

## TOMÁŠOVA METAFYZIKA ČLOVĚKA – ČLOVĚK JAKO PROSTŘEDNÍ ČLÁNEK HIERARCHIE STVOŘENÍ

PETR SLOVÁČEK, Fakulta veřejných politik, Slezská univerzita v Opavě, ČR

SLOVÁČEK, P.: Thomas Aquinas' Metaphysics of Human Being: Human Being as the Middle Component of the Creation Hierarchy  
FILOZOFIA 71, 2016, No. 6, pp. 462-473

The article sheds light on how Thomas Aquinas philosophically explained and founded the unity of human being as the center of the created universe, establishing the continuity between the spheres of nature and intellect. Thomas' conception is explored with respect to older doctrines drawing on Aristotle's hylemorphic approach, especially to human soul, showing at the same time the development of Thomas' conception itself. In Thomas the traditional problem of a possible uniting the soul as a form with the soul as a founding principle of thinking is successfully eliminated by transposing the psychological problematic as a whole to metaphysical level (especially in his later writing *De substantiis separatis*). This shift enabled him to explain the continuity of universe as well as the unity of human being thanks to the distinction between essence and being taken from Avicenna.

**Keywords:** Thomas Aquinas – Aristotle – Avicenna – Averroes – Soul – Intellect – Form – Matter – *Perfectio* – Body – Human being – Unity – Essence – Being

**Úvod.** Západní filosofická tradice je ve svých počátcích určena dvěma základními antropologickými koncepcemi – platónskou a aristotelskou. Pro Platóna je člověk duší či intelektem a jako takový přirozeně usiluje o vymanění se ze světa pohybu a zdání, do něhož je ponořen prostřednictvím těla (Platón 2000, 246a-249c; 1996, 41b; 2012, 29d7–e3; 2013, 64c–65c). Tato antropologická pozice odráží Platónovu dualistickou metafyziku, jež ontologický primát přisuzuje onomu neměnnému a věčnému světu idejí. Světu zdání je pak přiřčena spíše negativní hodnota, což se nejmarkantněji projevuje na hodnocení těla i emocí (Armstrong 2002, 35). Tento dualistický rozměr Platónovy teorie duše pak můžeme chápat jako určující, a to i přes to, že najít jeden vyčerpávající výměr duše u Platóna představuje nemalý interpretační problém (Miller 2006, 278-293; Solmsen 1983). Aristotelův obraz je z hlediska moderního čtenáře mnohem vyváženější. Zaměříme-li naši pozornost především na Aristotelův text *O duši*, je člověk primárně jednotou intelektu a těla, je substancí (Aristotelés 1996, II, 412b 4-9; Fortenbaugh 2006, 43-61; Bazán 1983, 69-70; Ross 1995, 152; Slováček 2014, 32-37). Tomu také odpovídají dva způsoby, jimiž Aristotelés definuje člověka. Ten není jen bytostí obdařenou rozumem, ale především bytostí politickou, nacházející sobě přiměřenou dokonalost pouze v prostoru *polis*, tedy v prostoru proměnlivého světa. Ačkoliv je pro naše vnímání Aristotelova pozice mnohem bližší, její filosofické zajištění není zdaleka tak intuitivní a uhranující jako to

Platónovo. Aristotelés nám nepředkládá žádný mýtus srovnatelný s vyprávěním z dialogu *Faidros*. Místo toho hloubku a antropologický dosah jeho filosofie nacházíme až ve chvíli, kdy dokážeme zhodnotit důsledky jeho hylémorfismu pro filosofickou antropologii, který nejen umožňuje vyložit nedělitelnou jednotu *živočicha rozumového*, ale v porovnání s Platónem rehabilituje naše smysly i svět (Ross 1995, 139). Nicméně se u Aristotela jedná stále o pokus, v němž již velice záhy, jak dokládá tradice, byly nalezeny problémy. Ani Aristotelés totiž nepodal vysvětlení toho, jak je možné, aby duše, tedy forma těla, byla také intelektem, či aby zakládala imateriální intelekt. Jinak také řečeno, ani Aristotelovi se zcela nepodařilo spojit tělo s intelektem do jediného celku zcela neproblematicky (Armstrong 2002, 52-53).

Když se problému výkladu člověka ujali křesťanští filosofové, navázali někteří z nich na Platónovo dílo, a to i přes to, že biblické poselství je velmi optimistické jak ve vztahu k člověku a jeho tělu, tak ve vztahu k světu (Da Cruz Pontes 1964, 177-178; Wolff 1975, 17-18, 159). Obě je dílem Boha a člověk, jako nerozdílná jednotka, dokonce jeho obrazem. Tento nesoulad mezi Bibli a Platónem se téměř paradoxně nejvíce projevil u Augustina, který právě Platónovu filosofii pojímal jako jedinou pravdivou, jako *vera philosophia*. Paradoxně především z toho důvodu, že co do slovníku byl platonikem (Augustin 1845a, I, 27, 52, PL 32; 1845b, 13, 22, PL 32), co do záměru (*intentio*) však sdílel Aristotelův odmítavý přístup k antropologickému dualismu (Augustin 1845a, I, 4, 6; Akvinský 2006a, I, q. 84 a. 5 co). To se ukazuje jak se zřetelem na zohlednění těla jako božského výtvoru, tak v aspektu odmítnutí identifikace mýtu pádu duše do těla z *Faidra* s biblickým mýtem vyhnání z ráje v důsledku prvního hříchu, jež je vlastní například Augustinově současníkovi Ambroži z Milána (Ambrosius 1845a, III, 11, PL 14; 1845b, 34, PL 16). Křesťanská filosofická tradice je tak již velice záhy zatížena svým přespříliš kladným vztahem k Platónovi a silnou nedůvěrou k Aristotelově hylémorfismu, který vázal člověka na oblast přirozenosti.

V tomto článku se pokusíme z tohoto základního rozvržení antropologické problematiky vyjít a ukázat, že k jejímu završení, tedy k formulaci funkční, filosoficky zdůvodněné unitární teorie člověka, i zcela k unikátnímu vyřešení došlo až v pozdním díle Tomáše Akvinského, a to s využitím filosofických prostředků a nástrojů, jimiž ho vybavila nejen blízká i vzdálená filosofická tradice, ale především respekt k této tradici umožňující nebývalým způsobem využít synergie rozličných přístupů.

**1. Expozice problému.** Intuice nám říká, že jsme jednotou tělesně-duchovního života. Stejně tak jsme přesvědčeni o tom, že naše rozhodnutí mají smysl a že jsme schopni dosahovat, jakkoliv omezeně a nedokonale, pravdy. Jinak vyjádřeno, většina z nás je přesvědčena, že sice podléháme fyzikální kauzalitě, ale nejsme z ní zcela a plně vysvětlitelní. Přesně toto přesvědčení utváří základ Aristotelova široce pojatého názoru na člověka, který můžeme rozdělit do několika okruhů: člověk z hlediska teorie látky a formy, poznání z hlediska teorie látky a formy, etika a politika. Pouze první dvě nás ale budou v následujícím textu zajímat, i když etika s politikou spoluutvářejí širší antropologickou perspektivu Aristotelovy filosofie.

Člověk je tedy pro Aristotela substancí, kompozitem látky a formy, z níž se stává duše. Tato identifikace duše s formou je zásadním a naprosto nadčasovým Aristotelovým příspěvkem do antropologické diskuze bránící se dualistické redukci. Nicméně té se ani sám Aristotelés nevyhýbá, když o rozumu tvrdí, že je zcela imateriální či nesmíšen s látkou, což je důsledek jeho teorie poznání, k němuž dochází ve chvíli sjednocení rozumu s formou poznané věci. Jaký je tedy vztah mezi lidskou duší jako formou a lidským rozumem? Na to Aristotelés odpověď nepodal, ač ji ve svém slavném textu *O duši* slíbil (Aristotelés 1996, II, 3, 415a 11-12). Níže ale uvidíme, že jeho metafyzika zkoumající jsooucnost z hlediska aktu potence představuje základ, na němž jedině je řešení možné.

Závažnost naznačeného nesouladu v Aristotelově koncepci člověka dokládá interpretační tradice sahající od Themistia po Akvinského, která nabízela různá řešení, z nichž až to Tomášovo respektovalo intenci samotného Aristotela, totiž zachovat substanciální jednotu člověka chápaného jako materiální i rozumovou bytost. V následujících pododdielcích se zaměříme na dva příklady procesu recepce problému, na něž je ale třeba nahlížet jako na kroky přípravné, neboť pouze v jejich horizontu je Tomášova odpověď možná. V tomto smyslu je pravým dědicem Aristotelovy pozitivní antropologie.

**1.1 Dvě arabské odpovědi.** Mezi Aristotelovou a Tomášovou unitární antropologií leží celá řada prostředníků a zprostředkovatelů (Slováček 2014, 44-90). Z nich k nejdůležitějším patří Avicenna a Averroes, každý však jiným způsobem. První se považoval za druhého Aristotela, proto Aristotela dokázal překročit a rozvinout v rozhodujících otázkách (Gutas 2014, 286-334), z nichž za nejdůležitější považujeme metafyzickou analýzu jsooucnosti z hlediska aktu a potence v rámci teorie distinkce existence a esence. Druhý byl spíše jeho věrným komentátorem, což zachytila latinská tradice slavným přízviskem *Commentator*. Averroes nicméně neztratil ze zřetele ten typicky aristotelický základ, jímž je v tomto případě hylemorfismus i se svými výchozími předpoklady. Tomáš na oba tyto momenty naváže.

Avicenna představoval pro latinský západ významný inspirační zdroj a také pomocníka, skrze jehož dílo byl Aristotelés opět uváděn do latinského intelektuálního prostoru. Ačkoliv arabští filosofové disponovali nepoměrně bohatšími pramennými zdroji, vycházeli z přesvědčení, že mají k dispozici pouze neúplnou část Aristotelova odkazu. To je vedlo k snaze chybějící oblasti doplnit a domyslet. Pro naše téma je obzvlášť závažný jak způsob, jímž Avicenna interpretoval látku či první materii, tak důsledky z toho plynoucí pro vztah intelektu či substanciálně chápané duši.

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 látka již ze samotné své „přirozenosti“ nemůže být tímto způsobem poznána.

Avicenna si byl vědom základního Aristotelova uchopení první látky jako potence. Domníval se však, že tento způsob jejího porozumění není zcela kompletní. Jsooucnost podle Aristotela totiž vypovídá mnohým způsobem (Aristotelés 2011, IX, 1, 1045b; V, 7,

1017a-1017b). 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 (Hyman 1965, 386, pozn. 6).



*Tomáš Akvinský*

Tato motivace stojí za zavedením nového pojmu, který bude zvláště ve 13. století hrát neopomenutelnou úlohu nejenom u předchůdců Tomáše Akvinského, ale i u něho samého. Tímto pojmem je forma tělesnosti, *forma corporeitatis* (Wolfson 1929, 579-590; Stone 2001, 73-130).

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 akcidy 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.

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 (Avicenna 1977, IV, 2, str. 210, 88-92; 1926, I, 1, tr. 6, str. 56).

Avicenna relativizuje základní určení první látky jako potence pomocí argumentu ze změny. Vše, co se stává, musí mít potenci vzniku ještě před samotným vznikem (Avicenna 1977, IV, 2, str. 208, 52-53; 1926, I, 1, tr. 6, str. 54). Tato potencialita pak může být

dvoji. Buď může být o sobě, nebo v nějakém subjektu. Avšak 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.

Vyvážením 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 (Hyman 1965, 402-405). 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 jsoucňům. Avicenna podává jeden takový důkaz ve své *Metafyzice* (Avicenna 1977, II, 2). V *Knize definic* pak formu tělesnosti definuje takto: „(...) forma, v níž se mohou projevit tři rozměry ...“; (citováno podle Hyman 1965, 403). V této souvislosti je třeba opět vyzdvihnout skutečnost, že se jedná o substanciální formu. To nám totiž klade za úkol chápat ji 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 ji 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 substanciální formy. Takto chápaná věc je pak materiální, ale ne na základě realizovaných tří rozměrů, ale na základě své formy, ze které tyto plynou (Avicenna 1977, II, 2).

První látka tímto přestává být čistou potencií nebo první látkou, s jakou se setkáváme u Aristotela (Zavalloni 1951, 424). V tomto smyslu stojí Avicennova nauka o *formě tělesnosti* v základech vlivné teorie plurality forem a představuje také základ, z něhož jediné můžeme posoudit vztah Avicennovy a Aristotelovy teorie duše člověka.

Na začátku *O duši*, v první knize, se Avicenna snaží podat takovou definici duše, která by se vztahovala na duše všech živých jsoucn. Podobný záměr, tedy podání nejobecnějšího výměru duše, je vlastní také Aristotelovi v druhé knize *O duši*. 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 (Avicenna 1992, I, 1, s. 18, 8-9). Pokud by totiž principem těchto životních činností bylo tělo nakolik je tělem, pak by vše tělesné muselo být živé a vykazovat zmíněné životní činnosti (Avicenna 1992, I, 1, str. 14-15, 71-78; Verbeke 1977, 22\*). O tom, že tomu tak není a že tedy duše musí být něčím, co k tělu dává něco navíc, nás přesvědčuje každodenní zkušenost s neživými materiálními jsoucn. Jestliže tedy takto dokážeme nutnost kladení principu životních činností, zbývá vymezit její pojem. Podle Avicenny je tedy duše *perfectio* těla (Avicenna 1992, I, 1, s. 18, 9-10).

Pojem *perfectio* je v souvislosti se středověkou filosofickou psychologíí nesmírně důležitý, vyvine totiž silný vliv na přímé Tomášovy předchůdce. Používání tohoto termínu bude jedním ze znaků tzv. eklektického aristotelismu, proti kterému se bude profilovat Tomáš Akvinský (Bazán 1977).

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 porozumění duši (Verbeke 1977, 23\*). 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 chápáné 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 (Zavalloni 1951, 249). Nicméně je třeba dodat, že takto chápáné *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 myšlenkový experiment ukazující výměr duše, který se vztahuje pouze na lidskou duši bez ohledu na její vztah k tělu (Wisnovsky 2001, 102-103). 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*.

Z hlediska řečeného se ukazuje, že Avicenna v základních aspektech obměnil Aristotelovu fyziku i psychologii. V námi analyzované rovině nerespektoval dva Aristotelovy principy: a) forma (substanciální) se bezprostředně vztahuje k první látce; b) duše je formou či prvním aktem látky. V prvním případě je jedinou substanciální formou, tedy takovou, která je aktem materie, pouze forma tělesnosti. V druhém případě je lidská duše *perfectio*, v látce neinherujícím intelektem.

Averroes si byl rovněž napětí v Aristotelově psychologii vědom a jeho zpracování základních předpokladů se liší, což je dáno i tím, že se považoval pouze za Aristotelova vykladače. Opět můžeme vyjít z problematiky vztahu první látky a formy.

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 (Averroes 1986, I, V, 320r, b; Averroes 1562, I, com. 63, IV, 29v, D; com. 69, IV, 31v, F-32rA). Avšak tentokrát pouze ve shodě s Avicennou se tato potence liší od samotné materie (Averroes 1562, I, com. 70, IV, 32r, C; Averroes 1986, I, V, 320r, B).<sup>1</sup> Materii je tedy třeba uchopit nejenom z aspektu její potenciality, ale je jí třeba vybavit i jistou určitostí, která by dovolila její kategoriální zařazení. Avicenna v této situaci zavedl, jak jsme ukázali výše, formu tělesnosti. Averroes jako pečlivý Aristotelův komentátor však s tímto krokem nesouhlasil. Jevil se mu totiž být v nesouladu se základním určením vztahu substanciální formy a látky. Averroova námitka proti určení formy tělesnosti jako

---

<sup>1</sup> 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 1953, I, com. 70, IV, 32r, C).

substanciální formy materie se pak odvolává k Aristotelově analýze elementárních změn, jež vyžadují neurčený subjekt, 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.

Pokud bychom tedy souhlasili s Avicennou a zavedli substanciální formu tělesnosti, měli bychom problémy s vysvětlením jednoduché substanciální změny. Ta by v těchto podmínkách nebyla možná. Jakákoliv změna, a to již i na úrovni prvků, by byla pouze změnou akcidentální (Averroes 1562, I, com. 69, IV, 32r, A; Averroes 1986, I, V, 320r, B; srov. Hyman 1965, 397-398). Averroes se tedy striktně drží aristotelského principu jedné substanciální formy (Averroes 1986, I, V, 320r, B).

Lze říci, že se Averroes v této korekci Avicennovy fyziky navrácí k původnímu aristotelskému vztahu mezi formou a první látkou, čímž v této rovině zachovává teoretické předpoklady pro substanciální změnu i substanciální různost. Staví se tím ale opět před otázkou vztahu duše jako formy a duše jako intelektu, kterou vyřešil svou slavnou, i když ve 13. století zavrhanou naukou o jednom společném materiálním intelektu.

Averroes totiž zcela v souladu s Aristotelem určuje lidskou duši jako formu člověka. Nelze proto souhlasit například 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 (Averroes 1953, 395; Davidson 1986, 113), který by se tímto stal jsouncem, jež má svoji příčinu v řádu přirozených změn nebo zrození (Averroes 1953, 443). Averroes tak opět zdůrazňuje základní aristotelské uchopení materiálního intelektu skrze analýzu rozumového poznání forem všech materiálních věcí (Averroes 1953, 385-386, 396). Takto chápaný intelekt tedy nemůže být materiální. Protože však vznik a zánik předpokládají materii, je tento intelekt také věčný (Averroes 1953, 389, 406). Posledním určením je jeho jedinnost, podmínkou mnohosti v rámci druhu je totiž také materie (Averroes 1953, 402).

Avicenna s Averroem ukazují dvě ne zcela úspěšné cesty k sloučení dvou charakteristik člověka jako tělesné a rozumové bytosti. Jejich přístupy přitom nelze považovat za izolované příklady. Avicenna i Averroes ovlivňovali způsob, jímž byl Aristoteles, a tedy i jeho psychologie, recipován v první polovině 13. století. Zvláště Avicennova teorie formy tělesnosti a duše jako *perfecio* tvoří základ tzv. eklektického aristotelismu, velmi rozšířeného na latinském západě během zmíněného období, který je nutné chápat i jako prostředí, z něhož vycházel Tomáš Akvinský a vůči němuž se již ve své rané tvorbě začal opatrně vymezovat. A právě tato konfrontace mu umožnila formulovat svoji unitární teorii člověka.

**2. Tomášovo řešení.** Ve své *Teologické summě* Tomáš píše, že zabývat se přirozeností člověka z aspektu jeho duše náleží teologovi (Akvinský 2006a, I, q. 75). Teologa pak zajímá člověk především z hlediska svých vyšších mohutností, k nimž patří vůle a rozum. Tyto dvě mohutnosti jsou akcidenty, skrze jejichž poznání poznáváme také přirozenost člověka samého jako nejen tělesnou, ale i duchovní substanci. Uvedený text nám toho ale říká ještě mnohem více, uvědomíme-li si, že onou zmiňovanou přirozeností (*natura*)

nemůže být v kontextu Tomášovy filosofie nic jiného než duše samotná, ta je pro něj totiž formou, inteligibilním principem jsoucna. Naznačuje tedy, že teologův pojem duše se liší například od pojmu, jež používá filosof. Tento závěr potvrzuje bližší pohled na raný Tomášův text *De ente et essentia*. V něm Tomáš rozlišuje dva významy pojmu tělo. Ten označuje buď formu tělesnosti, jež je však na rozdíl od Avicenny nedělitelná forma člověka, nebo integrální část člověka, která je vymežitelná třemi rozměry. Tomáš naznačuje, že druhý způsob vypovídání pojmu těla není původní, ale *cum praecisione*. Analogicky k této úvaze lze říci, že hovoří-li teolog o duši člověka, hovoří o duši jako integrální části člověka, již lze určit ne akcidenty kvantity, ale akcidenty činnosti rozumu a vůle.

Tuto skutečnost je nutné brát velmi vážně a využít ji při analýze Tomášových výpovědí o duši člověka. Ukazuje se tak, že Tomáš o duši hovoří přinejmenším ve dvou kontextech: fyzikálním a teologickém (substančním). V prvním, a to jen pro připomenutí, je duše principem, ve druhém částí substance.

Pokud přijmeme tuto perspektivu, můžeme velmi snadno analyzovat řadu textů a sledovat vývoj psychologické problematiky. V již zmiňovaném textu *De ente et essentia* jsou obsaženy oba dva. Duši v něm Tomáš vymezuje nejen jako formu, ale ve svém popisu typů jsoucna i jako substanci. S obdobným rozlišováním kontextů se můžeme setkat i v *Scriptum super libros Sententiarum*. V třetí knize *Komentáře k Sentencím* tak Tomáš explicitně rozlišuje duši jako formu těla (*forma corporea*) a jako to, co tělem pohybuje (*motor*), a to prostřednictvím jí vlastních mohutností. Zároveň Tomáš zdůrazňuje, že pouze v druhém případě lze o duši hovořit jako o *subsistentní* (Akviský 2006b, III, d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2co).

Explicitnější a významově bohatší text bychom mohli najít jen stěží. Můžeme z něj dále vyjít a duši analyzovat ve dvou rovinách:

- a) jako subsistentní (*ut quid subsistens*);
- b) jako formu (*ut forma*).

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

Ad a) duši můžeme pojímat jako subsistentní, jakožto subjekt činností a stavů a hlavně jako pohybuující (*motor*). Všechny tyto charakteristiky pak určují obsah označení substančního chápání duše. Zvláště termín *motor*, tedy pohybuující 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 hylémorfickým pojetím duše, rozuměli přesněji, tj. ve smyslu analýzy z *De ente*. S tímto názorem je také v souladu zdánlivě nejednoznačné tvrzení z téhož textu (Akviský 2006b, IV, d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3.; 2006b, I, d. 37 q. 3 a. 3 ad 2):

„K třetímu je třeba říci, že duše se nevztahuje k tělu pouze jako jednající ke svému nástroji (*instrumentum*), jehož používá, ale také jako forma k látce. Pročež činnost náleží celku a nikoliv pouze duši, (...)“

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 (Akviský2006b, I, d. 37 q. 3 a. 1 ad 1):

- a) *operans (anima) ad instrumentum (corpus)*;  
Anima comparatur ad corpus:
- b) forma (*anima*) ad materiam (*corpus*).

Obdobným způsobem bychom mohli dále analyzovat i pozdější texty, jež tento dvojitý přístup k duši potvrzují. Z hlediska našeho tématu je ale zásadnější to zjištění, že možný výklad jednoty člověka nemůže být situován v prostoru vztahu mezi rovinou filosofickou a teologickou, z čehož plyne, že se musíme omezit pouze na prostor tematizace duše jako formy. S užitím tohoto omezení či kritéria se jako zásadní ukazuje následující text ze *Summy proti pohanům* (Akviský 2006c, II, cap. 68):

„Tudíž onen princip, jímž člověk rozumově poznává, tedy rozumová duše, překračuje možnosti tělesné látky a není v ní zcela zahrnut nebo do ní zcela ponořen, jako je tomu v případě jiných materiálních forem...“

Substanciální forma člověka, jež je jak formou tělesnosti, tak principem zakládajícím myšlení, není zcela obsažena v materii. Toto je velmi problematické tvrzení, a to přinejmenším ze dvou důvodů: a) forma není dělitelná, můžeme dělit pouze její pojem; b) duše člověka je celá v celém těle, není *perfectio*. Této problematičnosti si je Tomáš přitom velice dobře vědom, jak dokládají pozdější texty, v nichž užívá dosti obrazného i trochu vágního jazyka.

Lze tedy říci, že Tomáš Akviský byl stejně tak neúspěšný v propojení intelektu a těla jako jeho předchůdci. Tato výtku je platná ale pouze v případě, že celou problematiku duše ponecháme pouze ve fyzikální či fyzikálně-teologické rovině. Celý obraz Tomášova řešení se ale mění, zohledníme-li nástroje jeho metafyziky.

Ad b) forma je Aristotelem určena jako akt vztahující se k látce jako potenci. Forma je dále neanalyzovatelným principem skutečnosti. V kontextu Tomášovy metafyziky je ale možné i formu materiálních jsoucen dále analyzovat, a to na základě tří principů:

- a) forma je principem bytí, forma dává bytí látce (*forma dat esse*);
- b) ve všem mimo Boha se liší *co jest* a *čím jest*, tedy esence a bytí – *in omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est*; (Akviský2006b, I, d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2; Roland-Gosselin 1948, 142-145).
- c) vše, co je přijato v jiném, je v něm přijato na jeho způsob – *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*; (Akviský 2006b, II, 2 d. 8. 1. 2 s. c. 2; 17. 1. 1 s. c.; Tomarchio 1998, 315-368; Wippel 1988, 279-289; Deferrari 1949, 797).

Forma je tedy stále principem bytí, nicméně se jako určitost (*quod est*) sama od bytí odlišuje, přijímá (participuje) jej od Boha. Zároveň ale také platí, že vše, co je přijímáno, je přijímáno na způsob přijímajícího.

Pomocí tohoto vyzdvižení Aristotelovy formy na metafyzickou rovinu, kde jsou základními principy *co jest* (*quod est*) a *čím jest* (*quo est*), je možné diferencovaněji popsat

způsob, jímž se v člověku stýká tělo s intelektem, a to se zachováním základního předpokladu nedělitelnosti formy. Doklad úspěšného využití tohoto posunu nacházíme v *De substantiis separatis* (Akvinský 1967-68, c. 8). V tomto textu Tomáš naznačuje řešení našeho problému. Duše jako forma je celá v celém těle, nicméně látka může přijímat jen jí přiměřené bytí. Forma člověka, tedy jeho duše, však přijímá, což dokládají jeho vyšší mohutnosti, i bytí nekomunikovatelné materii. A právě tento přesah, který se již netýká formy samotné, jak tomu bylo ještě v *Sumě proti pohanům*, je Tomášovým řešením problematiky jednoty člověka. Bytí člověka je tak bytím tělesně-intelektuální bytosti, a to se zachováním předpokladu nedělitelnosti formy. Za upozornění rovněž stojí, že tento postup zcela koresponduje s tím, jak Tomáš v *De ente et essentia* chápe tělo ve smyslu integrální části. I z hlediska *De substantiis separatis* se člověk skládá z těla a intelektu. Těmito pojmy však neoznačujeme formy, snad jen odvozeně *cum preacisione*.

**Závěr.** Aristotelés v díle *O duši* slíbil odpověď na otázku po vztahu rozumu a těla, kterou však nepodal. Dle našeho soudu ji v rámci hylémorfismu ani podat nemohl, a to především z toho důvodu, že forma jako akt či skutečnost je dále neanalyzovatelnou jednotou. Ačkoliv je tedy jsoucno v metafyzické rovině analyzovatelné z hlediska možnosti a skutečnosti, nedotýká se toto rozlišení formy samotné. Z této perspektivy se ukazuje jako zvláště významný přínos Avicennovy teorie distinkce esence a bytí, který Tomáš Akvinský přijal. Rozdíl mezi nimi však můžeme spatřovat v tom, že zatímco je Avicennova esence doprovázena skladebným modelem na úrovni forem (forma tělesnosti a duše jako *perfectio* v případě člověka), zachovává Tomáš jednotu a nedělitelnost obou principů určitosti. Pro otázku jednoty člověka má toto výchozí stanovisko rozhodující význam. Vynucuje si totiž přesunutí důrazu z formy na jí participované bytí. Tomášovu finální odpověď, která říká, že bytí formy člověka překračuje možnosti látky, čímž zakládá intelekt jako integrální část, tak můžeme považovat za úspěšnou, čímž se otevírá také možnost tematizovat vztah Tomášovy duše jako formy a metafyzického principu esence.

## Literatura

- AKVINSKÝ, T. (2006a): *Summa Theologiae, Opera omnia*. Fundación Tomás de Aquino, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- AKVINSKÝ, T. (2006b): *Scriptum super libros sententiarum I-IV, Opera omnia*. Fundación Tomás de Aquino, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- AKVINSKÝ, T. (2006c): *Summa Contra Gentiles, Opera omnia*. Fundación Tomás de Aquino, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- AKVINSKÝ, T. (1992): *De ente et essentia*. In: Sousedík, S.: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie.
- AKVINSKÝ, T. (1967 – 1968): *De substantiis separatis*. Opera Omnia XL (ed. Leon.), Rome.
- AMBROSIUS (1845a): *De bono mortis*. PL 14.
- AMBROSIUS (1845b): *De fide resurrectionis*. PL 16.
- ARISTOTELÉS (1996): *O duši*. Kříž, A. (překl.). Praha: Rezek.
- ARISTOTELÉS (2011): *Metafyzika*. Kříž, A. (překl.). Praha: Rezek.
- ARMSTRONG, A. H. (2002): *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikúmené.

- AUGUSTINUS (1845a): *De moribus ecclesiae*, PL 32.
- AUGUSTINUS (1845b): *De quantitate animae*, PL 22.
- AVERROES (1986): *De Substantia Orbis*. Hyman, A. (ed.). Cambridge/Massachusetts/Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- AVERROES (1562): *Aristotelis de Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, vol. 4. *Aristotelis Opera quae extant omnia*, Venetiis apud Juntas.
- AVERROES (1953): *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. F. S. Stuart (ed.). Cambridge: Massachusetts.
- AVICENNA (1926): *Metaphisices Compendium*. N. Carame (ed.), Roma: Pontificale Institutum Orientalium Studiorum.
- AVICENNA (1977): *Liber De philosophia prima sive scientia divina I-IV*. S. van Riet (ed.). Louvain: E. J. Brill.
- AVICENNA (1983): *Liber De philosophia prima sive scientia divina V-X*. S. van Riet (ed.). Louvain: E. J. Brill.
- AVICENNA (1992): *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*. S. van Riet (ed.). Louvain: E. J. Brill.
- BAZÁN, B. C. (1997): The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64, 95-126.
- BAZÁN, B. C. (1983): La corporalité selon saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain* 80, 69-70.
- DA CRUZ PONTES, J. M. (1964): Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 31, 175-229.
- DAVIDSON, H. A. (1986): Averroes on the Material Intellect. *Viator*, 17, 91-137.
- DEFERRARI, R. J., BARRY, M. I. (1949): *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University of America.
- FORTENBAUGH, W. W. (2006): On the Antecedent of Aristotle's Bipartite Psychology. In: Fortenbaugh, W. W. (ed.): *Aristotle's Practical Side*. Leiden: E. J. Brill, 43-61.
- GUTAS, D. (2014): *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2nd ed. Leiden: Brill.
- HYMAN, A. (1965): Aristotle's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form". In: *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*. 1. vol. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 385-406.
- MILLER, F. (2006): The Platonic Soul. In: Benson, H. H. (ed.): *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell, 278-293.
- PLATÓN (1996): *Timaios*. F. Novotný (překl.). Praha: Oikúmené.
- PLATÓN (2000): *Faidros*. F. Novotný (překl.). Praha: Oikúmené.
- PLATÓN (2012): *Obrana Sókratova*. F. Novotný (překl.). Praha: Oikúmené.
- PLATÓN (2013): *Faidón*. F. Novotný (překl.). Praha: Oikúmené.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. (1948): *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin*. Bibliothèque Thomiste 8, Paris: Vrin.
- ROSS, W. D. (1995): *Aristotle*. London: Routledge.
- SLOVÁČEK, P. (2014): *Filosofické základy psychologie Tomáše Akvinského*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.
- SOLMSEN, F. (1983): Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives. *Journal of the History of Ideas* 44, 356-357.
- STONE, A. D. (2001): Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance. In: R. Wisnovski, (ed.): *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton University, 73-130.
- TOMARCHIO, J. (1998): Four indices for the Thomistic principle quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. *Mediaeval Studies*, 60, 315-368.
- VERBEKE, G. (1977): Introduction Doctrinale. In: Van Riet, S. (ed.): *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*. Leiden: Brill, 1\*-121\*.

- WIPPEL, J. F. (1988): Thomas Aquinas and the Axiom „What is received is received according to the mode of the receiver“. In: R. L. Salinger (ed.): *Straight Path*. Washington: Catholic University of America, 279-289.
- WOLFF, H. W. (1975): *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- WOLFSON, H. A. (1929): *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.
- ZAVALLONI, R. (1951): *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Paris: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

---

Článek vznikl v rámci řešení projektu GA ČR 16-01543S.

---

Petr Slováček  
Slezská univerzita v Opavě  
Fakulta veřejných politik  
Ústav středoevropských studií Opava  
Hradecká 17  
746 01 Opava  
Česká republika  
e-mail: pslovacek@seznam.cz