

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Mgr. David Peroutka, Ph.D.

**STRUKTURA ČLOVĚKA A MOŽNOST MYSTICKÉ ZKUŠENOSTI
TOMISTICKÝ POHLED**

The structure of human being and the spiritual experience

A Thomistic view

Rigorózní práce

PRAHA 2011

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil. Prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Tato práce vznikla s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy, projekt č. 92610.

ÚVOD.....	5
<i>Záměry přítomné studie.....</i>	5
<i>Terezie od Ježíše a letrados.....</i>	5
I. POJEM DUŠE.....	7
1. <i>Soudobý pojem mysli.....</i>	7
2. <i>Duše – princip života.....</i>	8
3. <i>Duše – podstatná forma.....</i>	9
4. <i>Základní úlohy duše.....</i>	10
5. <i>Materie a formy.....</i>	11
6. <i>Existence substanciální formy.....</i>	13
7. <i>Jedinost substanciální formy v člověku.....</i>	15
8. <i>Vegetativní rovina duše.....</i>	16
II. KOGNITIVNÍ SMYSLY.....	17
1. <i>Vnější smysly.....</i>	17
2. <i>Intencionalita vnějších smyslů.....</i>	19
3. <i>Nemateriální změna při vnímání.....</i>	20
4. <i>Smyslová podoba.....</i>	21
5. <i>Psychosomatická povaha vnímání.....</i>	22
6. <i>Společný smysl.....</i>	23
7. <i>Představivost.....</i>	24
8. <i>Úlohy představivosti a paměť.....</i>	25
9. <i>Instinkt a rozvažovací schopnost.....</i>	26
10. <i>Vytváření percepce.....</i>	27
III. ROZUMOVÉ POZNÁNÍ A DUCHOVOST LIDSKÉ DUŠE.....	29
1. <i>Otázka duchové povahy duše.....</i>	29
2. <i>Tomášův důkaz duchovosti duše.....</i>	30
3. <i>Obecnina.....</i>	31
4. <i>Pojem a představa.....</i>	32
5. <i>Rozum a představivost.....</i>	33
6. <i>Myšlení a mozek.....</i>	34
7. <i>Hylemorfický dualismus.....</i>	35
8. <i>Formální a objektivní pojem.....</i>	37
9. <i>Inteligibilní species vtištěná a vyjádřená.....</i>	38
10. <i>Inteligibilní species jako medium poznání.....</i>	39
11. <i>Inteligibilní species a duchovost duše.....</i>	40
12. <i>Nesmrtelnost lidské duše.....</i>	42
IV. ČINNÝ A TRPNÝ ROZUM.....	43
1. <i>Otázka po původu inteligibility.....</i>	43
2. <i>Počátek poznání u smyslů.....</i>	44
3. <i>Činný intelekt jako schopnost duše.....</i>	46
4. <i>Úloha činného intelektu.....</i>	47
5. <i>Metafora osvícování.....</i>	48
6. <i>Kajetán a Báñez.....</i>	49
7. <i>Báñezova teorie.....</i>	50
8. <i>Premoce udílená činným intelektem.....</i>	51
9. <i>Úloha představy.....</i>	53
V. ÚKONY ROZUMU.....	54

1. Abstrakce	54
2. Abstrakce jako dematerializace	55
3. Procesy rozumového poznání	57
4. <i>Intellectus et ratio</i>	59
VI. APETITIVNÍ SCHOPNOSTI	59
1. <i>Existence vnitřních hnutí</i>	59
2. <i>Emotivita a vůle</i>	60
3. <i>Nekognitivní ráz emoční intencionality</i>	61
4. <i>Somatický charakter emotivity</i>	62
5. „ <i>Dychtivá</i> “ <i>emoční schopnost</i>	63
6. „ <i>Vznětlivá</i> “ <i>emoční schopnost</i>	64
7. <i>Odvozenost všech emocí z lásky</i>	66
8. <i>Emoce a moralita</i>	67
9. <i>Láska smyslová a intelektivní</i>	67
10. <i>Součinnost emotivity s vůlí</i>	69
VII. PSYCHICKÉ SCHOPNOSTI A MODLITBA	70
1. <i>Duchovní zkušenost a smysly</i>	70
2. <i>Od představivosti k věděni</i>	71
3. <i>Možné sekundární úlohy představivosti</i>	72
4. <i>Rozum a láska</i>	73
5. <i>Vztah lásky k poznání</i>	74
6. <i>Rozum a představivost v Tereziině terminologii</i>	75
VIII. PSYCHICKÉ SCHOPNOSTI A VLITÁ KONTEMPLACE	76
1. <i>Od diskurzivního rozumu k intelektu intuitivnímu</i>	76
2. <i>Pojem kontemplace v tradici bosých karmelitánů</i>	78
3. <i>Kontemplace jako imanentní činnost</i>	78
4. <i>Kontemplace a vůle</i>	79
5. <i>Přirozené emoce v modlitbě</i>	80
6. <i>Za hranicemi emotivity</i>	81
7. <i>Integrace emotivity</i>	82
IX. MYSTICKÉ SJEDNOCENÍ	82
1. <i>Mystické sjednocení a esence duše</i>	82
2. <i>Otázka Boží inhabitace v duši</i>	84
3. <i>Podstatná Boží přítomnost v duši</i>	84
4. <i>Esenciálně přítomný pramen milosti</i>	85
5. <i>Vnitřní hrad jako schéma duše</i>	86
6. <i>Smyslová a duchovní láska dle Terezie</i>	88
7. <i>Mystické sjednocení a transformace lásky k lidem</i>	90
ZÁVĚR	91
SUMMARY	93
PRAMENY	94
MODERNÍ BIBLIOGRAFIE	95

ÚVOD

Záměry přítomné studie

Naším úkolem však bude nejprve etablovat takový pojem duše, který by odpovídal křesťanskému pohledu na člověka, což vyžaduje, aby na jedné straně nerozděloval tělo a ducha dualistickým způsobem, avšak na druhé straně prokázal a vysvětlil existenci spirituální, na tělo neredukovatelné úrovně duševního života. Pokusíme se ukázat, že požadavky psychosomatické jednoty splňuje tomistický pojem duše jako konstitutivního vitálního aktu či „formy“ těla. Pak bude třeba precizovat klíčové rozlišení mezi oblastí tzv. vnitřních smyslů a rozumem. Díky tomuto rozlišení bude umožněn důkaz duchové povahy lidské duše. Rozlišení mezi intelektivní a senzitivní sférou duše je rovněž klíčem k interpretaci duchovní zkušenosti. Pokusíme se podrobně zjistit, co jsou vnitřní smysly a co je rozum, jak se to má s lidskou vůlí a emotivitou apod.

Chceme ukázat, že tomistická psychologie je věcně výstižná a že dovoluje objeveným způsobem promýšlet téma duchovní zkušenosti, interpretovat svědectví sv. Terezie z Ávily (1515–1582). Výběr tohoto pramene není náhodný, v dějinách novověké katolické spirituální teologie bylo Tereziino dílo právem vnímáno jako paradigmatický popis rozvoje mystického života. Terezie je vyzdvihována jako „bez pochyby nejvýznačnější postava křesťanské experimentální mystiky.“¹ Než se však k našemu interpretačnímu pokusu dostaneme, je třeba stát se v daném ohledu *letrados*, tj. zvládnout tomistickou psychologickou vědu. Důkladné pochopení systému tomistické spekulativní psychologie je naprosto nezbytné pro zamýšlenou úvahu o duchovní zkušenosti.

Terezie od Ježíše a letrados

Nikdo nepochybuje o tom, že je moderní empirická psychologie nesmírně užitečná pro náš život, i pro naše úsilí o duchovní život. Uvědomujeme si, že znalosti o problémech psychického vývoje, o schématech lidského chování, o možných poruchách, o úlohách nevědomí atp. nám pomáhají na přirozené úrovni řešit mnohé problémy, které by jinak zůstaly neřešené. Naopak jen málokdo dnes věří, že by pro otázky duchovního života mohla mít nějakou relevanci spekulativní psychologie či antropologie, jak byla rozvíjena scholastickými autory aristotelské tradice. Proč se pokoušet o resuscitaci čehosi, co se jeví jako krajně neúčinné?

K našemu bádání nás může povzbudit fakt, že mínění o neúčinnosti scholastické vědy je zpochybněno svědectvím ženy, která o cestě duchovního života pochopila výjimečně mnoho. Jedná se o velkou mystičku sv. Terezií od Ježíše, jež pocházela ze španělské (kastilské) Ávily a stala se zakladatelkou reformované větve karmelského řádu, dala vznik řeholní rodině bosých karmelitek a karmelitánů. V 16. stol. zažil na španělských univerzitách nebývalý rozkvět tomismus. Terezie v průběhu své životní pouti využívala pomoci vzdělanců vzešlých z tohoto intelektuálního prostředí, jejími konzultanty byla celá řada učenců, včetně slavného teologa Dominga Báñeze (1528–1604).

Terezie si stěžuje na „polovzdělance“.² Kdo je „duchovním“ člověkem (tzn. kdo se programově věnuje vnitřní modlitbě), avšak není dostatečně učený (*letrado*), je podle Terezie

¹ Antonio Royo MARIN, *Teologia della Perfezione Cristiana*, Milano, Edizioni San Paolo 1994, str. 1152.

² *Castillo Interior* 5,1,8; srov. *Libro de la Vida* 5,3. Tereziina díla cituji dle: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 5.^a edición, A. Barrientos (ed.), Madrid, Editorial de Espiritualidad 2000.

sotva schopen doprovázet na cestě vnitřní modlitby (ledaže by byl kvalifikován obzvláštní svatostí a mystickou zkušeností).³ Naopak za velmi cennou považuje pomoc ze strany učenců. Sv. Petr z Alcántary, který nepatřil mezi „učence“ (*letrados*), tj. mezi scholastické vzdělance, nýbrž náležel k proudu „duchovních“ (*espirituales*), Terezii ostře vyčetl, že se v otázkách „ducha“ podrobuje úsudku učenců „nemajících ducha“ (= neoddaných vnitřní modlitbě), přirovnal to dokonce k apostazi.⁴ Terezie však i nadále pevně trvá na své náklonnosti k učencům:

„Vždy jsem byla přesvědčena, a budu, že každý křesťan se má snažit, nakolik může, aby jednal s učenými, a čím učenější budou, tím lépe. (...) Nesmíme zastávat klamně mínění, že by učenci bez modlitby nebyli vhodní pro ty, kdo se modlitbě věnují. (...) Jsem přesvědčena, že pokud osoba modlitby jedná s učením, d'ábel ji nikdy neoklame iluzemi, nebude-li sama chtít (...). Říkám to, protože existují mínění, podle nichž učenci, nemají-li ducha [modlitby], nejsou pro lidi modlitby. Již jsem řekla, že duchovní mistr je potřebný, avšak jestliže není učením, je to velká nevhodnost. Kontakt s učením bude velmi užitečný, jsou-li ctnostní; ačkoli nemají ducha modlitby, prospějí mi (...).“⁵ „Velký učenec mě nikdy nezmýlil.“⁶ „Snažte se (...) hovořit o svých duších s osobami majícími vědu, zvláště pokud [řádní] zpovědníci, ačkoli jsou ctnostní, ji nemají; věda je velká věc, neboť na vše vrhá světlo.“⁷

Není pochyb o tom, že „vědou“ je míněna scholastická věda obnoveného tomismu.

Ačkoli Terezie sama scholastické nauky nestudovala, díky cílevědomému kontaktu se scholastikou dovede jejich termíny a nauky využít pro své potřeby. Tomáš Akvinský hovořil v první části *Teologické sumy* o esenci duše (*essentia animae*) a v dlouhé řadě kvestií podrobně pojednával o schopnostech duše (*potentiae animae*) (q. 75–88). Esenci a potence dobře rozlišoval (q. 77, a. 1). Ve druhé části (q. 22–48) pak věnoval rozsáhlý prostor emocím duše (*passiones animae*). Tereziin přítel a rádce Báñez Tomášovy výklady o duši a jejich schopnostech ještě rozsáhleji komentoval.⁸ Terezie hovoří o „esenci duše“ (*esencia del alma*),⁹ jež je centrem „hradu“ duše, a o duševních schopnostech (*potencias*), které jsou správci hradu.¹⁰ Ze scholastické terminologie rovněž přebírá odborný výraz „emoce duše“ (*pasiones del alma*).¹¹

Na malém jednom příkladu si předběžně naznačme, že mohla být scholastická věda Terezii užitečná. Terezie v ranějších spisech (psaných v 60. letech 16. stol.) nedělala rozdíl mezi představivostí a rozumem.¹² Termínem „myšlenky“ označovala dílo představivosti.

³ *Libro de la Vida* 13,19.

⁴ P. Tommaso della Croce, „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 27–28.

⁵ *Libro de la Vida* 13,17–19.

⁶ *Libro de la Vida* 5,3.

⁷ *Camino de perfección* (códice de Valladolid) 5,2.

⁸ Dominicus BAÑES (Domingo BÁÑEZ), *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602.

⁹ *Castillo Interior* 5,1,5.

¹⁰ *Castillo Interior* 1,2,4.

¹¹ *Castillo Interior* 4,1,5.

¹² Emmanuel Renauld proto správně konstatuje, že Terezie „dlouho konfundovala rozum a představivost.“ Emmanuel RENAULD, „La manière d'oraison thérésienne“, in: Emmanuel RENAULD, Jean ABIVEN: *L'oraison thérésienne*, Toulouse: Éditions du Carmel 2002, str. 10.

Odtud Terezii vzešly nejistoty a otazníky, neboť se jí „myšlenky“ zdály těžko ovladatelné: jak může rozum, jakožto duchová schopnost, působit roztěkanost? Až roku 1573 či 1574 Terezie konzultuje otázku rozdílu mezi představivostí a rozumem s nejmenovaným učencem, který nepochybně dovedl přesně rozlišit oblast vnitřních smyslů, mezi něž patří i vizuální či verbální představivost, od oblasti rozumu, jenž je – narozdíl od představivosti – duchovou schopností. Díky tomu pak Terezie upřesňuje svou terminologii a vysvětluje, že „myšlenkami“ míní přesně řečeno představivost (*imaginación*). Onou roztěkanou duševní schopností nebýval samotný intelekt, nýbrž představivost.¹³

Rozlišení mezi představivostí a intelektem – či vůbec mezi oblastí vnitřních smyslů a duchovou rovinou člověka nebude potřebné jen k „archeologické“ rekonstrukci toho, jak Terezie přebírala a jak si přizpůsobovala dobové školaské termíny. Význam zamýšlených psychologických koumání je daleko větší a týká se celkové interpretace Tereziina svědectví, a to interpretace relevantní pro aktualitu našeho duchovního hledání.

I. POJEM DUŠE

1. Soudobý pojem myslí

Protože se nám nejedná o čistě historický výzkum, ale o poznání aktuálně platné, pokusme se nejprve zachytit základní kontury obvyklého moderního pojmu myslí, abychom jej mohli srovnat s tomistickým konceptem „duše“ (*psýché, anima*), a tak abychom lépe odhalili aktuálnost alternativní tomistické nabídky.

Začněme behavioristickým modelem myslí, který byl populární v první polovině 20. stol. (přínejmenším v intelektuálním prostředí ovlivněném Vídeňským kroužkem). Popis myslí si všímá pouze toho, které podněty vedou ke kterému chování, jaké sensorické vstupy fakticky vedou k jakým behaviorálním výstupům. Říci, že se jedinec nachází v tom a tom mentálním stavu, zde znamená říci, jak se jedinec za určitých okolností *chová*. Motivace pro rozvíjení takových teorií je v rámci novopozitivizmu zřejmá: vnitřní mentální stavy či procesy jsou sice subjektem nějak dosvědčovány (např. na základě jeho vlastní introspekce), avšak tyto stavy samy o sobě nemohou být druhými lidmi (vědeckou komunitou) přímo pozorovány.¹⁴ Proto je nutné redukovat tyto položky na to, co je dobře zachytitelné observačními termíny, totiž na vnější a pozorovatelné chování.¹⁵ V rámci tohoto pojetí je otázka po pravdivosti či nepravdivosti dualismu pseudoproblémem, neboť zde ani nezbyla žádná taková mysl, o které by ještě mělo vůbec nějaký smysl uvažovat, zda je či není totožná s tělem, resp. s částí těla.

Proti behaviorismu se namítalo (mimo jiné), že mentální stavy přeci mají také své vlastní vnitřní intencionální obsahy nadané sémantickými vlastnostmi.¹⁶ Existuje proto i přístup,

¹³ *Castillo Interior* 4,1,8; srov. 5,1,5; 5,3,10.

¹⁴ Možnost „přímého“, bezprostředního pozorování zde znamená možnost metodického empirického či experimentálního pozorování, které chápeme nikoli v protikladu k užití přístrojů jako prostředků, ale v protikladu k víře v pravdivost neověřeného či neověřitelného verbálního svědectví.

¹⁵ Uvedení do behavioristické filosofie myslí viz: Keith T. MASLIN, „Analytical Behaviorism“, in: týž, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, second edition, Cambridge, Polity Press 2007, str. 98–120; Stephen PRIEST, „Logical Behaviourism“, in: týž, *Theories of the Mind*, London, Penguin Books 1991, str. 35–55.

¹⁶ Jerry A. FODOR, „The Mind-Body Problem“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994, str. 37.

který bere vážně naši „vnitřní“ zkušenost mentálních stavů (ačkoli při tom zůstává v platnosti behavioristické tvrzení, že tyto vnitřní stavy nemohou být druhými lidmi přímo pozorovány). Pak ovšem analytický filosof uvažuje o takovém pojmu mysl, který (přínejmenším) připouští otázku po pravdivosti či nepravdivosti dualismu. Obvykle při tom chápe mysl především právě jako oblast toho, co je poznatelné subjektivně a „privátně“, nikoli „veřejně“.¹⁷ Na základě tohoto „epistemického kriteriá“¹⁸ si tedy nyní vymežíme běžný moderní pojem myslí oproti pojmu těla či tělesné části.

O tělesných složkách osoby, včetně centrální nervové soustavy či jejích částí, principiálně platí, že mohou být (např. pomocí přístrojů) pozorovány jinými osobami. Naproti tomu je principiálně nemožné, aby vnitřní obsahy myslí bezprostředně pozoroval kdokoli jiný než „majitel“ dané myslí. Ačkoli některé stavy a procesy v mozku souvisí s myšlenkami, přeci je pravda, že naše vlastní myšlenky, jak je v sobě my sami evidujeme, vypadají docela jinak než neurální procesy, které zjišťuje neurolog. Lze pozorovat neurální procesy, avšak myšlenky, pocity a představy nějaké osoby mohou druzí poznat leda prostřednictvím jejího chování a z toho, co říká, tedy z tělesných projevů. (Neurální jevy lze nanejvýš *a posteriori* spojovat s psychickými obsahy projevenými verbálně a behaviorálně.) Druhá osoba tedy může mysl člověka poznat jen z toho, co poznává o jeho těle. Druhá osoba by snad mohla sledovat fyzikální procesy i v samém mozku, a v tomto smyslu vidět „dovnitř“, nemůže však nikdy nahlédnout mysl „zevnitř“. Ani pouhým zrakem, ani pomocí přístroje nelze pozorovat subjektivní mentální stavy druhého člověka.

- Oblast *mysli* je sférou vnitřního, privátního, pozorovatelného výhradně zvnitřku, totiž jen subjektem samým. (Druhé osoby mohou mysl poznávat jen prostřednictvím toho, že poznávají tělesně vyjádřené životní projevy dané osoby.)
- Oblast *těla* je sférou toho, co je (principiálně) pozorovatelné zvenjšku, tj. druhými osobami.

Mysl může být koncipována deskripcemi mentálních *aktů*, jakými jsou vněmy, myšlenky, představy, emoce apod. Mysl je vědomou oblastí těchto aktů, resp. souborem různých schopností k mentálním aktům. (Pokud je nyní řeč o schopnostech, nejedná se pouze o dispozice k externě pozorovatelnému chování, jak o nich hovořili někteří behavioristé,¹⁹ nýbrž o dispozice k mentálním aktům poznatelným „zevnitř“.)²⁰

2. Duše – princip života

Duše, jak ji chápe aristotelská tradice, je daleko komplexnějším pojmem než to, co zkoumá soudobá *philosophy of mind*. Pokusíme se postupně do tohoto pojetí pronikat.

¹⁷ S. PRIEST, *Theories of the Mind*, c.d., str. 26.

¹⁸ Kathleen V. WILKES, „*Psuchē* versus the Mind“, in: M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon 2003, str. 116.

¹⁹ Mezi behavioristy je (přes vlastní protesty) počítán Gilbert Ryle, který – jak známo – na pojmu dispozice vystavěl svůj koncept myslí. Pojem dispozice je ovšem v jeho pojetí pouhým poukazem na jakési (ontologicky neobjasněné) pravidlo, jež nám dovolu je předpovídat akce, reakce a stavy objektu (osoby). Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, London, Penguin Books 2002 (původní vydání 1949), str. 113–120.

²⁰ Už tento bazální pojem myslí nám sotva dovolí považovat mysl za něco podobného počítačům. Nedomníváme se přeci, že by v počítači kromě toho, co může být (v principu) zjištěno pozorovatelem, fungovalo i privátně prožívané zkušenostní „poznání zevnitř“; stroji nepřisuzujeme subjektivně zakoušené zážitky. Vztah myslí k mozku tudíž nelze adekvátně vysvětlit poukazem na vztah softwaru k hardwaru.

Tomáš na začátku svého pojednání o člověku, v první větě prvního článku 75. kvěstie první části své *Teologické sumy*, nejprve formuluje, co vlastně hledáme, když se ptáme po duši. Jde o vstupní terminologické objasnění, kterým Tomáš zatím vůbec nic objevného ani diskutabilního netvrdí. Ještě neříká, že duše není tělo, nebo že duše vůbec existuje. Pouze vymezuje, co před jakýmkoli zkoumáním vůbec míní termínem „duše“ (*anima*). Tímto termínem tedy Tomáš míní *primární princip života*, čili prostě to ve věci (ať už je to cokoli), díky čemu je živá věc živou. „Princip“ znamená (obecně) to, z čeho něco pochází.²¹ Duše je principem života, neboť od ní pochází, že je daná věc živá. Jedná se o ryze aristotelské pojetí, podle nějž „...mít duši znamená být živý, být živý znamená mít duši.“²² Termín „prvotní“ (*primum*) Tomáš připojuje proto, aby duši odlišil od druhotných zdrojů různých projevů života, např. od dílčích vitálních schopností. V téměř smyslu je duše čímsi „prvotním“ již dle Aristotela.²³ Duši se totiž míní princip živosti jako takové, nikoli jen princip toho či onoho specifického vitálního projevu. Duše je *prvním* principem, neboť duši se nazývá to, díky čemu je celek živým organismem svého druhu.

Je-li věc živá, musí to mít svůj důvod, ve věci musí být nějaká skutečnost (ať už jakákoli), která činí věc živou. Tomáš onu skutečnost nazývá duší. I materialista se domnívá, že některá věc je živá. Asi by připustil, že v živé věci musí být důvod toho, že je spíše živá než neživá, čili že zde musí být (Tomášovými slovy) nějaký „princip života“. Potud se tedy Tomášovo mínění nijak nerozchází s míněním materialistů (Tomáš v této souvislosti myslí na starověké řecké materialisty).

„Akvinský se domnívá, že tento výchozí bod je nekontroverzní, že by jej musel akceptovat každý materialista, i ten nejvychytralejší empirik. Tomáš zde pouze stipuluje, že ‚duši‘ míní primární princip života. Uvažme rozličné živé věci, které, jak Tomáš říká, jsou kolem nás, a označme slovem ‚duše‘ to, co udílí těmto věcem život, ať už je to cokoli.“²⁴

3. Duše – podstatná forma

A nyní nás Tomáš překvapí zvláštní úvahou. Je tělo živé díky tomu, že je vůbec tělem (*corpus*), tj. materiálním objektem, anebo spíše díky tomu, že je právě *takovým* tělem (*tale corpus*), jakým je? Uvažme první možnost: necht' je důvodem toho, že je tělo živé, prostě to, že je tělem. Kdyby důvodem živosti byla sama tělesnost, tj. materiálnost, pak by ovšem v *každém* těle byl důvod, aby bylo živé; každá materiální věc by byla živá. Tak tomu ale není. Existují přeci i neživá materiální tělesa, např. minerály. Tudíž důvodem živosti není pro živé tělo to, že je prostě vůbec tělem, nýbrž spíše to, že je právě *takovým a takovým* (specifickým) tělem, tj. tělem *určitého druhu*, např. koňským či lidským.

A Tomáš se dále ptá: co činí tělo *takovým a takovým*, odlišným od jiných druhů těl? Není to jeho materiální povaha (neboť *všechna* těla jsou materiální). Kromě materiálnosti je zde určitá „takovost“, totiž *specifikující určení*, díky němuž tvoří materie právě takové (a ne jiné)

²¹ *Summa Theol.* I^a, q. 33, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium...“

²² K. V. WILKES, *Psuchē versus the Mind*, c.d., str. 110.

²³ *De Anima* II 1, 412a27. Duše jako primární zdroj života aktualizuje život těla, avšak tento život se pak projevuje „dalšími aktualizacemi či operacemi živé bytosti“, které mají sekundární zdroje v rozličných vitálních schopnostech. Roland POLANSKY, *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press 2007, str. 160.

²⁴ Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2002, str. 26.

tělo (v našem případě *lidské* tělo). Toto aktuální určení Tomáš nazývá – v přímé návaznosti na Aristotela – stručně „aktem“; princip života, tj. duše, je (v tomto smyslu) „aktem“ těla.²⁵

Před dalším výkladem je třeba předběžně objasnit pojem „materie“, který byl v minulé úvaze použit. „Materii“ lze mínit (podle kontextu) ten či onen „materiál“ lišící se od jiných, nebo tzv. první látku (*materia prima*), jež tvoří ontologický základ jakéhokoli „materiálu“. O první látce bude ještě řeč, pro tuto chvíli postačí následující vysvětlení. Pokud struktura empirické hmoty neobnáší nekonečnou hierarchii substruktur, musíme předpokládat, že nějaké hmotné elementy jsou poslední, „nejelementárnější“. Takové elementy nejsou opět z dalších sub-elementů, ale z první látky. *Materia prima* je látkou v posledku. Není postulátem přírodovědy, nýbrž ontologie.

První materie je sama o sobě zcela neurčená, nedeterminovaná (a proto *sama o sobě* nemůže existovat). Kdyby totiž byla něčím určitým, opět byla nějakým hmotným elementem, o němž by mělo smysl tázat se, z čehopak je. První materie je sice sama o sobě neurčená, avšak právě proto je schopna recipovat různá určení, různé „formy“. Chceme-li použít aristotelickou terminologii, použijeme zde dvojici pojmů „potence“ a „akt“: materie je schopností, potencí, vzhledem k formám jako svým aktům.²⁶

Před vsuvkou o první materii jsme si všimli, že živá věc není živou díky své materiálnosti, ale díky tomu, jak je materie specificky určena. Pro takové specifikující „určení“, díky němuž je věc živá, jsme zavedli termín duše. Duše je aktem specifikujícím či „formujícím“ materiální potencialitu, je tudíž aktem ve smyslu „formy“, aristotelické *morfe*.²⁷ Duše je formou materie, ze které konstituuje živé tělo. V tomto smyslu Tomáš (spolu s jinými latinskými aristoteliky) říká, že „duše je forma těla“ (*anima est forma corporis*).²⁸ (Mějme při tom na paměti, že v aristotelismu se „formou“ nemíní geometricky popsateľný tvar, ale prostě určení, vymezení, determinace věci. Stereometrický tvar je pro latinské aristoteliky pouze jedním případem ne-substanciální formy.)

Je-li duše formou, nejedná se v tomto případě o nějakou „doplňující“ formu, jakou je např. určitá velikost, barva či kvalitativně fundované uschopnění k některé aktivitě. Jedná se spíše o tu základní specifikaci, kterou je dáno, že je zde právě lidské tělo. Takové základní určení se nazývá „podstatnou“ (substanciální) formou.

4. Základní úlohy duše

Důsledkem této podstatné a primární formy (duše) jsou pak rozličná dílčí a sekundární uschopnění (*potentiae*) k jednotlivým vitálním činnostem. V tomto smyslu Tomáš pod pojem „potence duše“ zahrnuje nejen rozumové, ale rovněž senzitivní (smyslové) a vegetativní

²⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 75, a. 1, co.: „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus...“ Tomáš navazuje na Aristotela, který duši (*psyché*) označil za „akt“ nebo „uskutečnění“ (*entelecheia*) přirozeného organického těla (*De Anima* II 1, 412a27). Výraz „uskutečnění“ zde znamená to, čím je neurčitá potencialita látky (materie) přiváděna k nějaké specifické určitosti. Materie (*hylé*) je potencialitou v tom smyslu, že je schopna tvořit takové či jiné těleso. Je-li *determinována* k tomu, aby tvořila *jeden určitý* specifický typ tělesa, pak tato determinace je podstatným určením (*úsia, eidos*) výsledného těla (*De Anima* II 1, 412a19).

²⁶ Podrobnější výklad o materii jako potenci viz: David PEROUTKA, *Aristotelická nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010, str. 159–163.

²⁷ R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, c.d., str. 155; 162–163. Sám Aristotelés v úvodu k definici duše jasně ztotožňuje *eidos* (srov. zde předchozí pozn.) s formou (*morfe*) látky (*De Anima* II 1, 412a6–10), *Aristotelis De Anima*, W. D. Ross (ed.), New York, Oxford University Press 1988.

²⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 7, ad 3.

schopnosti. Na vegetativní úrovni jde o absorbování potravy, růst a rozmnožování; na smyslové rovině se jedná o vnímání, fantazijní reprezentace a emotivním akty; a konečně na rozumové úrovni jde o schopnosti pojmově myslet a rozhodovat se.²⁹ Zatímco duši jako takové (a jejímu vztahu k tělu) se Tomáš věnuje v artikulech 75. a 76. kvestie první části *Teologické sumy*, o zmíněných odvozených dynamických formách či „potencích“ duše – a o jejich fungování – Tomáš dlouze pojednává v kvestiích 77–88. Převážně si přitom všímá schopností rozumových (neboť těmi se člověk liší od jiných živočichů). O zmíněných schopnostech budeme později podrobně hovořit.

Je třeba poznamenat, že Tomáš řeší filosofické, nikoli biologické problémy. Soudobý tomista si jistě snadno uvědomí, že podstatná forma člověka nějak souvisí také s geny a dalšími věcmi, o nichž hovoří biologie. (Snad bychom mohli s určitou dávkou zjednodušení říci, že *jednou* substanciální formou je vymezen takový objekt, který je charakterizován buď jednou chemickou značkou, nebo specifickým genetickým kódem.) Nicméně neměli bychom při podobných úvahách unáhleně míchat hlediska filosofie a přírodovědeckých disciplín.

Zcela netělesnou čili „duchovou“ kognitivní schopností je pouze rozum (*intellectus*), nikoli už vnitřní smysly (představivost aj.). Duše přitom ale není principem samotného rozumu (a rozumové vůle), nýbrž i všech ostatních vitálních funkcí člověka – přes senzitivní a pohybové až po vegetativní. (Všechny tyto funkce jsou přeci projevy života, a tedy musejí v posledku pocházet od prvního principu života.) Duše je duchová, tj. co do své činnosti na těle nezávislá, pouze nakolik zahrnuje spirituální oblast, je duchová jen díky tomu, že má také intelektuální rovinu. Naopak senzitivní (smyslové) a vegetativní „potence duše“ spočívají v tělesných orgánech, jsou činné tělesnými orgány. Vnitřní smysly (např. představivost či paměť) jsou – dle Tomáše – činné tělesným orgánem,³⁰ Tomáš (narozdíl od Aristotela) výslovně jmenuje mozek.³¹ (Později si přesněji definujeme, čím se liší intelektuální schopnosti od vnitřních smyslů.)

5. Materie a formy

V uplynulých úvahách jsme si všimli, že v tělesných věcech jsou kromě jejich materiální stránky také nějaká určení, „formy“. Konstatovali jsme, že pro substanciální formu živé bytosti se v aristotelské tradici používá termín „duše“. Abychom pochopili pojem substanciální formy, je nezbytné dobře pochopit aristotelskou nauku o první materii. Korelátém či komplementárním principem podstatné formy je dle Aristotela první látka (řec. *hylé próté*, lat. *materia prima*). Než si blíže vysvětlíme, co je forma a jaké jsou druhy forem, musíme pochopit, co je látka, resp. co je první látka.

Materie či látka je (povšechně řečeno) *to, z čeho* hmotná věc je.³² Je-li např. organismus z tkání, pak tkáň je látkou. Tkáň však není primární materií, nýbrž sekundární. Tkáně jsou

²⁹ *De veritate*, q. 10, a. 1, ad 2: „Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum.“ Tři jmenované úrovně schopností, vegetativní, smyslová a rozumová, tvoří „hierarchický systém“. Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan 1957, str. 240. Rozumové schopnosti předpokládají smyslové schopnosti (rozum abstrahuje pojmy ze smyslové látky, vůle kooperuje s emotivitou), smyslové schopnosti zas předpokládají vegetativní funkce (orgány smyslů jsou tvořeny živými tkáněmi).

³⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7, co.

³¹ *Quaestiones disputatae de anima*, a. 8, co.: „Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri.“

³² Aristotelés: *Metafyzika* VII (Z) 10, 1032a16n; srov. *Fyzika* I. 9, 192a31–33.

totiž opět z něčeho, z nějakých základnějších elementů: z buněk, z molekul, z prvků. Nechceme-li donekonečna postulovat stále „menší“ a základnější elementy, je třeba předpokládat existenci nějakých posledních, již zcela primárních elementů. Klademe si nyní otázku, která možná nemá smysl pro fyzika, pro ontologa však ano: z čeho jsou poslední komponenty hmoty? Co v posledku činí hmotné věci hmotnými?

To, z čeho hmotné věci (i jejich nejzákladnějších složky) v nejzazším smyslu jsou, se nazývá primární materie, první látka. Abychom nemuseli předpokládat donekonečna stále elementárnější prvky, které by vždy byly z ještě základnějších prvků, musíme se zastavit u toho, že *nejzákladnější* prvky jsou prostě již jen z látky.³³ V tomto smyslu Tomáš říká, že materie je tím, u čeho končí „analýza“ (*resolutio*) fyzického tělesa.³⁴ Tato látka již (pochopitelně) není sama z ničeho, a tedy se *sama o sobě* nemůže vyskytnout, existuje vždy jen jako ontologická složka nějakého celku, jako to, z čeho něco (v posledku) je.

Druhé či sekundární látky, např. železo či organická tkáň, jsou nositelkami nějakých určení. První látka je (sama o sobě) čímsi zcela *neurčeným*, je čirou potencialitou. Kdyby totiž první látka jako taková byla již něčím *určitým*, opět bychom se mohli ptát, z čeho to je. První materie tak sama o sobě nemůže vůbec existovat. Pochopitelně není empiricky zjiřitelná, vždyť takto lze zjistit vždy jen to, co je do nějaké míry určité. První látka není postulátem přírodovědy, nýbrž ontologie. První látka vlastně ani sama není jsouncem ve vlastním smyslu slova, je spíše ontologickým principem jsounca. Spolu s formou teprve tvoří jsouncio schopné existence.

Věnujme nyní pozornost pojmu *formy*. Forma je protějškem látky. Materie a forma jsou dvěma principy, ze kterých sestává hmotné jsouncio. Řecký výraz pro formu zní *morfé*, avšak Aristotelés používá pro tento pojem i řadu různých dalších výrazů (*entelecheia*, *eidos* aj.), jimiž vystihuje, že forma je *určujícím aktem* látkové potenciality.³⁵

- Forma, která určuje bezprostředně první látku, se nazývá formou substanciální. Kromě substanciálních forem lze hovořit také o formách akcidentálních.
- Substanciální forma je určení, kterým je z materie konstituována substance určitého druhu. V tomto smyslu substanciální forma působí, že substance *je*.

Akcidentální forma neboli akcident nečiní z materie substanci, nýbrž danou substanci dále určuje. Akcidentální forma nepůsobí, že substance vůbec *je*, ale působí, že substance je tak a tak dále určená (např. kvalitativně).

„Abychom to ozřejmili, je třeba uvážit, že substanciální forma se od akcidentální liší tím, že akcidentální forma neuděluje bytí jednoduše, nýbrž takové a takové bytí, jako [např.] teplo nepůsobí, aby jeho subjekt jednoduše byl, nýbrž aby byl horký. A tudíž přistupuje-li akcidentální forma, neříkáme, že něco nastává neboli vzniká jednoduše, nýbrž že se stává takovým a takovým, nebo majícím se nějakým způsobem; a podobně odstupuje-li akcidentální forma, neříkáme, že něco jednoduše zaniká, nýbrž jen po určité

³³ Aristotelem postulovaná první látka „by mohla v přírodovědeckém kontextu získat jistý smysl tím, že jí pochopíme jako určitý druh teoretické entity, která umožňuje uzavřít stupňovitou explanaci.“ Ursula WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München, Wilhelm Fink Verlag 1979, str. 52; srov. W. David ROSS, *Aristotle*, London and New York: Routledge 1995, str. 174n; Octave HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, ed. L. Robin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1976, str. 265.

³⁴ *Super Sent.*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 4, co.

³⁵ Viz Giovanni REALE: „La Dottrina Aristotelica della Potenza, dell'Atto e dell'Entelechia nella Metafisica“, in: *Il Concetto di „Filosofia Prima“ e l'Unità della Metafisica di Aristotele*, sesta edizione, Milano, Vita e pensiero 1994, str. 372.

stránce. Substanciální forma však dává bytí jednoduše, a tedy přistoupí-li, říkáme, že něco jednoduše vzniklo, a odstoupí-li, že to jednoduše zaniklo.³⁶

Z řečeného je zjevné, že ne všechny akcidenty jsou zcela nahodilé. Akcidentální forma může být nutným důsledkem substanciální formy.

Ptejme se nyní, zda tomu snad není tak, že by existovala jen jedna materie, jediná kosmická substance, která by byla rozrůžňována toliko akcidentálními určeními. Mohou kromě akcidentálních určení ve světě vznikat i nějaké substanciální formy? Že vůbec nějaké formy existují, to uzná každý. I zcela mechanistický materialista počítá přinejmenším s existencí geometricky popsatelných, resp. stereometrických tvarů, což je jeden typ formy. Nikdo by přeci netvrdil, že na světě existuje pouhá *materia prima* bez forem, první látka, jež by byla zcela neurčená, nedeterminovaná a tedy nijaká. Empiricky zjišťujeme, že kromě materie existují přinejmenším nějaké formy akcidentální (akcidenty), jako např. jmenovaný stereometrický tvar.³⁷ Nyní jde o to zjistit, zda existují *jen* formy akcidentální, nebo zda je nutné připustit také existenci forem substanciálních.

6. Existence substanciální formy

Snad by bylo možné usoudit na existenci substanciální formy i z pouhého faktu, že existuje nějaká substance. Skutečným důkazem substanciální formy je ovšem substanciální změna, totiž vznik nové substance z předchozí, resp. z předchozích. Takovou změnu totiž nelze vysvětlit jako pouhé pozbývání či nabývání akcidentálních forem, neboť „akcidentálními“ formami nazýváme právě ty formy, které nekonstituují substanci, pouze ji doplňují. Při vzniku substance je látka nově určena formou základnější než akcidentální, formou substanciální.

Věnujme pozornost Tomášově diskusi s před Sokratsky, se „starými přírodními filosofy“ (*antiqui naturales*).³⁸ V závislosti na Aristotelově interpretaci těchto myslitelů jim Tomáš připisuje filosofickou pozici, podle níž – jednoduše řečeno – změny, které se ve světě dějí, nepřinášejí žádné jiné formy než pouze formy akcidentální. Společným znakem takových kosmologií je, že žádné nové jsoucno (žádná nová substance) nevzniká, ale veškeré změny ve světě jsou pouze obměnami akcidentálními. Akcidentálně obměňovaná substance může být jedna nebo jich může být více.

Podle starých, zejména milétských představ jde o jednu pralátku, která nabývá rozličných kvalit a dalších akcidentálních forem. (Např. Anaximenovi se připisuje myšlenka, podle níž vše vzniká ze vzduchu, a to nikoli podstatnou změnou, ale zhušťováním a zředováním.)

„A proto někteří staří přírodní [filosofové], kteří první látku pokládali za nějaké aktuální jsoucno, např. za oheň či vzduch či něco podobného, říkali, že nic nevzniká ani

³⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, co.: „Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi.“ Srov. *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 6, co.

³⁷ Srov. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, c.d., str. 32–33.

³⁸ *Sententia Metaphysicae (In Metaphysicam Aristotelis commentaria)*, lib. 7, lec. 1, n. 17.

nezaniká jednoduše, ale veškeré dění určili jako alteraci,³⁹ jak je řečeno v I. [knize] *Fyziky*.⁴⁰

Mimochodem v moderní době nacházíme u Friedricha Engelse nauku, jež se (v ohledech, které nás nyní zajímají) shoduje s teorií připisovanou Tomášem některým před Sokratikům. Dle Engelse se hmota „pohybuje ve věčném koloběhu“, přičemž „zůstává ve všech svých proměnách stále stejná“.⁴¹ Engels zde jen důsledně domýšlí materialistický empirismus. Materialista jen obtížně přijme existenci něčeho, co přesahuje oblast empirie. Nakolik trvá na tomto stanovisku, natolik je principiálně neschopen uznat existenci substanciálních forem, neboť ty nejsou smyslově postižitelné. Proto nedokáže koncipovat ani substanciální změnu, umí myslet nanejvýše změnu akcidentální. Tomáš tuto pozici kritizuje následovně.

„Staré filosofy, kteří tento pojem [látky] zavedli, oklamala neznalost substanciální formy. Ještě totiž nepokročili natolik, aby se jejich rozum pozvedl nad smyslově vnímatelné. A tak uvažovali jen ty formy, které jsou vnímatelné některým smyslem či více smysly společně. O takových formách je však zjevné, že jsou to akcidenty, jako např. běl, čern, velikost, malost apod. Naproti tomu substanciální forma není smyslově vnímatelná, leda prostřednictvím akcidentu. A tak nedospěli k poznání substanciální formy, nedovedli jí odlišit od látky. [...] Za formy prohlašovali to, čemu my říkáme akcidenty, jako např. kvantita a kvalita [...]“.⁴²

Ve starověku existovaly také představy, které se neomezovaly na jednu jedinou akcidentálně se obměňující pralátku, nýbrž předpokládaly vícero substancí. Nicméně tyto substance opět umožňují pouze akcidentální změny, nikoli vznik nové substance. Podle Empedokla existují čtyři základní prvky, které se různě kombinují. Podle prvních atomistů se jedná o atomy, které se rozličnými způsoby přeskupují. Při žádné z těchto změn však nevzniká žádná skutečně nová *úsia*, substance, nýbrž jen se pozměňují, mísí či přeskupují substance původní.⁴³ Nic tedy nenabývá jiných forem než jen akcidentálních (např. rozličných velikostí, tvarů, smyslově vnímatelných kvalit atd.).⁴⁴

Tomáš v této otázce zaujímá aristotelské stanovisko a připouští existenci substanciálních změn. Důvodem je zřejmě (také) fakt, že tato pozice lépe odpovídá bazálnímu lidskému sebepojetí. Lidský jedinec předpokládá, že někdy vzniknul. Zároveň předpokládá, že vzniknul jako „nové“ jsoucn, podstatně odlišné od všech jiných jsoucn, které jeho vzniku předcházely. Vznik člověka není pouhou akcidentální obměnou předchozí substance (vždyť tak by substanciální individuum existovalo „odjakživa“) nebo předchozích substancí (tak by se jednalo toliko o nějaké akcidentální seskupení substancí existujících již odedávna), ale

³⁹ Alterace („jinačení“) čili kvalitativní změna v tomto Tomášově textu zastupuje akcidentální změnu vůbec.

⁴⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, co.: „Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I Physic.“

⁴¹ Friedrich ENGELS, *Dialektika přírody*, Praha, Svoboda 1952, str. 35–36.

⁴² *In Met.*, lib. 7, l. 2, n. 15: „Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens; et ideo ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguere. [...] Formas autem dicebant esse, quae nos dicimus accidentia, ut quantitates et qualitates [...]“

⁴³ *De substantiis separatis*, cap. 1, 2.

⁴⁴ *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, lec. 2, n. 15; *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, co.

vznikem podstaty nové. K vysvětlení vzniku člověka tudíž nestačí zmiňovat akcidentální formy, je třeba připustit existenci forem substanciálních. Avšak substanciální formu, kterou je konstituována živá bytost, Tomáš nazývá – jak již víme – termínem „duše“. Duše tudíž existuje.

7. Jedinost substanciální formy v člověku

K řečenému je třeba dodat, že dle Tomáše je substanciální forma v člověku pouze jedna. Substanciální forma je definována jako faktor ustavující substanci, pročež kolik je někde substanciálních forem, tolik je tam substancí. Má-li být člověk *jednou* substancí a nikoli jakýmsi agregátem dvou či vícera substancí, musíme u něho předpokládat jedinnost substanciální formy. Tímto stanoviskem se Tomášova nauka liší od způsobu, jak aristotelský hylemorfismus pojal Avicenna (Ibn Síná, 980–1037), a po něm snad i Tomášův učitel Albert Veliký. Tito myslitelé připouštěli pluralitu substanciálních forem v jednom tvoru. V případě sice Alberta Velikého existují spory, zda tuto avicennovskou tezi skutečně plně přijímal, nicméně existence těchto sporů dosvědčuje, že argumentaci pro jedinnost formy Tomáš jistě nemá od svého učitele.⁴⁵ Tomáš v příslušném *sed contra* nereferuje výrok nějaké autority, jak obvykle činívá, nýbrž uvádí svůj originální argument:

„Avšak proti tomu je, že jedné věci náleží jedno substanciální bytí. Substanciální bytí je ovšem dáno substanciální formou. A tedy jedné věci náleží jedna substanciální forma. Duše je ovšem substanciální formou člověka. Tudíž je nemožné, aby v člověku byla kromě intelektivní duše [i] jiná substanciální forma.“⁴⁶

Anton Pegis prohlašuje: „Sv. Tomáš zaujal nové východisko, kterým je *jednota člověka*, a v důsledku toho zamýšlí ukázat, co vyplývá z nauky o *duši jako formě*.“⁴⁷ (Kurzíva je autorova.) Nikdo z Tomášových scholastických předchůdců a současníků nedomyslel tak důsledně aristotelskou myšlenku duše jako formy těla; nikdo z nich tolik nezdůraznil jedinnost a jednotu psychosomatické substance člověka. Je-li podle Tomáše duše *jedinou* substanciální formou těla, znamená to, že lidské tělo nemůže existovat, ani nemůže být myšleno bez duše. Mrtvé tělo tedy vůbec není lidským tělem, což se projeví rozkladem. Mrtvému tělu právem přisuzujeme určitou kontinuitu se zemřelým člověkem a z mnoha důvodů je pietní úcta k tělesným pozůstatkům potřebná a důležitá, nicméně z přírodně-filosofického hlediska platí, že mrtvé tělo je agregátem biochemických substancí, které vznikly ze zaniklého lidského těla. Toto filosofické poznání se staví proti nezdravým fixacím živých na tělesné ostatky zemřelých.⁴⁸

Jedinnost substanciální formy neznamena pouze to, že teprve duše konstituuje tělo, ale také je tím řečeno, že tělo není složeno ze substancí, neobsahuje žádné další samostatné substance. Jestliže se nám fyzická lidská osoba nemá rozpadnout na pluralitu substanciálních jsoucen, je třeba připustit, že různé elementy (např. chemické prvky) tvořící lidské tělo byly zahrnuty do

⁴⁵ A. Ch. PEGIS: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, c.d., str. 120.

⁴⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, s. c. „Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.“

⁴⁷ Anton Charles PEGIS: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1983 (poprvé publikováno 1934), str. 124.

⁴⁸ Ztotožňování pozůstatků se zemřelým člověkem může být takřka patologickým symptomem, jako když vdova uchovává urnu s popelem ve své ložnici a návštěvy k ní vodí se slovy: „Dovolte, abych Vám představila svého manžela.“ (Příklad ze života.) Patologických rozměrů v dějinách někdy nabývala i úcta k relikviím světců.

vyšší substanciální jednoty organismu, takže nejsou samostatnými substancemi, nýbrž staly se složkami vyšší substance. (Část substance není substancí, ale právě částí substance.) Prvky jsou v lidském těle „virtuálně“, neboť zde modifikovaně působí a mohou se díky rozkladu eventuálně stát samostatnými substancemi.⁴⁹

Život se projevuje uplatňováním vitálních schopností. Tyto schopnosti jsou důsledkem substanciální formy. Zatímco materie zaručuje materiálnost substance, substanciální forma určuje její specifický esenciální charakter. Esenciálně charakteristické schopnosti má tedy substance nikoli (jen) díky materii, ale (vždy především) díky formě.⁵⁰ Aktivní schopnosti patřící k esenci dané věci jsou důsledkem substanciální formy. Je-li substanciální formou člověka duše, plyne z toho, že naše lidské schopnosti jsou důsledkem lidské duše.

8. Vegetativní rovina duše

Nastínili jsme si Tomášův koncept duše, zmínili jsme také existenci vitálních schopností, které jsou důsledkem „oduševnělosti“ živého tvora. Rozlišme nyní schopnosti vegetativní a senzitivní. Již Aristotelés postřehnul, že mezi vegetativní schopnosti patří schopnost nutritivní, augmentativní a generativní.

- Nutritivní schopnost je schopností organismu vyživovat se.⁵¹ Živá bytost přijímá výživu (např. rostlina tak činí prostřednictvím kořenů), distribuuje výživné látky ve svém organismu a přetváří je v tkáň vlastního těla.
- Augmentativní schopnost je schopnost organismu růst (a nabývat dalších částí).⁵² Organismus má od momentu svého vzniku tendenci růst, nabývat orgánů a rozvíjet je.
- Generativní schopnost znamená schopnost rozmnožovací.⁵³ Živé bytosti jsou schopny dávat vznik dalším organismům téhož druhu.

Vegetativní život je bazální a nejnižší oblastí života. Výše stojí život senzitivní (smyslový), nejvýše pak rozumový. Rostliny jsou omezeny na první z těchto úrovní, zvířata jsou v nějaké míře nadána i druhou úrovní, v případě člověka je pak to vše korunováno rovinou života intelektivního:

„Duše, která existuje v rostlinách, obnáší pouze nejnižší stupeň mezi schopnostmi duše, a proto od této [schopnosti] odvozujeme názvosloví, když hovoříme o [duši] nutritivní nebo vegetativní. Duše zvířete dosahuje vyššího stupně, totiž smyslového, a proto se sama tato duše nazývá smyslovou a někdy také smyslem. Avšak lidská duše dosahuje k nejvyššímu stupni duševních schopností, a proto odtud odvozujeme názvosloví, když ji nazýváme intelektivní a někdy též intelekt či – podobně – mysl, nakolik z ní totiž takováto schopnost přirozeně vyplývá...“⁵⁴

⁴⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, ad 4: „Et ideo dicendum est, secundum philosophum in I de Generat., quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute.“ Dle Stumpové tato nauka znamená, že Tomáš odmítá redukovat tělesnou substanci na prvky, z nichž tělo sestává. Eleonore STUMP, *Aquinas*, London and New York, Routledge 2008, str. 197.

⁵⁰ *De Ente et Essentia*, cap. 6, n. 98–104.

⁵¹ *De Anima* II. 2, 413a30.

⁵² *De Anima* II. 4, 416b11–14.

⁵³ *De Anima* II. 4, 415a25–415b1; 416b25n

⁵⁴ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.: „Anima autem quae est in plantis, non habet nisi infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad

Vegetativní schopnosti náleží *všem* druhům tělesných živých tvorů, jedná se o základní psychickou úroveň. Vegetativními schopnostmi je nadána každá oduševnělá bytost: rostlina, zvíře i člověk. Narozdíl od rostlin však živočichové, včetně člověka, vykazují také schopnosti smyslové. Živočich je v aristotelské tradici definován právě senzitivními schopnostmi.

Existence vegetativních schopností je předpokladem pro smyslové schopnosti: živočich musí být zplozen, musí růstem nabýt smyslových orgánů a rozvinout je, orgány smyslů musí být vyživovány. Rozumová činnost zas vychází ze smyslových vněmů a následných představ. Vegetativní život je tedy předpokladem pro život senzitivní, ten je zas předpokladem pro život rozumový. Díky duši jako komplexnímu organizačnímu principu tvoří tyto úrovně schopností podstatnou jednotu, ve které je nižší úroveň předpokladem pro vyšší: vegetativní funkce umožňují růst a vyživování smyslových orgánů, smysly zas slouží rozumu.

Moderní pojem myslí označuje toliko oblast vnitřní psychické zkušenosti. Aristotelsko-tomistický pojem duše naproti tomu zahrnuje všechny roviny života, včetně vegetativní úrovně, takže lépe koresponduje s faktem psychosomatické jednoty člověka. Kathleen Wilkes odlišuje duši (*psýché*) od moderně koncipované myslí právě tím, že duše zahrnuje komplexní a jednotnou hierarchii vzájemně se vyžadujících úrovní:

„*Psýché* zahrnuje vše to, co zahrnuje ‚mysl‘, a mnoho navíc. Není proto také více rozptýlená, neužitečná a nekoherentní? Nikoli, neboť *psýché* je vysoce strukturovaná podle rozvoje, totiž v tom smyslu, že vyspělé orgány a schopnosti jsou zušlechťené a artikulované na základě primitivnějších látek a funkcí (...), nakolik podřazené kapacity *psýché* umožňují výkon vyšších a sofistikovanějších (...).“⁵⁵

II. KOGNITIVNÍ SMYSLY

1. Vnější smysly

Smyslové schopnosti se liší od vegetativních tím, že se vesměs vztahují k nějakému předmětu, nakolik je *poznáván*. Kognitivní smysly se k předmětu vztahují právě tím, že jej poznávají; jiné smysly, např. schopnost touhy, se vztahují k předmětu, který byl poznán kognitivním smyslem. Tím jsme si smyslové schopnosti odlišili od nižších naturálních schopností, včetně vegetativních. Od rozumových schopností se pak senzitivní schopnosti liší tím, že se uplatňují tělesným orgánem.⁵⁶ Smysl lze tedy definovat jako vitální schopnost, která je činná tělesným orgánem, a která se vztahuje k předmětu, nakolik je poznaným předmětem.

Každý dovede vypočítat pět smyslů: zrak, sluch, hmat, čich, chuť.⁵⁷ Podle Aristotela je základním smyslem hmat.⁵⁸ I nejprimitivnější živočichové mají alespoň hmat, vnímají např.

altiore gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia (...).“

⁵⁵ K. V. WILKES, *Psuchē versus the Mind*, c.d., str. 121–122.

⁵⁶ *De Anima* II. 12, 424a21–29; Tomáš Akvinský, *Sentencia De anima*, lib. 2, lec. 24, n. 5.

⁵⁷ Dnes se někdy hovoří o tom, že smyslů je více než pět: existuje také např. smysl pro rovnováhu, nebo smysl, kterým vnímáme, zda jsme hladoví nebo plní.

⁵⁸ *De Anima* III. 13.

bolest při bodnutí, a mají také chuť, jež je dle Aristotela redukovatelná na hmat.⁵⁹ Dle Tomáše platí, že „všechny ostatní smysly se zakládají na hmatu.“⁶⁰ Aristotelés konstatuje, že všechno smyslově vnímatelné musí být v první řadě hmatatelné.⁶¹ Něco je např. viditelné, jen nakolik je schopné odrážet světlo, tj. musí být nejprve nějak „hmatatelné“. Aristotelés si všimnul, že uplatnění kteréhokoli ostatních smyslů, čichu, zraku nebo sluchu, znamená podráždění nějakého organického čidla, tedy cosi podobného zprostředkovanému hmatání. Živočichové schopní místního pohybu potřebují kromě hmatu také schopnosti ke vnímání na dálku, tedy sluch, čich, zrak.⁶²

Mohlo by se zdát, že různé smysly od sebe rozlišujeme díky rozdílnostem *orgánů*, ve kterých smysly sídlí, že např. zrak se liší od sluchu, díky tomu, že oko není ucho. Takové rozlišování však Tomáš nepovažuje za výstižné, neboť předpokládá, že v přírodě platí princip účelnosti. „Není tomu totiž tak, že by schopnosti byly pro orgány, nýbrž orgány jsou pro schopnosti...“⁶³ Odlišnost oka od ucha je způsobena jinou růzností, totiž různým účelem, které tyto orgány mají. A účelem je ta či ona činnost, totiž vnímání toho či onoho typu předmětů. Smysly tudíž rozlišujeme primárně podle jejich *předmětů*.⁶⁴ Zrak se od sluchu liší tím, že se týká barev, kdežto sluch zvuků.

K řečenému je třeba odlišit „vlastní předmět smyslového vnímání“ (*sensibile proprium*) od „společného předmětu smyslového vnímání“ (*sensibile commune*).

Vysvětleme si nejprve, co je *sensibile commune*, společný předmět vnímání. Jde o charakteristiky související s kvantitou a rozlehlostí těles, příkladem může být tvar ohraničující velikost tělesa (tzv. „figura“). Taková určení těles jsou v principu popsitelná pomocí prostoročasových souřadnic. Dle Aristotela se jedná o velikost, figuru (stereometrický tvar), pohyb, klid, počet apod.⁶⁵ Tato určení nazýváme „společnými předměty smyslů“, neboť každá s těchto charakteristik může být vnímána více než jedním smyslem. Např. velikost či tvar mohou vnímat zrakem i hmatem; pohyb mohou vnímat navíc i sluchem (slyším např., že vůz jede). Jde tedy o skutečnosti, jež jsou společným předmětem více než jednoho smyslu.

Naproti tomu pod pojem *sensibile proprium*, vlastní předmět vnímání, zahrnujeme takové vlastnosti, které jsou vnímatelné výhradně jedním z pěti vnějších smyslů smyslem: barvy jsou vlastními předměty zraku, zvuky sluchu, pachy čichu atd. Je jasné, že např. barvu nelze slyšet ani ochutnat, je výlučným předmětem zraku; vůni nelze vidět atd. Smysl bezprostředně poznává vlastní předmět, např. zrak barvu, prostřednictvím vlastního předmětu pak i společný předmět, např. velikost.⁶⁶

⁵⁹ *De Anima* III. 12, 434b22–24.

⁶⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 5, co. „Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum.“

⁶¹ *GC* II. 2, 329b6–8: „Hledáme principy tělesa vnímatelného, to jest hmatatelného...“ Viz D. ROSS, *Aristotle*, c.d., str. 105.

⁶² *De Anima* III. 12, 434b27–435a10.

⁶³ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 3, co.: „Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias...“

⁶⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 3.

⁶⁵ *De Anima* II. 6, 418a14–20.

⁶⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 3, ad 2.

Vrátíme-li se nyní k otázce, čím jsou vnější smysly diversifikovány, čím se od sebe druhově liší, pak Tomášovou odpovědí je, že se smysl od smyslu se liší *vlastním* předmětem (nikoli společným či *per accidens*).⁶⁷

2. Intencionalita vnějších smyslů

V uplynulých odstavcích jsme hovořili o předmětech pěti vnějších smyslů. Avšak v Tomášově perspektivě jsou *všechny* smyslové a intelektivní schopnosti intencionální, což znamená, že se jejich akty vždy vztahují *k něčemu*, totiž k nějakému předmětu. Dokonce platí, že intencionalitu (ve smyslu zaměřenosti) vykazují všechny schopnosti vůbec,⁶⁸ tedy i schopnosti vegetativní. Měli bychom tedy umět rozlišit tři nejobecnější typy schopností duše podle toho, k čemu jsou zaměřeny, podle jejich „předmětu“.

„Některá schopnost duše má za předmět pouze tělo s duší spojené. A tento rod duševních schopností se nazývá vegetativní, vždyť vegetativní schopnost působí pouze na tělo, se kterým je duše sjednocena. Existuje však jiný rod duševních schopností, který se týká všeobecnějšího předmětu, totiž veškerého smyslově vnímatelného těla, nikoli jen těla sjednoceného s duší. Existuje však další rod duševních schopností, který se týká ještě všeobecnějšího předmětu, totiž nejen smyslově vnímatelného těla, ale obecně veškerého jsoucna.“⁶⁹

Aristotelés si všímá jistého *odhmotnění*, kterého se věcem dostává, nakolik jsou *ve smyslovém poznání*. Věci jsou v poznání (i ve smyslovém) nehmotně. Vidím-li např. prsten, pak je prsten v mém poznání, aniž by v něm byl hmotně, aniž by se kov ze svého místa fyzicky přestěhoval do mých poznávacích schopností. Odhmotněnost typická pro smyslové poznání spočívá v tom, že smysl je schopností přijímat smyslově poznatelné formy „*bez látky*“, ⁷⁰ nemateriálně.

Tomáš Akvinský v návaznosti na Aristotela tvrdí, že již smyslová rovina poznání obnáší určitý stupeň „*spirituálnosti*“. Avšak Tomášova teorie jde ve zkoumání této otázky dále. Není tomu pouze tak, že se do poznávací schopnosti nepřestěhuje materie poznávaného předmětu (např. kov zmíněného prstenu), ale podoba předmětu, která vyvstane v kognitivní schopnosti, zde není formou *žádné* materie, tedy ani materie smyslového orgánu, např. nervové tkáně. Kdyby totiž vnímající smysl recipoval formu předmětu tak, jako to činí materie, když přijímá nějaké určení, nelišilo by se smyslové vnímání od jiných recepcí fyzického vlivu, např. od procesu, v němž vosk do sebe přijímá tvar pečtidla, konvice do sebe přijímá žár plotny. Vosk a konvice recipují nějaké určení materiálně: materie vosku, resp. konvice je určena či ztvárněna přejatou akcidentální formou. Když však živočich vidí tvar pečtidla, nepřijímá do sebe tento tvar materiálně: žádná jeho organická tkáň nenabude fyzicky daného tvaru. Živočichova poznávací schopnost do sebe přijímá daný tvar nějak jinak; můžeme si takovou zvláštní nemateriální recepti s Tomášem nazvat „*spirituální*“.

⁶⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 3, ad 2.

⁶⁸ Potence vždy znamená určitou „vztaženost“ k něčemu, k nějakému aktu, potažmo k nějakému účinku nebo předmětu. Podrobně o relační povaze potenci viz: David PEROUTKA, *Aristotelská nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010, str. 87–115.

⁶⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 1., co.: Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens.

⁷⁰ *De Anima* II. 12, 424a17–19.

Vidí-li živočich něco modrého a krychlového, pak bezesporu platí, že modř a krychlový tvar jsou nějakým způsobem v poznávací schopnosti živočicha. Přesto není pravda, že by v živočichovi, např. v jeho mozku, cosi materiálního zmodralo a nabylo tvar krychle. Jak jsou tedy modř a krychlový tvar v poznávajícím přítomny? Modř a krychlový tvar nejsou v poznávajícím přítomny jako v subjektu, který by jimi byl fyzicky determinován (tj. jako v něčem modrém a krychlovém), nýbrž jako poznávané objekty. Modř a krychlový tvar jsou zde nikoli materiálně, nýbrž imateriálně,⁷¹ totiž „intencionálně“, tzn. *jako objekty poznání*.

3. Nemateriální změna při vnímání

Se smyslovým poznáním jsou jistě spojené nějaké změny a akcidentální formy v tělesných orgánech. Jedná se o jemná „podráždění“ sensorických receptorů, o impulsy, které mají kauzální pokračování v určitých nervech a v nervovém centru v mozku. Pro tento proces jemných fyzických změn Tomáš používá termín *immutatio*, tj. „změna působená v“ (něčem).⁷² Např. při vnímání modré krychle orgány smyslů podstupují jakési změny, a tím přijímají výsledky změn, nabývají nějakých akcidentů. Tyto akcidenty však nejsou ani modří, ani krychlovosti nějaké organické, např. nervové tkáně! Fyziologické změny ve smyslových orgánech patří do procesu poznání, avšak nespočívá v nich akt poznání. Jsou pouhým předpokladem vnímání. Fyzická *immutatio* v orgánu je jen vstupní fázi vnímání, které v další (byť současné) fázi musí obnášet určitý „spirituální obrat“.⁷³

Ve prospěch spirituálnosti smyslové recepce Tomáš argumentuje takto. Zkusme tuto spirituální recepci popřít. Pak by ovšem smyslově vnímající subjekt přijímal poznávanou formu (např. modř či krychlovost) ne-spirituálně, materiálně, tzn. přijímal by ji jako určení své materie. Kdyby však takovýto materiální proces byl smyslovým vnímáním, plynulo by z toho, že i vosk (přijímající tvar pečeti) a konvice (recipující teplo) smyslově vnímají! To je však sotva přijatelné, a proto musíme připustit, že smyslové vnímání není materiální recepcí formy, nýbrž ne-materiální, tedy v nějakém smyslu spirituální.

„Existuje však dvojí změna: naturální a spirituální. Naturální je ta, při které je forma měnicího recipována v tom, co je měněno, a to podle svého naturálního bytí, tak jako [např.] teplo v ohřivaném. Spirituální je však ta, při níž je forma měnicího recipována v měněném podle spirituálního bytí; jako [např.] forma barvy ve zřítelnici, která tím není zbarvena. K činnosti smyslu je ovšem třeba spirituální změny, díky níž intence vnímatelné formy vyvstane ve smyslovém orgánu. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby ke smyslovému vnímání stačila změna naturální, pak by všechna tělesa smyslově vnímala, pokud by jen byla měněna.“⁷⁴

⁷¹ „Jedna a táž forma tedy dle Tomáše může existovat dvojím způsobem: jednak materiálně (tak existuje v poznávané věci samotné), jednak imateriálně (tak existuje v poznávajícím). Materiálně může být jedna a táž forma pouze v jednom subjektu, zatímco imateriálně ji může přijmout potenciálně nekonečný počet poznávajících, např. červeň této růže je její individuální reálný akcident, jež ale poznává mnoho lidí.“ David SVOBODA: „Pojem poznání u Tomáše Akvinského“, *Sborník Katolické teologické fakulty VII.*, P. Kubín, M. Mikulicová, D. Svoboda (eds.), Praha, Karolinum 2005, str. 90–91.

⁷² *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 6, co.

⁷³ Myles F. BURNYEAT, „Aquinas on “Spiritual Change” in Perception“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 145.

⁷⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 3, co.: „Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio

Spirituálností se smyslové vnímání liší např. od práce fotoaparátu či kamery. Světlo dopadající do kamery působí uvnitř nějaké charakteristické změny. Avšak forma či podoba natáčeného předmětu není pro kameru obsahem její vnitřní zkušenosti poznání, neboť kamera žádnou zkušenost neprožívá, žádné poznání nezakouší. Forma předmětu se nejeví v tom, čemu říkáme „poznání“, nýbrž toliko způsobí – prostřednictvím světla – fyzické změny v nějaké materii. Zkušenost poznání vyvstane až v člověku, který shlédne, co bylo kamerou natočeno, a zakouší při tom poznání daného předmětu. Pokud by jej to vedlo k tomu, že by „privátní“ zkušenost poznání přisuzoval i kameře, případně plátnu či obrazovce, jednalo by se o prapodivný antropomorfismus. Kamera či obrazovka jsou disponovány výhradně fyzikálními, či – řečeno s Tomášem – materiálními změnami. Tomáš konstatuje, že „věci, které recipují formy toliko materiálně, vůbec nemají schopnost poznávat“.⁷⁵

4. Smyslová podoba

Filosofickým předpokladem tomistické teorie poznání je, že jsme s to poznat něco o reálných extra-mentálních věcech, čili že předmětem našeho poznávání jsou *samy věci*, nikoli jen jejich obrazy vytvořené našimi vlastními poznávacími schopnostmi. Poznávání není vytváření, konstituování či konstruování poznaného, nýbrž dosahuje „věc o sobě“. To jistě neznamená, že je věc poznána „skrz na skrz“ a po všech stránkách. Ačkoli je však naše poznání neúplné, přeci může pravdivě uchopovat aspoň některé reálné aspekty věci tak, jak jsou ve věci samé. Takové je stanovisko epistémického realismu, tím se tomismus liší od mnoha významných novověkých teorií.⁷⁶

Nicméně zároveň je-li nesporně pravdou, že věci samy se při procesu poznání do nás nestěhují (viděný kámen se nepřesune ze svého místa do zrakového orgánu), pak věci musejí být v našich poznávacích schopnostech nějak zpřítomněny, reprezentovány. Reprezentující faktor je Tomášem nazýván podoba (*similitudo*, *species*). Při smyslovém poznání vyvstane ve smyslu určitá reprezentace poznávané věci, tzv. „smyslová podoba“, *species sensibilis*.

Tomáš se při vysvětlování smyslového vněmu nespokojuje s odkazem na pouhé fyzické změny v orgánu smyslu, se kterými si chtěly vystačit některé starší teorie.⁷⁷ Důvod již známe. Podrážděním v čidle vznikají akcidentální formy, které nejsou formou poznávaného předmětu. V tkáních smyslového senzoru či nervů nedochází při vnímání modré krychle k žádnému modráni ani k nabývání krychlového tvaru. Kvality, které se uskutečňují v orgánu vnímání, nejsou kvalitami vnímanými. Změny ve smyslovém orgánu nejsou formami poznávané věci. Přesto je ve vnímajícím také forma vnímané věci, jak vyžaduje realistická teorie poznání. Forma věci zde není zpřítomněna pouhými fyzickými kvalitami uskutečněnými v orgánu, nýbrž ještě něčím jiným, co nazýváme „smyslovou podobou“.

Smyslová podoba (*species sensibilis*) věci, resp. některého reálného aspektu věci, např. konkrétní modři, je tedy čímsi odlišným od fyzických změn v orgánu. Je v tomto smyslu čímsi nemateriálním. Smyslová podoba je určitou determinací pasivní či receptivní smyslové

spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.“ Srov. q. 84, a. 2, co.

⁷⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 2, co.: „...quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva...“

⁷⁶ Horst SEIDL, *Bytí a vědomí. Gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*, přeložili K. Floss a R. Jurečka, Praha, Vyšehrad 2005, str. 26.

⁷⁷ Othmar F. KNAPKE, *The Scholastic Theory of the Species Sensibilis*, Memphis (Tennessee), General Books 2010, str. 23–25; 48–49.

schopnosti, a to determinací zpřítomňující vnímaný předmět, např. modř či krychlový tvar věci. V entitativním smyslu je *species* determinací psychické schopnosti, v reprezentativním smyslu je zpřítomněním poznávaného předmětu.⁷⁸

Smyslovou podobu je třeba odlišovat od samotného poznávacího aktu, od aktu smyslového vnímání. Nicméně platí, že v okamžiku, kdy (díky vlivu poznávané věci na smyslový orgán) vznikne ve smyslové schopnosti daná *species*, nastává zároveň i příslušný akt poznání.

5. Psychosomatická povaha vnímání

Řekli jsme, že smyslová *species* není aktem poznání. Je tedy předmětem poznání? Poznává vnímající subjekt *samu vnější skutečnost*, nebo jen její „obrázek“, totiž *jen smyslovou podobu skutečnosti*, jak jsme o ní právě hovořili? Abychom dostáli požadavkům epistémického realismu, je třeba trvat na tom, že poznáváme samu skutečnost.

Smyslová podoba sama *není předmětem poznání*, nýbrž je tím, *díky čemu*, nebo *pomocí čeho* je daný předmět poznáván.⁷⁹ Smyslová podoba není poznávanou formou, nýbrž formou, která umožňuje poznat reálný předmět; jedná se o *medium quo*, tzn. o „prostředek kterým“ se poznání věci uskutečňuje. „Tomáš Akvinský [...] proti mylnému názoru, podle něž jsou tyto formy objektem poznání, objasňuje, že jsou jen *medium quo*, skrze něž poznání uchopuje něco o věcech samých, které zůstávají jediným objektem poznání.“⁸⁰ Tomáš Akvinský říká:

„Avšak smyslová podoba není tím, co je smyslově vnímáno, ale spíše tím, pomocí čeho smysl vnímá.“⁸¹

Je třeba dodat, že Tomáš neodmítá pouze materialistickou teorii vnímání, která si vystačí s fyzickými změnami v orgánech smyslů, ale popírá také platónskou spiritualistickou teorii vnímání. Podle některých platóniků nepřijímá vliv vnímatelného předmětu smysl (smyslová kognitivní schopnost), ale pouze příslušný tělesný orgán. Tělesná změna v orgánu je pak pro senzitivní duši příležitostí k samostatnému psychickému úkonu. Smysl jakožto psychická schopnost je tělesnou změnou jen jaksi podnícen k tomu, aby si sám vytvořil smyslovou podobu předmětu. Podobné teorie byly v oběhu mezi západními platónizujícími křesťanskými mysliteli od Augustina Aurelia až po Anselma z Canterbury.⁸²

Tomáš v diskusi s tímto stanoviskem, které připisuje Augustinovi, vytýčil „prostřední cestu“ (*media via*) mezi materialismem a platónským spiritualismem, totiž teorii aristotelskou. Předmět nepůsobí svým vlivem výlučně na fyzický orgán smyslu, ale na psychofyzickou smyslovou schopnost. Smyslová podoba tak není ani pouhou fyzickou změnou (*immutatio*) v orgánu, ani výlučným produktem samotné psyché, nýbrž je výsledkem vlivu předmětu na psychofyzickou schopnost. Smysl čili smyslová schopnost je „spojený celek“ (*coniunctum*), který zahrnuje jak tělesný, tak i duševní aspekt.

„Aristotelés však postupoval prostřední cestou. Spolu s Platónem tvrdil, že intelekt se liší od smyslu. Mínil ovšem, že smysl nemá svou vlastní činnost, kterou by nesdílel

⁷⁸ O. F. KNAPKE, *The Scholastic Theory of the Species Sensibilis*, c.d., str. 50–52.

⁷⁹ Tamtéž, str. 51.

⁸⁰ H. SEIDL, *Bytí a vědomí*, c.d., str. 21.

⁸¹ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 2, s. c.: „Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit.“

⁸² O. F. KNAPKE, *The Scholastic Theory of the Species Sensibilis*, c.d., str. 8–19.

s tělem; takže smyslové vnímání není výlučným aktem duše, nýbrž spojeného celku. [...] Není totiž chybou mít za to, že vnímatelné předměty, které jsou mimo duši, působí něco ve spojeném celku [...], činnosti smyslové části [duše] jsou působeny tím, že se vnímatelný předmět vtiskne do smyslu...⁸³

6. Společný smysl

Přejdeme nyní k Tomášově nauce o tzv. „vnitřních smyslech“. Nebude-li uvedeno jinak, následující výklad se bude opírat o 4. artikul 78. kvestie prvního dílu *Sumy theologické*. Podobně jako vnější smysly, i vnitřní smysly se uplatňují pomocí tělesného orgánu. Tím se totiž *per definitionem* vyznačují veškeré smyslové schopnosti (narozdíl od rozumových). Poznávací akty vnějších smyslů se realizují nejen pomocí mozku, ale také pomocí dalších orgánů, lokalizovaných (většinou) v externí či periferní sféře těla (pomocí oka, nosu atd.). Naproti tomu vnitřní smysly sídlí právě jen v mozku. O vnitřních smyslech Tomáš říká, že jejich orgánem je mozek, a dodává, že zatímco výkonností vnějších smyslů některá zvířata předčí člověka, naopak rozvinutostí svých vnitřních smyslů člověk předčí všechna zvířata, a z tohoto důvodu že má člověk největší mozek.⁸⁴ Jelikož mozek není orgánem výlučně jen vnitřních smyslů, Tomáš upřesňuje, že vnitřní smysly „mají své orgány v mozku“,⁸⁵ jedná se o určité části mozku, o nějaká neurální centra.

Čím poznáme bílou od černé? Inu zrakem. Abychom si povšimli existence prvního z vnitřních smyslů, položme si následující otázku. Jakým smyslem dovedeme od sebe rozlišit bílou barvu od sladké chuti? Ani zrakem, neboť ten nepoznává vůbec chuť, ani chuťovým smyslem, neboť ten nepoznává vůbec barvu. Přesto jsou bílá barva i sladká chuť předměty *smyslového* poznání, musí tedy být rozpoznány smyslově. Musí tudíž v mozku sídlit nějaký vnitřní smysl, ve kterém se sejdou počítky vnějších smyslů (a který tudíž může jeden od druhého rozpoznávat). Tímto smyslem je tzv. „společný smysl“, *sensus communis*.⁸⁶

Tímto smyslem živočich vnímá, že např. vidí či slyší.⁸⁷ Společným smyslem tedy živočich *rozpoznává, kterým z vnějších smyslů to či ono vnímá*. Díky společnému smyslu zvíře pozná, který vnější smysl má zbystrit (zda natáhnout uši či rozšířit nozdry).⁸⁸ Aby společný smysl mohl rozpoznávat vněmy vnějších pěti smyslů, musí je v sobě jakoby soustřeďovat, sjednocovat. Vněmy vnějších smyslů jsou v mozku sjednocovány a navzájem rozlišovány vnitřním *společným smyslem*.

„Avšak rozlišit bílé od sladkého není s to ani zrak, ani chuť, neboť je třeba, aby ten, kdo rozlišuje nějaké věci, poznával obě. Pročež je třeba, aby společnému smyslu náležel rozlišovací soud, ke kterému by se vztahovaly jako ke společnému termínu všechny

⁸³ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 6, co.: „Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. [...] Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum [...], quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum...“

⁸⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 91, a. 3, ad 1.

⁸⁵ *De veritate*, q. 18, a. 8, co.; ad 5.

⁸⁶ *De Anima* III. 2, 426b9–21; *Summa Theol.* I^a, q. 57, a. 2, co.; *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, ad 2.

⁸⁷ *De Anima* III. 2, 425b10–19.

⁸⁸ Leo ELDERS, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, přel. A. Cejnarová, Praha, OIKOYMENH 2003, str. 241.

smyslové poznatky; a kterým by byly vnímány intence [vnějších] smyslů, jako když někdo vidí, že vidí.⁸⁹

7. Představivost

Jaké další důvody máme pro to, abychom nám nestačilo hovořit o výše probraných vnějších smyslech, nýbrž abychom navíc věřili v existenci smyslů vnitřních? Podívejme se, zda u zvířat nalezneme nějaké poznávací schopnosti odlišné od smyslů vnějších. Pokud se nám to podaří, najdeme schopnosti *smyslové* (rozumovou kognitivní schopnost u zvířat nepředpokládáme), aniž by se jednalo o nám známé vnější smysly.

Tomáš upozorňuje, že živočich usiluje nejen o věci, které právě vnímá pomocí vnějšího smyslu, ale někdy také hledá věci, které jsou aktuálně nepřítomné. Je tudíž schopen znát smyslovou podobu něčeho, co sice snad dříve vnímal, co však aktuálně vnějším smyslem vůbec nevnímá. Jakou kognitivní schopností zná nepřítomnou věc? Jelikož nejde o vněm působený zvnějšku, ale o vnitřní reprezentaci, příslušná schopnost je smyslem vnitřním. Tímto vnitřním smyslem je představivost (*phantasia, imaginatio*).

„Musíme vzít v úvahu, že pro život dokonalého živočicha je třeba, aby poznával věc nejen pokud je smyslový předmět přítomný, ale také když je nepřítomný. Jinak, vzhledem k tomu, že živočichův pohyb následuje poznání, by se živočich nepohyboval k vyhledávání něčeho nepřítomného; avšak opak se projevuje především u dokonalých živočichů, kteří se pohybují postupným pohybem: pohybují se totiž k něčemu nepřítomnému a poznanému. Je tedy potřebné nejen to, že živočich díky smyslové duši přijímá podoby smyslových předmětů, když od nich v přítomném okamžiku přijímá změny, ale také [je třeba], aby je podržel a uchovával. (...) A tak (...) je třeba, aby se od schopnosti, jež přijímá podoby vnímatelných předmětů, lišila schopnost, která je uchovává.“⁹⁰

Jak je vidět, nejedná se především o schopnost fantazírování, nýbrž o schopnost vnitřně uchovávat a vybavovat si to, co bylo vnímáno.⁹¹ Představivost Tomáš popisuje jako „jakousi pokladnici forem, které byly přijaty [vnějšími] smysly“.⁹² Avšak nejedná se ani o pouhou registraci počitků. Ve srovnání s holým počitkem vnějšího smyslu je výsledná představa „obohacená“ a „obsažnější“.⁹³

⁸⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, ad 2: „Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre.“

⁹⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.: „Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. (...) Unde (...) oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.“

⁹¹ *De Anima* III. 3, 428b10–13.

⁹² *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.: „...est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.“

⁹³ Dorothea FREDE, „Aquinas on Phantasia“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 165.

To, co aktivitou představivosti vzniká, co je v ní uchováváno a může být znovu vyvoláno, je představa (*phantasma*). Představu je třeba pečlivě odlišovat od smyslové podoby, která je prostředkem vnímání uskutečňovaného vnějším smyslem.

- V případě vnějších smyslů se jedná o smyslovou podobu „vtištěnou“ (*species sensibilis impressa*). Vnější smysl totiž při vzniku této *species* funguje jako pasivní receptor (jakkoli přitom platí, že recipovaná podoba reálné věci je přijata ve shodě s povahou recipujícího, čili získává intencionální způsob existence).
- Naproti tomu představivost není pasivním receptorem, nýbrž aktivně produkuje a konstituuje *představu*, která se proto nazývá smyslovou podobou „vyjádřenou“ (*species sensibilis expressa*).

8. Úlohy představivosti a paměť

Výchozí aktivní produkci představy je však třeba odlišit od následně možného „fantazírování“, při kterém si představivost ze získaných představ dále sestavuje představy něčeho, co nebylo nikdy vnímáno (např. představy zlata a hory lze zkombinovat do představy zlaté hory). Termín *phantasma* Tomáš používá zpravidla pro primární produkt představivosti, jehož úkolem je zobrazovat skutečnost. Fantastické kombinování těchto představ je až sekundární možností.

Brennan hovoří o primární úloze představivosti jako o funkci „reproduktivní“, sekundární funkci pak nazývá „kreativní“.⁹⁴ Díky reproduktivní roli představivosti můžeme mít adekvátní představy o skutečnosti, jde esenciální součástí naší celkové schopnosti pravdivého poznání. Reproductivní úloha má zásadní gnozeologický význam. Avšak ani kreativní role představivosti není bez zásadního významu pro realizaci našeho lidství, neomezuje se jen na fantazijní hříčky, vždyť kreativní fantazií byli ke své práci disponováni „všichni velcí průkopníci, vynálezci, dramatici, malíři, básníci, vědci a filosofové“.⁹⁵ Disciplinovaná součinnost kreativní představivosti s rozumem, emotivitou a vůlí znamená nepochybně velkou sílu člověka.

Představivost v určitých případech umožňuje také iluze. Jedná se o kognitivní obsahy, které nejsou výsledkem záměrné kreativity. Iluze nastává, když představivost ovlivňuje vnímání, jak o tom budeme mluvit za malou chvíli.

S představivostí souvisí (smyslová) paměť. Nakolik je paměť schopností uchovávat podobu věci, neliší se od představivosti (jež je „pokladnicí“ podob poznanych pomocí vnějších smyslů). Smyslová podoba je představivostí jednak „vyjádřena“, a jednak uchovávána, aniž by se jednalo o dva odlišné předměty poznání. Potud se tedy nejedná ani o dvě odlišné kognitivní schopnosti. Avšak jsme krom toho schopni vybavovat si představy *jakožto* reprezentace něčeho vnímaného *v minulosti*. Představa tak získává odlišný ráz, je v ní poznáván navíc „ráz minulého“ (*ratio praeteriti*). Tím je konstituován nový předmět poznání, a tedy hovoříme o zvláštní schopnosti, o smyslové paměti či „paměťové schopnosti“ (*vis memorativa*).

Takovouto schopnost mají patrně i zvířata. Člověk je ovšem schopen vyvolávat vzpomínky rozumovou činností. Disponuje nejen samotnou smyslovou pamětí, ale smyslovou pamětí spolupracující s rozumem, a v tomto smyslu pak nazýváme smyslovou paměť „reminiscencí“ (*reminiscentia*).

⁹⁴ R. E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, c.d., str. 127n.

⁹⁵ Tamtéž, str. 128–129.

9. Instinkt a rozvažovací schopnost

Tomáš konstatuje, že živočich poznává dobrotu či škodlivost nějakého předmětu, ačkoli ji nepoznává vnějším smyslem. Např. pták poznává užitečnost stébla (ke stavbě hnízda), nikoli však proto, že by snad stéblo bylo příjemné na dotek nebo lahodilo oku samému. Živočich tedy musí v sobě mít smyslovou schopnost, kterou poznává vhodnost či nevhodnost věci, a to nezávisle na tom, zda je věc vhodná či nevhodná pro vnější smysly (jako takové). Musí zde být kognitivní schopnost, jejíž poznání je tvořeno „intencemi“⁹⁶ vhodnosti, resp. škodlivosti.

„A dále je třeba uvážit, že kdyby se živočich pohyboval, jenom kvůli tomu, co je příjemné nebo nepříjemné pro [vnější] smysl, stačilo by předpokládat v živočichovi jen uchopování forem, jak je vnímá [vnější] smysl, a jak mu jsou příjemné nebo se jich hrozí. Avšak pro živočicha je nutné, aby některé věci vyhledával nebo se jich varoval nikoli pouze kvůli tomu, že jsou vhodné či nevhodné pro [vnější] smysl, nýbrž kvůli tomu, že mu také dalšími způsoby vyhovují a jsou užitečné, resp. škodlivé, jako je tomu [např.] s ovci, která, když vidí přicházejícího vlka, utíká, nikoli ovšem kvůli nehezke barvě či figuře, ale [utíká před ním] jako před něčím, co je nepřátelské [její] přirozenosti; a podobně pták sbírá slámku nikoli proto, že by činila potěšení [vnějšimu] smyslu, ale protože je užitečná ke stavbě hnízda. Je tudíž pro živočicha nezbytné, aby vnímal takovéto intence, které vnější smysl nevnímá.“⁹⁷

Tento vnitřní smysl se nazývá *vis aestimativa*, „hodnotící schopnost“. Nabízí se otázka, zda či do jaké míry pojmu hodnotící schopnosti odpovídá moderní pojem *instinktu*. Odpověď zní, že instinkt je širším pojmem než hodnotící schopnost. Jak napovídá etymologie slova *instinctus* (popíchnutí, podnět, popud), pojem instinktu se vztahuje nejen ke *kognitivní* složce (k *aktu poznání* vhodnosti či nevhodnosti předmětu), ale také k *emotivní* složce (k *aktu žádostivosti* týkajícímu se atraktivity či disonance předmětu). Hodnotící schopnost, jak je popsána Tomášem, koresponduje pouze s kognitivní složkou instinktu;⁹⁸ jedná se o schopnost poznávací, nikoli žadací (apetitivní). Moderní pojem instinktu zahrnuje různé schopnosti, kognitivní a apetitivní, kdežto pojmem hodnotící schopnosti je míněna právě jen příslušná schopnost kognitivní (schopnost *poznat* užitečnost, resp. škodlivost předmětu). Moderní pojem instinktu je komplexnější, aristotelská terminologie je naproti tomu distingovanější a přesněji definovaná.

Nicméně sám Tomáš na interpretovaném místě (I^a, q. 78, a. 4) používá pro hodnotící schopnost rovněž i termín *naturalis instinctus*. Instinkt však výslovně představuje jako kognitivní, přesněji řečeno perceptivní schopnost živočicha. V tomto (upřesněném) smyslu můžeme tedy o hodnotící schopnosti hovořit jako o „instinktu“.

⁹⁶ Slovo *intentio* je latinsko-scholastickým ekvivalentem arabského *ma'ná* a označuje obsah myšlení v jeho vztahu k myšlenému předmětu. Leen SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, Leiden, Brill 1994, str. 79–80.

⁹⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.: „Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior.“

⁹⁸ R. E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, c.d., str. 143.

Od pouhé instinktivní funkce Tomáš odlišuje lidský způsob smyslového hodnocení, které zahrnuje úvahu („srovnávání“):

„Ale jde-li o právě popsané intence, je zde rozdíl, neboť jiní živočichové vnímají takové intence pouze jakýmsi přirozeným instinktem, zatímco člověk také pomocí určitého srovnávání. Pročež ta [schopnost], která se v případě živočichů nazývá přirozenou hodnotící [schopností], nazývá se v případě člověka [schopností] rozvažovací, jež (...) také nese název partikulární rozum, a lékaři jí přisuzují určitý orgán, totiž střed hlavy (...).“⁹⁹

U člověka se instinkt neuplatňuje bez zapojení rozumové schopnosti (která nahlíží a do určité míry koncipuje esence („podstaty“) věci a vyvozuje z nahlédnuté esence vlastní a nutné atributy věci). Člověk je s to zapojovat smyslovou hodnotící schopnost v součinnosti s intelektem. Takovou kapacitu nazývá Tomáš *vis cogitativa*, rozvažovací schopnost, nebo *ratio particularis*, partikulární rozum. Jak napovídá druhý z obou názvů, jde o poznání týkající se jednotlivin, nikoli obecnin. To zdůrazňují současní autoři na základě Tomášových vyjádření z komentáře k Aristotelovu spisu *O duši*,¹⁰⁰ avšak dodávají, že rozvažovací schopnost poznává jednotlivinu *jakožto* jednotlivinu určitého obecného druhu.¹⁰¹ Rozvažovací schopnost totiž pracuje v součinnosti s intelektem, jenž poznává obecniny, funguje pod jeho vedením. Rozvažovací schopností uchopujeme vhodnost či nevhodnost konkrétních jednotlivin, ovšem *nakolik* jsou jednotlivinami určitého obecného druhu (jenž je pojmově poznán intelektem).

10. Vytváření percepce

Kdyby člověk nepoužíval jiné kognitivní schopnosti než jen *vnější* smysly, pak by neviděl věci, ale jen barvy a barevné konfigurace, neslyšel by hlasy jakožto projevy jednotlivých osob, ale jen jako zvuky atd. Vnější smysly totiž „nesou zprávu, kterou samy nejsou s to interpretovat“.¹⁰² Teprve vnitřní smysly budují z mnohosti počitků souvislé determinované komplexy. Schopnost vnímat empirickou realitu se u lidského jedince od jeho narození rozvíjí. Získávané zkušenosti tvoří předpoklad dalšího vnímání. Na základě dřívějších zkušeností, které se uchovávají v představivosti, si dotváříme počitky tak, že vnímáme nejen vlastní barevné či hmatové zážitky, ale vnější věci jakožto celky. Toto spojování a dotváření počitků je dílem *vnitřních smyslů*, které tak z elementárních počitků utvoří komplexní *percepti*.

Bereme-li v úvahu sjednocující a dotvářející vliv vnitřních smyslů na vnímání, můžeme rozlišit dvě roviny smyslového vnímání: počitky a percepce.

- Vnímání počitků (*sensatio*), prosté senzoričné vnímání, se týká bezprostředních předmětů vnějších smyslů; jde o prosté „zakoušení“ barev, zvuků, hmatových vněmů atd.

⁹⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.: „Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae (...) etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis (...).“

¹⁰⁰ *Sentencia De anima*, lib. 2, lec. 13, n. 14.

¹⁰¹ Anthony J. LISSKA, „A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty psychology“, *Proceedings of the American catholic Philosophical Association*, Vol. 80, 2007, str. 8–11; R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, c.d., str. 451–452.

¹⁰² John PETERSON, *Realism and Logical Atomism*, University of Alabama Press 1976, str. 7.

- Naproti tomu percepcie (*perceptio*) spočívá v poznávání vnímatelných věcí v jejich komplexnosti; s pomocí vnitřních smyslů percipujeme nejen barvy, hmatové počitky apod., ale např. lidského jedince a další ucelené skutečnosti.

Sám Tomáš nedává termínu *perceptio* nijak vyhraněný význam. Jeho moderní interpreti však odlišují percepci od množiny počitků tím, že percipovaná věc, ačkoli je nositelkou vícera smyslově vnímatelných kvalit, je vnímána jako „sjednocený celek“, „konkrétní celek“.¹⁰³ Který z vnitřních smyslů tvoří z počitků percepci? Je zajímavé, že různí Tomášovi vykladači jmenují do této funkce různé vnitřní smysly. Brennan připisuje tuto úlohu společnému smyslu, Gredt představivosti, Lisska zas rozvažovací schopnosti.¹⁰⁴ Není potřeba volit jedno z těchto stanovisek. K tomu, aby byla z počitků utvořena percepcie, zřejmě pomáhá vícero vnitřních smyslů, jež fungují v součinnosti se smysly vnějšími:

- Společný smysl (*sensus communis*) poznává akty jednotlivých vnějších smyslů, takže teprve ve společném smyslu se jejich počitky setkají a spojí, jsou poznány zároveň a společně. Z tohoto hlediska je *sensus communis* smyslem sjednocujícím.
- Představivost dotváří počitky, doplňuje smyslovou látku, a to nikoli libovolně, ale na základě soustavy nesčetných dřívějších zkušeností. Při pohledu na těleso vidíme sice jen barvy na části jeho povrchu, přesto však máme (právem) dojem, že jsme viděli stereometrický celek mající i zadní stranu. Tento vliv představivosti na vnímání nám pomáhá vnímat komplexní věci, nejenom barvy, zvuky atd.
- Hodnotící schopnost připojuje intenci vhodnosti či nevhodnosti vnímané věci, její vhodnosti pro vnímající subjekt (vzhledem k jeho přirozenosti). U člověka je hodnotící schopnost „partikulárním rozumem“ čili schopností „rozvažovací“, takže jako užitečná, resp. škodlivá je vnímána jednotlivina, nakolik patří k obecnému (intelektem poznávanému) typu. Výsledkem je, že např. muž při pohledu na ženu nevidí pouze barvy, ani pouze ženu, ale sympatickou či atraktivní ženu.

Z řečeného je zřejmé, že primární úlohou vnitřních smyslů je pomoc při pravdivém poznání skutečností. Nicméně v určitých případech mohou svou dotvářecí funkcí způsobit iluzi. Zrak vidí barvy na filmovém plátně, sluch vnímá zvuky z reproduktoru, avšak s přispěním společného smyslu a fantazie vidíme a slyšíme filmovou postavu, čili vnímáme lidské individuum, ačkoli tu ve skutečnosti není. Empiričtí psychologové konstatují, že je-li v situacích našeho života vnímání skutečnosti významněji ovlivněno našimi skrytými emotivními zdroji, může vést účast fantazie i k tzv. distorzním percepcím.¹⁰⁵ Např. člověk nevědomě trpící deficitním sebevědomím si nejen vykládá slova druhých jako ohrožení své osoby, ale někdy může pod vlivem své osobnostní zátěže i slyšet jiná slova, než jaká byla fakticky vyřčena.

¹⁰³ A. J. LISSKA, „A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty psychology“, c.d., str. 11; 15.

¹⁰⁴ R. E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, c.d., str.; 121–122; 183; Josephus GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Barcelona, Herder 1961, n. 490, str. 411; A. J. LISSKA, „A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty psychology“, c.d., str. 9–16.

¹⁰⁵ Amadeo CENCINI, Alessandro MANENTI, *Psicologia e Formazione*, Edizioni Dehoniane Bologna 2010, str. 155–182.

III. ROZUMOVÉ POZNÁNÍ A DUCHOVOST LIDSKÉ DUŠE

1. Otázka duchové povahy duše

Dokončili jsme výklad o vnějších i vnitřních smyslech. V následujících výkladech si povšimneme problému imateriality či duchovosti týkající se lidské duše.

Že je člověk materiální skutečností, je zjevné. Nakolik je jeho duše formou materie, může být nazvána „materiální“ substanciální formou.¹⁰⁶ Materie a forma, z nichž člověk sestává, však nejsou dvěma hmotnými předměty. Pokud tedy duši rozlišujeme jakožto formu *oproti* materii, je lidská duše v tomto smyslu jistě čímsi nemateriálním (sama už nesestává z materie). Toto zjištění nás ovšem neuspokojí, vždyť v podobném smyslu je „nemateriální“ i forma kamene. Chceme se ale ptát, zda se význam lidské duše vyčerpává v jejím bytí formou těla, nebo zda duše obnáší i nějaký duchový, nehmotný, spirituální aspekt. Jak to zjistit? O věci se nejvíce dozvíme, když věnujeme pozornost tomu, co o sobě věc projevuje. Věc ovšem vykazuje jen a jen ty projevy, které je *schopna* vykazovat, čili ke kterým má *schopnosti*.

V uplynulém zkoumání byla zjištěna určitá imaterialita či „spirituálnost“ na úrovni smyslového vnímání. Znamená to, že všichni smyslově vnímající tvorové, včetně zvířat, mají duchovou a nesmrtelnou duši?

Takový úsudek by byl ukvapený. Na povahu duše usuzujeme z povahy jejích projevů, z její činnosti. Smyslové vnímání však není činností, která by byla bytostně nezávislá na materiální realitě. Ačkoli smyslová reprezentace obnáší výše popsaný stupeň nemateriálnosti, zůstává nicméně pravdou, že smyslové vnímání se realizuje *tělesným orgánem*. Není-li však zvířecí duše *činná* jinak než tělem, nemáme důvod věřit, že by *existovala* jinak než v těle.

Abychom moli dokázat nematerialitu, potažmo nesmrtelnost duše, bylo by třeba najít takovou její činnost, která není závislá na látce, a to v tom smyslu, že se nerealizuje tělesným orgánem. (Což ještě neznamená požadavek, aby tato „bez-orgánová“ činnost nepotřebovala spolupráci jiných, organických činností.) Pokud bychom našli *aktivitu, která prokazatelně není aktivitou tělesného objektu*, museli bychom připustit nějakou verzi dualismu. Jak čtenář nepochybně tuší, nejnadějnějším kandidátem na úlohu netělesné činnosti není žádná z aktivit smyslových, ale spíše činnost intelektu, rozumové poznání.

Podobně jako smyslové poznání, i rozumové poznání je jednou z lidských činností, byť se (v obou případech) jedná o činnosti „imanentní“ (čili takové, jejichž přímým účinkem není něco, co by bylo odlišné od samotné činnosti).¹⁰⁷ Většina činností, kterých je člověk schopen, bývá vykonávána tělesnými orgány: vidíme očima, pracujeme rukama, trávíme žaludkem,

¹⁰⁶ „V tomto ohledu se lidská duše shoduje se všemi ostatními typy substanciálních forem: je formou *informující* materii, čili ‚materiální‘ substanciální formou.“ Richard CROSS, „Aquinas and the mind-body problem“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, str. 41. Sám Tomáš neváhá použít pro rozumovou duši termín *forma materialis*. *Super Sent.*, lib. 2, d. 17, q. 2, a. 1, ad 1.

¹⁰⁷ Co jsou imanentní činnosti lze snadno pochopit srovnáním s činnostmi tranzitivními. Tranzitivní činnosti jsou zaměřeny jakoby mimo sebe, totiž k nějakému výsledku, kterým není sama činnost. U těchto činností je možné, aby zde již byla činnost, avšak její výsledek ještě ne. Pokud např. někdo někam jde, ještě tam nepřišel. Avšak podle Aristotela existují také činnosti imanentní, které jsou samy svým výsledkem. Je-li výsledkem činnosti sama činnost, pak ovšem nutně platí, že kdykoli je tu činnost, je tu již i její výsledek. Jestliže např. někdo vidí, jistě již uviděl, pokud někdo na něco myslí, již na to pomyslel. *Metafyzika IX* (Θ) 6, 1048b18–35; 8, 1050a22–1050b1.

dýcháme plícemi. Dokazování duchové povahy lidské duše bude spočívat v řešení otázky, zda se také rozumové poznání realizuje tělesným orgánem.

2. Tomášův důkaz duchovosti duše

Pokud má některá lidská schopnost vykázat projev, který nemůže být dílem materiálního nástroje, resp. orgánu, pak to nejpravděpodobněji bude schopnost rozumová. Následující etapy našeho zkoumání tedy věnujme povaze rozumu. Projev rozumu, na který nyní zaměříme pozornost, byl pravděpodobně explicitně použit pro dualistickou argumentaci teprve Tomášem Akvinským. Jedná se o naši schopnost obecných pojmů, resp. (přesněji řečeno) schopnost poznávat zobecněné rysy věcí, jak je zachycujeme v pojmech. Tomáš si uvědomil, že hmotný orgán sotva může sloužit k poznávání obecnin.

„Rozumové poznání se týká obecnin, avšak v tělesném orgánu mohou být přijaty toliko individualizované intence.“¹⁰⁸

Je-li tomu tak, konstatuje Tomáš, tedy se poznání obecnin nerealizuje tělesným orgánem.¹⁰⁹ V prostoru se vyskytují jednotliviny, nikoli však obecniny. Ve fyzikálním prostoru můžeme potkat spoustu jednotlivých lidí, žádného „člověka obecně“ však nikde nenajdeme. Obecniny se tedy nevyskytují v časoprostoru, neexistují ve fyzikálním světě. Otázka tedy zní: jak by mohl hmotný orgán detekovat neprostorové (a v tomto smyslu nefyzikální) předměty? Tomáš argumentuje, že nakolik je duše rozumová, je *nemateriální*:

„Kdyby byla intelektivní duše složená z materie a formy, byly by v ní formy věcí přijímány jakožto individuální, takže by poznávala pouze jednotliviny, jak je tomu u smyslových schopností, které přijímají formy věcí v tělesném orgánu (...). Tedy zbývá, že ani intelektivní duše, ani jakákoli jiná rozumová substance poznávající formy abstrahovaně, není složena z formy a materie.“¹¹⁰

Tento typ argumentace je používán také současnými analytickými filosofy, kteří jsou blízcí aristotelsko-tomistické tradici. John Haldane shledal Tomášův argument z poznání obecnin „slibným“,¹¹¹ a po bližším prozkoumání jej akceptoval jako platný.¹¹² Od tradiční tomistické argumentace se jen málo liší verze argumentu, kterou uvádí David Oderberg:

„Nic abstraktního, nerozlehlého [unextended] a obecného (...) nemůže být vtělené, lokalizované či uskládněné v něčem konkrétním, rozlehlém a jednotlivém. Tudíž vlastní předměty rozumové činnosti nemohou mít žádnou tělesnou realizaci ani umístění.“¹¹³

¹⁰⁸ *Super II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1 co.: „[...] intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae.“ (Srov. *Summa Theol.* I^a, q. 75, a. 5, co.)

¹⁰⁹ *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

¹¹⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 75, a. 5, co.: „Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali (...). Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.“

¹¹¹ John HALDANE, „Breakdown of Philosophy of Mind“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, str. 72.

¹¹² Haldane promýšlí dva Tomášovy artikuly z *Teologické summy*, které dokazují existenci netělesné duše. První dokazuje ontologickou nezávislost duše na těle na základě kapacity rozumu poznávat vše (I^a, q. 75, a. 2). Druhý dokazuje nemateriálnost rozumové duše na základě rozumového poznání abstrahovaných esencí, obecnin (I^a, q. 75, a. 5). Narozdíl od prvního důkazu pokládá Haldane druhý důkaz za konkluzivní. John HALDANE, „The Metaphysics of Intellect(ion)“, in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, str. 48–55.

¹¹³ David ODERBERG, *Real Essentialism*, New York and London, Routledge 2007, str. 252.

A Oderberg odtud na citovaném místě vyvozuje nemateriálnost rozumové schopnosti, potažmo i odpovídající nemateriálnost duše.

K tomuto argumentu je třeba hned dodat, že je-li řeč o „obecném“, netýká se to čehokoli, co je kdo ochoten nazvat „generalizací“, ale hovoříme o sféře *poznání*, a jedná se o *poznání obecného pojmu*. Kotě týrané člověkem se bude napříště bát všech lidí *obecně*; cukr se rozpouští *obecně* v každé (nezamrzlé) vodě. Kotě však, ačkoli má jakousi mysl, nepoznává obecniny (nevyjadřuje pojmy, nemluví). Počítače jsou schopny jakýchsi generalizací, avšak nemají na mysli obecné, neboť nemají na mysli nic. Nemají totiž mysl (oblast vnitřní a subjektivní zkušenosti). Premisou argumentu není teze, že fungování materiálního objektu nemůže být žádným způsobem generalizující, ale naši premisou je teze, že materiálním nástrojem nelze percipovat neprostorové a nefyzikální *předměty poznání*, totiž obecniny.

Dále je třeba poznamenat, že ačkoli každá rozumová obecnina je pojem, nemusí být každý pojem obecný v tom smyslu, že by zahrnoval vícero možných či skutečných entit. Např. pojem „v každém ohledu nekonečné jsoucno“ je jistě pojmem, avšak lze dokázat, že pod něj nemůže spadat více než jedna instancie. (Dvě v každém ohledu nekonečná jsoucna nutně koincidují v jedno.)

3. Obecnina

V následujícím výkladu pokusíme detailně rozvést zejména první dvě premisy argumentu. Půjde především o to vyjasnit, co je to vlastně „obecnina“. Je rozdíl mezi tím, zda slovem vyjadřujeme cosi *obecného*, nebo jím označujeme cosi *jednotlivého*, nějaké individuum. Co je obecné, je principiálně definovatelné, zatímco jednotlivé je principiálně nedefinovatelné.

O slovním výrazu, kterým vyjadřujeme obecný pojem, v principu vždy platí, že může být definován (nezávisle na tom, zda je konkrétní mluvčí schopen definici nalézt a formulovat). Proč je tomu tak? Protože takový termín je čímsi, pod co spadá (resp. může spadat) více než jedna jednotlivina (vždyť právě proto termín vyjadřuje obecninu). Termín musí být definovatelný, neboť jinak by nebylo determinováno, která individua pod něj spadají a která ne, takže by daný výraz neměl žádný určitý smysl. Pokud by výraz neměl smysl, obecninu by nevyjadřoval (vždyť smyslem je právě obecný pojem). Pokud ji tedy vyjadřuje, musí být definovatelný.

Jednotlivina je naproti tomu principiálně nedefinovatelná. Definice totiž vždy vyjadřuje něco, co by mohlo být splněno různými (tj. netotožnými) jednotlivinami. Ať budeme deskripci či definici jakkoli upřesňovat a zužovat, vždy bude myslitelné, aby jí odpovídala různá (neidentická) individua. Individuum je nedefinovatelné.¹¹⁴

Je-li termín definovatelný, může zahrnovat různá (netotožná) individua. Jelikož jednotlivina nemůže být definována, je nesnadnou otázkou, zda a jak rozum poznává jednotlivé. Jestliže tedy rozum vůbec něco poznává, nejspíše to jsou obecné pojmy.

Nyní odlišme pojem od slova (výrazu). Ačkoli „živočich“ a „*animal*“ jsou dvě různá slova, přesto je možné, aby vyjadřovala toliko jediný pojem. Čech a Angličan mohou myslet týž pojem. V našem příkladu jde (dejme tomu) o pojem živé tělesné bytosti nadané smyslovým vnímáním. Čech ovšem bude mít s tímto pojmem spojeno české slovo „živočich“, zatímco Angličan bude mít s tímtož pojmem spojeno slovo „*animal*“. Obě slova, „živočich“ i „*animal*“, mají (v předpokládaném kontextu) týž význam. Čili zastupují týž pojem. Máme-li

¹¹⁴ Srov. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 1.

zde v takovém případě *dvě netotožná* slova, avšak *jeden a týž* pojem, plyne z toho, že pojem není slovem, není totožný se slovem.

Pojem je významem (signifikátem), čili smyslem slova (výrazu). („Význam“, „smysl“ a „signifikát“ zde používáme jako synonyma.) Dle Tomáše „slova signifikují pojmy“,¹¹⁵ pojmy jsou signifikáty slovních výrazů. Proto platí, že slovo může měnit význam, totiž zastupovat ten a pak jiný pojem, kdežto sám pojem – jenž je významem – už nemá nic dalšího, co by měnil (nechceme-li připustit nekonečný regres významů). Můžeme pod určitým slovním výrazem myslet místo jednoho pojmu jiný, a tak měnit význam *slova*, nicméně nemůžeme již měnit význam významu, tj. význam *pojmu*.

4. Pojem a představa

Víme nyní, že obecnina není slovem, ale smyslem (signifikátem) slova. Dále si ukážeme, že obecný pojem není ani představou. Rozlišíme od sebe na jedné straně *pojem*, na druhé straně *představu*.

Vizuální, zvuková či jiná představa je dílem vnitřní smyslové schopnosti, jmenovitě představivosti. Žádná smyslová schopnost, ani představivost, není s to poznat obecně.¹¹⁶ „Představa není obecná a abstraktní, ale individuální a konkrétní...“¹¹⁷ Od pojmu se liší tím, že reprezentuje jednotlivé, zatímco pojem se týká obecného. Představa může být více či méně neurčitá, vágní, nikoli však obecná. Říkáme-li, že je naše představa pouze „povšechná“ či „všeobecná“, neznamená to, že je obecná, nýbrž že je neurčitá. Představa může být více či méně neurčitá. I vágní představa však reprezentuje jednotlivinu, byť neurčitě a velmi nekompletně. Představivostí si v mysli reprezentujeme vždy jen jednotlivé předměty, ať už se objevují v konturách mlhavějších nebo zřetelnějších.

Vezměme si např. obecné pojmy „živočich“, „barva“ a „umělecké dílo“. Pod *pojem* „živočich“ spadá ústřice i zebra,¹¹⁸ avšak vizuální *představu* živočicha, který je stejně dobře ústřicí jako zebrou, si těžko vykreslíme. Pod *pojem* „barva“ snadno zahrneme červeň i modř, avšak *představu*, která by byla tak vágní, aby reprezentovala červeň i modř, si neutvoříme. Pod *pojmem* „umělecké dílo“ jsou zahrnuty písňový cyklus i socha, které se ovšem nesejdou v žádné, byť sebeneurčitější *představě*. S obecným pojmem míváme spojení nějakou zástupnou vizuální představou. S pojmem „dopravní prostředek“ si mohu obvykle spojovat představu autobusu, s pojmem „umělecké dílo“ jakousi sochu. Tyto představy však postrádají obecnost daného pojmu. Samy nejsou obecninami, jsou jen s obecninami spojovány.

Hudebník může mít s pojmem „umělecké dílo“ asociovanu (především) zvukovou představu symfonie, kdežto výtvarník (především) představu plastiky. Přesto však mohou sdílet *týž pojem* (oba bezproblémově uznají, že pod pojem „umělecké dílo“ spadá jak hudební kus, tak i socha). Jestliže se představy liší, avšak pojem je *týž*, pak pojem není totéž co představa.

¹¹⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 5, s. c.: „...voces significant conceptiones intellectus...“ Rovněž současná sémantika rozlišuje signifikát, což je smysl slova, od *denotátu*, což je konkrétní jednotlivina, kterou slovem označujeme. Teprve díky tomu, že chápeme obecný signifikát slova (pojem), můžeme slovo používat k označování (denotaci) jednotlivin. Skvělé uvedení do této problematiky viz Pavel CMOREJ, *Úvod do logické syntaxe a sémantiky*, Bratislava, Iris 2001, str. 13–21.

¹¹⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 4, co.; q. 85, a. 1, co.

¹¹⁷ Lukáš NOVÁK: „Pojem“, in: Lukáš NOVÁK, Petr DVOŘÁK, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Teologická fakulta Jihočeské university v Českých Budějovicích 2007, str. 40.

¹¹⁸ Za předpokladu, že je ústřice nadána nějakým smyslovým vnímáním (např. cítí bolest, je-li bodána).

Rozum i představivost jsou kognitivní schopnosti. Představivost se však od rozumu liší právě tím, že není s to poznávat obecné, nýbrž jen jednotlivé. Rozum poznává obecné, smyslová schopnost jen jednotlivé.¹¹⁹ To je principiální rozdíl mezi kognitivními schopnostmi smyslovými na jedné straně, a rozumem na straně druhé.

5. Rozum a představivost

Na rozlišení představ a pojmů můžeme navázat úvahou týkající se vztahu myšlení k neurálním procesům. Neurofyziologie a neuropsychologie prokazují souvislosti mezi určitými mentálními a určitými fyzickými procesy. Z tohoto faktu bývá někdy vyvozováno, že rozumové poznání se koná tělesným orgánem. To je unáhlená argumentace. Je totiž myslitelné, že je mozek orgánem nikoli rozumu, ale nějakých jiných schopností, jejichž činnost je ovšem nezbytnou podmínkou pro to, aby mohl být činný také rozum.

Jestliže jsme rozlišili pojmy od představ, rozlišíme na tomto základě aktivitu rozumu (pojmové myšlení) od aktivity představivosti. Činnost rozumu a činnost představivosti spolupůsobí jakousi součinností. Abstraktní rozumové pojmy jsou abstrahovány z konkrétních představ.¹²⁰ Myšlení pojmů je vždy provázeno představami.¹²¹ Tomáš Akvinský míní, že pokud je duše v těle, činnost rozumu není možná bez představ.¹²² To neznamená pouze požadavek představy jako východiska jednorázového abstraktivního úkonu, nýbrž Tomášovu tezi je třeba chápat tak, že pojem zůstává vždy vázán na představu.¹²³ Jelikož však představivost pracuje tělesným orgánem,¹²⁴ může narušení tohoto orgánu (mozku) bránit rozumovému poznání.¹²⁵

Dorothea Frede Tomášovo tvrzení o doprovodných představách interpretuje jako omezeně platné, a to ze dvou důvodů. Jednak lze váhat, zda nám introspekce potvrzuje, že je představami provázen *každý* úkon myšlení, a jednak prý v některých případech formování představy ani není proveditelné (např. v případě vysoce abstraktních filosofických pojmů).¹²⁶

Žádná restrikce Tomášovy teze se nám však nebude zdát nezbytnou, pokud si uvědomíme, že jako doprovodné představy často stačí i představy zástupné a velmi vágní, a že se častěji jedná o představy zvukové, přesněji řečeno slovní. Frede na citovaném místě hovoří o představách jen jako o „obrazech“ (*images*), aniž by brala v úvahu zvukové představy, představy verbálních výrazů. Antony Kenny naproti tomu konstatoval, že Tomášův

¹¹⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 86, a. 1, ad 4: „Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.”

¹²⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 4.

¹²¹ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7, co.: „Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet.“

¹²² *Super II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 6: „...intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate...”

¹²³ Dorothea FREDE, „Aquinas on Phantasia“, c.d., str. 168.

¹²⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7, co.: „Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam.“

¹²⁵ *De veritate*, q. 10, a. 6, co.: „[...] mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio.“

¹²⁶ D. FREDE, „Aquinas on Phantasia“, c.d., str. 178–179.

termín „*phantasma*“ zahrnuje rovněž představy slov a o zřetězování slovních představ do vět, které v naší mysli probíhá.¹²⁷

Naše myšlení někdy bývá provázeno jakousi vnitřní řečí. Naše diskursivní myšlení je vždy provázeno – někdy i takřka vedeno – sdružováním představ, např. asociacemi slov. Při tvorbě slovních a větných útvarů je představivost vždy při díle, neboť slovní výraz v naší mysli je zvukovou představou, jakkoli se s ní spojuje rozumový pojem. Představivost a emotivita mají vždy vliv na naše myšlení, někdy mohou hrát dominantnější roli než rozum. Představivost a emotivita se někdy prosazují do vůdčí pozice, což se navenek projevuje např. při nepromyšleném mluvení, a ještě více při mluvení nekontrolovaném či při mluvení ze spánku. (Jindy však je vůdčím faktorem pojmové myšlení, např. když hledáme slovní výraz či formulaci, kterou by jsme vyjádřili, co máme na mysli.)

6. Myšlení a mozek

Nelze prokázat, že by nějaké organické jevy, např. neurální procesy, byly projevem samotného pojmového myšlení. Pokud by někdo chtěl obhájit takovýto ukvapený závěr, musel by vyloučit možnost, že jsou zmíněné děje spíše projevem aktivit konaných vnitřními smysly, a to především představivostí, jejíž činnost není samotným pojmovým myšlením, nýbrž toliko *doprovodnou podmínkou* pro realizaci pojmového myšlení. Souvislosti fyzických procesů v mozku s myšlením vysvětluje Tomáš právě tímto způsobem. Zmiňuje při tom duševní choroby projevující se mentálními turbulencemi (v případě „frenetiků“), nebo naopak útlumem (u „letargiků“):

„(...) jelikož je intelekt schopností, která nepoužívá tělesného orgánu, nijak by jeho aktu nebránilo poškození jakéhokoli tělesného orgánu, kdyby ovšem k jeho aktu nebyl nezbytný akt určité jiné schopnosti, která tělesný orgán používá. Tělesný orgán používají smysl a představivost a další schopnosti, které patří do smyslové části [duše]. Odtud je zjevné, že k tomu, aby intelekt rozumově poznával (a to nejen když získává nové vědění, ale také když užívá vědění již dosaženého), potřebuje akty představivosti a jiných [smyslových] schopností. Viděli jsme totiž, že pokud je poškozením orgánu zatěžován akt představivé schopnosti, jako tomu bývá u frenetiků, nebo schopnosti paměťové, jako u letargiků, pak je člověku bráněno v aktuálním rozumovém poznání, a to i v poznání věcí, jejichž vědění uchopil již dříve.“¹²⁸

Lze poznamenat, že patologický stav, který Tomáš nazývá letargií, bývá patrně zapříčiněn nikoli především poruchami vybavovací schopnosti (paměti), nýbrž spíše poruchami emotivity (čili určitých apetitivních smyslových schopností, jak o nich budeme hovořit později). Nicméně o tento problém se v dané úvaze nejedná. Pro nás je Tomášova úvaha

¹²⁷ „Vizuální obraz, vyvolaný, když máme zavřené oči, slova, která říkáme sami k sobě *sotto voce* v představivosti – to jsou příklady toho, co Tomáš rozumí ‚představami‘.“ Antony KENNY, *Tomáš o lidském duchu*, z angl. originálu *Aquinas on Mind* přeložil K. Šprunk, Praha, Krystal 1997, str. 84. „Když myslíme tak, že mluvíme sami k sobě, pak mluvíme-li k sobě o *x*, nejobvyklejší představou, která bude nositelem našeho myšlení, nebude představa (např. vizuální) onoho *x*, ale představa (nejspíše sluchová) slova pro *x*.“ Tamtéž, str. 89.

¹²⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7. co.: „(...) cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit.“

zajímavá tím, že ukazuje, že empiricky zjištěné souvislosti rozumové činnosti s organickými procesy se nezakládají na organické povaze rozumu samého, ale na organické povaze jiných schopností, které s rozumovou schopností spolupracují.

„(...) a proto se stává, že když je narušen orgán představivé schopnosti, brání to činnosti intelektu, neboť intelekt ke své činnosti potřebuje představy.“¹²⁹

Z řečeného je zřejmé, že by snad bylo možné uvažovat, zda jsou představy prostorově umístěné (v mozku). Naproti tomu obecniny lokalizovat jistě nelze. Obecninu nelze lokalizovat do mozku člověka, že by byla neurálním stavem či procesem,¹³⁰ neboť stav jednotlivcov neurálního centra je čímsi individuálním, jednotlivým, a tedy právě *nikoli obecným*. Pokud se dvě věci od sebe liší lokalizací (např. v jednom a v jiném mozku), jedná se o nějaké jednotliviny.

Dva lidé mohou myslet týž pojem. Neurální stavy jsou jednotlivinami a jsou dva (v jednom a druhém mozku), pojem je zde však než jeden. Dva neurální stavy nemohou být vzájemně shodné více než jen jako dva případy (exemplifikace) téhož typu, jsou nanejvýš typově totožné. Naproti tomu dvě obecniny nemohou být totožné pouze typově. Jsou-li totiž dvě položky shodné jen typově, nejedná se o dvě obecniny, ale o dvě exemplifikace nějaké obecniny, o dva jednotlivé případy nějakého obecného typu.¹³¹ Jsou-li tedy dvě obecniny totožné, není jejich vzájemná totožnost omezena na pouhou typovou identitu. Dvě obecniny tedy mohou být totožné způsobem, kterým dva neurální stavy totožné být nemohou. Je-li tomu tak, potom obecnina jistě není neurálním stavem. Proto lokalizace neurálního stavu není lokalizací obecniny. Nevyskytuje-li se obecné ve fyzikálním prostoru, nevyskytuje se ani v mozku.

7. Hylemorfický dualismus

Na základě toho, co bylo v uplynulých pasážích vyloženo o pojmu a pojmovém myšlení, se Tomášův argument pro netělesnost rozumu jeví přesvědčivě. Obecniny jsou skutečně neprostorové, a v tomto smyslu nefyzikální předměty poznání. Takové předměty však nelze detekovat fyzikálním objektem, hmotným nástrojem. Obecniny tedy nelze detekovat fyzickým nástrojem. Avšak rozum poznává obecniny. Závěr zní, že rozum svou vlastní činnost nerealizuje žádným tělesným orgánem.

¹²⁹ *De veritate*, q. 26, a. 3, co.: „(...) unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione (...).“

¹³⁰ Takovou lokalizaci obecnin navrhnul Earl CONEE: „Supervenience and Intentionality“, in: *Supervenience. New Essays*, E. Savellos, Ü. D. Yalçin (eds.), Cambridge University 1995, str. 273–292. Coney si uvědomoval potíž s lokalizací obecných pojmů do individuí, která pod obecninu spadají jako její exemplifikace. Nesnáz tkví v tom, že jsme s to myslet i pojmy, které nejsou exemplifikovány (v aktuálním světě neexistuje nic, co by tvořilo rozsah takové obecniny). Coney popisuje pojmy jako obsahové (nikoli extenzionální) významy slov (*Meanings*) a lokalizuje je do mozků, v nichž jsou pojmy myšleny. Autor ve své stati tvrdí, že ať už jsou obecniny ve fyzikálním světě exemplifikované nebo ne, jsou ve fyzikálním světě lokalizované na místě, kde jsou myšleny (str. 290).

¹³¹ Totožnost obecniny, např. „živočich“, přítomné v rozumu jednoho a v rozumu druhého člověka, nemůže být vysvětlena ve smyslu dvou instancí neboli exemplifikací jediné (nad)obecniny „živočich“. Exemplifikacemi obecnin jsou totiž jednotliviny. Obecnina může zahrnovat další obecniny buď tak, že obsah zahrnutých pojmů je součástí jejího obsahu (jako když do definice pojmu „člověk“ patří pojmy „živočich“ a „rozumový“), nebo tak, že extenze podřazených pojmů je součástí její extenze (jako když pojem „živočich“ zastřešuje pojmy „člověk“ i „zvíře“). Pokud obecnina zahrnuje významy, resp. extenze jiných obecnin, nemohou s ní být zahrnované pojmy totožné, ale jsou buď obsahově chudší nebo naopak bohatší.

Aby oponent Tomášova argumentu zachránil svou pozici, musel by věrohodně ukázat, jak by mohl nějaký hmotný nástroj percipovat neprostorové předměty poznání. Oponent předpokladu, že fyzikální nástroj nemůže detekovat nefyzikální předmět, by měl disponovat srozumitelnou teorií, jež by objasnila, jak by hmotná a prostorová věc mohla být „vnímavou“ pro nehmotný a neprostorový předmět. Pokud žádoucí vysvětlení nenabídne, sotva může být jeho námitka akceptována.

Pokud přijímáme tezi o duchové povaze duše, a zároveň registrujeme materialitu a tělesnost lidské bytosti, akceptujeme určitý druh dualismu. Pak je nám ovšem adresována námitka, jež zdůrazňuje neintuitivní povahu psychofyzické interakce, kterou dualista musí předpokládat. Jak tomistický dualismus tento problém řeší?

S Edwardem Feserem lze říci, že odpověď na tuto „nejdůležitější námitku proti dualismu“ umožňuje právě hylemorfická koncepce duše jako substanciální formy těla.¹³² Tomista – narozdíl od karteziánských dualistů – není zavázán k pozici, podle níž by duše a tělo byly dvěma substancemi, spirituální a fyzickou, mezi kterými by probíhala jakási okultní interakce (např. na způsob telekineze). Uvažovali jsme již o tom, že tak jako kámen není pouhou hmotou, ale má i formu, díky níž má určité schopnosti, že podobně i člověk není pouhou neurčitou matérií, ale je rovněž specificky určen: má svou substanciální formu, díky níž má také určité schopnosti. Odpověď na problém psychofyzické interakce je možné hledat ve faktu, že duše je jediným principem jak funkcí tělesných, tak i duchových. Ke schopnostem, které jsou důsledkem substanciální formy, patří nejen vegetativní a vitální pohybové schopnosti, ale rovněž schopnosti smyslové a rozumové.

Výše citovaní monisté, Armstrong a Fodor, se podivovali, jak by mohla spirituální entita kauzálně působit na fyzickou. Duše však není skutečností v každém ohledu jen spirituální, je po jedné stránce čímsi spirituálním, po jiné stránce čímsi „fyzickým“.¹³³ Duše je rozumová, avšak je i formou těla a principem tělesných vitálních funkcí. Lidská duše je určením determinující specifickou (druhovou) povahu člověka, tedy je i prvním (fundamentálním) principem jeho biologických i psychických schopností. Pak ovšem není divu, že má duše vliv na tělo a interaguje s ním.¹³⁴

Ne každá kauzalita vypadá tak přehledně jako příčinnost popisovaná newtonovskou fyzikou. Interakce, které se odehrávají mezi rozumovou duší a tělem, by nebylo možné úplně popsat jazykem té či oné empirické přírodní vědy (fyziky, chemie, biologie apod.). Ačkoli však lze odmítnout kauzality postulované iracionálně či pavědou, přeci platí, že žádná ze seriózních věd nezakazuje existenci nějaké kauzality pouze proto, že ji sama nepopisuje.

Duchovost duše je zřejmá z rozumové povahy člověka. Schopnost k rozumovému, pojmovému poznání není důsledkem toho, že jsme materiální (vždyť materiální jsou i některé nerozumové věci), nýbrž je důsledkem našeho specifického určení, které nazýváme duší. Rozumové poznání se ale neuskutečňuje fyzickým orgánem (fyzický nástroj nemůže poznávat nečasoprostorové intencionální objekty, obecniny). Duše je tedy principem schopnosti, která se neuplatňuje fyzickým orgánem, je principem schopnosti duchové, a v tomto ohledu je duše duchová. Tím dáváme zapravdu dualismu. Duše – narozdíl od karteziánské „mysli“ – je však zdůvodněně koncipována nejen jako princip duchových, netělesných schopností, nýbrž je rovněž i principem konstituujícím tělo, principem tělesných funkcí a (vnějších i vnitřních)

¹³² Edward FESER, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oxford, Oneworld 2005, str. 178.

¹³³ R. CROSS, „Aquinas and the mind-body problem“, c.d., str. 47.

¹³⁴ Hylemorfické řešení psychofyzického problému činí filosoficky srozumitelnými nejen kauzální vztahy mezi rozumovými a tělesnými ději, ale rovněž tzv. psychosomatické jevy. R. E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, c.d., str. 71.

smyslů. Rozumové schopnosti spočívají v téže substantii jako funkce smyslové a tělesné, totiž v člověku, a to díky témuž podstatnému určení člověka – rozumové duši. Proto není divu, že rozum má – prostřednictvím vnitřních smyslů – vliv na tělo *et vice versa*

8. Formální a objektivní pojem

Naše poznání je aspektivní: ačkoli věc někdy poznáváme pravdivě, nepoznáváme ji „skrz na skrz“, nýbrž po té či oné stránce. Formální pojem je mentální kvalita, která v nás reprezentuje příslušný aspekt či povahu poznané věci. Objektivní pojem je naproti tomu sama poznávaná povaha či stránka věci, ovšem nakolik byla rozumem zobecněna. Distinkci mezi formálním a objektivním pojmem u Tomáše nenalzáme, alespoň nikoli explicitně. Tyto termíny se objevují u Petra Aureola (1280–1322). Podle tohoto františkánského myslitele je nám objektivní pojem dán ve formálním pojmu. Formální pojem je aktem intelektu (nikoli ve smyslu aktivity, nýbrž ve smyslu aktuální determinace intelektu),¹³⁵ kdežto „objektivní pojem není ničím jiným než věcí [samou], jež se předmětně ukazuje, a to prostřednictvím rozumového aktu“, tj. prostřednictvím formálního pojmu.¹³⁶

Do tomistické filosofie uvedl rozlišení formálního a objektivního pojmu italský dominikán Tommaso de Vio řečený Kajetán (1468–1534).

- Formální pojem je podle něj jakýmsi inteligibilním obrazem zformovaným v rozumu. Tento obraz reprezentuje poznávanou věc po určité její stránce (čili reprezentuje některou povahu věci).
- Objektivní pojem je sama reprezentovaná věc, resp. věc poznána po určité stránce, čili některá věcná povaha (*natura*) – nakolik se ovšem stala obecnou.

Kajetán dále vysvětluje, že formální pojem je to, *čím (quo)* se poznává, čili prostředek poznání, zatímco objektivní pojem je to, *co (quod)* se poznává, čili předmět poznání (tj. věcná povaha, nakolik se nalézá v poznání a ve stavu obecnosti).¹³⁷ Tomáš by se svým renesančním interpretem souhlasil, že formální pojem je prostředkem, nikoli předmětem (*quod*) poznání, nicméně poopravil by Kajetána v tom smyslu, že se nejedná ani tak o medium *quo*, jako spíše *in quo*. Povahu věci poznáváme či nahlížíme *ve* formálním pojmu, kterému Tomáš říkal „vnitřní slovo“:

¹³⁵ „...dicimus, quod conceptus obiectalis est, et nascitur in conceptu formali, qui est actus intellectus...“ Petrus AUREOLUS, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d. 27, pars 2, a. 2, Secunda propositio, Roma, Typographia Vaticana 1596, str. 627.

¹³⁶ „Conceptus autem obiectivus non est aliud, quam res apparens obiective per actum intellectus...“ Petrus AUREOLUS, *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, d. 9, q. 2, a. 3 (4), Roma, Typographia Aloysij Zannetti, Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomae Aquinatis de Vrbc. 1605, str. 109.

¹³⁷ „Conceptus formalis est idolum quoddam, quod intellectus possibilis format in seipso repraesentativum obiectaliter rei intellectae; quod a philosophis vocatur intentio seu conceptus, a theologis vero verbum. Conceptus autem obiectalis est res per conceptum formalem repraesentata in illo terminans actum intelligendi. (...) nomen (...) est namque signum conceptus formalis ut medii seu *quo*, et est signum conceptus obiectalis ut ultimi, seu *quod*.“ Thomas DE VIO Caietanus, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, q. 2, Roma, Pontificia officina typographica 1907, str. 26–27.

„Je-li takto vyjádřeno a formováno v duši, nazývá se vnitřním slovem; a proto se má k rozumu nikoli jako to, čím rozum poznává, nýbrž jako to, v čem poznává; neboť je-li vyjádřeno a formováno, rozum v něm nahlíží povahu poznávané věci.“¹³⁸

Formální pojem není sám cílovým předmětem poznání, je bezprostředně poznáván jen jako medium poznání. Mám-li na mysli pojem člověka, nemyslím tím svůj psychický akcident (formální pojem), nýbrž člověka obecně (objektivní pojem). Předmětem poznání tedy v posledku není formální, nýbrž objektivní pojem. Objektivní pojem jakožto zobecněná vlastnost není pouhým prostředkem poznání, tím méně aktem poznání (*noesis*), ale je tím, co je v nejvlastnějším smyslu poznáváno (*noema*).

Tomáš Akvinský rozlišuje v „abstraktní obecnině“ (*universale abstractum*) – tj. v objektivním pojmu – dvě složky: samu povahu věci (*ipsa natura rei*), a navíc obecnost (*universalitas*).¹³⁹ Nic více.

Při dokazování netělesnosti rozumu z poznání obecnin jsme „obecninou“ mínili objektivní, nikoli formální pojem.

9. Inteligibilní species vtištěná a vyjádřená

Formální pojem existuje, je-li aktuálně myšlen. Je (formálním) aktem intelektu. Existuje, je-li aktuálně produkován. Mohou v rozumu vyvstat formální pojmy takřkajíc „z ničeho“? Zřejmě nikoli. Tomáš problém ilustruje představou hmotného tělesa, které může ohřívát jen tehdy, je-li k tomu samo již disponováno teplotou, která v něm byla realizována. Podobně rozum musí být k produkci formálního pojmu („vnitřního slova“) disponován tím, že do něho nějak vstupuje inteligibilní podoba věci.¹⁴⁰ Lze proto rozlišit na jedné straně tuto „vstupující“ podobu, kterou tomisté nazývali „vtištěnou podobou“ (*species impressa*), a na druhé straně vyprodukovaný formální pojem, který se nazývá „vyjádřenou podobou“ (*species expressa*). V obou fázích je inteligibilní podoba obecninou, totiž reprezentací zobecněné povahy (*natura*) věci.¹⁴¹

Vtištěné inteligibilní podoby v nás existují i tehdy, když daný pojem aktuálně nemyslíme, nicméně habituálně jej známe. Vyjádřené podoby jsou pojmy, které aktuálně myslíme.

Intelekt se tedy – dle Tomáše – může nacházet ve třech fázích:

- Intelekt jako „*tabula rasa*“ je pouhou potencialitou vzhledem poznání.
- Intelekt in-formovaný *vtištěnými podobami* je kdykoli schopen příslušné pojmy myslet, nachází se „v uschopnění“ (*in habitu*).

¹³⁸ *Super Ioannem.*, cap. 1, lec. 1.: „Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae.“

¹³⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 2, ad 2: „...cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas.“

¹⁴⁰ *De potentia*, q. 9, a. 5, co.

¹⁴¹ „Et nota quod quia natura ipsa habet duas similitudines in anima, scilicet speciem intelligibilem et conceptum: sive speciem impressam et speciem expressam: ideo secundum utramque speciem est universalis in repraesentando.“ Thomas DE VIO Caietanus, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, q. 7, c.d., str. 106.

- Když intelekt aktuálně myslí některý pojem, produkuje tím *vyjádřenou podobu* a stal se intelektem „v aktu“ (*in actu*).¹⁴²

Vyjádřená podoba je formální pojem. Ten existuje v mysli jen tehdy, je-li právě myšlen. *Vtištěná podoba* je mentální dispozicí k tomu, aby formální pojem *mohl* být myšlen. Existují okamžiky, kdy vzdělaný člověk nepřevyšuje intelektuálně malého chlapce tím, na co aktuálně myslí, čili formálním pojmem, přeci však je i v takovém okamžiku rozum vzdělance disponován větším bohatstvím vtištěných podob. Je-li intelekt schopen uchovávat v sobě vtištěné *species*, které aktuálně nemyslí, může být po této stránce nazýván „rozumovou pamětí“ (*memoria intellectiva*).¹⁴³ Intelektuální paměť se od intelektu neliší reálně, je toliko jedním z jeho aspektů.

Rozeznáváme tedy:

- vtištěnou podobu (*species impressa*), jež je mentální dispozicí k aktuálnímu myšlení pojmu,
- vyjádřenou podobu (*species expressa*), totiž pojem ve smyslu mentálního aktu neboli *formální pojem*,
- a konečně poznáný předmět, *objektivní pojem*, tj. povahu samotné poznávané věci – nakolik se tato povaha ocitla ve stavu obecnosti.

10. Inteligibilní species jako medium poznání

Obě *species*, vtištěná i vyjádřená, jsou pouhá (reprezentující) media, jež slouží k poznání objektivního pojmu. „Tomáš charakterizuje *species* jako zpodobnění, protože *species* – jakožto zprostředkující princip – referuje k věci, kterou zpodobňuje.“¹⁴⁴ Podoba, ať už vtištěná nebo vyjádřená, není poznávaným předmětem (*obiectum*), tj. věcnou povahou, ale pouhou „podobností“ (*similitudo*) poznávané věcné povahy. Inteligibilní podoba se tedy nenazývá „inteligibilní“ v tom smyslu, že by sama byla předmětem rozumu, ale jakožto prostředek (*medium*), díky němuž je po nějaké stránce poznávána esence věci samé.¹⁴⁵

Narozdíl od vtištěné podoby je vyjádřená podoba (formální pojem) poznávána, ale nikoli jako vlastní předmět poznání, ale jako medium, v němž je poznáván předmět. Jedná se o podobnou situaci, jako když se na něco díváme pomocí zrcadla: zrcadlo je sice také viděno, avšak funguje jako prostředek, nikoli jako předmět poznání.

Podoby se mohou stát vlastním předmětem poznání až v sekundární psychologické reflexi, při které zaměřím mysl na sebe samu a „zpětně“ si uvědomím, že k poznání věcných povah mé mysli slouží jakési mentální podoby těchto povah. Termín „reflexe“ (*reflexio*) pochází od *reflectere*, „ohýbat zpět“. Znamená původně právě „obrácení se“ rozumu zpětně k sobě samému. Dejme slovo Tomášovi:

¹⁴² Srov. *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 10, co.

¹⁴³ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 7.

¹⁴⁴ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 146.

¹⁴⁵ *De veritate*, q. 10, a. 4, ad 1: „...obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio.“

„Protože se však intelekt reflexí obrací k sobě samému, touž reflexí poznává své poznávání i podobu, díky níž poznává. A tak je rozumová podoba sekundárně tím, co je poznáváno. Avšak to, co je poznáváno primárně, je věc, kterou podoba zpodobňuje.“¹⁴⁶

Inteligibilní podoba (ať už vtištěná či vyjádřená) je jakožto akcident konkrétní mysli čímsi jednotlivým. Avšak nemůže být po každé stránce pouze jednotlivinou, vždyť by nebyla našemu rozumu nebyla nic platná, kdybychom díky ní nepoznávali zobecněnou povahu věci (objektivní pojem).¹⁴⁷ Je-li ovšem inteligibilní podoba reprezentací obecné povahy, je v tomto smyslu rovněž obecná.

Jak může být inteligibilní *species*, např. formální pojem, zároveň čímsi jednotlivým i obecným? Snadno to pochopíme, přirovnáme-li formální pojem k jazykovému výrazu (ke slovu jakožto konfiguraci hlásek). Slovo, které pronese, je podle svého vlastního bytí („entitativně“) určitým *jednotlivým* zvukem; může však být *obecné* co do svého významu. Nu a podobně „vnitřní slovo“, formální pojem, je entitativně jednotlivinou, reprezentativně však obecninou.

Tím se formální pojem liší od představy (*phantasma*), která je jednotlivá, a není poznávána rozumem, nýbrž vnitřním smyslem (představivostí). Jakožto forma mysli je *species* jednotlivá, jakožto zpodobnění obecné povahy je však obecná. „Na jedné straně je [*species*] realitou svého druhu, jež je o sobě čímsi jednotlivým a individuálním, avšak na druhé straně je zpodobněním, jež je obecné.“¹⁴⁸

11. Inteligibilní *species* a duchovost duše

Formální pojem je – jakožto akcident mysli – jednotlivinou, avšak obecninou je po té stránce, že, reprezentuje zobecnitelnou věcnou povahu, nakolik je v rozumu skutečně zobecněna. Tomáš vysvětluje:

„Rozumově poznávaná podoba může být uvažována dvojmo: buď s ohledem na bytí, které má v rozumu, a potud má bytí jednotlivé, anebo s ohledem na to, že je zpodobněním určité poznávané věci (nakolik vede k jejímu poznání), a po této stránce má bytí obecné. Vždyť není zpodobněním dané věci nakolik je věcí, ale podle její povahy, v níž se [věc] shoduje s jinými téhož druhu.“¹⁴⁹

Jelikož jsou obě podoby (vtištěná i vyjádřená) obecné, jsou netělesné. Proto Tomáš usuzuje na netělesnost intelektu z faktu, že v něm nacházíme takovéto obecné reprezentace věcí. Tomáš tento postřeh vágně připisuje starším filosofům, aniž by se však pokusil některého jmenovat. Takový postup se shoduje se středověkým (a obzvláště Tomášovým) nezájmem o zdůrazňování vlastního originálního přínosu. Dávni myslitelé své nové myšlenky

¹⁴⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 2, co.: „Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.“

¹⁴⁷ „*Species* jakožto ‚zpodobnění‘ obsahuje věc samu, tzn. *species* je intencionální reprezentací esence v jejích fundamentálních rysech.“ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 160.

¹⁴⁸ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 169.

¹⁴⁹ *Super Sent.*, lib. 2, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3: „...species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit.“

rádi stavěli pod záštitu starších autorit. Pravděpodobněji se však v následující Tomášově formulaci jedná o jeho původní argument pro tezi, že lidská duše je duchová:

„Je to zřejmé, nahlédneme-li do způsobu, jakým filosofové zkoumali přirozenost duše. Z toho totiž, že lidská duše poznává obecné povahy věcí, postřehli, že podoba, kterou se uskutečňuje rozumové poznání, je [podobou] nemateriální, neboť jinak by byla individualizovaná, a tak by nevedla k poznání obecného. Z toho však, že inteligibilní podoba je nemateriální, [filosofové] postřehli, že je intelekt jakousi na materii nezávislou věcí; a odtud postupovali k poznání dalších vlastností rozumové duše.“¹⁵⁰

V citovaném úryvku jsme si mohli všimnout, že ačkoli Tomáš neznal terminologické rozlišení formálního a objektivního pojmu, přeci si tuto distinkci uvědomoval. Rozeznával totiž:

- na jedné straně „obecné povahy věcí“ (*universales rerum naturas*), které duše poznává (*cognoscit*), a o kterých se později hovořilo jako o *objektivních pojmech*,
- a na druhé straně „podoby“ (*species*), jejichž prostřednictvím se rozumové poznávání realizuje. Jedná se jednak *vtištěné* podoby, a jednak podoby *vyjádřené*, které označujeme jako formální pojmy.

Duchovost lidské duše tedy Tomáš dokazuje z netělesnosti rozumu, tu zas odůvodňuje nemateriálností inteligibilních podob, avšak nemateriálnost těchto podob je v posledku zdůvodněna tím, že se jejich prostřednictvím poznávají obecné povahy věcí, *objektivní pojmy*.

Můžeme proto učinit závěr, že i sám Tomáš dokazuje netělesnost rozumu (potažmo rozumové duše) z poznání *objektivních pojmů*.

Týž argument si ještě vyslechněme ve formulaci, kterou nabídl v první polovině 17. století bosý karmelitán Filip od Nejsvětější Trojice, rodným jménem Julien Esprit. Základem argumentace je opět fakt, že rozum abstrahuje a poznává „obecné povahy“, čili objektivní pojmy. (Jejich mentální „podoby“ je v mysli reprezentují.) Ve své *Filosofické sumě* francouzský tomista píše:

„Rozum poznává obecné povahy. Pokud jde o věci, jsou tyto povahy v jednotlivinách, avšak přeci jsou svými podobami reprezentovány jakožto abstrahované od věcí, a díky této abstrakci jsou poznávány rozumem. Proto vyžadují, aby rozum nebyl organickou schopností, nýbrž schopností čistě duchovou. Vždyť jednotlivé organické schopnosti vnímají pouze jednotliviny (...). Tedy je rozumová duše čistě duchová (...).“¹⁵¹

¹⁵⁰ *De veritate*, q. 10, a. 8, co.: „Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt.“

¹⁵¹ „[...] intellectus intelligit rationes universales, quae licet sint a parte rei in singularibus, tamen per suas species repraesentantur ut abstractae ab illis, et sub illa abstractione percipiuntur ab intellectu, et proinde exigunt quod intellectus non sit potentia organica, sed pure spiritualis, quia potentiae organicae et singulares non percipiunt nisi singularia [...]. Ergo anima intellectiva est pure spiritualis [...].“ Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Philosophica*, ed. prima., Lyon, A. Iullieron 1648, II^a-IIae, q. 40, a. 1, str. 566. Filip v návaznosti na tomistickou tradici předpokládá, že týž rys či charakter věci může být jak ve věci samé, kde je ovšem individualizován, tak i v pojmu, v němž se stává obecným. Charakteristika či povaha (*ratio*) věci je tedy čímsi, co má schopnost zachovat si esenciální identitu, a přitom se stávat buď konkrétním, reálným a jednotlivým, totiž nakolik existuje ve věci samé, anebo abstraktním, intencionálním a obecným, nakolik existuje v pojmu.

12. Nesmrtelnost lidské duše

V uplynulých výkladech nám mohlo být nápadné, že jak staří autoři, tak i současní myslitelé mají tendenci od důkazu netělesného rozumu přecházet k tvrzení, že nejen rozum, nýbrž i sama lidská duše je netělesnou entitou. Tuto myšlenku je třeba prohloubit a na základě dosažených poznatků přejít k úvaze o nesmrtelnosti duše.

Vzpomeňme si nejprve na rozlišení materie a formy. Rozumovou schopnost nemáme díky tomu, že jsme materiálními bytostmi, nýbrž díky principu naší specificky lidské určitosti, čili díky formě, tj. duši. Duše je – v tomto smyslu – prvním a fundamentálním principem rozumové činnosti, rozumová schopnost je pak druhotným a bezprostředním principem rozumové činnosti.

Vztah rozumu k duši je navíc exkluzivní, a to v následujícím smyslu. Rozum jakožto nemateriální schopnost nesídlí v žádném tělesném orgánu, neboť není organickou schopností. Není-li rozum v člověku tak, že by byl v některé jeho tělesné části, není-li v ničem materiálním, pak je *výhradně* v tom, co rozlišujeme *oproti materii*, tedy *ve formě*, v duši. Každá lidská vitální schopnost je – v širším slova smyslu – „schopností duše“ (neboť duše je prvním a výchozím principem života, včetně všech životních funkcí). Avšak *rozumová* schopnost je duševní schopností v užším smyslu: je schopností netělesnou, jak bylo ukázáno, tudíž je schopností *výlučně* duševní.

Tomáš konstatuje, že rozum je „není aktem organického těla“, a že tudíž „nepodléhá zániku.“¹⁵² Jakožto pouhá schopnost však rozum nemůže existovat samostatně, nýbrž musí inherovat v subjektu, v duši, která je nesmrtelná, neboť je rozumová. Proti tomu bychom mohli namítnout, že rozum inheruje nikoli v lidské duši, ale spíše v (oduševnělém) člověku. Bude tedy blíže třeba prozkoumat vztah rozumu a duše.

Je třeba říci, že schopnost inheruje nejen povšechně v subjektu, ale také v jeho složkách; vždyť např. schopnost trávit je nejen v člověku jako takovém, ale i v příslušných lidských orgánech. Kde v člověku inheruje rozumová schopnost? Není v žádném z tělesných orgánů, přesto je však „někde“ v člověku. Nezbyvá než připustit, že je v duši. Duše je tedy nejen formou materie a lidského těla, ale je navíc takovou složkou člověka, která vykazuje netělesnou vlastnost, rozumovost.

Některé formy, např. zvířecí duše, nepůsobí nic než jen tělesné realizace: konstituují tělo v jeho specifčnosti a jsou principem schopností uplatňovaných tělesnými orgány. U takových forem není důvod se domnívat, že by existovaly jinak než jen v reálném spojení s materií, s tělem. Naproti tomu forma, ve které nalézáme nějaké netělesné působení, musí mít korespondující netělesné bytí. Působení totiž předpokládá odpovídající bytí. Úsudek dokazující duchovost duše je založen na faktu, že „činnost vyplývá z bytí“ (*agere sequitur ad esse*).¹⁵³ Je-li tomu tak, potom lze z *činnosti* zpětně usuzovat na *bytí*:

- Z toho, že něco vůbec nějak působí, lze usoudit, že to *je*.
- Z *povahy činnosti* lze usuzovat na *povahu bytí* (např. z toho, že něco *působí* silně, lze usoudit, že to *je* silné).
- Z netělesného působení lze usuzovat na netělesné bytí.

¹⁵² *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 2, ad 2: „Sed intellectus (...) non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.“

¹⁵³ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 69, n. 20; *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 4, a. 5, arg. 2.

Rozum je schopností duše, substanciální formy člověka. David Oderberg tedy ve shodě s Tomášem soudí: „je-li rozumová schopnost nemateriální, plyne z toho, že (...) substanciální forma lidské osoby je nemateriální.“¹⁵⁴ Má-li však duše netělesné bytí, bylo by přinejmenším velmi problematické prohlašovat, že záhuba těla znamená zánik duše.

IV. ČINNÝ A TRPNÝ ROZUM

1. Otázka po původu inteligibility

Uvažovali jsme o tom, co intelekt činí takového, že tím projevuje svou imaterialitu. V následujících zkoumáních budou předmětem našeho zájmu další charakteristiky našich intelektivních schopností. Uvažme spolu s Aristotelem, že rozum je nejprve „tabulkou, na které není aktuálně nic napsáno“.¹⁵⁵ Lidský jedinec nevzniká s vrozenými pojmy v mysli. Rozum původně tvoří čistou *potencialitu* ke kognitivním aktům. Tomáš v návaznosti na Aristotela vysvětluje:

„Lidský intelekt (...) je v potenci vzhledem k inteligibilním věcem, a na počátku je jako prázdná tabule, na které není nic napsáno, jak praví Filosof ve III. knize *O duši*. A to je zjevně zřejmé z toho, že na začátku jsme rozumově poznávajícími toliko v potenci, později se však stáváme rozumově poznávajícími v aktu.“¹⁵⁶

Tomáš v tomto úryvku popsal rozum, nakolik je něčím „trpným“, tzn. *schopným podstupovat změny, něco nového do sebe přijímat*. Že je rozum z určitého hlediska čímsi trpným, je zjevné. Vždyť poznáváme-li něco nového, rozum podstupuje změnu a cosi do sebe recipuje. Tomáš proto v citovaném artikulu hovoří – v návaznosti na Aristotela – o „trpném rozumu“ (*intellectus possibilis*).

Přejdeme k otázce, odkud a jak do trpného rozumu vstupují poznatelné předměty. Uvažujme takto: pro své smysly nacházíme smyslově vnímané předměty, tzv. *sensibilia*, všude kolem sebe. Objekty v prostorovém, fyzikálním světě nejsou obecninami, nýbrž jednotlivinami, proto jsou v zásadě smyslově vnímatelné. Smysly tak nacházejí hojnou „potravu“. Kde ji však bere rozum? Jak nachází obecné povahy věcí, obecniny, které ve světě kolem nejsou? Jak rozum získává inteligibilní předměty čili *intelligibilia*?

- Smyslové schopnosti → *sensibilia* (všude kolem).
- Rozumové schopnosti → *intelligibilia* (???)

Tomáš kromě aristotelského řešení představuje dvě další odpovědi, které sám nezastává. První z nich je známé řešení Platónovo. *Intelligibilia* sice neexistují v našem smyslově vnímatelném světě, existují však v „nadnebeském“, inteligibilním světě, jedná se o ideje. Zde tedy rozum nachází své předměty.

¹⁵⁴ D. ODERBERG, *Real Essentialism*, c.d., str. 251–252.

¹⁵⁵ *De Anima* III, 4, 430a1.

¹⁵⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 2: „Intellectus autem humanus (...) est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu.“

„Platón, jak bylo řečeno, tvrdil, že formy smyslově vnímatelných věcí subsistují o sobě a bez materie; jako [např.] forma člověka, které říkal člověk o sobě, nebo forma čili idea koně, kterou nazýval koněm o sobě – atp. A o těchto oddělených formách mínil, že jsou participovány jak naší duší, tak i tělesnou materií; naší duší za účelem poznání, materií však za účelem bytí (...).“¹⁵⁷

Tomáš však spolu s Aristotelem odmítá připustit, že by obecniny věcí existovaly jako svébytné, ontologicky samostatné „subsistující“ objekty. (Necháváme zde stranou historickou, otázku, zda si Platón představoval své ideje takto.) Aristotela se v tomto ohledu snažil následovat také nám již známý arabský filosof Avicenna. Ten navrhnul druhou z Tomášem připomínaných teorií. Avicenna – v návaznosti na antické představy – předpokládá kromě Boží existence také hierarchii duchových jsoucen, tzv. „oddělených“ podstat (rozumí se oddělených od hmoty). Poznání je mezi nimi sdíleno od nejvyšších až k posledním. Na posledním a nejnižším stupni hierarchie je situován činný intelekt, který komunikuje *intelligibilia* lidským myslím.

„Avšak s povahou smyslově vnímatelných věcí se neslučuje, aby jejich formy subsistovaly bez materií, jak mnohonásobně dokazuje Aristotelés, a proto Avicenna, poté co bylo ono stanovisko odmítnuto, stanovil, že inteligibilní podoby všech smyslově vnímatelných věcí nesubsistují o sobě a bez materie, nýbrž že nemateriálně preexistují v separovaných intelektech, a to tak, že z prvního z nich tyto podoby plynou do následujícího, a podobně do dalších, až k poslednímu oddělenému intelektu, který [Avicenna] nazývá činným intelektem, z něhož, jak tž [filosof] tvrdí, plynou inteligibilní podoby do našich duší (...).“¹⁵⁸

Mezi Platónovou a Avicennovou teorií jsou rozdíly. Platón vysvětloval poznání idejí *anamnezí* (rozpomenutím), zatímco Avicenna *osvícením* (nikoli bezprostředně od Boha, nýbrž prostřednictvím nižších duchových substancí). Platón se zdá předpokládat, že se duše rozpomíná na subsistentní obecniny (které nazírala před pádem do těla). Podle Avicenny však obecniny nesubsistují samostatně, nýbrž existují v nadpozemských rozumech jakožto jejich obsahy, a odtud jsou sdíleny rozumu člověka.

„A tak Avicenna souhlasí s Platónem, že inteligibilní podoby, jež jsou v našem rozumu, pocházejí z nějakých oddělených forem, o kterých však Platón říkal, že subsistují o sobě, zatímco Avicenna je kladl do činné inteligence.“¹⁵⁹

2. Počátek poznání u smyslů

Níže bude zmíněno, že Avicennovo učení se od Tomášova nelišilo tolik, jak by se mohlo zdát z Tomášova výkladu. Nás však především zajímá, jak se chce Tomáš proti oběma

¹⁵⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4: „Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum (...).“

¹⁵⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4: „Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras (...).“

¹⁵⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4: „Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente.“

představeným teoriím vymezit, s čím odlišným vyrukuje. Tomáš tedy v opozici vůči oběma jmenovaným myslitelům tvrdí, že rozum nezískává pojmy od duchových nadpozemských entit (od „oddělených forem“), nýbrž získává je ze smyslové zkušenosti. Např. termín „barva“ vyjadřuje jistě obecninu (jež zahrnuje červeň, modř atd.), avšak slepý od narození, ačkoli zná slovo „barva“, obecným pojmem barvy nedisponuje, neví, co barva je. Kdyby ovšem duše dostávala pojmy „shůry“, slepý od narození by měl k pojmu „barva“ přístup jako každý jiný člověk. Tedy se zdá, že pojmy se nějak získávají ze smyslové zkušenosti.

„Jestliže by však duše byla od přirozenosti uzpůsobena k tomu, aby inteligibilní podoby přijímala pouze díky vlivu nějakých separovaných principů, a nepřijímala by je ze smyslů, nepotřebovala by k rozumovému poznání tělo, a tak by byla s tělem spojena zbytečně. (...) A tak by mohl mít slepec od narození vědění o barvách, což je prokazatelně nepravdou. Proto je třeba říci, že inteligibilní podoby, díky nimž naše duše rozumově poznává, neplynou od separovaných forem.“¹⁶⁰

Avicenna ve skutečnosti nemusel být od Tomášova stanoviska tak daleko, jak by to z Tomášova líčení mohlo vypadat. Arabského myslitele lze interpretovat i v tom smyslu, že činný rozum lidskému rozumu ideje nedodává hotové, nýbrž spíše působí, aby se inteligibilní povaha stala rozpoznatelnou v představě, kterou má člověk v mysli. Čili činný rozum člověku umožňuje abstraktivním úkon, který začíná u smyslové báze, u představy.¹⁶¹ Činný rozum lidskému rozumu umožní odhlédnout od individualizujících prvků, které jsou v představě obsaženy, takže rozum člověka spatří jen samu obecnou povahu. Nicméně pravdou zůstává, že dle Avicenny lidská mysl k poznání obecnin potřebuje vliv vnějšího spirituálního činitele.

Tomáš dále konstatuje, že podle Avicenny v našem rozumu neexistují vtištěné inteligibilní podoby, nýbrž pouze podoby vyjádřené (tj. formální pojmy), které tudíž lze opakovaně myslit jen díky opakované dodávce ze strany činného rozumu. Tím dle Tomáše Avicenna odporuje nejen teorii vtištěných podob, ale rozchází se i s Platónem, který učil o vrozeném poznání.

„Neshodují se také v tom, že podle Avicenny inteligibilní podoby nezůstávají v našem intelektu poté, co přestaly být aktuálně myšleny, nýbrž že se náš intelekt potřebuje vždy znovu obracet k jejich novému přijetí. Proto [Avicenna] nepředpokládá vědu, která by byla duši vrozena, narozdíl od Platóna, podle něhož v duši neměnným způsobem trvají participace idejí.“¹⁶²

„[Podle Avicenny] jakmile někdo přestane aktuálně myslit určitou věc, podoba oné věci přestane v intelektu existovat, ale je třeba, jestliže chce onu věc myslit znovu, aby se znovu obrátil k činnému rozumu, který [Avicenna] pokládal za oddělenou substanci, aby od něj inteligibilní podoby plynuly do trpného intelektu. Z výkonu a návyku obracet se k činnému intelektu zůstává – dle Avicenny – v trpném intelektu jakási zběhlost v obracení se k činnému intelektu, a tu nazýval habitem vědy. Podle tohoto stanoviska

¹⁶⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4: „Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur. (...) Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.“

¹⁶¹ M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO, P. PORRO: *Filosofia Medievale*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2004, str. 83.

¹⁶² *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4: „Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.“

v intelektivní části [duše] není uchovááno nic, co není aktuálně myšleno. Takto by ovšem paměť nemohla být kladena do intelektivní části [duše].¹⁶³

Avicenna předpokládal, že přijetím obecniny (zvláště pak opakovaným) si lidský rozum osvojuje schopnost snáze tutéž obecninu znovu toutéž cestou získávat, takže v tomto smyslu (a pouze v tomto smyslu) rozum nabývá trvalého (habituálního) vědění, učí se, dosahuje vědy.¹⁶⁴ Již víme, že Tomáš vysvětloval habituální vědění docela jinak, totiž vtištěnými podobami.

3. Činný intelekt jako schopnost duše

Tomáš Akvinský se každopádně odchyluje od Avicenny především tím, že – ve shodě se svým učitelem s Albertem Velikým¹⁶⁵ – nepokládá činný rozum za samostatnou spirituální entitu, která by existovala mimo lidskou duši, ale prohlašuje, že jako trpný rozum, tak i činný rozum je schopností lidské duše. Činný rozum tedy není jediný pro všechny lidi, ale každý člověk je vybaven vlastní schopností tohoto typu.¹⁶⁶ Tomáš Akvinský připojuje empiricko-psychologické zdůvodnění: při myšlení prožíváme sami sebe jako činitele, který odhlíží od jednotlivostí a tvoří si tak obecné pojmy. A z tohoto hlediska také Tomáš interpretuje Aristotela:

„Odpovídám, že činný rozum, o kterém hovořil Filosof, je čímś, co náleží k duši. (...) A poznáváme to ze zkušenosti, když si uvědomujeme, že abstrahujeme obecné formy [odhlédnutím] od partikulárních okolností, což znamená, že vytváříme aktuálně inteligibilní předměty. Žádná činnost totiž nenáleží nějaké věci jinak, než díky určitému principu, který ve věci inheruje jako forma (...). Tudíž schopnost, která je principem oné [abstraktivní] činnosti, musí být něčím, co náleží duši.“¹⁶⁷

Aristotelův vlastní popis činného rozumu je poněkud záhadný,¹⁶⁸ není divu, že si na tomto základě mnozí starší filosofové vytvářeli představu andělské či božské bytosti. Moderní vykladači zastávají mínění shodné s Albertem a Tomášem, a to s odvoláním na fakt, že když Aristotelés celou pasáž uvozuje úvahou o rozlišení činného a trpného principu, prohlašuje, že toto rozlišení chce provést *v duši (en té psýché)*.¹⁶⁹ Tezi, že Aristotelés chápal činný intelekt jako schopnost lidské duše, potvrzuje také po výtce věrohodný zdroj, Aristotelův

¹⁶³ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 6, co.: „...quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habitus in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.“

¹⁶⁴ M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO, P. PORRO: *Filosofia Medievale*, c.d., str. 83–84, 93–97.

¹⁶⁵ M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO, P. PORRO: *Filosofia Medievale*, c.d., str. 240.

¹⁶⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 4–5.

¹⁶⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 4., co.: „Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. (...) Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens (...). Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.“

¹⁶⁸ *De Anima* III. 5, 430a10–26.

¹⁶⁹ *De Anima* III. 5, 430a14. Michel SIGGEN, *L'expérience chez Aristote*, Berne, Peter Lang SA – Editions scientifiques européennes 2005, str. 250–251.

bezprostřední žák a první nástupce ve vedení peripatetické školy Theofrastos.¹⁷⁰ Ačkoli někteří jiní peripatetici, např. Eudémos z Rhodu (4. stol. př. Kr.) či vlivný Aristotelův komentátor Alexandros z Afrodísiady (2./3. stol.), rozšířili představu činného intelektu (*nús poiētikos*) jakožto samostatné nadpozemské substance,¹⁷¹ měli bychom se při interpretaci Aristotelova textu spolehnout především na zmíněnou Aristotelovu vlastní indikaci, že totiž činný a trpný intelekt jsou rozlišeny v rámci lidské duše.

4. Úloha činného intelektu

Aristotelés přirovnává činný rozum ke světlu, „které nějak působí, že potenciální barvy se stávají barvami aktuálními.“¹⁷² Barva je zde pojímána především jako vlastní předmět zraku, čili jako to, co je v nejvlastnějším smyslu viditelné. Ve tmě jsou však barvy viditelné toliko *potenciálně*. Díky světlu se stávají viditelnými *aktuálně*. Nu a podobně ve smyslové představě (*phantasma*) je zobecnitelná povaha pouze *potenciálně inteligibilní*, až díky působení činného rozumu se stává *aktuálně inteligibilní*.

- Jako *světlo* činí určitá potenciální *sensibilia* aktuálně vnímatelnými,
- tak *činný rozum* činí potenciální *intelligibilia* aktuálně inteligibilními.

Tomáš Akvinský argumentuje pro existenci činného rozumu takto:

„Protože se ale Aristotelés nedomníval, že formy věcí subsistují bez materie, přičemž však formy existující v materii nejsou aktuálně inteligibilní, vyplynulo z toho, že by povahy neboli formy smyslových věcí, které intelektem poznáváme, nebyly aktuálně inteligibilní. Nic ovšem není převedeno z potence do aktu, leda něčím, co je v aktu, jako když je smysl v aktu díky tomu, co je aktuálně smyslově vnímatelné. Bylo tudíž třeba předpokládat na straně intelektu nějakou schopnost, jež by působila věci aktuálně inteligibilní (...). A proto je nutné předpokládat činný intelekt.“¹⁷³

Rýsuje se nám tak odpověď na vstupní otázku této kapitoly. Věci kolem nás jsou vnímatelné smyslově, neboť se jedná o jednotliviny. Avšak smyslová představa (*phantasma*) může být činným rozumem „osvícena“ tak, aby z ní „zazářila“ obecná inteligibilní povaha a vtiskla se do trpného rozumu (v němž tím vzniká vtištěná podoba, *species impressa*). Činný rozum tedy vyvíjí nějakou aktivitu týkající se představy. Ne že by činil samu *představu* inteligibilní a obecnou, ale *povahu*, která je v představě přítomna jako cosi *potenciálně* inteligibilního, činí *aktuálně* inteligibilní. Jako aktuálně inteligibilní pak povaha existuje ve vtištěné podobě, a to v trpném rozumu. „Kognitivní obsah smyslového obrazu je činným rozumem vyabstrahován a přijat jako forma v trpném intelektu.“¹⁷⁴

Činným rozumem tedy z představy *abstrahujeme* inteligibilní podobu, tj. *odhlížíme* od individuálních zvláštností, které představa zahrnuje, abychom myslili pouze obecnou povahu.

¹⁷⁰ Franz BRENTANO, „*Nous Poiētikos*: Survey of Earlier Interpretations“, transl. R. George, in: M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon 2003, str. 313.

¹⁷¹ F. BRENTANO, „*Nous Poiētikos*: Survey of Earlier Interpretations“, c.d., str. 313–314.

¹⁷² *De Anima* III. 5, 430a15–17.

¹⁷³ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 3, co.: „Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu (...). Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.“

¹⁷⁴ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 165.

Abstrahujeme od toho, co Tomáš nazývá „individuálními okolnostmi“, od partikularit. Všimněme si nyní, že Tomáš činnému rozumu přisuzuje dvojí funkci, totiž „osvěcování“ představ a „abstrahování“ inteligibilních idejí:

„...představy jsou činným intelektem jednak osvěcovány, a jednak jsou z nich silou činného intelektu abstrahovány inteligibilní podoby. Představy jsou osvěcovány, neboť (...) jsou silou činného intelektu uschopněny, aby z nich byly abstrahovány inteligibilní intence. Činný intelekt totiž abstrahuje inteligibilní podoby z představ, nakolik můžeme silou činného intelektu přijímat v našem myšlení druhové povahy bez individuálních okolností; podobami těchto povah je vnitřně formován trpný intelekt.“¹⁷⁵

5. Metafora osvěcování

Co u Tomáše znamená aristotelská metafora „osvěcování“ (*illuminatio*)? Jistě neznamená, že by činný intelekt sám něco „viděl“, že by poznával. Tomáš neříká, že by činný rozum v představě obecnou povahu sám *poznával*.¹⁷⁶ Tu poznává trpný rozum. Činný rozum – přesně řečeno – *používá představu* k tomu, aby její pomocí do trpného rozumu vtisknul povahu, která se tak stává obecnou a aktuálně inteligibilní (pročež v trpném rozumu vzniká vtištěná *species*). Při takovémto použití představu však činný rozum pomocí představu uskutečňuje efekt, který přesahuje schopnosti samotné představu. V tomto smyslu tedy Tomáš říká, že činný rozum představu „osvěcuje“. Činný rozum osvěcuje představu v tom smyslu, že ji používá jako svůj nástroj. Činný rozum je zde hlavním činitelem, představa je jeho nástrojem, tj. „instrumentálním činitelem“.

„...v recepci, kterou trpný rozum přijímá podoby věcí od představ, mají představy úlohu instrumentálních čili sekundárních činitelů, kdežto činný rozum plní úlohu činitele hlavního a primárního.“¹⁷⁷

Leen Spruit míní, že „přetrvávající obtíže“ interpretovi nedovolují určit, jak si Tomáš vlastně představoval vztah mezi oběma úkoly činného rozumu, totiž mezi „osvěcováním“ smyslové podoby a úkonem abstrakce.¹⁷⁸ Znamená obojí tentýž úkon, nebo je snad „iluminace“ předpokladem pro abstrakci?

Jeden z nejvýznamějších barokních tomistů, portugalský dominikán Jan od sv. Tomáše, rodným jménem João Poinso (1589–1644), se zdá chápat věc následovně. Záleží na to, čeho se úkon činného rozumu týká, zda představu či vtištěné podoby. Představa je osvěcována, vtištěná *species* je výsledkem abstrakce. Jde v zásadě o *týž* úkon činného rozumu, ovšem

¹⁷⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 4: „...phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia (...) ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.“

¹⁷⁶ Spruit konstatuje, že činný rozum je u Tomáše „nepoznávající schopností“. L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 173.

¹⁷⁷ *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 7: „...in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum.“

¹⁷⁸ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 165.

jednou uvažovaný „s ohledem na představy“, po druhé „s ohledem na [vtiskované] podoby“.¹⁷⁹

Je přeci docela dobře možné, že *týž* úkon se *různým* způsobem týká *dvou* objektů. Např. řemeslná práce se týká nástroje a produktu: *týž* řezbářův úkon můžeme vztáhnout k dlátu, a hovořit tak o „používání dláta“, anebo ke dřevu, takže bude řeč o „opracovávání dřeva“. „Používání dláta“ a „opracovávání dřeva“ jsou dvěma *rozdílnými* koncepty, mohou však označit *tutéž* činnost (uvažovanou ze dvou různých hledisek). Půjde tedy o tzv. konceptuální (nikoli reálnou) distinkci. Podobně osvětování a abstrakce jsou patrně dvěma termíny pro *týž* úkon činného rozumu. Mezi iluminací a abstrakcí je (jen) konceptuální distinkce.

Přesný význam iluminace je prý u Tomáše zastřen „vágností, jež vedla budoucí generace k pokusům různě řešit otázku, co činný intelekt skutečně ‚dělá‘ se smyslovým obrazem.“¹⁸⁰ V uplynulé úvaze, kde byl použit příměr s řezbářem, jsme však již naznačili, že někteří autoři, jako právě i Jan od sv. Tomáše, rozumí „osvětování“ představ ve smyslu nějakého *používání* představ. Abychom to lépe pochopili, vraťme se od citovaného tomisty k jeho předchůdcům, kteří danou otázku promýšleli a diskutovali.

6. Kajetán a Báñez

Jak popisuje působení činného rozumu nám již známý kardinál Kajetán? Činný rozum prý v představě samé nic reálného nepůsobí. Kajetán používá toto přirovnání: světlo osvětčuje jablko, činí je *aktuálně* viditelným, avšak bez jakéhokoli (relevantní) kvalitativní změny v jablku samém.¹⁸¹ Podobně efekt, který je působen „světlem“ činného rozumu, je výhradně „objektivní“, nikoli „formální“.¹⁸² Činný rozum způsobuje prostě jen to, že povaha věci, jež je nějak obsažena v představě, *se aktuálně stane objektem rozumového poznání*, aniž by tím představa získávala nějakou novou akcidentální formu. Jak činný rozum na (smyslové!) představě tento výsledek vydobyl, jak může fungovat ono „objektivní“ osvětlení, to zůstává u Kajetána zahaleno tajemstvím.¹⁸³

Uvedená Kajetánova interpretace neměla v dějinách tomismu úspěch. V průběhu prvních staletí novověku mezi tomisty převládlo mínění, že fantasma od intelektu sice opravdu nezískává žádnou novou kvalitu (jak tvrdil Kajetán), avšak zároveň se Tomášovi následovníci přiklonili k přesvědčení, že představa nezůstává bez reálného vlivu ze strany činného intelektu. Představa přijímá od činného rozumu „pohyb“ (*motio*), totiž vliv přijímaný nástrojem od hlavního činitele. Spruit tuto „zajímavou“ tezi připisuje až Janu od sv.

¹⁷⁹ Johannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophici Thomistici*, Coloniae Agrippinae, München 1638, vol. 3, pars 3, q. 10, a. 2, str. 250: „Thomas illuminationem intellectus agentis ponit respectu phantasmatum, abstractio vero respectu specierum.“

¹⁸⁰ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 165–166.

¹⁸¹ Nepatrná kvalitativní změna, která může být světelnými paprsky v jablku způsobena (např. zvýšení teploty) nehraje v otázce viditelnosti žádnou roli.

¹⁸² Kajetán používá metaforu s jablkem ve svém komentáři k Tomášově *Sumě teologické*: „Commentaria Thomae de Vio Caietani“, q. 79, a. 3, n. IX, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Pars prima Summae Theologiae a q. L ad q. CXIX*, ed. Leonina, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889, str. 266. Ve svém výkladu Aristotelova spisu *De Anima* Kajetán píše: „Imagino igitur quod intellectus agit in phantasma obiective tantum, nihil in eo ponendo, sed faciendo apparere in eo naturam seu quidditatem...“ *Thomae de Vio Cardinalis Cajetani Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, lib. 3, cap. 2, n. 83, G. Piard, G. Pelland (ed.), Bruges – Paris, Desclée de Brouwer 1965, str. 56.

¹⁸³ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge II.*, Leiden, Brill 1995, str. 116–118.

Tomáše.¹⁸⁴ Myšlenka však prokazatelně pochází již od renesančního dominikánského teologa Dominika Báñez (1528–1604).

Tento španělský myslitel byl ve skutečnosti pod mocným Kajetánovým vlivem. Ačkoli totiž na počátku 16. stol. univerzita v Salamance – po vzoru pařížské Sorbony – přijímala vliv mnoha rozmanitých pozdně středověkých scholastických proudů (nominalismu, durandismu apod.), a rovněž silný vliv humanismu, ve druhé polovině století, v souvislosti s Tridentským koncilem (1545–1563), nabyl v Salamance vrchu systematický rozvoj spekulativní tomistické vědy, přičemž jako paradigmatický vykladač Tomášova díla byl ctěn právě Kajetán.¹⁸⁵ Báñez utvářel svá stanoviska s pomocí mnoha autorit, které i cituje. „Nejvíce však následoval autory, kteří byli členy tomistické školy, zvláště Tomáše de Vio (kardinála Kajetána).“¹⁸⁶

Báñez si uvědomil, že pokud ve smyslové představě není nic inteligibilního, pak v ní ani sebelepším (o „objektivním“) osvěcováním nelze nic inteligibilního ukázat, a „tudíž je stanovisko pana Kajetána mylné“.¹⁸⁷ Kajetán svou takřka doslovnou interpretací termínu „osvěcování“ problém nevysvětлил. Ačkoli ovšem Tomáš Akvinský používá v *Sumě teologické* záhadnou aristotelickou metaforu „osvěcování“ představ, jinde popisuje totéž jako instrumentální úzus představ:

„...když trpný intelekt přijímá podoby věcí od představ, představy plní úlohu činitelů instrumentálních či sekundárních, kdežto činný intelekt je činitelem hlavním a primárním...“¹⁸⁸

7. Báñezova teorie

Na toto Tomášovo prohlášení se odvolává Báñez.¹⁸⁹ Tvrzení, že jsou představy „osvěcovány“, vlastně znamená právě tolik, že jsou *používány jako nástroje* ke vtištění inteligibilních podob do trpného rozumu.

Báñez souhlasí s Kajetánem, že představa od činného rozumu nepřijímá žádnou novou kvalitu, resp. akcidentální formu. Avšak narozdíl od Kajetána míní, že představa přeci jen nezůstává bez reálného vlivu. Činný intelekt představu ke svému dílu používá, a tedy ji udílí to, co hlavní činitel udílí svému nástroji (instrumentálnímu činiteli). Pomozme si následujícím příkladem. Když člověk píše holí do písku, neudílí tím holi žádnou novou akcidentální formu, nýbrž jen využívá těch kvalit hole, které má hůl nezávisle na člověkově písařském výkonu.

¹⁸⁴ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge II.*, c.d., str. 334.

¹⁸⁵ José Á. G. CUADRADO: „Introducción al Tratado *De Homine* de Domingo Báñez“, in: Domingo BÁÑEZ, *Tratado sobre al Hombre (I)*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 2007, str. 21.

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 28.

¹⁸⁷ „Obiectum enim intellectionis debet esse immateriale, illa vero quidditas etiam ut est sub tali [scilicet obiectiva] illustratione est sensibilis in esse, ut Caietanus dicit, et concedere tenetur, quoniam illa quidditas secundum doctrinam eius est in ipso phantasmate, ergo sententia domini Caietani est falsa.“ Dominicus BAÑES (Domingo BÁÑEZ), *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 79, a. 3, col. 597, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602.

¹⁸⁸ *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 7: „...in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum...“

¹⁸⁹ D. BAÑES, *Scholastica commentaria*, q. 79, a. 3, col. 599.

Přesto však člověk neponechává hůl bez reálného vlivu. Neuděluje jí sice žádné relevantní akcidentální formy, avšak udílí jí určitý pohyb. (Pohyb samozřejmě není akcident.¹⁹⁰)

V uplynulém příměru dostával nástroj od hlavního činitele pohyb ve smyslu místního pohybu. Změna místa však nepatří nutně k pojmu používání nástroje! Lze myslet pojem „používání“ a zcela při tom odhlédnout od otázky, zda nástroj mění místo či ne; mít na mysli čistě jen úzus nástroje hlavním činitelem.

Takovýto pojem úzu pak zahrnuje i případ, o který se nám nyní jedná, a ve kterém samozřejmě lokální pohyb k použití nástroje naprosto nepatří. „Pohybování“ (*motio*) zde znamená prostě jen vliv hlavního činitele na nástroj, resp. *vliv hlavní příčiny, který je přijímán v nástrojové příčině, a to pro společné působení nějakého účinku*. Jedná se o vliv, který nástroj od hlavního činitele potřebuje k tomu, aby způsobil efekt, *který by jinak způsobit nemohl*.

Báñez tedy souhlasí s Kajetánem, že osvěcování představy neznamená formální (akcidentální) změnu představy, avšak narozdíl od Kajetána popisuje osvěcování jako situaci, kdy představa – jakožto nástroj *sui generis* – přijímá reálný vliv hlavního činitele, totiž činného rozumu.

„Je nemožné, aby byly představy osvěcovány nějakou kvalitou (...), kterou by recipovaly díky aktivitě činného intelektu. (...) Nástroj (...) nepřijímá od hlavního činitele žádnou jinou sílu, lež pouze aktuální pohybování a úzus, kterým je determinován od hlavního činitele k tomu a tomu efektu. Podobně tedy představa nepřijímá od činného intelektu žádnou jinou sílu či dispozici než pouhé aktuální pohybování (*actualem motionem*) k tomu, aby byly vyprodukovány inteligibilní podoby.“¹⁹¹

Báñez uvádí následující příklad nástroje:

„...pero, jež je písařovým nástrojem k psaní (...), nepřijímá jinou sílu či dispozici kromě aktuálního pohybování, kterým je přibráno a pozvednuto k určitému efektu.“¹⁹²

8. Premoce udílená činným intelektem

Zde i v dalších odstavcích¹⁹³ hovoří Báñez o „aktuálním pohybování“ jako o „pozvednutí“ (*elevatio*) představy ke spoluúčasti na působení, kterého by sama nebyla schopna. Pro takové aktuální pohybování byl v následné tomistické tradici ustálen termín „fyzická premoce“ (*praemotio physica*). Premoce znamená vliv vyšší příčiny na podřazenou příčinu při působení účinku. Nástroj je sice schopen působit jako nástroj, aniž by však byl sám schopen způsobit daný efekt. Instrumentální potenciál nástroje totiž může být aktualizován

¹⁹⁰ Termín „pohyb“ (*kinésis, motio*) v aristotelské tradici zahrnuje rovněž kvalitativní či jiné akcidentální změny. Viz Octave HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, L. Robin (ed.), Paris, Vrin 1976, str. 309–314. Každé získání či nabytí nového akcidentu je pohyb. Nabytí akcidentu ovšem samo nemůže být akcidentem! Kdyby totiž i sám pohyb byl akcidentem, pak by získání tohoto akcidentu bylo opět dalším pohybem-akcidentem – atd. *in infinitum*. Nechceme-li připustit nekonečný regres, je třeba zůstat u toho, že pohyb sám není akcidentem.

¹⁹¹ “Impossibile est, quod phantasmata illustrentur per aliquam qualitatem (...) receptam in illis per actionem intellectus agentis. (...) Instrumentum (...) nullam alliam virtutem recipit a principali agente praeter actualem motionem et usum, quo ad talem effectum destinatur a principali agente, ergo similiter phantasma nullam aliam virtutem, seu dispositionem recipit ab intellectu agente praeter actualem motionem ad producendas species intelligibiles.” D. BAÑES, *Scholastica commentaria*, q. 79, a. 3, col. 596.

¹⁹² „...calamus qui est instrumentum ad scribendum (...) nullam virtutem aut dispositionem recipit, praeter actualem motionem, qua assumitur et elevatur ad talem effectum.“ D. BAÑES, *Scholastica commentaria*, q. 79, a. 3, col. 596.

¹⁹³ Tamtéž, col. 598.

jen přičiněním hlavního činitele. Premoce není nic jiného než „pohybování“, kterým je potencialita podřazené příčiny přivedena k aktualizaci. Pohybování udílené hlavní příčinou a pohybování existující v instrumentální příčině je reálně totéž.¹⁹⁴

Termín „premoce“ je obvykle spojován s teologickým tématem tzv. Božího spolupůsobení (*concursum divinum*).¹⁹⁵ Právě Dominik Báñez hrál v rozvoji této kontroverzní nauky klíčovou úlohu, takže termín „premoce“ bývá spojován s jeho jménem – přestože bychom v jeho spisech terminus technicus *praemotio* možná ani nenalezli. (Často tomu bývá tak, že terminologické ustálení není dílem autora myšlenky, nýbrž jeho pokračovatelů.) José Cuadrado, který se Báñezovou psychologií podrobně zabýval, připisuje myšlenku, že činný rozum udílí představě premoci, až pozdní scholatice, jmenovitě Josephu Gredtovi.¹⁹⁶ Jak jsme ovšem výše viděli, Báñez zapojil svou myšlenku premoce (ačkoli bez použití výrazu „*praemotio*“) i v kontextu své psychologie. Ohledně činného rozumu a představ říká:

„Hlavní příčina ovšem nekomunikuje nástroji žádnou jinou sílu kromě aktuálního pohybování a úzu, kterým je [nástroj] přibrán k produkci určitého efektu.“¹⁹⁷

Tvrzení, že činný rozum „osvěcuje“ představu, znamená, že činný rozum – jakožto hlavní činitel – aktualizuje instrumentální potenciál představy, a její pomocí tak působí účinek (totiž vtiskuje do trpného rozumu inteligibilní podobu poznávané věci). *Osvěcovat* zde tedy neznamená nic jiného než *udílet premoci* (ke spolupůsobení příslušeného účinku).

Komplutenští (*Complutenses*), čili bosí karmelitáni tvořící kolegium při univerzitě v Alcalá de Henares (*Complutum*), již zcela nahrazují metaforu „osvěcování“ popisem instrumentálního úzu. Vtištěná *species* je působena činným rozumem jako hlavní příčinou, představou jako instrumentální příčinou. Pokud jde o „pohybování“ udělované činným rozumem představě, na rozdíl od Báñeze nazývají Komplutenští toto pohybování silou: představa působí jakožto instrumentální příčina, tj. působí „instrumentální silou“: (*virtute instrumentaria* či *virtute instrumentali*).¹⁹⁸ Premoce je „silou“ v tom smyslu, že je jistým *uschopněním* ke (spolu)působení účinku. Díky této síle je představa Komplutenskými dokonce pokládána za aktivního činitele. Existuje zde „aktivní vliv představy jako instrumentálního činitele“.¹⁹⁹

Nejznámější barokní tomista Jan od sv. Tomáše tyto nauky přebírá a pohybování – jakožto instrumentální sílu – nazývá silou „spirituální“,²⁰⁰ neboť je díky ní působen

¹⁹⁴ Reginald Garrigou-Lagrange popisuje premoci jako „pohybování přijímané pasivně v sekundární příčině, která je tím přiváděna k výkonu...“ A slavný moderní tomista dále vysvětluje, že termín „premoce“ nekonotuje časovové předcházení: „Pohybovat a být pohybován jsou korelativa; není zde žádné časové předchůdnosti aktivního pohybování před pasivním. Obé existuje v témže okamžiku, neboť to, co je působeno pohybovujícím, a co je přijímáno v pohybovaném, je totéž: totiž pohybování pocházející od hybatele a jsoucí v pohybovaném.“ Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, heslo „Prémotion physique“, in: A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome 13, Paris, Letouzey et Ané 1936, col. 39, 41.

¹⁹⁵ Premoce bývala tomisty někdy popisována přímo jako pohybování, kterým Bůh přivádí lidskou vůli k aktu rozhodnutí. Gallus M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg – Schweiz 1935, str. 607.

¹⁹⁶ José A. García CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 1998, str. 243–244.

¹⁹⁷ D. BAÑES, *Scholastica commentaria*, q. 79, a. 3, col. 600.

¹⁹⁸ Collegium Complutense Disalceatorum fratrum Ordinis B. Mariae de Monte Carmeli, *Disputationes in tres libros Aristotelis De anima*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Amati Candy 1627, d. 20, § 2, n. 28–30, str. 512.

¹⁹⁹ Tamtéž, n. 31, str. 513.

²⁰⁰ „Quare operatio phantasmatis ad producendam speciem intelligibilem debet esse ex virtute participata per modum motionis ab intellectu agente, qui est spiritualis.“ Johannes a S. Thoma, *Cursus philosophici Thomistici*, c.d., vol. 3, pars 3, q. 10, a. 2, p. 253.

nemateriální efekt (totiž obecná inteligibilní *species*). Nám již známý bosý karmelitán Filip od Nejsvětější Trojice odtud usuzuje, že to, co činný rozum představě udílí, nemůže být akcidentální forma ve smyslu kvality. Důvodem je, že spirituální kvalita (v níž by spočívala schopnost působit *intelligibilia*) nemůže být recipována ve smyslové entitě jako ve vlastním subjektu.²⁰¹ Příslušná spirituální síla tudíž není kvalitou, není úplným akcidentem (*accidens perfectum*), tj. akcidentem v pravém smyslu slova. (Již bylo výše zmíněno, že pohyb nemůže být akcidentem.) Spirituální instrumentální síla je představou recipována jen jako přechodné (*transeuns*) imateriální pohybování ze strany činného rozumu.²⁰²

9. Úloha představy

Nyní si položíme otázku: k čemu přesně je představa činnému rozumu při jeho konání dobrá? Tomáš vysvětluje, že výsledek, který má nastat v trpném rozumu, odpovídá obojí kauzalitě: jak aktivitě činného rozumu, tak i nástrojové kauzalitě představy.

Činný intelekt působí aktuální *intelligibilitu* výsledné podoby, kdežto *představa* je zodpovědná za fakt, že jde o podobu *té určité* věci, tzn. že výsledná inteligibilní podoba reprezentuje právě *tu a tu* věcnou povahu (spíše než jinou).

„A tak v trpném intelektu zůstává účinek odpovídající povaze obojího, nikoli pouze jednoho z obou; trpný intelekt totiž recipuje formy, které jsou aktuálně inteligibilními díky působnosti činného intelektu, avšak jsou podobami determinovaných věcí díky poznání představ.“²⁰³

Tolik Tomáš Akvinský. Připomeňme si dále Báñezův příměr s perem v písařových službách. Na písařovi jistě nejvíce závisí výsledná podoba toho, co je napsáno. Avšak v určitých ohledech je výsledek determinován povahou pera. I nástroj do nějaké míry určuje výsledný efekt. Pečetidlo není schopno samo vytvořit pečeť, spolupůsobí vznik pečetě jen jakožto nástroj. Avšak výsledná povaha pečetě nezávisí pouze na tom, *jak* hlavní činitel pečetidlo použil, ale v určitém, dosti relevantním ohledu záleží na tom, *keré* pečetidlo použil. Výsledek je determinován nejen aplikovanými schopnostmi hlavního činitele, nýbrž také aplikovanými schopnostmi pečetidla. Obdobně je tomu, když činný intelekt pomocí představy vpisuje do trpného intelektu vtištěnou *species*. Záleží na tom, jaký nástroj, tj. jakou představu k tomu používá. Dominik Báñez Tomášovu myšlenku rozvádí následovně:

„A tímto způsobem zde říkáme, že představa spolupůsobí při produkci inteligibilní podoby nejen v tom smyslu, že – jakožto nástroj činného rozumu – účinně hýbe trpný rozum, ale také v tom smyslu, že determinuje činný rozum, aby produkoval podobu člověka nebo koně, a to kvůli rozdílnosti představ, jimiž je determinován tak, že pomocí představy koně nemůže produkovat inteligibilní podobu člověka, nýbrž jen podobu koně, a pomocí představy člověka jen podobu člověka. (...) [Činný intelekt] na základě

²⁰¹ Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Philosophica*, ed. prima., Lyon, A. Iullieron 1648, II^a-II^{ae}, lib. 3, q. 41, a. 3, str. 573.

²⁰² „Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus intellectus agentis impressa phantasmatis, est motio instrumentaria spiritualis; ordinis tamen naturalis: nec est inconueniens, quod aliquod spirituale accidens per modum transeuntis recipiatur in subiecto corporeo, quamvis accidens perfectum non potest recipi...“ Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Philosophica*, c.d., str. 574.

²⁰³ *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 7: „Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.“

představy Petra, v níž je virtuálně a potenciálně obsažen člověk, produkuje [inteligibilní] podobu člověka, nikoli koně, jenž v ní žádným způsobem obsažen není.²⁰⁴

Poznávacím rozumem je trpný rozum, nikoli činný. Inteligibilní podoba totiž není vtištěna ani vyjádřena v činném intelektu, nýbrž činným intelektem je vtištěna do do trpného, kde může být vyjádřena na způsob aktuálně myšleného pojmu. Trpný rozum je dle Báňeze trpným z toho důvodu, že nepůsobí žádný efekt ve věci, kterou poznává, nýbrž sám přijímá její účinek, když do sebe přijímá její podobu (*species*).²⁰⁵ Činný intelekt naproti tomu do sebe žádnou podobu nepřijímá, a tedy – uzavírá Báñez – činný rozum vůbec nepoznává.

„Činný intelekt není vůbec poznávací potenci. (...) Naše rozumové poznání znamená určitou trpnost (...); a tak ona schopnost, která rozumově poznává, v sobě musí recipovat inteligibilní podoby (...), avšak činný intelekt v sobě žádnou podobu nepřijímá (...), tudíž nepoznává.“²⁰⁶

Proč se tedy činný rozum nazývá „rozumem“? Nikoli jako schopnost, *kteřá* rozumově poznává, nýbrž jako schopnost, *kteřou* se uskutečňuje rozumové poznání. Činný rozum je rozumem jakožto původce (*principium*) rozumového poznání,²⁰⁷ neboť to, že trpný rozum poznává, je výsledkem aktivity činného rozumu.

V. ÚKONY ROZUMU

1. Abstrakce

Připomeňme si, že úkon činného rozumu se netýká pouze představy, ale rovněž výsledné inteligibilní podoby (*species*). Avšak tato podoba se nazývá inteligibilní nikoli proto, že by sama byla předmětem poznání, nýbrž protože reprezentuje předmět poznání, totiž zobecněnou *věcnou povahu*. Představě není – a nemůže být – udílěna obecnost a inteligibilita, ta je udělována povaze věcné povaze, jež byla v představě inteligibilní toliko potenciálně. Aktuálně inteligibilní se stává, je-li abstrahována, zobecněna, existuje-li ve výsledné *species*. Poté, co jsme pojednali o vztahu činného rozumu k představě, podívejme se, jak činný rozum *udílí obecnost* věcné povaze, čili jak ji *abstrahuje*.

Tomáš definuje abstrakci jednoduše jako odhlésnutí od toho, díky čemu je věc jednotlivinou (od „individuujících principů“).

²⁰⁴ „Eodem modo dicimus in praesenti, quod phantasma concurrat ad productionem speciei intelligibilis non solum movendo efficienter intellectum possibilem, ut instrumentum intellectus agentis, sed etiam determinando intellectum agentem ad hoc, ut ipse producat speciem hominis, vel equi propter diversitatem phantasmatum, a quibus determinatur sic, ut phantasmate equi non possit producere speciem intelligibilem hominis, sed solam speciem equi, phantasmate hominis non nisi speciem hominis.“ D. BAÑES, *Scholastica commentaria*, c.d., q. 79, a. 3, col. 607 “[Intellectus agens] ex phantasmate Petri, ubi virtualiter et in potentia continetur homo, producit speciem hominis, et non equi, qui nulla ratione continetur in illo.“ Tamtéž, col. 608.

²⁰⁵ „Intellectus possibilis nihil agit in ipsum obiectum, et obiectum producit speciem in intellectu; ergo intellectus passive tantum se habet respectu intelligibilis.“ D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*, q. 79, a. 1, col. 571.

²⁰⁶ „Intellectus agens nullo modo est potentia cognitiva. (...) Nostrum intelligere est quoddam pati (...); atque adeo illa potentia, quae intelligit, debet recipere in se species intelligibiles (...), sed intellectus agens nullam in se recipit speciem (...), ergo non intelligit. Si intellectus agens intelligit, sequitur quod superflue ponatur in anima intellectus possibilis...“ D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*, q. 79, a. 3, col. 589.

²⁰⁷ Tamtéž, col. 590.

„Abstrahovat obecné od jednotlivého, nebo inteligibilní podobu od představ, znamená uvažovat druhovou povahu bez toho, že by byly uvažovány individuující principy, které jsou zpřítomněny v představě.“²⁰⁸

Ukažme si to nyní na příkladu. Když dítě ve škole poprvé uvidí na tabuli nakreslený trojúhelník a uslyší slovo „trojúhelník“, pak nejenom že zaregistruje představu viděné kresby, ale navíc díky této představě pochopí, co se slovem „trojúhelník“ míní (pochopí pojem). To znamená, že zde dítě dokáže rozumem použít zaregistrovanou konkrétní představu tak, že z ní *abstrahuje* obecnou povahu trojúhelníka, tj. rozumem *odhlédne* od barvy, velikosti, od lokalizace viděné kresby atd. A tak když učitel narýsuje další trojúhelník, který bude vyveden v jiné barvě, bude jinak veliký a umístěný na jiné části tabule atd., dítě na něj bez váhání aplikuje obecný termín „trojúhelník“.

Odhlédnutí je třeba odlišit od vyloučení. Říkáme-li, že kůň *jako takový* není černý, pak tím nevylučujeme existenci černých koní, ale jen předpokládáme, že lze označit za koně i něco, co černé není, např. bílého koně. Pokud tedy dítě při setkání s vraníkem získá obecný pojem koně, který bude schopno aplikovat i na bělouše, pak při pojmotvorbě neupírá danému vraníkovi jeho čerň, ale pouze od ní odhlíží, do obecného pojmu ji nezahrne. To, od čeho se abstrahuje (čerň), není popíráno, nýbrž pouze „neuvažováno“. Tomáš tedy rozlišuje dvojí možný výklad termínu „abstrakce“ (dosl. „od-tahování“). V prvním smyslu bychom o věci říkali, že nějakou vlastnost nemá. Ve druhém smyslu danou vlastnost v pojmu neuvažujeme (aniž bychom ji však vylučovali). Při nauce o rozumové pojmotvorbě se samozřejmě jedná o abstrakci ve druhém smyslu slova.

„...abstrakce se děje dvojnásobem. Prvním způsobem na způsob skládání a rozdělování; jako když poznáváme, že něco není něčím jiným, nebo že je od něj oddělené. Jiným způsobem (...), když poznáváme jedno, aniž bychom nějak uvažovali druhé. Abstrahovat intelektem věci, které reálně odloučené nejsou, by se neobešlo bez nepravdivosti, pokud by se to dělo prvním způsobem abstrakce. Avšak rozumově abstrahovat druhým způsobem to, co není reálně odloučené, neobnáší nepravdivost (...). A podobně říkám, že to, co náleží k druhové povaze jakékoli materiální věci, např. kamene, člověka či koně, může být uvažováno bez individuujících principů, které nepatří k druhové povaze.“²⁰⁹

2. Abstrakce jako dematerializace

Základním individuujícím principem je dle Tomáše materie. To lze vysvětlit následovně. Mysleme dvě tělesa mající stejný tvar, stejné kvality a vůbec všechny determinace dokonale stejné. Jak mohou být přesto dvěma a nikoli jedinou věcí? Oba objekty se shodují co do formy, avšak *forma pokaždé determinuje jiné kvantum materie*. A tím lze odpovědět na otázku, proč zde jedno těleso není druhým. Za svou *individuaci* těleso vděčí nikoli formě,

²⁰⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 1: „Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.“

²⁰⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 1: „...abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, (...) cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem (...). Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei.“

nýbrž materii. Tomáš tvrdí, že „principem individuace je materie“, a to materie poznamenaná,²¹⁰ tj. vyznačená kvantitativními rozměry (jako to a to kvantum).²¹¹

Zde ovšem vyvstává problém. Je-li základním principem individuace materie, pak zobecnění musí obnášet jakousi „dematerializaci“ objektu. Člověk je ale tělesnou bytostí a poznává fyzické věci. Poznává věci, které jsou svou podstatou materiální. Materie tedy patří k jejich esenci, je – přinejmenším implicitně – zahrnuta v jejich definici. Zdá se tedy, že kdyby byly tyto věci intelektem dematerializovány, nebyly by poznány pravdivě.

Již víme, že abstraktivní odhlédnutí neznamená vyloučení nebo popření. Od individuující materie v obecném pojmu odhlížíme, ale nevylučujeme ji. Je však třeba dodat, že navíc ani neodhlížíme od materie v každém ohledu, ale jen a jen od materie individuující. Tvoříme-li např. obecninu „člověk“, pak neodhlížíme od faktu, že člověk je materiální, že je bytostí „z masa a kostí“, nýbrž odhlížíme toliko od individuálního masa a individuálních kostí. V pojmu sice není uvažována individuální materie konkrétního člověka, např. Sókrata, materie obecně zde však zahrnuta je.

„...materie je dvojí, totiž jednak obecná, jednak poznačená neboli individuální. A sice obecná, jako [např.] maso a kost, a individuální, jako toto maso a tyto kosti. Intelekt tedy abstrahuje druhovou [esenci] naturální věci od smyslové materie individuální, nikoli ovšem od smyslové materie obecné. Takto [např.] abstrahuje druhovou [esenci] člověka od tohoto masa a těchto kostí, které nepatří k druhové povaze, nýbrž jsou složkou individua, jak je řečeno v VII [knize] *Metafyziky*; a tak může být [druhová povaha] uvažována bez nich. Avšak druhová [essence] nemůže být intelektem abstrahována od masa a kostí.“²¹²

Tomáš zdůrazňuje, že člověk – jakžto tělesná bytost – poznává především esence materiálních věcí. Poznává je jakožto materiální, nejde o deformující spiritualizaci poznávaných předmětů.²¹³ Dematerializace zde neodporuje pravdivosti poznání. Dematerializaci, o kterou při pojmotvorbě jde, lze pochopit také srovnáním pojmu s představou:

Vizuální představa člověka bude vždy zároveň představou určitého hmotného objektu, vedle něhož bychom si mohli představit jiný podobný, takže by v naší představě jeden člověk zahrnoval jiné kvantum materie než druhý.

U obecného pojmu „člověk“ je toto nemožné, neboť od individuální materie (od materie jakožto konkrétního lokalizovatelného kvanta) se právě odhlíží.

²¹⁰ „Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata.“ *De Ente et Essentia*, cap. 1, n. 19.

²¹¹ Joseph BOBIK: *Aquinas on Being and Essence*, Indiana, University of Notre Dame Press 1965, str. 76; 148. Při výkladu Boëthiova spisku *De Trinitate* (*Super Boetium De Trinitate*) Tomáš opakuje myšlenku, že materie vyznačená (*signata*) kvantitativními rozměry funguje jako princip individuace. Tomáš také naznačuje, že kvantita není individuována substancí, ve které inheruje, ale sama sebou. Jedna kvantita se rozléhá jinde než jiná, tedy s ní není totožná (ačkoli se při tom může jednat o kvantity téhož typu). Viz *Summa Theol.* III^a, q. 77, a. 2, co.

²¹² *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 2: „(...) materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.“

²¹³ L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, c.d., str. 170–171.

V představě (i ve smyslovém vněmu) jsou poznávané formy spiritualizovány pouze v tom smyslu, že v naší mysli tyto formy netvoří kompozitum s žádnou reálnou materií (vzpomeňme na modř a krychlový tvar, které se ocitnou v našem smyslové poznání bez toho, že by v nás vznikla reálná modrá krychlička). Avšak ačkoli takto poznané formy netvoří v mysli *reálné* materiální kompozitum, *intencionální* ano: intencionálně zde existuje smyslově vnímatelná materiální jednotlivina. Věc je smyslovým poznáním uchopena jako individuální materiální *sensibile*. Je zde intencionálně přítomna individuální materie.

Naopak v pojmu není intencionálně přítomna individuální materie, leč pouze materie obecná (nikoli „toto maso a tyto kosti“, nýbrž jen „maso a kosti“ obecně.)

- V představě neexistuje individuální smyslová materie reálně, *intencionálně však ano*.
- V pojmu neexistuje individuální smyslová materie ani reálně, *ani intencionálně*.

Takto je tedy třeba chápat tvrzení, že intelekt své předměty dematerializuje, spiritualizuje.

Představivost a intelekt se liší tím, že

- v představě nahlížíme *prostorový* předmět *s individuální materií*,
- kdežto ve formálním pojmu nahlížíme předmět *neprostorový* a *bez individuální materie* (zobecněnou věcnou povahu).

Na tomto základě lze nyní znovu připomenout argumentaci pro imaterialitu intelektu a říci s J. Haldanem, že

„pokud čistě pojmové myšlení zahrnuje obecniny, a je tudíž imateriální, pak, vzhledem k tomu, že činnost vyplývá z bytí (*agere sequitur esse*), je [rozumová] schopnost či mohoucnost taktéž imateriální.“²¹⁴

3. Procesy rozumového poznání

O pojmotvorbě jsme pojednali zeširoka, neboť toto téma má nezměrný význam pro antropologii: pojmové poznání je imateriální aktivitou svědčící o imaterialitě lidské duše. Další otázky lidského poznání již takový význam pro antropologii nemají, patří spíše do logiky a gnoseologie. Proto nyní tuto problematiku jen stručně zmíníme.

Tomáš rozeznává tři základní roviny rozumové činnosti, z nichž první je předpokladem druhé, druhá je předpokladem třetí.

1. První a nejzákladnější rozumovou činností je pojmotvorba.
2. Jestliže mysl disponuje pojmy, jako např. „zvíře“, „člověk“ či „rozumový“, je schopna tyto pojmy kombinovat, vytvářet propozice, tj. tvrzení, resp. popírání. Propozice tvoří druhou rovinu mentální činnosti. Poznává-li mysl např., co je člověk a co zvíře, bude schopna vytvořit výroky jako např. „člověk je rozumový“, „zvíře není rozumové“. První z obou vyjadřuje tvrzení neboli „skládání“ (*compositio*), rozumovost je s člověkem spojována. Druhý vyjadřuje popírání neboli „rozdělování“ (*divisio*), neboť rozumovost je zvířeti ve výroku upírána, je od něj jakoby oddělována. Skládání, resp. rozdělování se vyjadřuje výrokem (*enuntiatio*).²¹⁵

²¹⁴ John HALDANE, „The Metaphysics of Intellect(ion),“ c.d., str. 51.

²¹⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 2, ad 3.

3. A konečně třetí úroveň mentální činnosti spočívá v kombinování výroků do úsudků (*ratiocinium*). Na základě uvedených výroků může mysl usuzovat např. následovně. Zjišťuje, že jestliže platí výrok „každý člověk je rozumový“ i výrok „žádné zvíře není rozumové“, pak nutně platí také výrok „žádný člověk není zvíře“.

Než bude odcitován Tomášův vlastní popis těchto tří úrovní mentální aktivity, je třeba následující terminologické vysvětlivky. Již víme, že rozum na věci poznává vždy nějakou její (zobecnitelnou) vlastnost či „povahu“ (*natura*), některý její aspekt či „řád“ (*ratio*). Tomáš věcnou povahu nazývá také „quiditou“. Toto slovo je odvozeno od zájmena „quid“, což znamená „co“. Quidita je „cost“. Poznat quiditu znamená po nějaké stránce poznat, *co* věc je. Dalším Tomášovým termínem pro věcnou povahu je esence (*essentia*). Rovněž esence je odpovědí na otázku, *co* věc je. Esence je totéž, co quidita. Jistě se nemusí jednat o nejzákladnější esenciální určení věci, o esenci v úzkém slova smyslu. Jde o tu či onu povahu věci.

Když tedy Tomáš popisuje výše uvedené tři úrovně myšlení (oblasti pojmů, výroků a úsudků), hovoří o pojmotvorbě jako o „postřehnutí něčeho o věci“, o výrocích jako o „skládání a rozdělování“:

„... lidský intelekt (...) nejprve postřehne něco o té [věci], totiž quiditu samotné věci, která je prvním a vlastním objektem intelektu; poté poznává její vlastnosti, akcidenty a vztahy, které esenci věci obklopují. A zde je nutné, že jednu postřehnutou věc skládáním spojuje s jinou nebo od jiné odděluje; a od jednoho skládání či rozdělování postupuje k dalším, a to se nazývá usuzování.“²¹⁶

Ve výrocích vyjadřujeme propozice (tvrzení a popírání). V takových výrocích se však někdy vyskytují *vlastní jména*, která označují *jednotliviny*. Jestliže tedy rozum myslí propozice vyjádřené výroky typu „Petr je filosof“, pak je zjevné, že rozum musí nějak poznávat nejen obecniny, ale také jednotliviny. Tomáš říká, že rozum poznává jednotliviny „nepřímo“ (*indirecte*), a totiž tak, že se zpětně přihlíží k představám (ze kterých si abstrahuje pojmy), vždyť představy reprezentují jednotliviny. Poznání jednotlivin se uskutečňuje „reflexí“ (*per reflexionem*). Již víme, že slovo reflexe původně znamená „zpětné ohýbání“, obrat zpět. Rozum poznává jednotliviny tak, že zpětně reflektuje představy, tj. smyslový materiál, z něhož jeho (abstrahující) činnost původně vychází.²¹⁷ Vlastní jméno, označení jednotliviny, nakolik je symbolem tvořeným hláskami, je samo představou, a k je také odkazem k nějakým představám (alespoň neurčitým).

K Tomášovu řešení lze dodat, že sémantická funkce vlastního jména může být fixována nejen pomocí představ, ale že s daným vlastním jménem můžeme mít spojení individuovou deskripcí, čili pojem typu „první československý prezident“, „ten poslední v řadě“ apod. Jak již víme, individuová deskripce je obecninou *sui generis*, neboť je definovatelná a platí oní, že ačkoli označuje pouze jediné reálné individuum, zahrnuje zároveň pluralitu individuí možných, myslitelných, totiž takových, na které by se hodila příslušná definice. Individuová deskripce může rozumu dobře sloužit k identifikaci jednotliviny, pokud je oblast úvahy omezena na reálný svět (což je limitace poměrně častá).

²¹⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 5, co.: „...intellectus humanus (...) primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.“

²¹⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 86, a. 1, co.

4. *Intellectus et ratio*

Z minulého výkladu je zřejmé, že je rozum schopen kromě prosté pojmotvorby i „kombinovaných“ úkonů, jakým je usuzování, takže lze v rozumu rozlišit dosti rozdílné funkce. Tomáš se snaží zřetelně terminologicky zachytit dva základní aspekty rozumové schopnosti a významově stabilizovat dva termíny, kterými lze rozum označovat.

- Rozum nahlízející povahy věcí se nazývá „intelektem“ ve vlastním smyslu slova. Schopnost, kterou tvoříme a nahlížíme pojmy, je tedy *intellectus*. Tomáš toto slovo odvozuje od sousloví *intus legere*, „číst uvnitř“.²¹⁸ Intelekt je schopností „včítat se“ do povah věcí. Jde o schopnost nahlížet podstaty (esence).
- Naproti tomu lidský rozum, nakolik je schopen diskursivního usuzování, se nazývá *ratio*. Slovo *ratio* je odvozeno od slovesa *reor*, počítat. Jde o rozum „kalkulující“, přesněji řečeno diskursivní.

Intelligere (poznávat intelektem) znamená „prostým způsobem nahlédnout inteligibilní pravdu“; kdežto *ratiocinari* (usuzovat) znamená rozumem „postupovat od jedné poznání věci k jiné“.²¹⁹ *Intellectus* a *ratio* však nejsou dvěma rozdílnými schopnostmi, nýbrž oba termíny se rozlišují na základě dvou různých funkcí *jedné a téže* schopnosti (rozumu).²²⁰

Jelikož Bůh nepoznává tak, že by usuzoval, ale nahlíží pravdu přímo,²²¹ Tomáš pro Boží rozum nikdy nepoužívá termín *ratio*, nýbrž jen *intellectus*.

Avšak zpět k rozumu člověka. Poznání pojmů (první úroveň myšlení) náleží do dominia intelektu. Usuzování (třetí rovina myšlení) je naproti tomu aktivitou, kterou má za úkol rozum ve smyslu *ratio*. Kam však s propozicemi (druhá rovina)? Nakolik se při myšlení propozice může jednat o prosté nahlédnutí pravdy (jako např. když přímo nahlížíme pravdivost výroku „vše má svůj důvod“), je při díle *intellectus*. Avšak díváme-li se na propozici z toho hlediska, že se jedná o jakési kombinování („skládání“ či „rozdělování“) dvou či vícera pojmů, zdá se, že zde působí naše *ratio*. Myslíme-li propozici, mohou se uplatňovat obě stránky rozumu: nazíravá (*intellectus*) i diskursivní (*ratio*).

VI. APETITIVNÍ SCHOPNOSTI

1. *Existence vnitřních hnutí*

Nyní nás čeká zajímavé téma apetitivních schopností člověka: emotivity a vůle. Schopnost k apetitivnímu aktu se odlišuje od schopnosti ke kognitivnímu aktu. Kognitivním aktem předmět poznáváme. Poznání obnáší intencionální zpřítomnění předmětu. Na základě poznání často dochází k vnějšímu k předmětu či od předmětu. Samo poznání není tímto hnutím, spíše je jeho důvodem. Vnější hnutí pozorujeme, když např. kočka nejen vnímá myš, ale běží k myši; když psa nejen vnímá, ale utíká před ním. Z vlastní zkušenosti víme, že vnější

²¹⁸ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 8, a. 1, co.

²¹⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 8, co.: „Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud...“

²²⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 8.

²²¹ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 5, co.

hnutí bývá důsledkem jakéhosi hnutí vnitřního.²²² Vztahujeme ruku k jablku nejen proto, že jsme jablko poznali, ale poněvadž pocítíme touhu se do něj zakousnout, jablko chceme. Odtahujeme ruku od hada, neboť pocítíme obavu. Touha, chtění a obava se jistě zakládají na nějakém poznání, avšak samy nejsou poznáním, nýbrž určitým *vnitřním (psychickým) hnutím*, které může – avšak nemusí – vést k hnutí vnějšímu (tělesnému). Vnitřní psychické hnutí nazýváme *apetitivním aktem*. Schopnost k apetitivnímu aktu se nazývá *apetitivní schopnost*.

Apetitivní schopnosti duše patří v Tomášově koncepci do širší oblasti inklinací. Inklinace neprojevují pouze živé bytosti. Všechny věci v kosmu jsou nadány schopnostmi, tudíž na základě svých schopností tendují ne k čemukoli, ale k aktům, které daným schopnostem odpovídají:

„Každý pohyb činitele směřuje k něčemu určitému. Není tomu tak, že by z jakékoli schopnosti pocházela jakákoli činnost, nýbrž z tepla pochází ohřívání, z chladu ochlazování.“²²³

Schopnost věci je dána charakterem či „naturální formou“ věci. Inklinace plynoucí z naturální formy se nazývá inklinace naturální. Jestliže oheň na základě své povahy funguje v daném prostředí spíše tak než jinak, jedná se o „naturální inklinaci“ nebo „naturální žádostivost“ ohně. Žádostivostí (*appetitus*) zde Tomáš míní prostě inklinaci shodnou – moderně řečeno – s přírodními zákony, které jsou založeny na povaze a schopnostech věci. *Psychická apetitivní schopnost* je vyšším případem inklinace. Od pouhé naturální inklinace liší tím, že směřuje k něčemu, *nakolik to bylo poznáno*.

„Odpovídám, že je třeba říci, že je třeba předpokládat nějakou apetitivní schopnost duše. K ozřejmění je třeba uvážit, že každou formu následuje nějaká inklinace, jako oheň na základě své formy inklinuje k hořejšímu místu, a k tomu, aby dával vznik [věci] sobě podobné. (...) naturální formu následuje naturální inklinace, která se nazývá naturální žádostivost. (...) vyšší inklinace náleží k žádostivé schopnosti duše, díky které si může živočich žádat to, co poznává...“²²⁴

2. Emotivita a vůle

Jestliže se psychická apetitivní schopnost liší od jiných inklinací tím, že se vztahuje k *poznávanému* předmětu, pak dva hlavní typy psychické apetitivní schopnosti se od sebe vzájemně odlišují podle toho, *jaký typ poznání* jim poskytuje předmět. Poznání dělíme na smyslové, které zahrnuje např. vidění, představy atd., a poznání rozumové. Z odlišnosti kognitivních aktů Tomáš odvozuje odlišnost příslušných aktů apetitivních:

- Apetitivní akt týkající se předmětu poznávaného smyslově je apetitivním aktem smyslovým. Schopnost ke smyslovým apetitivním aktům můžeme nazvat moderním termínem „emotivita“. Vnitřní smyslové apetitivní akty můžeme nazvat „emoce“.

²²² D. F. Cates vysvětluje emoce, vnitřní hnutí, právě srovnáním s hnutími vnějšími. Diana Fritz CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, Washington, Georgetown University Press 2009, str. 68.

²²³ *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 2, n. 2: „Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio...“

²²⁴ I^a, q. 80, a. 1, co. „Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. (...) formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. (...) superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit...“

- Apetitivní akt týkající se předmětu poznaného rozumově je apetitivním aktem rozumovým. Schopnost k rozumovým apetitivním aktům nazveme spolu s Tomášem Akvinským „vůle“ (*voluntas*). Vnitřní rozumové apetitivní akty jsou „volní akty“.

„Odpovídám, že je třeba říci, že intelektivní apetitivní schopnost se liší od smyslové [apetitivní] schopnosti. Apetitivní schopnost (...) je ze své přirozenosti taková, že je hýbána něčím poznaným (...). Protože však to, co je poznáno intelektem, je jiného rodu než to, co je poznáno smyslem, vyplývá odtud, že intelektivní apetitivní schopnost se liší od smyslové.“²²⁵

Zavedli jsme si pojem apetitivních schopností a rozlišili jsme dva základní typy těchto schopností. Můžeme si nyní zpřehlednit oblast schopností duše následující tabulkou:

Kognitivní schopnost spirituální: <i>intelekt</i>	Apetitivní schopnost spirituální: <i>vůle</i>
Kognitivní schopnosti senzitivní: <i>smysly</i>	Apetitivní schopnosti senzitivní: <i>emotivita</i>

- *Nahoře* v tabulce se nacházejí netělesné, duchové schopnosti; *dole* jsou schopnosti smyslové, které fungují pomocí tělesného orgánu.
- *Vlevo* v tabulce jsou schopnosti kognitivní, *vpravo* apetitivní.

Jak na úrovni smyslové, tak i na rovině spirituální platí, že akty apetitivních schopností se týkají toho, co je poznáváno příslušnou kognitivní schopností. Kognitivní smysly dělíme na vnější (zrak, hmat...) a vnitřní (*sensus communis*, představivost, instinkt...). Jak smysly vnější, tak i vnitřní předkládají emotivitě předměty, kterých se týkají emotivní akty (věc vidíme, uchopujeme představivostí, instinktivně hodnotíme, a zároveň v nás takto poznávaná věc vzbuzuje nějakou emotivní odezvu).

3. Nekognitivní ráz emoční intencionality

Vraťme se nyní k rozlišení mezi kognitivními a apetitivními akty. Pokud jde o rozum a vůli, není pro nás příliš obtížné odlišit chtění jakožto akt vůle od pouhého poznání. Poznávat věc přeci není totéž co chtít ji či nechtít. V oblasti vnitřních smyslů nám však zřetelný rozdíl mezi kognitivními a apetitivními akty dnes schází s očí. V moderních dobách se stalo běžným hovořit o citu, čili o emoci, jako o kognitivním aktu. Říkáme např. „cítím, že je tomu tak“, „vycítil jsem jeho nesouhlas“ – apod. Tomu odpovídá způsob, jakým se tématu emocí zhostili někteří soudobí teoretikové. Martha Nussbaum ve své práci o emotivitě tvrdí, že citění (*feeling*) je kognitivním aktem.²²⁶

Pokud ovšem disponujeme tomistickou teorií vnitřních kognitivních smyslů, nebude pro nás obtížné rozlišit uvnitř „cítění“ jednak akt *kognitivních* smyslů, jakými jsou např. *sensus communis*, instinkt (v Tomášově smyslu slova) či představivost, a jednak samo emotivní

²²⁵ *Summa theol.* I^a, q. 80, a. 2, co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva (...) nata est moveri ab apprehenso (...). Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

²²⁶ Martha C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, str. 60.

„vnitřní hnutí“, které je kognitivním aktem vzbuzeno a doprovází jej. Toto vnitřní hnutí je dílem smyslu *apetitivního*.

Tomášovým termínem pro hnutí apetitivní schopnosti je *passio*. Tento latinský výraz se tradičně překládal jako „vášeň“, avšak nikoli v tom smyslu, jak slovu „vášeň“ rozumíme dnes, kdy hovoříme o hráčské, milostné či sběratelské vášni, nýbrž právě ve smyslu vnitřního emotivního aktu. „Vášněmi“ jsou např. radost, zármutek, obava apod. Proto nebudeme výraz *passio* překládat zastaralým a zavádějícím protějškem „vášeň“, nýbrž přiléhavějším termínem „emoce“.

Je samozřejmě otázkou, zda je moderní termín „emoce“ korektním ekvivalentem scholastického termínu *passio*. Shawn Floyd míní, že *passio* se liší od soudobého pojmu emoce právě tím, že nekonotuje kognitivní složku.²²⁷ Lze k tomu říci, že je přinejmenším sporné, zda pojem emoce znamená kognitivní akt. Diana Fritz Cates ve své nedávné rozsáhlé monografii o Tomášově teorii emocí pokládá za užitečné upřesnit náš pojem emoce tak, že jej s Tomášovou pomocí rozlišíme od kognitivních aktů, aby odpovídal Tomášovu pojmu *passio*. Zabráni se tím kofůzi mezi emotivitou a vnitřními kognitivními smysly.

Není pravda, že bychom odlišením emocí od kognitivních aktů odtrhli oblast emocí od kognitivní sféry. V Tomášově pojetí jsou totiž apetitivní akty (*passiones*) vždy orientované k poznanému předmětu. Apetitivní schopnost však nemá za úkol poznání samo, nýbrž jedná se o schopnost vnitřními hnutími se vztahovat k předmětu (resp. od předmětu), který byl poznán na pomoci vnějších či vnitřních kognitivních schopností.²²⁸ „Emocí“ budeme tedy rozumět takto koncipovaný akt vnitřní apetitivní schopnosti.

Každá emoce se týká něčeho, co je předmětem toho či onoho kognitivního smyslu (zraku, představivosti, instinktu...). Je-li něco předmětem poznání, může se to stát také předmětem apetitivní schopnosti. Každá emoce je v tomto smyslu intencionální, tj. týkající se nějakého předmětu. Lásku či nenávisť cítíme *k něčemu*, ať už je to skutečné či imaginární, *nikoli k ničemu*. Proti tomu by snad někdo namítal, že tzv. nálady někdy nemají žádný konkrétní předmět, kterého by se týkaly. To je pravda, avšak nálady nejsou emocemi. Nejsou *akty* emotivity, jsou spíše emotivními *stavy*. Nálada je jen *habituální tendence* k určitému typu emotivních aktů. Konkrétní emotivní akt je ovšem vždy již předmětný, týká se něčeho konkrétního. Kdo má např. smutnou náladu, má tendenci být skleslý z věcí, které vnímá nebo probíhají jeho představivostí.

4. Somatický charakter emotivity

Je-li emotivita (vnitřní) smyslovou schopností, pak se uplatňuje pomocí tělesných orgánů. Hlavním tělesným orgánem emotivity je dle Tomáše srdce: při hněvu prý vře, při strachu chladne a stahuje se...²²⁹ Jakkoli jsou tato mínění zastaralá, přeci je pravdou, že množství nervů, jejichž funkce souvisí s prožíváním emocí, se nalézá v srdci (ovšem také v břiše).

Když Tomáš hovoří o lásce (ovšem uvažované v daném textu jen na úrovni emotivity), konstatuje, že emotivní akt obnáší „materiální“ stránku: uskutečňuje se zde „určitá tělesná

²²⁷ Shawn D. FLOYD, „Aquinas on Emotion. A Response to Some Recent Interpretations“, in: *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), č. 2, str. 161.

²²⁸ D. F. CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, c.d., str. 62–74.

²²⁹ *De veritate*, q. 26, a. 3, co.

změna“ (*immutatio aliqua corporalis*). Emoce lásky se realizuje jakousi změnou tělesného orgánu (*per aliquam immutationem organi corporalis*).²³⁰

Tělesné rezonance citu Tomášovi zřejmě nebyly zcela neznámé. Cates připomíná že Tomášovy postřehy dobře ladí s moderními vědeckými poznatky o biochemických procesech, které v naší nervové soustavě probíhají, když prožíváme emoce.²³¹ Emoce není akt pouhé duše bez účasti těla, ani není jen tělesným aktem, je aktem psychosomatickým.

5. „Dychtivá“ emoční schopnost

Nyní se podívejme, jak Tomáš deduktivně rozděluje hlavní typy emocí. Nejprve si všimněme, že emoce se vtahují k předmětu, jehož poznání zahrnuje axiologickou (hodnotovou) evaluaci. Vztahují se k předmětu nikoli axiologicky indiferentnímu, ale k předmětu, který je poznán jako (v nějakém smyslu) *dobrý*, resp. *zlý*, a to vzhledem k přirozenosti poznávajícího subjektu. Např. představa úspěchu je přirozeně hodnocena jako cosi dobrého, představa neúspěchu jako cosi zlého. Vnímání přítele se liší od vnímání nepřítele hodnotícím aspektem, který je v poznání zahrnut. Nuže základní apetitivní hnutí týkající se předmětu, který je poznán jako pro poznávajícího dobrý, se nazývá *láska (amor)*. Appetitivní hnutí týkající se předmětu, který je poznán jako pro poznávajícího zlý, se nazývá *nenávist (odium)*.

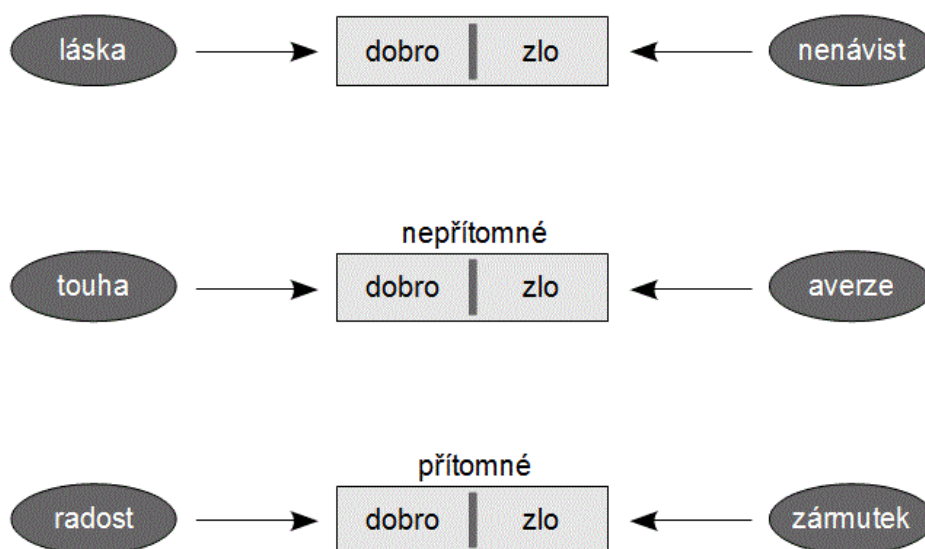
Je třeba ujasnit, že nyní hovoříme o smyslových apetitivních schopnostech, resp. aktech. Smyslovost při tom neznamená nějakou „smyslnost“, nýbrž oblast emotivních aktů, které se týkají toho, co bylo poznáno vnějšími a vnitřními smysly, a které duše realizuje s pomocí těla. V případě člověka tato vnitřní smyslová zaměření jistě bývají spojená se zaměřeními duchovními, o kterých bude řeč později. Zatím jde o smyslové inklinace, primárně o smyslovou lásku a nenávist, které jsou pojaty ve velmi širokém významu (veverka miluje oříšky, Petr Lucii...).

Od lásky a nenávisti nyní pokračujeme k dalším emotivním aktům. Dobré, resp. zlé předměty se dělí na ty, které nejsou reálně přítomné, takže jejich dobrot, resp. špatnost se poznávajícího aktuálně nedotýká, a na ty, které jsou v nějakém smyslu přítomné, aktuální. Nejprve rozlišme emoce vztahující se k dobru, resp. zlu *nepřítomnému*. Je-li tedy poznané dobro nepřítomné, láska se projeví *touhou (desiderium)*. Je-li nepřítomné zlo, nenávist se projevuje *averzí (abominium)*. Termín „averze“ zde dostává zúžený význam: je koncipován jako protějšek touhy a vztažen ke zlu nepřítomnému. Zbývá zmínit emoce týkající se dobra, resp. zla *přítomného*. Přítomného dobra se týká potěšení neboli *radost (gaudium)*. A naopak k přítomnému zlu se vztahuje *zármutek (tristitia)*.

Dosud jmenované emoce jsou v užším smyslu emocemi žádostivými, Tomáš hovoří o „dychtivé“ (*concupiscibilis*) apetitivní schopnosti. Soustavu těchto emocí lze zpřehlednit následujícím náčrtkem.

²³⁰ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 28, a. 5, co.

²³¹ D. F. CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, c.d., str. 83.



6. „Vznětlivá“ emoční schopnost

Dobrá a zlá, ať už jsou přítomná či nepřítomná, mohou v některých případech nabývat zvláštního významu, totiž pokud jsou *nesnadno dosažitelná, resp. eliminovatelná*. Některého dobra není snadné dosáhnout, někdy není snadné nějakému zlu se vyhnout nebo je odvrátit. Dobro, resp. zlo se v tomto smyslu může jevit jako „nesnadné“ (*arduum*). Přistupuje-li k dobru, resp. zlu ráz nesnáze, jedná se o předmět zvláštního typu emocí, a schopnost k těmto emocím nazývá Tomáš schopností „vznětlivou“ (*irascibilis*).

„(...) je nutné, aby ve smyslové části [duše] byly dvě apetitivní schopnosti. Jedna taková, že duše díky ní inklinuje jednoduše k dosahování věcí smyslově vhodných, a vyhýbá se škodlivým, a tato [schopnost] se nazývá dychtivá. Avšak jiná je taková, že díky ní živočich obstojí vzhledem k ohrožujícím [faktorům], které ohrožují to, co je vhodné, a vnášejí to, co je škodlivé, a taková schopnost se nazývá vznětlivá. A proto se říká, že jejím předmětem je *nesnadné*, neboť tenduje k tomu, aby překonávala protiventství a vítězila nad nimi.“²³²

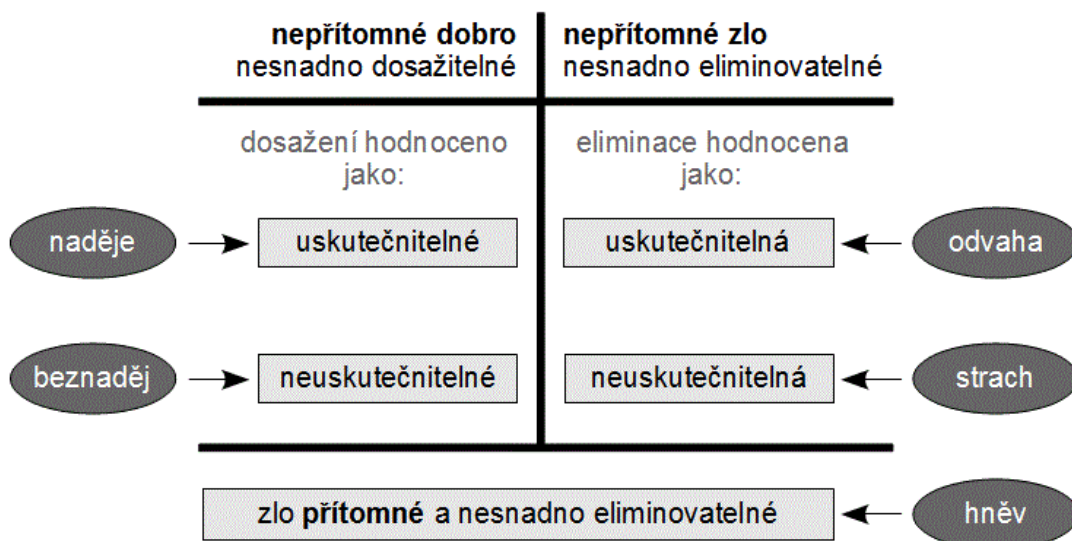
Nesnáze s dosažením, resp. eliminací²³³ nepřítomného dobra, resp. zla se mohou jevit jako překonatelné. Dosažení dobra, resp. eliminace zla může vypadat uskutečnitelně. Je-li dosažení dobra vnímáno jako uskutečnitelné, pak se k dobru vztahuje *naděje (spes)*. Je-li eliminace zla vnímána jako uskutečnitelná, pak se zla týká *odvaha (audacia)*. Je-li ovšem dosažení dobra vnímáno jako neuskutečnitelné, je pociťována *beznaděj (desperatio)*, jeví-li se eliminace zla neuskutečnitelnou, je zakoušen *strach (timor)*.

²³² *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 2, co.: „(...) necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. (...) omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur“

²³³ O „eliminaci“ zde budeme hovořit jako o něčem, co se může týkat nejen skutečnosti přítomné, ale i nepřítomné, eliminace tedy může znamenat i odvrácení hrozby.

Všechny tyto vznětlivé emoce se týkaly dobra, resp. zla nepřítomného. Přítomné, čili dosažené dobro již žádnou vznětlivou emoci samozřejmě nevzbuzuje. Avšak přítomné zlo může být nesnadno eliminovatelné, a tehdy probouzí *hněv* (*ira*).

Dedukci vznětlivých emocí lze vyznačit takto:



Tomáš hovoří o aktech dychtivé a vznětlivé apetitivní schopnosti následovně:

„(...) V hnutích apetitivní části [duše] má dobro určitou přitažlivou moc, zatímco zlo má moc odpuzující. Dobro tedy nejprve působí v apetitivní schopnosti jakousi inklinaci nebo vztáženost nebo sourodost vzhledem k dobru, a to se týká emoce, kterou je láska. Protějškem lásky je nenávisť, [působená] ze strany zla. Za druhé, jestliže dobro není dosud dosaženo, působí v ní [totiž v apetitivní schopnosti] hnutí k dosažení dobra, jež je milováno, a to se týká emoce, kterou je touha neboli dychtění. A naopak – ze strany zla – je zde averze neboli odpor. Za třetí, je-li dobro dosaženo, působí v apetitivní schopnosti klidové spočinutí v témž dosaženém dobru, a to se týká [emoce] potěšení neboli radosti. A jejím protějškem je – ze strany zla – bolest nebo zármutek. Emoce vznětlivé schopnosti předpokládají připravenost nebo inklinaci k dosahování dobra nebo k odvracení zla, což pochází z dychtivé schopnosti, jež se týká dobra, resp. zla jednoduše. A dobra, jež dosud nebylo dosaženo, se týká naděje a beznaděj. Zla, které ještě nebylo způsobeno, se týká strach a odvaha. Dobra, které bylo dosaženo, se žádná vznětlivá emoce netýká, neboť zde již není ráz nesnáze, jak bylo řečeno výše. Avšak ze zla, které již bylo způsobeno, pochází emoce hněvu.“²³⁴

²³⁴ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 23, a. 4, co.: „(...) In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae.“ Viz též *De veritate*, q. 26, a. 4, co.

7. Odvozenost všech emocí z lásky

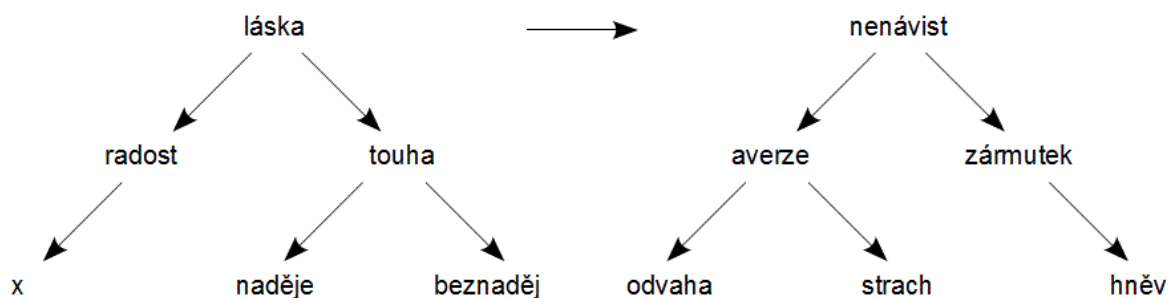
Tomáš Akvinský pokládá lásku za základní emoci, od které jsou všechny ostatní emoce odvozeny. Sledujme nyní tento myšlenkový postup. Na první rovině se z lásky odvozuje nenávist. Tou souvisí se starým pojetím zla jako „privace dobra“: zlo není ničím jiným, než nedostatkem žádoucího dobra. Nenávidět jsme s to jen na základě toho, že milujeme hodnoty, proti kterým se nenáviděné zlo v nějakém smyslu staví.²³⁵ Nenávist tedy vzniká jen díky základnější emoci, totiž lásce:

„Odpovídám, že je třeba říci, že láska spočívá v určité pozitivní korespondenci mezi milujícím a milovaným, zatímco nenávist spočívá v nějakém odporu nebo nesouladu. U čehokoli je třeba dříve uvažovat to, co mu vyhovuje, než to, co mu odporuje, neboť něco odporuje něčemu jinému v tom smyslu, že ničí to, resp. brání tomu, co mu vyhovuje. A proto je nutné, že je láska prvotnější než nenávist; a že nic není nenáviděno jinak, než pokud se to protíví něčemu vyhovujícímu, co je milováno. A z těchto důvodů platí, že každá nenávist je zapříčiněna láskou.“²³⁶

- (1) Nenávist se tedy odvozuje od lásky.
- (2) Od lásky a nenávisti je pak odvozena druhá rovina emocí, totiž ostatní „dychtivé“ (*concupiscibiles*) emoce. Láska a nenávist mají za předmět různá dobra, resp. zla. Avšak na základě *přítomnosti* či *nepřítomnosti* předmětu se láska projevuje jako touha či radost; nenávist se projevuje jako averze či zármutek.
- (3) A konečně „vznětlivé“ (*irascibiles*) emoce od „dychtivých“ odvozujeme tím, že připojíme pojem nesnáze: nesnadnou dosažitelnost dobra, nesnadnou eliminace zla.

„(...) všechny emoce vznětlivé schopnosti vycházejí z emocí schopnosti dychtivé a k nim jsou také zacíleny; jako když se hněv rodí ze způsobeného zármutku, a když dosáhl zadostiučinění, dochází cíle v radosti.“²³⁷

Celé toto postupné odvozování emocí z lásky můžeme zmapovat následujícím schématem sestávajícím ze zmíněných třech úrovní:



²³⁵ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 25, a. 2, co.

²³⁶ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 29, a. 2, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.“

²³⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 2, co.: „(...) omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur“

(Radost nemůže způsobit žádnou „vzňetlivou“ emoci, neboť požívá dobra dosaženého; nesnadná dosažitelnost v radosti nemůže hrát roli.)

Schéma ukazuje dedukci základních emocí. Každá další emoce (neobsažená v našem schématu) je buď (1) zvláštním případem některé základní, nebo (2) kombinací vícera základních emocí. Např. pocit zadostiučinění je *zvláštním případem* radosti. A např. stesk je *kombinací* touhy a smutku (touha se týká vzdáleného dobra, např. vlasti, smutek se týká přítomného stavu odloučení, jež je vnímáno jako zlo). Ve skutečnosti „jsou mnohé emoční stavy komplexní směsí jednodušších emocí“,²³⁸ aniž by pro takovou bohatou směs musel vždy existovat název.

8. Emoce a moralita

Na závěr pojednání o emotivitě si všimněme významu emocí pro mravní život člověka. Tomáš Akvinský, veliký intelektuál, nepohrdá lidskou emotivitou, nýbrž cení si ji a integruje tuto oblast do sféry etiky. Poznává, že dle stoiků je člověk moudrým a ctnostným jen natolik, nakolik je prost emocí. Náš myslitel je však odlišného mínění:

„(...) hnutí smyslové apetitivní schopnosti (...) mohou být ve ctnostném [člověku], nakolik je jim dáván řád rozumem.“²³⁹

Nejen že mohou, dokonce mají. Etiku Tomáš buduje s pomocí pojmu ctností, přičemž mnohé ctnosti jsou trvalá uschopnění emotivity k eticky dobrým hnutím. Proto Tomáš prohlašuje, že k pravému lidskému etosu nestačí, že je k dobru zaměřena samotná vůle, ale do etického života má být účinně zapojena emotivita:

„(...) k dokonalosti mravní dobroty patří, aby byl člověk k dobru hýbán nejen co do vůle, nýbrž také co do smyslové apetitivní schopnosti...“²⁴⁰

9. Láska smyslová a intelektivní

Nyní budeme věnovat pozornost důležitému faktu, že v člověku se emotivní láska uskutečňuje ve spojení s láskou duchovní, s láskou jakožto zaměřením vůle. Již víme, že vůle se od emotivity principiálně liší tím, že se její akty vztahují nikoli k předmětům poznaným smyslově, nýbrž k předmětům poznaným intelektem.

Svobodná vůle se v Tomášově pojetí jeví jako neoddělitelná součást intelektu: je jakoby určením intelektu, kterým je intelekt nutně – ze své povahy – provázen a charakterizován. Přesto není vůle touž schopností jako intelekt. Rozum se vztahuje k dobru nebo zlu jakožto k něčemu poznatelnému, kdežto vůle se vztahuje k dobru nebo zlu jakožto k něčemu žádoucímu nebo nežádoucímu. Rozum i vůle se mohou vztahovat k dobru, resp. zlu, k předmětu atraktivnímu, resp. budícímu odpor. Rozum se však týká žádoucího předmětu, nakolik je jeho atraktivita *poznatelná*, zatímco vůle se k témuž předmětu vztahuje, nakolik je předmět díky své atraktivitě *žádoucí*. Předmět je tedy týž, avšak pokaždé funguje v jiné roli: rozumu se ukazuje, vůli přitahuje (resp. odpuzuje).

²³⁸ D. F. CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, c.d., str. 258.

²³⁹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 59, a. 2, co.: „(...) motus appetitus sensitivi (...) possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati.“

²⁴⁰ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 24, a. 3, co.: „(...) ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum...“

Láska je zaměřením k dobru, ať už poznanému smyslově, nebo rozumově. Senzitivní (smyslová) apetitivní schopnost miluje tak, že inklinuje ke smyslově poznanému dobru. Vůle miluje tak, že se vztahuje či přiklání k nějakému intelektivně poznanému *dobru*, je přitahována dobrem:

„Přilnutí senzitivní apetitivní schopnosti, resp. vůle, k nějakému dobru, tj. zalíbení v dobru, se nazývá láska senzitivní, resp. intelektivní neboli rozumová.“²⁴¹

Zatímco termínem *passio*, emoce, se označuje pouze akt *smyslové* apetitivní schopnosti (emotivity), širší termín *affectio* u Tomáše zahrnuje i akty rozumové apetitivní schopnosti (akty vůle).

„(...) afekty, které nejsou emocemi, jsou hnutími intelektivní apetitivní schopnosti, jež se nazývá vůlí (...).“²⁴²

Lze tedy rozlišovat lásku jakožto *emoci* (určitého stupně této lásky jsou schopna i zvířata) a lásku jakožto *afekt vůle*, dynamické zaměření vůle k nějakému dobru, nakolik bylo nahlédnuto intelektem. Emoční láska je aktem senzitivní (smyslové) apetitivní schopnosti, duchovní láska je podstatně aktem vůle jakožto intelektivní apetitivní schopnosti:

„A tedy senzitivní láska je v senzitivní apetitivní schopnosti, tak jako je intelektivní láska v apetitivní schopnosti intelektivní.“²⁴³

Obojí láska v se v člověku spojuje v jednotu. Není možné dostatečně zdůraznit, že lidská schopnost milovat obnáší *součinnost vůle a emotivity*. Člověk miluje dobro, které poznal zároveň smyslově i intelektivně. Z kapitol o kognitivních schopnostech víme, že akt rozumového poznání se neobejde bez kooperace vnitřních smyslů. Podobně volní afekty se uskutečňují jen v součinnosti s emotivními akty.

Není ničím nemístným, když o příklonu vůle k předmětu intelektu hovoříme jako o lásce. Připomeňme si, že rozum není jen schopností usuzovat a počítat, nýbrž ještě v daleko prvotnějším a základnějším významu je schopností nahlížet podstaty věcí. Např. etické hodnoty nepoznáváme smysly, ani vnitřními smysly, nýbrž rozumem (nerozumní tvorové nemohou jednat morálně ani nemorálně). Mnohá dobra, hodná lásky, jsou dobry rozumově poznatelnými. Petr miluje Lucii nejen kvůli vlastnostem poznatelným pomocí smysly, např. instinktem, ale rovněž proto, že jde o bytost nadanou vlastnostmi, které jsou smyslům nedostupné: Lucie je nadána inteligencí, etickými kvalitami, je osobou apod. V ušlechtilých rysech Luciiny tváře, které Petr vnímal smyslově, rozpoznal Petrův *intellectus* vyšší hodnoty lidské osoby. Dialogem se pak toto poznání prohlubovalo. Láska sestávala z volního *i* emotivního zaměření k milované osobě, jakkoli v tomto příběhu zřejmě dominovala láska na úrovni emoční.

Smyslová láska je ta, která se uskutečňuje (především) na emoční rovině. Duchovní láska spočívá (především) ve vůli. Trvalou duchovní lásku k osobě lze definovat jako *fixní zaměření vůle k osobě a jejímu dobru*. To se ovšem u člověka samozřejmě neobejde bez zaměření emotivity, bez lásky „smyslové“. Z duchovní lásky nejsou a nemohou být vyloučeny city, avšak primární je zde trvalé rozhodnutí vůle pro milovanou osobu a její dobro.

²⁴¹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 26, a. 1, co.: „(...) coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis.“

²⁴² *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 59, a. 2, co.: „(...) affectiones, quae non sunt passionēs animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas (...).“

²⁴³ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 26, a. 1, co.: „Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.“

10. Součinnost emotivity s vůlí

Nakolik jsou naše emotivní hnutí spojená s rozumovým poznáním a volním zaměřením, lze u člověka právem mluvit o ušlechtilých citech. Zkoumejme podrobněji vztah mezi spirituální sférou člověka a jeho emotivitou. Ze zkušenosti víme, že jsme s to emotivně prožívat skutečnosti, které nejsou smyslové: cítíme nadšení pro mravní ideál, cítíme odpor ke lži, cítíme lásku k Bohu. Tomáš podává *dvoji vysvětlení*:

- Intelektivní poznání bývá provázáno emocemi díky tomu, že při činnosti rozumu je zároveň na smyslové rovině činná i *představivost*, přičemž smyslovými představami jsou vzbuzovány emoce.
- Intelektivním poznáním jsou však především bezprostředně vyvolávány *akty vůle*, přičemž hnutími vůle je „prostřednictvím jistého přelévání“ či „překypování“ (*per quamdam redundantiam*) hýbána i emotivita.

„(...) z toho, že je něco poznáno intelektem, může pocházet emoce v nižší apetitivní schopnosti, a to dvojnásobem. Prvním způsobem tak, že když je něco obecně poznáno intelektem, je to jednotlivě formováno představivostí, a tak je hýbána [smyslová] apetitivní schopnost (...). A druhým způsobem tak, že je intelektivním poznáním hýbána vyšší apetitivní schopnost, a od té – prostřednictvím jistého přelévání nebo příkazu – pochází to, že je spolu s ní hýbána i nižší apetitivní schopnost.“²⁴⁴

Tak může být láska k Bohu prožívána i na úrovni emotivity, lze např. cítit radost z Boha. Cates v návaznosti na Tomáše vysvětluje, že tato duchovní radost může – a má – zahrnovat i radost emotivní:

„Je-li tato radost něčím více než ‚pouhým hnutím vůle‘ (...), musí křesťan poznávat Boha – nebo své útěšné sjednocení s Bohem – v souvislosti se smyslovými představami nebo nějakým typem vněmů.“²⁴⁵

Na tomto principu je založena určitá forma rozjímavé modlitby, při které křesťan pracuje s představami, aby tak docílil takového prožitku lásky, který zahrnuje i emotivitu. Citovaná autorka dále poznamenává, že jsou-li božské skutečnosti prožívány na emoční úrovni, pak jsou v této zkušenosti přítomny „smyslové obrazy, jako je představa Ježíše nebo světla“.²⁴⁶

Avšak kromě odkazu k představivosti Tomáš podal ještě druhé vysvětlení toho, že se emoce týkají spirituální skutečnosti. Toto druhé vysvětlení nezdůrazňuje pomoc představivosti (jakkoli její prostřednictvím může být nezbytné), nýbrž *schopnost vůle unášet sebou emotivitu*. Vůle, která je něčím intenzivně zaujatá či tažená, „přelévá“ toto vnitřní hnutí na emotivitu, jejíž akty někdy bývají citelně psychosomatické. „Tímto způsobem může být hnutí vůle provázáno tělesnou rezonancí.“²⁴⁷ Intenzivní fixace vůle vzhledem k určitému dobru může – skrze vnitřní smyslovou oblast – zasahovat i tělo.

²⁴⁴ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13: „(...) ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus (...). Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.“

²⁴⁵ D. F. CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, c.d., str. 224.

²⁴⁶ Tamtéž, str. 250.

²⁴⁷ Tamtéž, str. 223.

VII. PSYCHICKÉ SCHOPNOSTI A MODLITBA

1. Duchovní zkušenost a smysly

Naše dosavadní úvahy dospěly k teorii náboženského prožitku, ve kterém se spojuje účast intelektivních a senzitivních schopností psychiky. Přecházíme tedy k tématu duchovní zkušenosti, přičemž termínem „duchovní zkušenost“ zde budeme mínit – jednoduše řečeno – zkušenost Boha, a to především zkušenost zažívanou ve vnitřní modlitbě. Podíváme se blíže, co nám o takové zkušenosti mohou sdělit sv. Terezie od Ježíše, a případně také a sv. Jan od Kříže (1542–1591), tedy mystikové, o jejichž svědectví se novověká katolická spirituální teologie opírala především.

Věnujme nejprve pozornost otázce, jak sv. Terezie hodnotí funkci vnitřních smyslů, tj. jakou přisuzuje úlohu představivosti a emotivité. V její době byla hojně praktikována vnitřní, rozjímavá modlitba. Mnoho autorů zdůrazňovalo zapojování představivosti a smyslovosti vůbec. Příkladem metodického rozjímání nám mohou být instrukce Tereziina současníka sv. Ignáce z Loyoly (1491–1556). Např. Ignácův návod k rozjímání o Kristově narození začíná takto:

„(...) uvidím místo [události]; bude to zde vidět zrakem představivosti cestu z Nazareta do Betléma a pozorovat její délku, šířku a zda je ta cesta rovná či přes úvaly a stráně; rovněž pohlédnout na místo neboli jeskyni Narození, jak bylo velké, jak malé, jak nízké, jak vysoké a jak bylo upraveno (...), vidět osoby, totiž vidět Naši Paní a Josefa a služku, a Ježíška, jakmile se narodí (...), pozorovat a všimát si a nazírat na to, co [osoby] mluví, a obraceje to na sebe samého, čerpat z toho nějaký prospěch (...), pozorovat a uvažovat, co činí (...)“²⁴⁸

Pokud by si povrchní čtenář z Ignácových textů vybral pouze imperativ „zapoj smysly“, zůstal by u čehosi, co se nazývá „smyslovou modlitbou“.²⁴⁹ Zapojování představivosti a úvah ovšem bezpochyby může a má mít hlubší dosah a Terezie od takového postupu nechce nikoho odrazovat.²⁵⁰ Chválí zvyk v modlitbě konat rozjímání (*meditaci3n*) a přemítat (*discurrir*):

„Meditaci nazývám mnohé přemítání rozumem [jež se koná například] tímto způsobem: Začneme přemýšlet o milosti, kterou nám Bůh udělil, když nám dal svého jediného Syna, a nezastavíme se tam, nýbrž jdeme dál k mysteri3m celého jeho slavného života; nebo začneme modlitbou v zahradě [getsemanské] a rozum se nezastaví, dokud není [Kristus] přibit na kříž; nebo si vezmeme jedno místo z pašijí, řekněme třeba zatčení, a procházíme toto tajemství tak, že podrobně uvažujeme o věcech, o nichž se tu lze přemýšlet a cítit je, jako Jidášova zrada nebo útěk apoštolů a všechno ostatní. A tato modlitba je úžasná a velmi záslužná.“ (H VI. VII. 10)

²⁴⁸ Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, přel. J. Ovečka, druhé vydání, Praha, nakl. Vyšehrad 1941, str. 164–165. Terezie text Ignácových *Exercici3* přímo nečetla, nicméně s mnoha Ignácovými jezuiti se poznala a hovořila s nimi o modlitbě (srov. např. *Libro de la Vida* 23,15–16).

²⁴⁹ Výraz „orazione sensuale“ v tomto smyslu používá Tomás OSTOS, „La filosofia e l’orazione del Carmelo“, in: *L’orazione nel Carmelo. Passato, presente, futuro*, R. Checa (ed.), Roma Morena, Edizioni OCD 2004, str. 225.

²⁵⁰ Srov. *Camino de Perfecci3n* (Val.) 19,1.

Tedy „přemýšlet“ (*pensar*) a „cítit“ (*sentir*). Jakkoli ale bývá tento úryvek mnohdy citován jako návod k našemu postupu, sama Terezie v celém svém díle dává najevo, že toto nebyla její cesta, že se nejedná o onen „její způsob modlitby“, kterému nás chce učít.²⁵¹

2. Od představivosti k věděni

Impulsem k hledání jiného způsobu modlitby byl pro Terezii fakt, který pokorně přiznává, totiž že imaginativního rozjímání nebyla schopna:

„Bůh mi nedal talent přemítat rozumem ani si vypomáhat představivostí (...).“²⁵²
„Byla jsem tak málo schopná rozumem si představovat věci, že pokud jsem je před tím neviděla, nepomohla jsem si představivostí, jak činí jiné osoby, které si mohou vytvářet představy, díky nimž se usebírají.“²⁵³

Tereziin způsob modlitby zahrnuje dva základní aspekty. (1) Terezie upíná mysl ke Kristu *v jeho lidství*, (2) avšak nikoli (především) pomocí fantasijské představy, nýbrž nakolik „je jí zřejmé“, že je s Kristem, a „s jistotou ví“ o jeho skutečné přítomnosti, nakolik „chápe a věří“, že on je zde. Příslušný úryvek zní takto:

„Já nikdy nedokázala myslit na Ježíše Krista leč jako na člověka, ale i tu jsem mohla číst kdovíco o jeho kráse a pozorovat jeho obrazy, a přesto jsem si jej nedokázala představit, leda jako slepec nebo jako někdo ve tmě, kdo jedná s nějakou osobou: je mu zřejmé, že je s ní, neboť jistě ví, chápe a věří, že je přítomna – ale nevidí ji.“²⁵⁴

A jestliže na jiných místech pojednávajících o zpřítomňování Krista Terezie připojovala frázi „to byl můj způsob modlitby“,²⁵⁵ zde obdobně dodává: „Takovým způsobem tomu se mnou bývalo, když jsem myslila na našeho Pána.“ Je mimochodem zajímavé, že téhož příměru o pobytu *v temnotě* (*a'scuras*), v níž přítomnou osobu není vidět, avšak jejíž přítomnost lze „chápat“ (*entender*) bude Terezie používat pro popis svých „intelektuálních vidění“ Krista a Nejsvětější Trojice.²⁵⁶ Je zde skutečně obdoba či paralela mezi před-mystickou a mystickou modlitbou.

Z citované pasáže je zřejmé, že zpřítomnění není záležitostí vizuální imaginace, nýbrž poznání. Toto přesvědčení či věděni Terezie vystihuje nadobýčejnou kumulaci sloves, která znamenají kognitivní (poznávací) rozumové akty: „poznávat jako zřejmé“, „vědět“, „rozumět“, „být přesvědčen“ resp. „věřit“ (*ver*,²⁵⁷ *saber*, *entender*,²⁵⁸ *creer*). Jestliže tedy Terezie hovoří o tom, že usilovala „zpřítomňovat si“ (*representar*) Krista, jestliže vybízí své spolusestry, aby v modlitbě hleděly na Krista (C 26. 3), netvoří cílovou podstatu tohoto zpřítomnění imaginativní představa ani příliš složitá rozumová úvaha, nýbrž *prosté* „věděni“,

²⁵¹ *Camino de Perfección* (Val.) 29,7: „Kéž Pán naučí tomuto způsobu modlitby ty, které to ještě neznají. Za sebe vám vyznávám, že jsem nikdy nevěděla, co znamená modlit se s uspokojením, dokud mě Pán nenaučil tomuto způsobu.“ (C 29. 4; 7).

²⁵² *Libro de la Vida* 4,7.

²⁵³ *Libro de la Vida* 9,6.

²⁵⁴ *Libro de la Vida* 9,6

²⁵⁵ *Libro de la Vida* 4,7; 9,3.

²⁵⁶ *Libro de la Vida* 27,3; *Castillo Interior* 7,1,9.

²⁵⁷ Je použito sloveso *ver*, „vidět“, avšak v analyzované větě s významem „chápat“, „poznávat jako zřejmé“, vždyť v příměru Terezie hovoří o „slepci či člověku ve tmě“ (*ciego u a'scuras*), který danou osobu *nevidí*. Terezie říká: „...je mu zřejmé [ve], že je s ní ... ale nevidí ji [no la ve].“

²⁵⁸ Souvisí se substantivem *entendimiento*, „rozum“.

tj. *živá víra*,²⁵⁹ jež ví o přítomnosti Kristově ve věřícím, chápe přítomnost, která zde je. Úvahy a představy nejsou vyloučeny, k tomuto duchovnímu „vnímání“ nám mohou pomoci, ale vlastní tereziánský způsob modlitby v nich netkví. Sloveso *representar* tu neznamená představit si, ale uvědomovat si přítomnost, rozpoznávat jasnozřivou vírou tuto přítomnost Bohočlověka Ježíše Krista v nás.²⁶⁰ Toto tereziánské rozjímání bylo právem označeno i termínem *modlitba pochopení*.²⁶¹

3. Možné sekundární úlohy představivosti

Mnozí znalci Tereziiny nauky již dostatečně zdůraznili, že Tereziin pohled ke Kristu nebyl především úkonem představivosti.²⁶² Představy mohou předcházet jako *průprava*, Terezie svým dcerám nezakazuje takto rozjímát, naopak představivou meditaci schvaluje. A existuje také *doprovodná* představa, ať už *vizuální* (např. představa Ježíšovy tváře či některé evangelní scénérie) nebo představa *slov* (např. Ježíšova jména, evangelního výroku nebo zbožné invokace...).

Taková doprovodná představa však netvoří nejvlastnější obsah modlitby, nýbrž je nanejvýše čímsi, co je spojeno s podstatným obsahem orantova mentálního aktu, totiž s věděním či *poznáním* Boží lásky zjevené v Kristu, s pojmem a vědomím Boží slávy vyjevené a vyslovené v osobě Bohočlověka. Tento poznatek či pojem není výsledkem přirozených úvah, nýbrž je aktem víry. Zpřítomnění Krista v modlitbě křesťana tedy znamená prostý pohled živé a hluboké víry, pohled věřící myslí ke Kristu. Tento pohled však ve své podstatě nemíří jen k takové či onaké Ježíšově fyzické podobě, nýbrž k samotnému tajemství a pravdě ukřížovaného a vzkříšeného Krista, který je láskyplně přítomen v nás. Vždyť sám Kristus říká: „Vy mě však uvidíte, protože já žiji, i vy budete žít. V ten den poznáte, že já jsem ve svém Otci a vy ve mně a já ve vás.“ (J 14,19b–20)

Terezie se díky literatuře, kterou měla k dispozici, seznámila se dvěma protikladnými přístupy k modlitbě, které byly často pokládány za dvě fáze života modlitby: nejprve se koná modlitba pomocí *metodického diskursivního a fantazijního rozjímání* (ke kterému existovaly různé, často velmi komplikované návody), později má duše *spočinout v mlčenlivém klidu kontemplace*. V této druhé etapě modlitby doporučovala duchovní literatura, kterou Terezie četla, nemyslet na nic. Tereziina modlitba však nespočívá v jednom ani v druhém: *ani* v kvietismu usilujícím nemyslet na nic, *ani* v metodickém fantazijním rozjímání. Tereziiným způsobem modlitby je niterný a *prostý pohled víry* ke Kristovu tajemství, v němž je nám Bohem dáno vše a v němž my se zcela dáváme Bohu. E. Renault o Terezii říká:

²⁵⁹ Víra obnáší poznání. Srov.: „My, kteří jsme uvěřili, poznali jsme [egnokamen] lásku, kterou má Bůh k nám...“ (1J 4,1).

²⁶⁰ Terezie sice ví, že Kristus je *v nás* přítomen *jakožto Bůh* a nikoli *jakožto člověk* (R 57), nicméně *táž* přítomná božská osoba je i člověkem (Život XXII. 1).

²⁶¹ Vlastimil KYBAL, *Velikáni španělských dějin*, Praha, Jednota československých matematiků a fyziků 1935, str. 47

²⁶² Tommaso ALVAREZ, „La Orazione di Santa Teresa di Gesù“, in: Tommaso ALVAREZ, Gesù CASTELLANO, *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982, str. 29–30; Guido STINISSEN, *Come fare orazione*, Monza – Milano, Mimep-Docete 1998, str. 61; Emmanuel RENAULT, „La manière d’oraison thérésienne“, in: Emmanuel RENAULT, Jean ABIVEN: *L’oraison thérésienne*, Toulouse: Éditions du Carmel 2002, str. 36; Pavel Vojtěch KOHUT, „Způsob modlitby“ (*modo de oración*) svaté Terezie Velké. Hledání avilské mystičky a trojí souběžné poznání podle sv. Tomáše Akvinského“, in: *Všechno je milost* (sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustra), Praha, Karolinum 2008, str. 108–109.

„Takto se vyvarovala dvou možných scestí: jak abstrakce, jež je vlastní spiritualitě odhlížející od vtělení [Kristova], tak i přílišné smyslovosti, jež je vlastní povrchní zbožnosti. Takto, opřena o jistotu víry v živoucí přítomnost Kristovu, zhodnocuje pravdu o vtělení...“²⁶³

4. Rozum a láska

Úkon víry je podstatně úkonem intelektu. Víra je určením (habitem) intelektu, který je díky tomuto určení schopen aktů víry. Tomáš Akvinský vysvětluje:

„Věřit je ovšem bezprostředně aktem intelektu, neboť předmětem tohoto aktu je pravda, a pravda ve vlastním smyslu náleží intelektu. A proto je nutné, že víra, která je principem tohoto aktu, je v intelektu jako v subjektu.“²⁶⁴

Z toho, co bylo dosud řečeno, nám vyplývá, že tereziánská vnitřní modlitba spočívá podstatně v úkonu či v zaměření intelektu. To se zdá být takřka pohoršlivým tvrzením. Neměla by modlitba spočívat spíše v úkonu lásky?

Tereziina věta, že vnitřní modlitba „neznamená mnoho přemýšlet, nýbrž mnoho milovat“²⁶⁵ se dočkala ošidné popularizace. Abychom pronikli do hlubšího smyslu Tereziiny pozice, začněme u její „definice“ modlitby jako „častého přátelského stýkání se o samotě s tím, o němž [či: od něhož] víme, že nás miluje“.²⁶⁶ „Mnohého milování“ jsme schopni *nikoli* tak, že budeme soustředěně usilovat, abychom pocítili *svou* lásku k Bohu,²⁶⁷ nýbrž jen tak, že vnitřně zahlédneme a poznáme *lásku Boží*, jež je přítomná v Kristu. Jestliže Terezie pojímá modlitbu jako setkávání s tím, „o němž víme, že nás miluje“, pak je zřejmé, že prvenství zde nemá *naše* láska k Bohu, nýbrž Boží láska k nám.²⁶⁸ Ta se však projevila v Kristu, „stýkání se“ s Bohem znamená pro Terezii nepochybně především stýkání se s Kristem,²⁶⁹ v němž je nám Boží láska tajemně nablízku.

Tereziina „definice“ rozhodně nechce ve prospěch lásky jaksi eliminovat kognitivní prvek. Podobně jako se v 1. listu Janově (4,16) říká „poznali jsme lásku, kterou má Bůh k nám“, tak i tereziánská modlitba se vztahuje k Bohu, „o němž víme, že nás miluje“. Kromě participia „stýkaje se“ (*estando tratando*) se v definici vyskytují dvě slovesa, která toto „stýkání se“ blíže charakterizují. Dvě slovesa popisují dvě činnosti vycházející ze dvou podmětů: člověka a Boha. První činnost je připisována člověku a je popsána slovesem „vědět“

²⁶³ Emmanuel RENAULD, „La manière d’oraison thérésienne“, c.d., str. 37

²⁶⁴ *Summa Theol.* II^a-II^{ae}, q. 4, a. 2, co.: „Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.“

²⁶⁵ *Castillo Interior* 4,1,7.

²⁶⁶ *Libro de la Vida* 8,5.

²⁶⁷ „Zapřísahám vás jeruzalémské dcery, při gazelách a polních laních: nebuďte a nezburcujte lásku, dokud nebude chtít sama.“ (Píseň písní 2,7; 3,5)

²⁶⁸ Srov. 1Jan 4,10.16. P. Beniamino della Trinità píše: „...naše láska k Němu je pouze odpovědí na Jeho lásku, která předchází tu naši, vyvolává jí a probouzí.“ P. Beniamino della Trinità, „L’orazione, amicizia con Dio“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 79.

²⁶⁹ Beniamino della Trinità ve svém výkladu „definice“ říká: „Sv. Terezii, s jejím citovým temperamentem a mimořádnou citlivostí, se srdcem tak hluboce lidským, nemohl v její modlitbě uspokojit výlučně duchový kontakt s Bohem. Cítila nutnost takřka ‚zlidštit‘ svůj dialog lásky s Bohem, vtělit jej, učinit vnímatelným. Proto byl jejím partnerem v dialogu po celý její život Ježíš, Bohočlověk...“ („L’orazione, amicizia con Dio“, c.d., str. 86)

(*saber*); druhá činnost je přiřknuta Bohu a je vystižena slovesem „milovat“ (*amar*). My jsme ti, kdo v modlitbě poznáváme či „víme“ (*sabemos*), Bůh je tím, kdo „nás miluje“ (*nos ama*). A obsahem našeho *vědění* je právě toto Boží milování: „víme, že nás miluje“ (*sabemos nos ama*). Že v důsledku tohoto *vědění* milujeme také my, to již definice nemá potřebu výslovně zdůrazňovat. Naše láska je totiž „pouze“ spontánním důsledkem *poznatku o lásce Boží*. Boží láska zde má primát, naše láska je sekundární a odvozená.

5. Vztah lásky k poznání

Jak již bylo naznačeno, toto pojetí modlitby se dokonale shoduje s novozákonní naukou. Je omylem si myslit, že podstata evangelia tkví v příkázání lásky. Evangelium není zvěst o tom, že my milujeme nebo máme milovat. Evangelium v první řadě zvěstuje, že *jsme milováni*, zjevuje nám kým, jak a kolik jsme milováni. Tato nauka je jasně vyjádřena např. v 1. listu Janově. Zde se hovoří o tom, že Boží lásku jsme poznali v Kristu: „Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil svůj život.“ (1Jan 3,16) „V tom se ukázala Boží láska k nám, že Bůh poslal na svět svého jednorozeného Syna, abychom skrze něho měli život.“ (4,9) A biblický autor zdůrazňuje prvenství Boží lásky před naší láskou s neobyčejným důrazem: „V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás (...).“ (4,10) My především tuto Boží lásku poznáváme zrakem víry: „A my, kteří jsme uvěřili, poznali jsme lásku, kterou má Bůh k nám (...).“ (4,16) Odtud teprve může vyplynout i naše láska: „My milujeme, protože on napřed miloval nás.“ (4,19)

Láska se vztahuje k dobru, poznání se vztahuje k pravdě. Je třeba uznat, že *láska* je zaměřením *vůle*,²⁷⁰ nikoli *rozumu*: „Sídlem lásky není rozum, nýbrž vůle.“²⁷¹ Bylo by však hrubou chybou tvrdit, že v tereziánské modlitbě jde o to, abychom ve prospěch činnosti *vůle* (tj. ve prospěch lásky) postupně *v každém ohledu* opouštěli činnost *rozumu* (tedy opouštěli jakékoli nadsmyslové poznání), čili abychom se vzdali toho, co Tereziina definice vyjadřuje slovem *sabemos*, „víme“, a co výše citovaný novozákonní autor vyjadřuje slovem *egnókamen*, „známe“. *Vůle* bez *rozumu* je slepá a zcela nefunkční. To lze osvětlit následovně: *Vůle* není poznávací schopností, nýbrž schopností „žádacích“. Poznáváme smysly a rozumem, zatímco *vůli* nepoznáváme, nýbrž chceme, milujeme apod. Avšak Tomáš Akvinský jak známo upozorňuje, že „nemůže být milováno, co není poznáno“ (*non potest amari nisi cognitum*).²⁷² Tedy nejprve²⁷³ musíme rozumem poznávat, bez toho je akt *vůle* nemožný.

Tomáš učí, že milovat znamená pro *vůli* být dotknuta či nakloněna (*affici*) nějakou hodnotou.²⁷⁴ Moderní tomista J. B. Lotz k tomu dodává: „Z čeho toto ‚být dotčen nebo

²⁷⁰ Toto zaměření *vůle*, kterým je láska, bývá (ovšem ne vždy a stále) doprovázeno také prožitkem na emoční rovině. Z uplynulých výkladů již víme, že jišťovali, že člověku jsou dvojí „žádacích“ (apetitivní) schopnosti: jednak *smyslové*, jednak apetitivní schopnost *intelektivní*, totiž *vůle*. Rozlíšili jsme s Tomášem Akvinským lásku senzitivní a lásku intelektivní, spirituální. Duchovní láska je ovšem vždy provázena i akty smyslových apetitivních schopností, tj. city, např. radostí či touhou. Johannes B. Lotz říká, že „duchovní chtění nikdy neprobíhá v úplné odloučenosti od smyslového žádání“, tj. bez hnutí smyslových apetitivních schopností, bez citů. Emotivita je smyslovou (a tak v jistém smyslu tělesnou) záležitostí, může však být zušlechťována, povznášena svým propojením s duchovní láskou. Johannes B. LOTZ, *Vědění a láska*, z něm. originálu *Allein die Liebe macht sehend* přel. K. Šprunk, Praha, nakl. Vyšehrad 1999, str. 49–51.

²⁷¹ P. Filippo della Trinità, „Difficoltà e rimedi dell'orazione mentale“, in: *L'orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, str. 108.

²⁷² *Summa theol.* I^a-IIae, q. 27, a. 2, co.

²⁷³ Slůvkem „nejprve“ nechceme naznačovat časovou následnost, nýbrž fakt, že úkon *vůle* *předpokládá* poznání.

²⁷⁴ *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19, n. 3.

nakloněný vzniká, vysvětluje se poznáním (...). Poznání tedy ukazuje objekt nebo partnera jako něco, co nás neponechává chladně distancované nebo lhostejné, nýbrž co na nás působí a uchvacuje nás. Tím, že v nás poznání takto probouzí afekt, rozplameňuje v nás niterný žár a oddanost, jimž říkáme láska.²⁷⁵ Je-li pravda, že co nebylo poznáno, nemůže být milováno, pak platí, že abychom mohli svou vůlí chtít či milovat, musíme (nějak) rozumem poznávat. P. Federico di S. Giovanni della Croce konstatuje, že láskyplná modlitba „sama nepřezíje jinak než v závislosti na pomoci rozumových schopností [*facoltà intellettive*]“.²⁷⁶

Dojem, že Terezie nepředpokládá žádný význam intelektivním schopnostem, vznikl z toho, že je Terezie zdrženlivá k zapojování těchto schopností přemítavým způsobem a úvahami:

„Ovšem není třeba se tímto hledáním příliš unavovat, máme být s Pánem a utišíť rozum.“²⁷⁷ „Abychom se však vrátili k těm, kdo přemítají, říkám, že tomu nemají věnovat celou dobu modlitby, jakkoli je to velice záslužné; jelikož je tato modlitba velmi chutná, zdá se jim, že by neměli mít žádnou neděli, ba ani chvíli bez práce. To by se jim zdálo jako ztráta času, zatímco já tuto ztrátu považuji za velmi výhodnou. Ať si raději zpřítomní [skutečnost], že jsou s Ježíšem Kristem, a bez unavování rozumu ať s ním mluví a těší se s ním.“²⁷⁸

Na těchto místech se nejedná o žádoucí neúčast rozumu v každém ohledu, nýbrž pouze rozumu jakožto *ratio*, rozumu diskursivního, jehož činnost bývala při rozjímavé modlitbě v hojně míře spojena s asociacemi představ.

6. Rozum a představivost v Tereziině terminologii

Mnohdy také Terezie nazývá „rozumem“ (*entendimiento*) či „myšlenkami“ samu představivost. Rozlišit rozum od představivosti není snadné, neboť lidský rozum získává (abstrahuje) své pojmy z představ a pojmy rozumu jsou proto vždy spojeny s nějakými, byť jen náznakovými představami. Nejen vizuální či prostorové představy, ale také především slova a jejich zřetězení, která nám probíhají v mysli při úvahách, jsou fantazijními představami. Jak již víme, rozumový pojem není totéž co představa (vždyť *tentýž* pojem lze spojovat s *různými* vizuálními představami i s *různými* slovními představami). „Vnitřní řeč“ ve smyslu sřetězování slov, jež v nás někdy při myšlení probíhá, není činností samotného rozumu, nýbrž činností *představivosti*, jež rozum takto doprovází. Bez prostorových, vizuálních či slovních představ ovšem nejsme s to myslet. Proto lidé běžně směšují, ba zaměňují představivost a rozum.

V Tereziině případě je tato záměna vidět např. při Tereziině charakterizaci „obrazivého vidění“ (*visión imaginaria*): Terezie připisuje „rozumu“ nazírání *barev a tvarů*,²⁷⁹ hovoří tudíž zcela jistě o představivosti, vždyť nazírání barev a tvarů je smyslová, imaginativní záležitost. Téhož zaměňování se dopouští i Terezie, když říká, že byla málo schopná něco si představovat „rozumem“, přičemž v zápětí vychází najevo, že jde o představivost:

²⁷⁵ Johannes Baptist LOTZ, *Vědění a láska*, c.d., str. 63.

²⁷⁶ P. Federico di S. Giovanni della Croce, „Attività conoscitiva nell'orazione mentale“, in: *L'orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, str. 59.

²⁷⁷ *Libro de la Vida* 13,22.

²⁷⁸ *Libro de la Vida* 13,11; srov. *Castillo Interior* 4,1,6.

²⁷⁹ *Libro de la Vida* 29,1.

„Byla jsem tak málo schopná rozumem si představovat věci, že pokud jsem je před tím neviděla, nepomohla jsem si představivostí, jak činí jiné osoby, které si mohou vytvářet představy, díky nimž se usebírají.“²⁸⁰

V Tereziiných ranějších spisech, výraz „rozum“ často znamená představivost. Ukažme si to na srovnání dvou paralelních a ekvivalentních Tereziiných instrukcí ohledně tzv. modlitby klidu (vltité kontemplace). V *Cestě dokonalosti* světice píše:

„Když je vůle ponořena do tohoto klidu, nemá si z rozumu dělat víc než z nějakého blázna.“²⁸¹

Avšak v knize *Život* v témže smyslu říká:

„(...) paměť a představivost způsobují [duši] válku (...). Tato [schopnost] zůstává volná a velmi ruší a unavuje (...). Poslední řešení které jsem našla (...). je nedělat si z ní víc než z nějakého blázna a ponechat ji samu sobě (...).“²⁸²

V obou případech spočívá „klid“ v tom, že *vůle* je fixována, a vůle – jak víme – má za předmět své fixace to, co je (nějak) poznáváno intelektem. Rušivou schopností ve skutečnosti nebyl rozum, nýbrž představivost.

Později, když píše *Hrad v nitru*, již Terezie rozdílnost rozumu a představivosti znala (i díky poučení ze strany učence), takže dodatečně explicitně vysvětluje, že „myšlenkami“ míní přesně řečeno *imaginaci* (a bezpochyby nejen *jednotlivé* představy, nýbrž i jejich asociace, postupy a celky). Nikoli tedy *rozum* v pravém smyslu slova.

„Někdy mě lomoz myšlenek velmi deptal. Avšak je tomu již něco přes čtyři roky, co díky zkušenosti chápu, že myšlenky – či abychom si rozuměli představivost – není totéž co rozum. Doptala jsem se na to jednoho učence a ke svému velkému uspokojení jsem zjistila, že je tomu tak. Vždyť jelikož rozum je schopností duše, bylo pro mne nesnáží, jak může někdy rozum tak poletovat (...).“²⁸³

Je zajímavé, že po konzultaci s nejmenovaným učencem (*letrado*) nyní Terezie v textu použila pro představivost nikoli běžný výraz *imaginación*, nýbrž scholastický terminus *imaginativa*.

VIII. PSYCHICKÉ SCHOPNOSTI A VLTITÁ KONTEMPLACE

1. Od diskurzivního rozumu k intelektu intuitivnímu

Radí-li tedy Terezie „utišit rozum“ (viz výše), jedná se o utišení diskurzivní funkce rozumu, která využívá představivosti k přemítání. Podobně Jan od Kříže pokládá za jednu ze známek vltité kontemplace, že není možné „přemítat představivostí“ (*discurrir con la*

²⁸⁰ *Libro de la Vida* 9,6.

²⁸¹ *Camino de Perfección* 31,8.

²⁸² *Libro de la Vida* 17,6–7.

²⁸³ *Castillo Interior* 4,1,8. Srov. 5,1,5, kde mluví o rušivých „myšlenkách pocházejících z představivosti“. Dále si nařká, že neučený člověk nerozpozná spirituální schopnosti od představivosti 5,3,10. Díla Jana od Kříže cituji dle: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, decimocuarta edición, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1994.

imaginación), neboť receptivní *rozum* (*entendimiento*) přijímá světlo poznání pasivně.²⁸⁴ Terezie nemíní vyloučení rozumu jako takového. Ani když hovoří o tom, jak se chovat v momentu, kdy se člověku dostává vlité (tzn. nadpřirozené) kontempace, neradí vyloučit účast rozumu. Spíše je pro takovou osobu potřebné

„bez násilí a hluku se postarat o to, aby zadržela přemítání rozumu, avšak neodstavit ho ani [neodstavit] myšlení, nýbrž je zaměřit na to, aby si uvědomovala, že je s Bohem a kým je tento Bůh.“²⁸⁵

Terezie neříká, že je třeba zadržet rozum, nýbrž „přemítání rozumu“ (*el discurrir del entendimiento*).

Z minulých výkladů již víme, že láska není možná bez poznání. Avšak jde při vlité (tj. Bohem vlévané) kontemplaci o poznání rozumové? Jestliže nikoli, jaká schopnost tedy přijímá vlévané poznání? Snad smysly? Či nějaká zvláštní poznávací schopnost, která není rozumem? Vlitá kontempace jistě není dávána prvotně a bezprostředně smyslovým schopnostem, nýbrž schopnostem duchovními. A těmi jsou intelekt a vůle, jak víme z uplynulých antropologických zkoumání. Vůle se ovšem vztahuje k tomu, co (nějak) poznává intelekt. Tedy je nadpřirozené kontemplativní poznání vléváno primárně intelektu. Tomáš Akvinský uvádí:

„A tak kontemplativní život co do samé esence činnosti náleží intelektu (...). Hnutí apetitivní schopnosti totiž směřuje k něčemu, co bylo nazřeno, ať už smyslově nebo intelektivně (...).“²⁸⁶

Pokud bychom se chtěli právě učiněnému závěru vyhnout, museli bychom člověku imputovat nějakou duchovní poznávací schopnost odlišnou od intelektu. Tak bychom v člověku nacházeli – jako v jakémisi dvouhlavém teleti – dvě duchovní kognitivní schopnosti: intelekt a ještě nějaký ne-intelekt, samozřejmě nevysvětlitelný. Tak bychom se prohršili proti dobré zásadě, že entity se nemají multiplikovat, není-li to nutné. Není třeba vymýšlet nějakou zvláštní nerozumovou duchovní schopnost, které by mystické poznání přijímala. Připomeňme si spíše, že slovo „rozum“ může mít nezměrně širší či hlubší smysl, než jak se nejběžněji používá. Rozum (*intellectus*) zdaleka není omezen jen na usuzovací schopnost (*ratio*).²⁸⁷

Tomáš Akvinský definuje kontemplaci – v nejširším smyslu slova – jako „prosté nazření pravdy“, *simplex intuitus veritatis*.²⁸⁸ Není-li tento *intuitus* smyslový, je intelektivní.

²⁸⁴ *Cantico espiritual* (B) 39,12.

²⁸⁵ *Castillo Interior* 4,3,7.

²⁸⁶ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 180, a. 1, co.: „Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum (...). Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter (...).“

²⁸⁷ Výše, v pasážích o rozumovém poznání, jsme již věnovali pozornost tomu, že latinský výraz pro rozum, *intellectus*, byl ve scholastické tradici vykládán jako schopnost „číst uvnitř“ (*intus legere*). Jde o schopnost nazřít podstaty věcí. Naopak výraz pro usuzovací funkci rozumu, *ratio*, znamená původně „výpočet“. Podobný (byť ne totožný) rozdíl činí J. B. Lotz mezi kantovskými termíny *Verstand* (přibližný protějšek termínu *ratio*) a *Vernunft* (přibližný protějšek termínu *intellectus*). Zatímco diskursivní *Verstand* usuzuje o jsoucnu a dospívá k pravdě ve smyslu správnosti, nediskursivní a „vidoucí“ *Vernunft* míří k nazření samotného základu veškerého jsoucnu i veškeré *správnosti*, k rozpoznání bytí a v posledku Boha, dospívá k pravdě ve smyslu *neskrytosti*. Terminologie je kantovská, avšak naukovým obsahem zde Lotz napodobuje Heideggera. Johannes Baptist LOTZ, *Vědění a láska*, c.d., str. 29–32; 66; 84.

²⁸⁸ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 180, a. 3, co.

2. Pojem kontempace v tradici bosých karmelitánů

Nauka o kontemplaci jako intelektivním aktu není jen tomistická. Jan od Ježíše Marie řečený Calguritanus (1564–1615), významná postava prvních desetiletí tereziánské reformy, uvádí do novověké karmelitánské spirituální teologie definici sv. Bonaventury, která – ačkoli je v porovnání s Tomášovou střízlivou formulací květnatější – opět přisuzuje kontemplativní akt intelektu:

„Kontempace je akt intelektu, který není zaneprázdněn, je uzdraven milostí, je zaměřen na věčnou podívanou a omráčen úžasem.“²⁸⁹

Mystičtí teologové řádu bosých karmelitánů činní v dobách vrcholné barokní scholastiky, nám již známý Filip od Trojice a o několik desetiletí mladší Josef od sv. Ducha († 1730), se vrací k Tomášovu pojetí kontempace jako „prostého nazření pravdy“:

„Vlitá kontempace je prosté nazření božské pravdy, které je nadpřirozeného původu.“²⁹⁰

Tento *intuitus* je při tom přisuzován intelektu jako svému „bezprostřednímu principu“ (*principium proximum*), neboť ze dvou existujících spirituálních schopností je právě intelekt schopností k nazření pravdy, vůle jej následuje.²⁹¹

Ohledně intelektu zde zbývá dodat, že jeho úlohou je při kontemplaci určitá „činnost“, aktivita. Platí však zároveň, že přirozená činnost rozumu je při mystické modlitbě Bohem nahrazena kontemplativní „nečinností“. Kontempace je však „nečinností“ a pasivitou pouze v experimentálně psychologickém smyslu slova, z metafyzického hlediska je kontempace naopak *nejvyšší činností*, jež je ovšem zároveň svrchovaným klidem.²⁹² (Na nekonečně vyšší úrovni existuje neměnná či nehybná kontemplativní činnost v Bohu nahlízejícím svou esenci.)

3. Kontempace jako imanentní činnost

Jak si představit *činnost*, jež je *klidem*? Kontempace, nakořlík je poznáním, patří do zvláštního typu činností „imanentních“, tzn. takových činností, které samy o sobě nejsou příčinným působením na nějaký objekt, který by byl odlišný od činnosti samé.²⁹³ (Kontempace, jak o ní svědčí sv. Terezie, sekundárně zanechává bohaté účinky, avšak

²⁸⁹ „Contemplatio est actus intellectus non impediti, gratia sanati, in aeterna spectacula directi et admiratione suspensi.“ Ioannes a Iesu Maria Calguritanus, *Theologia Mystica*, Ioannes Strina (ed.), Editionis Soumillion Bruxellae 1993, 3,5 – str. 36 (editio prima: Neapoli, apud Tarquinium Longum 1607).

²⁹⁰ Philippus a Trinitate, „Contemplatio infusa est simplex intuitus divinae veritatis, a principio supernaturali procedens.“ *Summa Theologiae Mysticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1874, p. 2, tract. 3, disc. 1, a. I., str. 282 (editio prima: Lugduni 1656). Od Filipa přebírá definici další bosý karmelitán, Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, Brugis Belgii, C. Beyaert 1924, tom. 2, disp. VIII, q. 1, § 3, str. 302 (editio prima: Sevilla 1710–1740).

²⁹¹ Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, c.d., tom. 2, disp. XII, q. 3, § 32, str. 596.

²⁹² Jacques a Raissa MARITAINOVI, *Život modlitby (De la vie d'oraison)*, přel. T. Chudý, Praha, Paulínky 2005, str. 52–57.

²⁹³ *ST I^a*, q. 54, a. 2, co.: „Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inférens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.“ Srov. též *In Metaphysicam Aristotelis*, lib. 9, lec. 8, n. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 100, n. 4. Viz též Vincentius REMER, *Psychologia*, editio sexta, Řím, Universitas Gregoriana 1928, str. 4; 184–185.

samotná činnost kontemplace je ve své podstatě nazíráním Boha, nikoli tvořením oněch účinků.) Činností je zde čirá aktuální receptivita. Intelekt je činný právě jen tím, že skutečně přijímá.

Podobně jako např. zrak při prostém vidění, rovněž intelekt při kontemplativním poznání je schopností aktivní a zároveň pasivní. Vidění je aktivitou ve smyslu pasivního přijímání vněmu prostřednictvím světla. Podobně je tomu s intelektem obdarovaným kontemplativním poznáním. O takovém dění sv. Jan od Kříže říká:

„V tom se [duši] pasivně sděluje Bůh, tak jako se sděluje světlo někomu, kdo má otevřené oči, i když on při tom nedělá nic více, než jen že ponechává oči otevřené.“²⁹⁴

Jde o činnost ve smyslu prostého akceptování vlévaného světla pravdy, které je nám komunikováno bez naší vlastní mentální fabrikace.

Jan od Kříže objasňuje, že pasivita zde neznamena pouhou nepřítomnost přemítání, tj. vytváření a asociování představ, tvoření propozic a jejich spojování do úsudků. V případě vlité, mystické kontemplace se neuskutečňuje ani základní úkon činného intelektu, totiž pojmotvorba. Výsledný poznatek (*noticia*) není dílem činného intelektu, nýbrž Boha. Neuskutečňuje se abstrakcí ze smyslových představ.

„(...) to se neděje v rozumu, který filosofové nazývají činným, jehož konání se týká forem a představ a vněmů [které jsou dílem] tělesných schopností; nýbrž děje se to v rozumu, nakolik je možný a trpný...“²⁹⁵ „Činitelem už je v tomto stavu Bůh a duše je jen pasivní. Proto se chová jen jako ten, kdo přijímá a v kom se něco působí, a Bůh je jako ten, kdo dává a kdo v ní působí. Dává jí duchovní dobra v kontemplaci, která je poznatkem a božskou láskou zároveň, to znamená láskyplným poznatkem, aniž by duše užívala své přirozené úkony a přemítání, protože do nich už nemůže vsoupat jako dříve. (...) Bůh postupuje tajně a klidně, vlévá duši moudrost a láskyplný poznatek (...).“²⁹⁶

Vlité poznání je nazváno „láskyplným poznatkem“ (*noticia amorosa*) ze tří možných důvodů, kterým nic nebrání, aby byly platné všechny: (1) Bůh dává poznat svou lásku, (2) samo toto dávání je projevem této lásky a (3) probouzí lásku v člověku. V následujících úvahách se budeme věnovat tématu lásky v třetím z uvedených významů.

4. Kontemplace a vůle

Zjistili jsme, že schopností, která je bezprostředním příjemcem vlitého kontemplace, je intelekt. Zbývá zjistit, jak je tomu při kontemplativní modlitbě se schopnostmi apetitivními.

Vraťme se však ke sv. Terezii z Ávily. O vlité kontemplaci mystička hovoří především ve 14. a 15. kapitole knihy *Život* a ve Čtvrtých komnatách *Vnitřního hradu*. V posledně jmenovaném textu zaznívá – již výše citované – upozornění, že vnitřní modlitba „neznamená mnoho přemítat, nýbrž mnoho milovat“.²⁹⁷ Populární interpretace obvykle této větě rozumí jako výzvě k přechodu od intelektu k citu, od roviny rozumové k rovině emoční. Nic není vzdálenější skutečné Tereziině nauce! V překvapivé shodě se scholastickou teorií Terezie umisťuje kontemplativní lásku do oblasti vůle, což je apetitivní schopnost intelektivní, nikoli senzitivní. Emotivita dokonce – dle Terezie – v jistém smyslu přichází o práci. Toto tvrzení není nijak přehnané, v dalším bude ukázána jeho pravdivost a jeho přesný význam.

²⁹⁴ *Subida del Monte Carmelo* 2,15,2.

²⁹⁵ *Cantico espiritual (B)* 39,12; viz též 14–15,14.

²⁹⁶ *Llama de amor viva* 3,32–33.

²⁹⁷ *Castillo Interior* 4,1,7.

Terezie konstatuje, že při události vlité kontempace může smyslovost vyrušovat,²⁹⁸ nicméně aktérem lásky zůstává vůle:

„Jen sama vůle je zaměstnaná, a to tím způsobem, že – aniž ví jak – dává se zajmout: pouze svolí, aby ji Bůh uvěznil, jako když někdo ví, že je zajatcem toho, jehož miluje.“²⁹⁹
„Vůle je dobře usazená ve svém Bohu (...).“³⁰⁰

5. Přirozené emoce v modlitbě

Ve Čtvrtých komnatách Terezie vysvětluje rozdíl mezi nemystickou rozjímavou modlitbou na jedné straně, a prvními stupni mystické modlitby na straně druhé. Především při tom rozlišuje „útěchy“ a „okoušení“.

Útěchy (*contentos*,³⁰¹ *consuelos*³⁰²) nejsou nic jiného než emotivní prožitky vzešlé z (více či méně intenzivního) rozjímání (*meditación*).³⁰³ Pro senzitivní apetitivní (čili emotivní) schopnosti používá Tomáš Akvinský termín *sensualitas*: „senzualita je jménem smyslové apetitivní schopnosti“ (*sensualitas est nomen appetitus sensitivi*).³⁰⁴ Senzualita je schopností k určitým aktům. Akty senzuality, tzn. emoční akty, Tomáš konstantně nazývá – jak již víme – *passiones (animae)*. Terezie, která se o přínos tomistické psychologie živě zajímala, charakterizuje „útěchy“ právě pomocí termínů *pasiones (del alma)*,³⁰⁵ a prohlašuje při tom, že pocházejí z přirozené senzuality (*sensualidad*).³⁰⁶

Že těmito výrazy myslí právě přirozené emoce, je zjevné i z jejich živých ilustrací. „Útěchy“ jsou principiálně tímž typem prožitku, jaký zakoušíme když nás např. hřeje vědomí, že jsme se dobře zachovali, z nenadálé přízně štěstěny, ze setkání s milovanou osobou, ze zdaru nějaké důležité záležitosti... Do téže kategorie Terezie řadí prožitek ženy, která se domnívala, že je mrtev její manžel, bratr či syn, a náhle jej spatří živého. V návaznosti na tyto sugestivní příklady Terezie konstatuje, že vnitřní hnutí mohou vést až k slzám. Hovoří evidentně o emoční sféře. Jedná se ovšem o přirozené útěchy, a do tohoto psychologického řádu v zásadě patří i prožitek vzbuzený zbožným rozjímáním:

„Zdá se mi, že takové útěchy jsou přirozené, a že je tomu stejně i s těmi, které nám skýtají Boží věci, ačkoli tyto jsou ze vznešenějšího rodu, aniž by ovšem tamty byly špatné.“³⁰⁷

Jako v uvedených příkladech z běžného života, i rozjímavá modlitba může ve svých intenzivních vydáních vést k prožitku doprovázenému tělesnými projevy, např. právě slzami, které působí emoce (*la pasion*).³⁰⁸

²⁹⁸ *Libro de la Vida* 15,6. Terezie zde sice připisuje rušivou činnost „rozumu“, nicméně na dalších místech jasně a výslovně upřesňuje, že tímto rušivým elementem je ve skutečnosti vliv představivosti a dalších smyslů: *Castillo Interior* 4,1,8; *Libro de la Vida* 17,5–6.

²⁹⁹ *Libro de la Vida* 14,2.

³⁰⁰ *Castillo Interior* 4,3,8.

³⁰¹ *Castillo Interior* 4,1,4–6; 4,2,3.

³⁰² *Castillo Interior* 4,2,1.

³⁰³ *Castillo Interior* 4,1,4; 4,1,6; 4,2,3.

³⁰⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 1, co.

³⁰⁵ *Castillo Interior* 4,1,5; 4,2,1.

³⁰⁶ *Castillo Interior* 4,1,5.

³⁰⁷ *Castillo Interior* 4,1,4.

6. Za hranicemi emotivity

Docela jinak je tomu z tím, co Terezie nazývá „okoušení“ (*gustos*). Zatímco rozjímavé „útěchy“ působíme my sami (byť s pomocí Boží), „okoušení“ nejsme nijak s to vyvolat, působí je Bůh a jsou jeho darem. Zatímco „útěchy“ vycházejí z nás, „okoušení“ pocházejí od Boha,³⁰⁹ jsou nadpřirozenou milostí (*merced sobrenatural*).³¹⁰ Říká-li Terezie, že „okoušení“ vycházejí z Boha, míní tím Boha jak vnitřní pramen v člověku, takže „voda“ této zkušenosti vyvěrá „z hlubiny v nás“.³¹¹ Pokud jde o Termín pro vlitou kontemplaci, Terezie ve *Vnitřním hradu* opouští terminologii přebranou z dobové duchovní literatury a dává této modlitbě název „okoušení Boha“ (*gustos de Dios*).³¹²

Pro naše úvahy je ovšem zajímavá Tereziina prohlášení, že okoušení nepocházejí z našeho srdce. A nejen že nemají v srdci svůj původ, dokonce je srdce (zpočátku) ani není s to vnímat!

„(...) nedomnívám se, jak říkám, že by se to rodilo ze srdce, nýbrž z jiné a vnitřnější části, jakoby odněkud z hlubiny.“³¹³ „(...) tato blaženost, narozdíl od těch vezdejších, se necítí v srdci, alespoň nikoli na počátku, neboť nakonec zaplaví vše.“

Vysvětlení těchto slov musí vycházet ze základního Tereziina rozlišení mezi „útěchami“ a „okoušeními“. Jak již víme, útěchy pocházejí – narozdíl od okoušení – z přirozené emotivity. „Srdcem“ (*corazón*) tedy Terezie míní (přínejmenším zde) schopnost k emotivnímu prožitku, „senzualitu“. Jen tak lze vysvětlit, proč se okoušení nerodí ze srdce, proč je srdce nejdříve ani necítí. Můžeme si ostatně připomenout, že podle Tomáše Akvinského – tedy i podle Tereziiných tomistických konzultantů – je orgánem emotivity srdce.

Podrobněji a systematičtěji je tento motiv rozveden Jan od Kříže. První partie jeho diptychu *Výstup na horu Karmel – Temná noc*, které popisují „noc smyslu“, líčí situaci, kdy nové světlo vlévané kontempace ještě není obdarovanému člověku srozumitelné, avšak již ho zbavuje prozatímních zbožných světélek: dosavadních představ, poznatků a citů, které byly doménou vnitřních smyslů, tj. rozjímavé představivosti a emotivity.

Jan od Kříže rozlišuje vyšší, „racionální“ část duše, a nižší, „senzitivní“. V jeho nauce hraje klíčovou roli pojem „smyslu“ či „senzitivních smyslů“, především vnitřních, jejichž dílem jsou představy a žádosti (*apetitos*) apod. Celek apetitivních schopností Jan nazývá termínem „senzualita“ (*sensualidad*). Když Jan od Kříže zve své čtenáře k prohloubení duchovního života, nevyzývá k přechodu od rozumové sféry k oblasti citů, nýbrž naopak: od senzuality k lásce spočívající primárně v rozumu a vůli.³¹⁴

³⁰⁸ *Castillo Interior* 4,1,5; 4,2,1.

³⁰⁹ *Castillo Interior* 4,1,4.

³¹⁰ *Castillo Interior* 4,2,4.

³¹¹ *Castillo Interior* 4,2,6.

³¹² *Castillo Interior* 4,2,2.

³¹³ *Castillo Interior* 4,2,5.

³¹⁴ *Cantico espiritual (B)* 18,4–7.

7. Integrace emotivity

Zpět k Terezii od Ježíše. Vysledovali jsme, že světice nepřisuzuje kontemplativní lásku emotivitě, nýbrž vůli (jež je fixována tajemně vlévaným poznáním). Znamená to snad nějaký čirý voluntarismus, který by neodpovídal psychofyzické konstituci člověka? Nikoli, lidská emotivita není negována ani znehodnocena. Terezie v posledně citované větě také říká, že „voda“ kontemplativní zkušenosti není cítěna v srdci toliko na začátku, protože „nakonec zaplaví vše“. Emotivita zde není zdrojem a v prvním setkání s vyšší zkušeností ani není s to se zapojit, nicméně i ona je postupně do události mystické modlitby zapojena.

„Tato voda se postupně rozlévá do všech komnat a schopností a nakonec dosáhne i těla.“ Mystická zkušenost „proniká celou duší, a – jak jsem řekla – často na tom participuje i tělo.“³¹⁵

Připomeňme si Tomášovu nauku o duši jako formě těla a o tělesných rezonancích emotivity!

A vraťme se také k Tomášovu dvojímu výkladu toho, jak může duchovní oblast člověka působit na jeho emotivitu: buď tak, že bude rozumová činnost spjena se smyslovými představami, které jsou předmětem senzitivních afektů, anebo spíše tím, že se silné zaujetí vůle přenesse na způsob jistého „přelévání“ (*redundancia*) do oblasti emotivity. Nuže Tereziino svědectví o mystické kontemplaci ukazuje k druhému z obou vysvětlení. Emoční složka člověka není především podněcována představami, spíše se do ní přelévá intenzivní nadpřirozená fixace vůle.

Přelévání blažených „okoušení“ – skrze senzualitu – na tělo má svůj protějšek v důsledcích duchovních zkušeností s „temnými nocemi“ pro tělo. V momentech očistných vnitřních temnot se Terezii vracejí fyzické bolesti a tělesná utrpení.³¹⁶ Tyto psychosomatické jevy nemůže vysvětlit pouhá moderní medicína, neboť jako taková nezná spirituální oblasti člověka. Nemůže je vysvětlit ani dualistická antropologie karteziánského typu, psychosomatické jevy nemohou být objasněny teorií o agregátu dvou substancí, duchové a tělesné. Tomistické pojetí duše jako vitální „formy“ těla, duše zahrnující schopnosti spirituální i senzitivně-organické, do sebe přirozeně integruje i možnost zmíněných jevů.

IX. MYSTICKÉ SJEDNOCENÍ

1. *Mystické sjednocení a esence duše*

Tereziiny výklady samozřejmě nekončí u dosud probíraného tématu vlité kontemplace. Další oblastí je v životě modlitby je tzv. sjednocení (*unión*). Zde již není třeba „tišit rozum“, neboť v momentech modlitby sjednocení je rozum zcela zbaven možnosti své přirozené činnosti; „myšlenky pocházející z představivosti“ nemohou rušit. Bůh není jen vnitřním zdrojem „okoušení“, na který by se zpětně usuzovalo z tohoto vyvěrání, je jednoduše poznáván v duši jakožto podstatně přítomný v centru nás samých.³¹⁷

³¹⁵ *Castillo Interior* 4,2,4; 4,2,6.

³¹⁶ *Libro de la Vida* 30,8; *Cuentas de conciencia* 1,28–29; *Castillo Interior* 6,1,6; 6,1,15.

³¹⁷ *Castillo Interior* 5,1,3–11.

Pokud se říká, že je v modlitbě sjednocení s Bohem suspendován rozum, znamená to, že rozum je zbaven svých běžných funkcí, nikoli že by přestal jakkoli poznávat. Je to rozum (v hlubším smyslu tohoto slova), kdo přijímá paprsky „temného“ božského jasu. Terezie říká, že při mystickém sjednocení s Bohem se nevytvářejí myšlenky, že rozum nekoná přirozenou činnost, dosl. „nepohne nohou ani rukou“, ³¹⁸ avšak tato pasivita neznamená totální nepoznání, nýbrž poznání vyššího řádu: přijímání „pravé moudrosti“ ³¹⁹.

Sjednocení může být provázeno extatickými zkušenostmi a fenomény, mezi něž patří také nadpřirozená vidění, zejména vize Krista. Tomáš Akvinský rozlišil nadpřirozená vidění na představivá (*visio imaginaria*) a intelektuální (*visio intellectualis*). ³²⁰ Rozlišení mezi *visión imaginaria* a *visión intelectual* Terezie z tomistické tradice vděčně přebírá a využívá. ³²¹ A jestliže Tomáš na daném místě říká, že intelektuální vize mají samy o sobě větší hodnotu než vize představivé, Terezie dosvědčuje, že v poslední fázi sjednocení představivé vize ustoupily, zůstalo však vidění intelektuální. ³²²

To neznamená, že by cílovou oblastí byla intelektivní sféra duše. Podobně jako Tomáš rozlišuje esenci duše (*essentia animae*) od všech vitálních schopností, které z této esence vyplývají jako její důsledek, ³²³ i Terezie hovoří o „esenci duše“ (*esencia del alma*). Že se esence duše liší od psychických schopností či „potencí“, to mohl Terezii docela dobře potvrdit např. Dominik Báñez, který vychází z aristotelské definice schopnosti jako formálního principu působení. Od esence duše se schopnosti liší jako její nutné akcidenty:

„Ačkoli jsou schopnosti duše co do své povahy jakýmsi aktuálními formami, přeci nejsou vitálními principy činnosti ze své podstaty a ze sebe, ale mají to od duše, jejímiž jsou nástroji. (...) Podstata a esence věci není zaměřena k něčemu sobě vnějšmu, tedy není k zaměřena k vnějším činnostem bezprostředně. V důsledku toho principy, kterými je bezprostředně zaměřena k těmto činnostem, jsou mimo esenci její podstaty, patří do rodu akcidentů a liší se od podstaty samé.“ ³²⁴

Terezie si tomistický koncept esence upravuje v tom smyslu, že chápe esenci duše jako „střed naší duše“ (*centro de nuestra alma*), ³²⁵ přičemž Bůh je nakonec (v sedmých komnatách) nalézán jako „slunce, jehož velké světlo vyvěrá z nitra duše a míří do schopností (*se envía a las potencias*)“ ³²⁶.

³¹⁸ *Castillo Interior* 5,1,3–4.

³¹⁹ *Castillo Interior* 5,1,9. „Moudrost a láska se tedy *prostupují*, jedna je sama sebou jen skrze druhou. Není moudrosti bez lásky a lásky bez moudrosti.“ (Johannes Baptist LOTZ, *Vědění a láska*, c.d., str. 13).

³²⁰ *Summa Theol.* III^a, q. 30, a. 3, ad 1.

³²¹ *Libro de la Vida* 27–29; *Castillo Interior* 6,8–9.

³²² *Cuentas de conciencia* 66,3.

³²³ *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1.

³²⁴ „Nam quamvis potentiae animae sint secundum suam essentiam formae quaedam et actus, tamen non sunt principia operum vitae secundum essentiam, et a se ipsis, sed illud habent ab anima, cuius sunt instrumenta. (...) Substantia et essentia rei non ordinatur ad aliquid extra se, ergo non ordinatur ad operationes exteriores immediate, et ex consequenti principia, quibus immediate ordinatur ad has operationes, quae sunt extra essentiam substantiae ipsius, et de genere accidentium, sunt distincta ab ipsa substantia.“ *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 77, a. 1, col. 396; col. 399.

³²⁵ *Castillo Interior* 5,1,5; 5,1,12.

³²⁶ *Castillo Interior* 7,2,6.

2. Otázka Boží inhabitace v duši

Terezie je přesvědčena, že v esenci duše je Bůh svou esencí. Když ve svém mystickém itineráři, jak nám jej předkládá v knize *Vnitřní hrad*, přešla od pouhé kontemplativní modlitby k „modlitbě sjednocení“, hovoří o přebývání Boha v duši, o božské inhabitaci. Terezie tuto skutečnost mystickým způsobem vnímala. Nejmenovaný pastoračně opatrný „polovzdělanec“ světici na její dotazy odpověděl, že Bůh je v duši „pouze milostí“ (*no más de por gracia*), což v Terezii způsobilo zmatek a nejistoty. Skutečný vzdělanec, pravděpodobně to byl dominikán V. Barrón,³²⁷ však Terezii k její radosti potvrdil, že její mystická intuice je správná, že Bůh je v duši „esencí“ (tj. samotnou svou jsočností, substanciálně).³²⁸

Právě popsaná příhoda je jednou z těch, které indikují hlubokou vnitřní souvislost mezi dobrou teologií a autentickou mystickou zkušeností (a potažmo interdisciplinární souvislost dogmatiky se spirituální teologií). Tomistický teolog Barrón mířil za oblast působení a dění, totiž „k bytí“, k metafyzickým základům působení, a proto odhalil tutéž inhabitaci, kterou (nespekulativně) poznávala mystička.

3. Podstatná Boží přítomnost v duši

Bůh je sv. Tomášem Akvinským rozpoznán nejen jako předmětný cíl našeho přirozeného bytí a nadpřirozené milosti, nýbrž jako jejich zdroj, pramen, „původ“ (*principium*),³²⁹ příčina (*causa*). Tomáš promýšlí fakt, že Bůh není jen cílem našeho zaměření; nejprve je třeba uvažovat jej jako vnitřní zdroj našeho přirozeného bytí, a potom ovšem také jako vnitřní zdroj (nejen cíl) milosti, která vyvěrá v nás, a zároveň vyvěrá z Boha.

Než začneme hovořit o milosti, povšimneme si, že Tomášovi jeho metafyzika bytí umožnila vidět Boha jakožto stálý pramen bytí ve všem, co jest. Stvořené věci mohou být nebo nebyť, pročez bytí nepatří k jejich esenci. U Boha je tomu jinak. Nejenže bytí patří k jeho esenci, ale bytí je jeho esencí. Jelikož však bytí nemůže limitovat sebe sama (bytí nemůže být zároveň limitací, čili jistým popřením bytí), je Bůh bytí nelimitované, nekonečné. Z Boha jako nekonečného oceánu bytí, z Boha jako „bytí samého“ (*ipsum esse*), je *actus essendi* vléván konečným esencím, které nejsou bytí, ale limitují vlévání „akt bytí“ svou konečnou kapacitou. „Věci participují v Bohu, nakolik Bůh sděluje sebe sama různými způsoby každé z nich...“³³⁰ Je-li však transcendentní Bůh v každé skutečnosti zdrojem jejího bytí, pak je (v jistém smyslu) nejintimněji imanentní a přítomný všemu jsočícímu:

„Jelikož svou esencí je Bůh samo bytí, musí být stvořené bytí účinkem Bohu vlastním, jako zapalování je účinkem, který je vlastní ohni. Tento účinek Bůh působí ve věcech, nejen když začínají být, nýbrž pokud jen jsou zachovávány v bytí, podobně jako světlo je působeno ve vzduchu tak dlouho, jak dlouho jen vzduch zůstává prosvětleným. A tedy pokud má věc bytí, potud je nutné, aby byl Bůh přítomen, a to ve shodě se způsobem, jakým věc bytí má. Avšak bytí je tím, co je čemukoli nejvnitřnější, co je ve

³²⁷ Tak uvádí Emmanuel RENAULT, *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano, Edizioni Paoline 1990, str. 125.

³²⁸ *Castillo interior* 5,1,8–10; srov. *Libro de la Vida* 18,15.

³²⁹ Princip je to, z čeho něco jakkoli pochází; příčina je případem principu, neboť z ní pochází účinek, viz *Summa Theol.* I^a, q. 33, a. 1. co.

³³⁰ Leo J. ELDERS, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical perspective*, Leiden, F. J. Brill 1993, str. 228.

všem nejhloběji (...). Proto je nutné, že Bůh je (*inest*) ve všech věcech, a to vnitřně (*intime*).³³¹

Zde Tomáš mluví o intimní „inexistenci“ (*inesse*), která platí pro vše, co jest, tedy nejen pro omilostněnou duši, ale také pro kámen, satana atd. Svobodou nadaná bytost může *dar bytí* zneužít či zhodnotit, promarnit či nalézt jeho smysl, v každém případě však Bůh tím, že dává bytí, dává účast na sobě, sděluje ze sebe něco typicky svého (bytí).

V Tomášově textu jsme si všimli metafory, v níž je Bůh jakožto inexistentující pramenné bytí přirovnán k ohni, který zaněcuje: bytí je „vlastním“ účinkem původního Božího bytí, jako zaněcování je účinkem ohně. (Mimochodem nelze při tom nevpomenout na slova M. Heideggera, že *bytí* je „nejniternějším skrytým žářem lidské existence“.³³²)

4. Esenciálně přítomný pramen milosti

Signifikantní je, že Tomáš použil tutéž metaforu ohně, také když hovořil o Bohu jako prameni milosti:

„Je tedy nemožné, aby nějaké stvoření působilo milost. A proto je nutné, že pouze Bůh sám zbožšťuje, a to tím, že komunikuje účast v božské přirozenosti, když uděluje jistou participaci [své] podoby. Je to nutné, jako je nemožné nemožné, aby něco, co není oheň, zapalovalo.“³³³

Máme zde tedy dvojí „zaněcování“, dvě roviny účasti na Božím „ohni“, dvojí participaci: účast v Bohu jakožto zdroji bytí; účast v Bohu jakožto zdroji milosti. Tomáš explicitě předpokládá, že Bůh v nás musí inexistovat nejen jako *princip (původ) bytí*, nýbrž i jako *princip (původ) milosti*. Tomáš si uvědomuje, že Bůh není jen cílem, jehož dosahování je umožněno milostí, tj. „předmětem“ (*obiectum*) milosti, ale je v nás také jakožto původ (*principium*) milosti. Ačkoli ke své existenci nutně potřebujeme, aby v nás Bůh inexistoval jakožto pramen bytí, o jeho inexistenci jakožto pramene milosti to neplatí: princip milosti v nás může být přítomen, nebo nepřítomen. Jeho „přítomnost v nás“ (*praesentia in nobis*) je tajemná: pramen milosti není přítomen tak, že bychom jej smyslově vnímali, nebo že bychom tuto jeho přítomnost v konkrétním jednotlivci mohli dokázat deduktivním vědeckým důkazem. (Výrazem *per certitudinem*, „jistě“, Tomáš v následujícím úryvku míní právě deduktivní dokazatelnost.³³⁴)

³³¹ *Summa Theol.* I^a, q. 8, a. 1, co.: „Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, (...). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.“

³³² Martin HEIDEGGER, *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*, přel. I. Chvatík, Praha, OIKOYMENH 2001, str. 22

³³³ *Summa Theol.* I^a-II^a, q. 112, a. 1, co.: „Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.“

³³⁴ Na témž místě Tomáš zřetelně vysvětluje, co míní „jistým“ poznáním, když říká, že „jistotu máme o konkluzích důkazů“ (*certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis*).

Původem (*principium*) milosti i jejím předmětem je sám Bůh, který je nám neznámý kvůli své výsostnosti (...). A tedy jeho přítomnost v nás – anebo nepřítomnost – nemůže být poznána jistě...³³⁵

Milost je pro Tomáše účastí v božské přirozenosti (*participatio divinae naturae*).³³⁶ Účinkem (*effectus*) Ducha je především „gratuitní láska“ (*amor gratuitus*).³³⁷ „Milost Ducha svatého“ je podle Tomášových slov řekou zaplavující nitro.³³⁸ Dle Tomášova mínění z milosti vyvěrají nové schopnosti (*virtutes*), potažmo jejich uskutečnění (*actus*); Tomáš tvrdí, že účinky milosti se v posledku „přelévají“ (*redundant*) i na tělo.³³⁹ Tak přítomnost Boha – jakožto původu milosti – prostupuje zevnitř celého člověka.

Inhabitace související s milostí opravdu není zcela novou substanciální přítomností Boha, jež by byla odlišná od substanciální přítomnosti Boha jakožto dárce bytí. Vždyť zcela nová substanciální přítomnost by znamenala, že zde začala být přítomna zcela jiná substance, tj. nikoli ta, jež byla přítomna již dříve! Boží substance byla ovšem přítomna již dříve, tedy nemůže teprve se substanciální přítomností začít, jako člověk nemůže vstoupit do místnosti, pokud se v ní již nachází. Avšak na druhou stranu platí, že v daru milosti *táž* Boží substanciální přítomnost působí něco nového, nové zobrazení sebe sama, novým způsobem se sděluje, a zakládá nový vztah s člověkem. *Táž* přítomnost je proto i novým způsobem poznávána ze strany člověka, člověk se k ní vztahuje novým způsobem. Boží přítomnost *per essentiam* se stává zároveň i přítomností *per gratiam*.

Tato nová přítomnost není zcela nová, že jde spíše o spásné dynamické rozvinutí té Boží substanciální přítomnosti, která je vždy v nás i v každém stvoření. Nadpřirozený řád tu navazuje na řád přirozený, teologie na filosofii.

5. Vnitřní hrad jako schéma duše

Terezii záleželo na poznatku, že Bůh je v nás přítomen nikoli *pouze* milostí, nýbrž *per essentiam*. I mystik rozpoznává esenciální Boží přítomnost, která je nutně ve všem jsoucím, jakkoli tato přítomnost v omilostněné osobě nese zcela nové účinky. Proto bylo pro sv. Terezii tak důležité ono teologické potvrzení faktu, že Bůh je v ní „přítomností, esencí a mocí“, totiž tak jak je v každém tvorů. Vždyť *novým* způsobem se mystička dávala *táž* „stará“ Boží esence a přítomnost, která je již vždy v člověku i ve všem jsoucím. Tak byly možné Tereziiny „kosmické“ zkušenosti: Bůh je v její duši jako diamant obsahující celý vesmír;³⁴⁰ z jejího nitra se trojjediný Bůh sděluje všem tvorům.³⁴¹

V Sedmých komnatách, kde hovoří o dovršeném sjednocení, používá Terezie svůj symbol komnat hradu nejen pro oblasti či etapy života modlitby, ale také pro duši samu: centrální komnatou, v níž přebývá král (Bůh), je „vnitřní střed“ (*el centro interior*) duše, okolní (koncentrické!) sféry komnat jsou úrovněmi psychického života: sídlí zde „schopnosti, smysly

³³⁵ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 112, a. 5, co.: „Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob XXXVI, ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram. Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest...“

³³⁶ *Ibid.*, q. 110, a. 3, co.

³³⁷ *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2.

³³⁸ *Super Psalmo* 45, n. 2.

³³⁹ *Summ Theol.* III^a, q. 79, a. 1, ad 3: „...ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus...“

³⁴⁰ *Libro de la Vida* 40, 9–10.

³⁴¹ *Cuentas de conciencia* 15,4.

a vše tělesné“.³⁴² O „hradu“ (*castillo*), do něhož se vchází skrze rozum, vůli a smyslovost (*sensualidad*) ostatně hovořil Francisco de Osuna v knize *Tercer Abecedario*,³⁴³ jež byla Tereziinou základní příručkou. Žádné bouře v periferních sférách, kterými jsou schopnosti, smysly a emotivita (*las potencias y sentidos y pasiones*), již neohroží definitivní umístění těžiště života do „centra“.³⁴⁴

Z toho, co bylo dosud řečeno, lze rekonstruovat, jakým způsobem si Terezie adoptovala tomistické schéma duše pro své potřeby. Zatímco tomisté kladli intelektivní schopnosti nad schopnosti smyslové, Terezie se zdá pojímat duši jako skutečnost mající centrum a okolní koncentrické oblasti. Ačkoli nikde v tomto smyslu hrad duše nemapuje, z uplynulých zkoumání se zdá, že intelektivní, spirituální oblast je blíže středu, smyslová je perifernější. Lze na to usoudit ze skutečnosti, že těžiště duchovního života se v Tereziině zkušenosti přesouvá ze sféry představivosti a emotivity do sféry kontemplativního intelektu a vůle.

Tento rozvoj směrem k centru je vlastně putováním k prameni, těžiště dění se přesouvá ke zdroji. Vyvěrání tajemného zřídla lze ve zkratce popsat v těchto (simultánních) krocích:

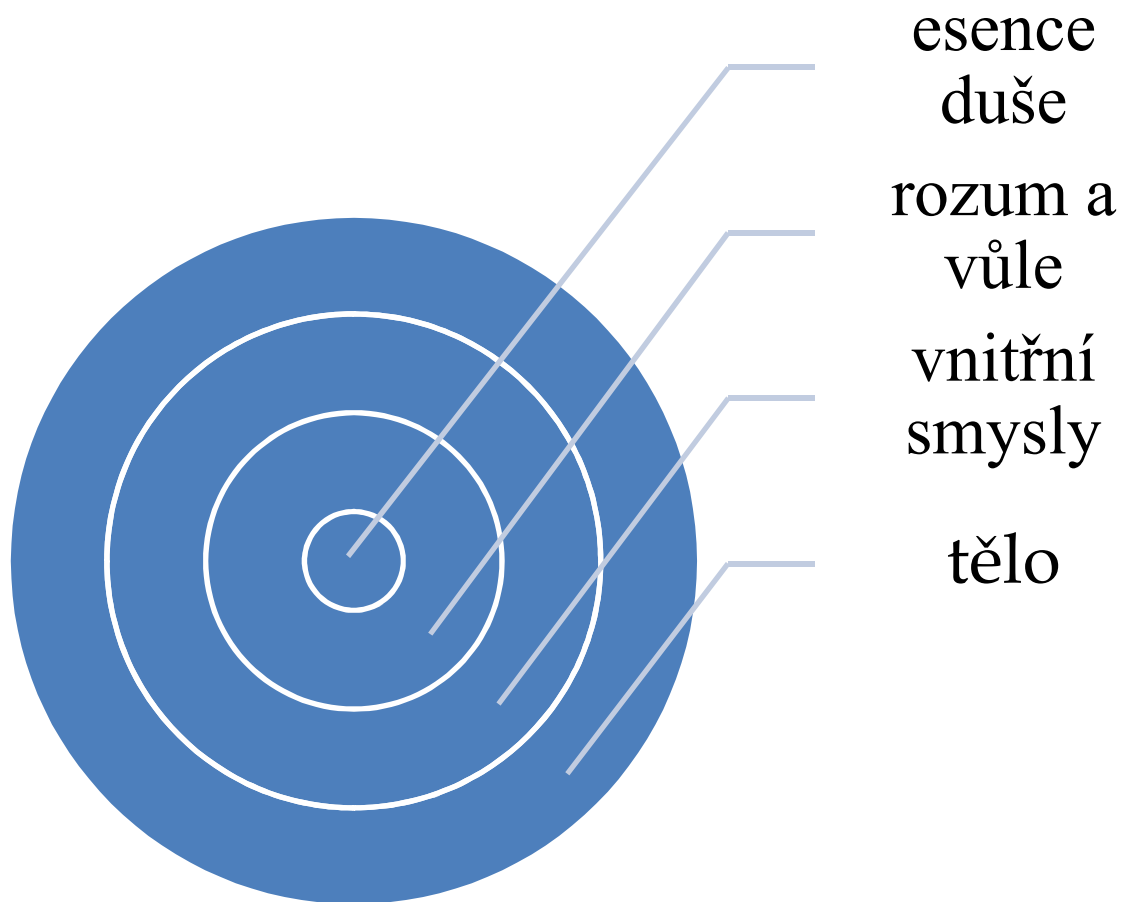
1. V posledku se však veškeré dění odvíjí z *esence* či centra, kde je Bůh:
2. odtud je prostřednictvím mystického poznání vlévaného *intelektu* „zajata“ *vůle*,
3. aby pak mohla „přelévat“ sílu svého láskyplného zaujetí i na oblast *emotivity*
4. – a tím také na *tělo*.

Tento výsledný obraz duše lze naznačit jednoduchým diagramem.

³⁴² *Castillo Interior* 7,4,10.

³⁴³ Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, M. Andres (ed.), Madrid: La Editorial Católica, S.A. 1972, 4,3–4, str. 201–205.

³⁴⁴ *Castillo Interior* 7,1,10.



6. Smyslová a duchovní láska dle Terezie

Sjednocení s Bohem znamenalo transformaci Tereziiny lásky k lidem. Nejprve však budeme věnovat pozornost Tereziině vyprávění o nedokonalé, smyslové lásce. Smyslovou láskou nemíní smyslnost či oblast sexuality. „Smysly“ se zde rozumí to, co moderním jazykem nazýváme „emotivita“. Smyslová láska je pouhou citovou fixací, která není tak docela zdravá, není výrazem vztahu, který by byl v pravém smyslu slova hodnotný, svobodný a sloužící Božím záměrům. Smyslovou lásku Terezie odhaluje jako dynamiku zaměřenou či zakřivenou do sebe.³⁴⁵ Láska je zde touhou po vlastních emočních satisfakcích. Kdo miluje „smyslově“, ten především touží být milován. Kdo naopak miluje duchovně, není ovládán egocentrickým psychickým nárokem,³⁴⁶ miluje svobodně, a proto opravdověji. Láska duchovní³⁴⁷ se podobá Kristově lásce, nehledá vlastní citová uspokojení, dokáže být v psychologickém smyslu slova nezištná.³⁴⁸

³⁴⁵ *Camino de Perfección* (Val.) 6,6.

³⁴⁶ *Camino de Perfección* (Val.) 6,7.

³⁴⁷ *Camino de Perfección* (Val.) 4,12.

³⁴⁸ *Camino de Perfección* (Val.) 6,7; 6,9; 7,1;7,3.

Nezištně dávat je schopen jen ten, kdo má. Svobodná láska vyvěrá z *vnitřní plnosti*, z vnitřního bohatství. Naopak láska ve smyslu pouhé emoční fixace vychází z *nějaké vnitřní prázdnoty*, která hledá naplnění. Smyslová láska je založena na nějakém vnitřním nedostatku či deficitu, který potřebuje být kompenzován. Pro muže je typické, že kompenzuje své skryté manko úsilím získat si respekt, být společensky úspěšný apod. To je samozřejmě možné i u žen. Žena se však bude častěji vyrovnávat se svými vnitřními deficity a nejistotami na úrovni lidských vztahů. Půjde o potřebu zajišťovat si citové a přátelské vztahy, být milována, vytvářet si sítě vazeb a spojenectví, být předmětem péče, soucitu, sympatií, láskyplného zájmu apod. Skrytě kompenzační charakter takových vztahů je činí nesvobodnými.

Z tohoto úhlu pohledu je možné se dívat na přátelství, která patří do Tereziiny osobní historie, a o kterých Svěťice míní, že neznamenaly duchovní lásku. Tyto vztahy se během prvních dvou desetiletí Tereziina řeholního života projevovaly jako *konverzace v hovorně kláštera*. Šlo o konverzace s lidmi z města, kteří velmi stáli o (více i méně duchovní) rozhovory s milou, inteligentní a společenskou řeholnicí. Terezie po přátelství druhých toužila, přičemž jakmile získala něčí sympatie, měla tendenci se k oblíbené osobě upínat.

„Když jsem si začínala uvědomovat, že mě má nějaká osoba ráda, pak v případě, že mi byla sympatická, oblíbila jsem si ji natolik, že jsem na ni musela stále myslet.“³⁴⁹

Měla vrozenou tendenci usilovat o růst vzájemné sympatie i za cenu nějakých vlastních obětí.³⁵⁰

Terezie byla od dětství svým okolím vždy velmi milovaná a oblíbená,³⁵¹ i jako řeholnice se tedy stala vyhledávanou společnicí. Věděla o svém talentu vzbuzovat sympatie a podmaňovat si srdce. Neodolávala možnostem toto nadání uplatňovat. (Později svého daru uměla správně využívat v nesnázích při zakládání klášterů.) V umění konverzace excelovala.³⁵² V hovorně kláštera se nechala unášet svými brilantními komunikačními schopnostmi a dávala naplno zářit neodolatelnému kouzlu své osobnosti.³⁵³

Terezie měla opravdu nadání a sklon k přátelství, avšak zároveň cítila, že jejím skutečným povoláním není rozdrobit svou schopnost lásky ve snadném a příjemném společenském životě, nýbrž vstoupit do mystického „přátelství s Bohem“ a daleko zásadněji nasadit své talenty pro Boží věc a pro dobro církevního společenství. Nicméně její inklinace k rozvíjení oněch laciných společenských styků byla od vstupu do kláštera v roce 1535 až do padesátých let prostě příliš silná. Svěťice nad sebou lamentuje:

„Zábava za zábavou, marnost za marností, příležitost za příležitostí, začala jsem svou duši znovu uvádět do nebezpečí; byla jsem plná roztržitostí, rostla ve mně nechuť pokračovat v tom zvláštním přátelství s Bohem, jež vyvěrá z modlitby.“³⁵⁴

³⁴⁹ *Libro de la vida* 37,4.

³⁵⁰ *Libro de la vida* 3,4.

³⁵¹ *Libro de la vida* 1,3–4; 2,8.

³⁵² Asi na základě Tereziiny písemně vyjádřené výřečnosti tak soudí Emmanuel Renault: *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano: Edizioni Paoline 1990, str. 97.

³⁵³ Srov. P. Beniamino della Trinità: „L'orazione, amicizia con Dio“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma: Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 62; 64–67.

³⁵⁴ *Libro de la vida* 7,1.

7. Mystické sjednocení a transformace lásky k lidem

V době svého obrácení (1554) Terezie dokáže ukončit přátelství, která považuje za vysloveně závadná, přesto však některé neužitečné vazby trvají i nadále. Tereziiným zpovědníkem byl po nějakou dobu mladý jezuita Juan de Prádanos. Ohledně Tereziina zvyku na společenské kontakty nepostupoval Prádanos tvrdě, nýbrž „obezřetně a s jemnocitem“. Terezie dosud lpěla na jistém přátelském styku, Prádanos nevyslovil zákaz, nýbrž jen Terezii uložil několikadenní opakování svatodušního hymnu *Veni Creator*. V návaznosti na uložené vzývání Ducha svatého zažije svěřence první extázi (asi roku 1557), přičemž slova slyšená při této první extázi jí definitivně vysvobodí ze závislosti na neužitečných přátelských kontaktech.³⁵⁵

Ukončení neužitečných přátelských styků, k němuž došlo v letech 1554–1559, určitě neznamenalo konec Tereziina přátelství s lidmi!³⁵⁶ Během posledních desetiletí jejího života, v nichž Terezie šíří svou reformu, patřily k jejím přátelům osoby rozličných typů a společenských kategorií: diecézní kněží i řeholníci různých řádů, preláti i laici, prostí lidé i aristokraté, ženy i muži, mladí i staří...³⁵⁷ Především však je Terezie milována všemi svými spolusestrami z reformovaných klášterů, je láskyplnou animátorkou těchto společenství.

V knize *Hrad v nitru* Terezie popisuje transformaci lásky v Pátých komnatách, kde začíná hovořit o mystickém sjednocení s Bohem. Ačkoli zatím odhlíží od tématu extází, popisuje nicméně transformaci, kterou zakusila právě v souvislosti s první extází, kdy byla osvobozena od citových závislostí k lásce duchovní. V Pátých komnatách zobrazuje tento vnitřní přerod slavnou metaforou bource morušového.

Housenka bource morušového ožívá působením tepla, což v Tereziině metafoře znamená působení svatého Ducha, a spřádá kuklu, aby v ní jakoby zemřela a stala se motýlkem. Všimněme si, že se jedná jak o dílo Božího Ducha, tak i o práci člověka na sobě. Duch svatý člověka probouzí k činnosti, člověk odpovídá. Spřádání kukly symbolizuje praxi duchovního života; Terezie vyjmenovává: zpovědi, naslouchání kázáním, dobrou četbu, rozjímání, skutky sebekázně, modlitby, úkony poslušnosti.³⁵⁸

Pak ale, s darem mystického sjednocení, přichází moment proměny:

„Ach velikosti Boží! (...) Říkám vám po pravdě, že duše nepoznává sama sebe. Uvažte rozdíl, který nacházíme mezi ošklivou housenkou a bělostným motýlkem; s duší je tomu podobně. Nechápe, jak si mohla zasloužit takové dobro, odkud jí mohlo přijít, ví jen, že si je nezasloužila...“³⁵⁹

Terezie se v knize *Vnitřní hrad* pečlivě vyhýbá autobiografickým obsahům. Nicméně její vlastní životní zkušenost jasně prosvítá mezi řádky. Kolik let se Terezie snažila seč mohla oprostit od afektivních vazeb na různé příbuzné a přátele, kteří ji navštěvovali. Díky daru mystického sjednocení s Bohem z ničeho nic už nepotřebuje vyvíjet úsilí, jakoby její duši narostla křídla a ona je osvobozena k letu.

Je zajímavé, jak Terezie při řeči o proměně housenky v motýla popisuje stav před proměnou: Hovoří o lpění na příbuzných a přátelích, ze kterého nebylo možno se vysvobodit

³⁵⁵ *Libro de la vida* 24,5.

³⁵⁶ Především z Tereziiných dopisů, psaných vesměs mnohem později, vybral Beniamino della Trinità řadu citací, které dokládají vřelý entuziasmus Tereziiných přátelských citů. „L'orazione, amicizia con Dio“, c.d., str. 63n; 69–71.

³⁵⁷ P. Beniamino della Trinità: „L'orazione, amicizia con Dio“, c.d., str. 67.

³⁵⁸ *Castillo Interior* 5,2,2–6.

³⁵⁹ *Castillo Interior* 5,2,7.

ani úsilím, ani rozhodnutími, ani veškerou vůlí. Díky nové mystické zkušenosti sjednocení s Bohem je duše osvobozena z pout.³⁶⁰ Jestliže však byla dříve poutána závislými vztahy k druhým osobám, zároveň platí, že „myslela pouze na sebe“.³⁶¹ Jak rozumět tomu, že lpěla na druhých, a zároveň že myslela jen na sebe? Terezie tak zřejmě vyjadřuje právě onu „smyslovou“ lásku, která v druhých hledá sebe, potvrzování sebe sama a vlastní citové uspokojení.

Je-li od této lásky osvobozena mystickým sjednocením s Bohem, nejedná se o konec vztahů k lidem, nýbrž naopak o osvobození k pravé bliženské lásce. Právě v Pátých komnatách, kde se vypráví o mystickém sjednocení a transformaci v motýlka, nacházíme zároveň i nejvýraznější pasáže o bliženské lásce. Terezie zde nabádá kontrolovat věrohodnost své lásky k Bohu kritickým pohledem na to, jak žijeme lásku k bližním. Hovoří o nelpění na sobě a nezištné, pravdivě obětavé lásce k druhým. Hovoří o skutečné duchovní lásce.³⁶²

Čtenář by mohl namítat, že toto osvobození od egocentrické lásky k lásce kristovské bylo Terezii umožněno až díky mystickému prožitku sjednocení s Bohem, a že ne-mystik takovými předpoklady nedisponuje. Terezie však v Pátých komnatách rozlišuje dvojí typ sjednocení. Sjednocení jako mystický stupeň modlitby je fenoménem trvajícím vždy poměrně krátce, je při něm znemožněna přirozená činnost duševních schopností.³⁶³ Terezie však říká, že tento mystický jev není nezbytný, že máme usilovat o jiné sjednocení, které znamená sjednocení naší vůle s vůlí Boží. Terezie říká, že sjednocení vůle se může projevovat mystickým sjednocením v modlitbě, avšak že máme toužit po onom prvním a základním sjednocení, neboť druhé není nezbytné.³⁶⁴ I sjednocení vůlí je samozřejmě Božím darem, nikoli však psychologicky nadpřirozeným jevem. Projevuje se především dozráním k svobodné a gratuitní lásce.

ZÁVĚR

Pokud bylo celé naše dosavadní úsilí úspěšné, získali jsme pojem duše, který respektuje psychosomatickou jednotu člověka, aniž by se odcizoval spirituální dimenzi člověka. Pečlivě jsme se snažili rozlišit jednotlivá konstitutiva lidské přirozenosti, především nám šlo o precizní rozlišení (nikoli však separaci) senzitivní a intelektivní roviny. Smyslem tohoto rozlišení byl jednak důkaz duchové povahy lidské duše, což je podmínka pro to, aby mohla být vůbec řeč o skutečné duchovní zkušenosti, ale především nám toto rozlišení umožnilo duchovní zkušenost interpretovat.

Interpretace, kterou jsme v posledních partiích této práce rozvinuli, se týká díla sv. Terezie od Ježíše a jedná se o pojetí zcela netriviální, pro mnohé snad i překvapivé, přesto však důkladně zdůvodněné. Běžné povědomí o Tereziině svědectví předpokládá, že nás tato světice svým příkladem zve k přechodu od rozumové sféry ke sféře citové. V této studii jsme dospěli k přesně opačnému závěru. V životě modlitby má docházet k přesunu těžiště z emotivní sféry, od „senzuality“ či smyslové oblasti, do sféry intelektivní, čímž se myslí pasivní *intellectus* a jeho prostřednictvím fixovaná vůle, tedy spirituální schopnosti duše.

³⁶⁰ *Castillo Interior* 5,2,8.

³⁶¹ *Castillo Interior* 5,2,11.

³⁶² *Castillo Interior* 5,3.

³⁶³ *Castillo Interior* 5,1.

³⁶⁴ *Castillo Interior* 5,3,3–5.

Nejde tedy o to vyvolávat v modlitbě emoci, spíše má být vůle bytostně zaměřena na to, co intelekt kontempluje pohledem víry, ať už víry prosté, nebo mysticky osvícené. Tato síla spirituální zkušenosti, vyvěrající v posledku z cílového božského pramene přebývajícího ve středu či esenci duše, ovšem nakonec „zaplaví“ vše, včetně senzuality a tělesné stránky člověka.

SUMMARY

In the present investigation I try to explicate the thomistic concept of soul as a principle of psychosomatic unity of man. Among powers or “potencies” of the soul we find “inner senses” which are to be well differentiated from the intellect. Such a distinction allows us to prove the spirituality of human soul and also to explain the possibility and the nature of spiritual and mystical experience. A paradigmatic testimony of such an experience we find in the writings of S. Teresa of Avila. In order to interpret her spiritual texts we need also well understand the distinction between the sensory appetitive powers, i.e. emotive powers, and the spiritual appetitive power, which is the will. Teresa does not lead us from the sphere of intellect to that of emotionality, as commonly seen, rather in the opposite sense: the center of gravity of spiritual life moves from the sphere of imagination and emotionality to that of the intellect and the will. In the contemplative prayer the will is fixed in the mystery of God through mediation of divinely illuminated intellect. And it is the will that engages, finally, also the sensory part of the soul.

PRAMENY

Aristotelis De Anima, W. D. Ross (ed.), New York, Oxford University Press 1988.

Aristotle, *On the Soul*, transl. J. A. Smith, in: *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Princeton University Press 1995, str. 641–692.

Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione, L. Minio-Paluello (ed.), Oxford, Oxford Classical Text 1980.

Corpus Thomisticum, Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D, online, URL = <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>).

Tomáš AKVINSKÝ, *De Ente et Essentia*, in: Stanislav SOUSEDÍK, *Jsoucno a bytí*, Praha, Křesťanská akademie 1992, str. 68–103.

Petrus AUREOLUS, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, Roma, Typographia Vaticana 1596; *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, Roma, Typographia Aloysij Zannetti, Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomae Aquinatis de Vrbc. 1605.

Thomas DE VIO Caietanus, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, Roma, Pontificia officina typographica 1907.

„Commentaria Thomae de Vio Caietani“, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Pars prima Summae Theologiae a q. L ad q. CXIX*, ed. Leonina, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889.

Thomae de Vio Cardinalis Cajetani Commentaria in libros Aristotelis De Anima, G. Piard, G. Pelland (eds.), Bruges – Paris, Desclée de Brouwer 1965.

Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, M. Andres (ed.), Madrid: La Editorial Católica, S.A. 1972.

Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, přel. J. Ovečka, druhé vydání, Praha, nakl. Vyšehrad 1941.

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 5.^a edición, A. Barrientos (ed.), Madrid, Editorial de Espiritualidad 2000.

San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 14.^a edición, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1994.

Dominicus BAÑES (Domingo BÁÑEZ), *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602.

Ioannes a Iesu Maria Calguritanus, *Theologia Mystica*, Ioannes Strina (ed.), Editionis Soumillion Bruxellae 1993.

Collegium Complutense S. Cyrilli, *Artium cursus sive Disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem*, Compluti apud Ioannem de Orduña 1624.

Collegium Complutense Discalceatorum fratrum Ordinis B. Mariae de Monte Carmeli, *Disputationes in tres libros Aristotelis De anima*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Amati Candy 1627.

Johannes a Sancto Thoma (João POINSOT), *Cursus philosophici Thomistici*, Coloniae Agrippinae, München 1638.

Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Philosophica*, ed. prima., Lyon, A. Iullieron 1648.

Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Theologiae Mysticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1874.

Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, Brugis Belgii, C. Beyaert 1924.

MODERNÍ BIBLIOGRAFIE

Tommaso ALVAREZ, „La Orazione di Santa Teresa di Gesù“, in: Tommaso ALVAREZ, Gesù CASTELLANO, *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982, str. 9–73.

P. Beniamino della Trinità, „L’orazione, amicizia con Dio“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 55–73.

M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO, P. PORRO: *Filosofia Medievale*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2004.

Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan 1957.

Franz BRENTANO, „*Nous Poiētikos*: Survey of Earlier Interpretations“, transl. R. George, in: M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, Clarendon 2003, str. 313–341.

Myles F. BURNYEAT, „Aquinas on “Spiritual Change” in Perception“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 129–154.

Diana Fritz CATES: *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, Washington, Georgetown University Press 2009.

Amadeo CENCINI, Alessandro MANENTI, *Psicologia e Formazione*, Edizioni Dehoniane Bologna 2010.

Pavel CMOREJ, *Úvod do logickej syntaxe a sémantiky*, Bratislava, Iris 2001.

Earl CONEE: „Supervenience and Intentionality“, in: *Supervenience. New Essays*, E. Savellos, Ü. D. Yalçın (eds.), Cambridge University 1995, str. 273–292.

Richard CROSS, „Aquinas and the mind-body problem“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, str. 36–53.

José Á. G. CUADRADO: „Introducción al Tratado *De Homine* de Domingo Báñez“, in: Domingo BÁÑEZ, *Tratado sobre al Hombre (I)*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 2007.

José A. García CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 1998

Leo J. ELDERS, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, přel. A. Cejnarová, Praha, OIKOYMENH 2003.

Leo J. ELDERS, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical perspective*, Leiden, F. J. Brill 1993.

P. Federico di S. Giovanni della Croce, „Attività conoscitiva nell’orazione mentale“, in: *L’orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, str. 50–67.

Edward FESER, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oxford, Oneworld 2005.

P. Filippo della Trinità, „Difficoltà e rimedi dell’orazione mentale“, in: *L’orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, 98–115.

Shawn D. FLOYD, „Aquinas on Emotion. A Response to Some Recent Interpretations“, in: *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), č. 2, str. 161–175.

Jerry A. FODOR, „The Mind-Body Problem“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994, str. 24–40.

Dorothea FREDE, „Aquinas on Phantasia“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 155–183.

Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, „Prémotion physique“, in: A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome 13, Paris, Letouzey et Ané 1936, col. 39–48.

John HALDANE, „Breakdown of Philosophy of Mind“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, str. 54–75.

John HALDANE, „The Metaphysics of Intellect(ion)“, in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, str. 39–55.

Octave HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, L. Robin (ed.), Paris, Vrin 1976.

Martin HEIDEGGER, *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*, přel. I. Chvatík, Praha, OIKOYMENH 2001.

Antony KENNY, *Tomáš o lidském duchu*, z angl. originálu *Aquinas on Mind* přeložil K. Šprunk, Praha, Krystal 1997.

Othmar F. KNAPKE, *The Scholastic Theory of the Species Sensibilis*, Memphis (Tennessee), General Books 2010.

Pavel Vojtěch KOHUT, „‘Způsob modlitby‘ (*modo de oración*) svatě Terezie Velké. Hledání avilské mystičky a trojí souběžné poznání podle sv. Tomáše Akvinského“, in: *Všechno je milost* (sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustra), Praha, Karolinum 2008, str. 103–123.

Vlastimil KYBAL, *Velikáni španělských dějin*, Praha, Jednota československých matematiků a fyziků 1935

Anthony J. LISSKA, „A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty psychology“, *Proceedings of the American catholic Philosophical Association*, Vol. 80, 2007, str. 1–19.

Johannes B. LOTZ, *Vědění a láska*, z něm. originálu *Allein die Liebe macht sehend* přel. K. Šprunk, Praha, nakl. Vyšehrad 1999.

Tomáš MACHULA, „Tělo a duše při vzniku lidského života“, *Sborník Katolické teologické fakulty VII.*, P. Kubín, M. Mikulicová, D. Svoboda (eds.), Praha, Karolinum 2005, str. 24–42.

Tomáš MACHULA, „Pojem ‚osoba‘ u Tomáše a v současné tomisticky orientované filosofii“, in: M. Nakonečný, T. Machula, J. Samohýl (eds.), *Historie a perspektivy české tomistické psychologie*, Praha, Triton 2009, str. 320–343.

Gallus M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg – Schweiz 1935.

Antonio Royo MARIN, *Teologia della Perfezione Cristiana*, Milano, Edizioni San Paolo 1994.

Jacques a Raissa MARITAINOVI, *Život modlitby (De la vie d'oraison)*, přel. T. Chudý, Praha, Paulínky 2005.

Keith T. MASLIN, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, second edition, Cambridge, Polity Press 2007.

Lukáš NOVÁK: „Pojem“, in: Lukáš NOVÁK, Petr DVOŘÁK, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Teologická fakulta Jihočeské university v Českých Budějovicích 2007, str. 38–93.

Martha Craven NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press 2001.

David ODERBERG, *Real Essentialism*, New York and London, Routledge 2007.

Tomás OSTOS, „La filosofía e l'orazione del Carmelo“, in: *L'orazione nel Carmelo. Passato, presente, futuro*, R. Checa (ed.), Roma Morena, Edizioni OCD 2004, str. 209–239.

Claude PANACCIO, „Aquinas on Intellectual Representation“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 185–202.

Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2002.

Anton Charles PEGIS: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1983.

David PEROUTKA, *Aristotelská nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010.

John PETERSON, *Realism and Logical Atomism*, University of Alabama Press 1976.

Roland POLANSKY, *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press 2007.

Stephen PRIEST, „Logical Behaviourism“, in: týž, *Theories of the Mind*, London, Penguin Books 1991.

Giovanni REALE: „La Dottrina Aristotelica della Potenza, dell'Atto e dell'Entelechia nella Metafisica“, in: *Il Concetto di „Filosofia Prima“ e l'Unità della Metafisica di Aristotele*, sesta edizione, Milano, Vita e pensiero 1994.

Vincentius REMER, *Psychologia*, editio sexta, Řím, Universitas Gregoriana 1928.

Emmanuel RENAULT, *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano, Edizioni Paoline 1990.

Emmanuel RENAULT, „La manière d'oraison thérésienne“, in: Emmanuel RENAULT, Jean ABIVEN: *L'oraison thérésienne*, Toulouse: Éditions du Carmel 2002, str. 5–73.

W. David ROSS, *Aristotle*, London and New York: Routledge 1995.

Horst SEIDL, *Bytí a vědomí. Gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*, přeložili K. Floss a R. Jurečka, Praha, Vyšehrad 2005.

Michel SIGGEN, *L'expérience chez Aristote*, Berne, Peter Lang SA – Editions scientifique européennes 2005.

Stanislav SOUSEDÍK, *Identitní teorie predikace*, OIKOYMENH, Praha 2006.

Leen SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge I.*, Leiden, Brill 1994.

Leen SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge II.*, Leiden, Brill 1995.

Eleonore STUMP, *Aquinas*, London and New York, Routledge 2008.

David SVOBODA: „Pojem poznání u Tomáše Akvinského“, *Sborník Katolické teologické fakulty VII.*, P. Kubín, M. Mikulicová, D. Svoboda (eds.), Praha, Karolinum 2005, str. 84–98.

David SVOBODA, „Participace v díle Tomáše Akvinského“, *Studia Neoaristotelica* 7 (2010), č. 2, str. 161–179.

David SVOBODA, „Úvodní studie“, in: Tomáš AKVINSKÝ, *O separovaných substancích*, přel. D. Svoboda, Praha, Krystal OP 2010, str. 5–47.

Guido STINISSEN, *Come fare orazione*, Monza – Milano, Mimep-Docete 1998.

P. Tommaso della Croce, „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 23–40.

Ernst TUGENDHAT, Ursula WOLF, *Logicko-sémantická propedeutika*, přel. M. Pokorný, Praha, Rezek 1997.

Kathleen V. WILKES, „*Psuchē* versus the Mind“, in: M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon 2003, str. 109–127.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, P. M. S. Hacker, J. Schulte (eds.), Oxford, Wiley-Blackwell 2009.

Ursula WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München, Wilhelm Fink Verlag 1979.