

David Peroutka

*Tomistická filosofická
antropologie*

I. POJEM DUŠE

Duše v pojetí aristoteliků není tím, co si většina lidí pod tímto termínem představuje. Duše na jedné straně znamená více než jen mentální oblast, zahrnuje nějak celé lidské bytí včetně těla, na druhé straně její duchový aspekt znamená jen část toho, co se projevuje v mentálním životě člověka. V oddílech následující kapitoly se pokusíme do nesnadného konceptu duše proniknout, a to i porovnáním tohoto pojmu s pojmem myslí, který je v soudobé analytické filosofii klíčovým antropologickým pojmem.

1. POJEM MYSLI

Nyní se pokusíme zachytit základní kontury obvyklého moderního pojmu myslí takovým způsobem, abychom – jak bylo řečeno – mohli od takto chápané „myslí“ odlišit aristotelsko-tomistický koncept „duše“ (psyché, anima). Půjde nám pouze o zachycení základního pojmu myslí, totiž takového, na kterém by se většina analytických filosofů shodla jako na výchozím pojmu možných diskusí.

Začneme behavioristickým modelem myslí, který byl populární v první polovině 20. století (přínejmenším v intelektuálním prostředí ovlivněném Vídeňským kroužkem). Popis myslí si všimá pouze toho, které podněty vedou ke kterému chování, jaké sensorické vstupy fakticky vedou k jakým behaviorálním výstupům. Říci, že se jedinec nachází v tom a tom mentálním stavu, zde znamená říci, že se jedinec za určitých okolností tak a tak *chová*. Motivace pro rozvíjení takových teorií je v rámci novopozitivismu zřejmá: vnitřní mentální stavy či procesy jsou sice subjektem nějak dosvědčovány (např. na základě jeho vlastní introspekce), avšak tyto stavy samy o sobě nemohou být druhými lidmi (vědeckou komunitou) přímo pozorovány.² Proto je nutné redukovat tyto položky na to, co je dobře zachytitelné observačními termíny, totiž

² Možnost „přímého“, bezprostředního pozorování zde znamená možnost metodického empirického či experimentálního pozorování, které chápeme nikoli

na vnější a pozorovatelné chování.³ V rámci tohoto pojetí je otázka po pravdivosti či nepravdivosti dualismu pseudoprobémem, neboť zde ani nezbyla žádná taková mysl, o které by ještě mělo vůbec nějaký smysl uvažovat, zda je či není totožná s tělem, resp. s částí těla.

Proti behaviorismu se namítalo (mimo jiné), že mentální stavy přece mají také své vlastní vnitřní intencionální obsahy nadané sémantickými vlastnostmi.⁴ Je tedy třeba brát vážně naši „vnitřní“ zkušenost mentálních stavů (ačkoli přitom zůstává v platnosti behavioristické tvrzení, že tyto vnitřní stavy nemohou být druhými lidmi přímo pozorovány). Pak se ovšem uvažuje o takovém pojmu myslí, který (přínejmenším) připouští otázku po pravdivosti či nepravdivosti dualismu. Mysl se pak chápe především jako oblast toho, co je poznatelné subjektivně a „privátně“, nikoli „veřejně“.⁵ Na základě tohoto „epistemického kritéria“⁶ si tedy nyní vymezíme běžný moderní pojem myslí oproti pojmu těla či tělesné části.

O tělesných složkách osoby, včetně centrální nervové soustavy či jejích částí, principiálně platí, že mohou být (např. pomocí přístrojů) pozorovány jinými osobami. Naproti tomu je principiálně nemožné, aby vnitřní obsahy myslí bezprostředně pozoroval kdokoli jiný než „majitel“ dané myslí. Ačkoli některé stavy a procesy v mozku souvisí s myšlenkami, přece naše vlastní myšlenky, jak je v sobě sami evidujeme, vypadají docela jinak než neurální procesy, které zjišťuje neurolog. Neurální procesy lze přímo pozorovat, avšak myšlenky, pocity a představy nějaké osoby mohou druží poznat leda prostřednictvím jejího chování a z toho, co říká – tedy nepřímou, z tělesných projevů. Neurální jevy lze nanejvýš *a posteriori*

v protikladu k užití přístrojů jako prostředků, ale v protikladu k víře v pravdivost neověřeného či neověřitelného verbálního svědectví.

³ Uvedení do behavioristické filosofie myslí viz: Keith T. MASLIN, „Analytical Behaviourism“, in: týž, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Polity Press 2007, s. 98–120; Stephen PRIEST, „Logical Behaviourism“, in: týž, *Theories of the Mind*, London, Penguin Books 1991, s. 35–55.

⁴ Jerry A. FODOR, „The Mind-Body Problem“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994, s. 37.

⁵ S. PRIEST, *Theories of the Mind*, s. 26.

⁶ Kathleen V. WILKES, „Psyché versus the Mind“, in: M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon 2003, s. 116.

ori spojovat s psychickými obsahy projevenými verbálně a behaviorálně. Druhá osoba tedy může mysl člověka poznat jen z toho, co poznává o jeho těle. Druhá osoba by snad mohla sledovat fyzikální procesy i v samotném mozku, a v tomto smyslu vidět „dovnitř“, nemůže však nikdy nahlédnout mysl „zevnitř“. Ani pouhým zrakem, ani pomocí přístroje nelze pozorovat subjektivní mentální stavy druhého člověka.

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

Mysl může být koncipována deskripcemi mentálních *aktů*, jakými jsou vjemy, myšlenky, představy, emoce apod. Oblast mysli je vědomou oblastí těchto aktů, resp. souborem různých schopností k mentálním aktům. (Pokud je nyní řeč o schopnostech, nejedná se pouze o dispoziice k externě pozorovatelnému chování, jak o nich hovořili někteří behavioristé,⁷ nýbrž o dispoziice k mentálním aktům poznatelným „zevnitř“.)

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

2. DUŠE – PRINCIP ŽIVOTA

V uplynulé úvaze nešlo o zmapování hlavních koncepcí mysli v analytické filosofii, ale pouze o nastínění „minimálního“ pojmu

⁷ Mezi behavioristy je (přes vlastní protesty) počítán Gilbert Ryle, který – jak známo – na pojmu dispoziice vystavěl svůj koncept mysli. Pojem dispoziice je ovšem v jeho pojetí pouhým poukazem na jakési (ontologicky neobjasněné) pravidlo, jež nám dovoluje předpovídat akce, reakce a stavy objektu (osoby). GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, London, Penguin Books 2002 (původní vydání 1949), s. 113–120.

mysli, který je v analytické filosofii východiskem různých hlubších diskuzí. Jednalo se jen o terminologickou fixaci pojmu, o základní odpověď na otázku, co se míní slovem „mysl“. Tento termín jsme uvedli na scénu proto, abychom si vedle něj mohli postavit tomistický pojem duše. Nečiníme tak za účelem kritiky pojmu mysli (výše představený bazální pojem ještě ani není žádnou z kritizovatelných teorií), ale za účelem srovnání, které nám dovolí lépe si všimnout zvláštností tomistického pojmu duše.

Budeme nyní sledovat úvahu, kterou Tomáš vede na samém začátku svého pojednání o člověku, tedy v prvním artikulu 75. kvestie první části své *Teologické sumy*. Nejprve formuluje, co vlastně hledáme, když se ptáme po duši. Jde o vstupní terminologické objasnění, kterým Tomáš zatím vůbec nic objevného ani diskutabilního netvrdí. Ještě neříká, že duše není tělo nebo že duše vůbec existuje. Pouze vymezuje, co před jakýmkoli zkoumáním vůbec míní termínem „duše“ (*anima*). Tímto termínem tedy Tomáš míní *primární princip života*, čili prostě to ve věci (ať už je to cokoli), díky čemu je živá věc živou. „Princip“ znamená (povšechně) to, z čeho něco (tak či onak) pochází.⁸ Duše je principem života, neboť od ní pochází, že je daná věc živá. Jedná se o aristotelské pojetí, podle něhož (pro hmotné věci) „mít duši znamená být živý, být živý znamená mít duši“.⁹

Termín „prvotní“ (*primum*) Tomáš připojuje proto, aby duši odlišil od druhotných zdrojů různých projevů života, např. od dílčích vitálních schopností. V témže smyslu je duše čímsi „prvotním“ již dle Aristotela.¹⁰ Duši se totiž míní princip živosti jako takové, nikoli jen princip toho či onoho specifického vitálního projevu. Duše je *prvním* principem, neboť duši se nazývá to, díky čemu je celek živým organismem svého druhu.

⁸ *Summa Theol.* II, q. 33, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium (...)“

⁹ K. V. WILKES, „*Psychē* versus the Mind“, s. 110.

¹⁰ *De Anima* II, 1 (412a27). Duše jako primární zdroj života aktualizuje život těla, avšak tento život se pak projevuje „dalšími aktualizacemi či operacemi živé bytosti“, které mají sekundární zdroje v rozličných vitálních schopnostech. Srov. Roland POLANSKY, *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press 2007, s. 160.

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

„Akvinský se domnívá, že tento výchozí bod je nekontroverzní, že by jej musel akceptovat každý materialista, i ten nejvychytralejší empirik. Tomáš zde pouze stipuluje, že 'duší' míní primární princip života. Uvažme rozličné živé věci, které, jak Tomáš říká, jsou kolem nás, a označme slovem 'duše' to, co udílí těmto věcem život, ať už je to cokoli.“¹¹

3. ŽIVOT A MATERIE

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

A Tomáš se dále ptá: co činí tělo *takovým a takovým*, odlišným od jiných druhů těl? Není to jeho materiální povaha (neboť všechna těla jsou materiální). Kromě materiálnosti je zde určitá „takovost“, totiž *specifikující určení*, díky němuž tvoří materie právě takové (a ne jiné) tělo (v našem případě *lidské* tělo). Toto aktuální určení Tomáš nazývá – v přímé návaznosti na Aristotela – stručně

¹¹ Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2002, s. 26.

„aktem“. Princip života, tj. duše, je (v tomto smyslu) „aktem“ těla.¹²

Před dalším výkladem je třeba předběžně objasnit pojem „materie“, který byl v minulé úvaze použit. „Materií“ lze mínit (podle kontextu) ten či onen „materiál“, jako např. nějaký kov. Pak se jedná o určitou látku lišící se od jiných látek. Látkou však lze mínit i tzv. první látku (*materia prima*), jež tvoří ontologický základ jakéhokoli „materiálu“. O první látce bude ještě řeč, pro tuto chvíli postačí následující vysvětlení. Pokud struktura empirické hmoty neobnásí nekonečnou hierarchii substruktur, musíme předpokládat, že nějaké hmotné elementy jsou poslední, „nejelementárnější“. Takové elementy nejsou už složeny z dalších sub-elementů. Pokud se však nejedná o duchovou realitu, jsou i nezákladnější elementy přeci jen v nějakém smyslu materiální, jsou z materie. Jejich materií je první látka (*materia prima*), jež je materií *vposledku*. První materie není postulátem přírodovědy, nýbrž ontologie.

První materie je sama o sobě zcela neurčená, nedeterminovaná (a proto *sama o sobě* nemůže existovat). Kdyby totiž byla něčím určitým, už by byla nějakým hmotným elementem, o němž by mělo smysl tázat se, z čeho je. První materie je sice sama o sobě neurčená, avšak právě proto je schopna recipovat různá určení, různé „formy“. Chceme-li použít aristotelskou terminologii, použijeme zde dvojici pojmů „potence“ a „akt“: materie je schopna být formována, čili materie je *potenci* (tj. schopností) vzhledem k formám jako svým *aktům*.¹³

¹² *Summa Theol.* I, q. 75, a. 1, co.: „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus (...)“ Tomáš navazuje na Aristotela, který duši (*psyché*) označil za „akt“ nebo „uskutečnění“ (*entelecheia*) přirozeného organického těla (*De Anima* II, 1; 412a27). Výraz „uskutečnění“ zde znamená to, čím je neurčitá potencialita látky (materie) přiváděna k nějaké specifické určitosti. Materie (*hylé*) je potencialitou v tom smyslu, že je schopna tvořit takové či jiné těleso. Je-li *determinována* k tomu, aby tvořila *jeden určitý* specifický typ tělesa, pak tato determinace je podstatným určením (*úsia, eidos*) výsledného těla (*De Anima* II, 1; 412a19).

¹³ Podrobnější výklad o materii jako potenci viz: David PEROUTKA, *Aristotelská nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010, s. 159–163.

4. DUŠE JAKO FORMA

Před vsuvkou o první materii jsme si všimli, že živá věc není živou díky své materiálnosti, ale díky tomu, jak je materie specificky určena. Pro takové specifikující „určení“, díky němuž je věc živá, jsme zavedli termín duše. Duše je aktem specifikujícím či „formujícím“ materiální potencialitu. Byla-li dosud řeč o tom, že kromě materiálnosti lze v člověku nalézt také „akt“ či „určení“ materie, pak nyní dodáme, že tento akt či toto určení se nazývá také „formou“. Duše je aktem ve smyslu „formy“, aristotelické morfé.¹⁴ Duše je formou materie: z materie konstituuje živé tělo. V tomto smyslu Tomáš (spolu s jinými latinskými aristoteliky) říká, že „duše je forma těla“ (*anima est forma corporis*).¹⁵

Mějme při tom na paměti, že v aristotelismu se „formou“ nemíní geometricky popsatelný (stereometrický) tvar, ale prostě určení, vymezení, determinace věci. Stereometrický tvar je pro latinské aristoteliky pouze jedním z případů formy, a to ne-substanciální formy.

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

Důsledkem této podstatné a primární formy (duše) jsou pak i rozličná dílčí a sekundární uschopnění (*potentiae*) k jednotlivým vitálním činnostem. V tomto smyslu Tomáš pod pojem „potence duše“ zahrnuje nejen rozumové, ale rovněž senzitivní (smyslové) a vegetativní schopnosti. Na vegetativní úrovni jde o absorbování potravy, růst a rozmnožování; na smyslové rovině se jedná o vnímání, fantazijní reprezentace a emotivní akty; a konečně na rozumové úrovni jde o schopnosti pojmově myslet a rozhodovat

¹⁴ R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, s. 155; 162–163. Sám Aristotelés v úvodu k definici duše jasně ztotožňuje *eidos* (srov. zde předchozí pozn.) s formou (morfé) látky (*De Anima* II, 1; 412a6–10), *Aristotelis De Anima*, W. D. Ross (ed.), New York, Oxford University Press 1988.

¹⁵ *Summa Theol.* I, q. 76, a. 7, ad 3.

se.¹⁶ Zatímco duši jako takové (a jejímu vztahu k tělu) se Tomáš věnuje v artikulech 75. a 76. kvestie první části *Teologické sumy*, o zmíněných odvozených dynamických formách či „potencích“ duše – a o jejich fungování – Tomáš dlouze pojednává v kvestiích 77–88. Převážně si přitom všímá schopností rozumových (neboť těmi se člověk liší od jiných živočichů). O zmíněných schopnostech budeme později podrobně hovořit.

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

5. DUŠE A MYSL

Když jsme si nastínili Tomášův koncept duše, přikročíme ke srovnání „duše“ a „mysli“. Za tímto účelem si nyní dobře všimněme určité zvláštní charakteristiky mysli, kterou jsme si představili v prvním oddílu této kapitoly. Mysl v moderním pojetí není tak „úzká“, že by zahrnovala jen nějakou privilegovanou „duchovní“ sféru (např. jen oblast abstraktních pojmů). Zahrnuje veškerou oblast subjektivní zkušenosti. Na druhé straně není ovšem ani tak „široká“, že by i tělesné, např. vegetativní funkce, byly pokládány za mentální akty. Mysl je tvořena dvěma oblastmi. Obsahuje rozumovou oblast, totiž pojmy, mínění, usuzování a rozumově motivovaná (svobodná) rozhodnutí. Zahrnuje však také další oblast, kterou nazýváme oblastí senzitivní (smyslovou). K té patří nejen

¹⁶ *De veritate*, q. 10, a. 1, ad 2: „Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum.“ Tři jmenované úrovně schopností, vegetativní, smyslová a rozumová, tvoří „hierarchický systém“. Srov. Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan 1957, s. 240. Rozumové schopnosti předpokládají smyslové schopnosti (rozum abstrahuje pojmy ze smyslové látky, vůle kooperuje s emotivitou), smyslové schopnosti zas předpokládají vegetativní funkce (orgány mysli jsou tvořeny živými tkáněmi).

vnitřně přijaté vjemy zraku, sluchu a dalších „vnějších“ smyslů, ale dále i city a pocity, vizuální či zvukové představy a fantazie, „instinktivní“ poznatky, spontánní touhy, strachy, nálady apod.

Obě tyto oblasti, rozumová i smyslová, tvoří dohromady doménu myslí, která je rozlišena oproti tělu. Oba jmenované typy prožitků totiž patří do sféry privátně („zevnitř“) pozorovatelného, čili tvoří oblast myslí. Polemika proti dualismu, jež byla vedena ve 20. století, uvažovala takto pojatou mysl.

Antropologie Tomáše Akvinského je v tomto ohledu diferencovanější. Zcela netělesnou čili „duchovou“ kognitivní schopností je pouze rozum (*intellectus*), nikoli už vnitřní smysly (představivost aj.). Duše přitom ale není principem samotného rozumu (a rozumové vůle), nýbrž i všech ostatních vitálních funkcí člověka – přes senzitivní a pohybové až po vegetativní. (Všechny tyto funkce jsou přece projevy života, a tedy musejí vposledku pocházet od prvního principu života.) Duše je duchová, tj. co do své činnosti na těle nezávislá, pouze nakolik zahrnuje spirituální oblast, je duchová jen díky tomu, že má také intelektivní rovinu. Naopak smyslové a vegetativní „potence duše“ spočívají v tělesných orgánech, jsou činné tělesnými orgány. Vnitřní smysly (např. představivost či paměť) jsou – dle Tomáše – činné tělesným orgánem.¹⁷ Tomáš (na rozdíl od Aristotela) výslovně jmenuje mozek.¹⁸ (Později si přesněji definujeme, čím se liší intelektivní schopnosti od vnitřních smyslů.)

¹⁷ *Summa Theol.* I, q. 84, a. 7, co.

¹⁸ *Quaestiones disputatae de anima*, a. 8, co.: „Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri.“

II. DUŠE JAKO SUBSTANCIÁLNÍ FORMA

Již bylo uvedeno, že duše je „substanciální formou“ materie, resp. těla. Jelikož jsou však tzv. substanciální formy součástí teorie, která je dnešnímu čtenáři často vzdálená, bude pro pochopení pojmu duše nyní užitečné nauku o substanciální formě důkladněji objasnit.

1. MATERIA PRIMA

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

Materie či látka je (povšechně řečeno) *to, z čeho* hmotná věc je.¹⁹ Je-li např. organismus z tkání, pak tkáň je látkou. Tkáň však není primární materií, nýbrž sekundární. Tkáně jsou totiž opět *z něčeho*, z nějakých základnějších elementů: z buněk, z molekul, z prvků. Nechceme-li donekonečna postulovat stále „menší“ a základnější elementy, je třeba předpokládat existenci nějakých posledních, již zcela primárních elementů.

Filosof by neměl lacině přistoupit na myšlenku, že primárními elementy jsou *pouhé* síly, čiré „energie“ (v moderním smyslu slova), neboť síla předpokládá nositele. Moderní pojem energie znamená schopnost konat práci. Schopnost ovšem nelze koncipovat jako „volně se vznášející“ vlastnost. Taková vlastnost by byla vnitřně rozporným pojmem, neboť k samému pojmu *vlastnosti* patří, že je *vlastností něčeho*. Každá vlastnost je vlastností něja-

¹⁹ Aristotelés: *Metafyzika* VII (Z), 10 (1032a16n); srov. *Fyzika* I, 9 (192a31–33).

- Představivost dotváří počítky, doplňuje smyslovou látku, a to nikoli libovolně, ale na základě soustavy nesčetných dřívějších zkušeností. Při pohledu na těleso vidíme sice jen barvy na části jeho povrchu, přesto však máme (právem) dojem, že jsme viděli stereometrický celek mající i zadní stranu. Tento vliv představivosti na vnímání nám pomáhá vnímat komplexní věci, nejenom barvy, zvuky atd.
- Hodnotící schopnost připojuje intenci vhodnosti či nevhodnosti vnímané věci pro vnímající subjekt (vzhledem k jeho přirozenosti). U člověka je hodnotící schopnost „partikulárním rozumem“ čili schopností „rozvažovací“, takže jako užitečná, resp. škodlivá je vnímána jednotlivina, nakolik patří k obecnému (intelektem poznávanému) typu. Výsledkem je, že např. muž při pohledu na ženu nevidí pouze barvy, ani pouze ženu, ale sympatickou či atraktivní ženu.

Z řečeného je zřejmé, že primární úlohou vnitřních smyslů je pravdivé poznání skutečností. Nicméně v určitých případech mohou svou dotvářecí funkcí způsobit iluzi. Zrak vidí barvy na filmovém plátně, sluch vnímá zvuky z reproduktoru, avšak s přispěním společného smyslu a fantazie vidíme a slyšíme filmovou postavu, čili vnímáme lidské individuum, ačkoli tu ve skutečnosti není. Empiričtí psychologové konstatují, že je-li v situacích našeho života vnímání skutečnosti významněji ovlivněno našimi skrytými emotivními zdroji, může vést účast fantazie i k tzv. distorzním percepším.⁹⁹ Např. člověk nevědomě trpící deficitním sebevědomím si nejen vykládá slova druhých jako ohrožení své osoby, ale někdy může pod vlivem své osobnostní zátěže i slyšet jiná slova, než jaká byla fakticky vyřčena.

⁹⁹ Amadeo CENCINI, Alessandro MANENTI, *Psicologia e Formazione*, Edizioni Dehoniane Bologna 2010, s. 155–182.

V. DISKUZE O DUALISMU

Pokud by se ukázalo, že člověk zahrnuje kromě tělesné složky také složku netělesnou, nehmotnou čili duchovou, jistě by to znamenalo velmi zajímavé a důležité zjištění. Než však přijdeme s nějakou odpovědí, je třeba zorientovat se nejprve v samotné otázce a ve způsobech, jakými je v soudobé filosofii diskutován. Věnujme se nyní problému dualismu.

1. OTÁZKA IMATERIALITY DUŠE

Dokončili jsme výklad o vnějších i vnitřních smyslech. V následujících kapitolách budeme řešit problém, zda a v jakém smyslu je imaterialita čili duchovost vlastností lidské duše.

Že je člověk materiální skutečností, je zjevné. Nakolik je jeho duše formou materie, může být nazvána „materiální“ substanciální formou.¹⁰⁰ Materie a forma, z nichž člověk sestává, však nejsou dvěma hmotnými předměty. Pokud tedy duši rozlišujeme jakožto formu *oproti* materii, je lidská duše v tomto smyslu jistě čímsi nemateriálním (sama už nesestává z materie). Toto zjištění nás ovšem neuspokojí, vždyť v podobném smyslu je „nemateriální“ i forma kamene. Chceme se ale ptát, zda se význam lidské duše vyčerpává v jejím bytí formou těla, nebo zda duše obnáší i nějaký duchový, nehmotný, spirituální aspekt, díky němuž lze o ní pravdivě říci, že je duchová. Jak to zjistit? O věci se nejvíce dozvíme, když věnujeme pozornost tomu, co o sobě věc projevuje. Věc ovšem vykazuje jen a jen ty projevy, které je *schopna* vykazovat, čili ke kterým má *schopnosti*.

V uplynulém zkoumání jsme uvažovali o určité imaterialitě čili „spirituálnosti“ na úrovni smyslového vnímání. Znamená to, že

¹⁰⁰ „V tomto ohledu se lidská duše shoduje se všemi ostatními typy substanciálních forem: je formou *in-formující* materie, čili ‘materiální’ substanciální formou.“ Richard CROSS, „Aquinas and the mind-body problem“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, s. 41. Sám Tomáš neváhá použít pro rozumovou duši termín *forma materialis*. *Super Sent.*, lib. 2, d. 17, q. 2, a. 1, ad 1.

všichni smyslově vnímající tvorové, včetně zvířat, mají duchovou a nesmrtnou duši?

Takový úsudek by byl ukvapený. Na povahu duše usuzujeme z povahy jejích projevů, z její činnosti. Smyslové vnímání je ovšem činností, která se realizuje materiálním nástrojem a je v tomto smyslu činností materiální. Ačkoli výsledná smyslová reprezentace obnáší výše popsaný stupeň nemateriálnosti, zůstává nicméně pravdou, že smyslové vnímání se realizuje *tělesným orgánem*. Z činnosti zvířete tu nelze usoudit na nějaké nehmotné bytí. Není-li totiž zvířecí duše *činná* jinak než tělem, nemáme důvod věřit, že by *existovala* jinak než jako forma těla.

Abychom mohli dokázat nematerialitu, potažmo nesmrtnost duše, bylo by třeba najít takovou její činnost, která není závislá na látce, a to v tom smyslu, že se nerealizuje tělesným orgánem. (Což ještě neznamená požadavek, aby tato „bez-orgánová“ činnost nepotřebovala spolupráci jiných, organických činností.) Pokud bychom našli *aktivitu, která prokazatelně není aktivitou tělesného objektu*, měli bychom připustit nějakou verzi dualismu. Pakliže by duše byla *činná* i jinak než tělem, měli bychom důvod si myslit, že *existuje* nejen jako forma těla, ale také jinak: že je obdařena nějakým netělesným bytím. Jak čtenář nepochybně tuší, nejnadějnějším kandidátem na úlohu netělesné činnosti není žádná z aktivit smyslových, ale spíše činnost intelektu, rozumové poznání.

Podobně jako smyslové poznání, i rozumové poznání je jednou z lidských činností, byť se (v obou případech) jedná o činnosti „imanentní“ (čili takové, jejichž přímým účinkem není něco, co bylo odlišné od samotné činnosti).¹⁰¹ Většina činností, kterých je člověk schopen, bývá vykonávána tělesnými orgány: vidíme očima, pracujeme rukama, trávíme žaludkem, dýcháme plicemi. Doka-

¹⁰¹ Co jsou imanentní činnosti, lze snadno pochopit srovnáním s činnostmi tranzitivními. Tranzitivní činnosti jsou zaměřeny jakoby mimo sebe, totiž k nějakému výsledku, kterým není sama činnost. U těchto činností je možné, aby zde již byla činnost, avšak její výsledek ještě ne. Pokud např. někdo někam jde, ještě tam nepřišel. Avšak podle Aristotela existují také činnosti imanentní, které jsou samy svým výsledkem. Je-li výsledkem činnosti sama činnost, nutně platí, že kdykoli je tu činnost, je tu již i její výsledek. Jestliže např. někdo vidí, jistě již uviděl, pokud někdo na něco myslí, již na to pomyslel. Srov. *Metafyzika IX* (© 6 (1048b18–35); 8 (1050a22–1050b1).

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

Nebylo by dobré věnovat pozornost jen jednomu směru argumentace. Lépe problém pochopíme, podíváme-li se na něj z různých, ba opačných pozic. Než tedy argumentaci pro dualismus zahájíme, dáme nejprve slovo zastáncům opačného stanoviska. Začneme tím, že se seznámíme s argumentem, který bývá uváděn v neprospěch dualistické nauky, v neprospěch teze o hmotném těle a nehmotné duši.

2. ARGUMENTACE PROTI DUALISMU

Vraťme se na chvíli k philosophy of mind. Behavioristicky laděný teoretik myslí Gilbert Ryle se domníval, že mysl je tvořena dispozicemi k chování, přičemž tyto dispozice nejsou žádnými aktuálními stavy či procesy, nýbrž jen tendencemi k nějakým aktuálním stavům či procesům (tendencemi nějak se chovat).¹⁰² To se ovšem jiným myslitelům zdá být pozicí ontologicky příliš slabou. Jestliže nějaké věci pravdivě přisuzujeme tendenci k určitému projevu, který ovšem aktuálně neexistuje, je třeba se tázat, co činí ono pravdivě přisuzování pravdivým. Dejme tomu, že Petrovi pravdivě přisuzujeme určitou tendenci či inklinaci, kterou on v daný moment neprojevuje. Zdá se, že v Petrovi musí být cosi reálného, díky čemu je naše tvrzení o Petrově dispozici spíše pravdivé než nepravdivé. Řečeno terminologií analytické filosofie, musí zde být reálný „pravditel“ [truth-maker]. O jakou realitu se jedná? Behaviorismus na takovou otázku neodpovídá.

Tuto námitku vznesl proti behaviorismu David Malet Armstrong,¹⁰³ a jeho vlastní odpověď zní: oním „pravditelem“ je fyzikální stav (či proces) v centrální nervové soustavě. Mysl tedy přeci jen existuje (nelze ji redukovat na chování), avšak – zjednodušeně vyjádřeno – mysl je mozek. To je ovšem jednoznačně antidualistická pozice.

¹⁰² Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, University of Chicago Press 2002 (původní vydání 1949), s. 43.

¹⁰³ „Je třeba pokračovat a uvážit otázku po pravditeli těchto dispozičních pravd: co existuje ve světě takového, že jsou díky tomu tyto věty pravdivé? Ryle nemá odpověď.“ David M. ARMSTRONG, *Truth and Truth-makers*, Cambridge University Press 2004, s. 3.

Přibližme si jednu z hlavních námitek, které byly proti dualismu z této strany vzneseny. Poslouží nám k tomu kritika dualismu, kterou podává Armstrongova známá kniha s příznačným názvem *A Materialist Theory of the Mind*. Na adresu dualismu se autor vyjadřuje následovně:

„Obtíž je toto: zajišťuje dualismus dostatečně úzkou propojenost duchové složky člověka s tělesnou? Běžně se domníváme, že mezi myslí a tělem je vskutku velmi úzké spojení. Člověk je jednotou. Dualismus je nedostatečný, neboť rozvrací tuto jednotu.“¹⁰⁴

Jaké vztahy vlastně spojují mysl s tělem? Dualista může jistě trvat na časové souvislosti mentálních událostí s některými tělesnými událostmi. Např. fyzicky pohnu rukou zhruba ve chvíli, kdy jsem se k tomu v myslí rozhodl; obohatím svou mysl o informaci ve chvíli, kdy informaci pomocí fyzického sluchového ústrojí zaslechnu. Pozorujeme tedy určité temporální vztahy mezi myslí a tělem. Kdyby ovšem vazba myslí na tělo nespočívala v ničem jiném než v pouhé časové simultaneitě některých mentálních událostí s některými tělesnými událostmi, bylo by to příliš málo. Jaké další vztahy může dualista mezi myslí a tělo klást?

Pokud jde o prostorové vztahy, je dualistova situace povážlivá. Armstrong na výše citovaném místě pokračuje upozorněním, že nehmotná, nefyzikální věc nemůže být lokalizována v prostoru. Nehmotná věc nemá žádnou kvantitativně měřitelnou tělesnost, čili žádnou prostorovou rozlehlost. Čím by tedy taková věc okupovala určitý prostor spíše než jiný? Zdá se, že je-li mysl nehmotná, dualista může stěží tvrdit, že mysl je *někde*, např. v těle.

Nyní se zamysleme nad otázkou *kauzálních* (příčinných) vztahů mezi myslí a tělem. Běžná zkušenost nám říká, že mentální a fyzické události souvisejí nejen časově, nýbrž také kauzálně. Mysl a tělo na sebe vzájemně působí. Fyzická skutečnost působí na mysl a mysl na fyzickou skutečnost. Člověk normálně předpokládá, že fyzická realita skrze jeho smyslové vnímání působí účinky v jeho myslí. A naopak např. rozhodnutí pohnout rukou je příčinou,

¹⁰⁴ David M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, London and New York, Routledge 2002 (původní vydání 1968), s. 25.

kteřá způsobí (ať už bezprostředně či zprostředkovaně), že se ruka opravdu pohne.

Zdá se, že vzájemné impulsy mezi psychickou oblastí a tělem probíhají (na straně těla) nervovou soustavou. Mysl by tedy udělovala tělu kauzální podněty skrze nervovou soustavu, primárně by asi působila na příslušná centra v mozku. Dualistova situace je velmi překerní, neboť představa, že by kdesi v těle, dejme tomu v mozku, docházelo k takovým fyzikálním událostem či účinkům, které by byly působeny čímsi nefyzikálním, je dle Armstronga z vědeckého hlediska prostě nepravděpodobná. Lze si snadno představit, jak jedna hmotná věc kauzálně působí na druhou, např. tágo postrčí kouli. Že by ale na hmotný objekt mohla zapůsobit věc veskrze nehmotná, nefyzikální, to se zdá být obtížně představitelné; přírodní věda nic takového nepopisuje. Armstrong připouští, že dualismus je bezrozporně myslitelný, avšak zároveň říká, že bychom měli preferovat teorii, která je s to se vědecky nepravděpodobných věcí vyvarovat.¹⁰⁵

Jiný významný teoretik psychofyzické identity, Jerry Fodor, ve stejném duchu namítá:

„Jestliže je mysl nefyzická, nemá pozici ve fyzikálním prostoru. Jak potom může mentální příčina působit behaviorální účinek, který má pozici v prostoru?“¹⁰⁶

Na druhou stranu, pokud nepřipouštíme existenci ničeho nefyzikálního, nezbyvá nám, než veškerou oblast lidského ducha redukovat na biologii, která je opět redukovatelná na chemii, tedy vposledku na fyzikální skutečnost a její zákonitosti (ať už deterministické či pouze statistické). A přesně tato fyzikalistická redukce tvoří Armstrongovo konečné stanovisko. I on však připouští, že snaha pojmát vyšší mentální aktivity jako produkty „pouhého fyzikálního mechanismu“ je pokusem „obzvláště nesnadným“ (*particularly hard*). Nicméně nakonec bez větších rozpaků označuje tuto cestu za správnou.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 36.

¹⁰⁶ J. A. FODOR, „The Mind-Body Problem“, s. 25.

¹⁰⁷ Odvolává se na stroje, které jsou pouhými fyzikálními mechanismy, a přesto vykazují některé „quasi-mentální projevy“ (*mind-like manifestations*). D. M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, s. 357–358.