

Od „anima in corpore“ k „anima forma corporis“

1. Úvod

Pojem *duše* je pro křesťanskou antropologii i pro každodenní náboženskou praxi jedním z nejdůležitějších. V běžném religiózním užívání má toto slovo význam jakéhosi vnitřního „já“ člověka, o kterém jsou věřící přesvědčeni, že přetrvává smrt, a že dochází svého konečného údělu v závislosti na tom, jak se člověk choval v životě pozemském. Filozofové a teologové se s tímto v zásadě správným, ale vágním pojetím však spokojit nemohou a snaží se ho rozpracovávat podrobněji a rozlišeněji. Pro pojetí duše v křesťanské teologii představuje nesmírně důležité období 13. století, kdy došlo k velké diskusi o tomto tématu.¹ Střetlo se v ní několik různých filozofických a teologických koncepcí a teorií, které vyústily do takového pojetí, které bylo v dalším období v křesťanské filozofii a teologii uznáváno a užíváno. Tento střet lze charakterizovat jako obohacení platonizujícího pojetí člověka (člověk je především duše, která žije v těle – v takové definici je zřejmý důraz na duši a podcenění psychofyzické jednoty člověka) aristotelskými impulsy (člověk je živočich rozumový).

Ukazuje se, že právě pojem *duše* je jedním z těch pojmů, u kterých je nesmírně důležitá filozofie. Pojem *duše* koneckonců nebyl něčím úplně novým nebo originálně židovským či křesťanským. Existovala velká a úctyhodná antická tradice, která s tímto pojmem pracovala, a která výrazně formovala jeho význam a použití.² Středověcí teologové a filozofové tedy museli zvlášť významně brát v potaz filozofické koncepce a hledat takový filozofický rámec, který by obstál jakožto filozofická teorie (v racionální diskusi bez ohledu na víru), a který by ale zároveň odpovídal biblické antropologii. Ve 13. století jde o setkání a střet především následujících koncepcí:

- platonizující pojetí reprezentované v křesťanském myšlení především autoritou sv. Augustina
- aristotelské pojetí, které přichází na křesťanský západ ve 12. a 13. století jako cosi nového a na co je nahlíženo na jedné straně s podezřením, na druhé straně pak se zájmem a zaujetím
- averroistické pojetí, které bylo radikální interpretací Aristotela a které bylo jeho zastánci považováno za autentický aristotelismus

¹ Srov. A. C. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, 3. vyd., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

² S různými formami úvah o duši se setkáváme už u předsokratiků (citace uvedeny dle K. SVOBODA (ed.), *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1962). O Pythagorovi se např. říká, že zastával reinkarnaci: „Egyptané vyslovili první toto učení, že je lidská duše nesmrtelná, a že při zániku těla vstupuje do živočicha, který se pokaždé rodí. A když projde všemi suchozemskými, mořskými i okřídlenými zvířaty, vstupuje opět do rodícího se lidského těla a toto její obcházení se děje po tři tisíce let. Toto učení zastávali i někteří Řekové (myslí se na Pythagoru)“ [A1 z Herodota]. Materialistickou představu o duši nacházíme u atomistů: „Duše a teplo je totéž, tj. první tvary kulových těles... Když živočich dýchá a tak do něho vstupuje vzduch, tu vnikající tělesa brání, aby duše, jsoucí v živočichu, neunikala. ... Smrt je odchod takových atomů z těla...“ [A106 z Aristotela]. Všem těmto představám je společné, že duši považují za princip životního pohybu. Proto se například Thales domníval, že magnetovec má duši, neboť hýbe železem. U Platóna nacházíme velké pasáže věnované problematice duše. Nejdůležitější z nich jsou bezpochyby *Faidón* a *Ústava*. První z nich představuje argumentaci ve prospěch nesmrtelnosti duše a druhá se zabývá silami a schopnostmi duše. Pro Platóna je charakteristické dualistické pojetí člověka, kde duše je mnohem hodnotnější než tělo, a je vlastně v pravém slova smyslu člověkem. Vzhledem k reinkarnaci, kterou Platón učil, je tělo pouhým oděvem, který duše v průběhu času vyměňuje. Aristoteles se duši zabývá především v knize *O duši*, kde se soustřeďuje nikoli na posmrtný úděl, etiku nebo mystiku, ale na problematiku vztahu duše a těla a smyslového a rozumového poznání. Na duši aplikuje pojem *forma*, který definuje hlavně v *Metafyzice*, *Fyzice* a v *O vzniku a zániku*. I poaristotelská filozofická tradice (především stoicismus a novoplatonismus) věnuje duši velkou pozornost.

V následujícím textu bych se pokusil nastínit přístup několika autorů, kteří patří k nejvýznamnějším myslitelům 13. století, a kteří představují různé varianty přístupu k otázce lidské duše. Ukáže se, že ani jedno z výše zmíněných pojetí nebylo středověkým křesťanským myšlením akceptováno stoprocentně a bez výhrad. Výsledkem diskusí myslitelů 13. století byla naopak jakási syntéza prvních dvou zmíněných pojetí. Přesněji řečeno aristotelismus domyšlený na základě augustinovských podnětů do tvaru představujícího zcela specifickou křesťanskou teorii, která je zcela racionální a přístupná filozofické diskusi, ale zároveň v souladu s vírou církve (tzn. pojetí vyhýbající se dualismu, které neodmítá život duše po smrti apod.).

2. BONAVENTURA

Nejvýznamnější františkánský teolog 13. století Bonaventura³ reprezentuje spíše augustinovskou tradici. Aristotela nijak neodmítá, považuje ho za určitý vrchol vědeckého přístupu. Věda však není vše. Možná, že ještě důležitější je moudrost, a tu nachází Bonaventura více u Platóna. Obojí dohromady ale asi není v pouhých lidských silách jednotlivce, a je proto darem Božím. Podle Bonaventury se tato syntéza vědění a moudrosti nachází v největší míře u sv. Augustina:

Mezi filozofy bylo dáno Platónovi slovo moudrosti, Aristotelovi zase slovo vědy. Obojí však bylo Duchem svatým dáno Augustinovi, jakožto vynikajícímu vykladači celého Písma.⁴

Pro Bonaventuru nepředstavuje filozofie autonomní racionální disciplínu nezávislou na teologii a Zjevení. Jeho chápání různých disciplín a umění je do značné míry integrováno pod teologii jako hlavní disciplínu. V Bonaventurově pohledu se nejedná o odmítání nebo podceňování filozofie, ale o její zařazení (spolu s ostatními profánními disciplínami) na místo, které jí samé umožňuje být plodnou a podnětnou. Bez světla víry lze postupovat do značné míry jen tápavě a velmi často je možné z cesty pravdy sejít.

Jasnost filozofického vědění je podle mínění světských lidí velká, ale ve srovnání s jasností vědění křesťanského je malá.⁵

Filozofická věda je cestou k jiným vědám. Ti však, kdo chtějí zůstat pouze u ní, upadají do temnot.⁶

Hlavní charakteristiky duše jsou podle Bonaventury její stvořenost (tzn. duše neexistuje jako totálně soběstačná ani není částí božství), rozumovost, svoboda a nesmrtelnost. Bonaventura

³ Níže uvedené citace z Bonaventurova díla jsou z *Opera Omnia*, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882–1902.

⁴ BONAVENTURA, *Sermo in Mat.* 23, 10: „Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Uterque autem sermo ... per Spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius Scripturae...”

⁵ BONAVENTURA, *De septem donis Spiritus Sancti* col. IV, 3: „Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundalium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae.”

⁶ Tamtéž, col. IV, 12: „Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.”

rozlišuje dva aspekty povahy duše, totiž jako formy a jako substance.⁷ Zde se dostáváme k Aristotelovi, s jehož naukou o duši byl Bonaventura velmi dobře obeznámen, kterou však, jak bude ukázáno dále, přijal jen v některých bodech.

Ve spojení s tělem má podle Bonaventury duše charakter formy, tedy principu, který materii dává být lidským tělem. Jakožto forma je dokonalostí (*perfectio*) těla. Jakožto substance je pak duše hybatelem těla. Substanční charakter lidské duše je pro Bonaventuru velmi důležitý pro vysvětlení přežití duše ve smrti. V tomto bodě se však dostáváme k problému, který bývá někdy interpretován nepřesně, a to je materialita duše, kterou Bonaventura obhájí. Samotná duše je podle něj jakožto substance složena z materie a formy. Podobně i andělé pro něj nejsou čistými formami, jak to tvrdil např. Tomáš Akvinský, ale jsou také složeni z materie a formy. Na první pohled působí taková koncepce nesmyslně. Materie je přece principem hmotného bytí, které u separované duše nebo u anděla nepřichází v úvahu. Kromě toho by taková složenost neumožňovala spojení duše s tělem jakožto substanciální formy s látkou. Tato kritika je založena na nepřesné interpretaci a nebere v úvahu zásadní fakt, že totiž Bonaventura není aristotelikem v pravém slova smyslu. Přijímá řadu aristotelských termínů, ale často jim dává svůj vlastní význam, který mu umožňuje zůstat v myšlenkových koncepcích, které odpovídají myslitelům navazujícím nikoli na Aristotela, ale na Augustina a jeho středověké myšlenkové následovníky.

Bonaventurova koncepce není aristotelská, kde materie představuje princip hmotného bytí. U Bonaventury je známkou stvořenosti.⁸ Je to naprosto nevymezená potence, která formou přijímá určitý způsob existence. Materii tedy mají i andělé a separované duše, protože jsou stvořené. Materie těchto duchovních substancí však není tělesná, ale duchovní. Materie uvažovaná sama o sobě není ani duchovní ani tělesná.⁹ Při eventuální kritice Bonaventurovy koncepce tedy není korektní přistupovat k ní v rámci aristotelského hylemorfismu. Je to zcela odlišný systém, který sice využívá aristotelskou terminologii, ale dává jí do značné míry odlišný význam.

Nabízí se například již naznačená otázka, jak lze vysvětlit spojení těla a duše. Je-li duše úplná substance, nemůže přece vytvořit s materií těla jednotu. Jinými slovy, je-li duše „něco“ (úplná substance), pak po spojení s tělem buď zaniká její identita a stává se částí vyššího celku nebo zůstává v juxtapozici vedle těla a vytváří s ním agregát, složeninu. Druhá možnost by byla dualismem, a ten je nepřijatelný. První možnost je také nepřijatelná, protože duše zůstává duší a spojením s tělem nezaniká. Její situace je odlišná např. od vodíku, který sloučením s kyslíkem vytvoří vodu a ztratí svou individualitu. Ve vodě už nejsou znaky, které vykazuje vodík (voda není prvek s atomovým číslem 1, není třaskavá, není za stejných fyzikálních podmínek plynná apod.). Duše je však stejná při spojení s tělem i při jejím odloučení. Bonaventura však uvažuje o hylemorfismu jinak než Aristoteles a jeho následovníci. Připisuje materii i formě určitou kapacitu, která směřuje ke svému naplnění (*appetitus*). Pokud tato kapacita není naplněná, může se naplnit jinak. Lidská duše například nevyčerpává spojením s duchovní materií svou tendenci ke zdokonalení (*perfectio*) tělesné substance. Proto má vedle svého spojení s duchovní materií kapacitu ke spojení s materií tělesnou.

Je třeba, aby rozumová duše složená z materie a formy měla sklon ke zdokonalení tělesné přirozenosti. Jako i organické tělo je složené z materie a formy a má sklon k přijetí duše.¹⁰

⁷ BONAVENTURA, *Breviloquium* II, 9, 5: „non tantum forma est verum etiam hoc aliquid“. Termínem *hoc aliquid* (toto něco) se v aristotelismu označuje právě substance.

⁸ BONAVENTURA, *In II Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2.

⁹ Tamtéž: „Nam materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis.“

¹⁰ BONAVENTURA, *In II Sent.* d. 17, a. 1, q. 2.

V tomto pojetí se samozřejmě počítá s pluralitou substanciálních forem v jednom jsoucnu, což je v aristotelismu naprosto vyloučeno. Tento přístup k aristotelským pojmům, které jsou zbaveny svého významu a použity v poněkud odlišných významech k popisu augustinovského chápání duše, je možno nalézt i u jiných františkánských myslitelů následující doby (Matyáš z Aquasparty, Vilém de la Mare apod.). Je samozřejmě otázkou, zda lze z takového chápání aristotelských termínů sestavit konzistentní filozofický teoretický rámec. Pokud je mi známo, ani Bonaventura, ani žádný z jeho následovníků takový filozofický systém (na rozdíl od následovníků Tomáše Akvinského nebo Jana Dunse Scota) nevytvořil. Domnívám se však, že by takový pokus byl v rozporu s Bonaventurovým přístupem k filozofii, která podle něj nemůže smysluplně existovat samostatně a svébytně.

3. ALBERT VELIKÝ

První z velkých dominikánských filozofů a teologů Albert Veliký na rozdíl od Bonaventury používá v tomto případě aristotelské termíny zásadně aristotelsky. Vysvětlit přežití duše oddělené od těla jakožto formy je však pro Alberta problémem. Aristoteles se touto otázkou příliš nezabýval a několik málo zmínek v jeho *De anima* není příliš jasných a daly podnět k různým interpretacím, jak bude ukázáno dále u latinských averroistů. Aristotelský výklad není pro Alberta přijatelný *en bloc*. Kombinuje ho s prvky platonismu, především v Avicennově podání.

Je třeba říci, že při úvahách o duši jako takové dáváme za pravdu Platónovi, avšak při úvahách o duši jakožto formě, která oduševňuje tělo, dáváme za pravdu Aristotelovi.¹¹

Pro Alberta není přijatelné chápat duši jako složenou z materie a formy. Materie je pro něj principem fyzického, hmotného bytí. Není ani *hoc aliquid*, tedy úplnou substancí (na rozdíl od anděla, který jakožto bytostně nehmotné jsoucno již takto označen být může). Duše může být na jedné straně nazvána substancí, protože substance je podle jedné z několika Aristotelových definic to, co přijímá vlastnosti. Duše má různé vlastnosti, např. ctnosti a neřesti, a je tudíž substancí.¹² Není ale úplná a nezávislá. I když může existovat bez těla, je na těle do značné míry závislá a své plné dokonalosti může nabývat pouze ve spojení s ním.

Albert se tedy při používání terminologie snaží zachovat konzistentní aristotelský filozofický rámec. Není však schopen uvést do souladu všechny důsledky aristotelismu a nároky křesťanské víry týkající se duše. Pomáhá si přitom ne zcela konzistentní syntézou aristotelismu a platonismu. Jeho výklad proto není zcela uspokojující a vyčerpávající.

4. LATINŠTÍ AVERROISTÉ

¹¹ ALBERT VELIKÝ, *Summa theologica*, p. II, t. 12, q. 69: „Ad aliud dicendum quod animam considerando secundum se consentiemus Platoni, considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.“

¹² ALBERT VELIKÝ, *Summa de creaturis* p. II, t. 1, q. 1, a. 1.

Nejvýznamnější arabsky píšící komentátor Aristotela, Ibn Rušd (Averroes) považoval Platónova žáka za nejdokonalejšího z myslitelů. Říká o něm, že s nejvyšší dokonalostí ukázal, co lze lidskými silami zjistit o přírodě, a že je jeho učení nejvyšší pravdou, protože jeho rozum dosáhl nejvyšších výšin lidského poznání. Averroův vliv na křesťanské myslitele byl značný. Důležitým faktem bylo to, že se ve 12. a 13. století dostávaly na křesťanský Západ Aristotelovy *libri naturales* zpočátku přes arabské překlady a ruku v ruce s arabskými komentáři. Tento fakt významně přispěl k rezervovanému stanovisku řady filozofů, teologů a církevních autorit k Aristotelovi, které vedlo i k několika restrikcím čtení a výkladu Aristotelových spisů.

Averroes patřil k nejvýznamnějším komentátorům. V dílech středověkých teologů a filozofů bývá proto citován nikoli jménem, ale titulem *Komentátor*. Averroes byl zjevně přesvědčen, že ve svých komentářích předkládá autentickou Aristotelovu nauku. Jeho výklad je však v některých bodech z různých důvodů problematický, a to jak filozoficky, tak teologicky (z hlediska křesťanství i Islámu). Mezi těmito problematickými body je Averroova nauka o jednom rozumu, který je společný pro všechny lidi. Vychází z Aristotela, podle něhož je rozum cosi božského, co musí přistupovat k člověku zvenčí.¹³ Proto se také může podle Aristotela rozum nějakým způsobem oddělovat jako něco věčného od pomíjivého.¹⁴ Tento bod Aristotelovy nauky ale není zcela jasný. Copleston o něm mluví jako o *nejasném a dvojsmyslném učení* (*obscure and ambiguous teaching*).¹⁵ Aristoteles říká, že rozum nezaniká, ale nespecifikuje, co zde myslí přesně slovem „rozum“ (rozumovou schopnost duše nebo rozumovou duši samotnou nebo nějakou entitu zcela odlišnou od duše). Všechny tyto možnosti byly u Aristotelových komentátorů nějakým způsobem rozvíjeny. Vzhledem k tomu, že Aristoteles tomuto tématu nevěnoval velký prostor, zůstává přesný výklad tohoto bodu otázkou.

V každém případě se v polovině padesátých let 13. století objevily problémy s touto naukou i na pařížské univerzitě, především u představitelů artistické fakulty, kteří jsou známí pod označením latinští averroisté (nejznámějším averroistou je bezpochyby Siger z Brabantu).¹⁶ Tato nauka, která tvrdí, že je pouze jediný rozum pro všechny lidské jedince, kteří na tomto rozumu participují, byla příčinou vzniku celé řady polemických spisů nesoucích obvykle název *de unitate intellectus*.

5. TOMÁŠ AKVINSKÝ

Tomáš ve svém myšlení vychází především z Aristotelovy teorie duše, kterou se snaží domyslet do podoby, která by byla konzistentní jak filozoficky, tak teologicky. K esenci člověka patří podle Aristotela hylemorfická jednota duše a těla.¹⁷ Duše k tělu se má jako forma k látce, což jasně ukazuje, že podle Aristotela je člověk konstituován jako jednotný tělesně-duševní celek.

¹³ ARISTOTELES, *O pložení živočichů* II, 3; *O duši* III.

¹⁴ ARISTOTELES, *O duši* II, 2; 413b. V *O duši* III, 5; 430a vztahuje Aristoteles nesmrtelnost a věčnost pouze na činný rozum a trpný rozum označuje jako pomíjivý. K tomuto problému srov. F. D. MILLER, „Aristotle's Philosophy of Soul,“ *The Review of Metaphysics* 53 (December 1999): 309–337.

¹⁵ F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, sv. 2, *Augustine to Scotus*, London: Search Press; New Jersey: Paulist Press, 1950, s. 435.

¹⁶ Bývají také označováni jako *heterodoxní aristotelici* nebo vstřícnějšími slovy jako *nezávislí filozofové*.

¹⁷ Duše, jakožto nejnižší stupeň intelektivního života, nemůže přijmout bytí jinak, než skrze tělo, nicméně na tomto těle není závislá. Vstup do bytí je tedy pro duši materiálně podmíněný, ale její bytostný akt nikoli. Srov. J. LEHREBERGER, „The Anthropology of Aquinas's *De ente et essentia*,“ *The Review of Metaphysics* 51 (June 1998): 829–847.

Duše, jíž žijeme, vnímáme a myslíme, je jaksi vyjádřitelnou bytností a bytostnou formou, nikoli látkou a podkladem. ... Látkou je možností, formou uskutečněním. Protože spojení obou je oduševněná bytost, není tělo skutečností duše, ale duše je skutečností určitého těla. A proto mají pravdu ti, kteří se domnívají, že duše sice není bez těla, ale ani není nějakým tělesem. Neboť není tělesem, ale něčím tělu je, a proto je v těle, a to v těle určitém.¹⁸

Aristoteles rozděluje životní dokonalost do třech stupňů, kterým přísluší různé typy duše: vegetativní, která zajišťuje růst, výživu a rozmnožování organismu, smyslovou, která je principem smyslového poznání, a rozumovou, která je principem rozumové činnosti, 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.¹⁹

Dokonalost duše samozřejmě stoupá v řadě vegetativní – smyslová – rozumová. Dokonalejší duše má pak v sobě vždy i dokonalost duše nižší: smyslová duše zajišťuje i vegetování a rozumová duše zajišťuje vedle činnosti rozumové i vegetování a smyslovou činnost.²⁰ Lidská duše je samozřejmě duše jedna, a to rozumová.²¹ Mluvíme-li o člověku jako o individuu metafyzicky složeném z duše a těla, jde o duši rozumovou.

Zbývá říci, že v člověku je co do substance pouze jedna duše, která je rozumová, smyslová a vegetativní. A to je v souladu s tím, co bylo řečeno o řadě substanciálních forem: že žádná substanciální forma se nesjednocuje s materií prostřednictvím jiné substanciální formy, ale že forma dokonalejší dává materii – a to dokonce ve větší míře – všechno to, co dávala forma nižší. Proto rozumová duše dává lidskému tělu vše, co dává vegetativní duše rostlinám, a vše, co dává smyslová duše zvířatům, a k tomu ještě něco navíc. Proto je tato duše v člověku vegetativní, smyslová i rozumová.²²

Stěžejní otázkou testující každý výklad lidské duše je problém přežití duše po oddělení od těla. Tomáš domýšlí Aristotela následujícím způsobem. Lidská duše je rozumová a proto přesahuje možnosti materie. Může existovat i sama o sobě. To platí jen pro duši lidskou. Jestliže totiž při vzniku (a tím i zániku, neboť *generatio unius est corruptio alterius*) substance dochází k odstoupení jedné substanciální formy (která se vrací do potenciality první látky) a vlivem účinné příčiny zároveň k vyvedení nové substanciální formy z první látky, pak se problém rozpadá do třech postupně se rozvíjejících se otázek:

1. Je vegetativní duše v potencialitě první látky? Život je na vegetativní úrovni určen vyživováním těla a rozmnožováním. Obojí nelze dost dobře myslet v konkrétní aktualizaci bez materie. Obojí je tedy principiálně tělesnou činností, která je s tělem svázána naprosto neodlučitelně. Nemá smysl ani uvažovat o životě (definovaném ryze tělesnými činnostmi) bez

¹⁸ ARISTOTELES, *O duši* II, 2; 414a.

¹⁹ ARISTOTELES, *O duši* II, 2; 413a–414a.

²⁰ Tuto základní definici duše nalezneme u Tomáše například v Sth I, q. 76, a.4: „Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Dále srov. *Commentarium in Aristotelis librum De anima* lib. 2, lect. 1 a 5.

²¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De unitate intellectus* 4–5, kde Tomáš řeší námitku, že je pouze jedna duše společná všem lidem, a hypotézu několika duší v jednom člověku.

²² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de anima* (dále *Quaest. de an.*) 11.

těla. Lze tedy konstatovat, že na vegetativní úrovni je duše v potencialitě první látky, a že při tělesné smrti nemá smysl uvažovat o existenci separované vegetativní duše.

2. Je smyslová duše v potencialitě první látky? Na smyslové úrovni je život vedle vegetativního stupně určen smyslovým poznáním. Vnější smysly jsou tělesné orgány, které jsou pro smyslové poznání naprosto nutné. Nelze ve vlastním smyslu slova vidět bez oka nebo slyšet bez ucha. Vnitřní smysly jsou také úzce svázány s tělem – činnosti vnitřních smyslů lze snadno stimulovat mechanickým, chemickým nebo elektrickým působením na tělo. Smyslové poznání tedy jako takové představuje imanentní činnost zcela svázanou s tělem. Smyslový život bez těla je tedy nemyslitelný. Mluvit o smyslovém poznání bez těla prostě nemá smysl, neboť je tělesností spoludefinováno. Smyslová duše je tedy v potencialitě první látky a nemůže existovat jako separovaná bez těla.

3. Je rozumová duše v potencialitě první látky? Rozum je potence, která se látce do značné míry vymyká. Tomáš Akvinský argumentuje následujícím způsobem:²³ Rozum musí být netělesný, protože kdyby byl tělesný, nemohl by poznávat všechna tělesa. Určitý typ tělesnosti tohoto orgánu by totiž znemožnil poznávat těleso jiného typu. Tomáš to přirovnává k jazyku potaženému při nemoci hořkým povlakem, který mu znemožňuje poznat něco sladkého. Rozum je vedle toho schopnost, která poznává obecné, takže nemůže mít přímý tělesný kontakt s poznávanými věcmi. Obecné není tělesné a schopnost vnímání obecného tedy také nemůže být materiálního základu.

Lze tedy říci, že rozum plně na materii nezávisí. Není s ní definičně spojen. Jestliže může člověk vegetovat nebo vidět jen prostřednictvím těla (a to nutně), rozumové poznání je jiné kategorie. Lze si dost dobře, tedy bezrozporně utvořit pojem ryze rozumové, netělesné bytosti, např. anděla. Taková bytost nemá smysly, ale přesto je schopna poznání a života na této vyšší úrovni. Filozoficky můžeme samozřejmě říci jen to, že takové bytosti jsou možné a myslitelné, ale nemůžeme potvrdit nebo odvodit jejich aktuální existenci. O tu ale teď ani nejde. Nyní jde jen o to, zda je možné myslící jsoucno netělesné povahy. A to možné je. Rozumové poznání je nekvantitativní činnost, která není přímo závislá na materii. „Nekvantitativní“ znamená, že jde o činnost, která například není ve své intenzitě závislá na vnějším podnětu. Vjem tepla, světla nebo zvuku je silný v závislosti na vnějším podnětu, s nímž se tělesný receptor setkává. Myšlenka na cokoli takto na vnějších předmětech závislá není. Vedle toho: můžeme dosáhnout určitého „vjemu“ uměle, bez vnějšího podráždění receptoru, určitou fyzickou stimulací těla (elektřina, droga apod.). Nelze však dost dobře dosáhnout podobnými prostředky pochopení nějakého rozumového problému, například vyvození komplikovaného závěru z premis atd. Je samozřejmě možné, abychom fyzickým působením napomohli při odstraňování překážek bránících nebo omezujících rozum, např. podáním stimulatoru. Tam se ale nejedná o řízené, z vnějšku dané chápání něčeho, ale pouze o odstranění překážek zcela vnitřně dané činnosti člověka, např. odstranění ospalosti, omezení vlivu fantazie, emotivní uklidnění apod. Člověk po takové stimulaci (která je ale vnější stimulací směrem ke smyslům, nikoli směrem k rozumu) může koncentrovaněji poznávat rozumem. Nelze tím ale jeho rozum řídit, jako to lze u smyslů.

Lidská duše je tedy podle Tomáše speciální případ substanciální formy. Na rozdíl ode všech ostatních substanciálních forem není ve svých činnostech vázána nutně a úzce na tělo. Naopak tělo do značné míry transcenduje. Existence takové duše mimo tělo pak není problematická, jako by to bylo u substanciálních forem neživých věcí, rostlin nebo zvířat, jejichž samostatná subsistence je bez materie absurdní.

²³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* p. I, q. 75, a. 2.