon, D. D., The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus, in *The Classical Quarterly, New Series* 14 (1964) 56.

McInerny, D., The Accuracy of Aristotle's Definition of the Soul, in *Thomist* 60 (1966) str. 571-593.

McKeon, R., Aquinas' Doctrine of Knowledge and Its Historical Setting, in *Speculum* 3 (1928) str. 425-444.

Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*, Routledge, London and New York 2002.

Martin, J., Aquinas as a Commentator on *De anima* 3. 5, in *Thomist* 57/4 (1993) str. 621-640.

Martin, G., *Úvod do všeobecné metafyziky*, Rezek, Praha 1996.

Maritain, J., *An Introduction to Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2005.

Marrone, S. P., The Mediaeval Philosophy in Context, in McGrade, A. D. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, str. 40-43.

Maurer, A. A., Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas, in *Mediaeval Studies* 13 (1951) str. 165-176.

McGrade, A. D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Miner, R., *Aquinas on Passions*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Miller, F., The Platonic Soul, in Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell, Oxford 2006, str. 278 – 293.

Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

Newman, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame, Notre Dame 1989.

O'Connor, J. M., 1 and 2 Corinthians, in Dunn, J. N. G. (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, str. 74-90.

O'Donnell, J., Augustine: his time and lives, Kretzmann, N, Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 8-25.

O'Donnell, R. A., Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas, in *The New Scholasticism* 33 (1959) str. 49-67.

Owens, J., Stages and Distinction in De Ente: A Rejoinder, in *The Thomist* 45 (1981) str. 99-123.

Owens, J., *The Essential and Accidental Charakter of Being in St. Thomas Aquinas, and the Historical Controversy Surrounding the Problem of Real Distinction*, in Catan, J. R. (ed.), Pontifical Institut, Toronto, str. 10-16.

Owens, J., Thomas Aquinas (B. CA. 1225; 1274), in Gracia J. J. E. (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Latter Middle Ages and the Counter Reformation, 1150-1650*, SUNY Press, Albany 1994, str. 173-194.

Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, PIMS, Toronto 1951.

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

Patočka, J., *Sókrates*, SPN, Praha 1991.

Payne, A., Garcia and Aquinas on the Principle of Individuation, in *The Thomist*, 68 (2004) str. 454-75.

Pegis, A. C., Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the Summa contra Gentiles, in *The Monist* 58/1 (1974) str. 1-15.

Pegis A. C., Man as Nature and Spirit, in *Doctor Communis* 4 (1951) str. 52-63.

Pegis, A. C., Nature and Spirit: Some Reflections on the Problem of the End of Man, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 23 (1949) str. 3-20.

Pegis, A. C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, St. Michael's College, Toronto 1934.

Pegis, A. C., The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas, in Maurer, A. (ed.), *1274-1974: Commemorative Studies*, PIMS, Toronto 1974, str. 131-158.

Peters, J. A., Matter and Form in Metaphysics, in *The New Scholasticism* 31 (1957) str. 447-483.

Peterson, J., The Interdependence of Intellectual and Moral Virtue in Aquinas, in *The Thomist* 61/3 (1997) str. 449-454.

Pessin, S., Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli, in Frank D. H. – Leaman, O. (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, str. 91-110.

Plevano, R., Exemplarity and Essence in the Doctrine of the Divine Ideas: Some Observations on the Medieval Debate, in *Medioevo* 25 (1999-2000) str. 653-711.

Potter, J. P. (ed.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 2000, str. 57-77.

Rahman, F., Essence and Existence in Avicenna, in Hunt, R. et al. (eds.), *Medieval and Renaissance Studies*, London 1958, str. 1-16.

Rahner, K., Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in *Schriften zur Theologie* 6 (1965) str. 185-214.

Reale, R., *Historia filozofii starożytnej I*, KUL, Lublin 2002.

Reale, R., *Historia filozofii starożytnej II*, KUL, Lublin 2002.

Reynolds, P. L., Spiritual Cognition in Thomas Aquinas, in *The Thomist* 67/4 (2003) str. 505-538.

Riplinger, T., Philosophia and Sacra Doctrina, New Insight into Thomas Aquinas' understanding of the relationship between science and philosophy, Sacred Scripture and theology, in Riplinger, T. (ed.), *The Psychology Natural and Supernatural Knowledge According to St. Thomas Aquinas*, I., Universitätsbibliothek Tübingen, Tübingen, 2003, str. 1-11.

Rist, J., Faith and reason, in Kretzman, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 26-39

Robb, J., *St. Thomas Aquinas, Questions on the Soul*, Marquette University Press, Milwaukee 1984.

Robinson, T. M., Averroes, Moerbeke, Aquinas, and a Crux in the De anima, in *Mediaeval Studies* 32 (1970) str. 340-344.

Robinson, T. M., The Defining Feature of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato, in

Wright, J. P., Clarendon P. (eds.), *Psyche and Soma*, Clarendon Press, Oxford 2000, str. 37-55.

Roland-Gosselin, M. - D., *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste 8, Vrin, Paris 1948.

Ross, W. D., *Aristotle*, Routledge, London 1995.

Rousseau, M. F., Elements of Thomistic Philosophy of Death, in *The Thomist* 43 (1979) str. 581-602.

Seidl, H., The Concept of Person in St. Thomas Aquinas, in *The Thomist* 51 (1987) str. 435-460.

Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.

Schiels, Ch. (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 2003.

Schiels, Ch., Soul as Subject in Aristotle's De Anima, in *The Classical Quarterly, New Series* 38/1 (1988) str. 140-149.

Shehadi, F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, New York 1982.

Solmsen, F., Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings, in *The American Journal of Philology*, 76/2 (1955) str. 148-164.

Solmsen, F., Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King, in *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958) str. 243-252.

Solmsen, F., Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives, in *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) str. 356-357.

Spruyt, J., The *forma-materia* Device in Thirteenth-Century Logic and Semantics, in *Vivarium* 41 (2003) str. 1-46.

Still, C. N., Gifted Knowledge: An Exception to Thomistic Epistemology?, in *The Thomist* 63/2 (1999) str. 173-190.

Stone, A. D., Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance, in R. Wisnovski (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton University, Princeton 2001, str. 73-130.

Strauss, L., How To Study Medieval Philosophy, in *Interpretation* 23 (1996) str. 319-338.

Stump, E., Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism, in *Faith and Philosophy*, 12 (1995) str. 505-531.

Svoboda, D., Pojetí metafyziky podle Tomáše Akvinského, in *Studia theologica* 3 (2006) str. 20-38.

Svoboda, K., *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, SPN, Praha 1989.

Sweeney, L., Existence/Essence in Thomas Aquinas' Early Writings, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 37 (1963) str. 97-131.

Sweeney, M. J., Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 66 (1999) str. 43-187.

Sweeney E. C., Supposition, Signification, and Universals: Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42/3 (1995) str. 267-290.

Taylor, R. C., Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought, in Adamson, P. – Taylor, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, str. 180-200.

Taylor, R. C., Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes, Elkaisy-Friemuth, Dillon, J. M. (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul*, E. J. Brill, Leiden 2009, str. 187-220.

Teske, R., Augustine's theory of soul, in Kretzman, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 116-123.

Teske, R., Saint Augustine as Philosopher: The Birth of Christian Metaphysics, in *Augustinian Studies*, 23 (1992) str. 7-32.

Thompson, Ch. J., The Spirit and the Limits of Prudential Reasoning, in *The Thomist* 63 (1999) str. 425-37.

Tomarchio, J., Aquinas's Division of Being According to Modes of Existing, in *The Review of Metaphysics* 54/3 (2000-2001) str. 585-613.

Tomarchio, J., Four indices for the Thomistic principle *quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*, *Mediaeval Studies*, 60 (1998) str. 315-368.

Tornay, S. Ch., Averroes' Doctrine of the Mind, in *The Philosophical Review* 52 (1943) str. 270-288.

Torrell, J. P., *Saint Thomas Aquinas, t. 1: The Person and His Work*, 1, The Catholic University of America Press, Washington, 1996.

Tracy, T., The Soul-Boatman Analogy in Aristotle's *De Anima*, in *Classical Philology*, 77 (1982) str. 97-112.

Trigg, J. W., *Origen*, Routledge, London 2002.

Velde te, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1995.

Verbeke, G., Introduction Doctrinale, in Van Riet, S. (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*, Leiden 1977, str. 1*-121*.

Verbeke, G., Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, in Van Riet, S. (ed.), *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I*, Louvain 1972, str. 1*-196*.

Verbeke, G., L'homme et son universe: De l'antiquité classique au moyen âge, in Wenin, Ch. (ed.), *L'homme et son univers au moyen âge*, Katholieke Universiteit, Leuven 1986, str. 16-41.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Harvard 1962.

Wasserman, E., The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology, in *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007) str. 793-816.

Weardt, V. P. A., Aristotle's Criticism of Soul Division, in *The American Journal of Philology*, 108 (1987) str. 627-643.

Westberg, D., Did Aquinas Change His Mind about the Will?, in *The Thomist* 58 (1994) str. 41-60.

White, K., Aquinas on the Immediacy of the Union of the Soul and Body, in P. Lockey, P., et al. (eds.), *Studies in Thomistic Theology*, Notre Dame Press, Houston - Notre Dame 1996, str. 209-280.

White, K., Individuation in Aquinas's *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/4 (1995) str. 543-556.

White, K., *Two studies Related to St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotles' De sensu et sensato, Together with an Edition of Peter of Auvergne's Quaestiones super Parva Naturalia*, Dissertation submitted at University of Ottawa, Ottawa 1986.

Wippel, J. F., Aquinas Route to Real Distinction: A Note to De Ente et Essentia, in *The Thomist* 43 (1979) str. 275-295.

Wippel, F., „First Philosophy“ according to Thomas Aquinas, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington 1984, str. 55-67.

Wippel, J. F., *Metaphysics*, in Kretzman, N., Stump E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 85-128.

Wippel, J. F., Substance in Aquinas's *Metaphysics*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 61(1987) str. 2–22.

Wippel, J., *The Metaphysic Thoughts of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington 2000.

Wippel, J. F., Thomas Aquinas and the Axiom „What is received is received according to the mode of the receiver“, in Salinger, R. L. (ed.), *Straight Path*, Catholic University of America, Washington 1988, str. 279-289.

Wisnovsky, R., *Avicenna and the Avicennian Tradition*, in Adamson, P. – Taylor, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, str. 92-136.

Wolfson, H. A., *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge 1929.

Wolfson, H. A., The Twice-Revealed Averroes, in *Speculum* 36/3 (1961) str. 373-392.

Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

Zedler, B. H., St. Thomas, Interpreter of Avicenna, in *The Modern Schoolman* 33 (1956) str. 1-18.

Zeller, D. E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics II*, London 1897.