

## Filozofické základy psychologie Tomáše Akvinského – autoreferát

Mgr. Petr Slováček

Ve své dizertační práci *Filozofické základy psychologie Tomáše Akvinského* jsem se pokusil podat interpretaci Tomášova psychologického odkazu, která by se opírala o předpoklad možnosti rozlišení tří výkladových rovin, v jejichž rámci se ukazuje plodné zkoumat problematiku duše. Tato interpretační teze tedy konkrétně tvrdí, že je možno vymezit tři kontexty: metafyzický, fyzikální a teologicko-morální, z nichž každý pojímá duši jiným způsobem a to zároveň tak, že je mezi nimi možný vzájemný přechod s tím, že vztahy mezi rovinami výkladu nejsou rovnocenné, ale hierarchické. Jinak bychom mohli totéž vyjádřit i tak, že pomocí metafyzických pojmů je možné explikovat zbývající dvě roviny.

Tuto interpretační strategii však není možno realizovat bez přihlédnutí k širšímu kontextu. Ten pak můžeme chápat dvojím způsobem. Jednak jako kontext historicko-filosofický a jednak jako užší kontext vlastního Tomášova myšlení či filosofie.

V prvním případě práce situovala filozofickou psychologii Tomáše Akvinského do historicko-problematického rámce tím, že zohlednila vývoj těch problémů, které v základu určovaly vývoj psychologické problematiky napříč tradicí. Konkrétně se tedy jedná o tyto problémy: a) vztah psychologického dualismu k Aristotelově hylemorfické koncepci člověka a jeho duše; b) vztah hylemorfického pojetí duše k Aristotelovskému chápání intelektu; c) problematika křesťanského pojetí člověka v jeho platónském zpracování u Otců; d) recepce hylemorfismu v arabské filosofii (především u Avicenny a Averroa) a zavedení pojmu formy tělesnosti spolu s ideou pluralismu forem; e) recepce arabskou filosofií zpracovaného Aristotela latinskými mysliteli první poloviny 12. století spolu s problematikou formy tělesnosti a pluralismu forem.

Úvodní historicko-filosofická část tedy skrze zohledněné problémy situuje velice konkrétně Tomášův filosoficko-psychologický odkaz spolu s tím, že upozorňuje na možné problémy nebo oblasti, kde může být Tomášova intervence nanejvýš zajímavá. Aristotelův psychologický hylemorfismus totiž není bez relevance pro křesťanskou antropologickou teorii či psychologii. Na nejobecnější rovině bychom tedy mohli říci, že Tomášovo komplexní řešení psychologické problematiky završuje celou jednu psychologickou tradici. Zde je pak třeba zdůraznit dvojí: a) tato psychologická tradice respektuje člověka jako nedělitelnou jednotu, v čemž je stále inspirativní; b) tento vývoj může být prezentován především problémy, které tuto jednotu ohrožují. Tak se Aristotelova hylemorfická psychologie z jedné strany dokázala rozloučit s Platónovým dualismem, ale nedokázala se vypořádat s vlastním pojetím intelektu, tak se Augustin pokoušel omezit platónský dualismus těla a duše dvojí přirozeností člověka, tak se Avicennova *perfectio* snažila sjednotit odlišné formy.

Historicko-filosofická část tedy skrze analýzu problematických míst umožnila zařadit Tomášovo myšlení do náležitého kontextu, ale pouze skrze zohlednění jeho řešení. To poslední je pak dle mého soudu rozhodující. Jakoby ospravedlňuje z metodologicko-filosofického hlediska výběr zkoumaných problémů.

Druhá analyticko-filosofická část mé práce ve své struktuře navazuje na část první v tom smyslu, že ukazuje, v čem Tomáš unitární psychologickou tradici domýšlí. Je notoricky známou skutečností, že Tomáš v značné míře navazuje na Aristoteléské pojetí duše jako formy těla. Základní otázkou mé práce tedy mimo jiné bylo, jak řeší problém souladu hylemorfické psychologie a intelektu. Letmý pohled do textů pojednávajících tuto otázku při tom nenaznačuje, že bychom mohli spatřovat nějaký významný posun. Stále platí, že duše člověka je formou těla a zároveň zakládá imateriální intelekt. Tomáš však zároveň neopomíná neustále zdůrazňovat, že duše je jedna a nedělitelná. Pečlivější zkoumání právě textů pojednávajících jednotu forem nám zakazuje jakoukoliv prostorovou představu, která by dokázala výše uvedený nesoulad duše-formy a duše zakládající myšlení vyřešit jejím rozdělením na části. Stále se opakuje, že duše je celá v celém těle a každé jeho části. Duše celá, i jakožto zakládající myšlení, je v celém těle.

Problém intelektu a duše jako formy u Aristotela se tedy ukazuje být důležitou stopou i při zkoumání Tomášova systému. Především nás orientuje a směřuje hlouběji v Tomášově filozofii. Jestliže totiž psychologickou problematiku nemůžeme rozhodnout na psychologické rovině, a ukazuje se, že do jisté míry to není možné, což je samozřejmě principiálně dáno již samotným ztotožněním duše s tak filosoficky „silným“ pojmem, jakým je forma, musíme se vrátit k němu a pokusit o jeho maximálně přesnou rekonstrukci. Zde se mé zkoumání dostává k jedné ze svých nejdůležitějších otázek: Jak u Tomáše Akvinského funguje pojem formy?

Tato otázka je centrální. Její zodpovídání totiž ukazuje, jak například dokládá analýza spisu *De ente et essentia*, který bychom mimo jiné mohli pokládat za přelomový návrat k tradičním principům Aristoteléské metafyziky a za její rozšíření díky Avicennově inspiraci, jež se však realizovala ve zcela jiných oblastech, než tomu bylo u Tomášových předchůdců. Forma, a nesmíme zapomínat, že vše, co řekneme o formě, říkáme také o duši, je pak podle Tomáše Akvinského především inteligibilním principem či určitostí. Jako taková z jedné strany umožňuje každou realizaci konkrétního jsoučna a ze strany druhé umožňuje, aby každé jsoučno bylo definováno a poznáno v tom, co jest. Text *De ente et essentia* je v tomto ohledu velice bohatý. Tomáš zohledňuje předchozí filosofickou tradici a ukazuje nám významové modalities pojmu *formy*, aniž by je odmítal. Všechny, jež uvádí, jsou relevantní a všechny zdůrazňují modalities inteligibility či určitosti. Tento znak patří k pojmu formy.

*De ente et essentia* je v historii filosofie známý především z důvodu zavedení a zdůvodnění distinkce esence (*essentia*) a bytí (*esse*). Tato myšlenka při tom není originálně Tomášova, ten ji přejímá od Avicenny. Nicméně její zakomponování a využití v Tomášově filozofii přineslo nebývalé výsledky. Tím asi nejdůležitějším je možnost explikace více než pouze jednoho imateriálního jsoučna v rámci hylemorficky inspirované filosofie. Jinak také řečeno. Přijetí a zdůvodnění distinkce esence a bytí rozšířilo možnosti metafyziky tím, že ta přestala být poutaná na příliš úzký prostor vymezený dvojicí pojmů *formy* a *materie*, a Ibn Gabirolova filosofie je příkladnou neúspěšnou snahou o rozšíření tohoto prostoru. Metafyzika vybavená touto teorií mohla opět zkoumat jsoučno jako takové, a co mu jakožto jsoučnu náleží, bez ohledu na materialitu či imaterialitu. V rámci této metafyziky se univerzum opět stává explikovatelné ve svém celku a neztrácí nic z kontinuální hierarchizace. Tento důsledek je důležitý nejenom z hlediska metafyziky, ale také z hlediska antropologie. Jestliže je totiž

člověk oním *horizon*, nebo jestliže stojí *in confinium spiritualis et corporalis naturae*, pak jediným kontextem, který toto speciální postavení dokáže uchopit, je takový kontext, který dokáže uchopit kontinuum univerza.

Zhodnocení této úvahy spočívá v otázce vztahu formy a esence. Tomáš Akvinský v *De ente et essentia* píše, že esence není ani pouze formou ani pouze materií, ale obojím. Tento text nám na první pohled zakazuje problematizovat otázku vztahu formy a esence. Nicméně je to „zákaz“ natolik problematický sám v sobě, že jej spíše můžeme chápat jako vyzvání k dalšímu tázání. Esence je totiž Tomášem Akvinským vymezena jako inteligibilní princip či princip určitosti. V každém případě je to takový princip, který zakládá jsooucnost v jeho metafyzickém rozměru a umožňuje jeho poznatelnost. Pokud tedy uvedeme do vzájemného vztahu základní „funkce“ formy a esence, ukáže se, že se shodují. Esence i forma jsou inteligibilními principy. Pokud se tedy nejedná o principy identické, musí být každé jsooucnost založeno dvěma odlišnými principy určitosti, poznatelnosti, inteligibility. Tento důsledek je nepřijatelný. Musíme tedy přijmout předpoklad identity esence a formy s tím, že vysvětlíme Tomášem zdůrazňovanou odlišnost a vůbec jejich terminologické odlišení.

Klíčem k tomuto problému je analýza esence materiálních jsooucností. Právě esence materiálních jsooucností totiž obsahují jak formu tak materii. Jak tedy lze vysvětlit přítomnost něčeho „z definice“ neinteligibilního v inteligibilním? Toto je obtížný problém, který interpretační tradice Tomášova myšlení, alespoň nakolik je mi známo, poměrně snadno přehlídí. Nicméně zde se ukazuje dvojí: a) místo Tomášovy schopnosti využít tradice a jejich podnětů; b) jednota jeho systému napříč různými rovinami (metafyzika, fyzika, psychologie).

Interpretace výše uvedeného vymezení esence materiálních jsooucností, a nic než interpretace nám nezbyvá, totiž ukazuje, že musíme zohlednit Tomášovo řešení problematiky plurality forem, která byla důsledkem Avicennova přijetí a modifikace Aristotela. *De ente et essentia* pak není jen zdůvodněním distinkce esence a existence, ale především radikálním odmítnutím pluralismu forem, který rozbíjí jednotu jsooucností. Součástí Tomášovy polemiky s teorií pluralismu forem je pak analýza pojmu *formy tělesnosti*, tedy takové formy, z níž plynou tři rozměry, v čemž se tato definice shoduje s definicí Avicennovou.

Analýza geneze tohoto pojmu nám pak ukázala, že jí je vybavena první látka ještě před tím, než přijme formy dokonalejších jsooucností počínaje formami elementů. V jistém smyslu je možné o formě tělesnosti uvažovat jako o formě první látky, neboť ta bez ní nikdy nemůže vystupovat a vždy je s ní kladena jako základ elementární přeměny. Zde nejsou důležité detaily, ale funkce této formy v kontextu teorie plurality forem. Důsledkem je především to, že zavedením formy tělesnosti byla do jisté míry omezená principiální nepoznatelnost materie.

Tomáš Akvinský v *De ente et essentia* zcela zdůvodněně odmítá pluralismus forem, ale zachovává pojem formy tělesnosti. Zachovává možnosti takových forem, z nichž plyne možnost realizace tří rozměrů. To je zároveň odmítnutí Avicenny i jeho využití, které se stává nástrojem modifikace Aristotelského pojmu formy. V témže textu se pak také dočítáme, že duše není formou odlišnou od té, z níž by plynuly tři rozměry.

Tomášovo využití je, jak se domnívám, odpovědí na otázku, jak může esence materiálních jsoucen obsahovat materii. Obsahuje ji, ale pouze nepřímo. Analogicky k tomu, jak může být materie součástí definic materiálních jsoucen. Neznamena to, že by materie byla poznatelná, ale že je realizace jakékoliv formy tělesnosti (jakékoliv formy materiálních jsoucen) spojená s realizací v materii či pomocí tří rozměrů.

Jestliže je tato interpretace možná, pak to má jeden základní důsledek pro psychologické zkoumání: duše je formou i esencí. Jakožto forma náleží do fyzikálního kontextu a jakožto esence náleží do kontextu metafyzického. V prvním případě je jejím korelativním pojmem materie, v případě druhém bytí.

Tyto úvahy pak v značné míře teprve umožňují analýzu Tomášových textů z hlediska předpokladu tří rovin analýzy. Jejich zkoumání pak především ukazuje, že fyzikální kontext nedovoluje vysvětlit jednotu materiálního a imateriálního v člověku. Na to je fyzikální kontext příliš úzký. Když Tomáš ukazuje, že je duše formou těla a že je zároveň imateriální, vždy tyto důkazy staví vedle sebe. Staví je ale vedle sebe v jistém napětí. Požadavek jednoty formy mu totiž nedovoluje takové vysvětlení, které by mohlo uvažovat části duše. Metafyzická analýza, tedy taková, která uvažuje duši člověka jako esenci jež přijímá bytí, však tuto obtížnou situaci umožňuje vysvětlit, duše jako esence přijímá přesně tolik bytí, kolik odpovídá její dokonalosti. Jakožto esence materiálního jsoucna je natolik nedokonalá, že se může realizovat zcela pouze skrze rozprostraněnost, nicméně zakládá intelekt a jako taková překračuje ve své participační „kapacitě“ všechna ostatní materiální jsoucna. Přijímá či participuje bytí, jež překračuje možnosti materie. Ne duše, jež je celá v celém těle, ale bytí této duše překračuje možnosti materie. Tímto je zajištěna jednotu člověka, jež stojí uprostřed stvořeného jsoucna, nicméně jako jednotu, jež nemůže být rozdělena.

Tímto jsem ukázal dvě roviny, na nichž je možno analyzovat duši. Zbývá třetí, ji jsem označil za dualistickou či teologicko-morální. Zde je třeba říci, že již *De ente et essentia* ukazuje, že tento dualistický způsob uvažování duše je vlastně odvozený. Odvozený alespoň z hlediska metafyziky. Duše v kontextu teologickém či duše pojatá jako subjekt činností totiž neoznačuje formu člověka jednoznačně, ale pouze formu člověka nakolik zakládá myšlení a vůli. Mohli bychom říci, že kdyby měl být tento přístup na stejné rovině jako přístup metafyzický či fyzikální, vyžadoval by metafyziku a fyziku pluralistického typu. Nicméně to, že jej Tomáš používá, ukazuje, že má určitou legitimitu. Chápat duši jako to, co je v člověku netělesné, jako to duševní, patří k našemu intuitivnímu porozumění vlastní tělesně duševní situaci. I když se tedy z filosofického hlediska jedná o určitou nepřesnost, můžeme ji akceptovat.

Domnívám se, se práce přispívá k poznání Tomášovy filosofie v těchto bodech: a) vymezuje a zdůvodňuje rozdíl mezi Aristotelovým pojetím formy a tím Tomášovým; b) zpřesňuje porozumění pojmu esence materiálních jsoucen; c) ukazuje na vnitřní nerozpornost Tomášovy psychologie, která by mohla být spatřována v: i) identifikaci principu jsoucna se subjektem činností; ii) nemožnosti uvedení do souladu koncept duše jako zakládající materialitu a zároveň myšlení.

