

Anima forma corporis: problém interpretace*

Lukáš Novák

Tento text pravděpodobně čtenáři shledají velmi neuspokojivým. Hodlám v něm totiž převážně klást otázky a poukazovat na nevyřešené problémy, aniž bych nabízel nějaké odpovědi či řešení. Důvod je jednoduchý: v mnoha případech jednoduše uspokojivé odpovědi neznám. Cílem mého příspěvku je především poukázat na to, že příslušné problémy a otázky existují, že jsou závažné, a že je tudíž volají po vážné filosofické a teologické práci na daném problému; té se však, nakolik je mi známo, téměř nedostává. Tento text je tudíž pokusem o jakési elementární *zmapování* celé problematiky, které by se mohlo stát východiskem další, již konkrétnější (a plodnější) spekulativní práce na poli filosofie i teologie.

1. VIENNSKÁ DOGMATICKÁ DEFINICE

1.1 Verbální obsah definice

Základní motivací tohoto textu je otázka, jaký je vlastně obsah slavné definice Viennského koncilu,¹ že duše je formou těla. Zmíněná definice se nachází v konstituci *De summa Trinitate et fide Catholica*, která je namířena proti názorům připisovaným Petru Janu Olivi.² Relevantní text zní takto:

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“. Částečně vychází ze stejnojmenné přednášky na 16. konferenci Sdružení učitelů filosofie na teologických fakultách SR a ČR v Praze, 3.–4. 9. 2012.

¹ Koncil se konal v letech 1311–1312 za papeže Klementa V. ve Vienne v Provence; do dějin vešel rozhodnutím o zrušení templářského řádu, přijatým pod hrubým nátlakem francouzského krále Filipa IV. Sličného.

² Petr Jan Olivi (cca. 1248–1298) byl žákem sv. Bonaventury a významným, byť kontroverzním františkánským teologem a filosofem, a zároveň iniciátorem radikální interpretace františkánské řehole (hnutí tzv. „spirituálů“), akcentující absolutní chudobu.

Dále se souhlasem tohoto posvátného koncilu odsuzujeme jako bludnou a pravdě katolické víry nepřátelskou každou nauku či pozici, která by opovážlivě tvrdila, že substance rozumové či intelektivní duše není skutečně a o sobě formou lidského těla, anebo která by to zpochybňovala. A aby všem byla známa ryzí pravda víry a učinila se přítrž veškerým bludům, které by se chtěly vloudit, definujeme, že kdokoliv by se nadále odvážil tvrdit, hájit nebo tvrdošíjně zastávat názor, že rozumová neboli intelektivní duše není formou těla o sobě a esenciálně, nechť je pokládán za heretika.³

Tato formulace vykazuje všechny známky závazné dogmatické definice: těžko pochybovat, že vyhláší jako pravdu víry nauku, že „substance rozumové duše je skutečně a *per se* formou lidského těla“. Z teologického hlediska je tudíž třeba mít za to, že se zde setkáváme s jistou pravdou o povaze lidské přirozenosti, která je natolik důležitá, že Bůh pokládal za vhodné ji tímto závažným způsobem učinit částí svého zjevení. Zdá se tedy zřejmé, že stanovení přesného obsahu této zjevení pravdy by mělo patřit mezi důležité úkoly katolické teologie.

Zároveň je ovšem zřejmé, že tato nauka je formulována prostřednictvím pojmů, které mají svůj původ ve *filosofii*, a týká se otázky, která je sama o sobě též legitimním předmětem filosofického zkoumání. Proto vzniká otázka: jaký je vlastně *filosofický* obsah tohoto dogmatu? Jaké filosofické nauky jsou jeho vyloučením přesně vzato vyloučeny jako mylné? Kupodivu se zdá, že podat jednoznačné odpovědi na tyto otázky je velmi obtížné, a v katolické teologické tradici vlastně nikdy nedošlo k žádnému konsensu.

Pro základní informaci a další literaturu viz Robert PASNAU – Juhana TOIVANEN, „Peter John Olivi,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/olivi/>.

³ „Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se, et essentialiter, tamquam hereticus sit censendus.“ – Henricus DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, vyd. 18–20, Friburgi Brisgoviae: Herder & Co., 1932, n. 481.

1.2 Viennská definice a Petr Olivi

Zastavme se nejprve u samotné viennské definice. Můžeme si v prvé řadě všimnout, že je formulována na vysoké úrovni technického detailu, v rámci scholastické diskuse o přesném způsobu aplikace aristotelské hylemorfické koncepce na křesťanskou nauku o duchovně-tělesné přirozenosti člověka. Zjevným terčem odsouzení je, jak už bylo řečeno, nauka Petra Oliviho. Petr Olivi originálním způsobem kombinuje typicky „františkánské“ motivy filosofické psychologie – totiž zejména nauku o pluralitě forem a univerzální hylemorfismus. Ani jedna z těchto dvou nauk *jako taková* ovšem není předmětem odsouzení – neboť obě byly zastávány i mnohými jinými mysliteli, jejichž pravověrnost nebyla nikdy zpochybněna. Viennská definice se tedy vymezuje proti zcela specifické kombinaci těchto nauk, kterou nachází u Petra Oliviho. Jak tedy Oliviho koncepce konkrétně vypadá?⁴

Lidská duše je podle Oliviho spirituální substancí, je tedy ve smyslu univerzálního hylemorfismu složena ze *spirituální látky* a *substanciální formy* – ovšem formy ne pouze jediné, nýbrž několika: vegetativní, senzitivní a rozumové. Olivi tudíž odmítá Tomášovu představu, že by některé formy mohly existovat bez toho, aby informovaly nějakou látku; forma je vždy formou nějaké látky, buď spirituální, anebo tělesné. Olivi ovšem zároveň uznává, že *jako celek* lidská duše *je* formou těla – neboť nižší části duše (např. senzitivní duše) jsou zároveň *tělesnými* formami, tj. informují též *tělesnou látku* a vybavují lidské tělo vegetativními a smyslovými životními schopnostmi. Formou těla však je lidská duše pouze skrze svoji *senzitivní* a *vegetativní* část; a naopak její část *rozumová* jako taková formou těla není. Přesto o rozumové části podle Oliviho můžeme říci, že je formou *člověka* – a to proto, že k člověku náleží jak tělesná látka, tak látka spirituální. A Olivi dále nepopírá ani to, že rozumová duše je s tělem nějak sjednocena – k tomuto propojení dochází skrze spirituální látku, která je společná jak intelektivní, tak senzitivní a vegetativní části duše. Nejedná se ovšem samozřejmě o sjednocení na způsob látky a formy.

Je zjevné, že ačkoliv viennské odsouzení nechává stranou jemnosti Oliviho teorie, jeho nauku skutečně zasahuje: rozumová neboli intelek-

⁴ Následující shrnutí Oliviho nauky čerpám z citovaného článku PASNAU – TOIVANEN, „Peter John Olivi,“ kap. 3.

tivní duše podle Olivioho opravdu *není* formou těla – a pokud by snad někdo chtěl namítat, že v jistém zprostředkovaném či oslabeném smyslu by to snad i Olivi mohl připustit (neboť rozumová duše podle něj *je* formou, a duše jako celek *je* – mimo jiné – formou těla), rozhodně platí, že podle Olivioho rozumová duše není formou těla *per se*, tj. sama sebou (a ne skrze něco třetího) a *esenciálně* (tj. ze své vlastní povahy či přirozenosti, nakolik je rozumovou duší).

Jinou otázkou ovšem je, zda viennské odsouzení chápat „kontextuálně“ pouze jako odsouzení zcela konkrétní koncepce duše předložené Petrem Olivi, anebo zda má formulace obecnou platnost a jako heretickou odsuzuje – mimochodem přesně tak, jak se v ní říká – *jakoukoliv* koncepci, která by popírala, že rozumová duše je *per se* formou těla – tedy mimo jiné například i *jakoukoliv* koncepci, která by zcela odmítala hylemorfismus. Jinými slovy: problém, který řeší Viennský koncil, je smysluplný pouze v jistém filosofickém rámci. Je dogmatickým výrokem koncilu, byť v nějaké minimální míře, dogmatizován i tento rámec? Kam až sahá Bohem zjevená pravda?

1.3 Implicitní dualismus viennské definice

Na viennské formulaci si dále můžeme všimnout, že používá pojmy (*rozumová*) *duše* a *tělo* jako základní komplementární pojmovou dvojici, která sugeruje v zásadě *dualistický* pohled na člověka. To je zcela v souladu s tradicí dogmatických dokumentů katolické církve, které s dvojicí *duše* a *tělo* běžně – a při výkladu lidské přirozenosti prakticky výlučně – operují. Tak například ještě konstituce *Munificentissimus Deus*, jíž papež Pius XII. v roce 1950 vyhlásil dogma o nanebevzetí Panny Marie, definuje, že Panna Maria byla po skončení pozemského života „přijata s duší i tělem do nebeské slávy“.⁵ Ludwig Ott ve své dogmatice uvádí jako dogma *de fide* tezi, že „člověk se skládá ze dvou esenciálních částí – materiálního těla a duchové duše“;⁶ přičemž se opírá např. o formulaci 4. lateránského koncilu, podle níž

⁵ „...Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.“ – *Munificentissimus Deus*, 44.

⁶ Ludwig OTT, *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1961, Hptst. 2, § 14, s. 116.

[...] pevně věříme a bezvýhradně vyznáváme, že je jeden jediný pravý Bůh [...], který svojí všemohoucí silou od počátku časů stvořil z ničeho zároveň duchovní i tělesné stvoření, totiž anděly a svět; a poté člověka, ustaveného jakoby společně z ducha a těla.⁷

Tento dualistický jazyk se vyskytuje v mnoha dalších věroučných dokumentech – typicky například jako rámec pro diskusi christologických problémů; a některé formulace znějí vskutku radikálně. Tak např. v roce 688 prohlásila 15. toledská synoda člověka za složeného z duše a těla jakožto dvou *substancí*.⁸

Formulace viennského koncilu tudíž zcela organicky zapadá do tradičního dogmatického pohledu na lidskou přirozenost, který její základní duchovně-tělesnou podvojnost interpretuje jednoduše jako složenost člověka z jakýchsi dvou složek, duchovní a tělesné, nazývaných „duše“ a „tělo“.

2. DUŠE JE FORMA – ČEHO VLASTNĚ?

2.1 Dvojitá interpretace „*Anima forma corporis*“

Z toho, co bylo řečeno, by se zdálo, že obsahový přínos viennské definice je vcelku jasný a přímočarý: k uvedené tradiční dyadické analýze lidské přirozenosti na „duši“ a „tělo“ jednoduše doplňuje charakteristiku jejich vzájemného vztahu: duše se má k tělu jako jeho forma. Toto je však ve skutečnosti pouze jedna ze dvou možných interpretací formule „*anima forma corporis*“. Mluvíme-li totiž o duši jako o formě těla, můžeme tuto formu ve vztahu k tělu chápat buď jako formu *konstitutivní*, anebo jako formu *komplementární*.

Analogií duše jako *komplementární* formy těla je červeň uvažovaná jakožto forma tělesa, nebo moudrost uvažovaná jako forma člověka. Podobně jako je těleso tělesem bez ohledu na to, zda je či není nositelem

⁷ „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.“ – DENZINGER, *Enchiridion*, n. 428.

⁸ „Quis enim nesciat, unumquemque hominem duabus constare substantiis, animae scilicet et corporis?“ – DENZINGER, *Enchiridion*, n. 295.

červeně, a člověk je člověkem bez ohledu na to, zda je nebo není moudrý, tak i tělo je v této interpretaci tělem bez ohledu na to, zda je nebo není spojeno s duší.

Analogií duše jako *konstitutivní* formy těla je červeň uvažovaná jako forma červeného, nebo moudrost jako forma moudrého. Tak jako červené bez červeně by nebylo červeným a moudrý bez moudrosti moudrým, nebylo by v této interpretaci ani tělo bez duše tělem.

Podle komplementární interpretace tedy duše k tělu *přistupuje* jako jeho komplementární protějšek a tvoří *spolu s ním* složenou lidskou přirozenost. Podle konstitutivní interpretace duše k tělu *nepřistupuje*, nýbrž teprve je *konstituuje*. To, s čím duše tvoří složení, není ve skutečnosti *tělo*, nýbrž *látka*, přesněji řečeno, aristotelská *první látka*, poslední substrát všech forem.

Kupodivu se zdá, že v tradici nejen že není vyjasněna otázka, která z těchto dvou interpretací dogmatu o duši je na místě, ale tyto interpretace dokonce ani nejsou jasně rozlišeny a problém nastolen.

2.2 Komplementární interpretace

Je zřejmé, že interpretace „komplementární“ je v lepším souladu s platónsko-augustinovskou teologickou tradicí, odpovídá implicitnímu dualismu dogmatických formulací i spontánním dualistickým představám o „duši“ a „těle“ jako dvou složkách člověka. Můžeme též říci, že přinejmenším ve scholastické teologii se jednalo o interpretaci *drtivě většinovou*. Jejím nositelem byla především augustinovsko-františkánská tradice, od Alexandra z Hales přes Bonaventuru, Jindřicha z Gentu, již zmíněného Petra Olivioho a další představitele starší františkánské školy, dále Jan Duns Scotus a celá velmi vlivná scotistická škola, až k Suárezovi a jezuitským nominalistům 17. století, kteří si už tak říkajíc podávají ruce s radikálním dualismem Descartovým.⁹ Navíc se k této interpretaci – poněkud nekonsistentně a navzdory svému učiteli Tomáši Akvinskému – *de facto* přiklonili i pozdější tomisté.

Typickým rysem komplementární interpretace je větší či menší *reifikace* jak duše, tak těla – tělo i duše jsou pokládány za svého druhu *sub-*

⁹ Míním zeměna R. Arriagu – srov. S. SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 118–121.

stance, byť (obvykle) substance neúplné, konstituující společně úplnou substancí člověka. Například Suárez píše:

Člověk se tudíž skládá z těla jako látky a rozumové duše jako formy; takže tato duše je substanciální formou. Neboť, jak níže objasníme, termínem „substanciální forma“ se neoznačuje nic než jakási částečná substance, jež se může spojit s látkou, aby s ní vytvořila úplnou a o sobě jednu substancí, již je člověk.¹⁰

A podobně novotomista Gredt:

To by však nebylo možné, kdyby tyto principy [totiž duše a tělo] nebyly neúplnými substancemi, které se spojují v substancí jedinou. Jestliže se totiž spolu nespojují jako substance neúplné, pak je každá z nich substancí o sobě, subsistující pouze v sobě samé.¹¹

2.3 Konstitutivní interpretace

Autorem a zřejmě jediným originálním a (snad) důsledným zastánce interpretace *konstitutivní* je Tomáš Akvinský: *de iure* se tudíž jedná o koncepci tomistickou. Tomáš Akvinský na jednu stranu představuje mimořádnou teologickou autoritu; na druhou stranu však je zřejmé (s ohledem na to, co bylo řečeno), že konstituční teorie je koncepcí vpravdě revoluční, a navíc se v teologickém mainstreamu nikdy neprosadila – jak jsme viděli, dokonce sami tomisté, přestože formálně vycházejí z Tomášových principů, nakonec *de facto* přijímají tradiční complementární optiku a jazyk „dvou komplementárních neúplných substancí“. Dokonce ani sám Tomáš nepředkládá svoji nauku o duši jako jasně odlišenou

¹⁰ „Constat ergo homo corpore ut materia et anima rationali ut forma; est ergo haec anima substantialis forma; nam, ut infra declarabimus, nomine substantialis formae nihil aliud significatur quam substantia quaedam partialis quae ita potest uniri materiae ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, qualis est homo.“ – F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 15, s. 1, n. 6.

¹¹ „Hoc autem non obtinetur, nisi haec principia sint substantiae incomplete, quae ad invicem in unam substantiam coniungantur. Si enim non coniunguntur ad invicem ut substantiae incomplete, utrumque est substantia per se solum in se subsistens.“ – JOSEPH GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1961, sv. I, § 525; a dále § 526: „Est tamen anima humana incompleta in ratione speciei tantum, quia est substantia spiritualis.“

od dosavadní dualistické tradice, ale právě naopak: prezentuje ji jako *interpretaci* a filosofické *prohloubení* tradiční nauky – přestože ve skutečnosti v průběhu výkladu tradiční nauku, jež je jeho východiskem, zcela opouští.

Dobře je to vidět na výkladové strategii, kterou Tomáš volí v kvestiích 75 a 76 *Teologické summy* I, které tvoří jakýsi „traktát o duši“. Tomáš v těchto kvestiích postupně dokazuje tyto teze:

Kvestie 75: O esenci duše samotné

- a. 1: Duše není těleso.
- a. 2: Duše je něco subsistujícího.
- a. 3: Duše zvířat nejsou subsistující.
- a. 4: Duše není totéž, co člověk.
- a. 5: Duše není složena z látky a formy.
- a. 6: Duše je neporušitelná (neschopná zániku).
- a. 7: Duše není stejného druhu jako anděl.

Kvestie 76: O vztahu duše k tělu

- a. 1: Rozumová duše je formou těla.
- a. 2: Není jen jeden rozum pro všechny lidi.
- a. 3: Vegetativní a sensitivní duše je totožná s rozumovou.
- a. 4: Mimo rozumovou duši v člověku žádná jiná forma není.
- a. 5: Spojení duše s tělem není nepirozené.
- a. 6: Duše se nespojuje s látkou prostřednictvím akcidentálních dispozic.
- a. 7: Duše se nespojuje s tělem prostřednictvím jiného tělesa (světlo, dech...).
- a. 8: Duše je celá v každé části těla.

Všimněme si nyní, jak se s postupem výkladu mění Tomášův způsob vyjadřování. V prologu q. 75 Tomáš vychází z tradičního, „komplementárního“ a silně reifikačního pohledu na duši a tělo – duše a tělo jsou zde pojaty jako *substance*:

Po úvaze o stvoření duchovním a tělesným je třeba pojednat o člověku, který se skládá z duchovní a tělesné substance.¹²

¹² „Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur.“ – *Summa theologiae* (= ST) I, q. 75, prol. Podobně též v *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* Tomáš nejprve dokazuje, že duchová substance neobsahuje látku (a. 1), a následně výslovně hájí tezi (a. 2), že duchová substance může být spojena s tělem jako jeho forma: „Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.“

Již v prvním artikulu q. 75 však dochází k posunu: Tomáš zde poprvé duši označí za jakýsi *akt* těl(es)a – což je přinejmenším na první pohled těžko slučitelné s představou, že by duše byla *substancií*:

Některým tělesům tudíž přísluší být živá, tj. princip života, díky němuž takovými tělesy jsou. Cokoliv je však aktuálně nějaké, je takové díky nějakému principu, který se nazývá jeho aktem. Duše, která je prvním principem života, tedy není tělesem, nýbrž aktem tělesa, podobně jako teplo, které je principem ohřívání, není tělesem, ale jakýmsi aktem tělesa.¹³

Tomášův rozvrh je zde ovšem stále ještě *komplementární*: duše je označena za akt tělesa v podobném smyslu, jako je teplo aktem tělesa. Teplo zjevně nevstupuje do konstituce tělesa jakožto tělesa – tudíž ani duše zde, jak se zdá, není pojata jako akt těl(es)a, který by je *konstituoval*, ale pouze jako akt k tělesu *přistupující*.

Na tomto místě je třeba zmínit další rys Tomášovy výkladové strategie: jeho výchozí pojem duše je především pojem „rozumového principu“, neboli principu myšlení. Tomáš dokonce v těchto úvodních částech hovoří o duši jednoduše jako o „rozumu“, a to přesto, že později samozřejmě mezi duší samotnou a rozumem jako její aktivní potenci rozliší. Dokonce ještě v klíčovém 1. artikulu 76. kvestie, kde dokazuje tezi o duši jako formě těla, Tomáš rozdíl mezi rozumovou duší a rozumem prozatím zanedbává:

Je nutné říci, že rozum, který je principem rozumové činnosti, je formou lidského těla. To totiž, čím je něco prvotně činné, je formou toho, čemu se činnost přisuzuje – například to, čím se tělo prvotně uzdravuje, je zdraví, a to, čím prvotně duše ví, je vědění. Zdraví je tedy formou těla a vědění formou duše. [...]

Je však zjevné, že to, čím tělo prvotně žije, je duše.

A protože se život u různých úrovní živých tvorů projevuje různými činnostmi, je duše to, čím prvotně vykonáváme každou z těchto životních činností. Duše je totiž to prvotní, čím se vyživujeme, čím vnímáme, a čím vykonáváme místní pohyb – a také to, čím prvotně rozumově chápeme. Princip, jímž prvotně rozumově chápeme, ať už ho nazveme rozumem či rozumovou duší, je tudíž formou těla.¹⁴

¹³ „Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.“ – ST I, q. 75, a 1, co.

¹⁴ „Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectus operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid

Mimo zmíněného volného užívání termínu „rozum“ či „intelekt“ pro duši jakožto prvotní princip myšlení si v uvedeném citátu můžeme opět všimnout, že uváděné příklady (tělo – zdraví; duše – vědění) stále svědčí spíše pro *komplementární* interpretaci vztahu duše k tělu – a to právě v artikulu, kde Tomáš tezi o duši jako formě těla *ex professo* dokazuje!

Teprve ve čtvrtém artikulu 76. kvestie Tomáš jasně rozliší mezi *komplementární* a *konstitutivní* interpretací vztahu duše a těla a explicitně se přikloní k interpretaci *konstitutivní*:

A tak je zřejmé, že duše je obsažena v tom, čeho říkáme, že je aktem – ve stejném smyslu, jako se říká, že teplo je aktem teplého a světlo aktem osvětleného: ne že by [osvětlené] bylo osvětleným oddělené od světla, ale protože je osvětlené díky světlu. A podobně se říká, že duše je aktem těla atd., protože díky duši je tělo jak tělem, tak ústrojným tělem a něčím, co má potenciálně život.¹⁵

Jak si tento radikální posun v průběhu Tomášova výkladu vysvětlit? Jedna možnost, která se nabízí, je brát jej jako didaktickou strategii – ostatně, *Teologická summa* není akademické dílo určené učencům, ale *učebnice pro začátečníky* (čemuž odpovídá i vysoce stylizovaná, přehledná a selektivní forma diskuse argumentů ke každé otázce).¹⁶ Didaktické ohledy by mohly vysvětlovat, proč Tomáš vychází od téměř „lidové“ představy duše a těla jako dvou nějak spojených substancí a teprve postupně ukazuje, jak je tuto představu třeba modifikovat, aby ve výsledku dospěl ke koncepci zásadně odlišné.

Tento výklad by byl přesvědčivý, pokud by Tomáš skutečně od 76. kvestie dále už důsledně hovořil nikoliv o spojení *duše a těla*, ný-

operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.“ – ST I, q. 76, a. 1, co.

¹⁵ „Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens.“ – ST I, q. 76, a. 4, ad 1.

¹⁶ Srov. ST I, prol.

brž o spojení *duše a první látky*. Ve skutečnosti však Tomáš dualisticko-komplementaristický slovník nikdy neopouští, a zatímco dyáda *duše – tělo* je v jeho textech všudypřítomná (jde koneckonců o tradiční věroučnou formulaci),¹⁷ dvojici *duše – první látka* prakticky nenalezneme.¹⁸ Rovněž řeč o duši a těle jako „neúplných substancích“ v pozdějším tomismu svědčí pro podezření, že Tomáš ve skutečnosti svoji nauku o duši nedotáhl do plné konsistence.¹⁹

Jiný způsob, jak by bylo možné hájit Tomášův (a tomistický) výklad před nařčením z nekonsistence, je přijmout předpoklad, že termín „substance“ se na duši (a na „tělo“?) aplikuje v nějakém nevlastním, přeneseném slova smyslu.²⁰ Proti přijatelnosti tohoto vysvětlení však svědčí tři důvody: Za prvé, Tomáš typicky užívá pro duši termín „substance“ v okamžiku, kdy přechází od obecného výkladu o duchovních substancích vůbec (kde o plném významu termínu „substance“ nemůže být pochyb) ke speciálnímu výkladu o lidské duši,²¹ a nejen že nijak nevaruje, že pro lidskou duši se termín „substance“ užívá v nějakém nevlastním smyslu, ale naopak zjevně předpokládá jednoznačnost pojmu „duchovní substance“ v jeho aplikaci na anděly (kteří jsou substancemi v pravém slova smyslu) a lidskou duši.²² Za druhé, i kdybychom nějakým oslabe-

¹⁷ Viz např. *ST I*, q. 90, a. 4, co.: „... anima unitur corpori ut forma...“; nebo *ST I*, q. 91, a. 3, kde si Tomáš klade otázku, zda tělo prvního člověka bylo vhodně disponováno pro lidskou duši. Taková otázka ovšem nedává smysl v konstitutivní interpretaci vztahu duše a těla, kde to, k čemu duše přistupuje, je *první látka*, nikoliv „hotové“ tělo. To je teprve konstituováno zformováním látky duší – jak by tedy mohlo být duši nepřiměřené?

¹⁸ Ani v citovaných kvestiích *Teologické summy* nenajdeme explicitně vysloveno, že substrát, s nímž se duše spojuje jako forma, je první látka, byť tento důsledek zjevně vyplývá. Jediné místo, kde toto Tomáš explicitně tvrdí a podrobně rozvádí, jsou *QD De spir. creat.*, a. 3, co.; méně explicitně též v *Quaestiones disputatae De anima*, a. 9, co.

¹⁹ Pokud vím, Tomáš sám, ačkoliv častěji hovoří o duši jako o substancí (srov. pozn. 22), o *složenosti člověka ze dvou substancí* mimo výše citovaný prolog k *ST I*, q. 75 nemluví.

²⁰ Za tento návrh děkuji anonymnímu recenzentovi článku.

²¹ Viz místa citovaná v pozn. 12.

²² Že duše je *stejného rodu* se spirituálními substancemi (a tedy je substancí v *pravém* slova smyslu), Tomáš naznačuje či tvrdí např. zde: „anima humana [...] est infima in ordine substantiarum spiritualium“ – *QD De spir. creat.*, a. 2, co.; „ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet“ – *Scriptum super sententiis* II, d. 3, q. 1, a. 6, co.; „Substantiae [...] intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem. [...] Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima.“ – *Summa contra gentiles* II, c. 91; aj. Podobně Gredt (viz pozn. 11) tvrdí, že duše je substancí „neúplnou

ním interpretace pojmu „substance“ Tomáše uhájili před výtkou reifikace *duše*, stále zůstává otázkou, zda je vůbec možné aplikovat *jakkoli oslabený* pojem substance na komplement tomistické duše – totiž na *první látku*. Nazývat první látku (neúplnou) substancí by bylo něco jako nazývat skupinku smrků a javorů nedokončenými houslemi. Za třetí, i kdybychom nějak obhájili smysluplnost aplikace termínu „substance“ na duši i první látku, problém nekonsistence Tomášových (a tomistických) výkladů se tím neřeší. Tomáš totiž v drtivé většině případů nehovoří o dvojici *duše–první látka*, ale o dvojici *duše–tělo* (a též tomisté pojem „neúplných substancí“ typicky vztahují na duši a *tělo*, nikoliv duši a *první látku*), což obnáší komplementární, a tedy dualistickou interpretaci. Samotným „odvysvětlením“ termínu „substance“ v jeho aplikaci na duši se tedy problémy Tomášovy koncepce ještě neodstraní.

3. PROBLÉM LÁTKY

3.1 První látka principem tělesnosti?

Z výše uvedeného je zřejmé, že pokud jde o pojem duše jako formy těla, panuje v teologické tradici zásadní nejasnost ohledně jeho interpretace. Avšak bez ohledu na to, zda bude duše pojímána jako protějšek první látky anebo těla, uspokojivý výklad tělesně-duchové přirozenosti člověka v hylemorfických termínech vyžaduje nejen vyjasněný pojem duše jako formy, ale též vyjasněný pojem *látky* – neboť ta je ve standardním hylemorfickém výkladu v posledku míněna jako princip „tělesnosti“ člověka. Bohužel však i tento pojem je zatížen zásadními nejasnostmi, které brání jasnému uchopení dogmatického obsahu nauky o duši jako formě těla. Jinými slovy: tak jako v tradici neexistuje nějaké jedno společné jádro nauky o duši jako formě těla, neexistuje ani žádná obecná „hylemorfická teorie“ jako taková, ale pouze řada zásadně odlišných

pouze co do druhu, neboť je to spirituální substance“. Jinými slovy: co do *rodu*, totiž *rodu spirituální substance*, je duše „úplná“, takže pokud jde o realizaci generického obsahu společného lidské duši a separovaným (andělským) formám, jí nic nechybí, a je tedy „duchovní substancí“ v plném slova smyslu. Aplikace termínu „(duchovní) substance“ na duši v tomistické koncepci tedy zjevně není pouhý problém ekvivociálního užívání termínu „substance“.

jednotlivých koncepcí, které nějakým způsobem pracují s termíny „látka“ a „forma“ a dávají jim *nějaký*, často velmi různý význam.²³

První nejasnost se týká samotné role látky jakožto „principu tělesnosti“. Základní motivací pro zavádění hylemorfické analýzy materiálních substancí je potřeba vysvětlit substanciální změnu – vznik a zánik. Přesněji řečeno, aristotelikové se dokonce pokoušejí hylemorfickou složenost z předpokladu výskytu substanciální změny *dedukovat*.²⁴ Jestliže nějaká substance podstupuje substanciální změnu, pak musí mít *možnost* tuto změnu podstoupit, musí být *schopná* stát se něčím jiným. A právě tuto *schopnost stát se něčím jiným*, receptivní potencialitu vůči jinému substanciálnímu určení, tj. schopnost přijmout jinou substanciální formu, aristotelikové nazývají „látkou“. ²⁵ Zdá se, že na základě nastíněné úvahy je hylemorfická teze, že každá substance schopná vzniku a zániku musí být složená z látky a formy, téměř analyticky zřejmá. Na druhou stranu ovšem, dospějeme-li k pojmu látky tímto „apriorním“ způsobem, vzniká zásadní otázka: *co má tento pojem „receptivní potence substanciálních forem“ společného s „látkovostí“ či „hmotou“?* Substanciální změnu pozorujeme pouze u hmotných substancí – neboť s nehmotnými substancemi žádnou zkušenost nemáme – ale z toho nijak nevyplývá, že vznikat a zanikat mohou *pouze* hmotné substance, tj. že hylemorfická „první látka“ je *totéž* co hmota. Pro tento závěr, jak se zdá, scházejí přesvědčivé důvody, a to zejména za předpokladu, že první látku vyložíme tomisticky jako *čirou potenci*.

Odmítnout ztotožnění hylemorfické první látky a hmoty či tělesnosti vede k pozici příbuzné univerzálnímu hylemorfismu.²⁶ Tuto nauku načerpali latinští scholastikové ze spisu židovského básníka a filosofa

²³ K radikální rozmanitosti scholastických „hylemorfických“ teorií srov. Robert PASNAU, „Matter and Form,“ in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²⁴ Srov. např. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* 13, s. 1, n. 4: „Ex necessitate primi subiecti in qualibet mutatione materia prima colligitur.“

²⁵ Srov. Tomáš AKVINSKÝ, *QD De spir. creat.*, a. 1, co.: „Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum...“

²⁶ Pro základní informaci a kontext viz Paul Vincent SPADE, „Binarium Famosissimum,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/binarium/>.

12. století Šlomo Ibn Gabirola („Avicbrona“) *Fons vitae*²⁷ a zejména ve 13. století ji zastával velký počet významných teologů.²⁸ Tomáš Akvinský proti různým aspektům této nauky na mnoha místech různým způsobem argumentuje,²⁹ zdá se ovšem, že přesvědčivý argument pro *ztožnění* tělesnosti a hylemorfické složenosti lze z jeho argumentace těžko získat. Na podrobnou obhajobu této teze zde není prostor (a ani to není cílem tohoto textu), proto jen zcela stručně:

Tomáš například často argumentuje pro hylemorfickou nesloženost jako podmínku možnosti rozumového poznání;³⁰ to už se však zdá předpokládat pojem látkovosti spojený s *rozlehlostí*;³¹ hylemorfickou první látku jako čirou potenci však lze myslet bez jakéhokoliv požadavku rozlehlosti. Mimoto, i kdyby se tento argument podařilo udržet (např. na základě nauky o rozumovém poznání jako čistě nemateriálním sjednocení formy s formou³²) pro jakoukoliv hylemorfickou látku *vůbec*, znamenalo by to pouze, že *rozumově poznávající substance* nemohou být hylemorficky složené – a nikoliv, že *každá netělesná substance* je hylemorficky nesložená.

²⁷ U Avicbrona se ovšem nejedná o hylemorfismus v aristotelském smyslu; jeho „univerzální látka“ je myšlena primárně jako spirituální látka či jakási inkarnace „neurčité dvojice“ v souvislosti s novoplatónskou koncepcí Intelktu jako „prvního stvoření“, a také celý rámec jeho myšlení je výrazně novoplatónský. Viz Sarah PESSIN, „Solomon Ibn Gabirol [Avicbron],“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/ibn-gabirol/>.

²⁸ Nauka byla prakticky univerzálně (byť ve značně rozličných formách) zastávána autority „starší františkánské školy“ jako byl Alexandr z Hales, Bonaventura, John Peckham, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Richard z Middletonu a mnoho dalších. Scotistický badatel Lee Faber se domnívá, že ani Scotus tuto nauku jednoznačně neodmítl (Lee FABER, „Scotus and Universal Hylomorphism,“ in *The Smithy* (blog), 22. 11. 2007, <http://lyfaber.blogspot.cz/2007/11/scotus-and-universal-hylomorphism.html>).

²⁹ *In sent.* II, d. 3, q. 1, a. 1, co.; *ST I*, q. 50, a. 2, co.; *ST I*, q. 75, a. 5; *QD De spir. creat.*, a. 1; *ibid.*; *QD De anima*, a. 6, co.; *De substantiis separatis*, c. 5–8; aj.

³⁰ *ST* 75, q. 2, co.; *QD De spir. creat.*, a. 1, co.: „Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret...“; *De ente et essentia*, c. 3: „[Philosophi intelligentias et animam] substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. [...]“ aj.

³¹ Srov. např. moderní rozvinutí Tomášova argumentu pro nematerialitu duše u D. PÉROUTKY, *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP, 2012, s. 92–93.

³² K tomu viz D. SVOBODA, „Pojem poznání u Tomáše Akvinského,“ in *Sborník Katolické teologické fakulty VII*, Praha: Karolinum, 2005, s. 90–94.

Dále, Tomáš často argumentuje pro nesloženost duchovních substancí z jejich vznešenosti či „vysokého postavení“ v hierarchii reality.³³ To sice opět vyvrací univerzální hylemorfismus, ovšem o argument pro ztotožnění tělesnosti a látkovosti se rovněž nejedná (proč by nemohly vedle „vznešených“ andělů existovat „nevznešené“ netělesné substance schopné zániku?).

Nejblíže se k apriornímu důkazu „tělesnosti“ látky Tomáš dostává v argumentu nejpodrobněji vypracovaném v opusculu *De substantiis separatis*.³⁴ Tomáš argumentuje, že tělesné a duchovní substance nemohou sdílet stejnou látku, neboť tato látka by už musela být předem sama v sobě nějak rozlišena, aby mohl jeden její „kus“ přijmout formu tělesnou a jiný netělesnou (jinak by totéž bylo tělesné i netělesné, což by byl spor). Rozlišení na různé „kusy“ však již předpokládá rozlehlost, a tedy tělesnost, která právě spirituálním substancím odporuje. Látka, kterou by mohly obsahovat spirituální substance, proto musí být zcela jiného druhu, mnohem dokonalejší, než je čirá potence – takže se ukáže, že je to vlastně samotná jednoduchá forma těchto substancí. Problematický se v tomto argumentu jeví hned první předpoklad: proč by musela látka vykazovat nějakou předchůdnou rozlišenost, aby mohla nést různé formy? To vychází z představy látky jako jakéhosi předchůdného společného světového substrátu, o kterém je možné uvažovat nezávisle na substanciálních formách. Je-li však látka opravdu čírou *potenci*, čírou receptivní potencialitou v jedné substancí vůči jiné substanciální formě, pak o ní má smysl uvažovat pouze v jednotlivých substancích a vzhledem k nim – tj. nakolik již je aktualizována tou či onou substanciální formou. To jinými slovy znamená, že „rozlišenost“ látky jako číré potenciality, a to i rozlišenost numerickou, působí substanciální formy; nelze ji hledat v samotné látce, a to ani jako podmínku možnosti přijetí různých *materiálních* forem.³⁵

³³ *De ente et essentia*, c. 3: „[...] Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes [...] et huiusmodi formae sunt intelligentiae“; *De subst. sep.*, c. 7: „Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae [...]. Sed ante omne imperfectum invenitur aliquid perfectum in omnibus generibus [...]. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes.“

³⁴ *De subst. sep.*, c. 6–7. Srov. též *ST I*, q. 50, a. 2, co.

³⁵ Je hodné pozornosti, že argumentace v *De substantiis separatis* Tomáše logicky vede k téměř explicitnímu popření číré potenciality první látky, když ji dosti nezvykle při-

Zdá se tedy, že ztotožnění hylemorfické složenosti či „látkovosti“ s tělesností, od konce 13. století ve scholastickém myšlení téměř automatické, rozhodně není nijak zřejmé – což vnáší další zásadní nejasnost do hylemorfického výkladu tělesně-duchovního rázu lidské přirozenosti.

3.2 Látka: jak moc „čirá“ potence?

Druhý zásadní problém spojený s pojmem (první) látky a úzce související s předchozí nejasností je otázka, zda má být první látka pojímána důsledně jako „čirá potence“, anebo zda je jí třeba přiznat nějakou vlastní aktualitu – typicky tzv. *entitativní akt*, na rozdíl od aktů *formálních*, jichž je látka i podle této koncepce prostá. Diskuse o povaze potenciality první látky byla ve scholastické tradici vždy živá, neboť obě pozice měly své významné zastánce – a to opět v typické dichotomii „tomisté vs. zbytek světa“. Tomisté alespoň *de iure* hájí tezi, že první látka je čirá potence,³⁶ kdežto prakticky všechny ostatní významné směry (zejména scotismus, suarezianismus a nominalismus) mají za to, že první látka musí mít nějakou vlastní aktualitu.

Otázka, o kterou se jedná, není nikterak akademická: různé odpovědi na ni totiž implikují interpretace hylemorfismu, které jsou skutečně radikálně odlišné téměř v každém ohledu. Přijetí tomistické teze, že první látka je čirou potencí, znamená pojmout látku a formu jako *principy* materiální substance, které samy *nemají charakter jsoucen*. To v důsledné interpretaci znamená, že látka a forma nejsou něčím ontologicky *základnějším* než složená substance, ale naopak: jsou něčím pouze *v rámci* substance, jsou to jisté momenty či *aspekty* substance, které nemají vlastní

suzuje rozlišenost, a tedy i schopnost individualizovat *jako takové* – a nikoliv pouze vlivem značenosti kvantitou: „Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam.“ – *De subst. sep.*, c. 7. S tím srov. *ST III*, q. 77, a. 2, co.; dále např. *In Boëthii De Trinitate*, p. 2, q. 4, a. 2, co. 6; či *De ente et essentia*, c. 1: „[S]ciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur.“

³⁶ Budu o této koncepci nadále hovořit jako o „tomistické“, byť tomisté sami nejsou v jejím zastávání důslední.

bytí či entitu, ale jejich entita je odvozena od substance, již konstituují. Substance tak v této koncepci hraje roli jakéhosi základního kamene reality, základní ontologické jednotky, která má sice nějakou vnitřní strukturu, a tedy i „části“, ve skutečnosti však není v pravém slova smyslu *dělitelná*: necháme-li stranou kontroverzní případ lidské duše, platí v tomismu, že ani forma, ani látka si při svém „oddělení“ – tj. substanciální změně – nezachovávají svoji identitu: identita formy je spjata s identitou celé substance, neboť od ní přinejmenším do značné míry (podle tomistů s výjimkou individuality) pochází; látka jako čirá potence pak sama žádnou vlastní identitu nemá, a tudíž si ji ani nemůže v průběhu změny podržet. Identita látky a formy je tedy v důsledné tomistické koncepci odvozena od identity substance, nikoliv naopak.

Z hlediska tomistické pozice se druhá alternativa jeví jako *reifikace* jak látky, tak formy: přiznáme-li totiž látce nějakou vlastní aktualitu, přiznáváme jí tím jistou ontologickou samostatnost a předchůdnost vůči celku složené substance. Je-li však celek ontologicky „pozdější“ než jedna jeho část, je pozdější než všechny části, takže přiznáme-li ontologickou samostatnost a předchůdnost vůči složené substanci látce, musíme ji přiznat i formě. Výsledkem je radikálně odlišná interpretace hylemorfismu: látka a forma nejsou pojaty jako nesamostatné parciální aspekty ontologicky primární substance, ale *ony samy* mají ráz prvotních „elementů“ reality, jakýchsi nejjednodušších *entit*, které ontologicky *předcházejí* složeným substancím, jejichž identita je od nich *odvozena*. Jsou to skutečné „částečné substance“, mající *svoji vlastní, neodvozenou* entitu i identitu (kterou „přispívají“ k odvozené entitě a identitě substance, již konstituují), jsou to v nejširším slova smyslu *jsoucna*.

Radikální rozdíl mezi těmito dvěma pojetími hylemorfismu je zřejmý: zatímco v tomistickém přístupu hylemorfická analýza substance vede k odhalení struktury substance, která je *odvozená od celku*, a substance jako taková je právě pro svoji substancialitu pokládána za *neredukovatelnou* na cokoliv základnějšího, v koncepcích reistických (zavedme tento termín pro ne-tomistickou alternativu) je hylemorfická analýza analýzou *reduktivní*. Podle tomistů je první substance první substancí právě proto, že je ontologicky neodvozená, neredukovatelná na žádná základnější *jsoucna*; podle reistů i substancialita jako taková připouští reduktivní výklad *na rovině jsoucen*.³⁷ Přes vnější podobnost máme tudíž co do činění se dvěma radikálně odlišnými metafyzickými světy.

Mrzuté ovšem je, že *pro obě pojetí svědčí velmi dobré filosofické důvody*.³⁸ Základní argument tomistů jak pro čistou potencialitu první látky, tak pro jedinnost substanciální formy, je následující:³⁹

Žádný akt, který není v hierarchii aktů dané věci aktem naprosto *prvním*, jí nedává bytí *simpliciter*, tj. nepůsobí to, že věc *vůbec* je, nýbrž uděluje již *jsoucí* věci pouze nějaké *další, dodatečné* „bytí po určité stránce“. „Bytí *vůbec*“ totiž taková věc už má od svého prvního aktu. Substanciální forma je však aktem, který dává substanci bytí *simpliciter*, neboť přijetím substanciální formy substance *vzniká* (tj. začíná být *simpliciter*) a její ztrátou *zaniká* (tj. přestává být *simpliciter*). Substanciální forma je tudíž *prvním aktem* každé substance; a tudíž jí odpovídající receptivní potence je sama o sobě jakéhokoliv aktu prostá. Jinými slovy: kdyby látka již obsahovala nějakou aktualitu, pak by jakákoliv přistupující forma byla již pouhým akcidentem, a vznikající složenina by nebyla substancí a jedním *per se*, nýbrž pouhou akcidentální složeninou.

³⁷ Srov. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* 13, s. 5, n. 17: „Aliud vero axioma: *Ex duobus entibus in actu non fit unum per se*, non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus; nam potius impossibile est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis; nam quod nihil est, ut saepe diximus, non potest realiter componere et praesertim ens per se unum.“

³⁸ Josef de VRIES, *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek, 1998, heslo „Látka,“ str. 67–70, podává rozšířený názor, že zdroj tohoto pnutí je už u samotného Aristotela, který podává dva neslučitelné výklady o první látce: totiž látku jako substrátu substanciální změny (*Physica* I,9, Bekker 192a,31n.), který má svědčit pro reistickou interpretaci, a látku jako posledního subjektu predikace (*Metaphysica* VII,3, Bekker 1029a,20–24), který má svědčit pro interpretaci tomistickou. S de Vriesem nesouhlasím ve dvou bodech. Za prvé, zdá se mi, že právě „fyzické“ pojetí látky jako potence k substanciální změně poskytuje silný argument pro interpretaci tomistickou (viz níže). Zároveň nevidím, jak výklad v *Metafyzice* vylučuje interpretaci reistickou – a tedy v čem jsou vlastně ony dvě pasáže v rozporu. Obě, zdá se mi, otevírají v posledku tytéž otázky.

³⁹ Tomáš jej opakuje na mnoha místech jako argumentaci proti pluralitě forem, viz typicky např. *ST I*, q. 76, a. 4, co.; a místa odkazovaná v pozn. 18; a srov. též *De principiis naturae*, c. 2. Ovšem přiznat první látce nějakou vlastní aktualitu by podle Tomáše znamenalo, že taková „látka“ je vlastně sama *jednoduchou substancí* (neboť jako *první látka* již dále složená být nemůže), a tedy vlastně *formou* – viz *De substantiis separatis*, c. 7: „Ubi cumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. [...] Sic igitur si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma.“ Popření čiré potenciality látky tedy vede k nauce o pluralitě forem.

Zdá se, že tento argument lze těžko jakkoliv napadnout – jeho premisy jsou přímočaře odvozeny ze samotných definic termínů. Tomistická pozice má navíc další nepochybné přednosti: zachovává velmi silnou interpretaci *jednoty* složené substance, velmi přímočaře a elegantně odlišuje substanciální jednotu od akcidentální (a v důsledku toho i substanciální *změnu* od akcidentální), a vůbec se jeví jako velmi důsledná a přímočará.

Jaké jsou tedy argumenty reistů? Za prvé, je zde prostý, leč pádný argument Scotův:

Chceš mít čírou potenci bez aktu? Budeš mít nic: něco jako privaci bez subjektu.⁴⁰

Zkrátka – alokujeme-li veškerou aktualitu věci na stranu formy, na straně látky nám nic nezbude. Čím jiným než nějakým aktem by se první látka vůbec mohla od nicoty lišit? A má-li první látka fungovat jako *receptivní* potence, musí být *něčím*, co skutečně *přijímá*:

[Receptivní] potence je založena na nějakém aktu (jak říká Averroës v komentáři ke knize *O nebi*). „Přijímat“ totiž může jen něco, co v sobě předem má nějakou pozitivní entitu. „První fundament veškeré pozitivní reality“ – co by to mělo být?⁴¹

Podobně Suárez:

V prvním subjektu je nutně reálná pasivní potence, či spíše on sám je esenciálně pasivní potenci. Avšak reálnou pasivní potenci nelze myslet bez nějaké entitativní aktuality. Jak by totiž bylo možné myslet, že něco přijímá něco jiného, kdyby to přijímající samo o sobě ničím nebylo?⁴²

⁴⁰ „Si vis habere potentiam puram sine omni actu, habebis nihil, sicut si privationem sine subiecto.“ – DUNS SCOTUS, *Quaestiones subtilissimae in Aristotelis Metaphysicam* VII, q. 5, n. 29.

⁴¹ „Et ista potentia fundatur in aliquo actu, secundum Commentatorem III Caeli et mundi. Quia ‘recipere’ non convenit nisi habenti in se prius aliquam entitatem positivam. Primum fundamentum omnis realitatis positivae, quid est?“ – *ibid.*, n. 19.

⁴² „[I]n primo subiecto necessaria est realis potentia passiva vel potius ipsamet essentialiter est potentia passiva; non potest autem intelligi potentia passiva realis sine aliqua actualitate entitativa. Qualiter enim potest intelligi quod aliquid sit vere realiter receptivum alterius, nisi in se aliquid sit?“ – *Disputationes metaphysicae* 13, s. 5, n. 10.

A dále:

Obsahuje spor, aby byla reálná receptivní potence, ať už jakkoliv „čirá“, která by nejvlastnějším způsobem neobsahovala aktualitu jsoucnosti. [...] Potencialita je totiž nedokonalost; a zatímco není spor v tom, aby existovala dokonalost tak čirá, že by vylučovala jakoukoliv nedokonalost, to, aby existovala reálná nedokonalost bez jakékoliv dokonalosti, rozporné je: spíše by to bylo nic a čirá negace veškeré dokonalosti.⁴³

Mimoto, čirá potence nemůže hrát roli substrátu identicky přetrvávajícího substanciální změnu – nositelem identity může být pouze nějaký *akt*. Popřít identitu substrátu substanciální změny ale znamená tvrdit, že nová substance fakticky vzniká z *ničeho*: za těchto okolností totiž v okamžiku vzniku nové substance již původní substance, a tedy ani její potencialita, *neexistuje*, a tedy nová substanciální forma nemůže být aktualizací *této* potenciality. Jinak řečeno: protože zanikající a vznikající substance neexistují v žádném okamžiku zároveň, a protože potencialita zanikající substance podle předpokladu zaniká spolu s ní, neexistuje ani okamžik, kdy by zároveň existovala potencialita výchozí substance a nová substanciální forma. Nová substanciální forma tudíž *není* aktualizací oné původní potence – a tak se zdá, že nová substance nevzniká aktualizací nějaké receptivní potence, nýbrž *ex nihilo*.⁴⁴ Chápat substanciální změnu jako změnu *jedné substance v jinou* a nikoliv jako anihilaci „staré“ substance a stvoření „nové“ substance tedy, zdá se, vyžaduje postulovat receptivní potenci, která s nějakou minimální mírou vlastní aktuality změnu přetrvává.

Reistické pojetí látky a formy má, zdá se, i „teologické“ výhody: tato koncepce mnohem lépe odpovídá podvornosti *duše–tělo*, takže odpadá problematický Tomášovský revizionismus, kdy se mu tělo jako protějšek duše pod rukama promění na čirou potenci.⁴⁵ (Vzhledem k teologické tradici je tomistický výklad vskutku „nestandardní“ – a rovněž byl

⁴³ „Unde si de hoc sit sermo, negatur consequentia, quia involvit repugnantiam quod sit potentia realis receptiva, quantumvis pura, quin intime includat actualitatem entis. [...] Potentialitas enim dicit imperfectionem; non repugnat autem dari perfectionem ita puram ut omnem imperfectionem excludat; repugnat vero dari imperfectionem realem puram sine ulla perfectione; nam potius esset nihil et pura negatio omnis perfectionis.“ – *Disputationes metaphysicae* 13, s. 5, n. 19.

⁴⁴ Srov. argumentaci DUNSE SCOTA, *Lectura* II, d. 12, q. un., n. 12n, již analyzuje Thomas M. WARD, *Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Leiden: Brill, 2014, s. 6–18.

⁴⁵ Srov. Suárezův citát výše (pozn. 10).

jako takový dlouhou dobu vnímán.⁴⁶⁾ Na druhou stranu, nad reistickou koncepcí se vznáší podezření, že se jedná o jakýsi nedůsledný hybrid hylemorfismu a dualismu, jehož vnitřní logika směřuje k Descartovi a jeho odmítnutí substanciálních forem jako pro výklad materiálního světa nadbytečných. Přinejmenším historický vývoj šel tímto směrem (již jezuitští nominalisté 17. století jsou od substančního dualismu jen krůček⁴⁷⁾, a zejména tomisté mají za to, že nebyl nahodilý, nýbrž sledoval logické implikace reifikace látky a formy. Rovněž současná teologie tíhne spíše ke kritice dualismu (buď klišé o protikladu „biblického holismu“ a „řeckého dualismu“ již poněkud vyčpěla).

Bylo by tedy možné přiklonit se v pojetí látky k *důslednému* tomismu – tj. pokládat ji opravdu *důsledně* za čistou potenci? Taková první látka by nemohla mít naprosto žádné určité vlastnosti: nemohla by obsahovat transcendentální vztah ke kvantitě či být principem individuace, a nebyl by důvod ztotožňovat ji s *tělesností*. Takto čirá potence by ani žádným způsobem nepřispívala k esenciální určitosti složené substance: museli bychom ji považovat skutečně za pouhou schopnost substance *zaniknout* či *změnit se v jinou* vlivem nějaké účinné příčiny. Dejme tomu, že by se podařilo odrazit výše uvedené námitky a ukázat, že ani toto pojetí látky nesmazává rozdíl mezi substancí hylemorficky složenou, schopnou vzniku a zániku, a substancí jednoduchou, schopnou pouze stvoření a anihilace. Byla by pak taková interpretace hylemorfismu použitelná jako výklad viennské definice? Těžko říci: „důsledný tomismus“ totiž odstraňuje i poslední zbytky dualismu (které se v historickém tomismu jeví jako nedůslednost), a třebaže je snad přijatelné redukovat teologickou dyádu *duše–tělo* na dyádu *forma–látka*, je-li látka alespoň částečně svébytným principem, interpretovat protějšek duše jako *opravdovou* čistou potenci znamená příklon k prakticky *monistické* interpretaci lidské bytosti. Lze zřetelně *dualistické* vyznění prakticky celé teologické tradice, odrážející se i v dogmatizovaných formulacích, jednoduše hodit za hlavu?

⁴⁶⁾ Známa pařížská a oxfordská odsouzení heterodoxních tezí z r. 1277 (viz Hans THIJSEN, „Condemnation of 1277,“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Winter 2013 Edition], ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/condemnation/>) se mimo jiné týkají některých klíčových aspektů Tomášovy nauky o duši.

⁴⁷⁾ Viz pozn. 9.

4. ZÁVĚR

Pokusil jsem se v tomto článku ukázat, že dogma o lidské duši jako formě těla, vyhlášené Viennským koncilem, postrádá univerzálně sdílenou a srozumitelnou „minimální interpretaci“. Místo toho existují v teologické tradici v zásadě interpretace dvě, a to radikálně odlišné a obě dvě zatížené nedorozuměními problémy. Na jedné straně je to interpretace „komplementární“, spojená s „reistickým“ pojetím látky a akcentující dualistickou a skladebnou interpretaci lidské přirozenosti. Tato interpretace je legitimizována lepším souladem s literou dogmatických definic a vůbec zřetelně dualistickým jazykem teologické tradice, a je to těž, historicky vzato, interpretace většinová. Proti ní stojí výklad „tomistický“, jehož devizou je principiální odpor k reifikaci ontologických principů, důraz na jednotu lidské přirozenosti a snaha o důslednější aplikaci aristotelských filosofických kategorií v teologii. Navíc, v souvislosti s pokusem o obnovu scholastiky v 19. století se stal tomismus, posvěcený encyklikou Lva XIII. *Aeterni Patris* (1879), prakticky oficiální pozicí katolické teologie, takže bohatství alternativních scholastických směrů zůstalo v zapomnění.⁴⁸ Zároveň ovšem ani sami tomisté nejsou při aplikaci svých principů důslední a často sklouzávají k dualismu „neúplných substancí“.

Mám za to, že z uvedených skutečností je zjevná naléhavá potřeba spekulativní teologické práce, která by směřovala k vyjasnění nastolené otázky. Práce, která nemůže spočívat v tom, že celý problém jednoduše odsuneme stranou jako antikvovanou scholastickou subtilitu, s tím, že interpretaci duše jako subsistentní formy (jako ostatně celý hylemorfismus) už stejně nikdo nebere vážně. Ale nemůže spočívat ani v tom, že jednoduše oprášíme a místy vyspravíme staré tomistické formulky. Adekvátní přístup může být založen pouze na poučení a kritickém *navázání* na tradici scholastické spekulativní teologické psychologie – ovšem *celou* tradici, se zřetelem k jejím vrcholným výkonům (které patrně bude třeba hledat nikoliv ve 13., ale spíše v 16. a 17. století) a s porozuměním celkovému konceptuálnímu rámci, v němž byla provozována a který je i rámcem důležitých dogmatických formulací. Teprve pak se může skutečně ukázat, co z této tradice je nosné a nadčasové a co je třeba opustit.

⁴⁸ Hovořím o teologii; filosofové již po několik desetiletí toto bohatství odkrývají (srov. pozn. 51).

V tomto kontextu je na místě zmínit dva příspěvky k problému duše pocházející z českého prostředí, které přinejmenším v hrubých rysech odpovídají nastíněným kritériím. Za prvé je to koncepce duše předložená a hájena Jiřím Fuchsem,⁴⁹ který se pokouší o věroučně přijatelnou teorii víceméně „scholastického“ typu, která by ovšem nebyla závislá na hylemorfismu. Duše je podle něj v zásadě totéž co individuální lidská substance, nositel jak duchovních, tak tělesných charakteristik. Není tedy *protějškem*, ale spíše *subjektem* těla, které je chápáno jako soubor akcidentálních určení souvisejících s akcidentem kvantity, jež duše sice přirozeně vyžaduje (v tomto smyslu tedy člověk je esenciálně tělesný), může však existovat i bez něj. Tělesně-duchová dualita člověka je tedy Fuchsem situována na úroveň „přirozené akcidentální výbavy“ člověka, nepatří však k jeho esenciální konstituci (třebaže v ní koření). U *esence* člověka klade Fuchs důraz na *substancialitu*, kterou chápe jako kombinaci *inseity* a *perseity*: tj. bytí-sám-v-sobě (a nikoliv v nějakém jiném subjektu), a bytí-skrze-sebe-sama (tj. ani jako část jiného jsoucna, ani jako agregát jiných jsoucen) – v tom je důsledným dědicem tomismu. Hylemorfickou analýzu materiálních substancí sice zcela nezavrhuje (byt s ní nijak pozitivně nepracuje), odmítá však substanciální formu ztotožňovat s duší-subjektem jako nositelem osobní identity přes práh smrti.

Druhou pozoruhodnou koncepci předložil David Peroutka.⁵⁰ Peroutka se pokouší hájit tomistické hylemorfické pojetí proti Fuchsově kritice, ve skutečnosti však, jak mám za to, předkládá teorii novou a originální. Peroutka reaguje na problémy s identitou lidské osoby po smrti (kterou tomisté fakticky popírají) tím, že rozliší tělo „reálné“ – tj. tělo živého člověka – a tělo „intencionální“ – tj. totéž tělo existující pouze jako předmět transcendentálního vztahu duše po oddělení od reálného těla (které tímto jako takové zaniká). Peroutka následně definuje esenci člověka jako jednotu duše a *alespoň intencionálního* těla. *Realita* těla tedy esencí není vyžadována, reálné tělo jako takové k esenci nepatří, což Perout-

⁴⁹ J. FUCHS, *Problém duše*, Praha: Krystal OP, 1999, s. 98–126. Srov. dále jeho diskusi s Petrem Volekem: P. VOLEK, „Oprávněnost nauky Sv. Tomáše Akvinského o subsistentnosti lidské duše,“ *Distance* 4, č. 2 (2001): 62–76; J. FUCHS, „Problematicnost nauky Sv. Tomáše o subsistentní formě,“ *Distance* 4, č. 2 (2001): 77–85; P. VOLEK, „Može byt lidská duša subsistentnou formou?,“ *Distance* 5 č. 4 (2002): 42–49; J. FUCHS, „Námitka trvá,“ *Distance* 5, č. 4 (2002): 50–52; a dále jeho diskusi s D. Peroutkou: PEROUTKA, *Tomistická filosofická antropologie*, s. 131–135; J. FUCHS, „Spor o duši,“ *Distance* 16, č. 1 (2013): 5–20.

⁵⁰ PEROUTKA, *Tomistická filosofická antropologie*, s. 134–143.

kovi umožňuje vyhnout se (navzdory tomistům) interpretaci smrti jako substanciální změny – zániku lidské osoby, a tedy uhájit identitu lidské osoby přes práh smrti.⁵¹

Na podrobnější kritickou analýzu obou návrhů zde není prostor (ta by si vyžádala přinejmenším samostatný článek); je však pozoruhodné, že obě koncepte směřují do značné míry stejným směrem: totiž k faktickému ztotožnění duše s lidskou osobou (Peroutkovo „intencionální tělo“ není *reálnou* složkou člověka) a odsunutí fenomenální tělesnosti mimo esenci člověka – což se jeví jako jediná možnost, jak uhájit nesmrtelnost lidské osoby.⁵² Je jistě otázka, do jaké míry je jedna či druhá koncepte teologicky přijatelná. Problémem Fuchsova pojetí je samozřejmě jeho opuštění dogmaticky zakotveného pojmu duše jako *formy*;⁵³ Peroutkova koncepte pak vzbuzuje otázku, zda použité filosofické pojmy „unesou“ redukci esence člověka na složeninu reálné formy a intencionálního těla, přičemž reálné tělo (resp. přesněji jeho realita na rozdíl od intencionality) zůstává „vně“: je-li během života člověka duše vskutku prvním aktem a substanciální formou reálného těla, jak to, že tento celek *včetně reálného těla jako takového* není substancí, která oddělením duše v pravém slova smyslu *zaniká*? To však nic nemění na tom, že příspěvků právě tohoto typu je zapotřebí pro rozhybání poněkud zatuchlých spekulativně-teologických vod ohledně pojmu duše jako formy těla. A to bylo i cílem tohoto článku.

Anima Forma Corporis: Problems with Interpreting Dogma

Keywords: Soul; Body; Hylomorphism; Form; Matter; Human nature; Council of Vienne; Thomas Aquinas; Peter Olivi; Duns Scotus; Francisco Suárez

Abstract: The article raises the question about the content of the Catholic dogma defined at the Council of Vienne stating that the rational human soul is the form of the human body and arrives at the conclusion that there is no single generally accepted meaning in the theo-

⁵¹ K problému přetrvání lidské osoby po smrti existuje diskuse v současném analytickém tomismu, kterou zde není prostor reflektovat. Pro její aktuální shrnutí viz M. K. SPENCER, „The Personhood of the Separated Soul,” *Nova et Vetera* 12, no. 3 (2014): 863–912.

⁵² Podobně uvažuje i Spencer, který též popírá, že by smrtí zanikala lidská osoba, a proto si i separovaná duše udržuje lidskou esenci.

⁵³ Byť Fuchs sám teologickou použitelnost své koncepte hájí – viz *Problém duše*, s. 125–126.

logical tradition, but rather two radically differing lines of interpretation: a “thomistic” one tending to a more “monistic” interpretation of human nature, and a “reistic” one, resulting in a strongly pronounced dualism. Both of the interpretations are found to be laden with serious difficulties; the author contrasts various aspects of these interpretations, exposing their problems, and finally suggests that further philosophical and theological work is needed to provide an acceptable interpretation of the dogma of Vienne.

Mgr. Lukáš Novák, Ph.D.
Katedra filosofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
lukas.novak@skaut.org