

Tomistický antropologický dualismus

David Peroutka

Univerzita Karlova, Praha

Abstract: The Thomistic proof of the immateriality of human reason consists in the argument from the fact that intellection has as its object not empirical particulars but abstract universals. A standard objection against dualism plays up the problem with the causal influence of the soul on the body (psychophysical problem). The Thomistic solution depends on the hylemorphic conception of the soul as substantial form of body, i.e. on the view that the human soul is (also) that in virtue of which a human body has those essential properties which it has.

Keywords: Thomism, soul, mind-body problem, supervenience, hylemorphism, dualism.

Rozumové poznávání je jednou z lidských činností.¹ Činnosti, kterých je člověk schopen, bývají vykonávány tělesnými orgány: vidíme očima, pracujeme rukama, trávíme žaludkem, dýcháme plicemi. Položme si však otázku: myslíme tělesným orgánem? Přítomné pojednání odpoví negativně: rozum není tělesným orgánem, nesídlí v tělesném orgánu a nepracuje tělesným orgánem. V druhé části této studie pak bude nastíněno, jak se aristotelská tradice vyhýbá karteziánskému dua-

¹ Pochopení pojmu, jakožto základní rozumový úkon, je imanentní činností. 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, pak ovšem 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. *Metafyzika IX* (©) 6, 1048b18–35; 8, 1050a22–1050b1.

lismu těla a ducha jako dvou různých substancí, a v čem spatřuje úlohu mozku pro myšlení.

Pokud na základě níže rozvedené argumentace přijmeme mínění, že rozumové poznání neuskutečňujeme tělesným orgánem, zřekneme se tím jakékoli redukce myšlení na fyzické (neurální) stavy či procesy. Takové odmítnutí redukcionismu je neslučitelné nejen s tvrzením, že rozumové poznání je s fyzikálním stavem či procesem totožné ve smyslu *identity typů* (tj. že jakýkoliv typ rozumového poznání je totožný s některým typem fyzického stavu či procesu), ale vylučuje se i s opatrnějším tvrzením, podle něhož se jedná toliko o *identitu případů* (tj. že jakýkoli jednotlivý případ rozumového poznání je vždy totožný s daným jednotlivým případem fyzického stavu či procesu).² Rozumové poznání není v *žádném* smyslu fyzikálním stavem či procesem.

1. Tertium non datur

Z právě řečeného je vidět, že nám půjde o rozhodnutí mezi dvěma neslučitelnými alternativami: na jedné straně stojí redukce rozumového poznání na funkci fyzikálního objektu, na druhé straně tvrzení, že nástrojem myšlení není nic hmotného. Dříve než přikročíme ke slíbené argumentaci pro druhou z obou alternativ, je třeba zpřehlednit terén posouzením určité třetí možnosti, která by mohla být stavěna mezi obě protikladná tvrzení. Třetí či kompromisní možnosti se mnohým filosofům v posledních desetiletích 20. století jevila být supervenience jakožto vztah mezi mentální a neurální stavy.

Obzvláště významným teoretikem supervenience se stal Jaegwon Kim. Tento autor zastává mínění, že pokud by dvě bytosti sdílely tentýž vnitřní fyzický stav, nemohly by u nich týž podnět vyvolat odlišný behaviorální *output* (výstup), čili nemohly by např. učinit a projevit odlišné rozhodnutí. „Jestliže se dva organismy zcela shodují v množině fyzických vlastností, nemohou se lišit v množině psychologických vlastností. Psychologické supervenuje na fyzickém.“³

² Patrně nelze *a priori* prokázat, že by poznatek jednoho a téhož typu nemohl být dosažen dvěma či více bytostmi s mozky vzájemně nepodobných typů. Proto mezi filosofy převládá skepse k prosté identifikaci typů mentálních stavů s typy fyzikálních stavů. Srov. Putnam (2003, 210–221).

³ Kim (1993, 191–193).

Jeden typ vlastností supervenuje na druhém právě tehdy, když se žádné x a y nemohou lišit co do prvního typu vlastností bez odlišnosti co do druhého typu vlastností. (x a y může být i totéž individuum v různých časech.) Shoda co do druhého typu vlastností pak obnáší shodu co do prvního typu vlastností. Kompromis mezi psychofyzickým dualismem a monismem říká, že mentální vlastnosti supervenují na fyzikálních vlastnostech. Zkoumejme, zda tento kompromis není pouze zdánlivý, zda vzhledem k monismu a dualismu skutečně vymezuje nějakou určitou „třetí“ alternativu. Měli bychom o tom vážně zapochybovat, pokud by se vztah *supervenience* ukázal být *kompatibilní jak s monismem tak s dualismem*. A že je tomu skutečně tak, tj. že *supervenience* takto nevybíravě kompatibilní opravdu je, to lze ukázat následovně.

- Mějme jednoprvkovou množinu vlastností typu A a jednoprvkovou množinu vlastností typu B. Dále ať platí, že A-vlastnost = B-vlastnost. Pak rovněž vždy a pro každé x nutně platí, že změna co do A-vlastností obnáší změnu co do B-vlastností, přičemž stejnost co do B-vlastností znamená stejnost co do A-vlastností. Tudíž A-vlastnosti supervenují na B-vlastnostech, aniž by se od nich reálně lišily. Vztah *supervenience* je tedy slučitelný se vztahem reálné totožnosti.
- Avšak i s dualismem. Představme si nějaký „dualistický“ agregát složený z tělesné substance a duchové substance. Pro zjednodušení si představme, že duchová substance může alterovat jen dvě spirituální vlastnosti A_1 a A_2 . Tělo může střídat čtyři fyzikální vlastnosti: B_1 , B'_1 , B_2 , B'_2 . Duch má zvláštní vliv na tělo v tom smyslu, že přítomnost vlastnosti A_1 v duchu si vynucuje přítomnost vlastnosti B_1 nebo B'_1 v těle a nepřipouští přítomnost vlastností B_2 a B'_2 , zatímco vlastnost A_2 nutně působí vlastnost B_2 nebo B'_2 v těle a nepřipouští zde vlastnosti B_1 a B'_1 . Pak platí, že A-vlastnosti supervenují na B-vlastnostech. *Supervenience* je tedy kompatibilní i s dualismem.

Tedy vztah *supervenience* netvoří k psychofyzickému dualismu a monismu žádnou dostatečně určitou třetí či prostřední možnost. Otázku, zda definici *supervenience* odpovídá či neodpovídá vztah mezi rozumovými a neurálními stavy, můžeme nyní klidně nechat otevřenou. Každopádně buď je pravdou, že každý typ lidského poznání je organickým stavem či procesem, nebo existuje typ lidského poznání, které *není* činností ani stavem tělesného orgánu (jakkoli může toto poznání být s nějakými – od sebe odlišnými – organickými činnostmi

spojeno). Jelikož je mezi oběma těmito pozicemi vztah kontradikce, neexistuje třetí možnost (viz axiom logiky *tertium non datur*).

2. Argument pro nemateriálnost rozumu

Začněme konečně s postupnou explikací předpokladů potřebných k argumentu pro nehmotnost rozumu. Argumentace vychází z Aristotelova postřehu, že rozumové poznání se týká obecnin, zatímco smyslově poznáváme toliko jednotliviny.⁴ Např. jsme s to rozumem chápat pojem člověka obecně, avšak člověka obecně nikde nepotkáme, smyslově lze vnímat jen lidské jedince, individua. Mezi vnitřní kognitivní smysly počítá aristotelská tradice především představivost. Tímto smyslem jsme schopni si vytvářet zřetelné či vágní *představy*, avšak nejsme s to představit si obecný *pojem*. Rozdíl mezi představou a pojmem je zásadní.

S pojmem si obvykle spojujeme nějaké zástupné představy. Např. pojmy *dopravní prostředek* či *umělecké dílo* mohou být provázeny nějakými představami, avšak žádná vizuální představa, jakkoli neurčitá, není s to reprezentovat vor i raketu, resp. sošku i písňový cyklus; toho je schopen jen obecný pojem. Mně se k pojmu *živočich* obvykle řadí představa českého slova „živočich“ a zástupná vizuální představa srny, zatímco některému Australanovi se k témuž pojmu řadí představa anglického slova „*animal*“ a zástupná vizuální představa klokana. Přes rozdílnost slovních a vizuálních *představ* však s Australanem sdílím *týž pojem* (dejme tomu, že oba koncipujeme živočicha jako živou bytost nadanou smyslovým vnímáním, což je definice hodící se na srnu i klokana).

Jednotlivé si lze představit, avšak nelze je definovat. Definice vždy vyjadřuje něco, co může být splněno vícero různými jednotlivinami, přinejmenším napříč možnými světy. Jelikož jednotlivina nemůže být definována, je nesnadnou otázkou, zda a jak rozum poznává jednotlivé. Jestliže tedy rozum vůbec něco poznává, nejspíše to jsou obecné pojmy. Prvním předpokladem zamýšleného argumentu bude, že *rozum poznává obecné (premise P1)*.

Dále je třeba uvážit, že obecné není v prostoročasu. Jednotlivého člověka lze najít na nějakém místě v prostoru, člověka obecně však

⁴ *De Anima* II 5, 417b23.

nikde nepotkáme. Naším druhým předpokladem bude, že obecniny jsou neprostorové, že *co je v prostoru, není obecné (premisa P2)*.

Dalším předpokladem bude tvrzení, že *co je materiální (fyzikální), je v prostoru (premisa P3)*.

Poslední předpoklad říká, že hmotným nástrojem nelze detekovat nehmotný, nefyzikální objekt; *co není fyzikální, nemůže být poznáno pomocí hmotného nástroje (premisa P4)*. K tomu dodejme, že je-li nástroj prostě to, čím se něco dělá, pak tělesný orgán je nástroj, jedná se o nástroj biologické povahy. (Ostatně řecké slovo *organon* znamená nástroj.)

Po vyložení premis je již zamýšlený argument nabíledni. Z premis a dílčích konkluzí (K1 a K2) vyplyne hledaný závěr.

- (P1) Rozum poznává obecné.
- (P2) Co je v prostoru, není obecné.
- (K1) Tedy rozum poznává něco, co není v prostoru (z P1 a P2).
- (P3) Cokoli je materiální, resp. fyzikální, je v prostoru.
- (K2) Rozum tedy poznává něco, co není materiální ani fyzikální (z K1 a P3).
- (P4) Co není fyzikální, nemůže být poznáno hmotným nástrojem.
- Rozum tudíž poznává něco, co nemůže být poznáno hmotným nástrojem, orgánem (z K2 a P4).

Tento argument v jádru pochází od dominikánského myslitele Tomáše Akvinského (13. stol.), který říká: „Rozumové poznání se týká obecnin, avšak v tělesném orgánu mohou být přijaty toliko individualizované intence.“⁵ Rozvinutěji tuto myšlenku formuloval v 17. století bosý karmelitán Filip od Nejsvětější Trojice, vlastním jménem Julien Esprit. Ve své *Filosofické sumě* tento tomista píše:

Rozum poznává obecné povahy. Pokud jde o věci, jsou tyto povahy v jednotlivinách, avšak přeci jsou svými podobami reprezentovány jakožto abstrahované od věcí, a díky této abstrakci jsou poznávány rozumem. Proto vyžadují, aby rozum nebyl organickou schopností, nýbrž schopností čistě duchovou. Vždyť jednotlivé organické

⁵ *Super II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1 co.: „[...] intelligere est universalium; in organo autem corporalī recipi non possunt nisi intentiones individualitae.“

schopnosti vnímají pouze jednotliviny [...]. Tedy je rozumová duše čistě duchová [...].⁶

3. Možné námitky

Námitky nelze čekat ohledně premisy *P3* (jež říká, že cokoli je materiální, resp. fyzikální, je v prostoru). Ostatní tři premisy však mohou být vystaveny třem námitkám. Lze pochybovat, že rozum poznává obecně, totiž že obecný pojem je pro rozum *předmětem*. Pochybnosti mohou též vyvstat ohledně předpokladu o neprostorové povaze obecných pojmů. A někdo by možná popíral náš předpoklad, že hmotný nástroj nemůže detekovat nehmotný objekt.

(1) Uvažujme o první ze tří jmenovaných námitek. Je obecnina předmětem rozumového poznání? Že obecnina není *myšlením*, nýbrž skutečně *tím, co je myšleno*, lze zdůvodnit poukazem na obecně přijímané přesvědčení o intencionalitě myšlení. Kdyby obecný pojem byl jen samotným aktem myšlení (*noesis*), chyběl by zde intencionální předmět (*noema*) kognitivního aktu. Ten však chybět nemůže. Předmětem rozumového aktu, jímž myslíme obecný pojem, je právě obecný pojem. Ačkoli pod některé pojmy spadají reálné jednotliviny, sama jednotlivina, která pod obecný pojem spadá, může být předmětem smyslového vnímání, např. zraku, nikoli ovšem bezprostředním předmětem rozumového nahlížení. Tedy je obecnina předmětem rozumového poznání.

Toto tvrzení neobnáší závazek k uznání existence obecnin v realitě. Lze se s tzv. nominalisty dobře shodnout na tom, že v samé skutečnosti

⁶ „[...] intellectus intelligit rationes universales, quae licet sint a parte rei in singularibus, tamen per suas species repraesentantur ut abstractae ab illis, et sub illa abstractione percipiuntur ab intellectu, et proinde exiguunt quod intellectus non sit potentia organica, sed pure spiritualis, quia potentiae organicae et singulares non percipiunt nisi singularia [...]. Ergo anima intellectiva est pure spiritualis [...]“ Philippus a Ss. Trinitate (1648, II^a-IIae, q. 40, a. 1, s. 566). Filip v návaznosti na tomistickou tradici předpokládá, že týž rys či charakter věci může být jak ve věci samé, kde je ovšem individualizován, tak i v pojmu, v němž se stává obecným. Charakteristika či povaha (*ratio*) věci je tedy čímsi, co má schopnost zachovat si esenciální identitu, a přitom se stávat buď konkrétním, reálným a jednotlivým, totiž nakolik existuje ve věci samé, anebo abstraktním, intencionálním a obecným, nakolik existuje v pojmu.

existují toliko jednotliviny.⁷ Oproti některým extrémním verzím nominalismu je však třeba trvat na existenci obecného pojmu jako předmětu myšlení. Slova mívají někdy smysl, obecný pojem je právě významem (smyslem) určitých slov.⁸ Stává se, že dva lidé jsou obeznámeni s určitým slovem (dovedou je např. vyslovit), ale jen jeden z nich slovu rozumí. Co zná rozumějící oproti druhé osobě navíc? Není to slovo (to znají oba), ale význam slova, pojem. Pravidlo pro komunikativní použití slova ovládá mluvčí obvykle na základě toho, že má nějaké povědomí o smyslu slova. Poznáváme tedy obecné pojmy, nejen samotná slova.⁹

(2) Druhá námitka by chtěla obecninu lokalizovat v prostoru. Existuje pokus lokalizovat obecninu tam, kde je myšlena, tj. do mozku (pojem = stav určitého neurálního centra).¹⁰ Avšak uvažme, že dva lidé mohou sdílet poznání *téhož* pojmu, např. pojmu *živočich* či *trojúhelník*. Jsou zde dva mozky, a tudíž nikoli jeden, nýbrž *dva* individuální stavy v (jednom a druhém) mozku; je tu však pouze *jeden* jediný společně poznáný pojem. Dva numericky odlišné *stavy v mozcích* jsou nanejvýš *typově* totožné (jsou jednoho a téhož obecného typu). Není ale možné, aby obecný pojem v mysli prvního člověka a pojem v mysli druhého byly *pouze typově* totožné, neboť pak by oba pojmy, totiž *živočich obecně* a *živočich obecně*, spadaly pod společný obecný typ *živočich obecně*, což postrádá smysl. Obecnina je cosi, co může být mnohočetně exemplifi-

⁷ Oproti všem typům nominalismu však lze hájit tezi, že základem obecného pojmu je v realitě něco více než jen vzájemná podobnost jednotlivin. K tomu viz výjimečně přehledný výklad tzv. umírněného realismu, jak jej nabízí Lukáš Novák v rámci exkursu do problematiky univerzálií: Novák – Dvořák (2007, 83–89).

⁸ Smyslem slova není množina denotátů, tj. jednotlivin, které lze slovem označovat, vždyť taková množina se může měnit, aniž by se tím měnil význam slova.

⁹ Bezpochyby bychom nyní mohli ještě dlouho pokračovat v úvahách o existenci a povaze pojmu, to by však přesahovalo tématický rámec této studie, která se týká poměru lidského ducha a těla.

¹⁰ Earl Conee si uvědomoval potíž s lokalizací obecných pojmů do individuí, která pod obecninu spadají jako její exemplifikace. Nesázá tkví v tom, že jsme s to myslet i pojmy, které nejsou exemplifikovány (v aktuálním světě neexistuje nic, co by tvořilo rozsah takové obecniny). Conee popisuje pojmy jako obsahové (nikoli extenzionální) významy slov (*Meanings*) a lokalizuje je do mozků, v nichž jsou pojmy myšleny; Conee (1995). Autor ve své stati tvrdí: „There is a place for Meanings in a purely physical world. Exemplified or not, Meanings can be where they are meant“ (s. 290).

kováno, co však samo není exemplifikací obecniny, resp. jakési (zřejmě nemyslitelné) superobecniny. Jde-li tedy o identitu obecniny poznané Petrem a téže obecniny poznané Pavlem, nelze tuto identitu omezit na identitu dvou exemplifikací čehosi obecného. Je-li ovšem oběma lidmi poznaný pojem *zcela* (nejen typově) *totožný*, pak nemůže být totožný s odlišnými (a nanejvýš typově totožnými!) stavy v mozcích. Pojem tedy není lokalizován spolu s neurálními stavy. Je tedy neprostorový.

(3) Oponent předpokladu, že fyzikální nástroj nemůže detekovat nefyzikální předmět, by měl srozumitelně vysvětlit, jak by hmotná a prostorová věc mohla být „vnímavou“ pro nehmotný a neprostorový předmět. Oponent by měl disponovat věrohodnou filosofickou teorií fyzikálně-senzorického poznávání nefyzikálních objektů. Pokud žádoucí vysvětlení nenabídne, sotva může být jeho námitka akceptována.

4. Psychofyzická interakce a hylemorfismus

Má-li být naše dualistická teze věrohodná, je třeba naznačit únikovou cestu z problému psychofyzické interakce. Je-li rozum v uvedeném smyslu *netělesný*, jak je možné vzájemné působení mezi tělem a rozumem?¹¹ Odpověď budeme nyní hledat v úvahách o tom, že podle aristotelsko-tomistické hylemorfické koncepce tvoří tělo a duše jednu jedinou substanci. Zmíněná obtíž se netýká každého typu dualismu, ale pouze některého, např. karteziánského typu dualismu, v němž je rozumová duše myšlena jako substance odlišná od substance těla. Hylemorfický antropologický koncept je však třeba objasnit v širším kontextu nauky o látce a formě.

Předpokládá se existence substanciálních forem, totiž takových *aktuálních určení*, která jsou pro substanci konstitutivní. V případě živých organismů nazýváme tuto substanciální formu duší. Je-li rozumová duše substanciální formou těla (konstituuje a oživuje tělo), pak není divu, že má na tělo vliv. To je však třeba zevrubně vysvětlit.

¹¹ David M. Armstrong dualismu vytýká předpoklad, že nějaká fyzikální událost v mozku je důsledkem nefyzikální mentální události. Tento předpoklad je prý z vědeckého hlediska nepravděpodobný. Nicméně ačkoli Armstrong vůbec neuvažuje aristotelskou koncepci a zná jen dualismus karteziánského typu, přesto připouští, že dualistická pozice neobnáší žádný rozpor; Armstrong (2002, 32–36).

Korelátém či komplementárním principem podstatné formy je dle Aristotela první látka (*hylé próté*). Látka je (povšechně řečeno) to, z čeho hmotná věc je.¹² Je-li např. organismus z tkání, pak tkáň je látkou. Není však *první* látkou, neboť tkáně jsou opět z něčeho, dejme tomu z prvků. Nechceme-li zamířit *in infinitum*, je třeba předpokládat existenci nějakých posledních elementů. Položme si nyní otázku, která snad nemá smysl pro fyzika, pro ontologa však ano: z čeho jsou poslední komponenty hmoty? To, z čeho hmotné věci v posledku jsou, co činí hmotné věci hmotnými, se nazývá *první látka*. Aristotelem postulovaná první látka „by mohla v přírodovědeckém kontextu získat jistý smysl tím, že jí pochopíme jako určitý druh teoretické entity, která umožňuje uzavřít stupňovitou explanaci.“¹³ První látka je čímsi zcela neurčeným, je čírou potencialitou. Kdyby totiž byla něčím určitým, opět bychom se mohli ptát, z čeho to je. První látka tak sama o sobě nemůže existovat, leč jen ve spojení se substanciální formou. První látka vlastně není jsoucnem, je spíše ontologickým principem jsoucna. Spolu s formou teprve tvoří jsoucno.

Věnujme nyní pozornost pojmu *formy*. Řecký výraz zní *morfé*, avšak Aristotelés používá pro tento pojem i řadu různých dalších výrazů (*entelecheia*, *eidos* aj.), jimiž vystihuje, že forma je *určujícím aktem* látkové potenciality.¹⁴ Forma neznamena geometricky popsateľný tvar tělesa, je daleko širším pojmem (stereometrický tvar je jen jedním z mnoha typů formy). Formou v nejširším smyslu se míní jakékoli *určení* (determinace) subjektu, např. i kvalita, kvantita, umístění atd. Základní rozdělení forem rozlišuje formy *podstatné* (substanciální) a formy *akcidentální* (k podstatě „navíc“ přistupující).

Díky různosti forem mohou v hmotném světě nastávat *změny*. Změna je střídání forem na nějakém subjektu. Kdyby ovšem vesmírná látka mohla být modifikována toliko akcidentálně (nepodstatně), nevzniklo by nikdy více jsoucen, nýbrž existovalo by jen *jedno jediné* jsoucno, existovala by jen jedna pralátka v různých akcidentálních obměnách. Taková kosmická substance by se měnila nanejvýš střídáním akcidentů, nepodstatných forem (např. kvalitativními či lokálními pohyby). Tak tomu ale není. Ve skutečnosti existuje *více* jsoucen, více substancí, např. různí lidé. Protějškem první látky tedy nejsou pouhé akcidentální

¹² Aristotelés: *Metafyzika* VII (Z) 10, 1032a16n; srov. *Fyzika* I. 9, 192a31–33.

¹³ Wolf (1979, 52); srov. Ross (1995, 174–175); Hamelin (1976, 265).

¹⁴ Viz Reale (1994, 372).

formy, nýbrž existují i formy podstatné, *substanciální*, které z látky konstituují svébytné jsoucno určitého druhu, odlišné od jiných substancí.

Jak už jsme poznamenali, v případě živých organismů nazývá aristotelská tradice takovou substanciální formu termínem „duše“ (*psýché, anima*). Duše je podstatným určením (*úsia, eidos*) těla.¹⁵ Těmto výrazům je třeba rozumět tak, že duše je vůči látkové potencialitě *formou*.¹⁶ A v téměř smyslu Aristotelés označuje duši za „uskutečnění“ (*entelecheia*)¹⁷ somatické potenciality. Duše – jakožto substanciální forma – z první látky konstituuje živé tělo. Důsledkem takovéto substanciální formy je život a vitální schopnosti: vegetativní schopnosti (schopnost růstu, vyživování, rozmnožování), smyslové schopnosti (vnější smysly, emotivita, instinkt, představivost) a konečně – u člověka – i rozumové schopnosti.

Duše jakožto substanciální forma je korelátem první látky – a v tomto smyslu (nikoli ve fyzikálním smyslu) je duše *fyzickou* skutečností. Zamysleme se nad pojmem formy z tohoto úhlu pohledu. Může být forma v nějakém smyslu hmotná? Vezměme např. kulatost kamene (ačkoli kulatost jistě není substanciální, nýbrž jen akcidentální formou kamene). Ptejme se: je kulatost hmotnou entitou? Není tomu tak, že by zde byly dvě hmotné entity, kámen a kulatost, které by byly nějak slepené dohromady. Přesto však je kulatost čímsi fyzickým, nakolik je určením fyzického tělesa. Obdobně duše jako substanciální forma těla není sama tělem, nicméně je jeho konstitutivním principem, a tedy (v tomto smyslu) je duše jistou fyzickou determinantou. Jelikož je duše určujícím principem látky, může být v tomto smyslu dokonce nazvána „materiální“ substanciální formou.¹⁸

Tím je již nastíněno řešení problému s psycho-fyzickou interakcí. Rozumová část či stránka duše je sice „čistě duchová“ (jak jsme se již dověděli z výše citovaných slov od Filipa od Nejsv. Trojice), avšak táž duše má i jiné aspekty, nakolik je formou těla, principem vitálních schopností těla. Tomáš Akvinský říká: „Právě ten princip, který je prvním principem myšlení, ať se již nazývá rozum či rozumová duše, je for-

¹⁵ *De Anima* II 1, 412a19.

¹⁶ Polansky (2007, 155; 162-163). Sám Aristotelés v úvodu k definici duše jasně ztotožňuje *eidos* s formou (*morfé*) látky (*De Anima* II 1, 412a6-10).

¹⁷ *Ibid.*, 412a27.

¹⁸ Cross (2002, 41).

mou těla.¹⁹ Duše je (v případě člověka) i nositelkou rozumové schopnosti. Avšak táž duše konstituuje tělo, činí je živým, udílí mu životní funkce, totiž schopnosti vegetativní, smyslové, pohybové. Kdybychom duši koncipovali s Descartem jako *cosi*, co je *pouze* „myslící věcí“, jako duchovou substancí, jejíž *jedinou* schopností je rozum, pak bychom se ovšem marně pokoušeli najít cestu k objasnění, jak může taková duše ovlivňovat tělo. Avšak je-li duše nejen nositelkou rozumu, je-li táž duše především formou těla, pak není divu, že má na tělo vliv a interaguje s ním.²⁰ Aristotelsko-tomistický hylemorfismus tak „nabízí možné řešení problému interakce, čímž podkopává nejdůležitější námitku proti dualismu“.²¹

5. Úloha mozku

V poslední části našich úvah je nutné odpovědět na otázku po úloze mozku pro myšlení. Dokud jsme v těle, evidentně potřebujeme mozek, abychom mohli myslet. Zásahy do nervové soustavy mohou mít za důsledek změny ovlivňující možnosti našeho faktického myšlení.²² Jak tedy můžeme tvrdit, že žádný hmotný orgán není nástrojem myšlení?

Mozek je orgánem nikoli myšlení, nýbrž jiných vitálních funkcí, z nichž (přínejmenším) některé tvoří *nutnou podmínku* myšlení. Rozumové poznání je takovými funkcemi podmíněno a nezbytně doprovázeno. Mozek je (mimo jiné) orgánem představivosti. Nazýváme-li poznávací schopnost, jež pracuje tělesným orgánem, kognitivní schopností smyslovou čili smyslem, pak představivost je („vnitřní“) smysl. Jak již víme, představa vždy reprezentuje něco jednotlivého (jakkoli třeba neurčitě), pojem naopak *cosi* obecného. Obecné pojmy si rozumem abstrahujeme právě ze smyslových představ. Pojmy jsou vždy

¹⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 1, co.: „Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.“

²⁰ Cross (2002, 47–50).

²¹ Feser (2005, 178).

²² Např. toxickými látkami je ve skutečnosti *bezprostředně* ovlivňována nikoli sama rozumová schopnost, nýbrž orgány představivosti, paměti a emotivity, tedy orgány „vnitřních smyslů“. Vliv na rozum se děje pouze prostřednictvím vnitřních smyslů.

napojené na představy. Tomáš Akvinský konstatuje, že (za pozemského života) rozum „nemůže poznávat bez představy“.²³

Pojmové myšlení tak musí být vždy provázeno nějakou činností představivosti, ať už se jedná např. o více či méně neurčité prostorové představy nebo o představy slov (což jsou představy zvukové).²⁴ Tyto představy si tvoříme, vybavují se nám a sřetězují. Myšlení vždy používá představy, avšak někdy je při tom dokonce jakoby ve vleku představ a jejich spontánních asociací.

Lidé obvykle pod pojem „myšlení“ zahrnují činnost představivosti, což je nepřesné. Je však pravdou, že činnost představivosti a činnost rozumu se prolínají v nezbytné součinnosti. Ačkoli je lze teoreticky rozlišit, prakticky jsou neoddělitelné. Vybavování a sdružování představ, vizuálních, slovních aj., je *nutnou podmínkou* pro to, abychom mohli myslet. Tomáš poznamenává: „Naše mysl nemůže aktuálně uvažovat ani o tom, co habituálně zná, neformuje-li si nějaké představy – proto je poškozením orgánu představivosti znemožněno uvažování.“²⁵ Činnost představivosti, která se děje pomocí tělesného orgánu, je nezbytná k tomu, aby se mohlo zároveň docházet k rozumovému poznání, které se nerealizuje tělesným orgánem. Je-li právě naznačená teorie myslitelná, pak z empiricky zjištěných souvislostí mezi myšlením a mozgovými procesy neplyne závěr, že by mozek byl orgánem myšlení.

Z uplynulého antropologického výkladu by mělo být zřejmé, že aristotelsko-tomistická koncepce se od materialistického monismu neliší tím, že by se jednalo o dualismus tělesné substance a duchové substance, nýbrž máme zde dualismus nahlízející tělesnou substancí jako jednotu látky a formy. „Namísto starověkého reduktivního materialismu nabízí Akvinský dualismus látky a formy.“²⁶ Ovšem forma, kterou je duše, je původním ontologickým principem nejen vitálních funkcí těla, nýbrž také rozumové kognitivní schopnosti, jež svou funkcí – a tedy i svou ontologickou povahou – zásadně přesahuje rámec fyzikálně vysvětlitelné reality. V tomto smyslu lze říci, že lidská duše

²³ *Super II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 6.: „...intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate...“

²⁴ Kenny (1993, 93–94).

²⁵ *De veritate*, q. 10, a. 6, co.: „[...] mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio.“

²⁶ Pasnau (2002, 44).

po své duchové stránce neredukovatelně přesahuje vše hmotné a fyzikální.²⁷

Katolická teologická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Tháškova 6
16000 Praha 6
Česká republika
david.peroutka.ocd@seznam.cz

LITERATURA

- AKVINSKÝ, T.: *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D, online, URL = <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- ARISTOTELÉS (1988): *De Anima*. Ross, W. D. (ed.). New York: Oxford University Press.
- ARISTOTELÉS (1957): *Metaphysica*. Jaeger, W. (ed.). New York: Oxford University Press.
- ARMSTRONG, D. M. (2002): *A Materialist Theory of the Mind*. London and New York: Routledge. (First edition in 1968.)
- CONNEE, E. (1995): Supervenience and Intentionality. In: Savellos, E. – Yalçin, Ü. D. (eds.): *Supervenience. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 273–292.
- CROSS, R. (2002): Aquinas and the mind-body problem. In: Haldane, J. (ed.): *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. University of Notre Dame Press, 36–53.
- FESER, E. (2005): *Philosophy of Mind. A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- HAMELIN, O. (1976): *Le Système d'Aristote*. Robin, L. (ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- KENNY, A. (1993): *Aquinas on Mind*. London: Routledge.
- KIM, J. (1993): Psychophysical supervenience. In: *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*. Cambridge University Press, 175–193. (Originally published in *Psychological Studies* 1982.)
- NOVÁK, L. – DVORÁK, P. (2007): *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Teologická fakulta Jihočeské university v Českých Budějovicích.
- PASNAU, R. (2002): *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PHILIPPUS A SS. TRINITATE (1648): *Summa Philosophica*. Ed. prima. Lyon: A. Iullieron.

²⁷ Studie byla vypracována za podpory GA AV, grant IAA 908280801.

- POLANSKY, R. (2007): *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. (2003): The Nature of Mental States. In: O'Connor, T. – Robb, D. (eds): *Philosophy of Mind – Contemporary Readings*. London and New York: Routledge, 210–221. (Originally published in: PUTNAM, H.: *Mind, Language and Reality*. London: Cambridge University Press 1975.)
- REALE, G. (1994): La Dottrina Aristotelica della Potenza, dell'Atto e dell'Entelechia nella Metafisica. In: *Il Concetto di „Filosofia Prima“ e l'Unità della Metafisica di Aristotele*. Sesta edizione. Milano: Vita e pensiero.
- ROSS, D. W. (1995): *Aristotle*. London and New York: Routledge.
- WOLF, U. (1979): *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*. München: Wilhelm Fink Verlag.