

## ČLOVĚK JAKO ŽIVOČICH ROZUMOVÝ A VTĚLENÝ DUCH Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva

TOMÁŠ MACHULA, Katedra filosofie a religionistiky TF JU, České Budějovice, ČR

MACHULA, T.: Human Being as *Animal Rationale* and an Embodied Spirit. Thomas Aquinas and Contemporary Thomistic Perspective  
FILOZOFIA 66, 2011, No 1, p. 49

The paper is focused on the question whether a human person should be treated as a rational animal or an embodied spirit. The first definition of a human being goes back to Aristotle. In his conception human being is the highest animal, i.e. he is on the top of the hierarchy of material beings. The second definition shows human being on the lowest position in the realm of spirits. Here human being is the lowest and the least perfect among spiritual beings, the only spirit who is submerged into material world. The paper presents and discusses the ideas of W. Norris Clarke, who was influenced by James Etzwiller.

**Keywords:** Thomas Aquinas – Animal rationale – Embodied spirit – Thomism – Human being

Jedním z významných přínosů filosofie Tomáše Akvinského a následného tomistického hnutí byla reflexe člověka jako bytosti zároveň duchovní a materiální [17]. Tím se ve středověku tomismus vymezil vůči myšlenkovému proudu navazujícímu na Augustina a tím i na platonismus, v novověku pak proti racionalismu a extrémnímu empirismu a později vůči materialismu. Sepjetí duchovní a materiální stránky v člověku tomisté popisují na základě aristotelské koncepce formy a materie. Nejedná se ale o jediný možný úhel pohledu, pod nímž se dá na celou věc dívat. V současném tomismu se rozvíjení pojetí člověka jako duchovně-materiální jednoty objevuje např. v diskusi o tom, jaká je vlastně definice člověka.

Ve svém stěžejním díle, v němž se rozvíjí tomistický personalismus, shrnul americký filosof z Fordham University W. Norris Clarke přirozenost člověka do několika bodů, které vystihují hlavní charakteristiky – podle Clarka se jedná o přístup vlastní tomistickému pojetí ([7], 42 – 49).

1. Lidská přirozenost je přirozeným spojením těla a duše, které jsou na sebe navzájem odkázány.

2. Lidská vůle i rozum vyplývají z rozumové přirozenosti a jsou duchovními (nemateriálními) schopnostmi.

3. Lidský rozum je nasměrován k uchopení jsoučna a v posledku i k poznání zdroje veškerého jsoučna, tedy Boha.

4. Unikátní povaha člověka jako bytosti stojící jak ve sféře duchovní, tak ve sféře materiální, z něj dělají „mikrokosmos“ neboli syntézu celého univerza.

5. Lidský život je přirozeně provázaný s jinými lidmi a tak na nich závislý. Člověk je proto bytostí společenskou.

Clarke ve své reflexi lidské přirozenosti vychází ze zřejmosti dvojí povahy lidské osoby. Je to jednak rozumové bytí, jednak je to bytost tělesná a tedy materiální. Definice člověka pak může být vedena dvěma způsoby, které reprezentují vzestupný a sestupný způsob myšlení. Klasická Aristotelova charakteristika člověka jako *živočich mající „logos“*, překládaná do latiny tradičně jako *animal rationale* neboli *živočich rozumový*, je přístupem, který vychází od spodu nahoru. Chápe člověka primárně jako živočicha, tj. z jeho materiální stránky, a určuje ho druhovou diferencí, kterou je rozumovost. Ta představuje jakési povýšení živočišné přirozenosti na úroveň rozumových tvorů. Z tohoto hlediska je člověk na vrcholu pomyslné pyramidy živočichů, neboť jen on má „logos“, jinými slovy, jen on je rozumový. Na druhé straně existuje i opačný přístup k člověku reprezentovaný slovy *vtělený duch*.

Východiskem takové definice člověka je svět duchovních bytostí, tj. nekonečného a nestvořeného ducha, kterým je Bůh, dále stvořených a konečných čistých duchů, které židovská a křesťanská víra nazývá anděly, až ke člověku, který je stvoření nejen konečné a omezené, ale také materiální a tělesné. V této perspektivě je pak člověk na nejnižším stupni z bytostí, které lze označit jako duchové, tedy bytostí rozumových a svobodných.<sup>1</sup>

Clarke přejímá pojetí člověka jako vtěleného ducha od amerického tomisty Jamese Etzwilera ([9], 358 – 377), který ho pokládá za mnohem výstižnější než chápání člověka jako živočicha rozumového a za autentickou interpretaci Tomášovy antropologie. Chápání člověka jako „živočicha rozumového“ pokládá přímo za nevýstižné. Proto konstatuje, že Tomáš se významně odchyluje od Aristotela a jeho antropologii tudíž nelze jednoduše označit jako aristotelskou. V tomto smyslu lze reinterpretovat i definici pomocí nejbližšího rodu a druhové difference.

	<i>Aristotelismus</i>	<i>tomismus</i>
<i>Rod</i>	Živočich	duch
<i>Diference</i>	Rozumový	vtělený

Tomáš podle Etzwilera nepřijal Aristotelovo pojetí a nenahradil tak jednoduše aristotelismem do té doby převládající augustinovský platonismus, ale spíše vtělil platónský pohled na člověka jako na esenciálně duchovní jsoučno do aristotelských kategorií. Odmítl tak dualismus ve prospěch chápání člověka jako bytostné jednoty a umožnil zároveň rozumné vysvětlení nesmrtnosti lidské duše. Tím se vyhnul oběma extrémům jeho doby – platonismu i averroismu.

V Tomášově pohledu na člověka je vidět jistá ambivalence. Vyjadřuje se totiž o člo-

<sup>1</sup> Brian Davies upozorňuje, že Tomáš sice staví člověka na nejnižší místo duchovních bytostí, ale na druhé straně ho nad anděly vyvyšuje. Důvodem je vtělení Božího Syna, kdy se Ježíš stal člověkem, nikoli andělem, a tak nebývalým způsobem pozvedl lidskou přirozenost. Srov. ([8], 88 – 89).

věku jak jako o živočichu, tak jako o duši jako nemateriální substanci. Nejprve je třeba zdůraznit, že Tomáš skutečně mluví o člověku jako o živočichovi. Je to plně v souladu s aristotelskými předpoklady Tomášova myšlení, neboť definici člověka jako *živočicha rozumového*, přesněji řečeno *živočicha majícího logos*, najdeme u Aristotela na mnoha místech.<sup>2</sup> V *Otázkách o duchovních tvorech* Tomáš popisuje vztah „člověka“ a „živočicha“ následujícím způsobem:

„Protože živočich je to, co je skutečně člověk, rozdíl mezi přirozeností živočicha a člověka nespočívá v reálné rozdílnosti forem, jakoby to byl prostřednictvím jedné formy živočich a přidáním druhé formy člověk, ale v inteligibilitě. Tělo se vztahuje k poslední dokonalosti, která pochází z rozumové duše jako takové jako materiální princip k formálnímu, nakolik je tělo chápáno jako to, jehož dokonalost pochází ze smyslové duše. Protože tedy rod a druh označují nějaké inteligibilní obsahy, není pro rozlišení druhu a rodu potřebná reálná rozdílnost forem, ale rozdílnost pouze pomyslná“ ([3], q. 3, ad 3).

Tomáš zde zdůrazňuje, že člověk je živočichem ne v tom smyslu, že by „člověk“ a „živočich“ byly dvě naprosto rozdílné reality, ale že „živočich“ je v podstatě obecnějším pojmem – v tomto případě pojmem rodovým – vůči druhovému pojmu „člověk“. Mezi oběma pojmy je tedy rozdíl metafyzického stupně, ale nikoli reálný rozdíl dvou odlišných entit. Pro naše účely je ale podstatné především to, že Tomáš potvrzuje živočišnou přirozenost člověka, kterou od něj nelze oddělit jako něco druhotného.

Kromě toho však podle Tomáše existuje ve stvoření určitá hierarchizace substanciálních forem. Bytostná dokonalost pak odráží stupeň podobnosti s vyššími principy. V této posloupnosti forem podle bytostné dokonalosti jsou lidské duše na nejnižším stupni nemateriálních substancí.

„Mezi formami nižších těles je nějaká forma tím vyšší, čím vyšším principům se přibližuje a přibližuje. Toto lze pozorovat z vlastních činností forem. Formy prvků, které jsou nejnížší a nejbližší materii, nemají nějakou činnost přesahující aktivní a pasivní kvality, řídké a husté a podobné vlastnosti, které jsou dispozicemi materie. Nad nimi jsou však formy složených těles, které kromě těchto činností mají i činnost odpovídající jejich druhu, kterou odvozují z nebeských těles, jako je tomu u magnetu přitahujícímu železo ne proto, že je teplý nebo studený nebo kvůli jiné podobné vlastnosti, ale na základě jisté účasti na síle nebeských těles. Nad těmito formami jsou však dále formy rostlin, které vykazují podobnost nejen samotným nebeským tělesům, ale i jejich hybatelům, nakolik jsou (tyto formy) principem pohybu (rostlin), které pohybují samy sebou. Nad nimi jsou však dále duše zvířat, které se již podobají substanci pohybující nebeskými tělesy nejen v činnosti, kterou tato tělesa pohybují, ale také v tom, že jsou v sobě poznávající, ačkoli poznání zvířat se týká pouze materiálních věcí a je pouze materiální a vyžaduje si proto tělesných orgánů. Nad nimi jsou však lidské duše, které se podobají vyšším substancím i v rodě poznání, protože mohou myšlením poznávat nemateriální skutečnosti. Jejich slabinou ve srovnání s vyššími substancemi je však to, že pro lidskou duši je přirozené, že

---

<sup>2</sup> Srov. ARISTOTELÉS: *Topica* 132a-b; *De partibus animalium* 686a-687a; *De anima* 411b, 413a, 414a-b; *Eth. Nic.* 1098a; *Politica* 1253a, 1332b; *Metaph.* 1046a-b.

rozum získává nemateriální poznání z poznání získaného prostřednictvím materiálních smyslů“ ([13], q. 1, 290 – 325).

Na tomto citovaném místě z *Otázek o duši* tedy Tomáš obhajuje existenci různých úrovní dokonalosti, která přísluší různým formám. Člověka řadí vedle nemateriálních substancí (nejvyšších stvořených substancí, které jsou čistými formami a hybateli sfér, neboli teologickým jazykem řečeno, „anděly“), protože se s nimi shoduje nemateriálním rozumovým poznání. Rozdíl mezi člověkem a těmito nejvyššími nemateriálními substancemi je v tom, že člověk ke svému rozumovému poznání potřebuje v přirozeném stavu tělesné podněty.

Dosud jsme tedy viděli, že podle Tomáše je člověk živočichem, ovšem živočichem na nejvyšší úrovni svého rodu – na úrovni blízcí se dokonalosti nemateriálních substancí. Tomáš pak tuto blízkost člověka jiným živočichům i nemateriálním substancím popisuje na základě úvah o jednotě a mnohosti.

„Tvrzení, podle něhož je méně dokonalá rodová diference zmnožena v mnohých druzích, se nezdá být obecně platným. Tělesa se totiž rozdělují na živá a neživá a zdá se, že více je rodů těles živých než neživých, zvláště tehdy, jsou-li nebeská tělesa živá, a všechny hvězdy se od sebe druhově odlišují. Ale i mezi rostlinami a živočichy je obrovská druhová rozmanitost. Abychom prozkoumali pravdivost takového tvrzení, je třeba zvážit Dionýsiovu nauku, která protičeří opačné nauce platoniků. Podle platoniků je totiž méně takových substancí, které jsou první jedné substancí bližší. Dionýsios však praví ve 14. kapitole Andělské hierarchie, že andělé přesahují veškerou materiální mnohost. Zda je obojí pravdou může každý poznat z tělesných věcí. Čím je totiž nějaké těleso výše postavené, tím má méně materie, ale větší kvantitu. Protože počet je nějakým způsobem příčinou kontinuální kvantity, neboť jednota ustavuje bod a bod zase přímkou, jak říkají platonici, tak i v celku světa platí, že čím výše jsou nějaká jsoucna postavená, tím více mají z formální mnohosti, kterou dosahují druhovou rozmanitostí, což ospravedlňuje tvrzení Dionýsia. Mají ale méně materiální mnohosti, která spočívá v mnohosti jednotlivin v jednom druhu, což ospravedlňuje tvrzení platoniků. To, že existuje pouze jeden druh živočicha rozumového, ačkoli je mnoho druhů živočichů nerozumových, plyne z toho, že tělesná přirozenost dosahuje v člověku svého vrcholu, kdežto přirozenost duchovních substancí svého nejnižšího bodu“ ([15], q. 8, ad 10).

Nejprve si spolu s Dionýsiem všímá toho, že je více rodů živých těles (těl) než neživých. Platí to zvláště tehdy, vezmeme-li v úvahu skutečnost, že nebeská tělesa jsou v tehdejší kosmologii pokládána za živá a každé je jiného druhu. Tato „andělská mnohost“ je tedy větší než „materiální mnohost“ zde na zemi. Na druhé straně, upozorňuje Tomáš, stojí tvrzení platoniků (i když je třeba poznamenat, že Dionýsios byl také platonik), které zastává na první pohled opačný postoj. Podle něj je totiž méně takových substancí, které se více podobají substancí první. To znamená, že čím vyšší stupeň dokonalosti, tím menší mnohost.

Tomáš dává za pravdu oběma stranám, ale rozlišuje kontexty, v nichž jedno i druhé platí. Z formálního hlediska znamená růst bytostné dokonalosti růst mnohosti, kdežto z materiálního hlediska pokles mnohosti. Jinak řečeno, dokonalejších bytostí je více dru-

hů, což je formální charakteristika, ale mají méně materiální mnohosti, která znamená množství individuů v jednom druhu. Andělů je tedy obrovské množství druhů, ale v každém druhu je pouze jeden jedinec.

Člověk je zde v poněkud atypické situaci – je pouze jediným druhem rozumového živočicha, ale zároveň je v rámci tohoto druhu mnoho jedinců. Tomášovo vysvětlení poukazující na zvláštní postavení člověka mezi světem živočichů a rozumových substancí, zde není příliš přesvědčivé. Člověk (živočich rozumový) je samozřejmě dokonalejší než zvířata (živočichové nerozumoví) a měl by tedy mít i větší formální dokonalost odrážející se v množství druhů v rámci rozumových živočichů. Naopak by měl mít menší počet jedinců v druhu než zvířata a více než andělé. Člověk má však více jedinců v druhu než mnohé druhy zvířat, ale v rámci druhu živočicha rozumového je jediným druhem. Přestože Tomášova snaha smířit Dionýsiovo pojetí s pojetím platoniků není podle všeho úspěšná, je zjevné, že Tomášovi jde především o ilustraci zvláštního místa člověka na pomezí živočichů a andělů.

Podrobněji to pak Tomáš vysvětluje na místě, kde se opět inspiruje myšlenkami Dionýsiovými, a kde pojednává o tomto dvojakém postavení člověka mezi světy živočichů a andělů.

„Je však v kontaktu s tělesnou materií, neboť to, co je nejvyšší v nejnižším řádu, se vždy dotýká toho, co je nejnižší v nejvyšším řádu, jak říká Dionýsios v 7. kapitole knihy O božských jménech. Lidská duše, která je nejnižší v řádu duchovních substancí, proto může sdílet své bytí s lidským tělem, které má nejvyšší důstojnost, aby tak z duše a těla jako z formy a materie vzniklo jedno jsoucné. Kdyby ale byla duchovní substance složena z materie a formy, bylo by nemožné, aby byla tělesnou formou. V povaze materie je totiž to, že není v něčem jiném, ale že je sama prvním subjektem“ ([15], q. 2).

Lidská duše je tedy nejnižší duchovní substancí, ale je zároveň materiální formou, neboť se spojuje s tělem a dává tak vzniknout složené substancí, kterou je člověk. Zatímco jiné materiální formy nesdílejí své bytí tělesům, ale bytí získávají pouze díky spojení s materií za vzniku materiální substance, lidská duše má bytí sama o sobě jako taková a tělu ho sdílí, aniž by na něm byla bytostně závislá. Proto ji lze označit jako nejnižší duchovní substancí, k jejíž přirozenosti však patří to, že je zároveň formou, která dává vzniknout materiální substancí rozumového živočicha, kterým je člověk.

Toto spojení lidské duše s tělem je pro duši žádoucí, neboť odpovídá její přirozenosti, kterou může duše plně realizovat pouze ve spojení s tělem. Její rozumové poznání totiž předpokládá tělesné poznání smyslové.

„Tak lze tedy z činnosti lidské duše poznat způsob jejího bytí. Nakolik má činnost přesahující materiální (podmínky), bude i její bytí nad tělo pozvednuté a na něm nezávislé. Nakolik ovšem je pro ni přirozené získávat nemateriální poznání z materiálního, je zjevné, že své druhové úplnosti nemůže dosáhnout bez spojení s tělem. Něco však není druhově úplné, pokud nemá to, co je potřebné k náležitě činnosti příslušného druhu. Lidská duše tedy, nakolik je spojená s tělem jako forma, a přesto má bytí nad tělo pozvednuté a nezávislé na něm, je zjevně ustavena na rozhraní tělesných a separovaných substancí“ ([13], q. 1, 326 – 341).

Duše tedy má, jak upozorňuje Etzweiler ([9], 358 – 377), stejnou přirozenost jako anděl. Narozdíl od něj ji má ale neúplnou. Ve stavu separace totiž duše nemůže realizovat své rozumové poznání normálním, přirozeným způsobem. Proto také lidská duše nevzniká jako anděl ve stavu duchovní substance, ale vzniká jako tělesná forma. Podle Tomáše však ani vznik anděla ani vznik duše není přirozeným pochodem, ale přímým stvořením od Boha. Na rozdíl od anděla však při vzniku člověka spolupůsobí i přirozené příčiny, kterými jsou rodiče jako původci tělesné přirozenosti člověka.

„Ačkoli se anděl a duše shodují v rozumové přirozenosti, odlišují se tím, že anděl je nějakou přirozeností úplnou, neboť může být stvořen jako takový, kdežto duše, k jejíž dokonalosti patří spojení s tělem, nemůže být stvořena v nebi, ale v těle, v němž se uskutěčňuje její dokonalost“ ([14], q. 3, a. 10, ad 10).

Duše a anděl, jakkoli se shodují ve své přirozenosti rodově, jsou pak samozřejmě odlišného druhu, nicméně to by v rámci tomistického chápání nemateriálních substancí nemělo být nijak překvapující. Nejen duše a anděl se odlišují druhem, ale i andělé mezi sebou, protože materie, která je principem individuace, u nemateriálních substancí není přítomná, takže jediný princip, který druhově rozlišuje anděly, je druhový rozdíl forem. Každý anděl je tak svého druhu a liší se od sebe navzájem druhově stejně tak, jako se druhově liší od lidské duše.

Významným textem, kde Tomáš uvádí do souvislosti zmiňované dvě perspektivy pohledu na člověka, je opusculum *O jsoucnu a esenci*. Je to samozřejmě spis logicko-metafyzický, ale k tématu pojetí člověka v něm lze překvapivě nalézt řadu inspirativních míst. Je přitom zajímavé, že Tomáš používá definici „živočích rozumový“ v kapitolách 2 a 3, kdežto v kapitolách 4 a 5 pojednává o lidské duši nikoli jako o fyzické formě, ale jako o separované substancí. Mnohem více by tedy této druhé perspektivě odpovídala definice „vtělený duch“, i když ji zde Tomáš přímo neužívá.

James Lehrberger komentuje tuto skutečnost poukazem na dvě perspektivy, z nichž je možné se na člověka dívat. Je to jednak perspektiva fyziky neboli přírodní filosofie, které přísluší pojem „živočích rozumový“, jednak perspektiva metafyziky, které přísluší pojem „vtělený duch“ vycházející z Tomášova pohledu na lidskou duši jako na jistý typ separované substance ([10], 829 – 847).

Ve zmiňovaném díle Tomáš rozlišuje několik typů separovaných substancí, které jsou uspořádány do určité hierarchie podle poměru aktu a potence, které jednotlivým stupňům přísluší.

1. Bůh. Je to čirý akt. Není složen z esence a bytí, ale je bytím samým, nebo jinak řečeno, jeho esence je totožná s jeho bytím. Je to akt bytí, který není ničím přijatý, a je tudíž neomezený.

2. Inteligence (andělé). Jedná se o bytosti, jejichž bytí je omezené esencí. Narozdíl od Boha je lze kategorizovat do rodů a druhů. jejich rod i diference jsou ale dány celkem jejich formy, nikoli skladbou materie a formy jako je tomu u složených substancí. Proto není ani více jedinců v jednom druhu, neboť zde chybí individualizující materie. Navíc, diference zde pro nás nejsou přirozeně poznatelné.

3. Složená materiální jsoucna. Z materiálních substancí patří do skupiny separovaných substancí pouze lidská duše, která je zároveň materiální formou člověka. Skladba potence – akt je zde také přítomná jako u Inteligencí, a to ještě ve větší míře, neboť se projevuje nejen na úrovni esence a bytí, ale také uvnitř samotné esence, která má svou potenciální složku (materii).

Lidská duše je proto zvláštním případem formy. Je v člověku jiným způsobem, než jsou formy v materiálních substancích. Každá jiná forma má své bytí díky své závislosti na materii, s níž se spojuje. Lidská duše má naproti tomu bytí sama o sobě. Zatímco u materiálních jsoucnen nerozumových (od věcí až po zvířata) existuje forma díky tělu, u člověka je tomu naopak: tělo existuje díky duši. Lidská duše je tedy formou vzhledem k jiným materiálním formám pouze analogicky.

Každé materiální jsoucno vzniká v okamžiku vzniku skladby formy a materie, v případě živých bytostí je forma nazývána duší. V tento okamžik začíná jsoucno jako takové existovat, jinými slovy aktuálně je, čili získává akt bytí. V případě forem, které své bytí realizují pouze jako součást skladby forma – materie, po zániku této skladby mizí i akt bytí, jinými slovy věc přestává existovat. V případě lidské bytosti však z výše zmíněných důvodů sice ve smrti skladba těla a duše zaniká, ale lidská duše je na rozdíl od běžných materiálních forem schopna samostatné existence. Neztrácí akt bytí. Akt reálného bytí je však vždy individuální, protože reálně a samostatně existují pouze jednotliviny. Obecné, aspoň v perspektivě aristotelsko-tomistické filosofie, o kterou nám jde, existuje pouze v jednotlivinách (*universalia in rebus*).

K otázce individuace lidské duše lze říci tedy tolik, že na počátku existence člověka je lidská duše stvořena jako forma v materii a jako taková je individuována příslušnou materii. Získává tak svůj vlastní individuální akt bytí, který si jako individuální udržuje i v následném stavu separace od těla. Anděl má jako čistá forma také svůj individuální akt bytí, ale nezískává ho na základě spojení s materii. Proto anděl musí být podle tomistů vždy jediný svého druhu.

Jedná se o dvě rozdílné věci – za prvé o princip, který rozrůžňuje jednotliviny v rámci jednoho druhu, a za druhé o udržování individuální existence. Prvním případem je materie, druhým případem akt bytí. Anděl je bytostí ryze nemateriální a jako takový nemůže být rozrůžněn do mnoha individuí v rámci jednoho druhu. Každý jednotlivý anděl, přestože je každý jiného druhu, je ale individuální osobní bytostí. A důvodem této individuality je akt bytí jako metafyzický princip přistupující k andělově esenci. Pokud bychom toto rozlišení neučinili, nemohli bychom odpovědět na otázku, co dělá anděla individuem. V tomismu se často v souvislosti s individuací mluví pouze o *materia quantitate signata*, mimo jiné proto, že Tomáš se ve svých spisech věnuje především otázce individuace ve smyslu rozrůžnění jedinců v rámci druhu.

Etwiler onu Tomášovu ambivalenci chápání člověka jako živočicha a zároveň nemateriální substance pokládá za vyjádření, které esenciálně chápe člověka jako nemateriální duchovní substancí, a zároveň ho jaksi nepřímou řadí mezi živočichy nikoli z důvodů základních esenciálních charakteristik, ale kvůli tomu, že je jako ostatní živočichové po

své materiální stránce pomíjivý ([9], 358 – 377).

„Kdyby byly lidská duše a duše zvířat samy o sobě umístěné do rodu, pak by patřily do různých rodů, díváme-li se na rod z hlediska přírody. Z tohoto hlediska se totiž pomíjivé a nepomíjivé nutně odlišuje rodem, i když se z nějakého společného hlediska mohou shodovat. A tak mohou být umístěny do jednoho rodu z hlediska logiky. Duše však není v rodu jako druh, ale jako část druhu. Obojí skladba (duše a těla) je však pomíjivá, jak ta, jejíž částí je duše lidská, tak ta, jejíž částí je duše zvířat. Nic proto nebrání tomu, aby byly jednoho rodu“ ([13], q. 14, 265 – 280).

Podle Etwilera tedy člověk patří do obou rodů, jak do rodu nemateriálních substancí, tak do rodu živočichů. To je ovšem poněkud v disproporci s častým tvrzením, že tomistické pojetí člověka a jeho duše je velmi blízké současným psychologickým přístupům i běžnému chápání (jakémusi současnému *common sense view*). Opak je pravdou – tomismus není pouze jednou z možných interpretací, ale zásadní reinterpetací takového běžného chápání člověka, s nímž souvisí i současné pojetí vztahu duše, resp. mysli a těla ([9], 358 – 377).

Vrátíme-li se k oběma definicím člověka jako „živočicha rozumového“ a „vtěleného ducha“, je třeba říci, že Clarke pokládá obě tyto definice člověka za platné, ale preferuje druhou z nich. Tím se liší od Lehrbergera ([10], 829 – 847), který upozorňuje, že „vtělený duch“ je metafyzické tvrzení, které nelze zaměňovat s fyzickou esenciální definicí. Naše poznání – včetně našeho poznání a definování esencí – vychází ze smyslových akcidentů, což je třeba při definování respektovat. Našemu poznání jsou diference nemateriálních bytostí skryté, a proto nelze tyto bytosti definovat prostřednictvím blízkého rodu a druhové diference. Tak, jako neznáme druhové diference andělů, neznáme přesně vzato ani metafyzickou diferenci člověka. Proto dává Lehrberger přednost fyzické diferenci a příslušné definici „živočich rozumový“. Etwiler se naproti tomu nerozpakuje označit „vtělenost“ za metafyzickou diferenci člověka ([9], 358 – 377). Tento přístup by snad bylo možné hájit poukazem na to, že narozdíl od andělů je člověk a jeho metafyzická definice poznatelný na základě úvahy nad tím, co poznáváme na smyslové úrovni. Od fyziky se tedy můžeme dostat k metafyzice, což je díky absenci fyziky nemyslitelné v případě andělů.

Clarke pokládá výraz „vtělený duch“ za lépe odpovídající myšlení Tomáše Akvinského, přičemž se odvolává na místa v prvním dílu Teologické sumy, kde Tomáš pojednává o poznání Boha ([16], I, q. 12, a. 12), a o poslání Ducha svatého v rámci poslání božských Osob ([16], I, q. 43, a. 7). Na obou místech se jedná v podstatě o způsobu, jakým člověk poznává duchovní realitu, tedy o cestě k duchovnímu světu prostřednictvím světa materiálního ([12], 118 – 125). Clarke se v této souvislosti domnívá, že tato cesta ke zdroji vlastní existence a smyslu je pro lidský život natolik důležitá, že výraz „vtělený duch“ zasazuje člověka do širší perspektivy než je pouze materiální horizont bytí, a tak lidské bytí vystihuje lépe než výraz „živočich rozumový“. V tomto bodě tedy Clarke vychází z aristotelské perspektivy jednoty těsného sejetí ducha a hmoty v člověku ([11], 208 – 230), ale zároveň ji přesahuje zasazením člověka do rámce duchovních bytostí, které už u Aristotela najít nemůžeme. Je přitom méně radikální než Etwiler, neboť vidí mezi oběma definicemi jistou kompatibilitu, zatímco Etwiler je přísně vzato pokládá



téměř za alternativy.

V tomto smyslu Clarkem upřednostňované pojetí člověka jako „vtěleného ducha“ výrazně koriguje nejen platónsky orientované augustinovské pojetí člověka směřující ke ztotožnění člověka s jeho duší, ale také aristotelské hylemorfické interpretace jednoty lidské bytosti. Clarke v tomto bodě uznává, že Tomáš překračuje Aristotela, ale v této souvislosti je třeba zmínit ještě naléhavou otázku, zda ono Clarkovo tomistické pojetí člověka jako „vtěleného ducha“ nepředpokládá zásadní revizi pojetí lidské duše jako formy těla. Clarke říká, že:

„Protože má duše jakožto duchovní jsoucno svůj vlastní duchovní akt bytí, může si toto bytí podržet i po oddělení od těla ve smrti. Přitom si však udržuje svůj niterný vztah k tomuto tělu a v konečném vzkříšení těla se s ním opět spojí. Lidská duše tedy není pouze „formou“ těla, jak je tomu u Aristotela, ale *něco víc*, než jen forma, duch a forma, duch, který skutečně jedná jako forma v těle a zároveň ho přesahuje svými vlastními vyššími činnostmi. To je Tomášova vlastní syntéza, která jde dál, než je tomu u sv. Augustina a Aristotela“ ([7], 43).

Toto konstatování je možné akceptovat, ale znamená to, že je třeba promyslet novým způsobem samotné pojmy formy a materie v jejich aplikaci na člověka. Pokud má Tomáš a po něm i Clarke pravdu, pak je člověk zcela specifickým případem hmotného jsoucná, které v důsledku toho vyžaduje především odpovídající interpretaci substanciální formy. Konstatovat, že se jedná o formu subsistentní, tedy o formu schopnou samostatné existence, je nedostatečné, neboť se jedná pouze o popis a nikoli o vysvětlení. Samotný hylemorfismus nemá problém s uznáním možnosti čistých forem, tedy například andělů – bytostí ryze duchovních a nemateriálních. Člověk je však v tomistickém chápání jakýmsi „hybridem“ duchovní a materiální reality. Může existovat jako pouhá forma (duše oddělená od těla) a zároveň jako materiální jsoucno (duše spojená s tělem). Mezi oběma formami lidské existence je pak třeba tvrdit identitu individua reprezentovanou jedním a týmž aktem bytí. V každém případě je však nutná další precizace způsobu, jakým se hylemorfismus na člověka aplikuje.

#### LITERATURA

- [1] ARISTOTELES: *De anima*. Český překlad: *O duši*. Praha: Petr Rezek 1995.
- [2] ARISTOTELES: *De partibus animalium*. English translation from D. M. Balme. Oxford: Clarendon Press 1992.
- [3] ARISTOTELES: *Eth. Nic.* Český překlad *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek 1996.
- [4] ARISTOTELES: *Metaph.* Český překlad *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek 2003.
- [5] ARISTOTELES: *Politica*. Český překlad *Politika*. Praha: Petr Rezek 1998.
- [6] ARISTOTELES: *Topica*. Český překlad *Topiky*. Praha: Academia 1975.
- [7] CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.
- [8] DAVIES, B.: *Aquinas*. London – New York: Continuum 2002.
- [9] ETZWILER, J.: Man as Embodied Spirit. In: *The New Scholasticism*, 54, 1980, pp. 358 – 377.
- [10] LEHRBERGER, J.: The Anthropology of Aquinas's *De ente et essentia*. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, 1998, pp. 829 – 847.

- [11] PASNAU, R.: Human Nature. In: McGrade, A. S. (ed.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, pp. 208 – 230.
- [12] ROBB, J. H.: St. Thomas and the Infinity of Human Being. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 55, 1981, pp. 118 – 125.
- [13] AKVINSKÝ, T.: Quaestiones disputatae de anima. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Tom. XXIV, 1, B.-C. Bazán (ed.), Roma: Commissio Leonina – Paris: Cerf 1996.
- [14] AKVINSKÝ, T.: *Quaestiones disputatae de potentia*, (ed. P. M. Pession), 10. ed.: Marietti, Taurini-Romae 1965.
- [15] AKVINSKÝ, T.: Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis. In: *Sancti Thomae Aquinatis: Tractatus de spiritualibus creaturis* (ed. L. Keeler). Romae 1937.
- [16] AKVINSKÝ, T.: Summa theologiae. In: *Sancti Thomae Aquinatis: Opera Omnia*, editio Leonina, Tom. IV-XII. Romae 1888 – 1906.
- [17] VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského vo svetle súčasných komentárov*. Ružomberok: KU v Ružomberku 2003.

---

doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.  
 Katedra filozofie a religionistiky TF JU  
 Kněžská 8  
 370 01 České Budějovice  
 Česká republika  
 e-mail: machula@tf.jcu.cz