

# Aktuálne problémy s pojmom duše<sup>1</sup>

Mária Spišiaková

SPIŠIAKOVÁ, M.: Current Problems with the Concept of Soul. *Studia Aloisiana*, 6, 2015, 4, s. 29 – 45.

The idea of human soul is present in the whole history of Christian teaching but the deeper philosophical analysis shows some inconsistencies in the use of this term. The classical Aristotelian-Thomistic concept of soul as a form of body doesn't fit very well to the Christian idea of the life after death. Also the replacement of the "soul" with the term "mind" in analytical philosophy tends to the physicalist concept of human being. In return to these problems some new dualist (Moreland, Hasker) and hylomorphic (Jaworski) concepts were elaborated. The present article aims to show in what they correspond to the Christian teaching and what are problematic parts of them.

**Keywords:** human soul, mind-body problem, dualism, hylomorphism, consciousness

V kresťanskej náuke sa bežne stretávame s pojmom „ľudská duša“, a to aj v tých najzávažnejších dogmatických vyjadreniach. Pri bližšom skúmaní obsahu tohto pojmu však vychádza najavo jeho nejasnosť, a to nielen v kontexte súčasných filozofických teórií týkajúcich sa človeka a ľudskej mysle, ale aj v súvislosti s aristotelovsko-tomistickou metafyzikou, z ktorej tento pojem vychádza.

V ostatnom čase sa aj na česko-slovenskej filozofickej scéne objavili viaceré články usilujúce sa bližšie analyzovať tento pojem, poukázať na niektoré nekonzistentnosti pri jeho používaní (L. Novák)<sup>2</sup>, či na posun od aristotelovsky chápanej duše k pohľadu analytickej filozofie na myseľ (T. Machula)<sup>3</sup>. Koncept duše tiež úzko súvisí s chápaním ľudskej prirodzenosti a ľudskej osoby (T. Ma-

1 Tento článok je publikovaný v rámci projektu *Christian Philosophy in Central and Eastern Europe* (ID 443.20132321/21885).

2 Porov. NOVÁK, L.: Anima forma corporis. In: *Studia Theologica*, roč. 17, 2015, č. 1, s. 70–94.

3 Porov. MACHULA, T.: Duše a mysl aneb cesta tam a zase späť. In: *Filosofický časopis*, roč. 59, 2011, č. 5, s. 645–663.

chula)<sup>4</sup>, s existenciou slobodnej vôle (P. Volek)<sup>5</sup>, či s možnosťou posmrtného života (L. Rojka)<sup>6</sup>. To všetko sú pre kresťanstvo podstatné skutočnosti, preto od filozofického objasnenia tohto pojmu vo veľkej miere závisí ich racionálna akceptovateľnosť, ako aj konzistentnosť celého systému teistických presvedčení.

Zámerom tohto článku je priblížiť základné charakteristiky duše, ako ich predkladá učenie Katolíckej cirkvi,<sup>7</sup> pripomenúť pôvod takéhoto chápania duše, ktoré vychádza z učenia Aristotela a Tomáša Akvinského, a posúdiť niektoré súčasné koncepcie človeka z hľadiska kresťanských požiadaviek na dušu. V prvej časti bude predstavená duša z biblického a katechizmového pohľadu, ďalšia časť sa bude venovať aristotelovsko-tomistickému konceptu duše a v poslednej časti budú predstavené dva súčasné prístupy ku vzťahu duše a tela – substanciálno-dualistický (J. P. Moreland, W. Hasker) a hylemorfický (W. Jaworski). V záverečnom vyhodnotení uvedených prístupov budú zhrnuté ich klady a zápory a tiež naznačené otvorené otázky v tejto oblasti.

## Teologicko-biblický pohľad na človeka

Duša v Biblii označuje celého človeka oživovaného duchom života, pričom duša sa prejavuje skrze telo. Duša poukazuje na úzky vzťah medzi ľudskou bytosťou a Božím duchom, no jej „duchovnosť“ je pevne zakorenená v hmotnom svete, ako možno vyčítať z častého používania termínu duša v Biblii.<sup>8</sup>

Duša je okrem toho známkou života, nie je však jeho zdrojom. To je základný rozdiel medzi gréckym a semitským chápaním duše. Duša (*psyché*) ako princíp života a duch (*pneuma*), ktorý je jeho zdrojom, sú dve odlišné skutočnosti, hoci obe sídlia v ľudskom srdci. Podľa starozákonného chápania duša umiera rovnako ako kosti a telo a ide do šeolu, iba duch sa vracia k Bohu. To však neznamená, že duch „žije“ bez tela; bez tela sa totiž nemôže prejaviť. Duša sa prirovnáva k dychu, umierajúceho opúšťa s posledným výdychom. Výrazy život a duša sú si také blízke, že sú v Biblii často používané jeden namiesto druhého (dušou sa obyčajne nazýva každé živé stvorenie). Darcom života je Boh a spása „duše“ v tejto súvislosti znamená víťazstvo večného života, ktorého zárodok je vložený do ľudskej bytosti.<sup>9</sup>

4 Porov. MACHULA, T.: Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského. In: *Studia Theologica*, roč. 15, 2013, č. 4, s. 14–34.

5 Porov. VOLEK, P.: Free Will and Neuroscience. In: *European Journal of Science and Theology*, roč. 11, 2015, č. 3, s. 1–11.

6 Porov. ROJKA, Luboš: Ľudská duša a zážitky blízkej smrti. In: *RAN*, roč. 18, 2015, č. 1, s. 3–14.

7 Na zjednodušenie sa berie takýto základný dokument Cirkvi, keďže nie je možné v krátkom článku urobiť detailnejší prehľad odborných teologických názorov na dušu.

8 *Katechizmus Katolíckej cirkvi* (ďalej KKC), č. 363: „Vo Svätom písme výraz *duša* často označuje ľudský život alebo celú ľudskú osobu. Ale označuje aj to, čo je v človeku najnútornejšie a najcennejšie, čím je osobitnejšie Božím obrazom: „duša“ znamená *duchovný princíp* v človeku.“

9 Porov. DUFOR, X. L.: *Slovník biblické teologie*. Rím : Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 97.

Kresťanská teológia ďalej rozpracovala toto starozákonné chápanie duše na základe novozákonných textov. Prvé zdôvodnenie existencie netelesnej duše nachádza v introspekcii človeka, ktorý vo svojich najhlbších túžbach po pravde, dobre a kráse, a tiež v hlase svojho svedomia, spoznáva znaky svojej duchovnej duše. Ide o istý „zárodok večnosti“ v človeku, ktorý „nemožno zredukovať iba na hmotu“<sup>10</sup>.

Človek sa zároveň chápe ako jednotný celok, pričom „jednota duše a tela je taká hlboká, že dušu treba pokladať za ‚formu‘ tela; to znamená, že vďaka duchovnej duši je telo, zložené z hmoty, ľudským a živým telom“<sup>11</sup>. Nejde však o „dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jednu jedinú prirodzenosť“<sup>12</sup> človeka.

Duša tiež dáva človeku aj s jeho telom osobitné postavenie vo vzťahu k Bohu: „Telo človeka má účasť na dôstojnosti ‚Božieho obrazu‘; je ľudským telom práve preto, že ho oživuje duchovná duša.“<sup>13</sup> Niekedy sa duša rozlišuje od ducha. „Duch“ znamená, že človek je od svojho stvorenia zameraný na svoj nadprirodzený cieľ a že jeho duša je schopná byť bez vlastnej zásluhy pozdvihnutá do spoločenstva s Bohom.<sup>14</sup> Definitívnym cieľom človeka je večný život s Bohom. Kresťanská náuka v tejto súvislosti hovorí o vzkriesení z mŕtvych na konci čias: „Pri smrti, teda pri oddelení duše od tela, telo človeka podlieha rozkladu, kým jeho duša ide v ústrety Bohu, i keď ešte očakáva, že sa spojí so svojím osláveným telom. Boh vo svojej všemohúcnosti definitívne dá nášmu telu neporušiteľný život, keď ho mocou Ježišovho zmŕtvychvstania spojí s našou dušou.“<sup>15</sup> Toľko podstatné časti z katechizmu, ktoré hovoria o ľudskej duši.

Podľa Joela Greena<sup>16</sup> vychádza kresťanské chápanie človeka z biblickej narácie, ktorá má tri základné časti: stvorenie, vykúpenie a definitívne završenie. V rámci neho je načrtnutý základný obraz ľudstva s týmito charakteristikami:

- ľudia sú ostatným živočíchom podobní, ale aj nepodobní, lebo sú stvorení „na Boží obraz“;
- ľudské bytosti sú jednotným biologicko-psychologicko-duchovným celkom;
- človek má prežívať svoj život ako cestu ku svätosti;
- utváranie vlastného „ja“ je nevyhnutne spojené so sociálnymi väzbami, ľudský život a identita osoby navzájom úzko súvisia;
- zdravie a integrita ľudskej komunity sú prvotnejšie ako jednotliviec.

Kresťanské chápanie teda jasne predpokladá existenciu duchovnej zložky človeka, ktorá predovšetkým dvojakým spôsobom zabezpečuje spojenie

10 KKC, č. 33; *Gaudium et spes*, č. 18.

11 Okrem toho „Cirkev učí, že každú duchovnú dušu stvoril bezprostredne Boh – ‚nevytvorili‘ ju rodičia – a že je nesmrteľná; nezaniká, keď sa pri smrti odlúči od tela, a znova sa spojí s telom pri konečnom vzkriesení“ (KKC, č. 365–366).

12 KKC, č. 365–366.

13 KKC, č. 364.

14 Porov. KKC, č. 367.

15 KKC, č. 997.

16 Porov. GREEN, J. B.: *Salvation*. St. Louis : Chalice, 2003, s. 15–23.

človeka s Bohom. Jednak tým, že skrze ňu Boh oživuje ľudské telo (stáva sa živým konkrétnym človekom), jednak vďaka nej môže človek nadviazať osobný kontakt s Bohom (lebo ho robí vedomým a slobodným). Dušou sa človek líši od ostatných živočíchov a to mu dáva jedinečnú „dôstojnosť“, lebo je tým „podobný Bohu“, stvorený na „Boží obraz“.

Zároveň však chápe túto nemateriálnu dušu ako úzko spojenú s telom, a teda aj s jeho konaním a prežívaním. Jej existencia sa prejavuje v živote človeka jeho zameraním na šťastie a nekonečno, otvorenosťou pre pravdu, krásu a morálne dobro. Umožňuje mu vedome si dotvárať vlastnú identitu, formovať si charakter a napredovať v dokonalosti. Je predpokladom jeho vedomého a slobodného smerovania k cieľu – večnému životu s Bohom.

Z uvedeného je zrejmé, že teologická náuka ponecháva pomerne široký priestor pre filozofické objasnenie podstaty duše, ako i jej vzťahu s telom. Z hľadiska kresťanstva sú najdôležitejšie črty ľudskej duše tieto: (1) robí človeka človekom (odlišným od ostatných živých bytostí), (2) umožňuje mu vzťah s Bohom (podmienkou je sloboda, vedomie), (3) umožňuje mu život po smrti tela a (4) večný život vo vzkriesenom tele (zabezpečuje totožnosť osoby pri prechode z jedného stavu do druhého). Ukazuje sa však, že črty (3) a (4) veľmi úzko závisia od Božej moci, resp. jeho konania.

Peter van Inwagen uvádza jednak viaceré state z Biblie, ktoré by mohli svedčiť v prospech dualistického chápania človeka, ale tiež iné, ktoré svedčia o tom, že človek je „prach a na prach sa obráti“, teda proti životu duše bez tela pred definitívnym vzkriesením. Tvrdí, že dualizmus ako taký Cirkev neodsúdila ako nesprávne učenie, naproti tomu učenie o „smrti ako spánku“ áno, no na základe nielen filozofických dôvodov, ale aj ústrednej doktríny o vzkriesení z mŕtvych sa prikláňa skôr k fyzikalistickému chápaniu človeka.<sup>17</sup> Bude teda zaujímavé porovnať práve takéto dva možné prístupy k ontologickej podstate človeka.

Aj keď kresťanské chápanie človeka v dejinách poznačili rôzne vplyvy, kľúčové teologické vyjadrenia o ľudskej duši vychádzajú z učenia T. Akvinského a z Aristotelovej metafyziky, preto si najskôr pripomenieme základné črty takéhoto chápania.

## Aristotelovsko-tomistická koncepcia človeka

Definovanie duše ako „formy tela“, ktorá z danej matérie robí „ľudské telo“, pochádza z aristotelovsko-tomistickej metafyziky. Podľa nej je každé kontingentné súcno (napr. človek) zložené z dvojice princípov – formy a látky

17 Porov. VAN INWAGEN, P.: Dualism and Materialism : Athens and Jerusalem? In: *Faith and Philosophy*, roč. 12, 1995, č. 4, s. 475–488.

(alebo matérie). Z neurčitej prvej látky sa pristúpením formy stáva vec tým, čím je. V takomto zmysle je duša „formou tela“.

Lukáš Novák však poukazuje na ambivalentné chápanie duše ako formy tela v kresťanskej tradícii, ktoré sa často odchyľovalo od pôvodnej koncepcie Tomáša Akvinského. Na základe rôznych vyjadrení magistéria sa duša raz javí ako konštitutívna a inokedy ako komplementárna forma. Konštitutívna forma znamená, že telo bez duše prestáva byť ľudským telom, pretože človeka tvorí len celok: aristotelovská prvá látka formovaná dušou. V komplementárnom chápaní pristupuje duša k telu ako komplementárny protajšok a spolu s ním tvorí „zloženú ľudskú prirodzenosť“<sup>18</sup>. Obe tieto chápania majú tak svoje klady, ako aj zápory.

V konštitutívnom chápaní duša nie je niečo, čo by bolo dodané k telu akoby navyše, lebo práve ona robí telo konkrétnym človekom, konštituuje človeka. Takéto chápanie má však jedno úskalie: prvú látku chápu tomisti ako čiru potenciú, ktorú nemožno stotožniť s telesnosťou, lebo nemá nijaké konkrétne vlastnosti a teda nemôže obsahovať ani „transcendentálny vzťah ku kvantite“, ani „byť princípom individuácie“,<sup>19</sup> a tak ničím neprispieva k esenciálnej určitosti danej substancie. Takéto dôsledne tomistické chápanie prakticky znamená podľa Nováka príklon k monistickej (idealistickej) interpretácii ľudskej bytosti. Naopak, komplementárne, teda reistické chápanie látky a formy má určité výhody z hľadiska teológie, keďže umožňuje hovoriť o človeku ako zloženom z duše a tela, avšak takýto „hybrid hylemorfizmus a dualizmu“<sup>20</sup> hrozí príklonom k descartovskému odmietnutiu substancijných foriem.

Aristotelovské chápanie duše umožňuje tiež vytvoriť istú hierarchiu živých súcien, a tak zaradiť človeka jednak do živočíšnej ríše, jednak zdôrazniť jeho odlišnosť od živočíchov. Duša má totiž tri zložky: vegetatívnu, senzitivnú a intelektívnu. Zatiaľ čo prvé dve sú úzko spojené s telom a majú ich aj zvieratá, intelektívna zložka duše funguje nezávisle od matérie a je prítomná jedine v človeku. Táto zložka predstavuje ľudskú schopnosť poznávať všeobecné pojmy a uvedomovať si vlastné mentálne aktivity. Práve táto ľudská schopnosť sa ďalej nazýva dušou v užšom zmysle.<sup>21</sup>

V prospech nemateriálneho charakteru ľudskej duše sa v tomizme argumentuje práve na základe intelektuálnych schopností duše. Takýto argument predstavuje David Peroutka. Vychádza z toho, že človek svojím rozumom poznáva všeobecné pojmy, ktoré sú nemateriálne, a preto nie je možné ich percipovať materiálnym zmyslom. Na pochopenie tejto premisy je nevyhnutné si uvedomiť Akvinského koncepciu poznávania, v ktorej roz-

18 NOVÁK, L.: Anima forma corporis. In: *Studia Theologica*, roč. 17, 2015, č. 1, s. 70–94.

19 NOVÁK, L.: Anima forma corporis. In: *Studia Theologica*, roč. 17, 2015, č. 1, s. 90.

20 NOVÁK, L.: Anima forma corporis. In: *Studia Theologica*, roč. 17, 2015, č. 1, s. 90.

21 Machula poukazuje na odklon od tradičného chápania duše v súčasnej analytickej filozofii mysle, kde myseľ zahŕňa nielen intelektuálne, ale aj senzitivné vlastnosti, čo vedie na jednej strane k ľahšiemu sklznutiu do fyzikalizmu a stotožňovaniu mysle s mozgom (resp. telom) a na druhej strane je problematickejšie vymedziť rozdiel medzi človekom a vyššími živočíchmi. Porov. MACHULA, T.: Duše a mysl aneb cesta tam a zase späťky. In: *Filosofický časopis*, roč. 59, 2011, č. 5, s. 645–663.

lišuje medzi intelektívnou a senzitívnou kognitívnou schopnosťou. Zatiaľ čo zmyslová schopnosť je viazaná na predstavy – a teda aj na matériu – a slúži na poznávanie jednotlivín, ľudský intelekt poznáva všeobecné pojmy, ktoré sú nemateriálne. Ich nemateriálnosť, teda nepriestorovosť Peroutka zdôvodňuje tým, že totožný všeobecný pojem v myšliach dvoch ľudí vyvolá dva numericky odlišné neurálne stavy, teda jednotliviny, ktoré nie sú a ani nemôžu byť totožné v rovnakom zmysle ako daný všeobecný pojem (ktorý je numericky len jeden), a preto nie je možné všeobecný pojem viazať na istý priestor. Nepriestorový a nefyzikálny predmet poznania navyše nemožno percipovať materiálnym nástrojom, to značí, že ľudská intelektívna duša musí byť nemateriálna.<sup>22</sup>

Peroutka sa tiež pokúša odpovedať na otázku spojenia medzi touto čisto duchovnou zložkou duše a telesnou zložkou človeka, v súčasnej terminológii by išlo o vzťah medzi mentálnym a psychosomatickým. Podľa neho je ich vzájomné spojenie zabezpečené na viacerých úrovniach tak poznávania, ako aj emotivity a vôle. Na úrovni poznávania ide o úzke spojenie medzi poznávaním všeobecných pojmov čisto na úrovni intelektu a zmyslovým poznávaním jednotlivín, spojeným s predstavami. Na úrovni emócií a vôle ide o spojenie čisto duchovného vôľového zamerania na isté dobro, „zamilovanie sa“ do tohto dobra spojené s emotívnym prežívaním lásky, ktoré je psycho-somatické. Takto sa netelesná duša vo viacerých svojich činnostiach spája s telom a jeho prejavmi a ovplyvňuje ho.<sup>23</sup>

V súčasnom tomistickom pohľade sa formatívna povaha nemateriálnej duše v prípade človeka realizuje tým, že jej intelektívna zložka spolu s vegetatívou a senzitívou formuje z matérie konkrétneho človeka ako rozumového živočícha, u ktorého sa čisto duchovné deje poznávania a chcenia premietajú do poznávania konkrétnych jednotlivín, spojeného s predstavami, a tiež do utvárania emotívneho vzťahu k týmto jednotlivinám – či už pozitívneho alebo negatívneho – spojeného s psycho-somatickým prežívaním.

V línii tomistického chápania duše sa pohybuje aj W. E. Carroll, ktorý definuje dušu ako „to, čím“ je živá vec jednotnou živou vecou. Duša teda nie je „čo“, ale „čím“, teda reálnym princípom, ktorý je nutným zdrojom aktuálnosti veci – vnútorným určujúcim princípom, vyjadrením faktu, že celok je novou skutočnosťou, ktorá nie je redukovateľná na jeho materiálne zložky (nie je ničím pridaným zvonka, ničím vnútri alebo ničím spojeným s fyzickým telom). Duša je aktualizácnym princípom ľudskej bytosti. Upozorňuje tiež na chybu stotožňovať dušu s myslou. Mysel je totiž schopnosť alebo sila, ktorá umožňuje človeku myslieť, no myslenie je ľudskou činnosťou, nie činnosťou duše.<sup>24</sup> Duša nie je ani „účinnou príčinou niečoho“ (napr. myslenia). A konečne

22 Porov. PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*. Praha : Krystal OP, 2012, s. 92–93.

23 Porov. PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*, s. 166–170.

24 V tomto duchu sa vyjadruje aj P. Volek v článku o slobodnom rozhodovaní, pri ktorom uplatňuje ľudská bytosť svoj rozum a vôľu ako reálne sily, vďaka ktorým dokáže iniciovať nový kauzálny reťazec udalostí. Porov. VOLEK, P.: Free Will and Neuroscience. In: *European Journal of Science and Theology*, roč. 11, 2015, č. 3, s. 9.

duša nie je totožná so slobodnou vôľou – slobodne si volí človek, nie nejaké „ja“ v človeku.<sup>25</sup>

Tomistické chápanie duše ako čistej formy, teda princípu, je však podľa T. Machulu dôvod nekonzistentnosti tomistického chápania duše. Čistá forma totiž nie je schopná samostatnej existencie bez matérie. Ak má duša prežiť smrť tela, musí byť „niečím“, teda musí byť isté esenciálne znaky, ktoré ju robia práve súcnom istého druhu alebo súcnom istej prirodzenosti.<sup>26</sup> Separovaná duša však „patrí do druhu človeka“, a tak je podľa Tomáša „jej prirodzenosť neúplná“<sup>27</sup>.

Je teda zrejmé, že ani klasické, ani rozpracované tomistické učenie o ľudskej duši nie je také bezproblémové, za aké sa často pokladá. Preto je nevyhnutné a tiež pochopiteľné, že súčasní autori rozvíjajú ďalšie koncepcie človeka, či už založené na dualistickom alebo monistickom (resp. fyzikalistickom) základe.

## Substanciálny dualizmus duše a tela

Zástancom substanciálneho dualizmu vo vzťahu duše a tela je J. P. Moreland. Dušu charakterizuje ako „substanciálnu, zjednotenú realitu, ktorá formuje telo“, pričom „duša sa má k telu ako Boh k priestoru – je plne prítomná v každom bode tela“.<sup>28</sup> V duši môže nastávať minimálne päť základných rozličných stavov – pocit, myšlienka, presvedčenie, túžba, chcenie. Definuje ich takto:

„Pocit je stav uvedomovania si alebo pociťovania, modus vedomia (vedomé uvedomovanie si zvuku, farby alebo bolesti). Myšlienka je mentálny obsah, ktorý môže byť vyjadrený celou vetou a ktorý existuje, iba ak je myslený (...) Presvedčenie je osobný postoj, do akého stupňa osoba akceptuje to, aké veci v skutočnosti sú (...) Túžba je istá pociťovaná náklonnosť robiť, mať, vyhnúť sa alebo zakúsiť niečo. Túžby sú buď vedomé alebo také, že sa môžu stať vedomými prostredníctvom istých aktivít, napríklad prostredníctvom terapie. Chcenie je akt vôle, vykonávanie istej schopnosti, úsilie robiť istú vec.“<sup>29</sup>

25 Porov. CARROLL, W. E.: *Souls Matter*. <http://www.thepublicdiscourse.com/2015/03/14534/> (30. 10. 2015).

26 Podrobnejšie ku problematike možnosti separácie duše od tela u T. Akvinského porov. ŠARKAN, Martin: K problematike separácie duše od tela vzhľadom na ich substanciálnu jednotu u Tomáša Akvinského. In: CHABADA, M., VOLEK, P. (ed.): *Podoby recepcie aristotelizmu v stredovekej filozofii*. Ružomberok: Verbum, 2011, s. 33–69.

27 MACHULA, T.: Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského. In: *Studia Theologica*, roč. 15, 2013, č. 4, s. 32.

28 MORELAND, James P.: Restoring the Substance to the Soul of Psychology. In: *Journal of Psychology and Theology*, roč. 26, 1998, č. 1, s. 35.

29 MORELAND, J. P.: Restoring the Substance to the Soul of Psychology. In: *Journal of Psychology and Theology*, roč. 26, 1998, č. 1, s. 35–36.

Duša má okrem toho rôzne schopnosti, napríklad zmyslové schopnosti vidieť, počuť, či schopnosť rozmýšľať.<sup>30</sup> Podľa Morelanda je „mysel vlastnosťou duše, ktorá obsahuje myšlienky a presvedčenia, zároveň so schopnosťami, čo jej ich umožňujú vlastniť“, podobne „duch je vlastnosť duše, vďaka ktorej môže človek nadviazať vzťah s Bohom“. <sup>31</sup> Vo vzťahu k DNA je duša základom organického, telesného vývoja človeka a jeho fungovania.<sup>32</sup>

Moreland ponúka viaceré argumenty v prospech netelesnej duše,<sup>33</sup> jedným z nich je aj konceptualistický argument, ktorý je založený na tom, že chápeme, aké je to byť duchovnou substanciou:

- (1) Ak osoba *O* chápe, čo to znamená byť entitou (alebo domnelou entitou) *e*, potom *O* má adekvátny pojem *e*.
- (2) Ak *O* má adekvátny pojem *e*, potom *O* má jasný pozitívny pojem *e*.
- (3) Teda ak osoba *O* chápe, čo je to byť entitou (alebo predpokladanou entitou) *e* (napríklad božským duchom), potom má osoba rozlíšený pozitívny pojem *e*.
- (4) My chápeme, čo je to pre Boha byť božským duchom.
- (5) Máme teda rozlíšený pozitívny pojem Božieho bytia božským duchom.
- (6) Ak je myšliaca (vedomá) hmota metafyzicky možná, potom nemôžeme mať jasný pozitívny pojem Božieho bytia božským duchom.
- (7) Preto neplatí, že myšliaca (vedomá) hmota je metafyzicky možná.
- (8) Buď sme myšliacou (vedomou) hmotou, alebo sme myšliacim (vedomým) duchom.
- (9) Preto sme myšliacimi (vedomými) duchmi.<sup>34</sup>

Jeho argument vychádza z toho, že v bežnom jazyku pochopenie niečoho zahŕňa porozumenie, uchopenie či adekvátne osvojenie si esenciálnych charakteristík danej veci. Chápať znamená mať adekvátny pojem niečoho. Chápanie teda nemožno zúžiť na lingvistické porozumenie. Ak napríklad niekto nikdy nezažil, čo je bolesť, rozumie slovu bolesť, aj ho správne používa, ale nechápe, čo je bolesť. Mať rozlíšený pojem niečoho znamená mať pozitívny pojem toho, čo odlišuje danú entitu od inej (niečo ako špecifická diferencia – nestačí len vedieť znaky cicavca, ak chcem rozpoznať psa). Pozitívny značí, že

30 Rojka poukazuje na to, že konkrétne zážitky klinickej smrti podporujú takéto chápanie duše, zároveň však nezodpovedajú súčasným neurovedeckým teóriám, ani klasickému tomistickému konceptu duše. Porov. ROJKA, Luboš: Ludská duša a zážitky blízkej smrti. In: *RAN*, roč. 18, 2015, č. 1, s. 3–14. Empirickej evidencii v prospech či proti existencii netelesnej duše sa venuje aj článok ROJKA, L.: Že by sme ozaj boli bez netelesnej duše? In: *Viera a život*, 2007, č. 1, s. 60–66.

31 MORELAND, J. P.: Restoring the Substance to the Soul of Psychology. In: *Journal of Psychology and Theology*, roč. 26, 1998, č. 1, s. 36.

32 Porov. MORELAND, J. P.: *The Creation Hypothesis*. Downers Grove (IL) : InterVarsity Press, 1994.

33 Porov. MORELAND, J. P.: *Why Consciousness Isn't Physical*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-1-why-consciousness-isnt-physical>; MORELAND, J. P.: *Why the Soul is Immaterial*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-2-why-the-soul-is-immaterial> (5. 6. 2015).

34 Porov. MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 1. <http://www.jpmoreland.com/wp-content/uploads/2011/12/Moreland-AAR-SBL2011-Conceptual-Arg-for-SD-2.pdf> (11. 11. 2015).



nestačí, aby bol daný pojem vyjadrený negatívne, ako je to napríklad v dvojici reálne/nereálne, pravdivé/nepravdivé. Pojem duch sa totiž nemá k telu ako čistý protiklad nemateriálne/materiálne, ale skôr tak, ako dvojica muž/žena (muž nie je jednoducho „nie-žena“).<sup>35</sup>

Toto vymedzenie ducha aj inými atribútmi ako len nemateriálnosťou je vo vzťahu k ľudskej duši dôležité, Moreland konštatuje, že ho možno chápať ako „substanciu, ktorá esenciálne vykazuje určitý súbor vlastností, ktoré sú konštitutívne pre vedomie, t. j. myslenie, presvedčenie, túžba, pocit, chcenie“<sup>36</sup> (v takomto zmysle hovoríme napríklad o Bohu ako o duchu).<sup>37</sup> Ak teda má človek pochopiť, čo je to byť duchom, musí mať zážitok vedomia, teda „priameho uvedomovania si seba samého“. Ak ho má, sú tu ešte dve možnosti: (1) byť vlastníkom vedomia materiálny objekt (mozog alebo jeho časť, alebo človek), alebo (2) je vlastníkom duchovná substancia.

Problém je s premisou (6): prečo by mala metafyzická nemožnosť mysliacej hmoty vylučovať pozitívny koncept ducha. Moreland v odpovedi podáva obširnejšiu analýzu definície substancie, ktorá musí obsahovať dve zložky: „Formálne kritériá [toho, čo je to substancia] a zoznam pozitívne charakterizovaných dispozícií alebo schopností materiálneho obsahu toho-ktorého špecifického druhu substancie.“<sup>38</sup> Substancia je teda viac než jej vlastnosti, totiž potencióálne vlastnosti môže mať len to, čo má aj aktuálne vlastnosti. Niekedy je však veľmi ťažké povedať, čo je esenciou danej substancie, bez opísania jej vlastností, preto sa uchylujeme napr. k definícii: „Zlato je *to*, čo má vlastnosť robiť *x*, *y* a *z*.“<sup>39</sup> V našom prípade negatívne vymedzenie ducha ako „nemateriálnej (nerozpriestranenej, bez pevnosti, nezloženej) entity, so všeobecnými formálnymi znakmi substancie“<sup>40</sup> nie je dostatočnou podmienkou inteligibilného pojmu ducha, ak chceme, aby ho bol dostatočne odlíšiteľný od iných entít, ktoré sú rovnako negatívne vymedzené. Rozlišujúcim prvkom (diferenciou) musí byť preto druhá zložka, reprezentujúca pozitívny, materiálny obsah definície, zahŕňajúci schopnosť vedomia (charakterizované súborom vlastností ako myslenie, presvedčenie, túžba, pocit, chcenie atď.) Ak by však vedomie mohlo byť vlastnosťou materiálneho základu – mozgu, definícia du-

35 Argumenty ďalšieho súčasného substanciálneho dualistu v prospech existencie duše ponúka L. Rojka vo svojom článku. Porov. ROJKA, Ľuboš: Ako možno zdôvodniť existenciu netelesnej duše? In: *Viera a život*, 2007, č. 2, s. 82–88.

36 MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 3.

37 Napríklad Hoffman a Rosenkrantz definujú dušu ako „nelokalizovanú substanciu, ktorá je schopná mať vedomie“. Nelokalizovanosť však podľa Morelanda nemôže byť esenciálnou vlastnosťou duše, lebo koherentný pojem duše môže zahŕňať tak prípad, že je duša nerozpriestranená (*unextended*) a lokalizovaná, ako aj prípad, že je rozpriestranená (a teda deliteľná, hoci nezložená z oddeliteľných častí) a lokalizovaná. Porov. HOFFMAN, J., ROSENKRANTZ, G. S.: *Substance : Its Nature and Existence*. London : Routledge, 1997, s. 5; MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 43.

38 MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 5.

39 MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 5.

40 MORELAND, J. P.: *A Conceptualist Argument for a Spirituale Substantial Soul*, s. 5.

cha resp. duše by bola obsahovo prázdna, chýbal by jej totiž prvok, ktorý ju pozitívne vymedzuje od iných nerozpriestranených vecí.<sup>41</sup>

## Emergentný dualizmus

Zatiaľ čo Moreland nerieši otázku vzniku duchovnej duše, William Hasker predkladá koncepciu tzv. emergentného dualizmu, v ktorej duša emerguje z materiálneho základu mozgu. Pojem „emergencie“ objasňuje takto:

„Jadrom myšlienky emergencie je to, že keď sa prvky istého druhu zoskupia určitým spôsobom, vznikne niečo nové, niečo, čo tu predtým nebolo. Nová entita nie je len preusporiadaním toho, čo tam už bolo predtým, ani nepristúpila k danej konfigurácii zvonka. Vynorila sa, či povstala k bytiu skrze pôsobenie konštitučných prvkov, no predsa je niečím odlišným a často prekvapujúcim; pred tým, ako sa objavila, sme ju nečakali.“<sup>42</sup>

Emergentné sily chápe ako „vnútorné sily základných prvkov vytvárajúcich danú situáciu, teda elementárnych materiálnych častíc“<sup>43</sup>, pričom sa neobjavili sčista-jasna, ako to namietajú niektorí kritici emergentného dualizmu. Emergentnými ich robí to, že „sa neprejavujú pri nijakej jednoduchej materiálnej konfigurácii“, ale „ostávajú latentné, kým sa nedosiahne správna funkcionálna konfigurácia matérie“<sup>44</sup>. Hasker poukazuje na to, že hoci sme sa o hmote už naučili veľmi veľa, stále nevieme uchopiť jej základnú povahu.

Schopnosť zmyslového vnímania, cítenia a racionálneho myslenia sa objavuje ako dôsledok istého usporiadania a vzájomného spolupôsobenia mozgových buniek. Je zrejmé, že takto široko chápané vedomie nie je len privilegiom človeka, ale objavuje sa už u nižších živočíchov, no bez racionálneho

41 Rovnako, ak hovoríme o Bohu ako o duchu, nemáme na mysli len jeho nerozpriestranenosť, teda nemateriálnosť, ale predovšetkým jeho schopnosť vedomia.

42 HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*. Downers Grove (IL) : Inter Varsity Press, 2005, s. 76.

43 Ako príklady emergencie uvádza Hasker objavenie sa nečakaného komplexného fraktálu po grafickom znázornení určitej matematickej rovnice, vznik kryštalickej štruktúry z chemického roztoku za istých podmienok, či dokonca vznik živej bunky ako dôsledok istého usporiadania a vzájomného spojenia medzi neživými molekulami konkrétnych chemických prvkov. Fraktál možno definovať ako geometrický objekt, ktorý má nasledujúce vlastnosti: (1) je sebe podobný – znamená to, že ak daný útvar pozorujeme v akomkoľvek meradle či rozlíšení, pozorujeme stále sa opakujúci určitý charakteristický tvar (motív); (2) máva na prvý pohľad veľmi zložitý tvar, ale je generovaný opakovaným použitím jednoduchých pravidiel. Fraktály sú na prvý pohľad najzložitejšie geometrické objekty, ktoré súčasná matematika skúma, majú však často prekvapivo jednoduchú matematickú štruktúru. Je zrejmé, že medzi uvedenými príkladmi emergencie sú kvalitatívne rozdiely, lebo zatiaľ čo fraktál sa objavuje ako *logický dôsledok* usporiadania prvkov vstupujúcich do hry, kryštalickej štruktúra je *kauzálnym dôsledkom* pôsobenia síl medzi jednotlivými atómami či molekulami.

44 HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*, s. 82.

prvku. V prípade vedomia by podľa Haskera zároveň išlo o emergenciu nových zákonov kauzality, ktoré nijakým spôsobom nemožno detekovať na nižších úrovniach. Nové zákony zohrávajú podstatnú úlohu v takých charakteristikách mentálnej aktivity, ako je racionálne myslenie či rozhodovanie. V dôsledku štruktúry a fungovania mozgu takto nevznikajú len nové schopnosti a možnosti kauzálneho pôsobenia, ale vzniká aj nová entita – myseľ, ktorá nepozostáva z atómov, ani z molekúl, ani z nijakých iných fyzikálnych zložiek.

Od tradičného dualizmu sa emergentný dualizmus líši tým, že pre vznik duše nemusí postulovať osobitný Boží akt stvorenia.<sup>45</sup> Hoci emergentný dualizmus si nevyžaduje teóriu biologickej evolúcie, veľmi dobre s touto teóriou ladí:

„Hlavnou myšlienkou je to, že vedomie sa spoluvyvíja s organizmom, ktorý ho produkuje a udržuje. Čoraz komplexnejšie a sofistikovanejšie neurologické štruktúry postupne generujú komplexnejšie a sofistikovanejšie vedomé stavy. Vedomé stavy zasa spätne pôsobia na správanie a na celé stvorenie, vedomá skúsenosť spolu s fyzikálnou štruktúrou podlieha evolučnej selekcii. Časom to vedie podľa evolučnej teórie k čoraz komplexnejším neurologickým a vedomým stavom.“<sup>46</sup>

V takomto chápaní sa však nevyhnutne vynára otázka, kedy, na akej úrovni vývoja sa u živočíchov začínajú objavovať tieto vedomé stavy, a čím sa človek v tomto prípade líši od zvierat. Hasker vymenúva oblasti, ktoré sú pre človeka charakteristické a ktoré odlišujú jeho vedomé prežívanie od zvierat: je to používanie jazyka, schopnosť myslenia a predovšetkým abstraktného myslenia, vedomé morálne rozlišovanie medzi dobrom a zlom, spravodlivým a nespravodlivým, a tiež schopnosť nadviazať vzťah s poslednou realitou (Bohom). Tieto schopnosti súvisia s odlišnosťou v štruktúre a fungovaní mozgu a nervového systému, keďže vyššie funkcie vedomia sú závislé od fungovania osobitných, vysoko špecializovaných oblastí mozgu.<sup>47</sup>

Emergentný dualizmus rieši aj problém kauzálneho fyzikálneho redukcionizmu, lebo pripúšťa kauzálne pôsobenie nemateriálnej mysle na fyzický organizmus (ráta s novými zákonmi kauzality). Ak by totiž ľudské rozhodnutia boli čisto výsledkom aktivity častíc v mozgu, ohrozilo by to chápanie ľudského poznania ako smerujúceho k pravde, tvrdí Hasker. Ved' fyzikálne zákony, ktorými sa tieto častice riadia, „v nijakom prípade nemajú pred sebou cieľ priviesť nás ku pravdivým záverom o svete“<sup>48</sup>.

45 Hoci učenie o stvorení každej duše Bohom je učením Cirkvi, pozri pozn. 4.

46 HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*, s. 80.

47 Porov. HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*, s. 80.

48 HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*, s. 85. Iným spôsobom, ako sa vyhnúť kauzálnemu redukcionizmu, je tzv. „silná emergencia“, pri ktorej mikrofyzikálna úroveň už nie je celkom riadená bežnými zákonmi fyziky. To by umožnilo vysvetliť jednak zameranie človeka na hľadanie pravdy, ako

Výhodou tejto koncepcie je to, že vedomá duša je ontologicky odlišná od mozgu. Hoci za normálnych podmienok závisí od materiálneho základu, po smrti môže čerpať energiu z iného zdroja, napríklad priamo od Boha. Preto je podľa emergentného dualizmu kontinuálna existencia osoby po smrti možná len vďaka Božej moci, nie ako dôsledok jej prirodzenej nesmrteľnosti.<sup>49</sup> Výhodou takéhoto prístupu môže byť z kresťanského pohľadu to, že telo nie je len nepodstatnou schránkou duše, ale duša a telo sú navzájom úzko spojené a tak je myšlienka vzkriesenia tela stále aktuálna.<sup>50</sup>

## Štruktúrny hylemorfizmus

Hylemorfizmus Williama Jaworského sa principiálne líši od aristotelovského hylemorfizmu i substanciálneho dualizmu, predovšetkým tým, že neuznáva existenciu duchovnej duše. Zároveň sa však dištantuje aj od tradičného fyzikalistického monizmu, keď tvrdí, že človeka definuje nielen fyzikálna látka, z ktorej je utvorený, ale podstatnú úlohu zohráva aj spôsob, akým je utvorený, teda jeho organizácia alebo štruktúra. Štruktúra je nielen základným ontologickým princípom – definuje to, čím veci sú –, ale je tiež základným explanačným princípom, lebo podmieňuje, čo veci môžu robiť. Takýto hylemorfizmus má päť základných vlastností:

- (1) umožňuje rozlíšenie medzi živými a neživými vecami (a tiež medzi myslivými a nemyslivými) na základe štruktúry alebo organizácie (teda nie na základe prvkov, z ktorých sú zložené);
- (2) živé veci sú úplne rozložiteľné na častice alebo materiály, ktoré opisuje fyzika;
- (3) pretože živé bytosti sú zložené z hmoty a štruktúry, správanie živých organizmov musí súvisieť s oboma (z toho plynie napríklad dualizmus vlastností, vznik emergentných vlastností, kauzálny dualizmus);
- (4) pretože živé veci sú zložené z fyzikálnych prvkov, ich správanie nikdy neporušuje základné fyzikálne zákony;
- (5) hylemorfický pohľad na štruktúru je úzko spätý s kompozičným prístupom, ktorý kvalifikuje prvky nižšej úrovne ako časti vyššej úrovne na základe toho, ako prispievajú k ich aktivitám.<sup>51</sup>

i jeho slobodnú vôľu (v libertiánskom zmysle). No vyžadovalo by si to prisúdiť hmote úplne odlišné kauzálne pôsobenie, ako je to, o ktorom náš učí fyzika.

49 Porov. HASKER, W.: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*, s. 81.

50 V súvislosti s emergentistickým dualizmom treba spomenúť aj tzv. emergentistický monizmus. Je to metafyzický postoj, ktorý možno charakterizovať presvedčením, že všetko môže byť redukované na základné fyzikálne entity, a preto nie je potrebné uvažovať o ďalších entitách, a to ani na vyšších stupňoch komplexnosti, preto, aby sme vysvetlili ich vlastnosti. Tento pohľad je inšpirovaný poznatkami modernej prírodovedy a môžeme sa s ním stretnúť napr. u Arthura Peacocka. Porov. KARABA, M.: *Božie pôsobenie vo svete*. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 52–53.

51 „Napríklad elektrón je mojou súčasťou práve vtedy, ak prispieva k môjmu celkovému fungovaniu – ak napríklad prispieva k depolarizácii jednej z mojich bunkových membrán alebo zohráva rolu v meta-

Keď sa hovorí o štruktúre, bežne sa to spája s predstavou mechanickej štruktúry, teda priestorového usporiadania častí, ktoré umožňuje daným časťam interagovať novým spôsobom, takým, ktorý dáva celku schopnosti, ktoré jednotlivé časti nemajú. Hylemorfizmus však uznáva existenciu aj iných štruktúr. Biologický organizmus zahŕňa isté vzorce správania, teda charakteristické spôsoby, akými živé veci interagujú navzájom a so svojim okolím. Niektoré z nich slúžia na získavanie a využitie energie z prostredia, aby si zachovali svoju celkovú štruktúru. Vzorce nachádzame aj v rámci mentálnych fenoménov – myslenie, cítenie, percepcia a konanie sú vzorce sociálnej a enviromentálnej interakcie. Tie jednoduchšie opisujeme pomocou zmyslových pojmov (videnie, počúvanie), iné, komplexnejšie predstavujú chcenie, poznanie a spomínanie. Vzorce vyššej úrovne sú často integrované do vzorcov správania predstavujúcich intelektuálne zvyky, alebo osobnostné či charakterové črty.<sup>52</sup>

Ak má byť možný život človeka po smrti, musí existovať nejaká časť človeka, ktorá prežije. Hylemorfisti môžu zaujať dvojakú stratégiu: buď je touto časťou nejaká nemateriálna zložka (napr. tomistická racionálna duša), alebo ide o fyzikálny komponent, ktorý je pre každého človeka jedinečný.

Pokiaľ ide o hylemorfizmus, ktorý neuznáva existenciu nemateriálnej duše (Jaworski), má niekoľko možností, ako vysvetliť zachovanie identity človeka aj po smrti tela. Jedna stratégia sa nazýva stratégiou „medzerovej existencie“ a tvrdí, že určitá vec môže na istý čas úplne zmeniť svoj výzor a neskôr ho znova nadobudnúť, pričom neprestáva byť tou istou vecou (na kúsok rozbitá váza, ktorú znovu zlepiea). Ak je aj človek pri smrti úplne zničený, je metafyzicky možné, že Boh opäť zloží jeho časti a bude to opäť ten istý človek ako pred smrťou (teda biologická kontinuita nie je nevyhnutná). Ďalšou možnosťou je pokladať život za udalosť, ktorá môže skončiť a neskôr znovu začať (ako napr. prerušené športové podujatie). V takomto prístupe sa udalosť chápe ako exemplifikácia vlastností, teda udalosť existuje práve vtedy, ak „je istý počet objektov súčasne v určitom vzťahu“<sup>53</sup>. Život si možno predstaviť ako komplex viacúrovňových vzťahov medzi mnohými základnými fyzikálnymi časticami, pričom tie častice, ktoré sú „zachytené“ do niečieho života (pozri pozn. 38) v určitom čase, tvoria udalosť vo vyššie opísanom význame. Môj život

bolických procesoch jednej z mojich buniek.“ (JAWORSKI, W.: Hylomorphism and the Resurrection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 5, 2013, č. 1, s. 205.) P. van Inwagen to definuje tak, že daný prvok musí byť „zachytený do života organizmu“ (VAN INWAGEN, P.: The Possibility of Resurrection. In: *International Journal of Philosophy of Religion*, 9, 1978, s. 94–95), teda musí cielene prispievať k jeho aktivitám, pričom je úlohou biológov, neurovedcov a iných vedcov, aby opísali povahu tohto cieľovo-zameraného príspevku. Takýto kompozičný pohľad je blízky aj biológom a neurovedcom, lebo je v súlade so súčasnými prístupmi v rámci týchto vied, ktoré sa zameriavajú na tzv. „funkcionálnu analýzu“ (alebo tiež funkcionálnu dekompozíciu), keď chcú zistiť, ako fungujú komplexné systémy. Činnosti takýchto systémov sa rozkladajú na jednoduchšie činnosti, vykonávané jednoduchšími pod-systémami.

52 Jaworski v tejto súvislosti hovorí o hylemorfickej teórii mysle. Porov. JAWORSKI, W.: Hylomorphism and the Resurrection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 5, 2013, č. 1, s. 211–213.

53 JAWORSKI, W.: Hylomorphism and the Resurrection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 5, 2013, č. 1, s. 219.

je určitou udalosťou, ktorá sa môže skončiť a v budúcnosti znovu začať. No keďže je to môj život, je plauzibilné predpokladať, že som to ja, kto ho žije, že ja znovu existujem, keď sa môj život znovu začal. Nieкто môže namietat: Ako môže Boh zabezpečiť, že je to môj život, a nie niekoho iného? „Život každej osoby má istý súbor charakteristík, ktoré sú jedinečné, jedinečný vzťah s Bohom alebo úlohu vo svete, ktorú môže zohrať len môj život.“<sup>54</sup> Keď sa Boh istý čas po mojej smrti rozhodne znovu začať môj život, teda hmota nadobudne štruktúru, schopnú vykonávať aktivity konkrétneho ľudského života – ktorý má súbor jedinečných charakteristík môjho života –, je prirodzené predpokladať, že tento život budem viesť ja, a nikto iný. Boh pritom nemusí použiť tú istú matériu, z ktorej bolo predošlé telo.

## Vyhodnotenie predstavených koncepcií

Narastajúce empirické poznatky vied o človeku, najmä poznatky o fungovaní mozgu, vedú čoraz viac autorov k chápaniu človeka na čisto materiálnej báze, preto je v tradičnom chápaní duše najťažšie udržateľná jej nemateriálna, resp. duchovná podstata. Preto aj analytická filozofia mysle a čiastočne i filozofia náboženstva odstupujú od pojmu duša (*soul*) a hovoria o „mysli“ (*mind*) alebo o probléme myseľ – telo, čo je však obsahovo odlišné od tradičného aristotelovsko-tomistického konceptu. V tomto ponímaní je súčasťou mysle aj zmyslové poznanie, na základe čoho strácajú svoju váhu klasické argumenty v prospech existencie nemateriálnej duše, založené na nematerialite rozumového poznania (poznávanie podobného podobným – abstraktné pojmy, potenciálne nekonečné uchopovanie pojmov). Navyše sa vo vzťahu myseľ – telo (resp. mozog) stráca aj špecifická funkcia duše ako formy tela, súvisiaca s podstatným odlišením človeka od ostatných živočíchov; teda nielen na základe rozdielneho rozsahu či stupňa nejakej schopnosti (napríklad vedomia), ale na základe kvalitatívnej odlišnosti, prejavujúcej sa myslením, vedomím a slobodou, ale aj možnosťou nadviazať osobný vzťah s Bohom.

Ambivalentnosť pri používaní tradičného aristotelovsko-tomistického hylemorfického chápania človeka ako nerozlučiteľnej jednoty duše a tela (zabezpečenej spojením formy s aristotelovskou prvou látkou), spočívajúca v tom, že táto jednota je po smrti predsa len narušená, no napriek tomu ostáva osobná identita daného jedinca nenarušená, predstavuje výzvu na hľadanie nových riešení. Jednou možnosťou je substanciálny dualizmus, ktorého významným obhajcom je Moreland.

54 JAWORSKI, W.: Hylomorphism and the Resurrection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 5, 2013, č. 1, s. 219.

Ontologická nezávislosť duše v takomto prístupe je zaiste výhodou, pokiaľ ide o prežitie človeka po smrti tela, prináša však problémy v súvislosti s identifikovaním sa človeka aj so svojím telom a z pohľadu kresťanstva v súvislosti s konečným vzkriesením tela, ktoré sa v takomto prípade javí ako nadbytočné. Morelandovo vymedzenie duše sa sústreďuje najmä na psychologické charakteristiky vedomia, pričom prínosom je pozitívne vymedzenie duše ako „duchovnej“ entity. Obsah pojmu „duch“ je totiž oveľa bohatší ako len negatívne vymedzenie duše ako nemateriálnej entity. Otázkou je, či dušu ako nositeľku vedomia nemožno rovnako dobre nahradiť „človekom“ či „osobou“, či je teda na to, aby bolo možné zmysluplne hovoriť o vedomí, potrebné postulovať novú substanciu. Nezanedbateľnou výhodou však je to, že takéto chápanie zahŕňa aj čisto duchovné bytosti (Boha a anjelov). Moreland sa tiež pokúša spojiť dušu s telom prostredníctvom informatívnej úlohy DNA, čo by však bolo potrebné bližšie objasniť.

Haskerov emergentný dualizmus vyhovuje viac evolučnému chápaniu človeka, čo na jednej strane lepšie zabezpečuje spojenie telesnej a duchovnej zložky v človeku a zbavuje Boha nutnosti zasahovať pri vzniku každej ľudskej bytosti, no na druhej strane to nedáva uspokojivú odpoveď na možnosť existencie duše po smrti tela.

Jaworski úplne opúšťa koncepciu duchovnej duše, no z pôvodného aristotelovsko-tomistického chápania človeka preberá chápanie duše ako nemateriálnej formy. Táto forma existuje len v spojení s matériou, teda telom, pričom je nositeľkou nielen informácie o štruktúre a organizácii telesných komponentov, ale psychologických prejavov a správania človeka, ktoré obsahujú isté, pre daného človeka špecifické vzorce. Takáto „duša“ sa podobá skôr balíku informácií, ktoré však majú v spojení s hmotou schopnosť ju formovať a riadiť. Zároveň, hoci nie sú schopné existovať nezávisle, je možné, že Božia myseľ má tieto informácie k dispozícii (teda istým spôsobom prežívajú smrť tela). A keďže hmota je v konečnom dôsledku rozložiteľná na najelementárnejšie častice, ktoré sú všetkým hmotným súčnam spoločné, je jedno, z akých hmotných častí utvorí Boh pri vzkriesení nové telo, ak mu na základe štruktúrnych informácií vtlačí presne tú istú fyzickú i psychologickú podobu, nesúcu so sebou celú predošlú históriu konkrétnej osoby, môžeme pripustiť, že identita osoby po vzkriesení bude zachovaná, napriek prerušeniu biologickej a časovej continuity.

Aj keď sa na prvý pohľad môže zdať, že koncepcia Jaworského sa viac spolieha na Božiu moc v otázke ďalšieho života človeka po pozemskej smrti – pričom tento život je jednoznačne spojený so vzkriesením „nového“ tela –, nie je to nijaký hendikep oproti dualistickým pozíciám Morelanda a Haskera. Obe totiž tiež v prípade života človeka po smrti tela rátajú s priamym Božím zásahom. Zdá sa, že v Haskerovom chápaní je pre plnohodnotný život človeka po smrti naďalej dôležité vzkriesenie tela, od ktorého emergentná duša bytostne závisí. Problematický je však pojem emergencie, teda vzniku duchovnej substancie z materiálnej (čo klasická aristotelovská metafyzika nepripúšťala) a tiež vzniku novej formy kauzálneho pôsobenia nemateriálneho na materiálne.

Nie je uspokojivá ani Morelandova odpoveď týkajúca sa vzájomnej interakcie duchovnej duše a materiálneho tela. Tvrdí, že ak uznávame možnosť Boha ako čistého ducha ovplyvňovať tento materiálny svet, musíme pripustiť aj možnosť, že duchovná duša je schopná ovplyvňovať naše telo.<sup>55</sup> Nie je tiež jasné, čo si Moreland myslí o potrebe vzkriesenia tela, keďže duchovná duša je v jeho ponímaní schopná samostatného života a nesie všetky schopnosti človeka.

V uvedených prístupoch ostávajú teda otvorené viaceré otázky, vari najzávažnejšia je otázka zachovania identity človeka po smrti fyzického tela. V prípade nerozhodnutelnosti medzi uvedenými pozíciami navrhuje Van Inwagen tiež možnosť zaujať pragmatické stanovisko: netrápiť sa nad metafyzickými otázkami o podstate človeka a jednoducho veriť Biblii, ktorá sľubuje večný život.

## Použitá literatúra

- CARROLL, William E.: *Souls Matter*. <http://www.thepublicdiscourse.com/2015/03/14534/> (30. 10. 2015).
- DUFOUR, Xavier Leon: *Slovník biblické teologie*. Rím : Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- GREEN, Joel B.: *Salvation*. St. Louis : Chalice, 2003.
- HASKER, William: On Behalf of Emergent Dualism. In: GREEN, Joel B., PALMER, Stuart L. (ed.): *In Search of the Soul : Four Views of the Mind-Body Problem*. Downers Grove (IL) : Inter Varsity Press, 2005, s. 75–100.
- KARABA, M.: *Božie pôsobenie vo svete*. Trnava : Dobrá kniha, 2014.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2002.
- LYONS, William: *Matters of the Mind*. New York : Routledge, 2001.
- MACHULA, Tomáš: Duše a mysl aneb cesta tam a zase späť. In: *Filosofický časopis*, roč. 59, 2011, č. 5, s. 645–663.
- MACHULA, Tomáš: Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského. In: *Studia Theologica*, roč. 15, 2013, č. 4, s. 14–34.
- MORELAND, James P.: *The Creation Hypothesis*. Downers Grove (IL) : Inter-Varsity Press, 1994.
- MORELAND, James P.: *Why Consciousness Isn't Physical*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-1-why-consciousness-isnt-physical> (5. 6. 2015).
- MORELAND, James P.: *Why the Soul is Immaterial*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-2-why-the-soul-is-immaterial> (5. 6. 2015).
- MORELAND, James P.: *More than Meets the Eye : A Response to Physicalism*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-3---more-than-meets-the-eye-a-response-to-physicalism> (5. 6. 2015).

55 Porov. MORELAND, J. P.: *More than Meets the Eye : A Response to Physicalism*. <http://www.reasons.org/articles/body-and-soul-part-3---more-than-meets-the-eye-a-response-to-physicalism> (5. 6. 2015).



- MORELAND, James P.: Restoring the Substance to the Soul of Psychology. In: *Journal of Psychology and Theology*, roč. 26, 1998, č. 1, s. 35–36.
- NOVÁK, Lukáš: Anima forma corporis. In: *Studia Theologica*, roč. 17, 2015, č. 1, s. 70–94.
- PEROUTKA, David: *Tomistická filosofická antropologie*. Praha : Krystal OP, 2012.
- ROJKA, Ľuboš: Ľudská duša a zážitky blízkej smrti. In: *RAN*, roč. 18, 2015, č. 1, s. 3–14.
- ROJKA, Ľuboš: Ako možno zdôvodniť existenciu netelesnej duše? In: *Viera a život*, 2007, č. 2, s. 82–88.
- ROJKA, Ľuboš: Že by sme ozaj boli bez netelesnej duše? In: *Viera a život*, 2007, č. 1, s. 60–66.
- ŠARKAN, Martin: K problematike separácie duše od tela vzhľadom na ich substanciálnu jednotu u Tomáša Akvinského. In: CHABADA, M., VOLEK, P. (ed.): *Podoby recepcie aristotelizmu v stredovekej filozofii*. Ružomberok : Verbum, 2011, s. 33–69.
- VAN INWAGEN, Peter: Dualism and Materialism : Athens and Jerusalem? In: *Faith and Philosophy*. Journal of the Society of Christian Philosophers, roč. 12, 1995, č. 4, s. 475–488.
- VAN INWAGEN, Peter: The Possibility of Resurrection. In: *International Journal of Philosophy of Religion* , 9, 1978, s. 114–121.
- VOLEK, Peter: Free Will and Neuroscience. In: *European Journal of Science and Theology*, roč. 11, 2015, č. 3, s. 1–11.

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Katedra filozofie  
Kostolná 1, P. O. Box 173, 814 99 Bratislava  
e-mail: maria.spisiakova@truni.sk