

Co je to duše?

(nejen) tomisticky laděný úvod

Povaha duše

Filosofie by měla vycházet ze zkušenosti a dospívat pomocí abstrakce k tomu, co je za hranicí zkušenosti. Tento zkušenostní základ je převzatý z aristotelské filosofie a je něčím pro tomismus typickým. Není samozřejmě blízký jen tomismu, najdeme jej i ve filosofických směrech tomismu velmi vzdálených jako je např. empirismus nebo pozitivismus, které však v podstatě na rovině zkušenosti zůstávají a nepostupují abstrakcí až na rovinu metafyziky. Tomismus ve shodě s běžnou každodenní zkušeností vychází z toho, že naše bezprostřední zkušenost nás staví před všelidský zážitek okolního světa, v němž můžeme pozorovat mimo jiné následující rozdíly:

- živé a neživé
- poznávající a nepoznávající
- život fyzický a život mentální

Rozdíl mezi živým organismem a mrtvolou je zjevný, a přesto (aspoň v době krátce po smrti) se živé tělo a mrtvola jeví v podstatě stejně. Nabízí se tedy otázka: *Co je oním oživujícím principem?* Analogická otázka se naskytá u dalších dvou rozdílů: *Co umožňuje poznání, zvláště pak rozumové?*

V prvním kroku si postulujeme jakýsi zdroj neboli *princip života a činnosti*, který umožňuje život, resp. poznání (které může být jen u živých jsoucích, nikoli u neživých). Zatím není nijak řečeno, co tento princip je, jaké je povahy, je-li hmotný či nehmotný, smrtelný či nesmrtelný apod. Máme prostě zkušenost rozdílu živého a neživého a princip životní činnosti (tedy důvod toho, proč je něco živé), označíme slovem *duše*. Takto obecná a zatím nevytříbená definice duše je přijatelná pro jakéhokoli myslícího člověka, bez ohledu na jeho filosofický či náboženský názor. Duše je princip života a první akt organického těla.¹ Jaký charakter ona duše ale má? To už je otázka složitější a bude třeba ji rozpracovat detailněji.

Klíčovým termínem použitým v definici je *princip*. Obvyklá definice principu zní: *To, z čeho něco nějakým způsobem pochází.*² Ve starších překladech se někdy řecké slovo *arché* nebo latinské *principium* překládá jako *počátek*. V dnešním chápání je ale slovo *počátek* příliš úzce spojeno s počátkem časovým. Princip je však obecnější – je to počátek v širším slova smyslu: nejen času, ale i argumentu, logického postupu apod. Jaké mohou být různé odpovědi na otázku co je principem života? Mohou to být například následující odpovědi:

- mozek: to, co oživuje tělo je hmota mozku
- uspořádání tělesných orgánů
- duchovní element pocházející z odštěpení od božského jsoucího apod.
- substanciální forma určitého druhu

První dvě odpovědi jsou materialistické.³ Pokud si nekladou cíl vysvětlit život

¹ Srov. ARISTOTELÉS, *O duši* II, 1 412a; II, 2 413b; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.* I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 4, ad 1; GREDET, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, čl. 301-303, s. 220-221.

² Srov. GREDET, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, čl. 661, s. 420-421.

³ V současném jazykovém úzu je otázka na materiální či nemateriální povahu duše překvapivá, neboť většina

definitivně filosoficky a metafyzicky, mohou představovat v jistých souvislostech oprávněně metodologicky reduktivní⁴ pojetí přírodní vědy nebo medicíny. Žijeme díky mozku (nebo srdci). Takový výrok se ale podobá tvrzení, že vidění způsobuje sítnice oka. Pokud výrok chápeme ve smyslu bez sítnice není možné vidění, pak je to oprávněné medicínské konstatování. Pokud ho chápeme tak, že celý fenomén zrakového poznání je dán pouze a výlučně jedním orgánem, tedy sítnicí, pak už jde o odpověď nedostatečnou, podobně jako odpověď, že celý fenomén života je vysvětlen mozkiem nebo srdcem. Ptáme-li se filosoficky, tedy po posledních důvodech (principu či principech) života, odkazy na tělesné orgány už evidentním a dostačujícím zdůvodněním nejsou.

Další odpověď je typická pro novoplatónské myšlení, pro gnosticismus apod. Duše je živá bytost v pravém slova smyslu a tělo je pouze nahodile vyskytujícím se prostředím, do kterého se duše dostala. Tato teorie však zavádí mnoho nedokazatelných předpokladů (odkud např. víme, že prapůvod duší je v nějakém vyšším božském celku) a především ruší substancialitu člověka (člověk je zde jen kus něčeho jiného), vnáší mnohost do prvotního jsoucna neboli Boha (neboť se dá rozbít na kousky), chápe individualitu jako negativní výsledek oné počáteční degenerace apod.

Poslední z uvedených odpovědí je typicky aristotelská a vychází z ní i tomistická filosofická psychologie. V tomto pojetí je duše formální princip lidského života. Toto pojetí bude rozpracováno níže.

Dalším termínem, který je třeba vyjasnit, je *život*. Život je v tomistické tradici chápán samopohyb, tedy imanentní (tj. do sebe zaměřená) činnost.⁵ Tuto definici ale nelze chápat jako sebezapříčinění. Nic nemůže hýbat samo sebou. Jestliže život je definován jako samopohyb, je to ve smyslu pohybu uvnitř jednoho jsoucna, kdy to není tak, že x hýbe x . Samopohyb života spočívá v pohybu jedné části vůči části druhé. Pohyb se odehrává v rámci jednoho jsoucna, ale mezi jeho částmi. Tím je živé jsoucno samo se pohybující, ale ne v rozporuplném smyslu.⁶

Člověk má celou řadu životních činností, které mají všechny své principy. Duše je pak jakýsi jejich poslední (nebo naopak první, bereme-li pořadí v logickém sledu), zastřešující princip. Aristotelés rozděluje životní dokonalost do třech stupňů, kterým přísluší různý typ duše:

- vegetativní,
- smyslový a
- rozumový,⁷

což odpovídá rozdělení živých organismů na rostliny, zvířata a člověka. Každá vyšší mohutnost přitom vždy obsahuje i dokonalosti mohutnosti nižší, tedy duše rozumová zajišťuje kromě rozumové činnosti i výživu a smyslové vnímání. Duše k tělu se má pak jako forma k

lidi chápe duši automaticky nemateriálně. Ve světle výše zmíněné definice to ale zdaleka jasné není. Existují i filosofické koncepce, které pokládají duši za materiální princip, např. u starověkých atomistů. Tomáš řeší otázku o materiální či nemateriální povaze duše v

⁴ K metodologickému redukcionismu speciálních věd srov. FISCHER, J., „O redukcionismu“, *Universum* 27 (1997), s. 23-25. K redukcionismu obecně srov. ŠPRUNK, K., „Problémy redukcionismu“, *Universum* 27 (1997), s. 19-22.

⁵ Srov. PHILLIPS, R. P., *Modern Thomistic Philosophy*, Vol. I, *The Philosophy of Nature*, London: Burns Oates & Washbourne 1934, s. 178-179.

⁶ Srov. GRETT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, čl. 298, s. 218-219; KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Appleton-Century-Crofts 1951, s. 47-57.

⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *O duši* II, 2 413.

materii, což jasně ukazuje, že podle Aristotela je člověk konstituován jako jednotný tělesně-duševní celek.

Původ lidské duše

V otázce původu člověka je v současné době více méně všeobecně přijímaná evoluční teorie ve své neodarwinistické podobě. Co se týče evoluce člověka jakožto živočicha, tedy člověka v tom ohledu, který je společný s jinými živými tvory, je tato otázka samozřejmě především v kompetenci přírodních věd. Podíváme-li se ovšem na člověka s ohledem na to, co ho z živočišné říše vyčleňuje a pozvedá ho nad ni, tedy s ohledem na jeho rozumovou duši, docházíme k filosofickému problému, který sice z podnětů přírodní vědy a experimentální psychologie může a musí čerpat, ale není těmito speciálními vědami řešitelný.

Novotomistická filosofie se k problematice biologické evoluce vyjadřuje poměrně rezervovaně. U většiny tomistů této doby se ale ukazuje respekt k autonomii přírodní vědy, ale jasné rozlišení vlastního předmětu přírodní vědy a filosofických předpokladů či důsledků přírodovědných teorií. Každá teorie včetně přírodovědných má nějaká filosoficky relevantní východiska. Tomismus se v případě biologické evoluce snaží kriticky zkoumat právě tuto oblast.

Prvním problémem je samozřejmě vznik života jako takového. Zde nacházíme dvě možnosti. Buď je život všudypřítomný a vznik živého z neživého je pouze zdání nebo otázka míry komplexnosti, nebo život vzniká poté, co existovala pouze příroda neživá. Tomismus se v podstatě shoduje s přírodní vědou v jasném odmítnutí všudypřítomnosti života neboli hylozoismu či panvitalismu. Naše rozlišování mezi neživým a živým se neshoduje se zkušeností, protože nutné znaky definující život u neživých věcí prostě nenacházíme, a to ani při zlepšování citlivosti empirických metod.

Je zajímavé, že se hypotéza hylozoismu objevuje nejen ve staré filosofii, ale i v myšlení nedávném. Jedním z přírodovědců, který filosofickou tezi hylozoismu, resp. panvitalismu zastával, byl Pierre Teilhard de Chardin.⁸ V jeho přístupu se evoluce nejvíce jako skok či skoky přes zřetelné difference (od neživého k živému apod.), ale spíše jako nárůst intenzity života nebo oduševnění. Evoluční skok od neživého k živému a od nevnímajícího k vnímajícímu pak vlastně není žádným skokem, ale pouze pozvolným nárůstem intenzity vždy přítomné vitální či psychické kvality.⁹ Teilhard přirovnává situaci našeho rozlišování života k vizuálnímu vnímání teploty kovového předmětu. Do cca 500 °C teplo zrakem nevnímáme, ale poté již začneme pozorovat změnu barvy kovu. Podobně se nám podle Teilharda jeví i hmota jako neživá, dokud nedosáhne určitého stupně komplexnosti. Nejedná se však o nepřítomnost a poté přítomnost nějaké významné kvality, ale pouze o nárůst intenzity všudypřítomné kvality, kterou je život nebo schopnost poznávat. Difference živý – neživý nebo nevnímající – vnímající tedy podle Teilharda není založena ve věci samotné, ale je pouze funkcí našeho poznání, které je schopno dané kvality rozpoznat až v jejích určitém stupni. Podle Teilharda je však život a vědomí všude tam, kde je i hmota.¹⁰ Teilhard v podstatě neargumentuje tak, že by svou tezi jednoznačně prokázal. Jedná se u něj spíše o nadhozenou hypotézu, jejíž důsledky rozvíjí, a které – jak se zdá – sám pevně věří.

Výše bylo řečeno, že tomismu je vlastní odmítnutí hylozoismu. Najdou se však i výjimky, které Teilhardovu pozici, která rysy hylozoismu má, obhajují. Český jezuita a jeden z významných představitelů našeho transcendentálního tomismu František Vojtek, se

⁸ Zde vycházíme z dřívější publikace: MACHULA, T., PAVELKOVÁ, M., „Patří život a myšlení k transcendentálním pojmům?“, *Studia theologica* 3 (2002), s. 11-18.

⁹ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, P., *Místo člověka v přírodě*, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 18-19.

¹⁰ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, P., *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad 1990, s. 48.

například snaží Teilhardovu myšlenku obhájit s použitím koncepce transcendentálií. Tomuto jeho pokusu se budeme věnovat podrobněji, neboť se na rozdíl od Teilharda jedná o tomistu a navíc českého.

V aristotelsko-tomistické filosofii se jako transcendentální označuje to, co je mimo kategorie (např. Bůh), to, co náleží mnohým kategoriím (např. pohyb), to, co se nachází ve všech kategoriích (např. mnohost) nebo konečně jsoucno a to, co se vypovídá o každém jsoucnu jakožto jsoucnu. Obvykle se v metafyzice jako transcendentální pojmy označují poslední zmíněné pojmy, tj. konvertibilní pojmy, které jsou zaměnitelné s pojmem jsoucna (jedno, pravdivé či poznatelné, dobro, k nimž se dodává i věc, něco a krásné).¹¹ Vojtek se tedy snaží mezi tyto pojmy zařadit i život a vědomí. Pokud by tuto pozici obhájil, pak by platilo, že cokoli je, je i živé a vnímající.

Pro Tomáše Akvinského¹² je hlavním kritériem transcendentálních pojmů jejich zaměnitelnost se jsoucnem. Existují ale i jiná pojetí transcendentálií. jedno z nejvýznamnějších je scotistické pojetí, které za transcendentálie pokládá to, u čeho neexistuje nadřazený pojem. Scotus tak rozlišuje čtyři typy transcendentálních pojmů: jsoucno, konvertibilní pojmy, transcendentální disjunkce a čisté dokonalosti.¹³ A právě zastření a tohoto rozdílu mezi tomistickým a scotistickým pojetím transcendentálií je základem Vojtkovy argumentace, která nejenže osciluje mezi tomismem a scotismem, ale bohužel používá pojmy jednou ve smyslu tomistickém, jindy zase scotistickém, což vede ke zmatení.

Čistá dokonalost je taková dokonalost, v jejímž pojmu není naprosto žádná nedokonalost. Tím se odlišuje od dokonalosti omezené, která nějakou nedokonalost zahrnuje. Jsou ale čisté dokonalosti totožné se jsoucnem? Jinými slovy jsou čisté dokonalosti zároveň konvertibilní pojmy a tedy transcendentálie v tomistickém smyslu? Vojtek tvrdí, že ano.¹⁴ Nejprve připisuje tyto dokonalosti Bohu, protože nejvyšší dokonalost vyžaduje, aby se v ní nacházel základ jakékoli dokonalosti stvořené. Pak upozorňuje, že veškeré dokonalosti světa jsou participací nebo odrazem svého původce a vzoru, tj. Boha, i když samozřejmě v míře omezené, která odpovídá omezenosti tvorů. Jinak řečeno, Bůh je bytí samo (*ipsum esse subsistens*) a jakožto participované je sdíleno všem jsoucnům. Veškeré čisté dokonalosti jsou pak vlastně jen aspekty bytí. Proto jsou všem jsoucnům společné i čisté dokonalosti. Otázkou ale je, zda Vojtek správně chápe čisté dokonalosti jako pouhé aspekty bytí. Jinými slovy, zda je jsoucno má jen proto, že existuje, resp. že má bytí. Tomistické i scotistické pojetí to odmítá a Vojtek zde žádné argumenty nepředkládá.

Vraťme se nyní k Teilhardově pozici, kterou se Vojtek snaží tomisticky obhájit. Podle ní je pojem života či vědomí používán v běžné mluvě jen pro jistou intenzitu těchto dokonalostí. Realita je ale jiná – život a vědomí jsou prý všude, i tam, kde je nedetekujeme. Naše identifikace života a vědomí tedy postihuje:

1. subjektivní schopnost člověka identifikovat něco jako živé či oduševnělé, nebo:
2. objektivní odstupňování dané samým bytím té či oné věci.
 - a) difference odpovídá rozdílu potenciálního a aktuálního bytí
 - b) i předživot je aktuální život, ale v nižším stupni.

V prvním případě se jedná o ztotožnění jsoucího a živého (resp. oduševnělého), kdy je

¹¹ Srov. CORETH, E., *Základy metafyziky*, Svitavy: Trinitas 2000, s. 143.

¹² Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De veritate* q.1, a.1.

¹³ Srov. SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 91-98.

¹⁴ Srov. VOJTEK, F., *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, Řím – Praha: Křesťanská akademie 1996, s. 38-41.

diference jako živý – neživý skutečně pouze subjektivní a nemá základ ve věci samé. Je možné, že po zpřesnění a zdokonalení našich pozorovacích metod (např. prostředky techniky) dojde i k posunu obecně uznávané hranice živého a neživého, resp. vnímajícího a nevnímajícího. Něco takového se ale ukazuje jako iluze, protože pojem života, jak ho známe už od antiky, v podstatě nebyl masivním zdokonalením techniky nijak posunut. Lze připustit, že jsme například objevili v kalu bakterie, ale to není případ posunutí hranice živého, ale spíše rozpoznání přítomnosti živých bytostí v neživém kalu, tedy rozlišení částí heterogenní směsi, které dříve běžným pozorováním rozlišit nešly. Ve druhém případě odpovídá diference neživý – živý diferenci potenciálně živý – aktuálně živý. Takové pojetí je ale nezajímavé, protože je naprosto banální. Každá část hmoty se může stát součástí živého tvora a tedy v tomto smyslu živou. Potenciální život ale není život, je to možnost život přijmout či živým se stát. Poslední možnost zavádí jakousi novou diferenci v pojmu „živý“, která rozlišuje „předživý“ a řekněme „pozorovatelně živý“. Jaký ale bude rozdíl mezi předživým a živým? Pokud to bude přítomnost samopohybu, kterou u předživého nepozorujeme, pak bude předživé splývat s neživým, neboť živé se v protikladu k neživému definuje jako to, co má samopohyb. Dostáváme se tak opět do potíží, neboť nemáme v čem smysluplně založit jednotlivé diference. Vojtek tedy ve své argumentaci dosahuje zdánlivé přesvědčivosti díky smísení dvou koncepcí transcendentálních pojmů, kdy atributy jednoho pojetí používá dle libosti v kontextu pojetí druhého. Jeho pokus obhájit Teilhardův hylozoismus tedy nemůže být pokládán za úspěšný.

Vrátíme-li se k původní otázce po vzniku života, pak lze říci, že jestliže život existuje a není přítomen v každém jsoucnu, pak musel vzniknout. Vznik života spontánním samoplozením tomisté odmítají. Důvodem pro toto odmítání je esenciální, zásadní rozdíl mezi živým a neživým. Jestliže je živé bytostně dokonalejší a takříkajíc na vyšším stupni bytí než neživé, pak je pro překročení této difference zapotřebí nějaká vnější příčina. Neživé, jakožto bytostně nižší, v sobě totiž nemá žádnou možnost, jak by mohlo kauzálně obsahovat živou strukturu. Odvolání se na princip dostatečného důvodu pak vede ke konstatování, že neživé jako takové není dostatečným důvodem pro vznik živého.

Stejný problém nacházíme u dalších diferencí, tj. u přechodu od vegetativního života k životu smyslovému a od života smyslového k životu rozumovému. Proto jsou tomisté v některých případech připraveni uznávat evoluci v rámci jedné druhové dokonalosti, tj. v rámci rostlin, živočichů nebo lidí, ale ne mezi těmito úrovněmi. Přesně řečeno nejde o odmítání přechodu těchto diferencí jako takového, ale o odmítání přechodu spontánního, jak už bylo řečeno výše. Tomisté tedy nemají problém s evolucí jako takovou, ale vyjadřují pochybnost až odmítání evoluce spontánní a hnané pouhými silami a možnostmi přítomnými v hmotném světě.

Existuje ale zajímavá výjimka, která se nachází u Tomáše a tomistů druhé scholastiky, ale nikoli už u většiny novotomistů.¹⁵ Jedná se o koncepci ontogenetického vývoje člověka. Vznik lidského života Tomáš vysvětluje způsobem, který převzal od Aristotela. Početí je podle něj dáno při pohlavním styku spojením mužského spermatu a ženské menstruační krve jakožto dvou samostatných médií oživených vegetativní duší.¹⁶ Oproti častému předsudku zde tedy žena není brána jako pouhá „zahrádka“, do níž muž zaseje, a podobně sperma není chápáno jako „malý člověk“, který potřebuje jen správné prostředí, aby vyrostl. Analogie s rostlinným semenem zde tedy nefunguje. Je ale pravda, že podle Aristotela i Tomáše

¹⁵ Zde vycházíme z dřívější publikace: MACHULA, T., „Tělo a duše při vzniku lidského života. Kriticko-historická studie k jedné otázce antropologie Tomáše Akvinského“, in: *Sborník Katolické teologické fakulty svazek VII.*, Praha: Karolinum 2005, s. 24-42.

¹⁶ Srov. ARISTOTELÉS: *De gen. animalium* II, 1 a 3.

představuje mužské sperma aktivní princip vůči potencialitě ženské menstruační krve.¹⁷ Aristotelés přirovnává aktivní působení spermatu na krev k fermentu, který se přidává do mléka při výrobě sýra.¹⁸ Pro naše téma je ale zajímavé až Aristotelovo vysvětlení následného vývoje jedince. Nejprve se předpokládá vegetativní stupeň života, a teprve po nějakém čase následuje re-animace, tedy změna vegetativní duše na smyslovou a poté na rozumovou. Už u Aristotela přitom nacházíme upozornění, že rozumový stupeň života není přímo spojen s tělem, a nemůže tedy být něčím, co vzniká vnitřní silou embrya samého, ale musí k němu přistupovat zvenčí.¹⁹

Jak už bylo řečeno, Tomáš přijímá Aristotelovo vysvětlení a rozpracovává ho. V diskutovaných otázkách o duši uvádí, že „plození živočicha není pouze jednoduché zrození, ale sled více vzniků (zrození) a zániků.“²⁰ Člověk vzniká ze dvou rodičovských živých substancí,²¹ které mají formu semene, resp. krve. Jejich spojením vzniká nový život embrya. Nejprve má podle něj embryo formu vegetativní, tj. svým způsobem nedokonalá. Poté, jak praví Tomáš, tato nedokonalá forma „odstupuje a forma dokonalejší přistupuje. A to se děje do té doby, dokud nemá početí dokonalou formu. Proto je třeba říci, že vegetativní duše je v semeni dříve, ale v procesu plození odstupuje a je následována jinou formou, která není pouze vegetativní, ale také smyslová. A tu pak následuje další, která je zároveň vegetativní, smyslová i rozumová.“²² Podle Tomáše tedy dochází v lůně matky k několikastupňovému ontogenetickému vývoji od vegetativního stupně života k rozumovému. Tomáš tedy počítá s diskontinuitou v individualitě jedince moderně řečeno od zygoty po novorozence. Důvodem tohoto Tomášova tvrzení bylo zřejmě jednak jeho spoléhání se v přírodněfilosofické oblasti na autoritu Aristotela, jednak tehdy dostupná zkušenost. Přirozený potrat v raném stádiu neukazuje na nic víc, než na krev, později embryo evidentně roste, dále začíná vnímat (reaguje pohybem na zvuky i na mechanické podněty) a konečně musí nabýt i rozumovou duši, neboť ta dělá člověka člověkem. Určení kdy přesně ke které fázi dochází je za takových podmínek pouze přibližné. Zde ale ani Aristotelés ani Tomáš překvapivě nedošli k závěru, že sledováním vnějšího vzhledu nebo chování embrya nemožňuje rozhodnout metafyzickou otázku o druhu substanciální formy embrya.

Současní tomisté samozřejmě danou Tomášovu teorii většinou nepřijímají. Zajímavé na celém problému ale v tomto kontextu není historie otázky ani určení časových fází takto chápaného ontogenetického vývoje, ale skutečnost, že Tomáš připouští vznik vegetativní a smyslové duše nikoli vnějším zásahem, ale „ex virtute seminis“.²³ Tomáš tedy připouští vznik života a to i smyslového na základě vnitřních potencialit materiálního světa. U rozumového stupně je zde ale zřetelná odlišnost. Rozumová duše nemůže povstat z potenciality materie, protože materii převyšuje. Tomáš v této souvislosti uvádí následující tři možnosti,²⁴ které představují úplnou disjunkci, tedy všechny možnosti, které přicházejí v úvahu pro něco, co vstupuje do bytí.

¹⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *De gen. animalium* II, 4. Srov. MOLLAND, A. G., *Aristotelian Science*, in: R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge (eds.), *Companion to the History of Modern Science*, London – New York: Routledge 1996, s. 557-567.

¹⁸ Srov. ARISTOTELÉS, *De gen. animalium* II, 4.

¹⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *De gen. animalium* II, 3; Srov. MILLER, F. D., „Aristotle’s Philosophy of Soul“, *The Review of Metaphysics* 53 (December 1999), s. 309-337.

²⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de anima* q. 11, ad 1.

²¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* II, c. 88, 11.

²² *Tamtéž.*

²³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 3, a. 11; *Cont. gent.* II, c. 88, 2.

²⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* II, c. 87.

1. Zrození (vznik) *per se*. Tuto možnost Tomáš odmítá, protože duše není složena z látky a formy.
2. Zrození (vznik) *per accidens*. Tomáš to odmítá s poukazem na to, že rozumová duše není předávána aktivní silou spermatu, což vyvracel v předchozích textech.²⁵
3. Stvoření. Podle Tomáše jde o jedinou přijatelnou možnost vzniku rozumové duše.

Zatímco je tedy smyslová duše něco, co vzniká v rámci přirozeného plození, duše rozumová je vlita zvenčí přímým Božím tvůrčím zásahem. Embryo tedy prodělává při svém ontogenetickém vývoji několik substanciálních změn, přičemž všechny kromě poslední jsou v moci materiálního světa, kdežto poslední je přímo působena Bohem.

Lze tedy mluvit o jakémsi psychologickém kreacionismu. Termín „kreacionismus“ zde nebude označovat celkovou alternativu evoluční teorie jako takové (někdy jako tzv. „vědecký kreacionismus“), ale teorii původu rozumové duše, která hlásá přímé a bezprostřední stvoření rozumové duše jako takové. Nejde zde tedy o otázku vývoje živočichů nebo života obecně, ale pouze o otázku původu lidské rozumové duše. Lze si tedy dost dobře představit darwinovského evolucionistu, který je kreacionistou v otázce lidské duše.

Tomismus, který odmítá jak hylozoismus, tak i jiné teorie vzniku duše (emanacionismus, tedy teorii vzniku duše odštěpením od božské substance, nebo traducionismus, tedy teorii o původu duše v pohlavních buňkách nebo duši rodičů), stojí pevně za teorií popisující původ duše v přímém stvořitelském aktu Božím.²⁶ Důvodem není jen odmítnutí konkurujících hypotéz, ale i úvaha o povaze duše jako takové. Jestliže je totiž duše nemateriální, jak plyne z analýzy rozumových aktů, pak nemůže být ve svém bytí a tedy ani ve svém vzniku na materiálním světě závislá.²⁷ A jedinou alternativou přirozeného vzniku (tedy změny substanciální formy v rámci nějaké materie) je stvoření jako uvedení do bytí z ničeho.

Jak bylo již řečeno výše, Tomáš byl přesvědčen, že tento kreační akt přichází až v pozdějším stádiu vývoje lidského plodu. Rodiče tedy v pravém smyslu společně zplodí jakýsi polotovar lidství oživený pouze na vegetativní, resp. smyslové úrovni, a poté Bůh zasáhne ve smyslu jakéhosi *upgrade* a dá vznik člověku jako takovému. Již novotomisté tuto teorii opustili²⁸ a předpokládali pouze jedinou animaci, která je přímo rozumová. Nutnost kreační duše tedy zůstala zachována z důvodu nemateriální povahy rozumové duše, která jinak vzniknout nemůže. Rodiče ale s tímto stvořitelským aktem Božím zcela specifickým způsobem spolupracují. Byť nemohou stvořit lidskou duši a tedy sami o sobě zplodit plnohodnotného člověka, vstupují do procesu vzniku člověka svým vlastním způsobem, když společně připravují materiální dispozice, které vytvářejí podmínky pro kreační akt Boží. Lze tedy konstatovat, že vznik člověka je jedním společným dílem rodičů a Boha.²⁹

²⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* II, c. 86.

²⁶ Objevuje se např. i ve známém seznamu 24 tomistických tezí z roku 1914 (v rámci 15. teze).

²⁷ K podrobnější argumentaci srov. KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Appleton-Century-Crofts 1951, s. 349-350.

²⁸ Srov. PHILLIPS, R. P., *Modern Thomistic Philosophy*, Vol. I, *The Philosophy of Nature*, London: Burns Oates & Washbourne 1934, s. 315-316.

²⁹ Srov. GREDT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, s. 278-281.