

ZÁKLADNÉ ASPEKTY FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGIE PODĽA SV. TOMÁŠA AKVINSKÉHO

PETER VOLEK, RK CMBF UK, TI Banská Bystrica-Badin

VOLEK, P.: Essential Aspects of the Philosophical Anthropology with St. Thomas Aquinas

FILOZOFIA 54, 1999, No. 6, p. 377

The paper examines Thomas Aquinas' argumentation concerning his assertions related to human beings, such as incorporeity, subsistence, spiritualness, immortality of the soul, conjunction of the soul and the body, importance of human body. At the same time it reveals, in polemics with Kenny and Swiezawski, Thomas Aquinas' metaphysical presuppositions and affirmed validity of the majority of his important conclusions. Author, together with M. Schulze, confutes Aquinas' opinion on successive originating of souls in man and accepts the idea of one origin of the rational soul by creation.

Náuka o človeku má v myslení sv. Tomáša Akvinského veľmi dôležité miesto. Aj keď primárne miesto zaberá u neho Boh, Tomáš Akvinský nezabúda ani na človeka a snaží sa čo najpresnejšie vystihnúť základnú podstatu človeka, a to často striktnie filozofickou argumentáciou. Mnohé základné vysvetlenia Tomáša Akvinského týkajúce sa človeka sú poznačené jeho metafyzickými pojmami a názormi, preto na príslušných miestach aspoň stručne priblížim a vysvetlím jeho základné metafyzické pojmy. Vo svojom skúmaní sa sústredím predovšetkým na hlavné dielo Tomáša Akvinského *Summa theologiae* (Teologická suma), čo má výhodu v tom, že Tomášovu argumentáciu môžeme systematicky sledovať, a tak aj kriticky preverovať.

O človeku Tomáš Akvinský začína špeciálne hovoriť v I. časti *Teologickej sumy* v q. 75. V úvode k otázke 75 Tomáš hovorí, že po skúmaní duchovných a telesných stvorení sa začne zaoberať človekom, "ktorý sa skladá z duchovnej a telesnej substancie" [1], I, q. 75, a).¹ Už samotná formulácia tejto otázky navodzuje predstavu, akoby Tomáš Akvinský zastával dualizmus, akoby hovoril o dvoch substanciiach - telesnej a duchovnej, z ktorých sa skladá človek. Pojem substancie prebral Tomáš od Aristotela. Substancia je to, čo môže jestvovať v sebe samom, a akcidenty sú to, čo nemôže jestvovať v sebe samom, iba v druhom - v substancii. Samotný vzťah tela a duše však vysvetľuje v q. 76, preto Tomášov dualizmus bližšie preskúmame až po vysvetlení jeho chápania duše. Aj keď totiž hovorí, že človek sa skladá z tela a duše, ako teológ sa zaoberá prednostne dušou alebo skúmaním vzťahu tela a duše [1], I, q. 75, a) a jej vysvetlením sa zaoberá v celej q. 75.

Netelesnosť duše. Skúmanie duše Tomáš začína prekvapujúcou otázkou, či duša je teleso, či je teda telesná. Je to prekvapujúce, lebo pre nás je samozrejmé, že duchovné nemôže byť telesné. Všimnime si však, z akej definície duše Tomáš vychádza.

Ovplyvnený Aristotelom hovorí, že "duša je prvým princípom života v živých bytosťach" [1], I, q. 75, a. 1, c). V tejto definícii teda sa výslovne nehovorí, že duša je netelesná, a to treba teda najprv dokázať. Tomáš Akvinský v dôkaze postupuje tak, že najprv určuje prejavy života, t.j. poznanie a pohyb. Potom hovorí, že duša je prvým princípom života, t.j. môže byť princípom hocikákeho tela. Čo znamená byť princípom života? Znamená to byť princípom prejavov života, teda poznania a pohybu. Keďže duša je prvým princípom života, znamená to, že je prvým hýbateľom živého organizmu a prvým princípom poznania. V dôkaze tohto argumentu, ktorý uplatňuje v odpovediach na prvú a na druhú námietku, Tomáš používa pohybovú vetu "... všetko, čo sa hýbe, je hýbané druhým" a vylúčenie regresu do nekonečna [1], I, q. 75, a. 1, ad 1), uplatňuje teda určité metafyzické zásady, ktoré tu nedokazuje, ale predpokladá ich platnosť vyplývajúcu z jeho metafyzického chápania bytia a jeho princípov. Pohyb môže viesť k tomu, čo je úplne nehybné (Aristotelov nehybný Hýbateľ, ktorý nehýbe ani skrz seba, ani skrz akcidity, a ten udeľuje rovnomerný pohyb). Ďalší hýbateľ hýbe skrze akcidity a môže udeľovať aj nerovnomerný pohyb - takým hýbateľom je duša. Podľa Tomáša môže jestvovať aj ďalší hýbateľ, telo, ktorý hýbe skrze seba, teda svojou substanciou. Týmto rozlišovaním vyvracia Tomáš náuku predsokratikov (atomistov), ktorí poznali iba telesá ako zdroje pohybu, a teda aj dušu iba ako telesnú ([1], I, q. 75, a. 1, ad 1). Čo sa týka poznania, poznaná vec nie je v poznávajúcom aktuálne, ale iba v potencii ([1], I, q. 75, a. 1, ad 2), čo znamená, že duša má schopnosť prijať do seba duchovnú podobu telesa. Bližšie to vysvetľuje Tomáš pri vysvetľovaní poznania v q. 84 a 85. Ďalšia námietka proti netelesnosti duše spočíva v tom, že pohyb sa môže prenášať iba na základe dotyku a ten môžu mať iba telesá ([1], I, q. 75, a. 1, 3). Tomáš odpovedá rozlíšením dotyku na kvantitatívny (contactus quantitatis) a silový (contactus virtutis). Kvantitatívnym dotykom sa môžu dotýkať iba telesá a silovým dotykom môžu sa dotýkať telies aj netelesné entity ([1], I, q. 75, a. 1, ad 3), bližšie však tento druh dotyku Tomáš nevysvetľuje. V pozadí tejto námietky stojí už vlastne problém vzťahu tela a duše, telesného a netelesného, ktorým sa Tomáš bližšie zaoberá v q. 76.

Jestvujú aj iné princípy života, napr. srdce, ktoré môže byť princípom života určitého tela zvieratá, ale nemôže byť princípom hocikákeho tela. Tomáš Akvinský nepoznal transplantáciu srdca, lebo podľa nej srdce môže oživovať aj iné telo, a tak tento príklad dnes už celkom neplatí; ani transplantované srdce by však podľa Tomáša nebolo prvým princípom života. Teleso však nemôže byť prvým princípom života, lebo všetko telesné by bolo živé. Preto princípom života musí byť čosi, čo je aktom tela, čo robí telo tým, čím je. Záver celého dôkazu znie takto: "Teda duša, ktorá je prvým princípom života, nie je telesná, ale je aktom tela podobne ako teplo, ktoré je princípom otepľovania, nie je telesom, ale aktom nejakého tela." [1], I, q. 75, a. 1, c). Tým, že Tomáš chápe dušu ako akt tela, aplikuje náuku o akte a potencii Aristotela na telo a dušu, a tým pokračuje Aristotela.

Tieto názory Tomáša Akvinského platia podľa A. Kennyho za určitých predpokladov a sú ohraničené platnosťou svojich predpokladov. Pozrime sa bližšie na Kennyho kritiku Tomáša v tejto náuke. Kenny tvrdí, že Tomášov argument na základe pohybu pri dokazovaní netelesnosti duše by sa zrútil, keby každý prvok zjavného chovania človeka mal pôvod v neživých vnútorných orgánoch, ktorých činnosť by sa dala vysvetliť iba

fyzikálne a chemicky. Kenny sám zrejme tomuto argumentu neverí, pretože uznáva existenciu orgánov v živočíšnom tele, ktoré Tomáš právom opisuje ako princípy života (napr. srdce ([2], 115)). Dôkaz netelesnosti duše však podľa neho ešte nehovorí o tom, koľko duší je v živom organizme. Tomu sa Tomáš venuje podľa Kennyho až v nasledujúcej otázke. Ak však Tomáš svoj argument končí tým, že duša je aktom tela, tak v jednom organizme nemôže byť viacero aktov, aspoň nie rovnakých. To, že v človeku je iba jedna duša, rozoberá v q. 76, a. 3. Tomuto aspektu sa budem venovať pri vysvetlení spojenia duše a tela. Kenny takisto tvrdí, a to oprávnene, že netelesnosť duše ešte nehovorí o jej duchovnosti či nesmrteľnosti ([2], 116). Dôkazu duchovnosti duše sa Tomáš venuje v q. 75, a. 5 a dôkazu nesmrteľnosti duše v q. 75, a. 6.

Subsistencia duše. Predpoklad dôkazu nesmrteľnosti duše vysvetľuje Tomáš v 2. článku 75. otázky, v ktorej sa zaoberá vysvetlením možnosti subsistencie duše. Pritom Tomáš zároveň hovorí, že duša je princípom rozumovej činnosti. Tomáš najprv dokazuje, a teraz ešte podrobnejšie ako v odpovedi na 2. námietku v 1. článku 75. otázky, že duša je netelesná na základe svojho poznania, teda svojej činnosti. V komentári k tomuto článku Kenny prejavuje údiv nad tým, že Tomáš tu vraj porušuje svoj vlastný princíp, vyhlásený v predchádzajúcom článku, podľa ktorého podobné musí byť poznávané podobným ([2], 116). Tomáš sa však v predchádzajúcom článku poznaním ako netelesnou činnosťou zaoberá v odpovedi na 2. námietku a tam výslovne tvrdí, že podobnosť poznávajúceho s poznávaným je iba v potencii poznávajúceho [1], I, q. 75, a. 1, ad 2), teda v jeho potencii je prijať podobnosť vecí. Kenny nesprávne intepretuje aj Tomášov príklad, ktorý je síce pre nás neobvyklý, ale netreba zabúdať, že je to iba príklad: "Je totiž zjavné, že človek môže rozumom poznávať prirodzenosť všetkých telies. Ak teda môže poznávať nejaké veci, je nevyhnutné, aby nič také nemal vo svojej prirodzenosti, pretože to, čo by v nej bolo obsiahnuté, by mu prirodzene bránilo poznávať iné veci. Tak napr. pozorujeme, že jazyk chorého, infikovaný a pokrytý žľčovým a horkým hlienom, nemôže vnímať nič sladké, ale všetko sa mu zdá horké." [1], I, q. 75, a. 2, c). Z tohto Tomášovho textu nevyplýva záver, ktorý Kenny používa ako premisu v nasledujúcom argumente: "Aby sme mohli vychutnávať všetky chute, nesmie mať jazyk žiadnu chuť; *a pari*, aby sme mohli poznávať všetky telesné prirodzenosti, nesmie mať rozum žiadnu telesnú prirodzenosť." ([2], 117). Premisa je v tomto argumente skutočne nepravdivá, ako poznamenáva aj Kenny, lenže nevyplýva z Tomášovho textu. Kenny totiž používa nesprávne zovšeobecnenie jedného prípadu, ktorý spomína Tomáš. Ani podľa Tomáša pokrytie horkým hlienom určite nepatrí k prirodzenosti jazyka, napriek tomu mu však zabraňuje pociťovať sladké, teda iba jednu chuť, nie všetky chute. Správnym zovšeobením tohto prípadu by bolo: "Aby sme mohli vychutnávať všetky chute, nesmie byť jazyk ovplyvňovaný ničím, čo by mu v tom bránilo."

Dôkaz netelesnosti rozumu, ktorý je prejavom duše, je predpokladom na to, aby mohol Tomáš v ďalšej časti tejto otázky hovoriť o subsistencii duše: "Teda onen rozumový princíp, ktorý sa nazýva myseľ alebo rozum, má svoju vlastnú činnosť osebe, ktorú nesprostredkováva telo. Nič však nemôže konať osebe, ak nejestvuje osebe. Nejestvuje totiž iná činnosť ako činnosť súcna v akte, teda niečo koná podľa toho, aké je.

Preto nehovoríme, že teplo otepľuje, hovoríme, že niečo je teplé. Zostáva teda ľudská duša, ktorú nazývame rozumom alebo mysl'ou a ktorá je čímisi netelesným, trvajúcim osebe." [1], I, q. 75, a. 2, c). Tento dôkaz by sme mohli nazvať aj operatívnym dôkazom, lebo vychádza z činnosti duše, a keďže rozum je vo svojej činnosti nezávislý od tela, aj duša môže konať nezávisle od tela, a teda aj trvať v jestvovaní (subsistovať) nezávisle od tela.

Podľa Kennyho Tomáš nedostatočne rozlišuje aj medzi existenciou a subsistenciou, a to najmä v odpovedi na 2. námietku 75. článku ([2], 117-119). Táto námietka znie takto: "O všetkom, čo jestvuje osebe, možno povedať, že je činné. O duši však nemožno povedať, že je činná, lebo, ako sa hovorí v I. knihe *O duši*, hovoriť, že duša cíti alebo chápe, je podobné ako hovoriť o nej, že čosi tká alebo stavia. Duša teda nie je čosi jestvujúce osebe." [1], I, q. 75, a. 2, 2). Tomáš tu Aristotela necituje presne, lebo, ako výstižne poznamenáva Kenny, Aristoteles uvádza názor iných, kde sa ako činnosť duše namiesto vnímania a chápania, teda činnosti rozumu, spomína hnev, na ktorý na rozdiel od vnímania a chápania treba aj telo: "... hovoriť, že duša sa hnevá, je práve také vysvetlenie, ako keby niekto povedal, že duša tká alebo stavia. Správnejšie by snáď bolo nehovoriť, že duša má sústrasť alebo že sa učí či premýšľa, ale že tak koná človek dušou." ([3], I, 408 b 13-16). V predchádzajúcich riadkoch však Aristoteles spomína aj premýšľanie, takže v širšom kontexte Tomášov text možno chápať ako citovanie autorov, ktorých uvádza Aristoteles. Tomáš odpovedá na túto námietku najprv poukázaním na to, že Aristoteles tu nevyjadruje svoju mienku, ale mienku tých, podľa ktorých chápať znamená hýbať, teda tých, ktorí pokladali myslenie za druh pohybu ([1], I, q. 75, a. 2, ad 2). Tomáš v tejto námietke teda neuvádza Aristotelov názor, ale názor tých, ktorých Aristoteles kritizuje, z ktorého však vyplýva, že duša nie je subsistentná; Tomáš tu totiž vychádza z premisy, že všetko, čo je subsistentné, môže konať, a o duši sa nehovorí, že môže konať ([1], I, q. 75, a. 2, 2, ad 2). Kenny teda nemá pravdu, keď hovorí, že Tomášom "citované slová nevykladajú pozíciu, ktorá má byť vyvrátená" ([2], 118). V ďalšej časti tohto argumentu Tomáš vykladá špecifickosť subsistencie duše. To, čo koná osebe, existuje osebe a je osobitne a osebe subsistentné. Keď Tomáš hovorí, že možno povedať, že duša myslí, ale že je správnejšie hovoriť, že človek myslí svojou dušou ([1], I, q. 75, a. 2, ad 2), Kenny usudzuje, že to, čo skutočne myslí, je človek, nie duša, preto Tomáš podľa neho dokazuje nezávislosť existencie človeka, a nie duše ([2], 118). Kenny však zabúda na predchádzajúci metafyzický (správnejšie mereologický - týkajúci sa vzťahu celku a častí) princíp, ktorý Tomáš cituje, že totiž "činnosti častí sa celku prisudzujú prostredníctvom častí" [1], I, q. 75, a. 2, ad 2). Na základe tohto princípu môžeme tvrdiť aj to, že duša myslí, hoci správnejšie je povedať, že človek myslí dušou. Aj keď je teda správnejšie povedať, že človek myslí dušou, nie je nesprávne povedať, že duša myslí.

Hlavný argument proti Tomášovmu dôkazu subsistentnosti duše spočíva podľa Kennyho v tom, že Tomáš používa pojem "duša" raz v abstraktnom, a inokedy v konkrétnom zmysle. Na to podľa neho poukazuje výraz "materiálna forma" označujúci v príklade teplo, hoci podľa neho nie je nezmyslom s vnútorným protirečením a bez významu. Ukazuje však, že slová "matéria" a "forma" v tomto spojení sa používajú v inom význame, nie ako vnútorné metafyzické princípy každej jestvujúcej veci ([2],

119). V tom by sme mohli s Kennym súhlasiť, nie však už s jeho rozlišovaním abstraktného a konkrétneho chápania pojmu "duša" na miestach, ktoré sa mu hodia. Čo presne myslí pod abstraktným a konkrétnym chápaním duše? Ak chápe pod abstraktným chápaním duše hovorenie o duši ako takej (univerzálny pojem) a pod konkrétnym chápaním duše hovorenie o určitej duši, o konkrétnej duši určitého človeka (singulárny pojem), potom Tomáš všade hovorí o duši v abstraktnom zmysle, teda aj tam, kde sa Kenny domnieva, že ide o konkrétne chápanie duše, napr. v 2. článku 75. otázky.

Aj niektoré Kennyho výroky neinterpretujú Tomáša presne, napr.: "Ak je človek ľudským telom, tak nemôže mať netelesnú časť." ([2], 119). Tu Kenny vychádza z premisy, že človek je ľudským telom vo význame, že predstavuje iba telo, čo však Tomáš netvrdí, ba naopak, 75. otázku začína práve tým, že sa pýta na človeka, ktorý sa skladá z telesnej a duchovnej substancie. Preto je nesprávny aj Kennyho záver, že nemôže mať netelesnú časť. Kenny na podporu svojho argumentu uvádza námietku z 4. článku 75. otázky, podľa ktorej ľudská duša je singulárna substancia, t.j. hypostáza, t.j. človek ([1], I, q. 75, a. 4, 2). Na doplnenie však Tomáš uvádza, to, čo uvádza aj Kenny, že tak ako ruku ani dušu nemožno nazvať celým človekom, pretože je iba časťou človeka ([1], I, q. 75, a. 4, ad 2).

Podľa Tomáša je subsistentná iba ľudská duša, nie zvieracie duše. Dokazuje to voľným odvolaním sa na Aristotela, podľa ktorého iba rozumové chápanie sa uskutocňuje bez tela, zvieratá však rozum nemajú a zmyslové cítenie sa nezaobíde bez tela ([1], I, q. 75, a. 3, c; [3], III, 429 b 5-6).

Dôkaz subsistencie duše je pre Tomáša kľúčový preto, lebo zo subsistencie duše môže odvodiť veľmi dôležitú vlastnosť duše, a to jej jestvovanie po oddelení od tela čiže jej nesmrteľnosť, čo tvrdí aj Kenny, ale neuznáva dôslednosť Tomášovho dôkazu subsistencie ([2], 125).

Nesmrteľnosť duše však nasleduje až po oddelení sa od tela, preto si všimneme najprv jej spojenie s telom. Najprv sa však venujme dôkazu duchovnosti duše.

Duchovnosť duše. Duchovnosť duše znamená, že je nemateriálna. Netelesnosť, ktorú Tomáš dokázal už predtým, totiž ešte neznamená nemateriálnosť. V *Teologickej sume* v 75. otázke v 5. článku (*anima non habet materiam*, [1], I, q. 75, a. 5, c) nemateriálnosť duše Tomáš najprv tvrdí a potom uvádza aj dva hlavné dôvody pre svoje tvrdenie. Prvý uvádza pre dušu všeobecne, nielen pre racionálnu dušu. Vychádza pritom z názoru ktorý nedokazuje, ale predpokladá jeho platnosť, že totiž duša je formou nejakého tela, a to celá ako taká, ale aj istou svojou časťou. Ak je formou celá, tak nemôže byť hmota jej časťou, pretože matéria nejakého súcna je iba v potencii a forma, nakoľko je formou, je aktom, a čo je iba v potencii, nemôže byť časťou aktu ([1], I, q. 75, a. 5, c). Tu Tomáš už prekročil Aristotela, pretože Tomáš materiu a formu ako Aristotelom prijímané vnútorné metafyzické princípy každého súcna vysvetľuje ako potenciu (matéria) a akt (forma). Z toho je potom aj pochopiteľné, že Tomáš nedokazuje tvrdenie, že duša je formou tela, pretože mu stačí dokázať, že duša je aktom tela, a ak je forma aktom, potom aj duša je formou tela ([1], I, q. 75, a. 1, c). Ak je duša formou nejakou svojou časťou, je časťou duchovného bytia a oduševňuje materiu, ktorej je prvým aktom. V druhom dôvode pre svoje tvrdenie o duchovnosti duše dokazuje

duchovnosť ľudskej duše. Vychádza pritom z metafyzického princípu, ktorý nedokazuje, ale ktorého platnosť predpokladá a ktorý hovorí, že "všetko, čo sa nejako prijíma, prijíma sa na spôsob prijímajúceho" [1], I, q. 75, a. 5, c). Aplikuje ho na racionálne poznanie človeka, ktorý prijíma absolútnu formu vecí, a preto je ľudská duša absolútnou formou a nie je zložená z matérie a formy. Keby bola rozumná duša zložená z matérie a formy, tak by prijímala individuálne formy vecí a poznala by ich iba singularne, tak ako pri zmyslovom poznávaní, nemohla by si teda tvoriť všeobecné pojmy ([1], I, q. 75, a. 5, c).

Z námietok, ktoré Tomáš uvádza proti duchovnosti duše, si zaslúži pozornosť námietka, ktorá hovorí, že čo je iba formou, je čírym aktom a je nekonečné, čo je označenie pre Boha, a preto duša má aj matériu ([1], I, q. 75, a. 5, 4). V odpovedi Tomáš rozlišuje medzi večným a stvoreným súcnom. Vychádza pritom z metafyzickej zásady "... všetko, čo na niečom participuje, pripodobňuje sa k tomu, na čom participuje ako na svojom akte" [1], I, q. 75, a. 5, ad 4). Túto zásadu aplikuje na vzťah stvoreného súcna k Bohu a tvrdí, že každá stvorená forma subsistujúca osebe musí participovať na bytí. Toto tvrdenie teda predpokladá existenciu Boha, ktorú Tomáš dokazuje už predtým na piatich cestách k Bohu ([1], I, q. 2, a. 3, c), ďalej myšlienku stvorenia, ktorú podľa Swiezawského Tomáš tiež filozoficky dokazuje ([4], 81), a myšlienku participácie, ktorú Tomáš prebral od Platóna, pričom pri samotnom filozofickom dôkaze stvorenia využíva aj myšlienku participácie ([1], I, q. 44, a. 1, c). Bytie čiže existencia participujúceho je však ohraničené svojou kapacitou, preto iba Boh je čírym aktom a je nekonečný, pričom racionálne substancie, ktoré nie sú Bohom, sú zložené z aktu a potencie, teda nie z matérie a formy, ale z formy (aktu) a participujúceho bytia, ktoré je potenciou ([1], I, q. 75, a. 5, ad 4).

Spojenie duše a tela. Ďalšou veľmi zaujímavou otázkou je problém spojenia duše a tela. Hneď na začiatku Tomáš vyhlasuje, že rozum je formou ľudského tela ([1], I, q. 76, a. 1, c). Zaujímavé je, že tu používa slovo rozum, a nie duša, avšak rozum je súčasťou duše a vyhlasuje ho za princíp racionálnej činnosti. V dôkaze tohto tvrdenia vychádza Tomáš z analýzy činnosti, totiž že jej prvým princípom je jej forma, čo vyplýva podľa neho z metafyzického princípu konania, že "nič nekoná, iba podľa toho, čo je jeho aktom" [1], I, q. 76, a. 1, c). Podľa Tomáša tento dôkaz podáva už Aristoteles v II. knihe *De anima*, kde Aristoteles vypočítava činnosti života, ale výslovne tu nehovorí, že duša je formou tela, iba že je prvou skutočnosťou (entelecheia) tela. Kľúčovým výrazom v tomto dôkaze je podľa Kennyho ([2], 128-129) výraz "to, čím je niečo prvotne činné" ("Illud quo primo aliquid operatur...", [1], I, q. 76, a. 1, c), ktorý aplikuje na dušu. Prvotne činné znamená zrejme to, že to, čo je prvotne činné, je posledným činiteľom, ktorý má vnútorný vzťah k činnosti.

Svoju činnosť duša vykonáva prostredníctvom tela. Ako je s ním spojená? Tomáš uvádza tri možnosti spojenia duše s telom: ako poznávajúceho s poznávaným objektom, ako príčiny s účinkom a ako formy so substanciou ([2], 130). Tomáš postupne skúma tieto možnosti. Prvú uvádza ako názor Averroesa (Commentator) z jeho komentára k III. knihe *De anima*, podľa ktorého sa toto spojenie môže uskutočniť cez rozumové species (species intelligibiles), a to cez dva subjekty: cez trpný rozum (intellectus possibilis)

a cez fantazmy (phantasmata), zmyslové obrazy. Toto riešenie by podľa Averroesa zabezpečovalo trvanie trpného rozumu, čo by zabezpečovalo identitu človeka ([1], I, q. 76, a. 1, c), pretože činný rozum je podľa Averroesa jeden pre všetkých ľudí - je to svetový rozum, ktorého prijatie Tomáš však vyvracia aj v 2. článku 76. otázky ([1], I, q. 76, a. 2, c). Toto spojenie však Tomášovi na zabezpečenie identity jednotlivca, napr. Sokrata, cez vlastnú činnosť nestačí, pretože to nevylučuje možnosť podobnosti zmyslových obrazov ([1], I, q. 76, a. 1, c). Tomáš sa tu vyjadruje dosť zhustene a jeho argument znamená asi toľko, že pri podobnosti zmyslových obrazov u viacerých individuí by pri tomto riešení neexistovalo dostatočné kritérium na odlišenie týchto individuí. Kenny to vysvetľuje tak, že individuum by bolo tým, čím sú tieto obrazy: "V takomto prípade by Sokrates bol tým, o čom sa myslí, ale by nebol tým, čím sa myslí." ([2], 130). Tým zrejme Kenny naráža na ďalšie vysvetlenie tohto argumentu: "Z toho teda, že species sú zmyselné obrazy v trpnom rozume, nevyplýva to, že Sokrates, ktorý má zmyslové obrazy, chápe, ale to, že je chápaný on alebo jeho zmyslové obrazy." ([1], I, q. 76, a. 1, c). V druhom argumente Tomáš hovorí, že chápanie duše ako príčiny (hýbateľa) a tela ako účinku (pohybovaného) nestačí na vysvetlenie ich spojenia, a to z viacerých dôvodov: 1. Rozum totiž nehýbe telom iba cez žiadostivosť, ktorá predpokladá činnosť rozumu. 2. Keby nejaký človek bol individuum s esenciou (bytnosť, ktorá sa líši od existencie) zloženou z matérie a formy a rozum by nebol jeho formou, potom by bol mimo jeho esencie (bytnosti), avšak chápanie je imanentná činnosť (zostáva v konajúcom), nie transientná (mimo konajúceho), čo by nebolo možné. 3. Činnosť hýbateľa sa uskutočňuje vždy cez nejaký nástroj, rozum však nepoužíva nijaký nástroj. 4. Keby sa činnosť časti prisudzovala celku, ale nikdy nie inej časti, iba ak by to bolo prostredníctvom silného akcidentu, tak by sa činnosť rozumu nemohla pripísať individuu. Ukázalo sa teda, že tieto dva spôsoby spojenia duše a tela nie sú možné, preto zostáva už iba tretia možnosť spojenia rozumu ako formy s telom, ako to ukázal podľa Tomáša už Aristoteles ([1], I, q. 76, a. 1, c).

Tomáš v odpovedi na 4. námietku 1. článku 76. otázky vysvetľuje, ako je duša prítomná v tele. Duša nie je ponorená do tela, ale telo je ňou celé preniknuté, a to na základe jej dokonalosti ([1], I, q. 76, a. 1, ad 4). Túto dokonalosť duše vysvetľuje ešte v 1. článku 76. otázky, kde vysvetľuje jej vznešenosť, a tým aj jej vládu nad matériou. To, ako je duša prítomná v tele, vysvetľuje Tomáš v 8. článku 76. otázky, kde hovorí, že duša je celá v tele aj v každej jeho časti, a to na základe toho, že je substancijnou formou tela ([1], I, q. 76, a. 8, c).

Dôležitým vysvetlením vzťahu duše a tela je Tomášova kritika Platónovho názoru, ktorý chápal ich spojenie ako spojenie príčiny (hýbateľa) a účinku (hýbaného), pretože tak by vzniklo iba akcidentálne spojenie, a nie jednoduché súcno ([5], lib. II, c. 57, n. 2-3). Platónovo riešenie tak predstavuje radikálny dualizmus, čo Tomáš kritizuje. Keďže duša oživuje telo, uvádza ho z potencie do aktu, preto je formou tela zvierat ([5], lib. II, c. 57, n. 14). Spojenie matérie a formy v prípade tela a duše nie je rovnaké ako u iných súcien práve preto, že duša oživuje, je vznešenejšia než telo. U iných súcien matéria a forma majú bytie iba v spojení, a preto majú akt bytia spoločný. Tomáš totiž súcno vysvetľuje práve pomocou aktu bytia. Práve preto, že duša oživuje, že je vznešenejšia ako telo, akt bytia pripadá práve jej ([6], 245-246).

Čo sa týka počtu duší v tele, Tomáš zavrhne Platónovo riešenie, ktoré predpokladá viacero rozličných duší v rôznych orgánoch tela: výživnú v pečeni, žiadostivú v srdci a poznávaciu v mozgu, ako aj Aristotelovo riešenie. Ten sa nevyjadruje o racionálnej duši jasne. Z toho, že duša je formou tela, podľa Tomáša vyplýva, že v tele nemôže jestvovať viacero duší, a to na základe troch dôkazov: 1. Ak by mal živočích viacero duší, nebol by jednoduchým jedným, pretože iba jedna forma zabezpečuje jednotu veci. Ak by teda človek mal viacero duší (vegetatívnu, senzitívnu, racionálnu), nebola by zabezpečená jednota človeka. 2. Zo spôsobu predikácie nemožno vyvodit' existenciu viacerých duší v človeku. Ak by ich bolo viacero, predikovalo by sa na ne navzájom buď akcidentálne, ak by neboli zamerané na seba, alebo osebe, ak by boli zamerané na seba, ak by bol subjekt zahrnutý do definície predikátu. Avšak oba spôsoby predikácie nemôžu byť zároveň správne, pretože živočích sa o človeku predikuje osebe a človek nie je obsiahnutý v definícii živočícha, ale opačne. Tomáš tu teda používa jazykovoanalytický argument na základe analýzy predikácie. 3. Zo spôsobu činnosti duše nemožno vyvodit' existenciu viacerých duší, lebo jedna činnosť duše, ak by bola pozorná, by zabráňovala druhej činnosti duše. Po týchto troch dôkazoch toho, že existenciu viacerých duší v tele nemožno prijať, Tomášovo riešenie spočíva v tom, že jedna duša, racionálna, obsahuje v sebe aj vegetatívnu a senzitívnu dušu ([1], I, q. 76, a.3, c).

Duša je substanciálnou formou tela, a to jedinou, preto jej spojenie s telom nie je iba náhodné ([1], I, q. 76, a. 4, c). V tejto súvislosti Tomáš prvý raz v *Teologickej sume* označuje dušu za substanciálnu formu tela, hoci predtým to už významovo urobil, keď v 3. článku 76. otázky dokázal, že v tele môže jestvovať iba jedna duša.

Duša sa spája s telom bezprostredne, bez akýchkoľvek sprostredkovateľov - napr. telesného ducha ([1], I, q. 76, a. 7, c).

Nesmrtelnosť duše. Otázke nesmrteľnosti duše sa Tomáš venuje v 6. článku 75. otázky *Teologickej sumy*. Tomáš pritom nepoužíva pojem "nesmrteľnosť" (immortalitas), ale "neporušiteľnosť" (incorruptibilitas). Pri popieraní porušiteľnosti duše Tomáš vychádza z rozlíšenia dvoch spôsobov porušiteľnosti - porušiteľnosti osebe a porušiteľnosti cez akcidenty. To, čo je subsistentné, však nemôže vzniknúť ani zaniknúť skrz akcidenty, iba osebe. Keďže duša je subsistentná, ako to Tomáš dokázal v 2. článku 75. otázky, môže zaniknúť iba osebe. Keďže však duša je iba formou, nemôže zaniknúť osebe. To dokazuje Tomáš vysvetlením, že forme osebe, ktorá je aktom, prislúcha bytie, a na základe princípu, že to, čo osebe niečomu prislúcha, je od neho neoddeliteľné - tak aj duši osebe prislúcha bytie a je od nej neoddeliteľné. Ani forma nemôže byť oddelená od seba, od svojho bytia, teda nemôže stratiť bytie. To dokazuje Tomáš nepriamym dôkazom, t.j. snaží sa ukázať neudržateľnosť predpokladu, že by sa duša skladala z matérie a formy, ako to podľa neho tvrdia niektorí filozofi (zrejme napr. Bonaventúra), a že by bola neporušiteľná. Keďže matéria a forma sú protikladné princípy a podľa Tomáša vznikanie a zanikanie sa týka toho, čo môže byť zložené z protikladných princíпов, aj duša zložená z matérie a formy by sa mohla rozložiť na tieto princípy. Ako príklad pritom Tomáš uvádza príklad z kozmológie, inšpirovaný Aristotelom, ktorý sa nám dnes zdá byť absurdný a prekonaný. Tomáš ako príklad neporušiteľnosti (!) uvádza nebeské telesá, u ktorých neexistuje protiklad medzi

matériou a subjektom ([1], I, q. 75, a. 6, c). Tomáš tu, ako aj na iných miestach zastáva pod vplyvom Aristotela názor prekonaný už na začiatku novoveku, že totiž telesá v supralunárnej sfére sú večné, kým v sublunárnej nie. Môj výklad tohto príkladu sa líši od Kennyho, ktorý ho interpretuje tak, že všetky nebeské telesá sa nemôžu rozložiť, pretože sú utvorené z látky neschopnej prijať látku inú, substancijnú formu, ktorá je s ňou nezlučiteľná ([2], 124). Moja aj Kennyho interpretácia tohto príkladu však prekračuje samotný text, ktorý je veľmi hutný, a snaží sa ho interpretovať podľa iných miest Tomášovej náuky, každý z nás však zdôrazňuje iné momenty. Argument ďalej pokračuje tvrdením, že v duši nemôžu jestvovať protirečiace prvky, čím myslí materiu a formu, môžu byť v nej však protirečivé myšlienky, a preto je duša neporušiteľná. Druhý dôkaz neporušiteľnosti (a teda aj nesmrteľnosti) duše v tom istom článku vychádza z princípu, že "všetko svojou prirodzenosťou túži po bytí" ([1], I, q. 75, a. 6, c). Rozum však túži po večnom vlastní absólútneho bytia. Táto prirodzená túžba však nemôže byť márna, neuspokojená. Z toho Tomáš vyvodzuje, že každá rozumná substancia je neporušiteľná ([1], I, q. 75, a. 6, c).

Ako je však možná existencia duše po smrti, ak je duša neporušiteľná? Tomáš to vysvetľuje tak, že pre dušu je spojenie s telom čímsi podobným, ako je pre ľahké telesá vlastnosť stúpať hore, teda čímsi podstatným; aj ľahké telesá, oddelené od svojho miesta, však majú prirodzenú náklonnosť k tomuto miestu. Podobne aj duša po oddelení má tendenciu spojiť sa s telom ([1], I, q. 76, a. 1, ad. 6). Tomáš tu vlastne rozvíja akýsi filozofický dôkaz nutnosti vkriesenia tela, pretože duša má k tomu tendenciu. Keď duša opúšťa telo, opúšťa aj časopriestorové súradnice. A tak je podľa S. Swieżawského logickým dôsledkom viacerých Tomášových myšlienok myšlienka, že duša, ktorá je spasená, prechádza po smrti do večného života, do večného teraz, spája sa s telom a nečaká na zmŕtvychvstanie ([4], 108).

Podľa A. Kennyho je logicky nemožné prijať existenciu formy bez matérie ([2], 132), čo vyplýva z Tomášovej náuky o subsistencii duše a o vzťahu spojenia duše s telom. Nemožné by to bolo podľa aristotelovského chápania matérie a formy, kde jedna nemôže existovať bez druhej. B. Mondin to vysvetľuje tak, že v tomto momente Tomáš prevyšuje Aristotela a pripisuje duši väčšiu vznešenosť ako telu a na základe rozumovej činnosti jej prisudzuje aj bytie osebe, a tým vysvetľuje možnosť jestvovania duše bez tela, a teda jej nesmrteľnosť ([6], 245-247). V inom diele Kenny hovorí, že Tomáš prijíma náuku o nesmrteľnosti duše iba na základe viery ([7], 31). Kenny aj Mondin zabúdajú však práve na otázku času po oddelení duše od tela a Swieżawski ju interpretuje na základe teologického pojmu "spasenia" tak, že spasená duša po smrti vstane z mŕtvych, pretože opustí svoje telo určené časopriestorom a dostáva nové zmŕtvychvstale telo. Táto Swieżawského interpretácia však nie je celkom v súlade s Tomášovým myslením, pretože by celý dôkaz subsistencie duše, o ktorý sa Tomáš tak usiluje, vyšiel naprázdno. Swieżawského interpretácia vychádza totiž z Aristotelovho chápania času ako miery pohybu telies ([8], 11, 219 b 1-2), kde zároveň meranie času závisí od duše, ktorá ho meria ([8], 14, 223 a 21-26). V takejto koncepcii čas nemôže jestvovať bez pohybu telies, preto ani duša bez tela, a tak Swieżawskému z toho vyplýva, že spasená duša hneď po smrti dostane nové oslávené telo. Okrem toho si Swieżawski nevelmi všima náuku Tomáša o "anima separata" (o duši oddelenej od tela),

ktorej sa Tomáš podrobne venuje na viacerých miestach. Práve v tejto otázke aj viacerí súčasní interpretátori Tomáša hovoria, že Tomáš sa náuky o "anima separata" pridržal iba z dôvodov zbožnosti a zo strachu zastávať inú mienku a že Tomášova náuka o "anima separata", podľa viacerých z nich (napr. W. Kluxen, K. Bernath, G. Greshake), ukrýva v sebe vraj rozpory, napr. podľa niektorých citátov z Tomáša táto duša poznáva dokonalejšie ako v tele, podľa iných poznáva menej dokonale ([9], 155-157). Tieto tvrdenia však neobstoja, lebo podľa Tomáša oddelená duša poznáva všetky individúa, ktoré poznala aj predtým, poznáva aj niektoré nové individúa, ktoré predtým nepoznala, ale nepozná všetky individúa ([10], q. 20, c). Poznáva najmä tie individúa, ktoré už poznala aj predtým alebo ku ktorým má nejakú afektívnu alebo prirodzenú náklonnosť, alebo skrz Boží vplyv ([1], I, q. 89, a. 4, c). Tak je jej poznanie po smrti vznešenejšie a dokonalejšie ako pri spojení s telom. To vyplýva aj z jeho všeobecnej zásady, že keď sa čosi nachádza vo vyššom stave, je to vznešenejšie, ako keď sa to nachádza v nižšom stave ([10], q. 18, c). Nad možnosťou vnímania času oddelenou dušou sa Tomáš nezamýšľal. V tom by sme ho však mohli doplniť: oddelená duša vníma čas, aj keď nemá telo, a to preto, lebo môže poznávať aj individúa, ktoré už poznala, teda tie, ktoré majú telo. Ide teda skôr o augustinovské riešenie: "V tebe, moja duša, meriam čas" ("In te, anime me, tempora metior." ([11], lib. 11, 27, 36)). Podľa Tomáša je pre chápanie času podstatné aj jeho vnímanie dušou, vnímanie následnosti času, ale týmto problémom sa zaoberá iba pri skúmaní vnímania času človekom, teda dušou spojenou s telom ([12], 109-118).

Vznik duše. Pri vysvetľovaní vzniku duše Tomáš odmieta Platónov model troch duší (vyživovacej, žiadostivej a rozumovej) a zastáva jednotu ľudskej duše ([1], I, q. 75, a. 3, c). Racionálna duša môže vzniknúť podľa Tomáša iba stvorením. Tomáš to dokazuje v 2. článku 90. otázky *Teologickej sumy*. Tu vychádza z toho, čo už dokázal predtým, že totiž racionálna duša je subsistentná. To, čo je subsistentné, musí mať vlastný vznik, a to podľa metafyzickej zásady, ktorá hovorí, že ak vznikanie je cesta k bytiu, tak vec vzniká podľa toho, ako jej prislúcha bytie po jej vzniku. Racionálna duša však nemôže vzniknúť ani z telesnej hmoty, lebo je nehmotná, ani z duchovnej hmoty, lebo tak by sa duchovné substancie navzájom premieňali, a preto musí byť stvorená ([1], I, q. 90, a. 2, c). Tomáš v tomto argumente predpokladá aj možnosť existencie duchovnej matérie, ale je to pravdepodobne iba hypotéza, pretože zloženie racionálnej duše z matérie a formy odmietal.

V otázke vývoja človeka však zastáva názor, že najprv je v ňom v embryonálnom stave iba senzitívna duša, a tú vystrieda nová duša, ktorá obsahuje v sebe dušu senzitívnu i racionálnu ([1], I, q. 76, a. 3, ad 3). Tu je Tomáš vlastne príliš ovplyvnený Aristotelom, na ktorého námietku z knihy *De generatione et corruptione* dáva spomínanú odpoveď. Táto náuka je problematická, pretože pripúšťa názor, podľa ktorého ľudské embryo v určitom štádiu vývoja ešte nie je človekom, keďže ešte nemá racionálnu dušu, čo by v dnešnej dobe viedlo k pokusom o ospravedlnenie potratov. V Tomášovej dobe sa na to vo verejnej diskusii ani nepomýšľalo, takže jemu takýto dôsledok určite ani nenapadol. Na druhej strane Tomáš neuvádza, *keď* nastáva výmena senzitívnej duše za racionálnu, takže takýto dôsledok by sa z jeho názoru dal len ťažko

vyvodiť. Pozrime sa však na tento jeho názor bližšie a preskúmame ho. Dôvodom, pre ktorý Tomáš zaviedol túto myšlienku, je podľa M. Schulzeho ([9], 119) prírodovedecký princíp, podľa ktorého v organizmoch nedokonalá činnosť predchádza dokonalú ([10], a. 2, ad 9) a aj ich princípy čiže duše. Hoci týmto chce Tomáš vyvrátiť Aristotelovu náuku o súčasnej existencii viacerých duší, výsledkom je ich následnosť čiže ich existencia po sebe. A tak ako dôsledok svojho princípu Tomáš učí, že vegetatívna a senzitivná duša vznikajú pri splodení, pretože nemôžu jestvovať bez tela ([5], lib. 2, c. 86, n. 2), avšak racionálna duša nahrádza senzitivnú dušu ([1], I, q. 118, a. 2, ad 2). Striedanie duší v človeku si teda Tomáš predstavuje tak, že embryo so senzitivnou dušou zanikne a na jeho miesto nastúpi nový tvor s novou dušou, racionálnou. Racionálna duša je netelesná, preto nemôže pochádzať z tela, čo Tomáš dokazuje siedmimi dôkazmi v *Summe contra gentiles* v 2. knihe v 86. kapitole. V ďalšej kapitole Tomáš filozoficky dokazuje, že duša pochádza z Boha stvorením. Všetko, čo je ustanovené k bytiu, je splodené buď skrze seba, alebo skrze akcidity, alebo stvorením. Ľudská duša však nie je plodená skrze seba, lebo nepozostáva z matérie a formy. Nie je splodená ani skrze akcidity, ani nejestvuje pred telom, a preto je stvorená ([5], lib. 2, c. 87, n. 2). Iný dôkaz stvorenia prináša Tomáš v *Teologickej sume*, kde hovorí, že ak by racionálna duša človeka bola splodená, nemohla by byť subsistentná a zanikala by s telom ([1], I, q. 118, a. 2, c). Tomášovu náuku o následnosti duší v človeku výstižne kritizuje M. Schulze. Tvrdí, že počas takejto následnosti pri zániku tvorov s ich dušami by chýbal nositeľ takejto zmeny, a pýta sa: Aký druh senzitivnej duše by v človeku predchádzal racionálnu dušu a čo by bolo entelecheiou (ľudská duša u Aristotela) tohto procesu? Lepšie sa zdá byť teda riešenie M. Schulzeho, podľa ktorého v okamihu splodenia ľudského tela rodičmi Boh stvorí ľudskú dušu, ktorá v sebe obsahuje aj senzitivnú, aj vegetatívnu dušu a ktorá je jedinou substanciálnou formou ľudského tela ([9], 121-122).

Dôležitosť ľudského tela. Hoci Tomáš ako teológ začína skúmať človeka od jeho duše, nezanedbáva ani jeho telo. Ba naopak, veľmi ho vyzdvihuje. Telo je nutné na poznanie človeka v pozemskom živote, pretože človek nemôže poznávať bez zmyslového poznania, ktoré mu sprostredkujú zmysly uložené v ľudskom tele. Aj ľudské telo je usposobené na ľudskú dušu, a to tak dokonale, že jej umožňuje pôsobiť nekonečne veľa spôsobmi skrz nástroje vyrobené rukami a vymyslené rozumom ([1], I, q. 76, a. 5, ad 4). Keďže ľudské telo je pre dušu, je pre ňu najlepšie usposobené ([1], I, q. 91, a. 3, c).

Dôležitosť ľudského tela Tomáš zdôrazňuje aj vtedy, keď hovorí, že ľudská duša v stave oddelenia nie je vlastne osobou. Ale v akom zmysle? Osoba je u Tomáša v tomto zmysle osobou vtedy, keď má kompletnú prirodzenosť svojho druhu, čo oddelená duša nemá, lebo nemá telo ([1], I, q. 75, a. 4, ad 2). Tomášov pojem osoby sa nekryje s moderným chápaním osoby ako vedomým riadiacim centrom človeka, pretože Tomáš preberá Boethiovu definíciu osoby: "Persona est rationalis naturae individua substantia" ([1], I, q. 29, 1, c, ad 1). Tomáš dokonca v *Teologickej sume* formuluje aj námietku, ktorá hovorí, že na základe Boethiovej definície oddelená duša nie je osobou. V odpovedi na túto námietku Tomáš hovorí, že oddelená duša si zachováva unibilitu, teda osobitné jestvovanie, ale je iba časťou ľudskej prirodzenosti, ľudského druhu, a preto sa už nemôže nazývať individuálnou substanciou čiže hypostázou alebo prvou

substanciou, a teda ani osobou ([1], I, q. 29, ad 5). Napriek tomu má však aj "anima separata" personálne črty v dnešnom zmysle slova: dokáže totiž poznávať a chcieť ([1], I, q. 89, a. 5, c) a dokonca má aj záujem o živých ľudí na zemi ([1], I, q. 89 a. 6, c), a preto v dnešnom zmysle by sme ju mohli nazvať osobou, pretože vlastní sama seba, ale v oddelenom stave, keďže nemá telo, t.j. nedokonale ([9], 162-167). Tomášova koncepcia osoby je trochu statická. Nesnažil sa vytvoriť nejakú vlastnú definíciu, ale prijal Boethiovu definíciu osoby.

Priblížili sme si a preskúmali sme aspoň niektoré hlavné myšlienky Tomášovej antropológie. Vcelku možno povedať, že argumentácia Tomáša je na týchto miestach na vysokej úrovni, väčšina jeho záverov je odôvodnená, iba niektoré príklady nie sú azda na dnešnú dobu a poznanie celkom adekvátne. Dôležité je, že hlavná argumentácia, ktorá dokazuje netelesnosť, subsistenciu, duchovnosť, nesmrteľnosť duše a spôsob jej spojenia s telom ako jeho substanciálnu formu, je dobre podložená, a preto sú tieto názory odôvodnené. Pretovšetkým subsistenciu duše dokázal Tomáš presvedčivo, preto mohol postulovať aj nesmrteľnosť duše a možnosť života oddelenej duše. Keďže začína dôkazom netelesnosti duše a pritom používa pohybovú vetu, všetky jeho dôkazy vlastností duše a spojenia duše s telom závisia od jeho metafyzických názorov, ktoré dokazuje na iných miestach.

Iba v otázke vzniku duše nie je Tomášova argumentácia presvedčivá, a preto spolu s M. Schulzem zavrhujem následné vznikanie duší v človeku a prijímam jedno vzniknutie rozumovej duše stvorením.

Dôležité je aj vyzdvihnutie ľudského tela ako plnoprávneho člena ľudskej prirodzenosti, ľudského druhu. Odmietnutie osobného charakteru oddelenej duše treba posudzovať opatrne, lebo tým odmieta Tomáš iba boethiovskú definíciu osoby pre oddelenú dušu, ale nie súčasné chápanie osoby ako vedomého nositeľa vlastných aktov.

- [1] AKVINSKÝ, T.: *Summa theologiae*. Ed. R. Busa SI. Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog 1980, zv. 2, s. 184-926.
- [2] KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*. Praha, Krystal OP 1997.
- [3] ARISTOTELES: *O duši*. Preložil Antonín Kříž. Praha, P. Rezek 1995.
- [4] SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno, Cesta 1998.
- [5] AKVINSKÝ, T.: *Summa contra gentiles*. Ed. R. Busa SI. Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann Holzboog 1980, zv. 2, s. 1-152.
- [6] MONDIN, B.: *Il sistema filosofico di Tommaso d Aquino*. Torino, Massimo 1992.
- [7] KENNY, A.: *The Metaphysics of Mind*. Oxford-New York, Oxford University Press 1992.
- [8] ARISTOTELES: *Fyzika*. Preložil Antonín Kříž. Praha, P. Rezek 1996.
- [9] SCHULZE, M.: *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag 1992.
- [10] AKVINSKÝ, T.: *Quaestio disputata De Anima*. Ed. R. Busa SI. Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann Holzboog 1980, zv. 3, s. 368-396.
- [11] AUGUSTINUS: *Confessionum libri tredecim*. Ed. latino-italiana. Roma, Città Nuova 19936.
- [12] LOTZ, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. Praha, Oikoymenh 1998.

PhDr. Peter Volek
 TIRK CMBF UK
 Banská 28
 976 32 Badín
 SR