

ESENCE MATERIÁLNÍCH JSOUCEN V KONTEXTU PSYCHOLOGIE U TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Poznámky k vztahu psychologie a metafyziky v *De ente et essentia*

PETR SLOVÁČEK, Fakulta veřejných politik, Ústav středoevropských studií, Slezská univerzita
v Opavě, ČR

SLOVÁČEK, P.: The Essence of Material Beings in Psychological Context in Thomas Aquinas. Remarks on the Relationship between Psychology and Metaphysics in *De ente et essentia*
FILOZOFIA, 69, 2014, No. 9, pp. 765-776

Thomas Aquinas advocates a noticeably anti-dualistic anthropological position, which forces him to explain human beings as metaphysically complex beings. This would be impossible on the physical level alone. However, the problem of the essence of material forms is still elaborated insufficiently. As to my knowledge, there are still two questions, which have not been properly answered: (a) How should the matter in the essence of particular beings be comprehended; b) how it is possible to combine the existence of an indivisible soul with its being the very basis of intellect and the form of the body. The paper unveils Aquinas's differentiated approach to these questions in order to suggest a new interpretation of the essence of material beings. Rendered in a wider context of Thomas's psychology, it would comply with following requirements: a) historical-philosophical coherence, by which we mean primarily a meaningful categorization of the elaborated concept into the historical-philosophical framework; b) metaphysical coherence and c) philosophical-psychological coherence.

Keywords: Thomas Aquinas – Essence – Form – Human being – Pluralism of forms – Soul – Human body

Otázka charakteru esencí materiálních jsoucen patří k základním problémům metafyziky i psychologie Tomáše Akvinského. Její vypracování vede k tematizaci vztahu esence a formy na metafyzické i psychologické úrovni, a to v rámci odpovědí na dva problémy. Jak je materie v esencích konkrétních jsoucen? Jak je možné chápat duši jako nedělitelnou formu těla a zároveň jako intelekt?

Cílem tohoto článku je navrhnout interpretaci pojmu esence materiálních jsoucen, která by připravila základy pro zodpovězení uvedených otázek a zároveň odpovídala požadavkům historicko-filozofické, metafyzické a filozoficko-psychologické koherence. Tyto požadavky zároveň vytvářejí perspektivu, z níž se budeme konceptem esence materiálních jsoucen zabývat s tím, že naše zkoumání omezíme především na raný Tomášův spis *De ente et essentia* (dále jen *De ente*).

I. Základní pojmové vymezení v *De ente*. *De ente* je významný text, nacházíme v něm základní východiska Tomášovy metafyziky, fyziky i jeho psychologie.¹ Důležitost pro psychologii je dána především tím, že aristotelsky inspirovaná psychologie je vždy úzce provázána s metafyzikou a fyzikou. S metafyzikou, kdy se ptáme, v jakém vztahu je pojem formy k pojmům esence a bytí, a s fyzikou, kdy formu chápeme ve vztahu k materii. V *De ente* však můžeme nalézt explicitní i systematické vymezení duše člověka: jako formy i jako subjektu činností.

Smysluplná analýza tohoto textu může být vedena ze dvou stran. Z hlediska určení významu pojmu formy u Tomáše Akvinského ve srovnání s jeho předchůdci a z hlediska vztahu formy k metafyzické problematice reálné distinkce esence a bytí. Oba přístupy se nakonec sbíhají ve vymezení esence materiálního jsoucná.

Již úvodní část *De ente* je určující. Esence je definována jako náležející kategoriálně vypovídajícímu jsoucnu (*ens*). Tradice ji uchopuje pojmy *costi (quidditas)*;² *co-to-bylo-bytí/forma (quod-quid-erat-esse/forma)*³ a *přirozenosti (natura)*⁴. Tomáš považuje za důležité uvést tento výčet z tradice. Ukazuje totiž, že společným znakem relevantně chápaných esencí je inteligibilita.⁵ Aspektuální odlišnosti pak vycházejí z možností situovanosti (teoretické i reálné) esencí. *Quod-quid-erat-esse* spolu s *formou* odkazují k Aristotelovi a jeho hylemorfismu. Neméně důležité je spojení významu esence s pojmem přirozenosti (*natura*). Zde Tomáš Akvinský sice na prvním místě uvádí Boethiovu definici, nicméně podstatné je její rozvinutí a upřesnění, jimiž princip inteligibility vztahuje ke konkrétní existenci jsoucná.⁶ Uvedená vymezení se tedy orientují do dvou oblastí. Esence je inteligibilní princip jsoucná a jednak princip ontologicky zakládající každé individuální jsoucná.

Tento úvod je doplněn vlastním vymezením Tomáše Akvinského. Esence není identická ani jenom s formou ani jenom s látkou.⁷ Tím se jednoznačně vymezuje vůči aristotelské teorii, která formu a esenci pojímala jako identické principy, jež stojí jako poznatelné oproti nepoznatelné materii.⁸ Toto tvrzení je pak dále doplněno. Protože v definici přirozených jsoucnů musíme klást materii, musí i esence těchto jsoucnů obsahovat. V odůvodnění tohoto tvrzení Tomáš Akvinský vychází z aristotelského řešení problému definic materiálních jsoucnů a jeho rozpracování u Avicenny a Averroa.⁹

Avicenna ve shodě s Aristotelem vyžadoval jednotu definic. V definicích může být kladeno pouze to, co konstituuje jednotu definované věci. V případě materiálních jsoucnů k této jednotě patří i látka. Definice tak musí odkazovat i k látce. To však může být prob-

¹ Lehrberger, J. (1998); Machula, T. (2011).

² *De ente*, c. 1, 27-31.

³ *De ente*, c. 1, 31-36.

⁴ *De ente*, c. 1, 36-45.

⁵ Aertsen, J. (1996); Gilson, É. (1973).

⁶ *De ente*, c. 1, 45-53.

⁷ *De ente*, c. 2, 24-25; *Quaestiones disputatae de veritate*, lib. 5 l. 10 n. 5.

⁸ *Metafyzika*. B 192a9, 194a12; *Fyzika*. Z 128b33.

⁹ *De ente*, c. 2, 14-17, c. 2, 17-25; *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 7 l. 9 n. 8.

lematické. Definicí totiž uchopujeme formu věci, která nemůže látku obsahovat. Avicenna naznačený problém odsunul do pozadí zavedením formy tělesnosti (*forma corporeitatis*), kterou je vybavená látka ještě před přijetím forem elementů.¹⁰ Materie se tak dostává do definice materiálních jsoucen, aniž by tím byla ohrožena plná inteligibilita definice a esence. Esence věci odpovídá formám, jež věc konstituují. Model této kompozice je tedy skladebný, odpovídající Avicennovu přesvědčení, že řádu logickému odpovídá řád ontologický, což nutně vede k teorii plurality forem, kterou Tomáš zcela odmítal. Nicméně forma tělesnosti spolu se svou definicí umožňuje bližší vztahení formy a materie na úrovni inteligibilního obsahu formy a ne pouze, jak je tomu u Aristotela, na úrovni celku systému. Forma jakožto forma již neodkazuje k látce, pouze forma jakožto forma materiálního jsoucná odkazuje k látce a vyžaduje ji.¹¹



Tomáš Akvinský

Tomášovo tvrzení, že esence je kompozitem látky i formy, musíme chápat jako recepci Avicennova řešení, které se ale zároveň snaží vyhnout pluralismu na rovině substanciálních forem.¹² Tomáš si pomáhá zavedením diskutabilní dvojice termínů: *materia signata* a *materia non signata*, poznamenanou a nepoznamenanou látkou. První označuje princip individuace, materii konkrétního jsoucná.¹³ Druhý pak odkazuje k pojmovému znaku nebo části definice.¹⁴

Nepoznamenaná látka je součástí definice a v tomto smyslu ji můžeme chápat i jako součást esence (*costi*), jež je definicí uchopena. Toto vysvětlení však nemusí být zcela dostatečné. Nevysvětluje totiž přítomnost materie v esencích konkrétních materiálních věcí. Po vzoru Avicennově Tomáš rozlišuje tři základní mody esence: esence uvažovaná o sobě, esence v intelektu a esence ve věcech.¹⁵ Tomášem zavedenou nepoznamenanou látku není možné aplikovat na esenci jakožto konkrétní ontologický princip jsoucná, zde si nevystačíme pouze s materialitou jako pojmovým znakem či určením.

Esence konkrétní věci je principem přijímajícím konkrétní akt nebo také principem konkrétní věci. Nemůžeme o ní tedy uvažovat jako o obecné. Její logické části nemohou být chápány jakožto nevyomezené ve stejném smyslu, v jakém Tomáš staví nevyomezenost proti individualitě. Uvedené řešení tedy můžeme považovat pouze za částečné a kom-

¹⁰ Hyman, A. (1965).

¹¹ *De ente*, c. 4, 30-33. O'Donnel, R. A. (1959).

¹² *De ente*, c. 2, 54-57.

¹³ Owens, J. (1994), s. 173.

¹⁴ *De ente*, c. 2, 43-87.

¹⁵ *De ente*, c. 3, 26-41, 52-67. Sweeney, E. C. (1995).

plementární k vlastní recepci a využití pojmu formy tělesnosti. Ta totiž na ontologické rovině může plnit funkci látky (nepoznamenané) v esenci, o níž uvažujeme jako o poznamenané, tedy jako o esenci konkrétního jsoucna.¹⁶

II. Forma tělesnosti a filozofická psychologie v *De ente*. Zmíněná teorie plurality forem podle Tomáše zcela korumpuje jednotu jsoucna. Její základní pojmový element, forma tělesnosti, se však může stát užitečným filozofickým nástrojem za předpokladu, že bude uveden do souladu s požadavkem jednoty jsoucna. Právě o tuto harmonizaci se Tomáš pokusil ve vyvrácení analogického chápání logického a ontologického řádu.¹⁷

Tomáš Akvinský v návaznosti na problematiku přítomnosti materie v esencích materiálních jsoucen analyzuje vztah obecných pojmů k esencím i k sobě navzájem. V této analýze je klíčovým nástrojem pojem poznamenání (*designatio*), díky němuž může Tomáš formulovat svoji specifickou logicko-sémantickou koncepci, která mu umožnila vyhnout se pluralismu forem. Výsledkem je to, že se materie v esenci nachází obdobným způsobem, jakým je i druh (*species*) obsažen v rodu (*genus*). Druh je pak v rodu obsažen nevynezeně (*implicite*). Žádný rod není tvořen tím způsobem, že bychom „mechanicky“ skládali formu označenou pojmem druhovým a formu označenou pojmem druhové difference. Definice i rodový pojem lze rozložit, nicméně toto dělení není možno přenášet do ontologického řádu.¹⁸ Pojmy rodu a difference podle Tomáše neoznačují jednoznačně formu rodu a formu difference. Pojem těla (*corpus*), který vypovídáme o člověku i o kameni, tak neoznačuje v obou případech tutéž formu.¹⁹ Například u Avicenny je tomu naopak, pojem formy tělesnosti jednoznačně uchopuje formu tělesnosti, která je identická ve všech materiálních jsoucnech.

Toto řešení je velmi důležité i z psychologického hlediska. Duše jako forma nemůže být chápána jako *perfectio*, jak je tomu u Avicenny, ale jako forma tělesnosti, tedy forma, z níž plynou tři rozměry, čímž je zachována jednota člověka.²⁰ Tomáš se tak vrací k odkazu autentického aristotelismu na psychologické rovině, duše není *perfectio*, ale substanciální formou zakládající jeho tělesně-duchovní jednotu.

V souvislosti s analyzovaným problémem pak Tomáš v *De ente* uvádí důležitý příklad. Těleso (*corpus*) označuje rod, který zahrnuje každé jsoucno bez ohledu na to, zda z formy samotné tohoto tělesa plyne jakákoliv jiná dokonalost mimo trojrozměrnou realizaci.²¹ V tomto smyslu se těleso vypovídá jak o člověku, tak o kameni. Rodový pojem tělesa je tedy možné vypovídat o každém jsoucnu, jemuž náleží možnost realizace tří rozměrů. Tato možnost sama je však dána substanciálními formami různých druhů, které jsou pak rodovým pojmem tělesa označeny pouze nevynezeně (*implicite*).

¹⁶ *De ente*, c. 2, 85-89.

¹⁷ Forest, A. (1956, 86).

¹⁸ Sweeney, E. C. (1995, 269).

¹⁹ Sweeney, E. C. (1995, 267).

²⁰ Bazán, C. B. (1997).

²¹ *De ente*, c. 2, 135-140.

Pojmu tělesa můžeme rozumět i tak, že označuje pouze a jenom (*cum praecisione*) tu formu, z níž plynou tři rozměry.²² V tomto smyslu pak vše to, co je navíc, je mimo takto chápaný pojem. Tomáš použitím výrazu *cum praecisione* naznačuje, že tento způsob pojmání tělesa není původní, ačkoliv má také své oprávnění.

Tato Tomášova analýza poskytuje rámec pro tematizaci vztahu formy tělesnosti (nebo její definice) a duše. V rámci prvního pojetí platí, že formou tělesnosti, tedy formou, která zakládá tři rozměry, můžeme rozumět jakoukoliv formu materiálních jsoucen, a tedy i formu člověka, jeho duši.²³ Duše člověka je tak formou tělesnosti stejně jako forma kamene. Toto můžeme říci ale jenom proto, že se forma tělesnosti nevypovídá jednoznačně. Duše člověka takto zakládá člověka v celku, včetně jeho těla. Protože je pak duše nedělitelná, je jako celek formou tělesnosti.

V rámci druhého pojetí pak dospíváme k zcela jinému chápání. Co se formy tělesnosti týče, tak ji získáváme pouze operací intelektu (*cum praecisione*), který odhlíží od všeho kromě tělesnosti samé. Pokud se na tento problém díváme z hlediska Tomášovy teorie, zjišťujeme, že se jedná právě o tuto do jisté míry umělou operaci a pojmu, který uchopuje formu takto chápaného tělesa, neodpovídá žádná forma reálně konstituující materiální jsoucno.

Pojem tělesa tedy můžeme vypovídat dvojím způsobem. Jednak jej můžeme vypovídat jako obecný pojem o všech jsoucnech, která mají takovou formu či esenci, že z její realizace plynou tři rozměry. Jednak však těleso můžeme vypovídat způsobem, jímž označujeme část celku. Stejně pak jako se forma lidského těla neskládá ze součtu forem, neskládá se ani celek, jehož částí je tělo, z takto seskládané formy. To znamená, že pojem těla chápaný druhým způsobem neoznačuje formu tělesnosti, ale pouze část, jež je formovaná formou celku (formou tělesnosti), a pokud označuje formu, pak jen nepřímou skrze jeden jediný její znak.

Tomášem Akvinským navržené rozlišení dvou způsobů chápání pojmu těla má významné důsledky pro pojetí duše, neboť duše je korelativním pojmem. Srovnáme pro lepší objasnění dva texty:

„Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.“ (De ente, c. 2, 129-134) *„A tímto způsobem je těleso integrální a látkovou částí živočicha, protože takto je duše vně toho, co je označeno slovem těleso, a je něčím, co přistupuje k tělesu navíc, takže z těch dvou, totiž z duše a těla, sestává živočich jako ze svých částí.“* (O jsoucnu a bytnosti, kap. 2, §26)

„In substantiis igitur compositis, forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus.“ (De ente, c. 2, 1-2) *„Ve složených substancích je tedy, jak známo, forma a látka jako v člověku duše a tělo.“* (O jsoucnu a bytnosti, kap. 2, §1)

²² De ente, c. 2, 123-129.

²³ De ente, c. 2, 142-148.

Tyto dva texty jsou samy o sobě nekompatibilní. Smysl získají pouze ve výše nastíněném kontextu. První text tvrdí dvojí: a) tělo je integrální částí člověka. Pojem těla označuje *cum praecisione* takovou formu, z níž plyne jen a pouze možnost realizace tří rozměrů. V tomto smyslu je pak tělo částí, o které můžeme říci, že se skládá z formy (duše) a materie; b) proti takto chápanému tělu stojí duše jako to, co je nad pouhou realizaci tří rozměrů. Tak tělo duši neobsahuje, ale vztahuje se k ní jako k části. Zde si opět můžeme vypomoci převodem na ontologickou rovinu. Pokud je duše vně toho, co je tělem, a tělo je přes to již formovanou částí, jaký je tedy vztah duše a této formy? Protože víme, že se pohybujeme v odvozeném modu vypovídání pojmu těla, je patrné, že položená otázka má směřovat pouze k zdůraznění neautentičnosti tohoto chápání vztahu těla a duše. Pokud bychom ji však chtěli vzít vážně, museli bychom na tuto otázku odpovědět tak, že duše je a není mimo tělo. Tento problém je však na rovině, kdy se snažíme uchopit pouze částí autentického celku, přípustný. Musíme totiž nejenom změnit naše chápání těla, ale i jeho součástí, tj. duše. Stejně jako pojmáme tělo jakožto část, kterou určujeme tělesností, musíme i duši určit jako tu část, která tělesnost, tedy realizaci tří rozměrů, překračuje a dokonce vylučuje. Pokud duši budeme chápat v tomto smyslu, nebudeme se muset zabývat rozpornou odpovědí na položenou otázku. Duše totiž v tomto smyslu není formou těla, ale je také integrální částí člověka. V případě člověka pak takto chápanou duší bude ta část člověka, která je nositelem či subjektem rozumu a vůle, tedy takových činností, které zcela překračují možnosti čistě materiálního subjektu.

V druhém textu je duše formou a tělo materií. Pokud bychom přijali avicennovskou teorii či teorii jeho latinských následovníků první poloviny 13. stol., pak bychom tento pohled mohli sloučit s pohledem předchozím. *Perfectio* pro ně bylo zdokonalujícím aktem těla, bylo v jistém smyslu přijato pasivním, zvláště však materiálním a již formovaným podkladem. U Tomáše se nám však tato možnost nenabízí. Duše je substanciální formou a materie jejím jediným přímým korelátém.²⁴ I zde je duše zcela mimo materii, nicméně spolu s ní konstituuje člověka i s jeho částmi, které pak mohou být jakékoliv – například část, jež je kompozicí obou těchto principů, nebo část, jež je pouze jedním z nich.

Hylemorfický způsob uchopení duše a těla je původnější ze dvou důvodů. Zaprvé pomocí pojmů teorie hylemorfismu je možné explikovat pojetí duše a těla jakožto integrálních částí. Tělo je materiální částí člověka, která je již konstituovaným celkem formou-duší a materií. Duše pak je formou, nakolik z ní plynou kromě tří rozměrů i jiné mohutnosti, zvláště pak rozum a vůle. Duše je tak, ačkoliv vždy jinak pojatá, na obou stranách analýzy integrálních částí člověka. Zadruhé pojem duše člověka jakožto formy označuje jednoznačně druhovou formu člověka (nikoli *perfectio*), což nemůžeme říci o pojmu formy duše jakožto integrální části. Pojmy duše a těla pojaté jakožto integrální části totiž neoznačují jednoznačně žádnou formu. Snad jen aspekt, ze kterého člověka pojmáme.

Analýza problematiky vypovídání obecných pojmů nás zavedla ke dvěma tématům, která jsou důležitá pro porozumění filosofické psychologii Tomáše Akvinského. Jednak jsme opět narazili na otázku jednoty a mnohosti substanciálních forem, jejíž řešení Tomáš

²⁴ Bazán, C. B. (1991).

podal na úrovni sémanticko-logické i ontologické, a jednak jsme již zde narazili na explicitní ustanovení dvou odlišných způsobů, jakými můžeme chápat duši a tělo u člověka. V kontextu spisu *De ente* však zbývá domyslet vztah duše jakožto formy a esence člověka.

De ente se zdá naznačovat, že esenci a formu ztotožňovat nemůžeme. Jako první argument proti jejich identifikaci můžeme připomenout již zmiňovaná Tomášova slova, zdůrazňující, že esence materiálních jsoucen není pouze formou, ale také materií. Další námitka by mohla zohlednit odlišnost úrovní (metafyzická, fyzikální), na nichž jednotlivé principy nacházejí své uplatnění. V následujícím textu se pokusíme na tyto námitky odpovědět a ukázat, že žádná z nich není pro Tomáše rozhodující.

Zprvce již ve vymezení různých tradičních významů pojmu esence v úvodních pasážích *De ente* Tomáš esenci jako formu klasifikuje. To samo o sobě není zcela dostačující. Musíme však zohlednit dvě skutečnosti: každý z uvedených významů je pro Tomáše relevantní; v *De ente* je zřejmé váhání v otázce, nakolik tyto dva pojmy mají podstatně odlišný význam.²⁵ Toto Tomášovo váhání při tom můžeme zdůvodnit záměrem textu *De ente*, který spočívá v překročení úzkých mezí hylemorfismu směrem k metafyzice reálné distinkce. Tomáš však i formy terminologicky rozlišuje. Aristotelova forma, jež neobsahuje materii, je Tomášem uchopena jako *forma partis*. Esence či forma, která materii obsahuje jako část, je terminologicky fixovaná pomocí pojmu *forma totius*, což koresponduje s našimi předchozími úvahami.²⁶

Přítomnost materie v esenci, a tedy i v lidské duši, můžeme částečně a přípravně vysvětlit na základě důvodů pro přijetí formy tělesnosti a její definice.²⁷ Co se různých úrovní filozofické analýzy týče, pak je možné námitku naopak využít ve prospěch naší interpretace. Pojmy formy a esence tak pouze odkazují ke kontextu, v němž máme inteligibilní princip jsoucna zkoumat. V úvodní části *De ente* Tomáš jasně zdůrazňuje, že základním znakem esence je inteligibilita a určitost. Esence se s formou shodují právě ve své inteligibilitě. Jedná se o principy, jež jsou primárně určeny poznatelností a vymežující jsoucno. Není tedy důvod mezi nimi rozlišovat. Jejich různá označení, ať již pomocí termínu esence či formy pak skutečně souvisí s rovinou, na níž tento inteligibilní princip zkoumáme. Forma náleží do fyzikálního rámce a esence do rámce metafyzického. Tak jako se pak liší tyto dva rámce, liší se kontext, v jakém se ocitá princip určitosti každého jsoucna.

Tyto úvahy nás opravňují uvažovat o lidské duši jako o esenci. To má jeden důležitý důsledek. Duši je možno analyzovat na čistě metafyzické rovině, a tedy v aspektu jejího vztahu k bytí. Teorie reálné distinkce tak získává i filozoficko-psychologický rozměr.

III. Reálná distinkce a člověk. Pokud by se analýza zastavila na tomto místě, neobohatili bychom příliš naše porozumění filozofické psychologii a metafyzice Tomáše Akvinského. Teprve tematizace recepce pojmu formy tělesnosti a jeho definice na meta-

²⁵ *De ente*, c. 2, 83-291; c. 4, 79-84.

²⁶ *Sententia libri Metaphysicae*, lib. V. lect. 9. Maurer, A. (1951); Wippel, J. (2000, 220, fn. 15).

²⁷ Maurer, A. (1951, 175).

fyzické rovině nabídne komplexní obraz člověka i vztahu mezi Tomášovou metafyzikou a hylemorfickými kořeny, z nichž částečně vyrůstá.

Odmítnutí univerzálního hylemorfismu postavilo Tomáše Akvinského před původní problém vysvětlení radikální odlišnosti stvoření a stvořitele.²⁸ Avicennovo řešení, jež rozlišuje věc ve vztahu k sobě samé a ve vztahu k nutnému bytí (*necesse esse*), mu nabídlo inspiraci pro vlastní vypracování struktury jsoucná na metafyzické rovině. Ve čtvrté kapitole *De ente* Tomáš podává dva argumenty pro zdůvodnění distinkce bytí a esence v intelektch, tj. v andělech a duších. Argumenty uvádí jednak v kontextu aristotelské psychologie a teorie poznání, a jednak v kontextu diskuze s univerzálním hylemorfismem, Avicibronem.²⁹

Uvedením právě těchto dvou protichůdných koncepcí vymezuje Tomáš prostor svých dalších zkoumání. Pokud chceme vysvětlit větší množství individuálních intelektů a zároveň podržet požadavek jejich imateriality, musíme navrhnout alternativu nejenom k univerzálnímu hylemorfismu ale i k hylemorfismu aristotelskému. Touto alternativou je rozlišení bytnosti věci a jejího bytí.³⁰ Že se jedná o distinkci, která vskutku něco vypovídá o struktuře jsoucná, můžeme nahlédnout v následujícím argumentu.

Bytí podle Tomáše nenáleží k obsahu pojmu žádného ze stvořených jsoucn. Toto tvrzení však neplatí pro jsoucná, jež by bylo bytím samým, absolutně jediným a nedělitelným, tedy takovým, v němž by bytí a esence byly identické. Takové jsoucná by pak mohlo být pouze jedno, a to proto, že k zmnožení může dojít pouze třemi způsoby: a) přidáním rozdílu, tedy způsobem, jímž se zmnožují oddělené intelekty; b) přijetím v látce, tedy způsobem, jímž se zmnožují materiální jsoucná téhož druhu; c) přijetím toho, co je jinak absolutní, tedy způsobem, jímž se zmnožují vlastnosti mající základ v jedné ideji.³¹

Věc, jež je bytím samým, se nemůže zmnožovat podle těchto způsobů. Přidáním rozdílu by již nebyla identická sama se sebou, ale bytím a nějakou formou. Přijetím v materii by bylo ještě nemyslitelnější, uvědomíme-li si, že materie je čirou potencií a tím, co je skrze jiné, skrze formu. Zbývá tedy poslední způsob, který však neříká, že je možné zmnožení absolutního bytí, ale opak. Vše, co je absolutní ve vztahu k něčemu jinému, Tomáš uvádí příklad absolutní horkosti a teplé věci, může být pouze jedno. Vše ostatní je pak něčím, co se na tomto absolutním podílí, co jej nějakým způsobem přijímá. Teplá věc tak není pouze teplem, ale něčím, co teplo má. Stejně je tomu i s bytím. Pouze Bůh je absolutním bytím, které může být pouze jedno a naprosto nedělitelné. Naopak vše ostatní musí být v tomto ohledu složené, musí být samo sebou, tedy tím co je (*quod est*), a tím, čím je (*quo est*), bytím.³²

Všechny tyto úvahy podle Tomáše platí tehdy, uznáme-li, že pouze k pojmu Boha náleží existence. Úvodní část byla založena na hypotetickém předpokladu, což ukazuje neje-

²⁸ Forest, A. (1956, 128).

²⁹ *De ente*, c. 4, 1-22.

³⁰ Owens, J. (1994); Sweeney, L. (1963); Wippel, J. F. (1979); Wippel, J. (2000).

³¹ *De ente*, c. 4, 103-113.

³² *De ente*, c. 4, 127-137

nom struktura argumentu, ale také využití lexikální prostředky. Vyžaduje tedy doplnění.³³

Forma je principem všech vlastností věci, a to jak akcidentálních, tak substanciálních. Pokud by bytí bylo zapříčiněno pouze formou v tom smyslu, že by existence náležela k obsahu pojmu, jež tuto formu uchopuje, byla by tato věc příčinou sama sebe, což je ovšem nemožné. Bytí tedy nemůže vycházet z formy jako svého principu, ale z něčeho jiného, co je příčinou bytí všech ostatních. Tato příčina však musí být pouze jedna a existující o sobě, neboť bychom šli v řadě příčin donekonečna. Tento důvod odkazuje k původci bytí, který pak může být pouze jeden.

Tento argument tedy můžeme shrnout takto. Předpokládejme takové jsoucnou, jehož pojem je identický s existencí. Toto jsoucnou pak může být pouze jedno, nelze jej zmnožit ani přidáním diference, ani přijetím v látce, ani způsobem přijetí v čemkoliv jiném. Vše tak mimo první jsoucnou, jehož bytí je identické samo se sebou, musí obsahovat určitou nejednotu, nejednotu bytí a esence. Důvodem toho, že nemůže být více jsoucen, jejichž pojmy by obsahovaly existenci, je to, že pak by taková jsoucnou byla příčinami sama sebe. Zároveň by byla a nebyla. Zavedení reálné distinkce je tedy nutným důsledkem předpokladu identity esence a existence v Bohu a nemožnosti toho, aby se podobná identita realizovala ve více než jednom případě.

Pro naše úvahy není bez závažnosti to, že takto koncipovaná struktura jsoucnou není vázána na hylemorfickou teorii. Protože však vychází z aristotelské teorie poznání, musí naopak hylemorfismus překročit, aby se vyhnula nesouladu mezi aristotelskou psychologií (nutnost mnohosti imateriálních intelektů) a metafyzikou (pouze nehybný hybatel je čirým aktem). Je třeba také zdůraznit, že ačkoliv Tomáš zakládá reálnou distinkci v rámci problematiky ontologické struktury separovaných jsoucen, vztahuje ji na celou stvořenou skutečnost.³⁴

Máme-li takto rozšířené pole filozofické analýzy jsoucnou, musíme se vyrovnat s některými jejími důsledky. V rámci metafyziky reálné distinkce platí, že bytí se má k esenci jako akt k potenci. V hylemorfickém rámci je ale forma definičně určena jako akt, jako to, co dává bytí (*forma dat esse*). Pokud bychom si situaci ulehčili, zapomněli na obtíže s vysvětlením mnohosti intelektů v rámci hylemorfismu a uvažovali pouze je, pak by jejich formy, které jsou identické s esencemi, byly určeny zároveň jako akt i jako potence. Z hlediska řečeného se to nezdá být příliš problematické, vždy vztahujeme formu k něčemu jinému a na nestejných úrovních. U forem materiálních věcí je právě tento aspekt ještě zřejmější. Pokud uvažujeme formu jako akt, vztahujeme ji k látce, pokud ji však uvažujeme jako potenci, pak ji vztahujeme k bytí. To nám však také ukazuje, že vymezení formy jako aktu, které je v rámci hylemorfismu principiální, je u Tomáše relativizováno. Vracíme se tím k společnému charakteru všech forem a esencí, k jejich určitosti, která je v *De ente* svorníkem všech určení esence. To se zdá být další podstatnou změnou v chápání formy. Dvojití určení inteligibilního principu jsoucnou vymezuje dva rámce uvažování o věcech. Duši (formu či esenci člověka) můžeme pojímat jako akt ve vztahu

³³ Owens, J. (1981, 123); Wippel, J. (2000, 295).

³⁴ Wippel, J. F. (1979, 290).

k materii. Tím ji situujeme do řádu změny a přírody. Duši pak také můžeme chápat jako potenci, jako princip přijímající bytí, který tímto zakládá člověka v celku. Na této rovině se jednota člověka, jednota dvou „přirozeností“, ukazuje zcela neproblematicky. Duše jako esence, bez ohledu na problém inherence v materii, zakládá všechny jeho mohutnosti.

Tento směr můžeme dále rozvinout. Potence připouští stupňování. Hierarchické řazení forem či esencí samo o sobě není ničím v tradici neznámým. V našem kontextu je však důležité to, že tělesnost můžeme na metafyzické rovině uchopit jako míru potence či dokonalosti esencí. Formy či esence tělesných jsoucen jsou méně dokonalé než formy intelektů, jsou potencí ve větší míře. Tato jejich potence či nedokonalost dosahuje takového stupně, že nemůže být naplněna či překročena realizací pouze jediného zástupce druhu, jako je tomu u andělů. Je tedy nezbytné jejich zmnožení v rámci druhu (*species*). To se pak může dít jedině skrze materiální (tudíž prostorovou) realizaci. Materialitu tak z metafyzického hlediska můžeme chápat jako nutnou podmínku pro toto zmnožení, jako míru potence, jako nedokonalost. Tím se samozřejmě propast mezi světem duchovním a materiálním do jisté míry zužuje, což je v souladu s Tomášovým hierarchickým pohledem na realitu. V každém případě je to ve shodě s pojmáním člověka jako *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*.³⁵

Touto úvahou se uzavírá pohyb, který začíná u zavedení látky do esencí materiálních jsoucen. Na fyzikální rovině to znamená jen to, že každá forma tělesnosti vyžaduje materii. Nicméně tento požadavek neplyne z formy jakožto formy, ale pouze z formy jakožto z materiální formy. Na metafyzické rovině nepotřebujeme nutně s pojmem materie pracovat. To, že esence obsahuje látku, neznamená nic jiného, než že k dosažení dokonalosti druhu nepostačuje uskutečnění jednoho jeho zástupce, nebo že se jedná o esenci nedosahující míry dokonalosti esencí intelektů.

Důsledky pro filozofickou psychologii jsou s ohledem na řečené významné. Duše jako esence člověka jej zakládá v celku. Je celá v celém těle i každé části, neboť není dělitelná. Je natolik dokonalá, aby zajistila člověku vyšší mohutnosti (myšlení a vůli), zároveň tak nedokonalá, aby byl jeden jediný člověk, jako v případě andělů, schopen naplnit dokonalost druhu. Tím nejdůležitějším tedy nemůže být to, jak je v těle, ale jak přijímá jí náležející bytí. Tento poslední moment je Tomášem Akvinským v jeho díle neustále prohlubován a z různých hledisek naznačován (nedělitelnost formy, nesmíšenost intelektu, duše jako forma nebo intelekt).

IV. Závěr. V úvodu jsme vymezili požadavky historicko-filozofické, psychologické a metafyzické koherence. Naše ztotožnění formy a esence u Tomáše Akvinského respektuje širší historicko-filozofický vývoj otázky inteligibilního principu jsoucna. Neříká, že aristotelská forma (také *forma partis*) je totéž co Tomášova esence. Říká nám, že Tomášovo pojetí formy (*forma totius*) je od formy aristotelské odlišné. Mění se při tom s ohledem na rozšíření rámce, v němž plní svou funkci. Aristotelův hylemorfismus analy-

³⁵ *Summa contra gentiles*, II, c. 68.

zoval především materiální skutečnost. Všechny formy (kromě formy nehybného hybatele) jsou formami formujícími látku, jsou vztaženy k látce nikoli svým inteligibilním obsahem, ale systémově. U Tomáše Akvinského je situace jiná. Forma jakožto forma již jako taková neodkazuje k látce. Tato vztaženost musí být vyjádřena jinak, obsahově. Materiální forma není materiální formou proto, že je formou, ale proto, že je takovou formou. Z historicko-filozofického hlediska je tento krok zajištěn přijetím a transformací pojmu formy tělesnosti v konfrontaci s teorií plurality substanciálních forem, tedy přímo s Avicbronem a nepřímo s Avicennou.

Dále Tomášovo tvrzení, že esence materiálních jsoucen není pouze formou ani pouze látkou, je problematické. Musíme se totiž ptát, jak je možné, aby inteligibilní princip obsahoval něco z definice neinteligibilního? Zde má opět značnou interpretační hodnotu zkoumání přijetí a modifikace pojmu formy tělesnosti. Zvláště jeho modifikace je důležitá, neboť nám říká, že vztaženost k materii můžeme vyjádřit mírou nedokonalosti forem či esencí, která od úrovně esence člověka vyžaduje jako podmínku zmnožení v rámci druhu materii, prostorově diferenciativní princip. V tomto smyslu zapadá celá naše interpretace esencí materiálních jsoucen do kontextu hierarchického a kontinuálního Tomášova univerza, které je jako celek analyzovatelné pouze na metafyzické rovině.

Z hlediska psychologického se ukazuje, že pokud ztotožníme Tomášovu formu s esencí, ztotožňujeme lidskou duši s jeho esencí. Výhodou této interpretace je především to, že je možné na metafyzické rovině velmi neproblematicky uchopit jednotu tělesného a duševního, onoho *horizon et confinium*, neboť materialitu člověka můžeme vyjádřit mírou nedokonalosti jeho esence. Ztotožnění duše s esencí nám na metafyzické rovině umožňuje uvést do souladu předpoklad duše, jež je celá v celém těle i části (duše jako substanciální forma) a předpoklad duše, jež jako zakládající myšlení nemůže být formou inherující zcela v látce (*non est totaliter comprehensa ab ea*). Zároveň tím také dochází k vazbě materie na stvořitelské dílo, stává se nepřímo poznatelná.

Na základě těchto úvah se ukazuje, že navržená interpretace může představovat východisko pro další zkoumání metafyziky i psychologie Tomáše Akvinského. V prvním případě z aspektu kontinuální hierarchie stvořeného jsoucnu, jehož spojovacím článkem je člověk, a v druhém případě z hlediska komplexity či vícevrstevnatosti filozofické psychologie.

Literatura

- AERTSEN, J. (1996): *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill.
- AKVINSKÝ, T. (1976): De ente et essentia. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tom. XLIII*. Roma.
- AKVINSKÝ, T. (1992): O jsoucnu a bytosti. In: S. Sousedík: *Jsoucnu a bytí*. Praha: Křesťanská akademie.
- AKVINSKÝ, T.: *Sententia libri Metaphysicae*. [online] Dostupné z: www.corpusthomicum.org.
- AKVINSKÝ, T. (1970-1976): *Quaestiones disputatae de veritate*. In: *Opera Omnia XXII, 1-3*, Rome.
- AKVINSKÝ, T.: *Questiones Disputatae de anima*, Opera Omnia XXIV (Ed. Leon.), Rome: Sancta Sabina.
- AKVINSKÝ, T. (1996): *Summa contra gentiles*. [online] Dostupné z: www.corpusthomicum.org.

- ARISTOTELES (1962): *Druhé Analytiky*. Praha: ČSAV.
- ARISTOTELES (2003): *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek.
- ARISTOTELES (1996): *Fyzika*. Praha: Petr Rezek.
- AVICENNA (1977-1992): Liber de philosophia prima sive scientia divina. In: van Riet, S. (ed.): *Avicenna Latinus*. Louvain: E. J. Brill.
- BAZÁN, C. B. (1991): The Highest Encomium of Human Body. In: Lobato, C. (ed.): *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste, O.P.* Milan: Studia Univeristatis S. Thomae de Urbe 33, 99-116.
- BAZÁN, C. B. (1997): The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism. *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 64, 95-126.
- FOREST, A. (1956): *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- GILSON, É. (1973): Éléments d'une métaphysique Thomisté de l'être. *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 40, 7-36.
- HYMAN, A. (1965): Aristotele's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' Corporeal Form. In: Liberman, S. (ed.): *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume. Vol. I*. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 385-406.
- LEHRBERGER, J. (1998): The Anthropology of Aquinas's *De ente et essentia*. *The Review of Metaphysics*, 51 (4), 829-847.
- MACHULA, T. (2011): Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva. *Filozofia*, 66 (1), 49-58.
- MAURER, A. (1951): Form and Essence in the Philosophy of st. Thomas. *Mediaeval Studies*, 13, 165-176.
- O'DONNELL, R. A. (1959): Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas. *The New Scholasticism*, 33 (1), 49-67.
- OWENS, J. (1994): Thomas Aquinas. B. CA. 1225; 1274. In: GRACIA, J. J. E. (ed.): *Individuation in Scholasticism: The Latter Middle Ages and the Counter Reformation*. Albany: Sunny Press, 173-194.
- SWEENEY, E. C. (1995): Supposition, Signification, and Universals. Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie*, 42 (3), 267-290.
- SWEENEY, L. (1963): Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings. *Proceeding in the American Catholic Philosophical Association*, 37, 97-130.
- OWENS, J. (1981): Stages and Distinction in De Ente: A Rejoinder. *The Thomist*, 45 (1), 99-123.
- WIPPEL, J. F. (1979): Aquinas Route to Real Distinction: A Note to De Ente et Essentia. *The Thomist*, 43 (2), 275-295.
- WIPPEL, J. (2000): *The Metaphysic Thoughts of Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America.

Petr Slováček
 Fakulta veřejných politik
 Ústav středoevropských studií
 Slezská univerzita v Opavě
 Hradecká 17
 746 01 Opava
 Česká republika
 e-mail: pslovacek@seznam.cz