

# DUŠE A MYSL ANEB CESTA TAM A ZASE ZPÁTKY

Tomáš Machula

Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

## V tomto textu

Analytická filosofie se tématem mysli zabývá velmi často a důkladně. Dá se říci, že jde o jedno z jejích nejdiskutovanějších témat. Dlouhodobě lze postoj většiny analytických filosofů popsat jako boj s tradičním pojetím těla a mysli, které je prezentováno především jako dualistické dědictví karteziánské filosofie. Klasikem kritiků tradičního pojetí těla a mysli je především Gilbert Ryle, který se snaží ukázat fatální omyl descartesovského „dogmatu ducha ve stroji“, jak posměšně nazývá běžné chápání člověka jako bytosti složené z těla a duše (resp. mysli). Ryle to označuje jako „oficiální nauku“, protože je podle něj natolik rozšířená, že převládá mezi odborníky i neodborníky, filosofy, psychology i náboženskými mysliteli. Ryle o tom říká doslova toto:

„Oficiální naukou, která pochází hlavně od Descartesa, je cosi takového: S diskutabilními výjimkami slabomyslných lidí a nemluvnat má každý člověk jednak tělo, jednak mysl. Někteří raději říkají, že každý člověk je tělo a mysl. Jeho tělo i mysl jsou za normálních okolností spojeny dohromady, ale po smrti těla může mysl pokračovat v existenci a ve své funkci.“<sup>1</sup>

Ryle je jedním z příkladů filosofů mysli, kteří usilovali o revizi takto chápaného tradičního pojetí těla a mysli, aby pokud možno eliminovali svébytnost mentálního světa. Přistupuje k tomuto úkolu tak, že se snaží dokázat nesmyslnost v samotném kořeni dichotomie tělo – mysl. Jde o jeho známou koncepci *kategoriálního omylu*, který ilustruje třemi názornými příklady. Člověk, který přijde na univerzitu a prohlíží si jednotlivé koleje, knihovny, sportoviště, posluchárny a laboratoře, pořád nechápe, kde je ta univerzita. Mylně předpokládá, že univerzita je jednou z věcí jako jsou zmíněné budovy a posluchárny. Neuvědomuje si, že jde o pojem jiné kategorie, a že univerzitu poznává právě skrze všechny její součásti. Podobně je tomu u dítěte, které pozoruje pochodující divizi a vidí všechny vojáky, ale pořád nevidí divizi. A konečně ilustruje Ryle kategoriální omyl i na příkladu cizince sledujícího kriket a nechápajícího, který že z hráčů to zajišťuje „týmového ducha“. Tolik Ryleovy příklady, které bychom my asi vystihly slovy, že pro stromy nevidíme les. V každém případě Ryle chápe řeč o člověku coby tělesně – duševní bytosti jako příklad podobného kategoriálního omylu, který dělá z mysli něco na způsob těla a neuvědomuje si, že je to pouze určitá charakteristika, která pojem těla spoluutváří, ale nemůže mu být kladena na stejnou ontologickou rovinu.

## Descartesův substanciální dualismus

Původ tohoto fatálního omylu se podle Ryla nachází u Descartesa. Tento na jedné straně vědec vyznávající mechanicismus a na druhé straně zbožný a mravní muž své doby prý nemohl psychologicky ustát to, že se lidská přirozenost liší od budíku pouze větší mírou

---

<sup>1</sup> RYLE, G., *The Concept of Mind*, London: Hutchinson 1975, s. 11.

komplexnosti,<sup>2</sup> a proto začal konstruovat mentální svět na způsob světa fyzického, ale bez mechanistických zákonitostí a charakteristik. Ryle není zdaleka jediný autor, který vidí na počátku filosofie myslí Descartesa. Prakticky v každém pojednání k tématu se tímto francouzským filosofem začíná a téměř každý dualistický pohled na člověka (pokud nejde pouze o lingvistický dualismus) je tak či onak srovnáván s Descartesem nebo derivován z jeho myšlení. Je pravda, že René Descartes je po Platónovi asi nejvýznamnějším zástupcem substanciálního dualismu v západní filosofii. Výslovná tvrzení tohoto typu můžeme u francouzského filosofa najít na řadě míst, kde explicitně mluví o dvou substancích, z nich se člověk skládá. Příkladem mohou být následující slova z *Meditací o první filosofii*:

„Poznání, volba a všechny mody, jak poznávání, tak volby se vztahují k substanci myslící. K rozlehlé substanci se pak vztahuje velikost čili samotná rozlehlost do délky, šířky a hloubky, tvar, pohyb, poloha, dělitelnost částí a podobně. Ale zakoušíme v sobě i něco jiného, co se nemá vztahovat ani pouze k mysli, ani pouze k tělu. Pochází to (jak bude níže na patřičném místě ukázáno) z pevné a vnitřní jednoty naší mysli s tělem. Takové jsou například žádost jíst, pít apod.; a konečně všechny smyslové vjemy, jako vjem bolesti, šimrání, světla a barev, zvuků, vůní, chutí, tepla, tvrdosti a odtaných hmatových kvalit.“<sup>3</sup>

Otázkou samozřejmě je, co se myslí onou „pevnou vnitřní jednotou“ mysli a těla. Descartes mluví o dvou substancích, a proto by žádné vlastnosti neměly *per se* patřit oné skladbě mysli a těla. Musí patřit jedné nebo druhé substanci, zatímco celku se mohou připisovat nanejvýš *per accidens*. Je ale možné, aby se atribut pevně zakotvený v jedné z obou substancí mohl začít v plnosti projevovat až po spojení se substancí druhou. Tomu odpovídá i Descartesovo pojetí dvou typů atributů v *Meditacích*.<sup>4</sup> Podobně i ve *Vášních duše* se Descartes vyjadřuje k sounáležitosti duše a těla, která přesahuje představu pouhé juxtapozice dvou typově odlišných substancí. Descartes zde popisuje spojení duše a těla způsobem odpovídajícím spíše klasickému chápání typickému pro aristotelskou scholastiku:

„Lidská duše má totiž dva rysy, na kterých závisí celé poznání její přirozenosti, jehož můžeme dosáhnout; z nich jeden spočívá v tom, že myslí, druhý v tom, že, jsouc spojena s tělem, může spolu s ním působit a pociťovat.“<sup>5</sup>

Na většině míst svého díla je však Descartes mnohem radikálněji dualistický. Ztotožnění sebe sama s myslí pak zatlačí do pozadí zmiňované poznámky o dvou typech činnosti duše a pod pojem myslí se zahrnuje veškeré psychické dění v člověku. Descartes v tomto ohledu až na drobné výjimky<sup>6</sup> příliš nerozlišuje různé duševní potence, především smyslové a rozumové. „Co tedy jsem?“, ptá se například v *Principecch filosofie*, „Věc myslící. Co to je? Inu, věc pohybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově

---

<sup>2</sup> Srov. RYLE, G., *The Concept of Mind*, s. 19.

<sup>3</sup> AT VIII-1, 23.

<sup>4</sup> Srov. AT VIII-1, 24-25

<sup>5</sup> AT III, 664, č. 161.

<sup>6</sup> Např. AT VII, 32.

vnímající.“<sup>7</sup> Vidíme, že se zde představy a smyslové vjemy řadí společně do oblasti mysli. Na rozdíl od předchozí scholastické tradice vycházející z Aristotelova přesného rozlišení mezi smyslovými psychickými pochody svázanými s vnějšími či vnitřními tělesnými orgány a rozumovými pochody, které jsou nemateriální a na tělesných orgánech *per se* nezávislé, má Descartes až na zmíněné drobné výjimky spíše tendenci shrnovat veškeré psychické dění do jedné oblasti.

A v tomto ho následuje i hlavní proud filosofie mysli. Ač stojí v zásadě na myšlence odmítnutí a překonání Descartesova dualismu, v pojetí mysli představuje zřetelné a přímé následovnictví zakladatele novověké filosofie. Netýká se to jen „otců zakladatelů“ a klasiků analytické filosofie. Karteziánské dědictví se dostalo ve druhé polovině devatenáctého století do filosoficko-antropologických úvah různých směrů. Typické je to např. u Franze Brentana, jehož pojetí intencionality, které je významné i pro následující analyticko-filosofické myšlenkové hnutí, se stalo velmi vlivným a dodnes citovaným. Brentano v knize *Psychologie vom empirischen Standpunkt* píše:

„Každý mentální fenomén je charakterizován tím, co středověcí scholastici nazývali intencionálním (také mentálním) typem in-existence předmětu, a co bychom nazvali my – ačkoli ne zcela bez dvojznačnosti – odkazem k obsahu, nasměrováním k předmětu (kterým bychom neměli rozumět realitu) nebo imanentní objektivitou. Každý z těchto případů zahrnuje něco jako zvnitřněný předmět, nicméně vždycky jiným způsobem. Při výkladu je něco vykládáno, v soudu je něco tvrzeno nebo popíráno, v případě lásky je něco milováno, v případě nenávisti zase nenáviděno, v touze něco toužebně očekáváno apod.

Tento intencionální typ in-existence je výlučnou charakteristikou mentálního fenoménu. Žádný fyzický fenomén něco takového nevykazuje. V důsledku toho můžeme definovat mentální fenomény jako takové fenomény, které v sobě intencionálně zahrnují svůj předmět.“<sup>8</sup>

Je zřejmé, že intencionalita definující mentální fenomény jako takové, zde zahrnuje velmi široké spektrum jevů a duševních pochodů. K tomuto bodu se ještě vrátíme v dalších úvahách. Prozatím zůstaňme u toho, že descartesovské pojetí mysli zahrnuje prakticky celou oblast psychologie, od smyslového vnímání, přes emoce a vůli až k rozumovým úsudkům, a že se k tomuto přístupu hlásí i moderní filosofické směry.

Pro další úvahy si nyní dovoluji zavést rozlišení mezi metafyzickým a nemetafyzickým pojetím vztahu mysli a těla. Metafyzickým zde nazývám takové pojetí, které se týká ontologické struktury člověka, nikoli pouze jazykového úzu nebo pozorovaného chování. Lingvistický dualismus tedy bude nemetafyzickým dualismem, neboť se jedná pouze o dualitu na úrovni našeho jazyka. Je možné, že člověk není schopen mluvit o člověku a jeho jednání jinak než dualistickým jazykem rozlišujícím tělesné a psychické jevy. Otázkou ale zůstává, zda tento dualismus na úrovni jazyka nějak souvisí s tím, kdo člověk je, jinými slovy s jeho ontologickou strukturou. Pokud je člověk bytost pouze tělesná, ale my nejsme tuto skutečnost schopni

---

<sup>7</sup> Srov. AT VII, 28.

<sup>8</sup> Citováno dle CHISHOLM, R. M., „Intentionality“, in: D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, 2<sup>nd</sup> ed., Detroit: Macmillan 2006, s. 704-708.

zachytit v jediném jazykovém rámci (jak by si to přál např. eliminativismus), pak jde o metafyzický monismus, ale nemetafyzický dualismus.

Problémem mnoha současných filosofů myslí je pak unáhledné ztotožnění metafyzického dualismu s descartesovským dualismem substanciálním, jakoby jiné formy metafyzického dualismu nebyly ve hře.<sup>9</sup> Jsme tedy svědky jakéhosi redukcionistického chápání dualismu.

### Karteziánské pojetí myslí u analytických filosofů

Výše bylo řečeno, že velká část filosofů devatenáctého a dvacátého století karteziánské pojetí těla a myslí kritizuje, ale na druhé straně přijímá jeho chápání myslí. Toto tvrzení lze ilustrovat příklady z děl některých filosofů myslí, kteří se sice rozcházejí v mnoha detailech a koncepcích, ale jednoznačně se shodují ve východisku, kterým je na jedné straně ostré odmítnutí descartesovského substanciálního dualismu a na straně druhé chápání myslí jako všeho, co je charakterizováno intencionalitou. Tím v praxi popírají rozlišení, které bylo pro antiku, středověk i novověk zcela samozřejmé, totiž rozlišení mezi oblastí rozumovou a smyslovou.

Do oblasti myslí tak bývá zařazováno i smyslové poznání.<sup>10</sup> Colin McGinn si tak v souvislosti s možnostmi naší myslí může položit otázku: „Jak může z šedé hmoty vznikat fenomén barevného vidění?“<sup>11</sup> V případě zrakového vjemu se jedná bez jakýchkoli pochybností o smyslové poznání. Podobné je to i fenoménem tělesné bolesti, který je reakcí na určitý typ smyslového podráždění. Někteří z autorů zastávají striktní identitní teorii myslí a těla, takže interakce mezi myslí a tělem popisují v souvislosti s přímými tělesnými podrážděními typu úderu do prstu, který působí bolest,<sup>12</sup> jiní se dívají na oblast mentální fenoménů diferencovaněji. Frank Jackson se při popisu myslí například soustřeďuje nejen na přímé tělesné vjemy spadající do oblasti smyslů, ale i na na první pohled komplikovanější fenomény: „Mentální objekty, jimiž se budu zabývat v tomto článku, jsou věci jako bolest, svědění a vnitřní chvění, tj. tělesné vjemy, a dále věci jako přetrvávající vjemy a přeludy, tj. vizuální halucinace.“<sup>13</sup> Máme zde tedy jak přímé smyslové vjemy, tak i zdánlivé vjemy a paměťově uchované vjemy. Dostáváme se k rozlišení přímých smyslových vjemů a jiných psychologických fenoménů jako je paměť nebo představivost. Zde už může být konfúze smyslové a rozumové oblasti pochopitelná. Velmi obtížně rozlišitelné je to pak např. u jednoho z klasiků filosofie myslí Donalda Davidsona, který řadí mezi slovesa mentálního typu například slovesa „domnívat se, hodlat, toužit, znát, chápat, všímat si, pamatovat“ apod.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> William Jaworski mluví přímo o široce sdílených předpokladech filosofie myslí, které nejsou kriticky promyšlené. Srov. JAWORSKI, W., „Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind“, *Proceedings of the ACPA* Vol. 80 (2007), s. 209-224.

<sup>10</sup> Srov. GÁLIKOVÁ, S., *Úvod do filozofie mysle. Příklad psychofyzického problému*, Martin: Honner 2001, s. 29, kde se mezi mentální stavy počítají smyslové vjemy a propoziční postoje.

<sup>11</sup> MCGINN, C., „Can We Solve the Mind-Body Problem?“, *Mind* vol. 98 (1989), No. 891, s. 349-366.

<sup>12</sup> Srov. HIRST, R. J., „Mind and Body“, in: J. Heil (ed.), *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press 2004, s. 112. David Lewis zase představuje zajímavý myšlenkový experiment, když předpokládá existenci blázna, který zakouší bolest jiným způsobem, než člověk normální, a říká, že !spolehlivá teorie myslí musí zahrnovat i bolest pociťovanou bláznem i bolest pociťovanou Mart'anem. Srov. LEWIS, D., „Mad Pain and Martian Pain“, in: N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1980, s. 216-222.

<sup>13</sup> JACKSON, F., „The Existence of mental Objects“, *American Philosophical Quarterly* XII, 1 (1976), s. 33-40.

<sup>14</sup> DAVIDSON, D., „Mental Events“, in: L. Foster, J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press 1970, s. 79-101.

Ve všech případech vidíme, že se nerozlišuje mezi smyslovou a rozumovou oblastí, ba často se obě oblasti přímo slévají.

Předkarteziánská tradice (která je nicméně v některých filosofických směrech stále živá) naproti tomu mezi smyslovou a rozumovou oblastí velmi pečlivě rozlišovala, přičemž intencionalitu vztahovala k oběma.<sup>15</sup> Poznání bylo chápáno jako přijetí formy poznávané věci, které není materiální ve smyslu fyzického přijetí formy. Přijetí formy není fyzické, ale intencionální, tzn. poznáním červené se nestávám červeným, ale formu červenosti si intencionálně osvujuji. Jakékoli poznání je v tomto smyslu nemateriální. Není ale nemateriální v tom smyslu, že by bylo naprosto nezávislé na materiálních podmínkách např. naší tělesnosti. Tímto způsobem bylo za nemateriální pokládáno pouze poznání rozumové. Smyslové poznání je sice nemateriální co do nemateriálního přijímání forem poznávaných věcí, ale je materiální ve smyslu závislosti na materiálních podmínkách.<sup>16</sup>

Všimněme si pečlivého rozlišení různých rovin v oblasti smyslového života. Vnější smysly jsou zřetelně závislé na materiálním těle, protože vyžadují tělesný receptor. Na materiálních podmínkách jsou závislé i tzv. vnitřní smysly a smyslové snaživosti. Vnitřní smysly jsou schopnosti, které na rozdíl od vnějších smyslů nemají vnější, ale vnitřní tělesný orgán. Počet těchto vnitřních smyslů bývá u různých autorů uváděn různě, v závislosti na tom, jaké schopnosti se pod určité smysly zahrnují.<sup>17</sup> Aristotelismus tomistického typu mluví o čtyřech vnitřních smyslech, tj. smyslu sjednocujícím, představivosti, hodnotícím smyslu a smyslové paměti. Podle Tomáše Akvinského získává člověk díky vnějším smyslům tzv. intencionální obraz poznávané věci (*species*), s nímž dále pracují vnitřní smysly.

„K dokonalému smyslovému poznání, které by živočichu postačovalo, je potřeba pět věcí: Za prvé, aby smysl přijímal od smyslově vnímatelného předmětu intencionální obraz, což přísluší vlastnímu smyslu. Za druhé, aby smysl rozeznával vnímané smyslové počítky, a aby mezi nimi navzájem rozlišoval, což musí dělat potence, k níž přicházejí všechny smyslové vjemy, a které se říká sjednocující smysl. Za třetí, aby byly uchovány přijaté smyslové intencionální obrazy. Živočich totiž potřebuje nejenom vnímání smyslově dostupných věcí, když jsou přítomné, ale i tehdy, když jsou nepřítomné. A k tomu je nutná jiná potence, neboť v tělesných věcech se princip přijímání a uchovávání odlišuje. To, co dobře přijímá, totiž někdy špatně uchovává. Zmíněná potence uchovávat se pak nazývá obrazotvornost neboli představivost. Za čtvrté je pak potřeba smysl pro některé informace, které smysly nevnímají, jako je škodlivé a užitečné apod. K jejich poznání člověk dospívá zkoumáním a srovnáváním,

<sup>15</sup> Zde popisujeme především aristotelismus, který převládl i ve středověku okolo 13. století. (srov. ARISTOTELÉS, *De anima* 426 – 430). Platonismus měl svým dualismem blízko k Descartesovi, nicméně platí, že narozdíl od současných filosofů myslí dokázal i on dobře rozlišit mezi smysly a rozumem. Toto téma je podrobněji zpracováno v publikaci MACHULA, T., „Téma *duše* u Tomáše a v tomistické filosofii, in: M. Nakonečný, T. Machula, J. Samohýl (eds.), *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton 2009, s. 344-376. Z tohoto textu přebíráme i některé formulace v následujícím výkladu smyslové oblasti.

<sup>16</sup> Srov. KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Appleton-Century-Crofts 1951, s. 66-70.

<sup>17</sup> Tomáš rozlišuje 5 smyslových schopností: vlastní smysl, tj. souhrn vnějších smyslů, a 4 vnitřní smysly. Aristotelés uvádí 4 (vlastní smysl, sjednocující smysl, obrazotvornost, paměť), Al-Farábí 5 (vlastní smysl, obrazotvornost uchovávající, rozlišování, paměť, obrazotvorná schopnost skladebná), Avicenna 6 (vlastní smysl, sjednocující smysl, obrazotvornost, hodnotící obrazotvorná schopnost, rozlišovací schopnost, paměť), Averroes 5 (vlastní smysl, sjednocující smysl, obrazotvornost, hodnotící schopnost, paměťová schopnost), Jan Damašský 4 (vlastní smysl, obrazotvornost, hodnotící schopnost, paměťová schopnost).

zatímco jiní živočichové přirozeným instinktem. Ovce například přirozeně prchá před vlkem jako před tím, co jí škodí. K tomu je tedy u jiných živočichů než u člověka zaměřena přirozená rozlišovací schopnost. U člověka se však nachází schopnost hodnotící, která uvádí do souvislostí jednotlivé informace. Proto se jí také říká partikulární rozum nebo pasivní intelekt. Za páté je pak potřeba, aby to, co bylo dříve prostřednictvím smyslů poznání a v nitru uchováno, mohlo být opět vyvoláno k aktuálnímu uvážení. A to je úkolem paměťové schopnosti, která u jiných živočichů než u člověka pracuje bez zkoumání, u člověka však se zkoumáním a úsilím. Proto u člověka není pouhá paměť, ale i činné rozpomínání se. Bylo však nutné, aby tato potence byla nasměrována odlišně od ostatních, neboť akty ostatních smyslových potencií sledují pohyb od věcí k duši, kdežto akt potence paměťové je opačný – sleduje pohyb od duše k věci.<sup>18</sup>

Dále je v duši člověka (ale i jiných živočichů) přítomná tzv. *snaživost*, což je schopnost reagovat na smyslové poznání, tedy sklon, spění k něčemu nebo snažení se o něco, co je danému tvorů na základě smyslového poznání potřebné, nebo naopak odpor vůči tomu, co je nebezpečné. Snaživost je pak dvojí: dychtivost a vznětlivost. Jak vnější, tak vnitřní smysly a smyslové snaživosti ale patří do oblasti smyslů, tzn. poznání vyžadujícího materiální podmínky.<sup>19</sup>

|                       | <b>dychtivost</b> |                             | <b>vznětlivost</b> |
|-----------------------|-------------------|-----------------------------|--------------------|
| dobro absolutně vzaté | smyslová láska    | nesnadno dosažitelné dobro  | naděje             |
| nepřítomné dobro      | touha             | nedosažitelné dobro         | zoufalství         |
| dosažené dobro        | radost            | těžce přemožitelné zlo      | odvaha             |
| zlo absolutně vzaté   | nenávist          | nepřemožitelné zlo          | strach             |
| nepřítomné zlo        | averze            | obrana proti přítomnému zlu | hněv               |
| dosažené zlo          | smutek            |                             |                    |

Vrátíme-li se k pojetí mysli u analytických filosofů, pak je ze srovnání s předkarteziánským pojetím duše zřejmý zásadní rozdíl. Můžeme ho vyjádřit níže uvedeným schématem. Vyjadřuje posun od aristotelského metafyzického nesubstanciálního dualismu duše a těla ke karteziánskému metafyzickému dualismu mysli a těla a následně k mainstreamu filosofie mysli, který metafyzický dualismus odmítá a upřednostňuje různé monistické vize člověka, které oblast mysli nějakým způsobem redukuje především na tělesnost.<sup>20</sup> Čárkované čáry

<sup>18</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaest. disp. de anima*, q. 13.

<sup>19</sup> Jedná se o velmi často a v různých obdobách uváděnou tabulku. Srov. např. KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Applenton-Century-Crofts 1951, s. 215.

<sup>20</sup> Mluvím o mainstreamu a nechci rozhodně generalizovat. Srov. STRAWSON, P. F., „Self, Mind and Body“, *Common Factor* 4 (1966), s. 5-13: „Nestačí uznat, že osoba má dvě stránky (...): mentální neboli vědomou a materiální neboli tělesnou. Dějiny člověka nejsou jen dějinami jedné věci se dvěma stránkami, ale dějinami dvou věcí o jedné stránce. Jednou z těchto věcí je materiální předmět, totiž tělo, druhou pak nemateriální předmět, totiž duše, mysl, duch nebo individuální vědomí.“

v tabulce naznačují uznání reálného rozdílu, tedy rozlišování, ale neoddělování jednotlivých oblastí. Člověk je v aristotelismu jedinou substancí, která se vnitřně diferencuje. Plná čára pak naznačuje i rozdělení, což odpovídá karteziánskému substanciálnímu dualismu. Absence jakékoli čáry pak naznačuje monistické chápání člověka, které chápe mysl jako pouhý epifenomén těla nebo ji s tělem přímo ztotožňuje, což nechává v každém případě prostor dualismu pouze nemetafyzickému.

| aristotelská koncepce       | karteziánská koncepce                                                                                                       | koncepce filosofie mysli             |
|-----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|
| mysl = rozum (nemateriální) | mysl = rozum + smysly<br><i>res cogitans</i><br>- rozum (nemateriální)<br>- smysly (nemateriální, ale materiálně podmíněné) | mysl (bez rozlišení)<br>(materiální) |
| smysly (materiální)         |                                                                                                                             |                                      |
| tělo (materiální)           | tělo (materiální)<br><i>res extensa</i>                                                                                     | tělo (materiální)                    |

Rozdíl mezi chápáním mysli u předkarteziánských autorů a Descartesa ukazuje zřetelně i znalec Tomáše Akvinského, Descartesa i analytické filosofie Anthony Kenny:

„Z historického hlediska jiné pojetí mysli ovládalo filosofické myšlení ve stoletích, kdy byl přijímán jako hlava filosofů Aristotelés, a jiné po Descartesově filosofické revoluci v 17. století.

Staré aristotelské království mysli mělo užší hranice než nové karteziánské království. Pro aristoteliky před Descartesem je mysl v podstatě schopnost nebo soubor schopností, jimiž se člověk odlišuje od zvířat. Zvířata a člověk mají některé schopnosti a činnosti společné: psi, krávy, prasata i člověk mají např. schopnost vidět, slyšet a cítit – je jim společná schopnost či schopnosti smyslového vnímání. Jedině člověk však dovede myslet abstraktními myšlenkami a činí rozumová rozhodnutí – od ostatních živočichů se odlišuje rozumem a vůlí. Mysl je tedy v zásadě konstituována těmito dvěma schopnostmi. Rozumová činnost je ve zvláštním smyslu nehmotná, zatímco smyslové vnímání je bez hmotného těla nemožné.

Pro Descartesa a pro mnoho jiných filosofů probíhaly hranice mezi myslí a hmotou jinde. Vymežujícím kritériem psychiky je vědomí, nikoli rozum čili racionalita. Z karteziánského hlediska je mysl oblastí toho, co je přístupné introspekci. Království mysli tedy zahrnuje nejen lidské (rozumové) poznání a chtění, ale také lidské vidění, slyšení, cítění, bolest a potěšení.“

Toto Descartesovo pojetí má pak významné důsledky pro chápání vztahu člověka a zvířat. Upírá totiž subhumánním živočichům přítomnost bytí i primitivní formy vědomí. Kenny pokračuje ve svém popisu aristotelismu a Descartesa slovy:

„Descartes by byl souhlasil se svými aristotelskými předchůdci v tom, že mysl odlišuje člověka od zvířat. To pro aristoteliky vyplývalo z toho, že mysl je omezena na rozum a rozumem jsou nadáni pouze lidé. Pro Descartesa to vyplývalo z toho, že mysl sice zahrnuje smyslové vnímání, ale pravé smyslové vnímání mají pouze lidé. Descartes totiž tvrdil, že zvířata nemají pravé vědomí. Tělesný mechanismus, který doprovází smyslové vnímání u člověka, se může nacházet i v živočišném těle, ale jev jako bolest je v živočichovi čistě mechanická událost, kterou nedoprovází smyslový vjem, jež při bolesti pociťuje člověk.“<sup>21</sup>

Vidíme, že zatímco dualismus je filosofií mysli radikálně odmítnut a v tomto bodě je tedy mezi karteziánským „dogmatem ducha ve stroji“ a analytickou filosofií zásadní předěl, v pojetí mysli navazuje analytická tradice na Descartesovu „výhybku“, která na začátku novověku odklonila filosofii od aristotelské koncepce.

Pokud se držíme post-karteziánského pojetí filosofie mysli, pak není příliš obtížné „dokazovat“ materialitu a tedy tělesnost mysli poukazem na zřetelné tělesné podmíněnosti řady mentálních jevů. Aristotelismus by zde ovšem nesouhlasil. Nikoli v tom, že řada mentálních jevů (chápeme-li mysl jako většina analytických filosofů mysli) je tělesně podmíněná. S tímto tvrzením by aristotelismus jistě plně souhlasil. Radikálně však musí odmítnout shrnutí všech mentálních jevů do jednoho rámce. Tento přístup filosofie mysli je z aristotelského úhlu pohledu nutně kategoriálním omylem mnohem významnějšího typu, než ten Rylův. Směšují se zde totiž kategorie smyslového a rozumového. Aristotelská filosofie člověka totiž trvá na přesném rozlišování mezi tělesně podmíněnými smyslovými schopnostmi a tělesně nepodmíněnými schopnostmi rozumovými.

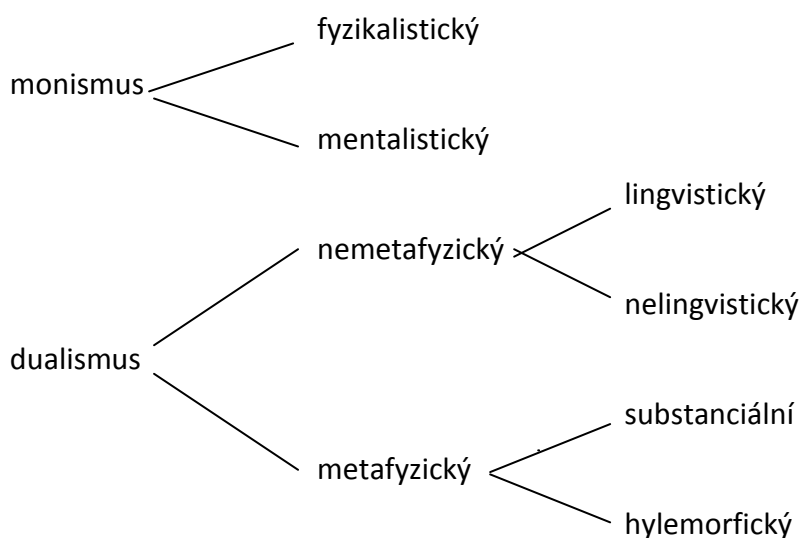
V tomto smyslu je pak zapotřebí rozlišovat nejen lidskou osobu na tělo a duši (či mysl, chceme-li),<sup>22</sup> ale také v rámci mysli mezi smyslovou a rozumovou stránkou. Smyslová oblast je přitom zřetelně a přímo spojená s tělesností a bez ní je prakticky nemyslitelná, kdežto rozumová oblast je na smyslové (a tedy tělesné) závislá pouze jako na zdroji dat, která skrze smyslové schopnosti (především představy) vstupují do rozumové potence. Zatímco smyslové poznání lze vyvolávat pouze tělesně, rozumové je v tomto smyslu na těle nezávislé. Zjednodušeně řečeno lze také poznamenat, že smyslově vnímající netělesná bytost je zjevný nesmysl, rozumově poznávající a myslící netělesná bytost spor nepředstavuje. Rozumová činnost je proto myslitelná a možná i bez těla. To uznávají nejen aristotelicky orientovaní filosofové jako jsou tomisté, ale koneckonců i někteří filosofové analyticky orientovaní.<sup>23</sup> Pro

<sup>21</sup> KENNY, A., *Aquinas on Mind*, český *Tomáš o lidském duchu*, Praha: Krystal 1997, s. 18. Dovoluji si zde v citaci mírně upravit překlad Karla Šprunka, který výraz *mind* překládá jako *duch*. Z důvodů terminologické jednoty uvádím výraz *mysl*.

<sup>22</sup> Nechme teď stranou aristotelské chápání duše nejen jako principu poznání (a s tím spojené intencionality), ale i elementárních životních pochodů vegetativního rázu. Pro zjednodušení teď chápeme duši pouze z hlediska poznání.

<sup>23</sup> Srov. STRAWSON, P. F., *Individuals*, slov. překlad *Individuá. Esej o deskriptivnej metafyzike*, Bratislava : Iris 1997, s. 129-130. Srov. MACHULA, T., „Lidská mysl bez těla. P. F. Strawson a Tomáš Akvinský“, in: *Akta SITA 2006* (3), s. 93-102.

popis, který se vyrovnává s tímto diferencovanějším viděním duševních činností ale monistický ani karteziánský pohled nepostačuje. K jednoduchému monismu a jeho kontrárnímu protikladu, kterým je karteziánský substanciální dualismus, je tedy třeba hledat alternativy. Jedna zajímavá se objevuje přibližně v posledních deseti letech v diskusích autorů blízkých analytické tradici. Představuje jakousi rehabilitaci aristotelského, přesněji řečeno aristotelsko-tomistického přístupu k řešení psychofyzické otázky. Je to hylemorfický dualismus. Přehled různých přístupů k otázce vztahu duševní a tělesné oblasti lze tedy popsat následujícím schématem.<sup>24</sup>



Hlavní dělicí linie běží mezi monismem a dualismem. Monismus je v podstatě redukcionistickou pozicí, která popírá buď svébytnost duševní (fyzikalismus) nebo tělesné (mentalismus) oblasti. Mentalismus má v dějinách filosofie své významné zastánce, nicméně zde se jím dále zabývat nebudeme, neboť se v diskursu filosofů myslí prakticky nevyskytuje. Dualismus nemetafyzického typu pak lze rozlišit na dualismus projevující se na úrovni jazyka nebo mimo oblast jazyka a dualismus metafyzický pak na dualismus substanciální a nesubstanciální. Nejvýznamnějším a v podstatě jediným v současnosti vážně diskutovaným metafyzickým dualismem nesubstanciálního typu je dualismus hylemorfický.

V rámci diskusí mezi zastánci fyzikalistických a dualistických přístupů na první pohled fyzikalisté převládají. Je ale zajímavé, že základním východiskem většiny jejich argumentací je téměř až povinné distancování se od karteziánského dualismu. William Jaworski mluví přímo

<sup>24</sup> Pokládám ho za přehlednější než jiná schémata, např. Haldanovo in: HALDANE, J., „A Return to Form in the Philosophy of Mind“, in: D. S. Oderberg (ed.), *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*, Oxford: Blackwell 1999, s. 40-64.

o široce sdílených předpokladech filosofie mysli, které nejsou kriticky promyšlené. Sám proti fyzikalismu argumentuje následujícím způsobem:<sup>25</sup>

1. Jestliže je reduktivní fyzikalismus pravdivý, pak musí být dvě fyzicky totožná individua totožná i mentálně.
2. Je možné, aby dvě fyzicky totožná individua byla mentálně odlišná.
3. Závěr klasického *modu tollens*: Reduktivní fyzikalismus není pravdivý.

První premisa je bezpochyby v pořádku. Slabinou tohoto argumentu je druhá premisa. Jak víme, že dvě fyzicky totožná individua mohou být mentálně odlišná? Ze zkušenosti zjevně nikoli, protože nejvyšší stupeň identity, s nímž máme mezi lidmi zkušenost, jsou jednovaječná dvojčata. I ta však mají velmi daleko k fyzické totožnosti. Je vůbec otázkou, zda mohou být dvě fyzicky totožná individua. Problém je v tom, že i kdyby ve výchozí situaci byla dvě individua naprosto identická, od prvního okamžiku by nastala nutná divergence plynoucí z toho, že už různá lokalizace oněch individuí by vedla k různým podmínkám existence a tím i různému fyzickému vývoji. Prakticky v jakémkoli možném světě vyjma světa obsahujícího pouze ona dvě identická individua by existence fyzicky totožných individuí nebyla možná. Druhou premisu tedy nelze dost dobře prohlásit za pravdivou. Nanejvýš je možné konstatovat pochybnost a její nedokazatelnost. Proto je třeba ji odmítnout a tím padá i celý argument. Jinou argumentaci, která má svá tradiční východiska už v předkartezziánské filosofii, najdeme například u Johna Haldanea<sup>26</sup> nebo Davida Oderberga. Tím se dostáváme k hylemorfickému dualismu.

### Hylemorfický dualismus

Možnou alternativou pro descartesovský dualismus a jeho fyzikalisticky orientované antipody by mohla být teorie mysli vycházející z aristotelské filosofie. Od devadesátých let se objevuje výraz „analytický tomismus“, mezi jehož významná témata téma duše či mysli bezpochyby patří. V monotematickém čísle časopisu *Monist*<sup>27</sup> zaměřeném právě na analytický tomismus definuje John Haldane analytický tomismus takto: „Analytický tomismus si neche vyhradit sv. Tomáše za účelem pokroku nějaké vymezené oblasti nauk. Není ani hnutím, kterému jde o uctivý výklad původních textů. Místo toho se snaží rozvinout metody a myšlenky filosofie 20. století – toho druhu, který převažuje v anglicky mluvícím světě – ve spojení s širokým rámcem idejí, které přinesl a rozvinul Tomáš Akvinský: forma, materie,

---

<sup>25</sup> Srov. JAWORSKI, W., „Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind“, *Proceedings of the ACPA* Vol. 80 (2007), s. 209-224.

<sup>26</sup> Haldane mluví s nadsázkou o „návratu do budoucnosti“ a svůj text HALDANE, J., „A Return to Form in the Philosophy of Mind“, in: D. S. Oderberg (ed.), *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*, Oxford: Blackwell 1999, s. 40-64 uzavírá slovy: „Zmínil jsem řadu řešení, jejichž původ je zřejmý, ale domnívám se, že jsou zajímavé i z jiného než pouze z historického hlediska. Zmínil jsem bod, který leží na rozcestí dvou protisměrných cest – k fyzikalismu a od fyzikalismu. První cesta, jak se nyní zdá, vede k redukcionismu, kdežto druhá směřuje k hylemorfickému personalismu, směrem k návratu formy do filosofie mysli.“

<sup>27</sup> *The Monist*, Vol. 80, No. 4 (1997). Na toto číslo reaguje Brian J. Shanley článkem „Analytical Thomism“, *Thomist* 63 (1999), s. 125-137.

existence, individuace, mentální projevy, dobro a zlo...“<sup>28</sup> Vzájemný zájem analytických filosofů a tomistů se ukazuje v celé řadě témat.<sup>29</sup>

Jedním z těchto témat je bezpochyby výzva, kterou před nás staví psychofyzický problém. A tím se dostáváme k aristotelské koncepci, kterou scholastika převzala a rozpracovala, a která dnes nachází své místo v současných diskusích jako hylemorfický dualismus. Představovat co je hylemorfismus by nebylo ničím jiným než nošením sov do Athén, protože i ten, kdo se nespecializuje na Aristotela nebo středověký aristotelismus, ví aspoň v zásadních rysech, o co se jedná. Přejdeme tedy přímo do současných diskusí. K nejvýznamnějším autorům, kteří dnes usilují o určitý návrat k dualismu, který na jedné straně není descartesovským dualismem substanciálním, ale není ani dualismem nemetafyzickým, patří David Oderberg a John Haldane.

David Oderberg shrnuje svou prezentaci v následujících bodech:<sup>30</sup>

1. Všechny substance jsou o sobě existující entity, které mají vlastnosti, ale samy vlastnostmi nejsou. Skládají se z materie a formy.
2. Formu nazýváme substanciální formou, protože aktualizuje materii a dává substanci to, čím je, tedy její esenci.
3. Lidská osoba je složena jakožto substance z materie a formy.
4. Osoba je (už od Boethia) definována jako individuální substance rozumové přirozenosti. Substanciální formou osoby je tedy její rozumová přirozenost.
5. Rozumová činnost je esenciálně nemateriální.
6. Proto je esenciálně nemateriální i lidská přirozenost.
7. Jakožto nemateriální není závislá na spojení s materií.
8. Lidská osoba je schopná existovat svou rozumovou přirozeností (které se říká duše) nezávisle na těle.
9. Identita a individualita lidských bytostí tedy nevyžaduje v každém okamžiku existence spojení s tělem.

Celý tento myšlenkový postup vychází ze základního předpokladu, že koncepce substance jakožto entity složené z materie a formy je smysluplnou koncepcí. Oderberg je o tom přesvědčen mimo jiné proto, že bez ní nelze přijatelně vysvětlit pojem osobní identity. Je známo, že existují dvě základní koncepce lidské osoby. Jedno definuje osobu na základě přirozenosti (Boethius), druhé na základě kontinuálního proudu vědomí (Locke).<sup>31</sup> Ve stručnosti je lze charakterizovat jako esencialismus a aktualismus. Oderberg odmítá aktualistické řešení kladoucí identitu osoby do vědomí, protože se jedná o kruhovou

---

<sup>28</sup> HALDANE, J., „Analytical Thomism: A Brief Introduction“, *The Monist*, Vol. 80, No. 4 (1997).

<sup>29</sup> Srov. KERR, F., „Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?“, in: J. Fodor, F. C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue. Thomas for the Twenty-First Century*, Malden: Blackwell 2004, s. 119-135; MACHULA, T., „Tomistické myšlení dvacátého století mezi kontinentální a analytickou filosofií“, in: M. Šimsa, P. Sousedík, M. Nitsche (eds.), *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Praha: Filosofia 2009, s. 355-369.

<sup>30</sup> Srov. ODERBERG, D. S., „Hylemorphic Dualism“, *Social Philosophy and Policy* 22 (2), 2005, s. 70-99; také in: E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *Personal Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

<sup>31</sup> Srov. MACHULA, T., „Pojetí lidské osoby a jeho etické důsledky“, *Sociální práce /Sociálna práca* 2 (2006), s. 101-108.

argumentaci. Vědomí nutně osobní identitu předpokládá a nemůže ji proto vysvětlovat nebo konstituovat. Vědomí je totiž ze své povahy stavem individua, je to vědomí něčeho, tedy intencionální vztah. A ten jako každý jiný vztah musí předpokládat nositele, tedy individuální osobu. Abychom vysvětlili identitu osoby, musíme se tedy obrátit k přirozenosti, která je konstituována formou, tedy tím, čím věc (či v tomto případě osoba) je. Podobně se k formě dostaneme při hledání kritérií identity. Identita substancí nespočívá v jejich částech nebo materiálních komponentách, protože by se při jakékoli modifikaci nějaké části substance měnila i její identita, což je nepřijatelné. Oderberg přirovnává cestu při hledání identity nějaké věci k pronikání koncentrickými kruhy znázorňujícími vlastnosti této věci až na jádro, kterým je esence neboli substanciální forma. Je to souhrn určitých rysů, které nám umožňují za všech rozmanitých možností změny reidentifikovat danou substancí. Zatímco své části substance v jistém rozmezí může měnit, stejně jako může postupně vyměňovat svou materii, formální identita zaručuje stabilitu substance v průběhu její existence.

Pokud se soustředíme na lidskou osobu, pak je její identita podle Oderberga zajištěna substanciální formou neboli duší neboli rozumovou přirozeností. Lidská osoba je specifickým příkladem substance, protože je skladbou materiálního a nemateriálního. Duše je totiž nemateriální, ale má esenciální vztah k materiálnímu tělu. Vyžadují ho její potence.

Tím se dostáváme k rozlišení mezi smyslovou a rozumovou úrovní, která byla popsána již výše. Oderberg říká, že plně nemateriální a nezávislá na tělesných orgánech je pouze rozumová činnost. Přesněji řečeno, je *intrinsicly* nezávislá, ale *extrinsicly* závislá na materii.<sup>32</sup> Starší scholastická terminologie by v tomto případě pravděpodobně použila distinkci *per se* nezávislá, ale *per accidens* závislá. Rostlina je například závislá na půdě, ale tato závislost je *per accidens* (nikoli nutná). Z půdy totiž za normálních okolností rostlina přijímá živiny, takže je-li z půdy vyňata, zahyne. Může být ale živena hydroponicky, takže se za těchto poměrně výjimečných okolností bez půdy obejde. Neobejde se ale bez samotných živin, na kterých je závislá *per se* čili nutně.

To, co tedy Aristotelés a po něm scholastici označovali jako úrovně života a jim odpovídající bytostné stupně substanciálních forem (duší) živých bytostí, popisuje Oderberg jako hierarchii kapacit.<sup>33</sup> Výživa nevyžaduje vnímání, ale vnímání výživu. Rozumovost, která vyžaduje výživu i vnímání, je pak nejvyšší kapacitou definující přirozenost lidské osoby. Tato rozumovost je, jak už bylo řečeno výše, nemateriální. Oderberg vychází z povahy rozumových pojmů:

1. Pojmy jsou abstraktní.
2. Jakožto abstraktní nemohou být materiálně ztělesněny.
3. Rozum je schopen potenciálního nekonečna v uchopování pojmů.
4. Tím se rozum liší od smyslových vjemů, které jsou odzrcedlovány v materii, a kterých může být jen konečný počet.
5. Tím docházíme k uznání absence materiální limitace rozumové činnosti.

---

<sup>32</sup> Srov. ODERBERG, D. S., „Concepts, Dualism, and the Human Intellect“, in: A. Antonietti, A. Corradini, E. J. Lowe (eds.), *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach*, Lanham, MD: Lexington Books / Rowman and Littlefield 2008, s. 211-233.

<sup>33</sup> Srov. ODERBERG, D. S., „Hylemorphic Dualism“, *Social Philosophy and Policy* 22 (2), 2005, s. 70-99; také in: E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *Personal Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Podobným způsobem postupuje i John Haldane,<sup>34</sup> který se inspiroval Tomášovou *Sumou*,<sup>35</sup> kde je základem argumentace vztah podobnosti přijímaného a přijímajícího. Rozumové poznání jakožto přijímání obecných nemateriálních pojmů, je z tohoto důvodu tedy nemateriální. Haldane tento argument shrnuje ve čtyřech bodech:

1. Rozumové akty jsou esenciálně ustaveny pojmově zachycenými obecnými přirozenostmi.
2. Žádná materiálně se vyskytující vlastnost není obecná.
3. Tedy: Pojmově zachycené obecné přirozenosti se nevyskytují materiálně.
4. Co je esenciálně ustaveno něčím nemateriálním, je samo nemateriální.<sup>36</sup>

Rozumové poznání je přijetí formy jakožto obecné, nikoli individualizované. Obecná forma, která je v mysli přítomna jako obecný pojem, je ale abstraktní a nemateriální. Aplikací zásady *agere sequitur esse* plyne závěr, že z přítomnosti nemateriálních obecných pojmů v rozumu plyne nematerialita rozumové schopnosti.

## Závěr

Hylemorfický dualismus, jakkoli přináší řadu otázek a problémů, má pro současnou filosofii mysli nepochybně zajímavé stránky. Je to teorie, jejíž kořeny jsou až v antice, takže je v různých kontextech promýšlena a diskutována více než dva tisíce let. Tím se ukazuje možnost zajímavé inspirace nejen v antické filosofii, ale i ve scholastice, která vztah těla a duše intenzivně promýšlela. Umožňuje rozlišení a odlišení duševní a tělesné stránky člověka, ale radikálně je neodděluje. Tím se vyhýbá problémům fyzikalistických koncepcí i karteziánského substanciálního dualismu. Dále umožňuje diferenciovanější pohled na oblast duševních schopností než dnes tolik frekventovaný pojem mysli. Stojí tedy přinejmenším za to, aby se s ním současná filosofie mysli zabývala. Celá řada témat, které filosofie mysli dnes promýšlí, je navíc využitelná a inspirativní i v rámci nereduktivního hylemorfického pohledu na člověka. Hylemorfický dualismus by mohl naopak vést k lepšímu vytěžení některých koncepcí, myšlenek a interdisciplinárních vztahů (např. s neurofyzologií).

V tomto smyslu stojí za úvahu, zda se nevrátit ke klasickému filosofickému pojmu duše. Mysl, jak ji chápala antika a středověk, zahrnuje pouze část psychické oblasti. Mysl, jak ji chápe současná filosofie mysli, zase nediferencuje to, co by se rozlišovat mělo. Nabízela by se tedy

---

<sup>34</sup> Srov. HALDANE, J., „The Metaphysics of Intellect(ion)“, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, s. 39-55.

<sup>35</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 75, a. 5: „Cokoli je v něčem přijímáno, je přijímáno na způsob přijímajícího. Všechno je však přijímáno tak, že jeho forma je v poznávajícím. Rozumová duše však poznává nějakou věc v její přirozenosti absolutním způsobem, např. kámen nakolik je absolutně kamenem. Forma kamene je tedy absolutně – podle svého vlastního formálního pojmu – v rozumové duši. Rozumová duše je tedy absolutní forma a ne něco složeného z materie a formy. Kdyby totiž byla rozumová duše složená z materie a formy, přijímaly by se v ní formy věcí jako individuální, a tak by je šlo poznávat pouze jednotlivě, jak k tomu dochází u smyslových schopností přijímajících formy věcí v tělesném orgánu – materie je totiž principem individuace forem. Zbývá tedy, že rozumová duše a každá rozumová substance, která poznává formy absolutně, v sobě nemá složení formy a materie.“ K Tomášově pojetí nemateriality duše srov. McCABE, H., „The Immateriality of the Soul“, in: B. Davies (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae. Critical Essays*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2006, s. 195-201.

<sup>36</sup> K tomu srov. také HALDANE, J., „The Breakdown of Contemporary Philosophy of Mind“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press 2002, s. 54-75.

---

možnost návratu k tradičnímu filosofickému pojmu nezávisle na psychologickém nebo náboženském významu, který s sebou pojem duše také nese.

Haldane, který si libuje v silných formulacích, mluví o zhroucení současné filosofie mysli a o potřebě návratu ke klasičtějším koncepcím – i když nikoli návratu do minulosti, ale návratu tvořivému a obnovenému, Haldanovými slovy „návratu do budoucnosti“. Osobně bych možnosti současné filosofie mysli v dialogu se scholastikou označil méně expresivně, ale také metaforicky. Výhled na vývoj v chápání psychofyzického problému bych popsal tolkienovskými slovy „cesta tam a zase zpátky“, tedy od duše k mysli a zase zpátky. Ono poslední „zpátky“ bych ale s Haldanem chápal jako „back to the future“.