

Povaha rozumu

Poznání je velice širokým tématem, kam spadá celá řada zajímavých otázek. Současní tomisté i tomisticky inspirovaní filosofové si všímají především otázky duchovosti rozumového poznání, které bývá v současné terminologii označováno jako *nemateriálnost*. Lze mluvit o nemateriálnosti „v užším slova smyslu“, narozdíl od výše uvedené nemateriálnosti „v širším slova smyslu“, která odpovídá poznání jako takovému. Níže budeme v souladu s postupem autorů, o nichž budeme referovat, používat pouze stručné označení *nemateriálnost*.¹ Z nemateriality rozumového poznání plyne i subsistence lidské duše a v posledku i zařazení člověka mezi duchovní bytosti, i když samozřejmě jako ducha vtěleného do těla.²

Dříve než se dostaneme k současné diskusi o nemateriálnosti, je třeba aspoň krátce prezentovat komunikaci smyslové a rozumové oblasti, která je pro tomistické chápání klíčová, neboť – jak už bylo řečeno – *nic není v rozumu, co by před tím nebylo ve smyslech*. Významným pojmem je zde inteligibilní intencionální obraz (*species intelligibilis*). Ten je abstrahován z představ (fantasmát, tedy „produktu“ vnitřního smyslu představivosti neboli fantazie). Nejprve je potřebné popsat pojetí rozumu, jak ho v aristotelsko-tomistické tradici nacházíme. Tomismus rozlišuje dvě rozumové schopnosti, které se na procesu získávání pojmů ze smyslových podnětů spolupodílejí. Jsou to činný rozum (aktivní rozumová síla) a možný neboli trpný rozum (rozumová schopnost vyjadřující, že se rozum „může“ stát něčím, je-li patřičně ovlivněn). Úlohou činného rozumu je abstrahovat ze smyslů „materiál“ pro možný rozum. Smyslové poznání je totiž vždy konkrétní, kdežto poznání obecného je vyhrazeno rozumu. Činný rozum pracuje s představami, neboli se smyslovými obrazy, které si člověk na základě smyslového poznání vytváří. Vnější smysly tedy získají vjemy, představivost uchovává jejich smyslové obrazy a činný rozum z nich pak získává obrazy rozumové, které jsou poznávány v možném rozumu.

Inteligibilní intencionální obraz je vlastně jakási kvalita možného rozumu, to znamená určitá aktualizace potenciality možného rozumu. Tato kvalita je způsobena činným rozumem na základě představy. Říkáme-li „na základě představy“, je to dosti vágní formulace, kterou lze vykládat různě. V různých filosofických školách se také objevují různá řešení úlohy činného rozumu a představy při vzniku pojmu. Tomisté zastávají teorii, podle níž činný rozum působí na představu tak, že z ní vyvádí přechodnou nemateriální kvalitu, tj. inteligibilní intencionální obraz. Představa se působením činného rozumu dostává do stavu, který ji pozvedá nad možnosti, které by měla sama ze sebe. Stává se nástrojem čili instrumentální příčinou, podobně jako např. tužka, která píše dopis, je instrumentální příčinou, kterou řídí příčina hlavní, tj. člověk. Tělesná představa tak sama nezpůsobuje nemateriální pojem, ale je nástrojem, díky němuž činný rozum působí na možný rozum za vzniku rozumového obrazu, který odpovídá představě.

Zde se ukazuje důvod tomistického pojetí závislosti nemateriální rozumové činnosti na stavu těla. Byť je rozum nemateriální a ve své činnosti na těle nezávisí, potřebuje „materiál“, který mu dodává představivost, a bez něj se ocitá v nesnázích. Při poranění mozku nebo po podání nějaké drogy může dojít k situaci, kdy je rozum vyřazen z činnosti nebo je jeho činnost

¹ Pro podrobnou reflexi Tomášova učení o nematerialitě rozumu v *Sumě teologické* srov. PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia* 75-89, Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 45-72. Pro komentář k tomuto tématu, jak je popsáno v *Sumě proti pohanům* srov. KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford: Clarendon Press 2001, s. 364-368.

² Srov. FABRO, C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Edivi 2005, s. 134-145; ETZWILER, J., „Man as Embodied Spirit“, *New Scholasticism* 54 (1980), s. 358-377.

narušena. Není to proto, že by byl mozek orgánem rozumu, ale proto, že je orgánem vnitřních smyslů, které rozumu slouží jako východisko jeho vlastní činnosti. Podobně při vývoji jednotlivého člověka vidíme, že rozum začíná fungovat až poté, co je mozek – jakožto orgán představitivosti – vyvinutý dostatečně na to, aby mohly vznikat představy, z nichž vychází rozum.

Nyní se můžeme vrátit k otázce nemateriálnosti rozumového poznání. Nemateriální charakter lidského rozumového poznání se stává pochopitelným při srovnání rozumového a smyslového poznání. Robert Passnau a Christopher Shields to popisují ve formě dvou tezí:³

1. Smysly mohou být zasaženy partikulárními materiálními podněty (barvy, zvuky, tvary atd.), pouze tehdy, jsou-li samy materiální.
2. Rozum může vytvářet abstraktní obecné pojmy pouze pokud je nemateriální.

Z tohoto rozdílu mezi materiálními smysly a nemateriálním rozumem, jimž odpovídají jednotlivé materiální podněty a formace obecných nemateriálních pojmů, pak vychází Tomášova argumentace pro nemateriálnost rozumu. Mezi jinými místy uveďme pasáž *Sumy teologické* a *Sumy proti pohanům*.

Je zjevné, že všechno, co je v něčem přijaté, je přijaté na způsob přijímajícího. Cokoli je však poznáváno tak, jak je jeho forma v poznávajícím. Rozumová duše poznává nějakou věc zcela v přirozenosti této poznávané věci, např. poznává kámen zcela jako kámen. Forma kamene je tedy zcela, podle svého vlastního formálního rázu, přítomná v rozumové duši. Rozumová duše je však zcela formou a ne něčím složeným z materie a formy. Kdyby byla rozumová duše složená z materie a formy, pak by formy věcí, které jsou v této duši přijaté, byly individuální a tak by je duše poznávala pouze jako jednotliviny, jako je tomu v případě smyslových schopností přijímajících formy věcí prostřednictvím tělesných orgánů. Materie je totiž principem individuaace forem. Zbývá tedy, že v rozumové duši a každé jiné rozumové substanci, která poznává formy tímto způsobem, není přítomné složení formy a materie.⁴

Zde se argumentuje tím, že poznávaná věc musí být v poznávací schopnosti takovým způsobem, který této schopnosti odpovídá. Rozumová duše nemůže být podle Tomáše materiální, protože by musela přijímat poznání materiálně a nemohla by se tak pozvednout k poznání obecného. V *Sumě proti pohanům* je pak argumentace vedena na základě odmítnutí materiálního prvku v rozumové poznávací schopnosti. Podle Tomáše nemůže být nic z poznávaného přítomné v poznávací schopnosti, neboť jinak by daná poznávací schopnost nebyla schopna onu věc rozlišit.

Protože možný rozum přijímá všechny intencionální obrazy smyslově dostupných věcí a existuje přitom vůči nim v potenci, musí jich všech být prostý. Podobně i zornička, která přijímá všechny intencionální obrazy barev, je prostá všech barev. Kdyby totiž měla ze sebe nějakou barvu, bránila by jí tato barva ve vidění jiných barev, ba neviděla by vůbec nic, leda by to bylo oné barvy. A podobné je to i s možným rozumem, kdyby měl ze sebe nějakou formu nebo přirozenost smyslově dostupných věcí. Tak by tomu ale muselo být, kdyby byl smísen s tělem, a podobně kdyby byl formou nějakého těla, neboť stává-li se z formy a materie jedno, musí mít forma účast na něčem z přirozenosti toho, čeho je formou. Je tedy nemožné, aby byl možný rozum smísen s tělem nebo byl aktem čili formou nějakého těla.⁵

David Braine komentuje Tomášovu argumentaci způsobem, který se jí snaží zbavit nádechu dobově podmíněné fyziologie a kosmologie.⁶ Vysvětluje například smyslové poznání

³ Srov. PASNAU, R., SHIELDS, C., *The Philosophy of Aquinas*, Boulder – Oxford: Westview 2004, s. 179-180.

⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 75, a. 5.

⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* II, c. 59.

⁶ Srov. BRAINE, D., „The Active and Potential Intellects. Aquinas as a Philosopher in His Own Right“, in:

zraku, které Tomáš popisuje jako duchovní nebo intencionální změnu v orgánu⁷, izomorfismem mezi zobrazeními, který se dá přirovnat k vidění přes okno, kdy světlo prochází řadou různých materiálních prostředí. Obraz je pak dán fyzickým působením (což samozřejmě musí platit u každého smyslového vjemu, což věděl i Tomáš, a proto je třeba jeho výrok o duchovní změně chápat jako metaforu), nicméně v něm jde především o formu či konfiguraci zprostředkovanou z původní poznávané věci, a nikoli o přímé působení věci na receptor.

V tomto bodě pokládáme Brainův komentář za až příliš vstřícný vůči Tomášovi. Výraz „duchovní bytí“ jednak skutečně není příliš šťastně volen, jednak bylo pro Tomáše na základě kosmologie, kterou zastával, skutečně obtížné, ne-li nemožné vysvětlit, jak je oko jakožto smyslový receptor materiálně fyzicky podrážděno nějakým vjemem na míle vzdálené viděné věci. To, že Tomáš používá neobratných výkladových prostředků však v tomto případě nenarušuje logiku jeho argumentace.

Pasnau a Shields výše citovaný Tomášův argument pro nematerialitu duše analyzují a shrnují následujícím způsobem:⁸

1. To, co je v něčem přijímáno, je přijímáno na způsob přijímajícího.
2. Něco je poznáváno podle toho, jak je jeho forma přijímána v poznávací schopnosti.
3. Rozum poznává abstraktní přirozenost věcí bez materiálních podmínek.
4. Tudíž (ze 2. a 3. premisy), forma je přijímána v rozumu bez svých materiálních podmínek.
5. Tudíž (z 1. a 4. premisy), rozum existuje v nemateriálním stavu.

Argument je podle nich formálně platný. To, co napadají jako nepřesvědčivé, je 2. premisa. Předkládají následující analogii, kdy nahrazují nematerialitu nebarevností: Pokud naše známá (říkejme jí Maureen) trpí barvoslepostí, pak nevidí barvy, ale pouze odstíny černé a bílé. Musíme tedy předpokládat, že je její zraková poznávací schopnost odlišná od naší. V logice Tomášovy argumentace to ale znamená, že Maureenin zrak přijímá věci bez jejich barev a je tedy sám prostý barev, což je podle nich absurdní. Tento závěr je vlastně obdobou premisy 4, z níž pak jasně vyplyne závěr (5). Protože 3. premisa je zjevná (stejně jako její úprava s Maureeninou barvoslepostí), musí být chyba 4. premisy závislá na 2. premise, neboť 4. premisa je závěrem vyvozeným ze 2. a 3. premisy.

Zdá se, že autoři zde předpokládají barevnost Maureeniných očí a na tomto základě odmítají Tomášův argument. Každý, kdo se někdy zahleděl do dívčích očí samozřejmě ví, že vždy nějakou barvu mají, ale o to v Tomášově argumentu skutečně nejde. Srozumitelnější by byl příklad s viděním červené barvy přes červené sklo. V tomto případě bychom nemohli červenou nijak rozlišit, neboť by byla pohlcena barvou skla, přes které se díváme. Na tomto principu koneckonců pracuje každý barevný filtr při fotografování. Pokud by naše oko bylo podobným způsobem „barevné“, nemohlo by příslušnou barvu či barvy nikdy rozlišit. Bylo by možné mluvit i o tom, zda oko pohlcuje nebo nepohlcuje při průchodu světla některé vlnové délky a tím tak brání i vidění barev, které těmto vlnovým délkám odpovídají. Jsme si ale vědomi, že tento příklad je přesně opačný logice Tomášovy argumentace, která staví na tom, že barva, kterou by oko mělo, by byla jedinou viditelnou barvou. My naproti tomu

Haldane, J. (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame 2002, s. 18-35.

⁷ Srov. např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 67, a. 3.

⁸ Srov. PASNAU, R., SHIELDS, C., *The Philosophy of Aquinas*, Boulder – Oxford: Westview 2004, s. 182-184.

tvrdíme, že je tomu přesně naopak a že barva, kterou by oko mělo, by byla jedinou barvou, kterou bychom poznat nemohli. Pokud je analogie zrakového a rozumového poznání přiměřená (a i o tom lze samozřejmě diskutovat), podle Tomáše by to znamenalo, že materiální rozumová duše by nemohla poznávat intencionální obrazy nemateriálních věcí, kdežto podle nás, že by nemohla poznávat nic jiného než intencionální obrazy nemateriálních věcí. Pro smysluplnost argumentace je však obojí závěr dostačující.

Herbert McCabe přistupuje k otázce nesmrtelnosti duše na základě analýzy vztahu materie, formy a aktu bytí.⁹ Vychází z toho, že myšlení je činnost nezávislá na těle. Jestli tato skutečnost znamená i neschopnost duše zaniknout, to závisí na chápání zániku. Každé jsoucno musí mít dvě základní metafyzické „složky“. Musí být „něčím“, což je dáno formou, a může se stát i něčím jiným. Tím, co zůstává v průběhu změny stálé, je pak materie. Materie a forma dohromady dávají existující substanci. Bytí je tedy v každé substanci spojeno s formou, neboť věc, která ztrácí formu, přestává existovat a začíná existovat věc druhá, již odpovídá forma nově aktualizovaná. Bytí je tedy odňato od substance spolu s její formou. U běžných materiálních substancí se forma zanikající věci navrácí do potenciality materie. Jestliže ale forma vykazuje samostatné činnosti, které nejsou přímo svázány s tělem, jako je tomu v případě lidské duše, zůstává forma aktuální a zůstává jí i její bytí.

Adrian Reimers argumentuje ve prospěch nemateriálnosti rozumu následujícím způsobem:¹⁰

1. Něco materiálního je rozumové.
2. Rozum není omezen na mechanické činnosti.
3. Tudíž (z 1. a 2. premisy), rozumová bytost nemůže být čistě mechanická.
4. Tudíž (ze 3. premisy), je potřeba nějaký nemateriální princip.

První premisa je víceméně zřejmá, neboť se týká lidských bytostí. Víme, že lidé poznávají pravdu ve věcech a jsou schopni deduktivně docházet k závěrům. Podle tohoto poznání pak rozumně jednají.

Druhá premisa se týká povahy rozumu. Mechanická činnost je podle Reimerse založena na dyadických interakcích, neboť se odvíjí od esence věci a prostředí, s níž je daná věc ve styku. Je to materiální interakce. Činné materiální jsoucno tedy interaguje se svým okolím. Poznání pravdy, která je předmětem rozumové činnosti, však není materiální povahy. Mezi pojmem a poznávaným předmětem, který je oním pojmem reprezentován, není vztah materiální, ale interpretační. Pokud tento vztah chybí, pak pojem (a obecně vzato jakýkoli znak) nic nereprezentuje. Takový vztah se týká pravdy a nemá tedy materiální povahu.

Třetí premisa vyplývá jako závěr z předchozích premis. Je odmítnutím materialismu, podle kterého je rozumová činnost výsledkem fyzických procesů v těle. Reimers v tomto případě upozorňuje na uvažování v hypotetické rovině, které nemá nějaké fyzické protějšky. Je to ryze rozumová činnost abstrahovaná od reality. Nemůžeme tedy v jejím případě mluvit o materiální interakci poznávaného předmětu s poznávajícím subjektem. Dalším problémem pro materialistickou tezi je kreativita našeho poznání, které pouze nereaguje na vnější podněty, ale vytváří nové a nové myšlenky a koncepce. Subjekt tedy v tomto smyslu není pouze přetvářen vnějším prostředím, ale sám jej přetváří. Tento vývoj pak není řízen pouze mechanickými nebo fyzikálními zákony, ale je stimulován hledáním pravdy a touhou po

⁹ Srov. McCABE, H., „The Immortality of the Soul“, in: Davies, B. (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae. Critical Essays*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2006, s. 195-201.

¹⁰ Srov. REIMERS, A. J., *The Soul of the Person. A Contemporary Philosophical Psychology*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2006, s. 266-270.

dobru. Závěr pak říká, že pokud člověk myslí a myšlení jako rozumová činnost není vysvětlitelná čistě materiálně, musí zde existovat nějaký nemateriální princip, který myšlení umožňuje.

Jeden z velkých současných protagonistů analytického tomismu John Haldane analyzuje dva Tomášovy argumenty pro nemateriálnost rozumu z Teologické sumy se závěrem, že první z nich je neplatný a druhý platný. Východiskem jeho práce je analytická filosofie mysli, která do značné míry operuje s materialistickými teoriemi, tedy s různými podobami psychofyzického monismu.¹¹ Haldane přitom velmi správně upozorňuje, že post-descartovské pojetí mysli zahrnuje bez většího rozlišování smyslovou i rozumovou oblast. Při obhajobách materiálnosti mysli často filosofové operují odkazy na konkrétní stavy mysli či mentální události, které jsou zjevně materiální povahy. Nejzřetelněji je to proveditelné u smyslového vědomí. Už staří Řekové však smyslovou oblast řadili nikoli k mysli (*duchu*), ale k tělu. Tehdejší pojetí mysli bylo mnohem užší než je tomu u Descartesa a jeho následovníků.¹²

První z Haldanem citovaných a komentovaných textů Sumy vychází z toho, že poznávající nemůže být stejné přirozenosti jako poznávané, což se dokazuje z analogie smyslového a rozumového poznání.

Je třeba říci, že to, co je principem rozumové činnosti – nazýváme to duší člověka – je princip netělesný a subsistující. Je totiž zjevné, že člověk může rozumem poznávat přirozenost všech těles. Avšak ten, kdo může poznávat nějaké věci, nemůže z nich nic mít ve své přirozenosti, neboť to, co v něm je, by přirozeně bránilo poznání jiných věcí. Vidíme například, že jazyk nemocného potažený žlučovým a hořkým povlakem nemůže vnímat nic sladkého a všechno se mu zdá hořké. Kdyby měl tedy rozumový princip v sobě přirozenost nějakého tělesa, nemohl by všechna tělesa poznávat. Každé těleso však má nějakou vymezenou přirozenost. Je tedy nemožné, aby byl rozumový princip tělesem.¹³

Haldane shrnuje tento Tomášův argument následujícími třemi body:

1. Rozum je schopen získávat pojmy odpovídající přirozenosti jakékoli materiální entity nebo vlastnosti a v tomto ohledu je potenciálně vševědoucí.
2. Aby mohl rozum získat pojem nějaké přirozenosti, nemůže tuto přirozenost již v sobě mít.
3. Tedy: Rozum nemůže mít materiální přirozenost.

Haldane odmítá tento argument kvůli neadekvátní analogii se smyslovým poznáním. Poznání je u Tomáše vysvětlováno jako přijímání formy poznávané věci. Rozum přijímá formu poznávané věci nefyzicky, nemateriálně. Vytváří pojem, který je formou rozumového aktu. Když ale Tomáš přirovnává toto nemateriální přijímání ke smyslovému poznání. Když např. poznáváme něco teplého, naše chladná ruka se fyzicky ohřívá od poznávaného předmětu. Pokud je ale naše ruka stejně teplá jako poznávaný předmět, necítíme nic. Je to tím, že přítomnost nějaké formy už neumožňuje její přijetí. Pokud má být něco uvedeno do aktu, nesmí to v tomto aktu již být. Uvést něco do aktu je možné pouze vzhledem k tomu, vůči čemu je daná věc v potenci. Smyslové poznání coby přijímání forem ve smyslech jako je teplo nebo chuť však znamená fyzické přijímání této formy. Ruka se při poznávání teplého předmětu sama zahřívá. Tomáš rozdíl mezi fyzickým smyslovým a pojmovým rozumovým přijímáním vystihuje dvojicí *esse naturale* – *esse intentionale*. Ruka je zahřátá přirozeně

¹¹ Srov. HALDANE, J., „The Metaphysics of Intellect(ion)“, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, s. 39-55.

¹² Srov. KENNY, A., *Tomáš o lidském duchu*, Praha: Krystal OP 1997, s. 17-19.

¹³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh I*, q. 75, a. 2.

neboli fyzicky, rozum se s poznávanou věcí identifikuje nefyzicky, pojmově, tj. intencionálně.

Je zřejmé, že pokud nějakou formu fyzicky mám, už ji nemohu fyzicky přijmout. Intencionální přijetí formy je ale něco jiného. Kdyby byl rozum materiální, mohl by přijmout tutéž formu intencionálně. Dva způsoby bytí formy v poznávajícím (fyzický a intencionální) umožňují to, co neumožňuje přijímání již přítomné formy v témže smyslu. Proto Haldane tento Tomášův argument odmítá.

Druhý Haldanem citovaný a komentovaný text Sumy je založen na zásadě podobnosti přijímaného a přijímajícího. Rozumové poznání se týká obecných nemateriálních pojmů, a proto je také nemateriální.

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 individuaace forem. Zbývá tedy, že rozumová duše a každá rozumová substance, která poznává formy absolutně, v sobě nemá složení formy a materie.¹⁴

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.

Tento argument Haldane akceptuje. Přirozenost v tomistickém pojetí není sama o sobě ani jedna ani mnohá. Jedna je v rozumu, mnohá ve věcech. Každý jedinec v přírodním druhu představuje individuální přirozenost. Individualitu zajišťuje materie. V rozumovém poznání se ale přijímá forma nikoli individualizovaná, ale obecná. Je to abstraktní a nemateriální obecnina. Závěr je pak pouhou aplikací zásady *agere sequitur esse*. Jsou-li nemateriální obecné pojmy aktem rozumu, pak je rozum schopností nemateriální.¹⁵

Chápat rozumové poznání materiálně znamená dělat z lidí stroje. Tímto směrem také směřuje snaha o vývoj umělé inteligence. Ta je pro nás ale stále jen dokonalým strojem, který rychle prověřuje celou řadu dat, kterou je schopen pojmut. Naše přirozená inteligence však pracuje jinak. Nové objevy nebo výše zmíněné hypotetické uvažování není založeno v probírání se obrovskými množstvími dat, mezi nimiž hledáme spojení, ale objevuje se v jednoduchém vhledu, který není závislý na množství probíraných informací.¹⁶

Jedním z řešení tohoto problému byl novověký dualismus¹⁷, který oddělil tělesnou

¹⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 75, a. 5.

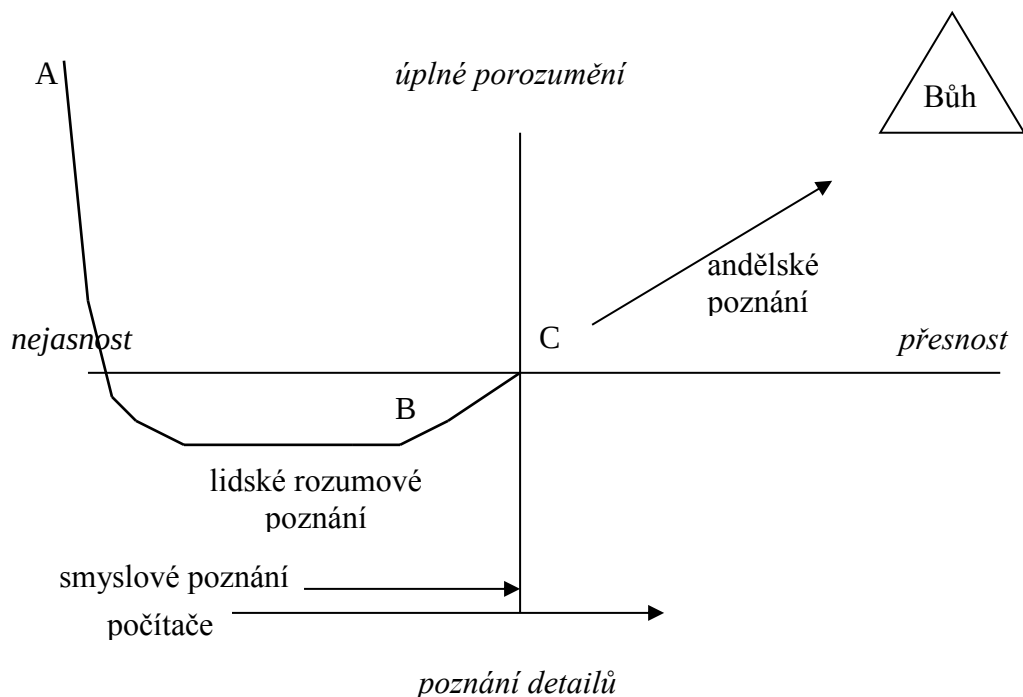
¹⁵ Srov. ABEL, D. C., „Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas“, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 69, 1995, s. 227-236.

¹⁶ Srov. REIMERS, A. J., *The Soul of the Person. A Contemporary Philosophical Psychology*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2006, s. 266-270.

¹⁷ Lynne R. Baker například rozlišuje tři základní současné přístupy k lidské osobě: animalismus (personalita je založena na animálnosti, tedy živočišnosti, a je přinejlepším pouze jejím akcidentem), substanciální dualismus (lidská osoba skládající se z duše a těla jako více či méně nezávislých částí) a konstituční teorii (personalita se odvozuje především z tělesnosti). Srov. BAKER, L. R., „Persons and the Natural Order“, in: INWAGEN, P. van, ZIMMERMAN, D., *Persons. Human and Divine*, Oxford: Clarendon Press, s. 261-278.

stránku člověka od jeho rozumového principu. Descartes díky tomuto oddělení duše a těla mohl snáze obhajovat nesmrtelnost duše. Vedlo to ovšem k odtržení myšlení od činnosti a především k rezignaci na bytostnou jednotu lidského subjektu. Kdyby tomisté tvrdili, že tělo má činnosti, které nejsou činností duše, byli by dualisty jako Descartes. Říkají ale pouze to, že duše má činnosti, které nejsou činností těla.¹⁸

Vrátíme-li se k hierarchii rozumových bytostí, na jejímž vrcholu stojí Bůh a pod ním se nacházejí Inteligence (andělé) a lidé, je možné se ptát na souvislost třech způsobů rozumového poznání, jak přísluší jednotlivým bytostným úrovním. Rozdíl mezi poznáním člověka, Inteligencí čili andělů a Boha popisuje Pasnau schématem, které bere v úvahu jednak rozpětí od poznání detailů k plnému porozumění (osa y), jednak od nejasnosti k přesnosti (osa x).



Lidské rozumové poznání začíná prvními jednoduchými pojmy jako je bytí, pravda nebo dobro (bod A), které jsou dosti nejasné, ale zato velmi dobře pochopitelné. Jakmile jdeme ve směru přesnosti poznání, prudce klesá úplnost porozumění. V bodě B docházíme k mezi empirického poznání a dochází k nárůstu pojmového porozumění. Bod C představovaný průsečíkem os je pak nejzazší mezi lidského poznání. Andělské poznání jde dál a nachází se v oblasti přesnosti a úplnosti. Nejvyšší dokonalost poznání, kterou představuje úplné porozumění a naprostá přesnost, je pak vyhrazena pouze Bohu.¹⁹

V této souvislosti stojí za zmínku současná filosofie mysli,²⁰ kde diskuse o vztahu mysli a těla probíhá do značné míry v polaritě dualismus – (materialistický) monismus, kdy dualismus je většinou autorů chápán karteziánsky a je pokládán za nepřijatelný.

¹⁸ Srov. McCABE, H., „The Immortality of the Soul“, in: Davies, B. (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae. Critical Essays*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2006, s. 195-201.

¹⁹ Srov. PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

²⁰ Srov. COCKBURN, D., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, New York: Palgrave 2001; HEIL, J., *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press 2004 apod.

Tomistickému pojetí hylemorfické duality²¹ prakticky u většiny autorů filosofie mysli není věnována pozornost, přestože je to významná teorie s velkou s historickou tradicí sahající od antiky až do současnosti. Bohužel se velká část filosofů mysli chová tak, jakoby počátky promýšlení vztahu těla a mysli začínaly až Descartesem.

Základním problémem takového přístupu filosofie mysli je samotná definice pojmu *mysl* (*mind*). Současní filosofové mysli do tohoto pojmu shrnují myšlenky, vůli, emoce, smyslové vjemy, tzn. jevy, které lze charakterizovat společným rysem *intencionality*. To znamená, že jsou v tomto pojmu shrnuty jak procesy tradičně označované jako smyslové, tak i procesy rozumové. Některé příklady definice mysli u analytických filosofů jsou uvedeny níže:

- duševní, psychické stavy, procesy dispozice, schopnosti
- vědomí, intencionalita, subjektivita
- sled myšlenek, citů, zkušeností
- soubor vědomých, uvědomovaných i podvědomých stavů (myšlenky, obavy, touhy, pocity, představy, domněnky, emoce, sny apod.)

Tradiční filosofická psychologie už od antiky rozdělovala oblast v současnosti označovanou jako „mysl“ na oblast smyslovou (vnější a vnitřní smysly a smyslové žádostivosti) a rozumovou (rozum a vůle). Oblast smyslová byla chápána jako schopnosti bezprostředně svázané s tělem (smyslové orgány, receptory, mozek) a rozumová jako schopnosti vykonávající nekvantitativní činnost, a tudíž tělo jistým způsobem transcendující, jak už bylo podrobněji vyloženo výše.

Oblast rozumu je přitom závislá na činnosti smyslových schopností. Toto pojetí podpirá skutečnost, že smyslové orgány lze vnějším způsobem pozitivně stimulovat tělesně, kdežto rozumové nikoli. Lze je samozřejmě fyzickým zásahem omezit nebo zrušit, což však lze považovat za důsledek závislosti rozumové oblasti na oblasti smyslové.

Na úrovni smyslového poznání bylo pojednáno o smyslových žádostivostech. Zbývá tedy zaměřit se na jejich obdobu na úrovni rozumové. Rozumová žádostivost se obecně označuje jako *vůle*. Je to sklon člověka vstříc rozumově poznanému dobru. Od smyslové žádostivosti se však významně odlišuje a to především svou svobodou. Vůle přirozeně následuje rozum, jinými slovy chtění vychází z praktického poznání, které nás informuje o tom, že je něco pro nás dobré v tomto konkrétním případě. Podle tomismu vůle není svobodná v tom, zda chtít dobro nebo zlo. Vždy nutně volí dobro. Jedná se ovšem o dobro obecně. Svoboda volby je pak věcí volby mezi konkrétními dobry, které se nabízejí. Prakticky na všem, lze nalézt něco dobrého. A naše volba je vždy vedena dobrem, i když v některých případech celek úkonu rozhodně nelze označit jako dobrý. Vůle tedy není svobodná v tom ohledu, že by mohla volit mezi obecným dobrem a zlem. Prakticky na všem ale můžeme najít něco dobrého i zlého.

²¹ Termínem, který se v této souvislosti používá je spíše *hylemorfický dualismus*, což ale nepokládáme za vhodné z důvodů zavádějícího slova „dualismus“, které evokuje platónské nebo karteziánské koncepce. Pro současnou diskuse o tomto tématu srov. ODERBERG, D. S., „Hylomorphism and Individuation“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2002, s. 125-142; BARNES, G., „Should Property-Dualists Be Substance –Hylomorphists?“, *Proceedings of the ACPA*, Vol. 75, 2002, s. 285-299; ODERBERG, D. S., „Hylemorphic Dualism“, *Social Philosophy & Policy* 22 (2005), s. 70-99; JAWORSKI, W., „Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind“, *Proceedings of the ACPA*, Vol. 80, 2007, s. 209-224; HERSHENOV, D. B., „A Hylomorphic Account of Thought Experiments Concerning Personal Identity“, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 82 (2008), No. 3, s. 481-502; 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*, Landam, MD: Lexington Books / Rowman and Littlefield 2008, s. 211-233.

Nejzajímavější a nejobtížnější otázkou je zde svoboda vůle. V tomistické literatuře se nejčastěji objevují tři typy argumentů proti determinismu a ve prospěch svobody vůle. Jedná se o důkaz aposteriorní, apriorní a nepřímý, přičemž nejvýše hodnocenými důkazy jsou v tomistické tradici samozřejmě důkazy apriorní.

Aposteriorní důkaz postupující od účinků k příčině je v této souvislosti založen na pozorování vlastního nitra, jinými slovy na reflexi vlastního volního aktu. Vědomí, že v dané situaci mohu jednat tak, ale i jinak, je tak silné, že si lze (eufemisticky řečeno) jen obtížně představit, že by nás klamalo. Jedná se tedy o evidenci vnitřní zkušenosti svobody.²² Zdá se, že je tento poukaz na evidenci zakoušené svobody dosti přesvědčivý, nicméně se ukazuje, že ho lze velmi snadno napadnout. J. R. Searle uvádí následující příklad vycházející z chování člověka daného posthypnotickým rozkazem.

Hypnotizovaný pacient zpravidla dostává jistý úkol pro pohypnotický stav. Můžete mu např. poručit, aby udělal něco velmi jednoduchého a nevinného, řekněme, aby lezl po podlaze. Když se probere z hypnózy, bude sedět spolu s ostatními, popíjet kávu a bavit se, když tu najednou prohlásí: „ten pokoj má ale krásnou podlahu!“ nebo „Na ten koberec se musím podívat zblízka.“ Nebo: „Uvažuji o tom, že budu investovat do podlahových krytin, mohl bych se mrknout na vaši podlahu?“ A už se plazí. Na těchto případech je zajímavé, že pacient zpravidla pro to, co dělá, udá nějaký víceméně přijatelný důvod. Jemu samotnému se totiž zdá, že jedná ze svobodné vůle. My však máme dobré důvody si myslet, že jeho chování není ani trochu svobodné, že důvody, které udal pro své zdánlivé rozhodnutí, jsou nepodstatné, že jeho chování bylo předem určeno a že se ve skutečnosti nalézá v pohypnotickém stavu.²³

Člověk v tomto stavu tedy nejedná svobodně, ale na základě determinace toho, kdo jej uvedl do hypnózy a dal mu příslušný rozkaz. Není si toho ale vědom a nesvobodné přikázané jednání si racionalizuje, jako by svobodné bylo. Tato námitka tedy zpochybňuje zdánlivě pevnou evidenci naší svobody při jakémkoli rozhodování.

Dalším důkazem svobody bývá nepřímý důkaz založený na nepříjemnosti důsledků determinismu.²⁴ Jestliže tyto důsledky odmítneme, musíme odmítnout i to, co k nim nutně vede, tedy determinismus samotný. Za hlavní důsledek determinismu je v této souvislosti považována destrukce mravnosti vůbec, tj. záslužného jednání i provinění. Takový argument je ovšem pádný pouze pro toho, komu je takřikajíc etika dražší determinismu. Aby mohl být chápán jako skutečný důkaz, musela by být oprávněnost etiky obhájena jinak. Ta ale bývá obvykle vykládána jako důsledek svobody a z ní plynoucí odpovědnosti. Argumentace je tedy spíše rétorická a dodejme, že na přelomu 19. a 20. století, tedy ve zlatých dobách novotomismu, byla i mnohem šíře přijatelná než v současné době, kdy lze zpochybnit prakticky cokoli.

Zbývá tedy poslední a nejvýznamnější typ argumentu, kterým je apriorní důkaz svobody vůle.²⁵ Ten vychází z indiference čili nevymezenosti rozumového praktického poznání, tj. poznání toho, co je v konkrétním případě dobré. Na všech věcech tohoto světa, které jsou nedokonalé, lze najít něco dobrého i něco zlého. Avšak i na Bohu, který je dobro

²² Tímto způsobem argumentuje např. GRETT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, s. 312-313 nebo HABÁŇ, M., *Psychologie*, Brno: Akord 1937, s. 182-185.

²³ SEARLE, J. R., *Mysl, mozek a věda*, přel. M. Nekula, Praha: Mladá Fronta 1994, s. 97.

²⁴ Srov. GRETT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, s. 312-313; KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Appleton-Century-Crofts 1951, s. 257-258.

²⁵ Srov. GRETT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, přel. K. Šprunk a kol., Praha: Krystal OP 2009, s. 312-313; KLUBERTANZ, G. P., *The Philosophy of Human Nature*, New York: Appleton-Century-Crofts 1951, s. 257-258; PHILLIPS, R. P., *Modern Thomistic Philosophy*, Vol. I, *The Philosophy of Nature*, London: Burns Oates & Washbourne 1934, s. 280-282. Pro zajímavost lze dodat, že Tomáš v *STh.* I, q. 83, a. 1 argumentuje jak nepřímo, tak apriorně.

samo, lze něco takového najít, ovšem ne z důvodu jeho samého, ale z důvodu nedokonalosti našeho poznání, které není schopno nahlédnout jeho dokonalost a dobrotu v plnosti. Naše poznání má tedy sklon vidět na všem dobré i zlé. Je indiferentní. Vůle, jako mohutnost sledující rozum, si pak tuto indiferenci musí zachovávat. Není tedy determinována k nějakému určitému konkrétnímu úkonu.

Nematerialita rozumu u Strawsona

Když se jeden z nejvýznamnějších metafyziků dvacátého století sir Peter Frederick Strawson zabývá pojmem individua²⁶, věnuje z pochopitelných důvodů značnou pozornost lidským osobám. A protože v jeho chápání individuí hraje velkou roli tělesnost, naskytá se otázka, je-li možná existence lidského ducha bez těla. Strawson není nábožensky založený myslitel, a proto pro něj tato otázka nepředstavuje existenciálně důležitý problém, ale spíše zajímavou teoretickou hříčku. Věnuje se jí také jen jako okrajové a poněkud výstřední hypotéze v několika málo odstavcích. Pro jiné autory však tato otázka existenciální problém představuje, a proto se jí věnují velmi podrobně.

V dalším textu představím Strawsonovo chápání existence mysli bez těla a srovnám jej s jiným autorem, který tuto otázku filosoficky řeší v kontextu teologické problematiky, Tomášem Akvinským. Toto téma není zvoleno za účelem detailní analýzy vztahu duše a těla nebo poznávacích schopností separovaných forem, ale jako příspěvek k diskusi nad aktuálností některých tomistických myšlenek a koncepcí. Srovnáním Tomáše Akvinského a jednoho současného filosofa (kterého skutečně nelze podezírat z tomismu) chci ukázat životnost a plodnost scholastického myšlení i v kontextu současných přístupů a teorií.

Tomáš Akvinský se otázce mysli bez těla věnuje ve dvojím kontextu:

- jednak jde o lidské duše²⁷ (za normálních okolností spojené s tělem) ve stavu mezi smrtí a vzkříšením těla (*in statu separationis*),
- jednak jde o anděly, kteří jsou čirými inteligencemi, tedy myslmi bytostně netělesnými.

Tomášovou teorií se budu zabývat jen velmi stručně, zjednodušeně a nakolik je její argumentace filosofická, tzn. srozumitelná a metodicky přijatelná i pro myslitele nekřesťanské. Úvahy o andělech jsou tedy de facto úvahami o bytostně separovaných formách, které existují v nějakém možném světě. V otázce, jestli je tento možný svět naším aktuálním světem, by byla mezi křesťany a nekřesťany neshoda, ale to v kontextu této úvahy není třeba řešit.

Existence mysli bez těla podle Strawsona

Zajímavým faktem je už to, že Strawson přijímá hypotézu existence mysli bez těla jako možnou. Nejeví se mu jako sporná. Nerozpracovává pro toto přesvědčení sice žádnou detailní argumentaci, ale uznává ho. Je pravděpodobné, že jeho přesvědčení vychází z více či méně intuitivního pochopení toho, co Tomáš Akvinský dokazuje svou argumentací o nekvantitativní činnosti rozumu, který tudíž ve své existenci a činnosti není nutně vázán na tělo. V každém případě by stálo za to pokusit se formulovat tuto tomistickou doktrínu způsobem přístupným současné filosofii mysli. Vraťme se ale ke Strawsonovi.

Strawson charakterizuje hypotetickou situaci mysli bez těla jako stav absence vjemů vlastního těla a nemožnost fyzicky působit v hmotném světě. Obě tyto charakteristiky se jeví jako výstižné a rozumné. Mysl bez těla totiž nemůže mít vjemy něčeho, co není. Nemůže ani

²⁶ P. F. STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London 1964.

²⁷ Ke vztahu pojmu *mysl* a *duše* viz níže (úvod komentáře k přístupu Tomáše Akvinského).

působit na vnější předměty, protože takové působení vyžaduje fyzický kontakt, který je nepřítomností těla znemožněn.

Problematictější je Strawsonův výrok, že nás nikdo nevnímá na místě, z něhož se díváme ve stavu „bez těla“, které bychom zabírali, kdybychom měli tělo. Obsahuje totiž představu netělesné, nekvantitativní mysli, která nějaké místo zaujímá. Lokalizace, tedy zaujetí nějakého místa charakterizovaného distančními vztahy k okolním tělesům, je ovšem vlastnost vázaná na kvantitativní charakteristiku věci. Jde o sekundární důsledek kvantity. Nelze si tedy dost dobře představit prostorovou lokalizaci netělesné věci jako je mysl oddělená od těla. Zde by se britský filosof dostal do nepříjemné situace toho, kdo má sečíst ony pověstné anděly, kteří se vejdou na špičku jehly. Pozorování okolního světa jakoby z nějakého místa je prostě pro netělesnou existenci z důvodu nemožnosti její prostorové lokalizace nemožné. Tento bod však není pro další Strawsonovy úvahy stěžejní.

Život takové bytosti, jakou představuje mysl oddělená od těla, by podle Strawsona nebyl příliš radostný. Její individualita by byla myslitelná pouze jako individualita „bývalé“ osoby, tj. „kdysi hmotného“ jsoucna. Takové individuum by navíc bylo zcela osamělé, protože by bylo neschopné komunikovat s okolím. Strawsonovo pojetí tu má další mírnou slabinu, protože mluví o mysli bez těla, ale připisuje jí některé vlastnosti bez těla nemyslitelné. Konkrétně se jedná o zrak. Jak bylo řečeno již výše, mysl se prý „dívá“ jakoby z nějakého místa. O nemožnosti zaujímat nějaké místo jsme se již zmínili. Stejně nemožné ovšem je, aby se mysl bez těla dívala. Chybí jí totiž zrakový receptor, který je tělesné povahy a tudíž u mysli bez těla nepřítomný. Podobně na jiném místě mluví Strawson o oslabené osobní existenci, kterou mysl projevuje při zájmu o věci tohoto světa, jichž je svědkem. Je to populární představa ducha sledujícího děj v tomto světě, který je ale pro obyčejné smrtelníky neviditelný (tzn. že jde o jednostrannou komunikaci). Je to analogické k situaci diváka, který je zaujat divadelní hrou, kterou ovšem nemůže nijak ovlivnit. Pouhá mysl však vidět nemůže, nemá tudíž možnost sama od sebe dospět k pozorování našeho světa. Přesně vzato je tedy vyloučena jakákoli komunikace. Situace je tedy pro separovanou mysl ještě horší než Strawson předpokládá.

Přesně řečeno by jí měla být připsána pouze oblast vzpomínek na bývalý život v těle. Taková jakoby solipsistická představa není samozřejmě nijak lákavá. I Strawson, který myslí bez těla kromě vzpomínek přiznává i onu roli pasivního diváka dění v našem světě, se vyjadřuje ke kvalitě takové existence velmi skepticky. Mysl podle něj bude postupně zapomínat na věci minulé a propadat se do jakési apatie a až odosobnění. Strawson totiž váže osobní bytí na hmotnou existenci a odtělesněná mysl má tedy pouze jakousi reziduální personalitu danou vzpomínkou na svou bývalou tělesnost – vzpomínkou, která se postupně vytrácí a s ní mizí i personalita.

Je zřejmé, že Strawson ve své hypotéze uvažuje pouze mysl původně spojenou s tělem, tedy například přeživší duši zemřelého člověka, nikoli mysl bytostně imateriální, např. anděla. Netělesná osobní individualita, jak už bylo řečeno, není v pravém slova smyslu podle Strawsona možná.

Poznání separované lidské duše podle Tomáše²⁸

Nejprve je třeba zmínit Tomášovo pojetí duše. Je dobře známo, že v souladu s Aristotelem²⁹ chápe duši jako princip života, který v případě člověka zajišťuje jak vegetativní úkony, tak i smyslové a rozumové poznání. Lidská duše je tedy rozumovou duší (*anima intellectiva*), neboť intelekt je tím, co lidskou duši odlišuje od úrovně jiných živočichů. Dá se tedy říci, že

²⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I, q. 89, a. 1-8.

²⁹ ARISTOTELÉS: *De anima*.

Tomášova *anima intellectiva* a Strawsonova *Mind* jsou více méně ekvivalentní. Všimněme si jen jednoho významného rozdílu: Tomášův aristotelský pohled považuje duši za princip nejen rozumového, ale i smyslového poznání a vegetativních úkonů. Současní filosofové myslí naproti tomu obvykle uvažují pouze mysl. Zde by stálo za to vstoupit do diskuse s představiteli analytické filosofie myslí a zjemnit jejich příliš hrubý pojem myslí.

Tomášovo pojetí poznání vychází ze základního epistemologického východiska aristoteliků, totiž z toho, že *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*.³⁰ Rozum novorozeného člověka je jako prázdná deska, na které není nic napsáno. V průběhu života člověk nabývá poznání právě díky smyslovým datům, která pak zpracovává rozumem. V tomto bodě tedy Tomáš v kontrastu s platonismem obhajuje psychofyzickou jednotu lidského bytí a tento stav duše spojené s tělem pokládá za nejdokonalejší stav, v němž se lidská duše může vyskytovat. Existence bez těla je pro duši nicméně možná.³¹

Argumentace ve prospěch možné samostatné existence separované duše vychází z analýzy rozumu, jehož činnost je nerozlehlá, nekvantitativní. V případě vegetativní duše rostlin, která zajišťuje výživu a rozmnožování, a smyslové duše zvířat, která zajišťuje navíc smyslové poznání, je absurdní představa separované duše bez těla, která zajišťuje výživu nebo třeba zrakové vidění. Vegetativní a smyslové činnosti totiž nutně ze své povahy vyžadují tělesnou existenci. Rozumová duše nikoli, protože její rozumová část zajišťuje činnost, která se svou povahou nutně na tělo neváže. Vyživovat organismus bez tělesnosti nejde v žádném možném světě, kdežto čiré myšlení bez tělesnosti již v nějakém možném světě myslet lze.

Nyní je vhodné aspoň velmi zjednodušeně a zkráceně nastínit Tomášovu komplexní a složitou psychologii v oblasti rozumového poznání. Rozumová duše se tedy ve svých činnostech cele nevyčerpává svým spojením s tělem. Svou rozumovou částí tělesnost transcenduje. Je-li duše spojená s tělem, bere si rozum svůj výchozí „materiál“ z představ fantazie, které se odvíjejí od smyslového poznání. Bez těla, tedy ve stavu separace, kdy jsou smyslové vjemy vyřazeny ze hry, však může duše získat poznání pouze přímým Božím zásahem. Tomáš to nazývá vléváním božského světla duši. Separovaná duše tak nemá žádné vrozené ideje, které jsou v Tomášově epistemologii vyloučeny, a nemá přísun poznatků prostřednictvím smyslů. Uchovává však poznatky získané v předchozím životě ve spojení s tělem. Prísun nových poznatků však není možný normální cestou přes smysly a duše je tudíž odkázána na pomoc od Boha. To už je však věcí víry, kterou nelze pouhým rozumem prokázat. Lze však popsat způsob, jak takové poznání může probíhat. Podle Tomáše pracuje rozum v našem životě charakterizovaném tělesnou existencí pomocí tzv. *species intelligibiles*. Jsou to inteligibilní vidy, které činný rozum vytváří z představ (fantasmat) v možném rozumu. To je postup, jímž jsou rozumu předkládány informace pocházející ze smyslů. V případě netělesné je existence však celá smyslová oblast zrušena. Představivost (fantazie) je tedy v takovém stavu jakožto vnitřní smysl také vyloučena ze hry. Rozumové poznání tedy nemá přístup k představám a nemůže touto cestou generovat své *species*. Jediný způsob, jakým tyto *species* mohou být získány, je jejich přímé vtištění Bohem.

Separovaná duše pak poznává podle Tomáše nejlépe sebe sama a to skrze své rozumové úkony. Nekvantitativní činnost je pro imateriální separovanou duši dobře přístupná. To, jak separovaná duše poznává jiné separované duše, je pak mnohem dokonalejší a ostřejší než to, jak poznává anděly (separované podstaty, které na rozdíl od lidských duší takto existují svou bytostnou povahou). Andělé jsou totiž bytostně vyšší a separovaná duše je bude proto poznávat méně dokonale a jaksi neúplně. Věci tohoto světa pak díky božskému světlu duše

³⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De veritate* q. 2, a. 3.

³¹ Srov. A. C. PEGIS: *St. Thomas and the problem of the soul in the 13th century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1934.

poznávat bude, ale méně dokonale než andělé, jimž je tento způsob poznání na rozdíl od lidí vlastní. Z toho pro Tomáše plyne, že duše zemřelých nemají přístup k tomu, co se zde v našem světě děje. Pouze svatým může být dáno takové poznání, ale v logice věci lze předpokládat, že jen do takové míry, do jaké je to vhodné a žádoucí.

Shrneme-li tento bod, vidíme, že existence lidské duše *in statu separationis* není podle Tomášovy antropologie žádnou tragédií (protože Bůh pečuje o takové duše a mimořádně jim vlévá poznání), nicméně je to stav který neodpovídá přirozenému ustrojení člověka. Duše je naprosto odkázána na vnější pomoc a nemůže vyvíjet navenek vlastní poznávací aktivitu. Bez Boha by takový způsob života byl skutečnou tragédií a hrůzou. Tomáš však v Boha věří a vedle přesvědčení o Boží péči o duše zesnulých spravedlivých očekává i budoucí vzkříšení těla a (ve vyšším bytostném stupni) obnovení původní psychofyzické jednoty.

Poznání u andělů podle Tomáše³²

Andělé jsou v Tomášově myšlení nehmotné myslící bytosti, jinak řečeno jsou svou přirozenou povahou separovanými formami vybavenými rozumovým poznáním. Psychologie anděla a separované duše se tedy zásadně liší v tom, že pro anděla je nemateriální existence takřka nějakým normálním.³³

Poznání anděla je pouze rozumové, neboť smyslové poznání je svázáno s tělem, které anděl nemá. Inteligibilní species jsou na rozdíl od lidí andělům přirozeně vlastní (*connaturales*). Jako je vlévání poznání božským světlem pro separované lidské duše nějakým mimořádným a mimopřirozeným, tak je pro anděly naprosto normálním způsobem poznání. Poznání jiných andělů i věcí našeho světa je tedy podle Tomáše vtiskuje andělovi Bůh při jeho stvoření. Zde je třeba připomenout, že v Tomášově pojetí nepatří nikdy dva andělé do stejného druhu. Poznává-li jeden anděl druhého, je mu bytostně vzdálenější než v případě vzájemného poznání dvou lidí, kteří jsou druhově totožní. Pro anděla je však druhý anděl bližší než jakýkoli člověk, protože s ním sdílí nejbližší rod.

Rozumové poznání anděla je v Tomášově teorii mnohem dokonalejší, protože na rozdíl od lidského rozumu, který postupuje krok za krokem, poznává anděl bezprostředně rozumovým vhladem. Tomáš to terminologicky vystihuje rozlišením intelektuální bytosti (anděl) a bytosti racionální (člověk).

Kritické srovnání obou myslitelů

Srovnáme-li v otázce stavu separované mysli P. F. Strawsona s Tomášem, můžeme konstatovat, že v jistém bodě mezi nimi existuje zřetelná shoda. Je to přesvědčení o možnosti existence separované mysli a o její problematické situaci, je-li ponechána sama sobě.

Zde je podle mého názoru velmi široké pole možností, jak může tomismus působit jako životný a originální systém, který nejenže má co říci sám o sobě, ale může i doplnit a poopravit řadu myslitelů současných – netomistických a nescholastických. V tomto bodě se jedná o propracovanou obhajobu možnosti existence separované duše, tedy jednoho ze základních bodů argumentace o nesmrtnosti rozumové duše.

Přestože P. F. Strawson uvažuje o jakémsi druhu pozorování okolní reality, dochází nakonec k závěru, podle něhož se tato mysl postupně odosobňuje. Jeho chápání existence separované

³² TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I, q. 54-58.

³³ Tomáš však odmítá tvrzení že by byl anděl naprosto nesložený. Není v něm sice fyzická skladba materie a formy, ale je v něm metafyzická složenost esence a bytostného aktu. Anděl tedy přes svou jednoduchost není naprosto jednoduchý jako Bůh.

mysli je, jak bylo ukázáno, poněkud nekonzistentní, neboť připouští cosi na způsob smyslového poznání bez těla, nicméně je jednostranné, pouze receptivní. Strawson takovou existenci pokládá za smutnou a úpadkovou. Tento závěr je naprosto logický. Po korekci, která odstraní přílišný optimismus tohoto pohledu, a která představuje mysl totálně a obousměrně uzavřenou od okolní reality, je závěr o nezáviděníhodnosti takové existence ještě zřetelnější. Tomáš Akvinský takový pesimismus nesdílí pouze kvůli víře v Boží zásah, který separované mysli mimopřirozeným způsobem poznání okolní reality umožní. Nakolik je takový přístup filosofickým argumentem a nakolik je teologickou reflexí křesťanské víry? Podle Tomáše lze přirozeným rozumem prokázat existenci Boží, nicméně Boží vztah k člověku a jeho zásah ve prospěch jednotlivých lidí již nevězí v rozumem nahlédnutelné nutnosti, ale ve svobodném Božím jednání. Důvěra v Boží pomoc při poznání separované duše je tedy věcí víry. Přijmeme-li ale tuto víru jako předpoklad, lze postup takového poznání výše uvedeným způsobem filosoficky popsat a komentovat. Strawsonův pesimistický závěr by podle mého soudu byl v souladu s křesťanským chápáním existence mysli, která Boha definitivně odmítla. V tom případě by se popis odosobňující neradostné existence takové mysli dal považovat za moderní filosofický ekvivalent obrazných výpovědí o věčném zatracení nebo chcete-li, pekle.

A na závěr po vzoru P. F. Strawsona, který končí svou úvahu poznámkou, že se nediví, že křesťané raději přišli s myšlenkou zmrtvýchvstání těla, si dovolím tuto myšlenku obrátit: není divu, že nekřesťané raději nepočítají s posmrtnou existencí.