

# Materialismus a hylemorfismus<sup>1</sup>

Tomáš Hříbek —

Filosofický ústav AV ČR, Praha

## 1. Úvod

Kolegové Tomáš Machula a David Peroutka ve svých nedávno publikovaných statích hájí názor, že současná analytická filosofie myslí je v krizi, z níž by jí mohl pomoci návrat ke konceptům scholastických filosofů, zvláště Tomáše Akvinského.<sup>2</sup> Zdá se mi, že až na nepodstatné odlišnosti Machula s Peroutkou sdílejí tuto argumentační linii: Současná filosofie sice oprávněně odmítla karteziánský dualismus, avšak naneštěstí si podržela karteziánskou koncepci myslí. Podle Descarta je mysl myslící věc (*res cogitans*), ale pokud moderní filosofové odmítli dualismus, pak se tím připravili o možnost nadále považovat myslící věc za *sui generis*, a museli tedy zvolit materialismus, tj. ztotožnit mysl s rozprostraněnou věcí (*res extensa*), obvykle s mozkem. Vývoj současné filosofie myslí je hledáním adekvátní verze materialismu, které je však sérií zklamání, neboť žádná z těchto verzí nedokáže učinit zadost určitým duchovním výkonům, zvláště abstraktnímu myšlení. Současní filosofové se z této slepé uličky nedostanou dříve, než se dovdělají v dějinách filosofie a zjistí, že materialismus a dualismus nevyčerpávají škálu možností, kterými lze řešit psychofyzický problém. Kromě nich totiž existuje i hylemorfismus, iniciovaný Aristotelem a rozvíjený Tomášem. Podle této aristotelsko-tomistické teorie je třeba namísto o vztahu myslí a těla hovořit o vztahu *duše* a těla, přičemž tělo je látka (*hylé*), kdežto duše je forma (*morfé*) této látky. Zá-

1 Práce na této studii byla podpořena grantem GA ČR P401/12/0833.

2 Viz Machula, T., Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky. *Filosofický časopis*, 59, 2011, č. 5, s. 645-663. A též Peroutka, D., Tomistická psychologie a moderní pojem myslí. *Filosofický časopis*, 59, 2011, č. 5, s. 665-688. Srv. též Machula, T., Lidská mysl bez těla: P. F. Strawson a Tomáš Akvinský. *Akta Společnosti Tomáše Akvinského*, 3, 2006, s. 93-102; týž, Tomistické myšlení dvacátého století mezi kontinentální a analytickou filosofií. In: Šimsa, M. – Sousedík, P. – Nitsche, M. (ed.), *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*. Praha, Filosofia 2009, s. 355-369; a Peroutka, D., Tomistický antropologický dualismus. *Organon F*, 18, 2011, č. 1, s. 26-39.

kladem této alternativní koncepce je tedy pojem duše, který se liší od karteziánského pojmu myslí tím, že některé schopnosti duše (smyslové vnímání) jsou závislé na těle – a do té míry uspokojují nároky materialismu –, zatímco jiné (myšlení) jsou na těle nezávislé – v tom smyslu je duše ontologicky *sui generis*. Dodatkem k Machulovu a Peroutkovu řešení psychofyzického problému je návrh na reformu psychologie: měla by se zbavit karteziánského pojmu myslí a nahradit ho tomistickým pojmem duše.

K Machulově-Peroutkově argumentu lze mít různé výhrady. Například James Hill v předchozím příspěvku zpochybňuje Machulovu interpretaci Descarta; ukazuje, že Descartes je neméně než Tomáš schopen diferencovat mezi různými typy duševních schopností; že v jeho teorii však hraje ústřední roli pojem vědomí; a že pojem duše nemá místo ve vědecké psychologii.<sup>3</sup> Já bych doplnil, že Descartes – navzdory tomu, co naznačují naši tomisté – přece neeliminovat pojem duše, nýbrž nabídl alternativní pojem duše, v němž duše = mysl. Poněkud odlišně než dr. Hill vidím roli pojmu vědomí v současné filosofii, ale k tomu stručně později (oddíl 2). Soustředím se ale na jiné aspekty Machulova a Peroutkova argumentu. Za prvé na předpoklad, že materialismus je nejen mylná, ale též *snadno postradatelná* metafyzická teorie. Moderní filosofové se pro ni rozhodli *nahodile* – z neznalosti lepší alternativy (tomistického hylemorfismu). Jak ale uvidíme, materialismus – přesněji, fyzikalismus – lze považovat za metafyziku moderní vědy, ačkoli se prosadila teprve v posledním půlstoletí. Proč? To je klíčová otázka, která Machulovi a Peroutkovi nepřišla na mysl možná právě proto, že považují současnou preferenci materialismu za výsledek náhody. Takovýto přístup však nevysvětlí nejen to, proč se materialismus stal dominantní metafyzikou až kolem roku 1960 – ačkoli moderní věda vznikla již v 17. století –, ale ani to, proč až zhruba v téže době se analytičtí filosofové začali zabývat psychofyzickým problémem. Pomalé genezi materialismu, resp. důvodům, proč se prosadil tak pozdě, se budu věnovat v oddíle 3. Druhým aspektem Machulova a Peroutkova argumentu, k němuž se vyjádřím, je přesvědčení, že tomistický hylemorfismus je plausibilní alternativou vůči materialismu, resp. že hylemorfismus by se měl stát novou metafyzikou psychologie. Uvidíme, že vše záleží na tom, co míníme „hylemorfismem“; některé interpretace této teorie jsou přijatelné. Zřejmě však nikoli ty, které by splňovaly Machulovy a Peroutkovy nároky. O tom v oddíle 4. Nejprve však musím poněkud korigovat obraz moderní filosofie myslí, který naši analytičtí tomisté načrtli (oddíl 2).

3 Hill, J., Na obranu myslí: odpověď Tomáši Machulovi. *Filosofický časopis*, 60, 2012, č. 4, s. 575-584. Dr. Hill je nyní náš přední expert na Descarta – viz jeho novou monografii *Descartes and the Doubting Mind* (London, Continuum 2011).

## 2. Současná filosofie mysli

Co je to filosofie mysli? Tomáš Machula a David Peroutka používají termín „filosofie mysli“ způsobem, který naznačuje, že jím míní cosi jako současnou filosofickou školu nebo směr. Ve skutečnosti jde o obor filosofického zkoumání, do nějž se obvykle řadí takové otázky, jako je vztah mysli k tělu, resp. vztah mentálních stavů, událostí či vlastností k fyzickým stavům, událostem či vlastnostem; povaha myšlení, vědomí či vnímání a dalších mentálních výkonů; rozdíly či podobnosti mezi těmito druhy mentálních výkonů; vztah osoby k tělu; a někdy i otázka případné existence osoby po smrti jejího těla.<sup>4</sup> Výraz „filosofie mysli“ tedy patří do souboru stejných kategorií jako „epistemologie“ či „metafyzika“. V tomto smyslu i Tomáš Akvinský vypracoval – vedle metafyziky či etiky – svou filosofii mysli.<sup>5</sup> Možná, že Machula s Peroutkou vážají používat výraz „filosofie mysli“ obvyklým způsobem proto, že hovořit o Tomášově teorii *mysli* jim připadá jako anachronismus. V tom případě nechť místo o „filosofii mysli“ hovoří o „filosofické psychologii“, neboť oba výrazy se často považují za synonyma.

To je nicméně jen terminologické nedorozumění. Doc. Machula však dále tvrdí, že současní analytičtí filosofové považují za definiční znak mysli intencionalitu, že tento názor převzali od Franze Brentana a že zdroj brentanovské koncepce je karteziánský.<sup>6</sup> Tato tvrzení zkreslují skutečnost nejméně ve třech ohledech. Za prvé, Brentano vypracoval své pojetí mysli v metafyzickém rámci, který je co do své inspirace přinejmenším stejně tomistický, jako je karteziánský. Hned na první straně první kapitoly *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) přece Brentano oznamuje program své deskriptivní psychologie – což je jméno, kterým označuje svou filosofii mysli – jako

4 Viz např. Kim, J., *Philosophy of Mind* (Boulder, Col., Westview Press 1995) – podle mého názoru nejlepší úvod do současné filosofie mysli, který však ponechává stranou problém případné mentální existence po smrti těla. Kim nejspíše řadí dané téma do sféry filosofické teologie, nikoli filosofie mysli. Zmíněnému tématu se však věnuje ve svém úvodu do filosofie mysli Peter Carruthers. Viz jeho *Introducing Persons* (New York, CUNY 1986).

5 V tomto smyslu hovoří o „Akvinského filosofii mysli“ i experti na scholastickou filosofii, přinejmenším v anglosaském světě. Viz např. Kretzmann, N., *Philosophy of Mind*. In: Stumpe, E. – Kretzmann, N. (eds.), *A Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 128-159.

6 Machula, T., *Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky*, c.d., s. 649. Kolega Peroutka je v identifikaci definičního znaku mysli poněkud nerozhodný. Ačkoliv někde souhlasí s Machulou, že současná filosofie mysli považuje za takový znak *intencionalitu*, jinde píše, že mentální stavy se od fyzických liší hlavně svou *niterností* (interioritou). Jenže tato dvě kritéria pochopitelně nejsou ekvivalentní, a to druhé zmiňuje jen menšina současných filosofů (z těch známých asi jen Richard Rorty). Viz Peroutka, D., *Tomistická psychologie a moderní pojem mysli*, c.d., zvl. odstavec na rozmezí s. 666-667, v němž se plynule přechází od intencionality k interioritě.

„vědy o duši“,<sup>7</sup> přičemž duši chápe v klasickém aristotelsko-tomistickém stylu jako substanciální formu. Podle Brentana je intencionalita vztahem mezi dvěma oblastmi – duší a látkou, přičemž duše je charakterizovaná inteligibilitou, zatímco látka tělesností. Duše poznává smyslové předměty tak, že do ní vstupují – nikoli však smyslově, svou látkou, nýbrž pouze formálně. „Intencionalita“ je Brentanův výraz pro tento vztah mezi duší a látkou. Barry Smith vystihuje povahu tohoto vztahu obratem „duchovní vyživování“ (*spiritual nourishment*).<sup>8</sup> Za druhé, ačkoli současná analytická filosofie přejímá Brentanův termín „intencionalita“, dává mu velmi odlišný smysl. I v současné filosofii se jím označuje určitý vztah. Nikoli však vztah duchovního vyživování, nýbrž vztah reprezentace. Na rozdíl od Brentana se téměř každý současný filosof hlásí k nějaké verzi materialismu. Toto velmi odlišné východisko nemá nic společného s Brentanovou metafyzikou látky a formy a nastoluje jinou otázku: Je-li vše, co existuje, fyzické, jak je možné, že některé fyzické předměty – např. mozky, ale též texty a obrazy – jsou o něčem, reprezentují jiné věci, zatímco ostatní fyzické předměty – např. rostliny, kameny a planety – nejsou o ničem, nic nerepresentují, ale prostě jen jsou? V současném pojetí intencionality je tedy materialismus něčím jako pracovním hypotézou; základní otázka zní: jaké místo mají reprezentace a mentální obsah ve světě, který je v jádru fyzický.<sup>9</sup> A konečně za třetí, ačkoli skutečně existují filosofové, kteří považují *všechny* mentální fenomény za intencionální, tudíž za reprezentace,<sup>10</sup> standardní názor je spíše takový, že reprezentacemi jsou pouze přesvědčení, přání a jiné propoziční postoje, tj. takové psychologické stavy či události, které lze identifikovat prostřednictvím nějaké propozice, jež vyjadřují jejich obsah. Například Janovo přesvědčení, že venku prší, identifikujeme pomocí propozice, že „venku prší“. Od propozičních postojů jsou však standardně odlišovány bolesti, vizuální, čichové, hmatové a jiné *zkušenosti*, o nichž se nepředpokládá, že by něco reprezentovaly. Pokud lze u těchto stavů hovořit o nějakém obsahu, nejedná se o obsah *kognitivní*, nýbrž *kvalitativní*, který lze vyjádřit známým Nagelovým jaké-to-je-mít-takovou-a-takovou-zkušenost. Například naše vizuální zkušenost západu slunce má zřejmě specifický fenomenální charakter – ono jaké-to-je-vidět-západ-slunce –, který se radikálně liší od charakteru zkušenosti netopýra, který zakouší svět po-

7 Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*. Oskar Kraus – L. L. McAlister (eds.), P. Simons (úvod), A. C. Rancurello – D. B. Terrell – L. L. McAlister (angl. překl.). London–New York, Routledge 1973, s. 3.

8 Smith, B., *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*. La Salle, Ill., Open Court 1994, s. 36.  
9 Přístup, společný tolika současným filosofům, vystihuje titul známé knihy Jaegwona Kima *Mind in a Physical World* (Cambridge, Mass., The MIT Press 1998).

10 Mezi tyto filosofy patří Fred Dretske (*Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1996) či Michael Tye (*Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1995).

mocí vnitřního echolokátoru – takže má zkušenost, kterou můžeme vyjádřit jako jaké-to-je-vnímat-okolí-pomocí-odražených-zvuků.<sup>11</sup> Někteří současní filosofové považují za zvláště obtížné najít ve fyzickém světě místo pro *propoziční postoje*, jiným se zdá problematictější kvalitativní vědomí. Zdá se, že těch druhých je momentálně více, protože mnoho filosofů věří, že postoje lze buď identifikovat jako fyzické stavy, které plní určité kauzální role, nebo je možné je z naší ontologie jaksí vyřadit. Ve srovnání s tím je však záhadné, jak by pouhé fyzické stavy mohly mít kvalitativní charakter, který se jeví být podstatným rysem bolestí či vizuálních vjemů. Někteří pak tvrdí, že nelze-li fenomenální vědomí vysvětlit fyzikalisticky, musíme se spokojit jen s částečným materialismem; jiní volí panpsychismus, tj. navrhují považovat kvalitativní stavy za stejně základní jako vztahy fyzické. To je názor, který vyžaduje revizi na úrovni fundamentální fyziky, avšak stejnou měrou – byť jiným způsobem – je náročná i pozice, která považuje vědomí za svého druhu konstrukt našeho jazyka a myšlení, kterého bychom se mohli zbavit tak, že bychom mluvili a mysleli jinak.<sup>12</sup>

Zvláště doc. Machula, ale do jisté míry i dr. Peroutka dále naznačují, že iniciátorem současné filosofie myslí je Gilbert Ryle.<sup>13</sup> Oba naši autoři se domnívají, že právě Ryle je filosof, jenž sice zavrhl karteziánský dualismus, avšak

11 Viz Nagel, T., *What is it Like to Be a Bat?* In: týž, *Mortal Questions*. Cambridge, UK, Cambridge University Press 1979, kap. 12. Jak jsem poznamenal v závěru prvního oddílu, James Hill považuje za významný odkaz karteziánské současné filosofii názor, že vědomí je definičním znakem mysli – Hill konkrétně odkazuje na Searlovo známé diktum z *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., The MIT Press 1992, s. 18), podle kterého „vskutku nemáme pojem mentální mimo pojem vědomí“ (cit. in: Hill, J., *Na obranu mysli: odpověď Tomáši Machulovi*, c.d., s. 579). Na rozdíl od Jamese Hilla se domnívám, že mnozí významní současní filosofové – třeba Davidson a Dennett – se s tímto Searlovým názorem rozcházejí. A je tomu tak proto, že chápou pojem vědomí v užším smyslu kvalitativního vědomí, přičemž pro zajištění subjektivní perspektivy, jejíž význam v moderní a současné filosofii Hill zcela korektně zdůrazňuje, považují za dostatečné *propoziční postoje*.

12 Typickým představitelem pozice, podle níž lze postoje charakterizovat vyčerpávajícím způsobem z hlediska jejich kauzálních rolí, je David Lewis (*An Argument for the Identity Theory* [1966]. In: týž, *Philosophical Papers* Vol. 1. Oxford, Oxford University Press 1980, s. 99-107). Daniel Dennett (*The Intentional Stance*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1987) i Paul Churchland (*The Neurocomputational Perspective*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1990) tvrdí, že materialisté se mohou bez postojů obejít, ačkoli Dennett, na rozdíl od Churchlanda, připouští, že o postojích můžeme nadále alespoň *mluvit*. Nejzásadnějším, avšak poněkud ojedinelým, kritikem kauzálního funkcionalismu, instrumentalismu i eliminativismu je Tyler Burge (*The Foundations of Mind*. Oxford, Oxford University Press 2007). Názor, že zatímco postoje jsou z hlediska fyzikalismu neproblematické, kvalitativní vědomí mu stále vzdoruje, zastává J. Kim (*Physicalism, or Something Near Enough*. Oxford, Oxford University Press 2005). Hlavním zastáncem panpsychismu, který původně inicioval Nagel (viz pozn. č. 11), je dnes Galen Strawson (*Real Materialism*. Oxford, Oxford University Press 2008). Za produkt našeho jazyka či myšlení považuje vědomí Dennett (*Consciousness Explained*. New York, Little Brown 1991).

13 Machula, T., *Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky*, c.d., s. 646-647; a Peroutka, D., *Tomistická psychologie a moderní pojem mysli*, c.d., s. 675.

akceptoval karteziánské pojetí mysli. Na rozdíl od Machuly sice Peroutka správně připomíná, že Ryle sám nebyl materialistou, nýbrž behavioristou – avšak oba naši autoři se shodují v názoru, že to byl právě Ryle, kdo svým následovníkům připravil past materialismu, protože v ontologii znal jen dvě alternativy – dualismus a materialismus. Toto čtení vývoje analytické filosofie mysli je chybné a má závažné důsledky pro interpretaci současného materialismu. Ryle *není* inspirátorem moderního materialismu, jehož klíčové pozice jsem velmi stručně shrnul v předchozím odstavci. Ryle je ve skutečnosti derivátem pozdního Wittgensteina, s nímž sdílí zájem o „logiku“ různých psychologických výrazů, zvláště o jejich konceptuální vztahy k výrazům popisujícím chování. Avšak stejně jako rakouský filosof ani Ryle nevidí souvislost mezi tímto problémem a otázkou, jaký má mysl vztah k tělu.<sup>14</sup> Tuto Ryleovu pozici sdílela v padesátých letech minulého století řada dalších autorů. Hlavním tématem filosofie mysli těchto let byla otázka, zda důvody jsou příčiny. Pozitivisté na ni odpovídali kladně, čímž mínili, že každodenní psychologické vysvětlení předpokládá empirické generalizace, které spojují přesvědčení a intence s následným chováním, díky čemuž je možné formulovat zákony, a psychologie se tak může stát vědou. Naopak wittgensteinovci a ryleovci považovali vztah mezi důvody a příčinami za „logický“, a tedy nevyjádřitelný formou zákona, v důsledku čehož psychologie nemůže splnit pozitivistický ideál vědy.<sup>15</sup> Otázka vědeckého statusu psychologie zůstala v centru filosofického zkoumání až dosud. Avšak zřetelný nezájem filosofů z poloviny minulého století spojit tuto otázku s otázkou psychofyzické identity je výmluvným dokladem vzdálenosti mezi Rylem a spol. a současnou filosofií mysli.

Počátek současné debaty tedy nemůžeme hledat u Rylea, ale v díle našeho libereckého rodáka Herberta Feigl, v textech „australských materialistů“ (J. J. C. Smarta, U. T. Placea a Davida Armstronga), u Hilaryho Putnama a Donalda Davidsona.<sup>16</sup> Jistě, spor mezi (dejme tomu) Armstrongem a Davidso-

14 Otázka vztahu mysli a těla, resp. mysli a mozku, nehraje žádnou roli v díle ani jednoho z obou myslitelů. Viz Ryle, G., *The Concept of Mind*. London, Penguin 1990 [1949]; a Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání* [1953]. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofia 1992.

15 Pozitivistický názor jasně formuloval Carl Hempel (The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, 5, 1942, No. 39), kdežto wittgensteinovskou pozici hájil Peter Winch (*The Idea of a Social Science*. London, Routledge 1958).

16 Feigl, H. The “Mental” and the “Physical”. In: Feigl, H. – Scriven, M. – Maxwell, G. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science 2*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press 1958; Place, U. T., Sensations and Brain Processes. *British Journal of Psychology*, 47, 1956, s. 44-50; Smart, J. J. C., Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, 68, 1959, s. 141-156; Armstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge 1969; Putnam, H., *Minds and Machines* (1960). In: týž, *Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press 1975; a Davidson, D., *Actions, Reasons, and Causes* (1963). In: týž, *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press 1980, s. 3-20. O počátcích moderního materialismu viz Kim, J., *Mind in a Physical World*, c.d., kap. 1.

nem zdánlivě připomíná debatu mezi pozitivisty a ryleovci o vědecký status psychologie – zatímco Armstrong věří, že psychologie generuje systém empirických generalizací, Davidson popírá možnost psychologických zákonů. Jenže u Armstronga a Davidsona tyto teze vyplývají z jejich materialistické metafyziky: podle Armstronga jsou psychologické zákony možné proto, že typy psychologických stavů jsou identické s typy fyzických stavů (konkrétně pak stavů centrální nervové soustavy); zatímco Davidson naopak popírá možnost vědecké psychologie proto, že připouští pouze identitu konkrétních instancí, nikoli typů psychologických a fyzických stavů či událostí. Davidsonova kritika vědecké psychologie tedy na první pohled připomíná pozici Wittgensteina, Rylea a autorů „malých rudých knížek“ z padesátých let.<sup>17</sup> Jenže v článku „Actions, Reasons and Causes“ z roku 1963, jímž se poprvé proslavil, Davidson zároveň prohlašuje, že důvody jsou příčiny, což sice zní jako pozitivistická teze o generalizacích v základech psychologického vysvětlení, ale Davidson má ve skutečnosti na mysli to, že důvody jsou konkrétní fyzické události.<sup>18</sup> To, že Davidsonova pozice protíná názorové spektrum, které charakterizovalo diskusi v padesátých letech, je výmluvným dokladem faktu, že starší diskuse mezi pozitivisty a ryleovci patří do jiné éry, kdežto Davidson zahajuje éru novou.<sup>19</sup>

### 3. Důvody ve prospěch materialismu

Kolem roku 1960 se tedy v centru filosofické debaty náhle ocitla otázka psychofyzické identity. Proč právě v tuto dobu a ne dříve (popřípadě později nebo nikdy)? Jak jsem zmínil již v úvodní části, doc. Machulovi a dr. Peroutkovi tato otázka zřejmě nepřišla na mysl, neboť jinak by museli nahlédnout, že jejich vysvětlení současné preference materialismu – jakožto metafyziky, která zbývá filosofům, kteří odmítli karteziánský dualismus, ale neví o tomistickém hylemorfismu – je nedostatečné. Potíží s dualismem si totiž všimli již Descartovi současníci, ale materialismus se stal favorizovanou metafyzí-

17 Narážím na malý formát a rudou barvu vazby knih z monografické řady o „filosofické psychologii“, kterou v padesátých letech publikovalo nakladatelství Routledge a v níž vyšly knihy Petera Winche, Anthonyho Kennyho, A. I. Meldena, Alasdaira MacIntyrea a dalších stoupců wittgensteinovsko-ryleovské pozice.

18 Davidson, D., *Actions, Reasons, and Causes*, c.d., Klasickou formulaci Davidsonova materialismu viz v jeho článku *Mental Events* z r. 1970 (in: *týž, Essays on Actions and Causes*. Oxford, Clarendon Press 1980).

19 Dr. Peroutka tvrdí, že přechod od Armstrongova typového (*type*) fyzikalismu k Davidsonovu instančnímu (*token*) fyzikalismu byl motivován jakousi obavou z představy člověka jako „biochemického mechanismu“ a snahou zbavit se „pachuti materialismu“ (viz Peroutka, D., *Tomistická psychologie a moderní pojem mysli*, c.d., s. 678). Jak jsem již naznačil, vývoj od typového materialismu nebyl motivován žádnou takovou obavou a snahou, ale věcnými problémy; více o nich např. v 1. kapitole méj *Metafyziky antiindividualismu* (Praha, Filosofia 2008).

kou teprve nedávno. Když se omezíme na prehistorii a ranou fázi analytické filosofie, vidíme, že například Mach v *Die Analyse der Empfindungen* (1886), Russell v *Our Knowledge of the External World* (1914) či Carnap v *Die logische Aufbau der Welt* (1928) byli fenomenalisté (i když někteří ze jmenovaných prosazovali fenomenalismus pod jinými jmény<sup>20</sup>). Všichni tito filosofové odmítali karteziánský dualismus, ale považovali materiální objekty, včetně našich těl, za konstrukce z počitků (v lingvistické verzi této doktríny byl jazyk o materiálních objektech považován za beze zbytku přeložitelný do jazyka o počitcích).

Otázku, proč se materialismus prosadil až kolem roku 1960, si nedávno položil britský filosof David Papineau a odpověděl na ni formou exkurzu do dějin moderní vědy.<sup>21</sup> Zdá se mi, že Papineau nabízí pravděpodobnější vysvětlení triumfu materialismu, o jehož objasnění šlo i našim tomistům, takže hlavní body jeho úvahy připomenu.

Papineau především považuje materialismus, či fyzikalismus,<sup>22</sup> za metafyziku moderní vědy. Jenže vzhledem k tomu, že moderní věda se utvářela postupně, i její metafyzika nabyla jasnějších kontur až časem – až v 19. století – a na obecné přesvědčivosti získala ještě později – až v polovině 20. století. Klíčovým předpokladem všech argumentů obhajujících fyzikalismus je přitom tzv. *teze o úplnosti fyziky* (TÚF):

TÚF: Všechny fyzické důsledky jsou zákonitě zcela určeny fyzickým příčinami.<sup>23</sup>

Tento základní předpoklad pak vede k závěru o psychofyzické identitě prostřednictvím dvou dalších předpokladů: 1) všechny mentální stavy mají

20 Například Mach, jak známo, nazýval základní stavební kameny reality spíše „elementy“ než „počítky“ a Russell preferoval označení „neutrální monismus“ před „fenomenalismem“. Viz Mach, E., *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (ed. F. Stadler, Berlin, Xenomoi 2008); Russell, B., *Our Knowledge of the External World* (London, Routledge 1993); a Carnap, R., *Die Logische Aufbau der Welt* (Hamburg, Felix Meiner 1999).

21 Papineau, D., *The Rise of Physicalism*. In: Gillett, C. – Loewer, B. (eds.), *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, Cambridge University Press 2001, s. 3-36.

22 *Materialismus* je teze, že vše, co existuje – včetně mentálních fenoménů –, je modifikací *látky*. Tato teze z 18. století ale zjevně nevyhovuje od té doby, co fyzikové objevili, že kromě makroskopických těles a substancí, jako jsou tekutiny a plyny, a jejich mikroskopických částí existují i entity a vlastnosti, jež nejsou v obvyklém slova smyslu látkové: energie, silová pole, zakřivený prostor, vlnové funkce, struny, atd. Proto současní filosofové raději než o materialismu hovoří o *fyzikalismu* jakožto tezi, že vše, co existuje, je *fyzické*. Co je fyzické, se pochopitelně dozvíme z fyziky, ačkoli to není současná fyzika, jejíž seznam základních stavebních kamenů reality a přírodních zákonů může ještě doznat změn, nýbrž spíše kompletní fyzika, k níž podle některých vědců už nemáme tak daleko. Viz např. Weinberg, S., *Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*. New York, Pantheon Books 1992.

23 Sr. Papineau, D., *The Rise of Physicalism*, c.d., s. 8. Podobně již Lewis, D., *An Argument for the Identity Theory*, c.d., a Davidson, D., *Mental Events*, c.d.



fyzické důsledky; 2) mentální příčiny skutečně hrají kauzální roli.<sup>24</sup> Ve srovnání s TÚF jsou oba posledně jmenované předpoklady mnohem méně kontroverzní. Je tedy zjevné, že úspěch Papineauova argumentu závisí na pravdivosti TÚF. Zbytek jeho eseje tudíž zabírá zmíněný exkurs do dějin moderní vědy, zvláště fyziky, jehož účelem je demonstrovat, jak se TÚF postupně prozrazovala.

Lze vyjít z předpokladu, že fyziku lze vyjádřit prostřednictvím zákonů o zachování. Pojetí těchto zákonů se však u jednotlivých autorů liší. Například Descartes neviděl žádný problém v domněnce, že některé materiální stavy – například stavy našeho mozku – mohou mít čistě mentální příčiny. Bylo tomu tak proto, že ve své mechanice postuloval zachování „kvantity pohybu“ – čímž mínil součin hmotnosti a rychlosti –, avšak na rozdíl od newtonovské mechaniky připouštěl změnu směru pohybu tělesa beze změny „kvantity pohybu“. Tak existuje možnost, aby *sui generis* mentální příčina změnila směr pohybu tělesa, aniž by byl porušen zákon o zachování, jež karteziánská mechanika postulovala. Na rozdíl od Descarta Leibniz postuloval zachování lineární hybnosti a kinetické energie, což mu umožnilo korigovat chybnou Descartovu analýzu srážky dvou pohybujících se těles. Leibniz si jasně uvědomoval důsledek své zdokonalené fyziky pro vztah mysli a těla – že totiž vylučuje, aby mysl mohla jakkoli ovlivňovat pohyby fyzických těles. Jenže z této premisy nevyvodil materialismus; místo toho přijal teorii předzjednané harmonie, podle níž jsou duchovní sféra a materiální sféra vůči sobě kauzálně uzavřené. Zdá se tedy, že již Leibniz měl k dispozici TÚF, pouze z ní vyvodil chybný závěr. Jenže Leibnizovu fyziku, zvláště jeho dynamiku, vzápětí nahradil Newton – především pokud šlo o předpoklad, že síla není cosi skrytého v tělese, co může být dopadem předáno jinému tělesu, nýbrž spíše jakási netělesná entita, která ovlivňuje tělesa zvenčí. Nejznámější takovou okultní silou byla pro Newtona pochopitelně gravitace, avšak nic v jeho fyzice nevyklučuje možnost nějakých *sui generis* mentálních sil. Ačkoli princip zachování kinetické a potenciální energie všech fyzických procesů se časem v newtonovské fyzice prosadil, došlo k tomu až v polovině 19. století. Do té doby byla newtonovská fyzika neúplná. Vývoj v první polovině 19. století přinesl jednak objev ekvivalence tepla a mechanické energie, jednak Helmholtzův redukcionistický program ve fyziologii, jehož cílem bylo prokázat, že životní projevy organismů jsou výsledkem stejných procesů, které známe z anorganické přírody. Ačkoli Helmholtz se profiloval

24 Ohledně tématu mentální kauzality existuje obecná shoda alespoň do té míry, že mentálním stavům lze přisuzovat skutečnou kauzální roli jedině za podmínky, že je identifikujeme jakožto stavy charakterizované sémantickým obsahem – nikoli jako pouhé stavy mozku, s nimiž fyzikalista mentální stavy obvykle ztotožňuje.

vůči německým romantickým *Naturphilosophen*, kteří postulovali jakési spirituální *Lebenskräfte*, řada vědců a filosofů až do začátku 20. století existenci neredukovatelných životních sil připouštěla, aniž by byli spiritualisty nebo idealisty. Představovali si životní sílu jako cosi na způsob sil v newtonovské fyzice. Proč byl tento předpoklad nakonec opuštěn? Papineau spekuluje, že za přechodem k fyzikalismu stojí dvě změny. Za první, postupně se prosadila představa, že veškeré zvláštní síly lze redukovat na fundamentální fyzikální síly, které zachovávají energii. A za druhé, navzdory úsilí stoupců hypotézy vitálních sil fyziologický výzkum nikdy nepřinesl sebemenší důkazy, jež by svědčily o existenci těchto fenoménů. Naopak jsme během první poloviny minulého století byli svědky takových objevů, jako jsou katalytická role a bílkovinné složení enzymů či struktura bílkovin a objev DNA v molekulární biologii nebo popis tělesné neurální sítě a elektrických mechanismů, které umožňují aktivitu neuronů v neurofyziologii. Díky těmto výsledkům byla prakticky zcela opuštěna představa nějakých neredukovatelně mentálních či jinak okultních sil působících v živých organismech. Prosazení TÚF, bez níž je ztotožnění mysli a mozku nepřesvědčivé, bylo tedy výsledkem dlouhého a složitého historického procesu.

Je dobré si uvědomit, že na rozdíl od některých jiných filosofů, kteří se domnívají, že fyzikalismus lze dokázat apriorně, nabízí Papineau *empirický argument* svědčící ve prospěch fyzikalismu. Budoucnost materialismu tedy závisí na dalším směřování vědeckého výzkumu. Je možné, že budoucí výzkum princip úplnosti fyziky odmítne, i když dnes tomu nic nenavědčuje. Ale věřím, že právě takové pojetí vztahu empirického výzkumu a metafyziky, které je implicitně obsaženo v tomto argumentu, je jediné slibné: metafyzika nemůže, tak jako v minulosti, aspirovat na roli základní disciplíny, která má garantovat empirický výzkum; metafyzika je spíše cosi, co je implikováno momentálním empirickým výzkumem, a co je tudíž revidovatelné ve světle nových poznatků.<sup>25</sup> Ať je tomu jak chce, Papineauova hypotéza podle mého mínění vysvětluje prosazení materialismu a zrození současného programu filosofie mysli úspěšněji než apel na náhodu (tj. zapomenutost jisté alternativní filosofické tradice), který vidíme u Machuly a Peroutky. Jakoby v odpověď našim tomistům Papineau píše: „Tento konsensus [ohledně úplnosti fyziky – pozn. T.H.] není jen móda, nýbrž odraz vývoje v empirické teorii.“<sup>26</sup>

25 Na obhajobu této metafyzické pozice tu nemám prostor, ale více je naznačeno v závěru mého stati *Darwinismus a formy kreacionismu* (Havlík, V. – Hříbek, T. et al., *Z evolučního hlediska*. Praha, Filosofia 2011). Podrobné zdůvodnění radikální verze tohoto pojetí metafyziky viz in: Ladyman, J. – Ross, D., *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford, Oxford University Press 2007).

26 Papineau, D., *The Rise of Physicalism*, c.d., s. 32.

#### 4. Co zbývá z hylemorfismu?

V tomto závěrečném oddílu svého příspěvku chci zhodnotit doporučení doc. Machuly a dr. Peroutky, abychom nahradili materialismus hylemorfismem. Ačkoli to mé oponenty možná překvapí, nepovažují jejich návrh za tak výstřední, jak by snad naznačovaly předchozí stránky mojí repliky. Domnívám se však, že jde-li našim tomistům o oživení zájmu o myšlenky ze 13. století, pak svého cíle nedosáhnou jejich doslovným citováním a zamítáním současného stavu poznání, jak bohužel činí ve svých textech. Ve zbývajících odstavcích chci tudíž naznačit, jak by bylo možné tomistický hylemorfismus aktualizovat. Této aktualizaci je samozřejmě třeba něco z tradičních představ obětovat. Avšak cenou za neústupnost by byla nadále trvající ghettoiza-ce scholastické tradice, kterou si její stoupenci jistě nepřejí.

Jako zdroj poučení o filosofické psychologii Tomáše Akvinského může laik v oboru středověké filosofie, jako jsem já, využít nedávno publikovaný český překlad *Otázek o duši* (*Quaestiones disputatae de anima*), za nějž mimochodem vděčíme právě doc. Machulovi.<sup>27</sup> Překladatel v úvodu poznamenává, že tento Tomášův text je pro pochopení jeho filosofické psychologie zásadněji než slavnější *Teologická suma*, v níž jsou relevantní problémy pojednány mnohem stručněji. Je pravda, že si řada z Tomášových *Otázek* pro většinu z nás přesto zůstane jakousi kuriozitou ve stylu čínské encyklopedie, kterou cituje Foucault na začátku *Slova a věci*.<sup>28</sup> Některé však skutečně slibují vrhnout zajímavé světlo na problém vztahu mentálních a fyzických stavů, událostí či vlastností, který nás zajímá v současnosti – za předpokladu, že se nám podaří přeložit Tomášovy myšlenky do současného jazyka.

Hned v *Otázce* první se Tomáš táže: Je lidská duše forma a „toto něco“? Výrazem „toto něco“ doc. Machula překládá obrat hoc aliquid, kterým Tomáš míní substanci čili jednotlivinu, která je schopna samostatné existence.<sup>29</sup> Naproti tomu forma podle Tomáše nenáleží do kategorie substance. Dnes bychom asi řekli, že forma je spíše stavem či aspektem nějaké věci; v každém případě nikoli něčím, co existuje samostatně. To, co je v dané souvislosti v každém případě substancí, je lidská bytost. Duše je tím, díky čemu je pouhé tělo lidskou bytostí se vším, co k tomu náleží – včetně charakteristic-

27 Tomáš Akvinský, *Otázky o duši*. Přel. T. Machula. Praha, Krystal OP 2009.

28 Viz třeba *Otázka sedmá*: „Liší se anděl a duše druhem?“, a zvláště pak *Otázka jednadvacátá*: „Může separovaná duše trpět trestem tělesného ohně?“ Posledně citovanou otázku nemohu nezařadit do stejné skupiny jako třeba otázku: „Svítlí bludičky elektřinou nebo plynem?“

29 Někteří současní metafyzikové odlišují substance od událostí. Tito autoři by tedy Tomášovu definici substance doplnili v tom smyslu, že kromě samostatné existence je podstatným rysem substancí to, že zaujímají určité místo v prostoru a přetrvávají v čase – na rozdíl od událostí, které jsou také jednotlivinami, ale dějí se.

kých lidských mentálních schopností, kterými předčí příslušníky ostatních známých živočišných druhů. Je-li duše forma, pak říci, že tato forma je v těle, znamená totéž jako říci, že tělo je v určitém stavu, tj. že je lidským tělem. Možná je však duše něčím více – samostatnou jednotlivinou, která uvádí tělo do zmíněného stavu. Tomášovu první kvestii tedy můžeme přeformulovat tak, že se ptá, zda je lidská duše pouze určitým stavem těla, nebo zda je zároveň samostatnou jednotlivinou, která může alespoň v principu existovat nezávisle na jednotlivé věci, kterou je lidské tělo. Tomáš chce zjevně tvrdit obojí. Zhodnotme každý z obou jeho návrhů trochu podrobněji.

Co se týče prvního Tomášova návrhu – podle něhož je duše stavem těla –, je třeba říci, že pokud doc. Machula a dr. Peroutka mínili prokázat přednosti hylemorfismu ve srovnání s karteziánským dualismem, pak mají v souvislosti s touto verzí tomistického hylemorfismu v jistém smyslu naprostou pravdu. Nejsm si však jistý, zda budou mít z této pochvaly radost, jakmile vysvětlím, v *jakém* smyslu se domnívám, že je pravda na jejich straně. Domnívám se, že první verze hylemorfismu má jednoznačnou převahu nad karteziánským dualismem<sup>30</sup> proto, že Tomášův názor, že to, čím v poslední instanci – tj. metafyzicky – jsem, je organismus v jistém komplexním stavu, a nikoli karteziánská nemateriální duše, dává mnohem lepší smysl z hlediska současného materialistického paradigmatu. Jak trefně poznamenává Bernard Williams, hylemorfismus je „zdvěřilá forma materialismu“.<sup>31</sup> Nyní je tedy nasnadě, proč kolegové Machula a Peroutka možná nebudou mít z podobné obrany Tomáše radost: jejich záměrem, jak jsme viděli, bylo prokázat, že hylemorfismus je mnohem spíše *alternativou* vůči materialismu než jednou z jeho *variant*. Ale i kdyby naši analytičtí tomisté chtěli trvat na tom, že hylemorfismus se od materialismu zásadně liší, není vše ztraceno. Zde mi již nezbyvá prostor pro podrobné exposé, ale doporučuji jim obrátit pozornost k textům moderních funkcionalistů, z nichž se alespoň někteří domnívají, že mentální stavy lze identifikovat jako stavy vyššího řádu – bez jakéhokoli závazku buď vůči materialismu na straně jedné, či spiritualismu na straně druhé. Putnamův návrh, abychom mysl chápali jako Turingův stroj, který je realizován v nějakém substrátu – například v lidském těle –, se na první pohled jeví příbuzný Tomášově myšlence o duši jako jistém způsobu, jímž je lidské tělo uspořádáno.<sup>32</sup>

30 Ponechávám jako otevřenou otázku, zda tento typ dualismu připsat samotnému Descartovi, anebo ho považovat za karikaturu jeho pozice; i kdyby platilo to druhé, jedná se o historicky velmi vlivnou karikaturu.

31 Williams, B., Hylomorphism. In: Burnyeat, M. (ed.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Princeton, N. J., Princeton University Press 2006, s. 225.

32 K Putnamově ranému funkcionalismu viz zvláště jeho články „Minds and Machines“ (1960) a „The Nature of Mental States“ (1967), oba přetištěny in: Putnam, H., *Mind, Language and*

Ve srovnání s myšlenkou, že duše je stav organismu, představuje druhý Tomášův návrh – podle něhož je duše sama substancí – mnohem tvrdší oříšek. Tomáš skutečně říká: „toto něco‘ se ve vlastním smyslu říká individuu patřícímu do rodu substance.“<sup>33</sup> Představa o duši jakožto samostatně existující jednotlivině vyvolává ovšem podle mého názoru až příliš mnoho otázek, na něž nenacházím v Machulových a Peroutkových textech odpovědi: V kterém okamžiku naší ontogeneze se netělesná duše připojuje ke konkrétnímu lidskému tělu? Tomáš měl na takovou otázku odpověď, avšak ta je při současném stavu poznání pochopitelně beznadějně antikvovaná. A kdypak v naší fylogenezi se u našich hominidních předků duše objevily? Měli naši předkové nejdříve jen animální duši, z níž se jaksí vyvinula duše racionální? Jak by měl vůbec být koncipován empirický výzkum, který by bral takové otázky vážně?<sup>34</sup> Obávám se, že Machula s Peroutkou ponechávají tyto otázky stranou proto, že uspokojivé odpovědi na ně prostě neexistují. Jenže právě proto, že Tomášův druhý návrh – idea duše jako subsistující, ale nemateriální jednotliviny, která odpovídá za charakteristicky lidské duševní projevy – generuje podobně beznadějně problémy, není tomismus východiskem žádného z moderních výzkumných programů v psychologii. A připomeňme si opět Papineauovu TÚF, kterou s ním sdílejí ostatní současní filosofové. Pokud bychom se skutečně rozhodli vysvětlovat mentální fenomény prostřednictvím entit, které sice mají fyzické účinky, ale nemají fyzický původ, pak tím vydělíme psychologii z celku vědeckého poznání, v němž je již integrovaná. Vzhledem k tomu, že podobným zásahem nemáme co získat, musíme ho považovat za ad hoc. Každopádně nevím o žádném výzkumném programu v psycholo-

---

*Reality* (Cambridge, Cambridge University Press 1975), s. 362-385 a 429-440. Putnam dokonce později, za asistence Marthy Nussbaumové, interpretoval Aristotelovu psychologii jako první formu funkcionalismu. Viz Nussbaum, M. C. – Putnam, H., *Changing Aristotle's Mind*. In: Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's „De Anima“*. Oxford, Clarendon Press 1992, s. 27-56. Tomisté, doufající v podobnou inovaci Tomášovy psychologie, se však musejí vyrovnat s drtivou kritikou Putnamovy interpretace z pera Mylese Burnyeata, jehož hlavní námitka spočívá v tom, že Aristotelés – a dodejme, že i Tomáš – žili dávno před vědeckou revolucí, která zcela změnila náš názor na pojem látky, resp. materie. Viz Burnyeat, M., *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?* In: Rorty, A. O., *Essays on Aristotle's „De Anima“*, c.d., s. 15-26. Dodejme také, že ne všechny verze současného funkcionalismu se prezentují jako nezávislé na materialismu. Jak známo, David Lewis navrhl, abychom mentální stavy identifikovali z hlediska kauzálních rolí, ale přitom nepochyboval o tom, že stavy, které hrají tyto kauzální role, jsou fyzické. Viz např. Lewis, D., *An Argument for the Identity Theory*, c.d. A konečně, případní zájemci o interpretaci tomistického hylemorfismu jako rané verze funkcionalismu si musí uvědomit, že bez ohledu na to, zda je možné hylemorfismus tímto způsobem inovovat, čeká na ně množství námitek, jež jsou vznášeny z řad kritiků moderního funkcionalismu. Například Putnam pod tíhou námitek, z nichž některé sám antcipoval, funkcionalismus opustil.

33 Tomáš Akvinský, *Otázky o duši*, c.d., 1, s. 21.

34 Otázku o fylogenezi duše naznačuje též James Hill: Na obranu myslí: odpověď Tomáši Machulovi, c.d., s. 582-583.

gii, jehož představitelé uvažují o revizi svého oboru na tomistických základech, které mají blíže k animismu než k modernímu poznání povahy reality.<sup>35</sup>

Domnívám se tedy, že Tomášovo druhé pojetí duše nevypadá slibně. Ale pokusím se na závěr o maximálně vstřícnou interpretaci, která i tomuto problematickému návrhu dodá jistou míru plauzibility. Doc. Machula a dr. Peroutka věří, že Tomášova idea subsistující duše není jednoduše proklamována *ad hoc*, nýbrž se opírá o určité zdůvodnění. Tento argument vychází z předpokladu, že propoziční myšlení je abstraktní, kdežto tělesné orgány jsou konkrétní. Tomáš odtud vyvozuje, že myšlení nemá žádný tělesný orgán.<sup>36</sup> Dříve než nad tímto argumentem mávneme rukou jako nad pouhým svědectvím o kultuře, která dosud žila v dětské nevinnosti, co se týče znalosti povahy a funkce mozku, měli bychom si uvědomit, že Tomáš možná pouze nešťastným způsobem artikuluje pozici týkající se metafyziky myšlení, která v posledních dvaceti-třiceti letech našla velké množství stoupenců. Mám na mysli tzv. externalismus, což je, stručně řečeno, metafyzická teorie o povaze propozičních stavů, jako jsou právě myšlenky, podle níž je pro identifikaci myšlenek nutné brát v úvahu kontext, v němž se nachází daný subjekt. Externalisté z tohoto předpokladu odvozují, že myšlenky nelze ztotožnit s žádnými stavy těla subjektu, který myslí. Ačkoli řada filosofů věří, že externalismus je slučitelný s nějakou formou materialismu, jiní o tom pochybují.<sup>37</sup> Ve snaze aktualizovat Tomášovu myšlenku o subsistující duši tedy snad můžeme pořídít lépe, když nebudeme hovořit jazykem *Otázek o duši* či

35 Tvrdím-li, že současní psychologové neuvažují o revizi svého oboru na tomistických základech, není to v rozporu s faktem, který rozhodně nepopírám, že nejspíš dosud existují nějakí tomističtí psychologové, či dokonce celé katedry tomistické psychologie a podobně orientované výzkumné týmy. Podobně je korektní říci, že v moderní biologii není místo pro kreacionismus, přestože existují skupiny kreacionistů či stoupenců teorie inteligentního plánu, z nichž někteří dokonce markýrují vnější známky vědeckého výzkumu, neboť se sdružují v institucích, jako je třeba The Discovery Institute. Jde o to, že prostě nejsme svědky toho, že by psychologie, založená na pojmu duše jako nemateriální substance intervenující ve fyzickém světě, popřípadě biologie, založená na hypotéze Stvořitele přírodních druhů, generovaly nějaké nové poznání.

36 V *Otázkách o duši* lze tento argument najít ve druhé a patnácté kvestii. Relevantní odkazy na další Tomášovy texty i spisy současných analytických tomistů, o něž se Machula s Peroutkou opírají, viz in: Machula, T., *Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky*, c.d., s. 659-662; a Peroutka, D., *Tomistická psychologie a moderní pojem mysli*, c.d., s. 678-685.

37 Hlavním pochybovačem o materialismu – z důvodu jeho údajné neslučitelnosti s externalismem – je Tyler Burge. Viz Burge, T., *Foundations of Mind* (Oxford, Oxford University Press 2007). V této publikaci je sebrána většina Burgeových statí o externalismu. Pochybuje-li Burge o pravdivosti materialismu, neznamená to, že připouští existenci nemateriálních duší a podobných entit. Má prostě za to, že kognitivní subjekt nemůže být identifikován pouze prostřednictvím slovníku, popisujícího v úzkém slova smyslu fyzické stavy organismu. Z prací dalších klasiků externalismu je v českém překladu k dispozici zásadní článek Hilaryho Putnama „Význam slova ‚význam‘“ (Přel. O. Tomala. In: Peregrin, J. (ed.), *Logika 20. století: mezi filosofií a matematikou*. Praha, Filosofía 2006, s. 259-323). Výčet dalších stoupenců té či oné verze externalismu by byl

*Teologické sumy.* Například tezi, že mozek není orgánem myšlení, přijatelněji vyjádříme jako názor, že mysl není identická s mozkiem. Tomášův argument pak můžeme inovovat v podobě následujícího *reductio*: Dejme tomu, že mysl je identická s mozkiem (Tomášovým jazykem: mozek je orgánem myšlení). Taková identita je však možná jen tehdy, lze-li beze zbytku specifikovat obsah myšlení tak, že fixujeme stavy mozku. Obsah myšlení se však mění v závislosti na tom, v jakém fyzickém či společenském prostředí se daný subjekt nachází, přestože fyzické parametry tohoto subjektu – specificky stav jeho mozku – zůstávají beze změny. Z toho plyne, že mysl není identická s mozkiem (Tomáš: mozek není orgánem myšlení). Jak je vidět, v moderním překladu se ztratil pojem duše jako spirituální entity, intervenující ve fyzickém světě, ale dokázali jsme Tomášovi propůjčit zcela aktuální hlas – což je snad to důležité.<sup>38</sup>

## SUMMARY

### Materialism and hylomorphism

The author disputes the view, expressed recently by Tomáš Machula a David Peroutka, that materialism, dominant in contemporary philosophy of mind, should be substituted by Thomist hylomorphism. The critique focuses on two aspects of Machula and Peroutka's argument. Firstly, on their assumption that the contemporary preference for materialism is the result of chance (ignorance of the fact that in addition to materialism and dualism the position of hylomorphism is also available). This assumption fails to take into account the fact that dualism was already the subject of criticism in the 17th century, but materialism only became properly established in the mid-twentieth century. Secondly, the author argues that Thomist hylomorphism can be updated in a more fruitful way than that proposed by Machula and Peroutka. This updating requires us, however, to sacrifice certain metaphysically unsustainable ideas – in particular the idea that the soul is a non-material substance independent of the body.

---

přiliš dlouhý. Z českých autorů se externalismem zabývají např. T. Hříbek (*Metafyzika antiindividualismu*, c.d.) a P. Koťátko (*Interpretace a subjektivita*. Praha, Filosofie 2006, část C, s. 151-252).  
 38 Za cenné podněty a pomoc s přípravou této studie děkuji Davidu Černému, Petru Dvořákovi, Vladimíru Havlíkovi, Jamesi Hillovi a Tomáši Marvanovi. Rovněž děkuji jednomu z anonymních recenzentů Filosofického časopisu, jenž si dal práci s podrobnými námitkami vůči interpretaci Tomášovy metafyziky duše, kterou jsem načrtl v čtvrté části své stati. Tyto námitky jsem vzal v úvahu při úpravách některých pasáží v této části, ale chci přičinit ještě dvě poznámky. Za prvé, stále mám za to, že při výkladu takových výrazů, jako je „forma“, je třeba vyjít z jejich intuitivních významů – takže např. formu nějaké věci intuitivně chápeme jako její určitý stav –, neboť na takových intuitivních základech je aristotelsko-tomistická metafyzika koneckonců založena. (A to je také podle mého mínění jedním z důvodů, proč je tato teorie nepřijatelná jakožto obecná metafyzika – ale to je jiný problém.) Za druhé, moje interpretace Tomášovy teze, že mozek není orgánem myšlení, jako určité varianty externalismu, nepředpokládá nějakou problematickou, např. platónskou, koncepci pojmů. Není třeba nic víc, než považovat pojmy za konstituenty myšlenek.

## ZUSAMMENFASSUNG

**Materialismus und Hylemorphismus**

Der Autor führt eine Polemik mit der unlängst von Tomáš Machula und David Peroutka geäußerten Meinung, dass der in der heutigen Philosophie überwiegende Materialismus durch einen thomistischen Hylemorphismus ersetzt werden sollte. Die Polemik zielt auf zwei Aspekte in Machulas und Peroutkas Argumentation. Erstens auf deren Voraussetzung, dass die heutige Bevorzugung des Materialismus ein Werk des Zufalls sei (Unkenntnis der Tatsache, dass neben Materialismus und Dualismus auch Hylemorphismus angeboten wird). Diese Voraussetzung übersieht die Tatsache, dass der Dualismus bereits im 17. Jahrhundert kritisiert worden war, der Materialismus sich jedoch erst Mitte des vergangenen Jahrhunderts durchsetzte. Zweitens stimmt der Autor damit überein, dass der thomistische Hylemorphismus aktualisiert werden kann, und zwar noch erfolgreicher, als dies Machula und Peroutka gelungen ist. Dieser Aktualisierung müssen jedoch bestimmte, metaphysisch nicht haltbare Vorstellungen geopfert werden – konkret handelt es sich dabei um die Vorstellung von der Seele als immaterieller, vom Körper unabhängiger Substanz.