

Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského*

Tomáš Machula

Tématem následující studie je výklad klíčových míst díla Tomáše Akvinského, ve kterých se pojednává o osobě. V první řadě půjde o osobu člověka, i když vzhledem k tematické provázanosti je třeba brát zároveň alespoň dílčí zřetel na teologickou reflexi osob božských a andělů.

Tomáš na počátku své akademické dráhy přijímá Boethiovu definici osoby, jak je zachycena ve slavném textu *Contra Eutychen et Nestorium*:¹ „podle Boethia je osoba individuální substance rozumové přirozenosti.“² Zatímco zde v *Komentáři k Sentencím* (1253–1256) ji v podstatě doslovně a bez komentáře cituje, v *Otázkách o moci* (1265–1266) již přichází s vlastním výrazem „lidská osoba označuje to, co vymezeně subsistuje v lidské přirozenosti“, přičemž „to, co vymezeně subsistuje v lidské přirozenosti není nic jiného, než to, co je individuované prostřednictvím individuální materie a odlišené od ostatních věcí.“³ Jak se zdá, Tomáš zde zvláštním způsobem zdůrazňuje především individualitu.⁴ Nejvýznamnější a nejkomentovanější text věnovaný osobě je pak z první části *Teologické sumy* (1266–1268).

V dalším textu se tedy soustředíme hlavně na zmíněné tři spisy, přičemž si budeme všimnout nejen otázek, které tyto spisy nastolují, ale částečně také vývoje Tomášova myšlení,⁵ který v nich lze vysledovat. Postup bude určen tematicky, v souladu s jednotlivými body obsaženými

* Studie byla zpracována za přispění Grantové agentury ČR (grantový úkol P401/12/1704) v rámci projektu řešeného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

1 Srov. BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, in *Teologické traktáty*, Praha: Krystal OP, 2004, s. 34–35.

2 TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.* d. 6, q. 1, a. 1A: „Secundum Boetium, persona est rationalis naturae individua substantia.“

3 TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De pot.* q. 9, a. 4: „Persona humana significat subsistens distinctum in natura humana.“ a „Distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individuum materiam individuatam et ab aliis diversum.“

4 Srov. *Person: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. M. Brasser, Stuttgart: Philipp Reclam, 1999, s. 53.

5 Srov. N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 419–426, který vychází z Tugwellovy knihy *Albert & Thomas: Selected Writings*,

ve výše zmíněné Boethiově definici. Půjde jednak o pojmy dané přímo v definici, tedy o individualitu, substancialitu a rozumovou přirozenost, jednak o to, co z tohoto pojetí osoby vyplývá, tj. důstojnost, a příklad významných problémů, které lze u Tomáše najít (personalita duše). Při výkladu jednotlivých pasáží zároveň budou některé body předmětem podrobnějšího kritického komentáře.⁶

1. INDIVIDUALITA

První určující charakteristikou osoby je podle Boethiovy definice i Tomášových modifikací individualita. V komentáři k *Sentenciám* Tomáš spojuje s individualitou i míru vznešenosti různých druhů osob.

Nesdělitelnost je v člověku proto, že jeho přirozenost v materiálním základu je vymezena materií. V andělu je vymezená sama v sobě, protože v něčem jiném jakožto forma být vymezena nemůže. Je takto již dosti nesdělitelná a nepotřebuje vymezení nějakým příjemcem. Podobně i božské bytí je vlastní a vymezené nikoli díky přidání nějakého určení, ale naopak odmítnutím veškerého přídavku. Proto se v knize *O příčinách* praví, že jeho individuací je čirá dobrota. Je proto zjevné, že personalita je v andělu mnohem vznešenější než v člověku, jako to podle Dionýsia platí i o jiných charakteristikách, které jim patří.⁷

Individualita člověka podle Tomáše vychází z jeho tělesnosti. Rozlehlá materie je totiž podle něj tím, co dělá tělesné individuum individuem, co ho odlišuje od ostatních individuí a dává mu nesdělitelnost. Andělé jsou také individuální, ale jiným způsobem. Individuace andělů je dána samotnou formou. Jakožto čisté nemateriální formy jsou andělé každý svým vlastním druhem, který nesdílí s žádným jiným andělem.

Mahwah, NJ: Paulist Press, 1988 a Torellovy knihy *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Fribourg: Éditions universitaires; Paris: Cerf, 1993.

⁶ Překlady Tomášových citací jsou od autora článku.

⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super II Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, resp: „Incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materiam determinatur; sed in angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis: sicut et divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnīs additi; unde dicitur in Lib. De causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine, sicut et cetera quae eis conveniunt, secundum Dionysium.“

Platí, že co anděl, to druh. Nesdělitelnost u nich tedy spočívá v druhové přirozenosti, která se uskutečňuje pouze v jednom jediném jedinci. Člověk svou druhovou přirozenost sdílí s jinými lidmi a to, co ho vymezuje jako individuum, je právě zmíněná rozlehlá materie. Andělé jsou tedy podle Tomáše jako individua dokonalejší, neboť svou přirozenost vlastní dokonalejším způsobem. Jakkoli jsou tedy mezi lidmi a anděly zásadní rozdíly ve způsobu jejich existence a realizace poznávací schopnosti, definiční znaky osoby splňují nejen lidé, ale i andělé, a ti navíc mnohem dokonalejším způsobem.

V *Otázkách o moci* Tomáš rozvíjí argumentaci, která obhajuje primát individuí před obecninami. To neznamena jen upozornění na východiško poznání, kterým je vždy konkrétní smyslová realita, ale také na to, že na nejvyšším stupni dokonalosti nestojí jakési platónsky subsistující obecniny, ale konkrétní jednotliviny, totiž osoby. V tomto smyslu zde rozvíjí výše uvedenou argumentaci z komentáře k *Sentencím*.

V individuální substanci musíme uvážit tři věci. Za prvé: přirozenost rodu a druhu existující v jednotlivinách, za druhé: způsob existence takové přirozenosti, neboť v jednotlivé substanci existují přirozenost rodu a druhu jako propriální vlastnosti tohoto individua a nejsou společné mnohým, a za třetí: princip, jímž je působen takový způsob existence. Jako je však přirozenost uvažovaná o sobě obecná, tak je tomu i u způsobu existence přirozenosti. Lidská přirozenost se totiž nachází jakožto existující ve věcech pouze jako individuální v jednotlivinách. Není totiž člověk, který by nebyl nějakým konkrétním člověkem. Výjimkou je zde názor Platóna, který tvrdil, že existují separované obecniny. Avšak princip určitého způsobu existence, totiž princip individua, není obecný, ale je jiný v tom individuu a jiný zase v onom. Tato jednotlivina je totiž individuována touto materií, a tamta zase onou materií. Proto jako slovo, které označuje přirozenost, je obecné a definovatelné, např. „člověk“ nebo „živočich“, tak je takové i slovo, které označuje přirozenost spolu s určitým způsobem existence, např. „hypostaze“ nebo „osoba“. Ono slovo, které ve svém významu zahrnuje určitý princip individua, však není ani obecné, ani definovatelné, např. Sókratés nebo Platón.⁸

⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 9, a. 2, ad 1: „In substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per

Kontext této Tomášovy argumentace spočívá v otázce jistého poznání neboli vědění. Opravdovou jistotu můžeme mít pouze o věcech věčných a obecných, nikoli o proměnlivých a kontingentních jednotlivinách. Toto všeobecně přijímané anticko-středověké paradigma teorie poznání ovšem vede k pochybnosti, zda lze osobu vůbec s jistotou poznat, je-li individuální. Tomáš se zde nevyjadřuje k otázce vzájemného poznání dvou osob, tedy ke vztahovému charakteru člověka. Pouze upozorňuje, že osobu definujeme na základě její obecné charakteristiky, která ovšem nemá ontologickou prioritu. Jak uvidíme dále, Tomáš pro promýšlení interpersonálního dialogu a osobní vztahovosti poskytuje dobrý metafyzický základ, ale sám toto téma v zásadě nerozvíjí, byť tu a tam jeho myšlenkami probleskuje.⁹ Jeho přístup je zjevně mnohem více ontologický než existenciální.

2. SUBSTANCE, SUBSISTENCE, HYPOSTAZE A ESENCE

Druhým klíčovým pojmem obsaženým v Boethiově definici osoby je pojem substance. Substancí je ovšem mnoho druhů, a také o Bohu lze mluvit jako o substanci. Tomáš si tedy musí položit otázku, co to přesně znamená být substancí a v návaznosti na to také být osobou, která je určitým typem substance.

Ohledně významu pojmu „osoba“ se nauka mnoha učitelů různí. Někteří říkají, že je to ekvivokální termín, kdežto jiní tvrdí, že je to termín univokální. Ekvivokace termínu „osoba“ se pak u různých autorů bere trojím způsobem. Někteří připisují mnohost tohoto termínu rozdílným časům, neboť před heretiky označovala božskou esenci odlišenou od jiných esencí. Poté se význam tohoto termínu změnil, takže v singuláru označoval esenci a v plurálu vztah. Po Boethiovi ale označuje tento termín vztah.¹⁰

hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, – ut homo vel animal, – ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.”

⁹ Srov. N. W. CLARKE, „The Integration of Personalism and Thomistic Metaphysics in Twenty-First-Century Thomism,” in *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas*, New York: Fordham University Press, 2009, s. 226–231.

¹⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super I Sent.*, d. 23, a. 3, resp.: „De significatione personae invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam enim dicunt, quod est nomen ae-

Čtenář Tomášových textů by samozřejmě očekával, že pojem osoby bude analogický.¹¹ Tomáš zde ale zmiňuje pouze zastánce univokálního a ekvivokálního přístupu k pojmu „osoba“. Univokální není třeba dále rozebírat, protože jednoznačné výpovědi se svým významem neliší. Ekvivokální přístup je ale třeba komentovat, aby se vyjasnila různost při vypovídání. Tomáš na prvním místě zmiňuje ekvivokaci temporální. Uvádí tři období, kdy se osobou myslelo vždy něco jiného. Pro naše účely tato krátká citace postačuje, neboť je z ní zřejmé, že Tomáš ve všech případech mluví o osobách božských a nikoli o osobě lidské. Jeho přístup je zjevně určován teologií a do antropologie ho lze tedy extrapolovat pouze po důkladném zvážení rozdílů obou kontextů.

Osoba je svou povahou pojem analogický, neboť se užívá v kontextu lidí, andělů i Boha, tedy různých úrovní existence (složená rozumová substance tělesná, složená rozumová substance separovaná, nesložená rozumová substance separovaná). V případě člověka je ovšem osoba vypovídána rovnocenným způsobem, protože bytostná úroveň rozumového života je u lidí stejná.

Chápání pojmu osoba je ovšem úzce spojeno s chápáním termínů používaných v definici i v dalších úvahách. Jedná se v prvé řadě o pojmy subsistence, hypostaze a esence. Tyto termíny nejprve vyjasňuje a převádí z řečtiny do latiny při svých úvahách o osobě již Boethius. Tomášovo úsilí o vyjasňování těchto termínů nacházíme například v christologické části jeho komentáře.

Podle Boethia je osoba individuální substance rozumové přirozenosti. Hypostaze je však podle téhož autora individuální substance. Osoba proto k hypostazi přidává pouze to, že je rozumové přirozenosti. Hypostaze rozumové přirozenosti je tedy osoba.¹²

quivocum; et quidam, quod est nomen univocum. Aequivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim assignant multipliciter nominis secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus Boetii significat relationem.“

¹¹ Srov. G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino*, Catanzaro: Rubbettino 2009, s. 155.

¹² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1A: „Secundum Boetium, persona est rationalis naturae individua substantia. Hypostasis autem, secundum eundem, est individua substantia. Ergo persona non addit supra hypostasim nisi hoc quod est rationalis naturae: ergo hypostasis rationalis naturae est persona.“

Jak ovšem ukážeme níže, hypostazi s individuální substancí nelze v teologii přímo ztotožnit, neboť se dostáváme do neshody mezi řeckou a latinskou terminologií. Podívejme se nyní na vztah termínů „substance“, „subsistence“, „essence“ a „osoba“ v řeči o Bohu, zda se nejedná – jak se Tomáš ptá – o synonyma.

Čtyři zmíněná slova se odlišují v tom, co označují. Jejich rozdíl však různé autoři popisují různým způsobem. Někteří odvozují tento rozdíl z toho, že v Bohu je něco společného a něco odlišeného. Jako společné může být nazváno to, „čím je“, tj. essence, nebo „co je“, tj. subsistence.¹³

Když se zde mluví o Bohu, mluví se samozřejmě o Boží Trojici, kdy je namístě rozlišovat to, co je všem božským osobám společné, a to, co je rozdílné. Jeden Bůh má jednu božskou esenci, která přísluší třem osobám. O Bohu lze také samozřejmě mluvit jako o subsistenci, neboť subsistence znamená samostatnou existenci.

O Bohu lze říci, že je essence, protože dává všemu bytí, a subsistence, protože má dostatečné bytí, kterému nic nechybí. Podobně lze o něm říci, že je odlišený buď v konkrétnosti, a přísluší mu tudíž označení osoba, nebo v abstrakci, a přísluší mu označení hypostaze. Jinak řečeno: lze o něm říci, že je odlišitelný, a proto mu přísluší označení hypostaze, i že je odlišený, a proto mu přísluší označení osoba.¹⁴

To, co se v Bohu odlišuje, jsou hypostaze neboli osoby. Jak už bylo výše řečeno, termín „hypostaze“ je používán více řeckými teology, kdežto latinští dávají přednost termínu „osoba“. Převoditelnost těchto termínů s ohledem na jejich význam a s ohledem na historii jejich užívání je samostatný problém, který zde není potřeba podrobněji rozebírat. Důležité je, že „hypostaze“ je pro Tomáše obecnější termín než „osoba“.

¹³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super I Sent.*, d. 23, a. 1, resp: „Quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur. Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est essentia, vel ut quod est, et sic est subsistentia.“

¹⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super I Sent.*, d. 23, a. 1, resp: „Quia Deus potest significari inquantum dat omnibus esse, et sic dicitur essentia; vel inquantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur subsistentia. Distinctum similiter potest significari vel in concretionem, et sic est nomen persona; vel in abstractionem, et sic est nomen hypostasis. Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine hypostasis; vel ut distinctum, et significatur nomine personae.“

Proto Tomášem citovaní myslitelé připisují oba tyto termíny tomu, co je v božství odlišené, ale zároveň mezi nimi dělají rozdíl.

Patří mu označení osoba, protože je něco odlišeného nějakou určitou ušlechtilou vlastností, i označení hypostaze, protože je něco absolutně odlišeného jakoukoli vlastností. Tento způsob uvažování ale neřeší položenou otázku. I kdyby totiž v Bohu nebyla žádná odlišnost, tak by se tato označení vztahovala na Boha a neoznačovala by totéž na způsob synonym. A kromě toho, jde ve všech případech o omyl. Bohu se neříká esence proto, že dává bytí – stejně jako se o něm neříká, že je moudrý, protože dává moudrost – ale naopak: protože má esenci, vlévá bytí tvorům a něco podobného platí i o jiných označeních, např. oheň činí teplým proto, že má teplo, a ne naopak, ačkoli božskou moudrost a esenci poznáváme prostřednictvím bytí a poznání, které Bůh tvorům sdílí. Protože je Bůh čirým aktem, k němuž není přimísena žádná potence, není v něm nic, co by šlo označit na způsob potence a aktu jako odlišitelné a odlišené.¹⁵

Citované argumentace však pro Tomáše nejsou tím hlavním důvodem, proč se o Bohu mluví za použití zmíněných čtyř termínů. I kdyby v Bohu nebyly odlišné osoby, stejně by ona slova nebyla synonymy. Pro náš účel je ale významné nikoli samotné řešení konkrétní otázky týkající se výpovědi o trojjediném Bohu, ale především Tomášem komentovaný způsob, jakým se jednotlivé pojmy používají.

Zatímco v řečtině se mluví o jedné úsii a třech hypostazích, v latině o jedné esenci a třech osobách. „Hypostaze“ lze přitom po jazykové stránce chápat jako ekvivalent latinského termínu „substance“. Říci ovšem v kontextu latinské teologie, že v Bohu jsou tři substance, by zaváňelo triteismem. V antropologii zde takový problém není. I zde se ukazuje analogičnost pojmu osoby, protože zatímco u Boha označuje pojem

¹⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super I Sent.*, d. 23, a. 1, resp: „Quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen persona; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen hypostasis. Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina synonyma. Et praeterea etiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat. Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum.“

„osoba“ primárně subsistující vztah v rámci božské substance, v antropologii jde o subsistující substanci.

Podrobně to Tomáš rozebírá v *Otázkách o moci*, kde popisuje rozdíl v teologické terminologii řeckých a latinských teologů, kdy řečtí označují Otce, Syna a Ducha svatého jako tři hypostaze, kdežto latinští jako tři osoby, neboť „substance“, která co do svého významu přímo odpovídá řeckému termínu „hypostaze“, je v Bohu pouze jedna. Řeckému „jedna *úsia*“ odpovídá latinské „jedna *substance*“ či „jedna *esence*“ a řeckému „tři *hypostaze*“ pak latinské „tři *osoby*“. V případě člověka ale tento terminologický posun nehraje roli. Člověk je jedinou hypostazí, substancí i osobou.

Individuum v rodu substance se rozumně dává zvláštní jméno, neboť substance je individuována vlastními principy a nikoli něčím vnějším jako akcident subjektem. Mezi individuálními substancemi se rozumně dává zvláštní jméno individuum rozumové přirozenosti, neboť jak bylo řečeno výše, je mu vlastní a skutečně platí, že jedná samo o sobě. Proto jako je slovo „hypostaze“ u Řeků nebo „první substance“ u Latinů zvláštním označením individua v rodu substance, tak je slovo „osoba“ zvláštním označením individua rozumové přirozenosti. Obojí je proto zahrnuto pod označením „osoba“. A proto, aby se zvlášť ukázalo, že je to individuum v rodě substance, říká se, že je to „individuální substance“. Aby se zvlášť ukázalo, že je v rozumové přirozenosti, dodává se „rozumové přirozenosti“. Tím, že se tedy říká „substance“, vylučují se z pojmu osoby akcidenty, z nichž žádný nemůže být osobou. Tím, že se říká „individuální“, vylučují se rody a druhy v rodu substance, které také nemohou být nazvány osobami. A tím, že se říká „rozumové přirozenosti“, se vylučují neživá tělesa, rostliny a zvířata, které osobami nejsou.¹⁶

¹⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 9, a. 2, resp: „Rationabiliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.“

Celkově lze konstatovat, že se v celém článku ukazuje, jaký význam přikládá Tomáš u osoby její individuálnosti a zároveň úplnosti. Důvodem pro zdůraznění zrovna tohoto rysu osoby je platonismus, který byl (nejen) v přístupu k člověku a osobě pro Tomáše jedním z hlavních názorových oponentů.

V *Teologické sumě* nacházíme v podstatě stejnou argumentaci. Najdeme zde však také podrobné vysvětlení Aristotelova použití pojmu *úsia*, na které poukazyval již Boethius. U Aristotela znamená *úsia* jak substanci, tak esenci („*cost*“). Zde je tedy původ ztotožňování substance a esence. Substance je především subjekt – to, co existuje jako základ pro další aktualizaci akcidentálními formami. Substance je tedy v podstatě konkrétní a jednotlivá věc. Protože existuje sama o sobě, je subsistence. Hypostaze je pak v podstatě totéž, co substance, neboť „substance“ je latinská obdoba pro řecký termín „hypostaze“. V případě latinské terminologie a člověka zahrnuje termín „osoba“ pro oblast rozumových substancí podle Tomáše všechny významy obsažené v termínech „subsistence“, „přirozenost“ (resp. „essence“ či „*cost*“) i „hypostaze“. ¹⁷

Podle Filosofova v 5. knize *Metafyziky* se o substanci mluví dvojím způsobem. Jedním způsobem se substanci nazývá „*cost*“ věci, kterou označuje definice, a podle toho říkáme, že definice označuje substanci věci. Tuto substanci pak Řekové nazývají *úsia* a my jí můžeme říkat esence. Jiným způsobem se substanci nazývá subjekt nebo supozitum, které subsistuje v rodě substance. A to pak obecně vzato může být pojmenováno slovem, které označuje pojem, a nazývá se supozitum. Je pojmenováno také třemi slovy označujícími věc, což jsou 1. přirozená věc, 2. subsistence a 3. hypostaze, podle trojího pojetí substance chápané v řečeném smyslu. Podle toho, že existuje sama o sobě a ne v něčem jiném, se nazývá subsistence. Říkáme totiž, že subsistují ta (jsoucná), která existují nikoli v jiném, ale sama v sobě. Podle toho, že supponuje nějakou obecnou přirozenost, se nazývá věc přirozenosti, jako např. (když se řekne, že) tento člověk je věc lidské přirozenosti. Podle toho, že supponuje akcidentům, se pak nazývá hypostaze neboli substance. To, co ale tato tři slova označují společně v celém rodě substancí, to označuje slovo „osoba“ v rodě substancí rozumových. ¹⁸

¹⁷ K otázce souvislosti řecké a latinské terminologie s ohledem na Tomášovy texty srov. G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 111–114.

¹⁸ TOMÁŠ AKVÍNSKÝ, *STh.* I, q. 29, a. 2, resp: „Secundum Philosophum, in V metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci *úsiam* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante

Jediná oblast, kde neplatí totožnost substance a hypostaze, je trinitární teologie, kde se latinská a řecká terminologie odlišuje.

Tak jako my říkáme, že v Bohu jsou v množném čísle tři osoby a tři subsistence, tak zase Řekové mluví o třech hypostazích. Avšak slovo „substance“, které co do svého významu odpovídá slovu „hypostaze“, je u nás ekvivokální, neboť někdy označuje esenci a jindy zase hypostazi. Aby tedy nemohlo dojít k omylu, překládá se slovo „hypostaze“ raději jako „subsistence“ a ne jako „substance“.¹⁹

V souvislosti s esencí je ovšem při řeči o osobě potřeba zdůraznit individualitu, neboť termín „essence“ není pro osobu zcela vhodný pro obecnost, kterou spoužďňuje. Pojem „essence“ totiž postihuje druhovou charakteristiku dané věci. Essence materiální bytosti obsahuje skladbu z materie a formy, ale skladbu z konkrétní určité materie a konkrétní určité formy označuje hypostazi a osobu. Osoba je tedy essence (zahrnující rozumovou přirozenost), která je ovšem individuována.

Essence je vlastním způsobem to, co se označuje definicí. Definice však zahrnuje principy druhu, ale nikoli principy individuální. Proto ve věcech složených z materie a formy označuje essence nejen pouhou formu ani pouhou materii, ale skladbu z materie a obecné formy, nakolik jsou to principy druhu. Avšak skladba z „této materie“ a z „této formy“ má povahu hypostaze a osoby. Duše, maso a kost totiž patří k povaze člověka, kdežto tato duše, toto maso a tato kost jsou zase tímto člověkem. A proto hypostaze a osoba přidávají k pojmu essence individuující principy. Nejsou totožné s esencí v tom, co je složeno z materie a formy, jak bylo řečeno výše při pojednání o božské jednoduchosti.²⁰

intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.“

¹⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.* I, q. 29, a. 2, ad 2: „Sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.“

²⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.* I, q. 29, a. 2, ad 3: „Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia

3. RACIONALITA A INTELEKTOVOST

Nyní se dostáváme k charakteristice osoby jakožto rozumové přirozenosti. Zde existuje již výše naznačený rozdíl mezi způsoby, jakými je rozumovost uskutečňována. Člověk i anděl jsou rozumoví, ale mezi jejich rozumovostí nacházíme významný rozdíl. Člověk rozumově poznává na základě informací, které mu dodávají smysly. Jak říká Tomáš, „není nic v rozumu, co by před tím nebylo ve smyslech.“²¹ Anděl však poznává bez zprostředkování smyslů, neboť je bytostí ryze duchovní. Kromě této závislosti na tělesném poznání smyslů odlišuje člověka od anděla také cesta, kterou poznávající osoba přechází od jednoho poznatku k druhému.

Tomáš to ilustruje při výkladu souvislosti rozumového poznání lidí a andělů či Boha. Zatímco lidé mají především diskursivní rozumové poznání, tj. poznání, které postupuje krok po kroku, ryze duchovní bytostí poznávají prostřednictvím rozumového vhledu. Latinská terminologie to vystihuje rozlišením *ratio – intellectus*.

(námitka:) „Rozumový“ je difference živočicha. Avšak osoba se nachází i v těch bytostech, které nejsou živočichové, totiž v andělech a Bohu. „Rozumový“ by tedy neměl být kladen do definice osoby.

(odpověď:) „Rozumový“ je difference živočicha tehdy, když „rozum“ označuje diskursivní poznání, jaké je u lidí, ale ne u andělů nebo v Bohu. Boethius však bere „rozumovost“ širěji ve smyslu intelektu, který přísluší Bohu, andělům i lidem.²²

individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.“

²¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De veritate* q. 2, a. 3.

²² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 9, a. 2, 10. ad 10: „Rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personae. (...) Rationale est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et angelis et hominibus.“

Tomáš nevylučuje Boha ani anděly ze sféry osob ani neodmítá Boethiovu definici. To, že tato definice operuje s pojmem *rozumový* a nikoli *intelektový* přičítá pouze stručnosti vyjádření, které do adjektiva *rozumový* zahrnuje veškeré podoby realizace rozumového poznání, tedy i nazíravé poznání intelektové. Co se terminologie týče, je třeba poznamenat, že Tomáš používá při označení rozumu u člověka obvykle termínu *intellectus*. Zahrnuje pod něj ale nerozlišeně obojí typ rozumového poznání. Pouze v textech, kde hraje rozlišení obou způsobů rozumového poznání zásadní roli,²³ užívá Tomáš obou výrazů na místě, které jim náleží.

Charakteristiku „rozumová přirozenost“ nejde omezovat pouze na určitý typ poznání, ale je třeba ji vztahovat k úrovni bytí jako takové. „Přirozenost“ označuje především živé bytosti, neboť ty vznikají rozením. Později se tento termín přenesl na označení vnitřního principu jakékoli činnosti dané bytosti. Bytostné určení a dokonalost dává věci formu, a proto je přirozenost označením formy – ovšem formy jakožto formující materii. K esenci člověka totiž patří jak forma, tak i materie, a přirozenost tedy musí zahrnovat obojí. U člověka je touto formou rozumovost, přesněji řečeno rozumová duše. A když Tomáš používá spolu s Boethiem v definici osoby pojem „přirozenost“, který spoluoznačuje činnost, a ne pojem „esence“, znamená to, že si je dobře vědom dynamického (totiž životní aktivitu označujícího) charakteru pojmu „osoba“.

(námitka:) Přirozenost je principem pohybu a klidu v tom, v čem je o sobě, a nikoli mimočodem, jak se praví ve 2. knize Fyziky. Osoba je však ve věcech nepohyblivých, např. v Bohu a v andělech. V definici přirozenosti by tedy neměla být přirozenost, ale spíše esence.

(odpověď) Podle Filosofova v 5. knize Metafyziky bylo slovo „přirozenost“ dáno především pro označování vzniku živých bytostí, kterému se říká „zrození“. A protože má takový vznik-zrození původ ve vnitřním principu, rozšířilo se (použití) tohoto slova na označení vnitřního principu jakéhokoli pohybu. A tímto způsobem je definována přirozenost i ve 2. knize Fyziky. A protože je takový princip buď formální, nebo materiální, říká se společně jak materii, tak i formě „přirozenost“. A protože se formou završuje esence jakékoli věci, říká se celé této esenci, která je označována definicí, „přirozenost“. A tak se chápe přirozenost i zde. Proto Boethius v téže knize praví, že přirozenost je cokoli, co je zformováno druhovou diferencí. Druhá diference je totiž to, co završuje definici a bere se z vlastní formy věci. A proto bylo vhodnější použít v definici „osoby“, která je jednotlivinou nějakého určitého rodu, slovo „přirozenost“ spíše než slovo „esence“, které je odvozeno od *esse*, tj. bytí, a je tedy nejobecnější.²⁴

²³ Např. v *Quaestiones disputatae de veritate* q. 15, a. 1.

²⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.* I, q. 29, a. 1, 4. ad 4: „Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens, ut dicitur in II physis. Sed persona est in

4. DŮSTOJNOST OSOBY

V diskutovaných otázkách o moci se Tomáš dotýká dosti důležitého bodu, tj. důstojnosti osoby, která z výše uváděných charakteristik vyplývá. Tomáš zde mluví o osobě jako o hypostazi nadané důstojností. Na místo rozumové přirozenosti se tedy objevuje důstojnost. Přesněji řečeno, hypostaze zde představuje rodový pojem a přítomnost důstojnosti pak druhovou diferenci.

Pro všechno, co je dáno nějakým přidáním, platí, že pokud si odmyslíme to, co je přidáno, zůstane nám to, k čemu to bylo přidáno. Například člověk je dán tím, že se k „živočichovi“ přidá „rozumový“, a proto odmyslíme-li si „rozumový“, zůstane nám „živočich“. Osoba však přidává vlastnost k hypostazi. Osoba je totiž hypostaze odlišená vlastností, totiž příslušností k důstojnosti. Proto odmyslíme-li si rozumově druhovou vlastnost od osoby, zůstane nám hypostaze.²⁵

Tomáš tuto úvahu rozvíjí jako námitku v rámci úvah o vztahu substance a akcidentu. V odpovědi upozorňuje, že se substance definuje pomocí toho, co náleží k jejímu obsahu. Člověk jako substance je definován jako „živočich rozumový“, kdy „živočich“ i „rozumovost“ jsou součástí esence člověka. Akcident se naproti tomu definuje pomocí toho, co je jeho esenci vnější, totiž substance, ve které inheruje. Tuto skutečnost Tomáš nezmiňuje proto, že by snad osoba byla akcidentem, ale proto, aby

rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni natura, sed magis essentia. (...) Secundum Philosophum, in V metaphys., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod natura est unumquodque informans specifica differentia, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum.”

²⁵ TOMÁŠ AKVÍNSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 8, a. 4, 5: „Omne quod se habet ex additione, remota additione, remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale: est enim homo animal rationale; unde remoto rationale, remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim: est enim persona hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.“

tím ilustroval skutečnost, že po odmyšlení si akcidentu zůstává stejná a táž substance. Naproti tomu při odmyšlení si druhové difference substance nezůstane tatáž substance, ale pouze rodový pojem, který je s danou substancí totožný pouze rodově.

Způsob, jakým se definují akcidenty, se odlišuje od způsobu, jakým se definují substance. Substance se totiž nedefinují pomocí něčeho, co je mimo jejich esenci. Tudíž to, co se v prvé řadě klade do definice substance, je rod, který se vypovídá o tom, co je definováno. Akcident se naproti tomu definuje pomocí něčeho, co je mimo jeho esenci, tj. pomocí subjektu, na kterém co do svého bytí závisí. A proto to, co se klade v jeho definici na místo rodu, je subjekt, jako když se říká: ploskonosý je křivý nos. Proto tak jako v definicích substancí zůstává po odnětí difference rod, v definicích akcidentů po odnětí akcidentu, který je kladen na místo difference, zůstává subjekt. Mezi oběma případy ovšem existuje rozdíl. Po odnětí difference zůstává rod, avšak nikoli numericky totožný. Po odnětí rozumového nezůstává numericky tentýž živočich, tj. živočich rozumový, ale po odnětí toho, co se klade při definici akcidentů na místo difference, numericky totožný subjekt zůstává. Po odnětí křivého nebo propadlého totiž zůstává numericky totožný nos. Je tomu tak proto, že akcident nenaplnuje esenci subjektu tak, jako difference naplňuje esenci rodu. Když se tedy říká: „Osoba je hypostaze vymezená vlastností příslušnosti k důstojnosti,“ pak se hypostaze neklade do definice osoby jako subjekt, ale jako rod. Proto po odnětí vlastnosti příslušnosti k důstojnosti nezůstává numericky nebo druhově tatáž hypostaze, ale pouze rodově totožná, která se zachovává i v nerozumových substancích.²⁶

²⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 8, a. 4, ad 5: „Alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: persona est hypostasis, proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subiectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.“

Celá tato pasáž je v našem kontextu významná nikoli kvůli samotné otázce rozdílu mezi definicí substance a akcidentu, ale kvůli pojetí osoby, které obsahuje. Jestliže osoba je „hypostaze vymezená vlastností příslušnosti k důstojnosti“, pak vidíme jisté prohloubení pojmu osoby, která byla v komentáři k *Sentencím* pojímána především z hlediska individuality a svébytnosti.

5. PERSONALITA SEPAROVANÉ DUŠE

Separovaná duše, tj. lidská duše ve stavu oddělení od těla, ještě před tím, než jí bude podle křesťanské víry dáno tělo oslavené, je cosi bytostně podobné andělu. Jak už bylo řečeno výše, „osoba“ se o člověku, andělu a Bohu vypovídá analogicky. V komentáři k *Sentencím* Tomáš srovnává osoby andělů s lidí následujícím způsobem.

V andělu personalita je, ale jiným způsobem než v člověku. To se ukáže, když prozkoumáme tři rysy osoby, totiž subsistenci, rozvažování a individuální bytí. Člověk totiž subsistuje ve svých částech, ze kterých je složen. Ze své přirozenosti jednoduchý anděl však nijak nevyžaduje části nebo materiální základ. Člověk rozvažuje po krocích a zkoumá intelektuálním světlem ve stínu trvání a času, neboť přijímá poznání ze smyslů a představivosti, jak říká Izák v knize *O definicích*: rozum povstává ve stínu inteligence. Anděl má však účast na čistém a nesmíšeném intelektuálním světle. Proto také božským způsobem myslí bez zkoumání, jak říká Dionýsios.²⁷

Co se týče subsistence, není mezi andělem a člověkem rozdíl v tom, zda subsistují či nikoli, ale je mezi nimi rozdíl ve způsobu subsistence. Člověk jako materiální bytost je složen z částí a jako celek tyto části přesahuje. Všechny jeho části narozdíl od člověka jako celku nesubsistují. Anděl ale materiální není a jakožto bytost duchovní je v tomto ohledu

²⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super II Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, resp: „Personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur; sed angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac in lib. De definit., ratio oritur in umbra intelligentiae; sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium.“

jednoduchý.²⁸ S rozdílem mezi andělem a separovanou duší pak úzce souvisí otázka personality, kterou si Tomáš v komentáři k *Sentencím* a v dalších dílech klade.²⁹ Celý problém je samozřejmě zajímavý teologicky, neboť se týká křesťanské víry v přežití lidské duše po smrti těla a v opětný návrat tělesnosti ve vzkříšení na konci časů. Je ale velmi zajímavá i ryze filosoficky. Jde totiž o problematiku přetrvávající identity, která se zcela jistě týká substanciální formy, ale je otázka, zda se týká i substance a osoby.³⁰

Tomáš personalitu separované duše odmítá.³¹ Hlavním důvodem odmítnutí personality separované duše je pro něj skutečnost, že je duše pouhou formou a nikoli úplnou substancí. V komentáři k 3. knize *Sentencí* to v *sed contra* Tomáš vystihuje naprosto pregnančně:

Žádná forma není osobou. Avšak duše je formou. Není tedy osobou.
Osoba má ráz úplného jsoucna a celku. Avšak duše je část. Duše tedy nemá ráz osoby.³²

Na jiných místech komentáře Tomáš pouze dodává některá drobnější upřesnění. Například se zde mluví o separované duši jako o „části přirozenosti“,³³ což je poměrně překvapivé tvrzení, protože každá substance musí mít z povahy věci svou vlastní úplnou přirozenost. Tomáš to zřetelně uznává, když mluví o duši jako o „tomto něčem“:

²⁸ Je nicméně složen z esence a bytí jako z potence a aktu jako každá stvořená bytost. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia*.

²⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2.

³⁰ Podrobněji tuto otázku řeším v studii „Thomas von Aquin und die Personalität der getrennten Seele. Versuch um eine alternative Lösung“ napsané pro připravovaný římský sborník *Studium sapientiae*.

³¹ V tomto s ním souhlasí nejen loajální tomista U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma: Lateranense, 1967, s. 8, ale např. i jinak kritický čtenář Tomáše A. KENNY, *Aquinas on Mind*, česky: *Tomáš o lidském duchu*, Praha: Krystal OP, 1997, s. 121–122. Naopak s ní nesouhlasí J. F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C.: CUA Press, 1996, s. 18, ale pro svůj odmítavý postoj bohužel neuvádí žádnou argumentaci.

³² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, s.c.: „Nulla forma est persona. Sed anima est forma. Ergo non est persona. Praeterea, persona habet rationem complete et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae.“

³³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, ad1: „Anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae.“

(námitka:) Připouští se, že rozumová duše je „toto něco“. Avšak „toto něco“ rozumové přirozenosti je osoba. Separovaná duše je tedy osobou.

(odpověď:) Rozumová duše se nazývá „toto něco“ v tom smyslu, že „tímto něčím“ je subsistující bytí, i když má přirozenost části. Tato přirozenost části je však z pojmu osoby vyloučena, neboť osoba je to, co je úplným celkem.³⁴

„Tímto něčím“ může být v aristotelské terminologii nazvána individuální (první) substance. „Toto něco“, latinsky *hoc aliquid*, je přepis řeckého výrazu τὸδε τι, kterým se označuje subsistující jsoucnou, tedy jsoucnou existující samo o sobě, nezávisle na jiném, jinými slovy substance. Tomáš zde v podstatě kalkuje Aristotelův výraz, kterým se řecký filosof snaží vystihnout jeden z významů pojmu οὐσία. Přesné terminologické rozlišení οὐσία na substancí (u Aristotela τὸδε τι, u Tomáše *hoc aliquid*) a esenci (u Aristotela τό τι ἦν εἶναι, u Tomáše *quod quid erat esse*) bylo provedeno až v poaristotelské filosofii.

Námitka tedy vychází z toho, že lidská duše je „toto něco“, což Tomáš sám uznává.³⁵ Není tedy důvod jí odpírat personalitu, neboť samotná duše je „toto něco“, tedy individuální substance, a nadto má rozumovou přirozenost. Tomáš ale vidí chybu této úvahy ve skutečnosti, že je duše pouze částí lidské přirozenosti. Je tedy ze své povahy částí a nikoli celkem, jakkoli je tato „neúplná přirozenost“ rozumová.

V dalších Tomášových spisech najdeme v podstatě totožnou argumentaci, která se v různých kontextech v podstatě opakuje.³⁶ Důvodem takového Tomášova postoje je především odmítnutí platónského dualismu, které s sebou nese pojetí duše a těla jako dvou úplných substancí. Samotná čistá forma osobou být může, neboť anděl je nemateriální substancí, a tedy i osobou. Duše ale podle Tomáše není úplnou substancí. Je částí, jak říká mnohokrát na různých místech svého díla. A pojem části odporuje pojmu osoby. Osoba musí být jsoucnem úplným.

Pokud by byla separovaná duše osobou, bylo by podle Tomáše tělo pouze akcidentální. Tělo však ke člověku patří esenciálně, a tedy nutně.

³⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, 3. ad 3: „Conceditur quod anima rationalis est hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali est persona. Ergo anima separata est persona. (...) Anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum.“

³⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaest. disp. de anima* q. 1.

³⁶ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 9, a. 2, 14. ad 14. V Teologické sumě nacházíme opět stejnou argumentaci, obohacenou o analogie s tělesnými údy. Srov. *STh.* I, q. 29, a. 1, 5. ad 5.

V tomto bodě vychází Tomáš ze ztotožnění osoby a substance člověka. Proto říká, že separovaná duše není v pravém smyslu slova substancí nějaké přirozenosti, ale je částí přirozenosti. To je ovšem silně problematické tvrzení. Jestliže je totiž separovaná duše jsoucnem a „tímto něčím“, jak Tomáš sám obsáhle obhajuje v 1. otázce *Quaestiones disputatae de anima*, pak je substancí. Koneckonců „toto něco“ znamená přímo individuální substancí. A protože osoba je individuální substance rozumové přirozenosti, splňuje separovaná duše definici osoby (což Tomáš také uznává). Samozřejmě že separovaná duše v sobě neobsahuje plnost lidské přirozenosti, a je tak z tohoto pohledu neúplně přirozenosti. Každé jsoucno ale má nějakou přirozenost, tzn. je něčím. Separovaná duše je substancí, ovšem nikoli materiální, ale nemateriální. Patří tedy přesně vzato do jiného rodu a druhu než člověk. Je skutečně duchovní přirozenosti a podobá se tak andělům, tedy separovaným substancím vyšší úrovně. Ve spojení s tělem pak má přirozenost člověka.

Vycházíme z toho, že pro splnění podmínky personality není důležité, zda je daná substance materiální, nebo nikoli. Koneckonců andělé jsou také osobami, což Tomáš sám jasně uznává. Člověk je tedy materiální substancí a osobou, separovaná duše nemateriální substancí a osobou a vzkříšený člověk opět materiální substancí a osobou (jakkoli svými vlastnostmi odlišnou od původního pozemského materiálního stavu).

Zhodnotíme-li otázky, které s sebou nese řešení Tomášovo a naše, pak je to u Tomáše hlavně problém neúplné přirozenosti separované duše a absence personality, což s sebou nese degradaci člověka ve fázi jeho existence jako separované duše. Námi navrhované řešení zase přináší otázku identity osoby v průběhu druhové změny, neboť jestliže k lidské přirozenosti esenciálně patří tělo, pak je smrt zároveň změnou druhové přirozenosti. Jak Tomášovo, tak naše řešení chce samozřejmě zachovat identitu bytosti podstupující smrt (a poté vzkříšení).³⁷

Slabinou Tomášova pojetí jsou podle našeho soudu tvrzení, že separovaná duše není v pravém smyslu substancí a že je separovaná duše neúplně přirozenosti. Je nepřijatelné, aby jsoucno, které existuje samo o sobě, nebylo substancí. Neboť substance je to, co existuje samo o sobě a akcident to, co existuje pouze prostřednictvím substance a v závislosti na ní. Nic třetího není možné. Separovaná duše je jsoucno, a to takové, které existuje samo o sobě a nikoli prostřednictvím jiné substance,

³⁷ V další argumentaci se omezíme na problém smrti, neboť změna ve vzkříšení je v našem kontextu analogická ke změně ve smrti.

což znamená, že je substancí. Je samozřejmě také formou, ale nemůže být „pouhou formou“, ve smyslu substanciálního principu materiálního jsoucna, kdy je skutečně v roli části materiální substance. Ta totiž k tomu, aby mohla existovat, potřebuje své spojení s materií. Každá subsistující forma je však nemateriální substancí. A separovaná duše je subsistující, tedy je nemateriální substancí.

Každé jsoucno lze pak nějak definovat, jinými slovy je něčím. To znamená, že má jisté esenciální znaky, které ho dělají právě jsoucnem toho kterého druhu neboli jsoucnem té které přirozenosti. Pokud patří separovaná duše do druhu člověka, což je – jak se zdá – Tomášova pozice, je nutně její přirozenost neúplná. V tomto bodě ale pokládáme Tomášovo řešení, kterého se drží celá následující tomistická tradice, za vnitřně nekonzistentní. Každé jsoucno je něčím, tedy má nějakou přirozenost. Říci o jakémkoli jsoucnu, že jeho přirozenost je neúplná, vyvolává otázku, vzhledem k čemu je tato neúplnost vztahována, jinými slovy co je měřítkem žádané úplnosti. Pokud je to dané jsoucno samotné, pak je řeč o neúplné přirozenosti vnitřně sporná. Určité jsoucno nemůže existovat jako ono určité jsoucno, pokud z přirozenosti tohoto určitého jsoucna něco chybí. Tvzení, že nějaké přirozenosti něco chybí, znamená, že daná věc nemůže existovat.

Separovaná duše ale má nějaké nutné esenciální znaky. Mezi těmi rozhodně není aktuální spojení s tělem (i když je mezi nimi možnost spojení s tělem). Pro přirozenost člověka však je nutné, aby obsahovala aktuální spojení s tělem. Proto separovaná duše nemůže být úplným člověkem. V tomto smyslu, bereme-li jako měřítko plnost lidské přirozenosti, můžeme tvrdit, že je separovaná duše neúplné přirozenosti. Je tedy jiné přirozenosti než člověk, neboť k této plnosti jí něco chybí. Tomáš, jak se zdá, nechtěl mluvit o separované duši jako o ne-člověku, a proto o ní raději mluvil jako o ne-osobě a jako o člověku neúplné přirozenosti.

Nezbývá tedy než uznat, že člověk v tomto pozemském životě a separovaná duše jsou oba substancemi, ale jiného druhu. Oba jsou také osobami. Otázkou je již zmíněná identita, která by v daném přechodu měla zůstat zachována. Uznat identitu jsoucna, které mění svůj druh, se totiž jeví jako velmi podivné. Zde je třeba uznat, že něco takového je naprosto v rozporu s naší zkušeností. Druková změna s sebou vždy nese změnu identity jsoucna. Při druhové změně se totiž mění substanciální forma a s ní i příslušný akt bytí. Zde však máme případ, kdy se substanciální forma nemění. Mění se pouze okolnosti – nejprve je a poté

není spojena s materií, kterou formuje. To samozřejmě stačí k rodové a druhové změně, ale jde o tutéž formu a tentýž akt bytí, což umožňuje zachovat identitu dané bytosti v průběhu substanciální změny, kterou je smrt. Je pravdou, že naše zkušenost nezná žádný jiný obdobný případ něčeho podobného. Ale vzhledem k tomu, že sama lidská duše je i podle Tomáše a tomistů zcela ojedinělým a na poměry hmotného světa neobvyklým typem substanciální formy, by důsledek této výjimečnosti, kterým je výše zmíněná identita formy v průběhu substanciální změny, neměl překvapovat. Vzhledem k jedinečnosti lidské duše mezi jinými materiálními substanciálními formami tohoto světa je třeba konstatovat, že zkušenosti z jiných typů změn nelze na tento případ přenášet bez úprav. V tom smyslu je pravda, že vzhledem k plnosti lidství je její přirozenost neúplná. Je však osobou, a to stejnou osobou jako před tím žijící člověk. Tuto kontinuitu zaručuje kontinuita substanciální formy³⁸ a aktu bytí, kterou nepopírají ani Tomáš ani tomisté.

ZÁVĚR: HLAVNÍ RYSY TOMÁŠOVA POJETÍ OSOBY

Tomáš byl v první řadě teolog a jedním z hlavních úkolů křesťanského teologa je představit Boha, v něhož křesťané věří. Tím se dostáváme k nauce o Boží Trojici, jedinému božství ve třech osobách. Pro Tomáše jako teologa je promyšlení a komentář těchto teologických otázek navýsost důležité. I Boethiova definice člověka byla vyvolána především potřebou vyjasnit pojmy pro teologické pojednání o jedné osobě a dvou přirozenostech v Ježíši Kristu.

Je poněkud překvapivé, že se Tomáš k tématu osoby příliš nevrací na místech pojednávajících o člověku. Byť u něj řadu typicky personalistických bodů v nějaké podobě najdeme, nejedná se o sěžejní téma, které by vedlo například jeho úvahy o lidském jednání. Lze říci, že u něj nenacházíme explicitní personalistická stanoviska a formulace, ale základy a jakýsi materiál pro další rozvíjení. Z tohoto hlediska je tomistický personalismus zcela jistě možné opírat o Tomášovy texty, ale nelze ho jednoduše od Tomáše přijmout jako hotový. V tomto ohledu je Clarkova

³⁸ Srov. J. T. EBERL, „The Metaphysics of Resurrection: Issues of Identity in Aquinas,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000): 215–230.

formulace mluvící o „tvořivém domýšlení a rozvíjení“³⁹ Tomášova odkazu více než přiléhavá.

Vrátíme-li se ke zmíněné Boethiově definici, kterou Tomáš přijímá, pak lze říci následující: Důvodem pro výrazné hodnocení individuality není nominalistické podcenění obecnin, které bychom u Tomáše hledali marně. V souvislosti s osobou je to hlavně trvání na individuální svobodě a odpovědnosti tvora stvořeného k Božímu obrazu. Pro Tomáše jako křesťana je každý člověk individuálně (přinejmenším co do duše) stvořen Bohem a jakožto jedinečná individualita i Bohem milován. Má nevyčísitelnou hodnotu a je nenahraditelný. Lidská osoba proto nikdy nemůže být nahlížena primárně z pozice obecnosti. V této definici dále vyniká zdůraznění plnosti lidské přirozenosti, kterou Tomáš podmiňuje personalitu člověka. Tím se vymezuje proti platónsky orientovaným autorům, kteří měli tendenci hledat personalitu výlučně v oblasti duše.

The Human Person in the philosophy of Thomas Aquinas

Keywords: Aquinas; Person; Personality; Separated soul

Abstract: The paper deals with Aquinas' concept of the human person. It focuses specifically on three writings: the Commentary of Sentences, Disputed questions on power and the Summa theologiae. Aquinas' writings on the person are extremely wide, although they particularly focus on questions of theology (Trinity, christology, angelic persons). The philosophical principles of the personalistic approaches to the human being as relational and dialogical are only outlined, but are not fully developed. Particular attention is paid to the question of the personality of the separated soul.

doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice

³⁹ Srov. N. W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Praha: Krystal; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 7.