

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

FAKULTA FILOZOFICKÁ

# Bakalářská práce

---

Otázky smyslu konceptu duše (vědomí, osoba, já)

Veronika Liptáková

**Plzeň 2018**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

**Bakalářská práce**

Otázky konceptu duše (vědomí, osoba, já)

Veronika Liptáková

Vedoucí práce:

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity Plzeň

Plzeň 2018

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2018

.....

Mé poděkování patří PhDr. Jaromíru Murgašovi, CSc., za odborné vedení, trpělivost a ochotu, kterou mi v průběhu zpracování bakalářské práce věnoval.

## Obsah

Úvod .....	5
Formování pojetí duše v antické a křesťanské tradici.....	8
Pojetí duše v Antice.....	8
Pojetí duše u Platóna .....	9
Pojetí duše u Aristotela .....	12
Pojetí duše u Tomáše Akvinského.....	14
Pojetí duše v křesťanství .....	16
Koncepty duše v novověké a moderní filosofii .....	20
Pojetí duše u Descarta .....	20
Pojetí duše u La Mettrieho.....	23
Pojetí duše u Kanta .....	26
Paralogismus substanciality .....	28
Paralogismus simplicity .....	29
Paralogismus personality .....	29
Pojetí duše u Schopenhauera .....	30
Rozbití tradičního pojmu duše a jeho nahrazení novými koncepty z oblasti psychologie i filosofie.....	32
Koncepce vědomí a nevědomí .....	35
Jungovo pojetí duše .....	37
Koncept osoby a koncept jáství v psychologii a filosofii 20. století .....	40
Koncept osoby (osobnosti) .....	41
Hledisko psychologické .....	41
Hledisko filozofické .....	45
Koncept jáství.....	47
Hledisko psychologické .....	47
Hledisko filozofické .....	48
Závěr.....	51
Zdroje .....	55
Resumé.....	57

## Úvod

Člověk je jediným živočichem, který je hnán touhou poznávat, což se u něho projevuje kladením si otázek a hledáním odpovědí na ně. Tím se také vyděluje a povznáší nad ostatní živočichy. Vypadá to, jako by se mu dostalo výjimečné schopnosti, která mu zaručuje privilegované postavení a nahlédnutí do podstaty věcí. Tato potřeba ptát se a hledat byla napříč filosofií diskutována ve své specifické oblasti zvané epistemologie. Povaha poznání, jeho předměty a formy vygradovaly v zástup několika přístupů vyjadřujících se k povaze světa a věcí v něm obsažených. Je zajímavé pozorovat, jak se člověk zprvu obrací k vnějšímu světu, aby se od něho dokázal odlišit a poté svoji pozornost mohl zaměřit sám na sebe, přičemž při zkoumání sebe sama postupuje stejným způsobem jako při zkoumání vnějšího světa. Tak je člověk v rámci přírodních i humanitních věd definován jako determinovaný systém biologicko-chemicko-fyzické a psychické podstaty zasazený do světa, v němž je vystaven vlivům pocházejících z jeho vlastního přičinění, čili je ovlivňován kulturně, sociologicky, výchovou a vším, co s tím souvisí. V důsledku takového přehlčení se člověk musí potýkat s řadou pocitů, které ho stále více přimykají k otázkám po svém vlastním bytí, po svém místě ve světě, po smyslu svého života, po své podstatě, po tom, co dělá člověka člověkem. S těmito otázkami nám v současnosti pomáhají se vypořádat různé přístupy duchovního a náboženského charakteru. Z vědeckého hlediska se o vysvětlení a postihnutí podstaty člověka v dnešní technologické době snaží projekty, s jejichž pomocí je člověk analogickým způsobem připodobňován k robotickému stroji. Tyto projekty pracují se znalostmi z oblasti biologie, chemie, fyziky, matematiky i psychologie a mnoha jiných, které jim poskytují základ při konstrukci robotů, jejichž konstituce by měla co nejvíce odpovídat té lidské a jejichž systém by měl fungovat na stejném základě jako ten náš. Díky tomuto přístupu „rekonstrukce člověka“ by nám měla být podstata člověka přiblížena a také by tento přístup měl časem pomoci zodpovědět otázky, jejichž řešení v současné době představuje problém.

V rámci takového přístupu však dochází k častému redukování člověka na pouhou psychofyzickou bytost, v níž se na různých úrovních odehrávají konkrétní procesy a mechanismy různé povahy, jež se navzájem ovlivňují, působí na sebe,

předpokládají se a vstupují do vzájemných interakcí. Člověk se v důsledku takového popisu stává organickým strojem, který více přirůstá ke světu, v němž žije, v němž se pohybuje, působí a vůči němuž se vymezuje. Budeme-li tímto způsobem k člověku přistupovat i nadále a budeme více opomíjet jeho vnitřní duševní svět, může se stát, že člověk přestane být odpovědným za svůj život, přestane pečovat o svoji duši, svůj charakter, ztratí víru v sebe jako ve zvláštní stvoření, čímž se uzavře vůči sobě a tím zamezí působení těch vjemů a stavů vědomí, díky nimž se vyvíjí tento svět.

Pozoruhodným faktem je, že navzdory dnešnímu pohodlnému konzumnímu stylu života (evokujícího zdání bezstarostnosti), který nám byl umožněn technickými vymoženostmi, se snad ještě více vynořuje otázka po smyslu lidského bytí. Jednou z nejzajímavějších otázek, kterou si kdy člověk položil, byla právě otázka po svém vlastním bytí, po svém jsoucnu a vlastně po tom, co je původcem jeho veškerého konání, jeho veškerých myšlenek, tužeb a přání, čili po tom, co ho ustanovuje jako bytost racionální a smyslovou, až ho tyto samotné úvahy intuitivně dovedly k pojmu duše.

Otázka konceptu duše je ústředním tématem této práce, přestože mu hrozí zánik ze strany věd, stále silně rezonuje v běžném lidském životě. Již z tohoto důvodu, také z důvodů výše zmíněných, si myslím, že bychom měli svoji pozornost opět obrátit k pojmu duše a podívat se na jeho vývoj a na to, co se s tímto pojmem vlivem času stalo a do jakých nových konceptů se roztříštil. Při pohledu na soudobý vývoj vědy, zejména těch odvětví, jejichž hlavním předmětem zájmu je najít řešení na otázky týkající se lidského bytí, bychom se neměli pojmu duše tak lehce vzdát, naopak jej spíše v určité podobě zachovat. Možná by jen stačilo se na něj podívat zcela z jiného úhlu pohledu a najít pro něj v souvislosti s uchopením duševního světa člověka nový význam. K tomu je však zapotřebí podívat se na vývoj celého konceptu duše od jeho prvních zmínek až po současný problém, jehož kořeny z něj vycházejí.

Tato práce bude rozdělena celkem do čtyř hlavních kapitol, které na sebe z vývojově historického hlediska pojmu duše navazují. V prvním kapitole bude představen koncept duše v kontextu antické filosofie s jeho přesahem a vlivem do pojetí křesťanského. Bude zde představena koncepce duše v Platónově pojetí a v pojetí Aristotelově, přičemž obě dvě koncepce budou porovnány. V souvislosti s Aristotelem a křesťanstvím bude zmíněna i koncepce duše u Tomáše Akvinského a následně

koncepce duše v samotném křesťanství. Následující kapitola bude pojednávat o duši v souvislosti s Descartem, kterého považuji za klíčového a od něhož se poté koncepci duše dostane zcela jiného charakteru a podoby. Jako opozici k Descartovi budu v této souvislosti hovořit o přístupu La Mettrieho k duši. Descartova koncepce měla velký vliv i na Kantův specifický přístup k duši, tudíž se zmíním i o jeho stanovisku ohledně konceptu duše. Závěrem se v kapitole v krátkosti zmíním i o Schopenhauerovi a jeho přístupu k duši. Třetí a čtvrtá kapitol bude představovat výsledek důsledku vývoje konceptu duše od dob Descartových a vlivu racionalismu a materialismu. Jedná se o vznik nových koncepcí v rámci psychologie i filosofie 20. století. Budou zde představeny koncepty vědomí, osoby (osobnosti) a já, jejichž základ se vyvozuje z konceptu duše. Při představování jednotlivých koncepcí poukážu na problém, se kterým se v jednotlivých přístupech k těmto koncepcím setkáváme. Důsledky plynoucí z toho problému, budou interpretovány spolu s Franklovým postojem.



## Formování pojetí duše v antické a křesťanské tradici

### Pojetí duše v Antice

S prvními zmínkami o duši, jak uvádí Michal Polák, se můžeme setkat v homérických eposech, které pro nás představují prvotní zdroj informací ohledně jejích počátečních představ. Hlavní koncept, který se nám zde v souvislosti s duší ukazuje, je dualistické pojetí, v rámci něhož se lidská přirozenost sestává ze dvou složek, jimiž je psýché (duše) a sóma (tělo). Význam obou dvou pojmů se zcela odlišuje od jejich dnešních významů.<sup>1</sup> Ani Homérovo použití termínu psýché se nijak neshoduje s jeho pozdějším řeckým termínem psýché. V eposech se setkáváme s použitím termínu psýché v konkrétních souvislostech. O psýché se mluví ve chvílích, kdy člověk ztrácí vědomí, tehdy se ocitá ve stavu, kdy hrozí, že o ni přijde. Během spánku, kdy se psýché ocitá mimo tělo, přičemž ji tento stav umožňuje komunikovat se zemřelými. Dále se mluví o psýché v okamžiku umírání, kdy se člověk ocitá ve stavu mezi životem a smrtí, tehdy odchází duše z těla a teprve po smrti nabývá svého významu. Po smrti se k duši nevážou žádné mentální funkce, Homér ji líčí jako „bezmocný netělesný obraz či přízrak“.<sup>2</sup> V předfilosofickém období představuje duše spíše životodárnou sílu, která oživuje tělo a která se po jeho zániku z něho vytrácí. Slouží hlavně pro odlišení smrtelných lidí od nesmrtelných bohů.<sup>3</sup>

Jednou z výrazných vlastností, která byla duši připisována, byl její božský původ. Na tuto myšlenku můžeme narazit například u Pindara. První zmínky o božském původu duše se objevují na tzv. „zlatých plíškách“, jež představovaly jakési návody pro lidi, které mluvily o posmrtném stavu duše.<sup>4</sup> Jiné pojetí duše se týká její reinkarnace, tuto představu prosazoval Pýthagora ze Samu, mimo něj také zmíněný Pindaros.<sup>5</sup>

Od 6.–5. století začíná být psýché spojována s vědomým životem.<sup>6</sup> Klasické pojetí duše jako nesmrtelného vědomého centra osobnosti nacházíme poprvé na počátku 4. století u Platóna. Takové představa o duši však vznikla postupným propojením různých předešlých vývojových linií. K Platónovým představám o duši

---

<sup>1</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 18

<sup>2</sup> CHLUP, R., *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 45-48

<sup>3</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 18

<sup>4</sup> CHLUP, R., *Pojetí duše v náboženských tradicích světa* s. 67-68

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 71-72

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 77

značně přispěly orficko-pythagorejské koncepce o nesmrtelné a převtělující se duši. V 7.–5. století se upouští od vlivu této koncepce.<sup>7</sup>

Koncem 5. století se přistupuje k duši nejen jako ke zdroji života a emocí, ale také jako k nositeli vědomé osobnosti. Ve 4. století se dovršuje vývoj pojmu duše, díky propojení jeho významu s psýché eschatologickou. Duše se tak stává entitou, která je jasně od těla odlišena. K tomuto propojení dochází u Platóna.<sup>8</sup>

### Pojetí duše u Platóna

Platónovo pojetí duše souvisí s jeho naukou o idejích, o světě pravých jsoucn, které může nahlédnout pouze duše. Skrze přirozenost duše lze vystihnout podstatu idejí pro člověka. Ideje se také stávají prostředkem k důkazu nesmrtelnosti duše.

V Platónových spisech se mluví o duši ve smyslu nesmrtelného, nevzniklého, netělesného a neviditelného jsoucna. Podstatu duše tvoří její pohyb, který je samočinný, je ze sebe sama, díky tomu tělo může vykonávat činnost. Ve spisu nacházíme dvojí rozlišení pohybu, jedná se o pohyb tělesný, který je buď řízen „zvnějšku“, nebo „zevnitř“. Tělo, kterým by bylo pohybováno z vnějšku, by bylo bezduché, neživé, neoduševnělé. Naopak, pokud by byl pohyb způsobován zevnitř, „sám od sebe“, bylo by oduševnělé.<sup>9</sup> Tento pohyb je příčinou nesmrtelnosti duše, protože to, co se samo sebou pohybuje, je nesmrtelné. Zároveň je tento pohyb počátkem pro ostatní věci, počátek je však bez vzniku a to, co vzniká, vzniká z počátku.<sup>10</sup>

Radek Chlup uvádí, „že na základě platónových zmínek jsou duši přisouzeny následující rysy: 1) duše je nositelem vědomé surové osobnosti, 2) oživuje tělo a uvádí jej do pohybu, 3) je netělesná, 4) je nesmrtelná, 5) přetrvává po smrti v personifikované podobě. Tyto rysy budou ještě dále přetrvávat v různých obměnách, velký vliv budou mít na křesťanské pojetí duše“.<sup>11</sup>

Při čtení Platónových spisů (zejména spis „*Faidón*“) si lze povšimnout určité nerovnosti mezi duší a tělem. Větší význam přikládá Platón duši, která se nadřazuje

---

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 78

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 81

<sup>9</sup> ŠPINKA, Š., Duše a krása v dialogu *Faidros*, s. 90

<sup>10</sup> PLATÓN, *Faidros*, s. 34

<sup>11</sup> CHLUP, R., Pojetí duše v náboženských tradicích světa, s. 82

tělu, sice jej potřebuje k tomu, aby se mohla projevovat, ovšem bez těla je jí líp. Tělo představuje určité „zlo“ pro duši. Význam tohoto tělesného zla charakterizuje výrokem: „*Pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda.*“<sup>12</sup> Pravdy se však snažíme dopátrat poznáváním okolního světa. Při poznávání se duše snaží prostřednictvím těla a jeho smyslových orgánů nahlížet věci takové, jaké jsou, to se jí však ve spojení s tělem nedaří. Kvůli propojení s tělem je spíše klamána a při poznávání neustále bloudí.<sup>13</sup> Duše se však poznáváním zároveň rozpomíná na to, co spatřila ve světě, v němž pobývala před vstupem do těla. Ještě před narozením pobývala duše ve světě pravých jsovcen, kde se jí naskytl pohled na skutečnou krásu a skutečné dobro a jiná absolutní jsovcna, jejichž odlesky pak rozpoznává ve smyslovém světě v jednotlivých věcech.<sup>14</sup> Jednou z hlavních vlastností duše je vědění, racionální složka, která se prostřednictvím poznávání a učení obnovuje.

Ve spisu „*Faidón*“ charakterizuje duši jako jsovcno ve stálém stavu, které nepodlehlo změnám, na rozdíl od těla jako neustále se měnícího, viditelného a smrtelného jsovcna. Duše je jsovcnem neviditelným, nesmrtelným, rozumným a vznešeným, které po smrti odchází na místo sobě podobnému, k neviditelnému, božskému, nesmrtelnému a moudrému. Dostává se jí blaženosti, je zbavena bloudění a nerozumnosti, strachů a ostatních lidských zel. Pakliže se duše za svého života více stýkala s tělem, užívala jej pro rozkoše, odchází z těla poskvrněna. Taková duše je obtěžkaná a stahovaná nazpět, nachází se na zemi ve stavu bloudíc mezi živými jako přízrak a bloudí tak dlouho, dokud se opět neupoutá na tělo.<sup>15</sup>

Ve spisu „*Faidros*“ nahlížíme dvě podoby duše. Platón rozlišuje mezi božskými a lidskými dušemi, přičemž výklad o těchto dvou „typech“ duší lze rozložit na dvě části. První část popisuje „podobu“ duší a jejich vnitřní uspořádání, druhá se zabývá popisem pohybů a cesty.<sup>16</sup> Platón připodobňuje duši k vozu okřídleného vozataje, který se snaží ukočírovat vůz taženého koňmi ze dvou různých rodů. Rozdíl mezi božskými a ostatními dušemi je vyjádřen obrazem spřežení, na kterém ukazuje rozdíl ve vnitřním

---

<sup>12</sup> PLATÓN, *Faidros*, s. 24,

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 22,

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 39,

<sup>15</sup> PLATÓN, *Faidón*, s. 45-46

<sup>16</sup> ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 97

uspořádání božských a ostatních duší, poté metaforou křídel a jejich ztráty vyjadřuje odlišný vztah božských a nebožských duší k celku světa a k tomu, co ho zakládá. V božském spřežení jsou zapřaženi koně o neurčitém počtu a jen z dobrého rodu, naopak spřežení ostatních duší je tvořeno jen dvěma koňmi, kteří pocházejí ze dvou odlišných rodů. Obě dvě spřežení se liší ve způsobu, jakým je vozataj ovládá. Božské spřežení koní vozataj „pohání“, u ostatních je krotí.<sup>17</sup> Největší potíž činí vozataji ve spřežení ostatních duší ukočírovat černého koně, který málo odolává touhám, neposlouchá a platí na něj jenom bič. Druhý, bílý kůň, který pochází z dobrého a krásného rodu, je milovníkem cti s uměřeností a studem, je řízen jedině pobídkou a slovem. Černý kůň zde představuje žádostivost, bílý kůň vznětlivost.<sup>18</sup> Vozataj v tomto připodobnění představuje racionální vrstvu duše tvořenou rozumem či intelektem, která je jakýmsi božským prvkem v člověku, dokáže se proto vztahovat k pravé skutečnosti. Koně zde představují iracionální složku duše zahrnující v sobě všechny emoce, tužby, vjemy a jakékoliv jiné psychické stavy související s tělesným světem. Protože se rozum, jako vlastní nesmrtelné jádro duše, sám o sobě s tělem nesnese, slouží iracionální složka duše jako „nárazník“ při vtělení duše do těla. Duše je tak ve své podstatě iracionální entitou.<sup>19</sup>

Veškeré duše obchází po světě, v různém čase a v různých podobách. Okřídlené dokonalé duše pobývají ve výšinách a v celém vesmíru, avšak duše, které ztratily své perutě, padají tak dlouho, dokud se nezachytí něčeho pevného, v tom momentu vzniká živý tvor. Ve spojení duše s tělem tak vzniká „živok“. Otázkou se pro Platóna stává, jak duše nabývá a ztrácí perutí.<sup>20</sup> Božská duše perutě nikdy neztrácí.<sup>21</sup> Přirozenou silou perutí, která drží duši ve výšinách, až tam, kde bydlí bohové, jsou vlastnosti božské. Božské je to, co je krásné, moudré, dobré a vše, co těmito vlastnostmi oplývá. Tímto se duše živí a tím nabývá perutí, roste a vznáší se výš, vše, co je naopak ošklivé a zlé, tím duše pozbývá perutí a klesá. Duši, které se podaří vystoupat vysoko, se naskytne možnost pravdivého nazření. Podle Platóna se nikomu nikdy ještě nepodařilo takové možnosti.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 98

<sup>18</sup> PLATÓN, Faidros, s. 43,

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 83

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 36

<sup>21</sup> ŠPINKA, Š., s. 98

<sup>22</sup> PLATÓN, Faidros, s. 36

Ve spisu „*Timaios*“ je racionální složkou daimon, což lze interpretovat jako přeznačení daimona Empedokleova, tj. oné božské entity v nás, o jejíž čistotu máme usilovat. Platón chápe očistu duše na intelektuální úrovni, ke které vede cesta skrze filosofii a racionální myšlení.<sup>23</sup>

Ve 3. století přicházejí stoikové se svým pojetím duše, že člověk žádnou iracionální složku duše nemá. Podle nich je naše duše pouze racionální povahy a iracionální stavy nejsou víc než pomíjejícími rozumovými soudy.<sup>24</sup>

### Pojetí duše u Aristotela

Aristoteles se k duši vyjadřuje ve svém spise „*O duši*“, kde hned na začátku předkládá hlavní důvod, k tomu, proč se vlastně máme duší zabývat. Znalost duše přispívá k poznání pravdy, zvláště k poznání pravdy přírody: „*Vždyť duše jest jakoby počátek živých bytostí.*“<sup>25</sup> Duše je jsoucnem, které poznává okolní svět, avšak samo o sobě nemůže poznávat vnější svět, není-li spojen s tělem. Jenom prostřednictvím smyslů, které náleží tělu, je schopno něco vypovídat o světě, v němž přebývá. Na tomto místě se rozchází s Platónem, neboť podle něho je pouze duše schopná poznání pravých jsoucn, ale teprve až jako odloučená od těla, protože ve spojení s ním představuje pro ni překážku na cestě k pravému pravdivému poznání.

Aristotelova samotná charakteristika duše vychází nejen z názorů a představ svých předchůdců, jak o nich pojednává na začátku spisu „*O duši*“, ale také je zasazena do rámce metafyziky. V rámci této metafyziky se Aristoteles zabývá jsoucn, jejich podstatou. Tato podstata je nositelem všeho jsoucn; všechna ostatní jsoucn jsou jen něčím na ní, jí a vztahem k ní. Aristoteles tak rozbohem jsoucn dospívá ke čtyřem hlavním příčinám. Jsou jimi zaprvé tvar, který určuje podstatu věcí jako uskutečňující princip. Druhou příčinou jest látka jako substrát obsahující možnost přijmout v sebe tvarové určení. Třetí příčinu tvoří působící (účinná) příčina, odkud pochází pohyb, a čtvrtou příčinou jest účelná příčina, účel. Vzhledem k tomu, že tento rozbor jsoucn ukazuje, že jeho samotným účelem je uskutečnění tvaru, který je současně také i hybnou příčinou, omezuje v důsledku toho Aristoteles čtvrtou příčinu na dvě, na látku

---

<sup>23</sup> CHLUP, s. 83-84

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 84

<sup>25</sup> ARISTOTELES, *O duši*, s. 25

jako možnost a tvar jako uskutečnění.<sup>26</sup> Z hlediska takto charakterizované Aristotelovy metafyziky představuje duše podstatu těla, které má v možnosti život. I když existují těla určitého druhu, která mají život, neznámá to, že mají i duši. Tělo totiž neurčuje podklad, ale samo je podkladem a látkou.<sup>27</sup> Podle tohoto výkladu můžeme říci, že tělo je látkou, možností, která se může státi vším, duše jako tvar je uskutečněním, entelechií a tím příčinou hybnou a účelovou. Duše je principem života a představuje tak pro tělo zdroj tohoto života, z organismu tvoří celek a dává mu určitý smysl. Duše organizuje látku v určitý tvar, v němž je tělo zachováno jako celek složený z různých částí. Z tohoto vztahu vyplývá poměr těla a duše. Duše nemůže být bez těla, ale ani není nějakým tělesem, nýbrž je jen něčím v tělu. Duše se projevuje životem, činností, uvádí organismus v činnost.<sup>28</sup>

Duše se podle Aristotela vyznačuje čtyřmi mohutnostmi (vyživování, vnímání, myšlení a pohyb), z nichž mohutnost rozumu a myšlení je tou, která jako jediná je schopná se od těla oddělit a která přetrvává i po odloučení duše od těla. Avšak nesmrtelnou částí duše je pouze činný rozum, jen ten je nesmrtelný a věčný, protože je nepřístupný změnám.<sup>29</sup> Rozum je podstatou, něčím neměnným, božským. Sám nemá žádného přirozeného vzniku, tudíž není vázán na embryonální vývoj, není obsažen ani ve vývoji, prostřednictvím něhož člověk dosahuje tělesné a ostatní psychické organizace. Soubor nižších složek duše tak tvoří tvar těla a zanikají spolu s tělem. Rozum naproti tomu je substancí samostatně existující.<sup>30</sup>

Skrze smyslovou mohutnost duše rozeznává všechny vlastnosti, jejichž nějakým měřítkem je tělo.<sup>31</sup> Pro duši jsou příznačné dva znaky: místní pohyb na jedné straně a myšlení s rozumem a vnímáním na straně druhé. Rozum je tou částí duše, která poznává a myslí.<sup>32</sup> Aristoteles přikládá důležitý význam smyslům, vnímání a smyslovému světu. Rozum se totiž neobejde bez vnímání a smyslů, které skrze vnímání jednotlivé smysly zprostředkovávají. Jak sám poznamenává, rozum sám o sobě není

---

<sup>26</sup> Aristoteles, *Metafyzika*, s. 8-9

<sup>27</sup> Aristoteles, *O duši*, s. 51

<sup>28</sup> *Tamtéž*, s. 159

<sup>29</sup> *Tamtéž* s. 96

<sup>30</sup> *Tamtéž*, s. 160-161

<sup>31</sup> *Tamtéž* s. 94

<sup>32</sup> *Tamtéž*, s. 89

schopen poznání, protože základem poznání je smyslové vnímání. Bez smyslů a smyslového vnímání by rozum neměl látku k myšlení a nemohl by myslet.<sup>33</sup>

K Aristotelovu spisu „O duši“ lze přistupovat jako k jakémusi prvnímu psychologickému dílu. Z hlediska rozdělení duše na tři druhy, na duši vyživovací neboli rostlinnou, duši smyslově vnímající čili živočišnou a myslící neboli lidskou, lze chápat toto členění jako nauku o „vrstvách“ osobnosti.<sup>34</sup> Jednotlivé živé bytosti se mezi sebou liší v tom, kolika mohutnostmi jsou obdařeny, na základě toho je konstituována hierarchie duší. Na první úrovni se nacházejí bytosti, které disponují pouze jednou mohutností, na nejvyšší ty, které mají všechny mohutnosti. Mohutnosti jsou na sebe „vázány“, v rámci této hierarchie nemůžou být vyšší duše bez té nižší. Na první úrovni se tak nachází mohutnost vyživovací, tu jako jedinou mohutnost mají rostliny, ostatní disponují kromě této mohutnosti i dalšími.<sup>35</sup>

### Pojetí duše u Tomáše Akvinského

V díle „Otázky o duši“ se Tomáš Akvinský zabývá řadou problémů filosofické i teologické povahy spojených s lidskou duší. Převládá sice filosofický výklad, ale cíl díla je teologický. V návaznosti na Aristotelovo učení o hylemorfismu je duše podle Akvinského v první řadě formou člověka. Zároveň je ale duše také substancí, protože je schopná existovat bez těla, nemateriálně. Člověk je z pohledu Tomáše Akvinského popisován ze dvou perspektiv. Jako bytost vyznačující se rozumovými schopnostmi se pozvedá nad přírodu, zároveň jako živočich je její součástí a tím i hmotou substancí, ale kromě ní je tvořen také formou neboli duší, která vykazuje činnost. Duše je nezávislou substancí na těle a jako takové ho přesahuje, avšak ze všech duší je tou nejnižší.<sup>36</sup>

Podobně jako u Aristotela představuje u Akvinského duše formu a tělo materii. Duše má úplné bytí a díky tomu může substituovat sama o sobě, nemá však úplnost druhu, ke kterému dochází až ve spojení s tělem. Tento závislostní vztah duše k tělu vyjadřuje Akvinský výrokem: „*Také duše je nějak závislá na těle, nakolik bez těla nedosahuje naplnění svého druhu. Nezávisí však na těle tím způsobem, že by bez těla*

---

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 218

<sup>34</sup> STÖRING, Malé dějiny filosofie, s. 136

<sup>35</sup> ARISTOTELES, O duši, s. 56

<sup>36</sup> AKVINSKÝ, T., Otázky o duši, s. 6

*nemoha existovat.*<sup>37</sup> Je nutné, aby duše a tělo mělo jedno společné bytí. Jakmile se bytí duše spojí s tělem, stává se jedním bytím celé skladby duše a těla.<sup>38</sup> Materie má účast na bytí pouze tehdy, jestliže k ní přistoupí forma. Samotná forma ale není svým bytím, je jeho principem. Materie svého bytí dosahuje pouze prostřednictvím formy. Forma však ke svému bytí materii nepotřebuje, protože bytí sleduje samotnou formu.<sup>39</sup> Není překážkou, že duše a tělo patří k různým druhům či rodům, protože k nim patří pouze nepřímo. To, co poté zaniká po oddělení duše od těla, není forma ani materie či samotné bytí, ale jejich složení. Tělo při zániku ztrácí své bytí, které sdílelo s duší a které přetrvává v subsistující duši.<sup>40</sup> K individuaci duše dochází až po spojení duše jako formy s tělem neboli materií, přičemž tato materie je tím, co dává duši její individualitu, a to na základě vztahu k této materii, ve které se nachází.<sup>41</sup> Bytí a individuace každé věci představují neoddělitelné principy. Samotné bytí duše pochází od Boha jakožto aktivního principu. Po zániku těla bytí duše nezaniká, ani individuace duše (přesto, že má určitý vztah k tělu).<sup>42</sup>

Akvinský sice ve svém přístupu k duši navazuje na Aristotela, na druhé straně odmítá jeho představu týkající se jednoho jediného společného rozumu pro všechny lidi. V návaznosti na Aristotelovo rozlišení rozumu na činný a možný (trpný), v němž je rozum trpný pojímán jako rozum v pravém slova smyslu, zatímco činný rozum je schopností, která v možném rozumu vytváří ze smyslových představ pojmy, přiklání se Akvinský zejména k úloze činného rozumu, jenž je nutný k myšlení člověka, tím také vyvrací tvrzení o jedinství činného rozumu pro všechny lidi.<sup>43</sup>

Úloha činného rozumu tvoří podstatnou část Akvinského přístupu k pojetí duše, zejména k její povaze jako duše nacházející se ve stavu oddělení od těla. Právě k této „podobě“ duše se váže schopnost činného rozumu, jakožto jediné činnosti existující duše po smrti. Akvinský tak nepopírá možnost existence duše jako oddělené od své tělesné schránky. Posmrtnou existenci duše zdůvodňuje tvrzením, že duše v tomto stavu vyčkává na chvíli, kdy se bude moci opět spojit se svým tělem. Tento stav není

---

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 29

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 25

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 109

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 29

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 35

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 25-27

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 7



pro ni zcela přirozený, proto duše čeká na akt vzkříšení, které ji z tohoto stavu vysvobodí. To, na co se v rámci otázky o duši soustředí, je její podoba nikoliv ve smyslu jejího zevnějšku, ale z hlediska schopností, které si po smrti ponechává a zdali vůbec nějaké má. Podle Akvinského si separovaná duše po smrti ponechává své duševní schopnosti, které se přímo s tělem nepojí. Pakliže má duše rozumové a volní schopnosti, které nejsou přímo závislé na organickém těle a jsou činnostmi ryze duchovními, pak může duše s nimi existovat i po smrti. To, co však duše se smrtí ztrácí, je mechanismus poznávání, kdy rozum získává rozumové pojmy způsobem abstrakcí z představ, které jsou produktem smyslové části duše, ta je však závislá na těle. V souvislosti se způsoby poznávání se tak Akvinský zabývá jeho různými problémy ve stavu duše ve spojení s tělem a srovnává je se stavem duše separované nacházející se mezi smrtí a vzkříšením.<sup>44</sup>

### Pojetí duše v křesťanství

Současná teologie, ale i samotná křesťanská církev se ke slovu duše staví spíše zdrženlivě a až odmítavě.<sup>45</sup> V tradičním křesťanském chápání pojmu duše se setkáváme s prolutím dvou tradic, a to biblické a řecké. Biblické pojetí člověka se z počátku nezabývalo jeho vnitřní konstitucí, ale hlavně jeho vztahů (k Bohu, k ostatním lidem) a jeho Bohem daného určení. Pokud se Bible chtěla zabývat otázkami ohledně toho, co je člověk, a poskytovat na ně odpovědi, musela k tomu využívat pojmů a myšlenek přejatých z jiných tradic. To se týká také pojmu duše, který se v křesťanství stal nástrojem pro vyjádření mimořádného postavení člověka před Bohem i v rámci celého stvoření. Chceme-li v bibli najít pojem duše, jakožto samotné od těla odlišné entity, nenajdeme jej.<sup>46</sup> Ve Starém zákoně nacházíme popis čehosi, co můžeme nazývat duševní silou, ta je ale neoddělitelně spjata s vitálními funkcemi těla a je připisována jednotlivým orgánům, které reprezentují „nitro“ člověka.<sup>47</sup>

Z hlediska dějin křesťanského chápání pojmu duše nikde nenalezneme „čistě teologický“ pojem duše. Teologická nauka byla vždy doprovázená filosofickou reflexí,

---

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 8

<sup>45</sup> CHLUP, R., Pojetí duše v náboženských tradicích světa, s. 177

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 178

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 179

proto se nedá přesně určit mezi tím, co je typicky křesťanským pohledem na duši, a tím, co je již jeho filosofickým rozvinutím, které je proměnlivé.<sup>48</sup>

Přestože nelze stanovit přesnou definici křesťanského pojetí duše, lze vysledovat jeho charakteristické rysy, které jsou v zásadě obsaženy v Bibli samotné. V prvních staletích po Kristu se křesťanství rozvíjí ve styku s Platónem a také gnostickou tradicí. Starozákonní výraz nefeš je interpretován výrazně platónsky. Duše je zde popisována jako božský dech života, stává se současně protipólem k pomíjivému tělu a zaujímá k člověku výsadní postavení. Křesťanství kritikou platónského obrazu duše zdůraznilo především tělesně-duševní jednotu člověka, která se tak stala přímo principem křesťanské antropologie. Oproti dualistickým koncepcím helénismu hájila starokřesťanská teologie celostní chápání člověka. Člověk je člověkem jako celek. Trvala však na tom, že je tento celek vnitřně diferencovaný. Jednota člověka se zakládá na tělesně-duševní jednotě.<sup>49</sup> Spojení duše a těla není vnímáno negativně, jako je tomu například u Platóna, zde je toto spojení chápáno jako projev dobré Boží vůle. Tělo není žádným vězením pro duši, nýbrž spíše stav bez těla. Zásadním argumentem proti opovrhování tělesností byla myšlenka inkarnace božího syna do postavy Ježíše Krista. Jestli ani sám Bůh neopovrhl tělem, pak není důvod, aby jím opovrhoval člověk sám.<sup>50</sup>

Spása duše tak představuje vysvobození celého člověka, včetně jeho duše, z moci hříchu. Koncil konaný v roce 400 v Toledu odsoudil učení, podle kterého je lidská duše považována za „část“ Boha nebo jeho substanci. Atributy věčnosti a nesmrtelnosti náleží výhradně Bohu. Představu o nesmrtelnosti duše křesťanství asimilovalo. Křesťanští myslitelé se snažili o filosofické zdůvodnění této představy. Přišli s myšlenkou o duši, které je imunní vůči rozpadu hmotného těla, díky tomu tak může existovat i po smrti. Duše je představena jako oživující princip těla duchovní povahy a je jednoduché (nesložená). Oživující funkce duše funguje tehdy, jestliže před tím ona sama byla oživena a uchována Bohem, na němž je závislá. Díky této Boží vůli pak může duše přetrvat i po smrti. Nesmrtelnost duše je darem od Boha, není přirozenou vlastností duše. Duše je božím stvořením, které musí mít svůj počátek, křesťanští teologové ale odmítali myšlenky o preexistenci duše a jejím převtělování. Výjimku zde tvoří Origénova nauka, podle níž duše existuje od počátku světa a s tělem

---

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 184

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 185

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 187

se spojuje pro pochybení, jehož se dopustila před narozením. Při odpovědi na otázku po vzniku lidské duše se setkáváme se dvěma koncepcemi. S traducianismem, podle něhož vzniká duše aktem plození, a s kreacionismem, podle něhož je každá duše bezprostředním výtvorem Boha, lidské plození vytváří pouze tělo.<sup>51</sup> Existence duše je umožněna díky stvořitelenskému jednání, to však neznamená, že by byla božské povahy, nikoliv. Západní církvi se podařilo prosadit kreacionistické řešení, které oslabilo pohled na člověka, který byl pojímán jako dodatečné spojení dvou dílů či substancí.<sup>52</sup>

V období patristiky řada teologů nadřazovala duši (případně její rozumovou část) nad tělo a situovali ji do sféry nebes, zatímco tělo do oblasti pozemské. Tento dualismus byl na východě zastáván zmíněným Origénem, na západě Augustinem, podle kterého je duše tím, co činí člověka člověkem. Augustin chápe duši jako určitého prostředníka vztahu mezi člověkem a Bohem, duše stojí mezi Bohem a tělem. Tělo slouží jako nástroj duše, která tělo ovládá. Tělo je sice bráno jako projev dobré boží vůle, po pádu je ale na něj pohlíženo jako na místo, kde se lidský hřích nejzřetelněji manifestuje. Tělo svádí duši ke zlu a tím ho odvrací od Boha a místo toho ho přibližuje k hmotným skutečnostem.<sup>53</sup>

K řešení otázky existence člověka mezi okamžikem smrti a vzkříšení z mrtvých se rozlišování mezi smrtelným tělem a nesmrtelnou duší ukázalo být jako vhodným nástrojem k argumentaci. Právě duše je nositelkou kontinuity člověka, která umožňuje lidskému subjektu přetrvat i po smrti. Jedině díky duši je člověk i po zániku těla a vzkříšení identický s člověkem, kterým býval zaživa. Důvodem k nadřazování rozumové duše nad lidskou tělesností hledejme v klasickém výkladu biblických výpovědí o stvořeném člověku jako božího obrazu.<sup>54</sup> V patristice byl boží obraz spatřován v lidské duši nebo alespoň v její rozumové složce. Tuto myšlenku dále rozpracovává a rozvíjí Augustin, který hledá paralelu mezi vnitřní diferenciací duše a trojjedností Boha. Stejně tak jako Bůh Otcem, Synem a Duchem svatým, tak je duše pamětí, rozumem a vůlí. Také scholastika uvádí lidskou stvořenost do souvislosti k Božímu obrazu s rozumovou duší člověka. Augustinovo dualistické určení přetrvává i v rané scholastice, kde je duše pokládána za vlastního člověka a jedině jí náleží označení

---

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 188

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 190

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 190

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 191

„osoba“, tělo je oproti duši čímsi sekundárním a je k ní přiřazen zvnějšku.<sup>55</sup> Akvinský překonává Augustinův dualismus jeho potlačením využitím Aristotelovy filozofie, kterou se mu podařilo v transformované podobě integrovat do křesťanské antropologie.<sup>56</sup>

S koncem devatenáctého století přestává být duše samozřejmou součástí křesťanské antropologie a eschatologie. Od dob osvícenství je duše jakožto substance oddělitelná od těla čím dál více zpochybňována. Teologie dlouho považovala pojem duše za nezbytný a nenahraditelný pro křesťanskou víru, to se však s příchodem dvacátého století mění. Antropologie dvacátého století se dokázala bez tradičního pojmu duše obejít.<sup>57</sup> V běžném jazyce i v souvislosti s psychologíí se pojem duše nadále používá, avšak již s jiným významem. Duše je zde chápána jako určitá dimenze lidské osobnosti, nikoliv jako vymežitelná část či nemateriální substance. Teologové této doby sdílejí přesvědčení o člověku jako představitele psychosomatické jednoty, v níž je duševní stránka neoddělitelně spjatá s tělesnou, odmítali však myšlenku duše jako funkce mozku. Křesťanští kritici tradičního pojmu duše odmítali myšlenku, že by duše mohla existovat samostatně, bez těla. Duševní život je podle nich vždy vázán na život tělesný, duše tak může existovat pouze ve spojení s tělem.<sup>58</sup>

Teologie si uvědomovala, jak moc je křesťanství ovlivněno dualistickým pohledem na člověka i svět, v němž je hmota degradována. Výhradní zaměřenost na duši a její spásu vedlo k vnímání těla jako zdroje pokušení a hříchu. Podle Emila Brunnera tento postoj k tělu vyplývá jen z nesprávného pochopení podstaty hříchu, ten nezasahuje pouze lidskou tělesnost, ale i duši jakožto centrum lidské osobnosti.<sup>59</sup>

Současná teologie zdůrazňuje, že duše je již pouze pomocnou kategorií sloužící k myšlenkovému uchopení Božího jednání s člověkem, zvláště pak ve smrti a po smrti. Koncepce duše má zde podobu „dialogickou“. Jde o dialog mezi duší a Bohem. Dialogické chápání duše je vyjádřeno trojím momentem. Skrze duši může mít člověk mimořádný vztah s Bohem, je Bohem oslovitelný. Duše představuje lidské „já“, ale zároveň také „ty“ pro Boží „já“. Dále je duše nositelem identity a kontinuity člověka.

---

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 192

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 193

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 195

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 197

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 198

Duše se proměňuje v závislosti na zkušenostech. Duše však nemůže být sama dostatečným garantem identity člověka, pokud sama není nesena Boží láskou.<sup>60</sup>

## Koncepty duše v novověké a moderní filosofii

### Pojetí duše u Descarta

Descartes se k otázkám duše dostává až druhotně skrze otázky týkajících se pravdivého poznání světa. Otázka duše se tak vyjevuje až po vymezení vztahu mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, kdy se poznávající subjekt obrací pak následně k sobě samému, ke svému vědomí, čímž činí sebe sama objektem poznání. Tento způsob poznávání sebe sama je charakteristický pro psychologii. Neboť „*psýché je objektem psychologie a bohužel i zároveň jejím subjektem*“.<sup>61</sup> V tomto ohledu (subjekt-objektovém vztahu) pak Descartes učiní radikální obrat na poli epistemologie, když se odvrací od toho, co poznává, k tomu, jak poznává či vlastně co v něm poznává a chce poznávat. „*Problém pravdy je tak založen na problému popisu subjektivních stavů mysli. Objektivismus oproti tomu spoléhá na to, že poznání je schopno uchopit vnější realitu a dostat se k povaze věcí, aniž by ji její uchopení nějak zkreslovalo*“.<sup>62</sup> Stejně jako u Platóna a Aristotela se k úvahám o duši dostáváme v souvislosti se schopností poznávat, tak i u Descarta se k otázce duše také dostáváme v kontextu poznání. Na rozdíl od svých předchůdců, u nichž „*lidský duch, který poznává kosmický řád, nalézá sebe sama jako již zařazeného, zasazeného a zapuštěného do univerzální souvislosti bytí, kde vědomí je zcela podřazeno bytí*“.<sup>63</sup> Dochází u Descarta k obratu, v němž se toto vědomí vyčleňuje, a již není jsoucnem vedle ostatních jsoucnů lišících se od nich svojí mírou participace na absolutním bytí, ale je jsoucnem představující zdroj poznání a měřítko hodnocení tohoto poznání.<sup>64</sup>

V „*Meditacích*“ pracuje s duší zejména jako s racionálním prvkem v nás, tedy jako s myslící substancí, s myslícím já. Do jisté míry se zdá, že je zde pojem duše zachován s ohledem na tradici, na kterou navazuje, jako opěrný pojem, na němž

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 207

<sup>61</sup> JUNG, C., Člověk a duše, s. 21

<sup>62</sup> BLECHA, I., Filosofie, s. 106

<sup>63</sup> SOBOTKA, M., Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, s. 9

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 10-11

vybudoje nové pojetí. Celý koncept duše je tak v průběhu meditací nahrazen zcela jiným konceptem a tím je myslící Já. Tímto novým přístupem nastoluje směr, v němž je duše pod náporom racionalizmu a materializmu odsunuta. Tento vliv uvidíme v následujících koncepcích La Mettrieho nebo Kanta i Schopenhauera. Descartes tak v tomto ohledu představuje mezní bod, díky němuž je pojem duše nahrazen konceptem myslícího Já, teprve až v souvislosti s Jungem se opět vrací pojem duše mohli bychom říci ve svém původním významu.

Descartovo pojetí duše vyplývá z jeho dualismu dvou substancí, ke kterému dospívá ve svých „*Meditacích o první filosofii*“. Zde se vydává cestou, na níž prostřednictvím radikální pochybnosti zpochybňuje nejen existenci vnějšího světa a všech poznatků z něj skrze smysly přijatých, ale pochybuje rovněž i o existenci sebe sama. Tímto myšlenkovým procesem dospívá Descartes k závěru známém jako cogito ergo sum – myslím, tedy jsem. Pokud odstraní vše, co v něm vzbuzuje sebemenší pochybnost, zbyde mu jedna jediná skutečnost, za kterou už dále nemůže jít. Skutečnost, že i kdyby pochyboval o existenci své mysli, nemůže opomenout fakt, že se již nedá pochybovat o samotné činnosti pochybování. Pochybování samo je druhem myšlení a jako takové má kromě předmětu, o kterém pochybuje, i původce (někoho či něco), který pochybuje, a ten musí v nějakém určitém smyslu být.<sup>65</sup> V důsledku toho tak Descartes nutně dospívá ke své výpovědi: „*Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoliv ji pronesu nebo pojmu myslí.*“<sup>66</sup> Toto já pak dále charakterizuje jako myslící věc, mysl, která se odlišuje od podstaty těla. Otázkou se proto stává, jaká je povaha (přirozenost) obou dvou substancí, v čem se liší a jaký je mezi nimi vztah.

Descartův dualismus je dualismem dvou navzájem od sebe odlišných substancí. Jedná se o nehmotnou a nerozprostraněnou myslící substancí a o rozlehlou nemyslíci a materiální substancí tělesnou. Obě dvě tyto substance jsou charakterizovány souborem atributů, které jsou však neslučitelné s atributy té druhé. Descartes charakterizuje substancí jako věc, která ke své existenci nepotřebuje nic dalšího, žádnou jinou věc. Mysl a tělo jsou popisovány jako substance stvořené a konečné. Hlavním atributem v případě mysli je myšlení a v případě těla rozlehlost, jejich nahodilými atributy (ty, které k nim nenáleží nutně) jsou pro substancí mysli cítění,

---

<sup>65</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 41-43

<sup>66</sup> DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, s. 39

chtění, představování si, souzení, smyslové vnímání a stavy vůle. V případě těla jde o polohu, tvar a pohyb.<sup>67</sup> Pro Descarta jsou tak mysl a tělo dvě navzájem odlišné substance, přesto, že se jejich podstaty odlišují, jsou určitým způsobem spolu navzájem co nejpevněji spojeny a propleteny, tvoří spolu tak jakési jedno. Kdyby tomu tak nebylo, nemohl by jako pouhá myslící věc vnímat při poškození těla smyslově bolest, vnímal by ji čistou chápavostí.<sup>68</sup>

Descartes se tímto snaží o lepší integraci mysli v těle, než je integrace prostřednictvím šišinky.<sup>69</sup> V šesté meditaci se tak věnuje otázkám nedělitelnosti mentální substance a dělitelnosti tělesné substance. V šesté meditaci se vyjadřuje k dělitelnosti těla a nedělitelnosti mysli a říká, že nakolik je myslící věcí, uvažuje, že v sobě nedokáže rozlišit jednotlivé části (jako je tomu u těla), ale že se vnímá jako ucelená jednotná věc. Přesto, že je mysl sjednocena s celým tělem, nepociťuje při odejmutí některé z tělesných částí, že by se tím něco ztrácelo i z jeho mysli.<sup>70</sup> Zde bychom si mohli položit otázku navrženou Polákem, jak je to s (ne)závislostí mentální substance na fyzickém substrátu. Ve většině případů poškozeného mozku, které ilustruje Koukolík ve své knize „*Mozek a jeho duše*“, se následným odejmutím některé z poškozených částí mozku (nejčastěji hypotalamu, amygdaly či thalamu) pozorují změny, jež se v důsledku toho projevují zejména ztrátou paměti, ve větší či menší míře, avšak nedochází k porušení složek duševního života ani ke změně myšlení či k poklesu inteligence. Poranění se promítají a ovlivňují pouze jednu funkci mozku a tou je paměť.<sup>71</sup> Naopak při poškození některého z čelních laloků (prefrontální oblast) dochází u jedinců postupně ke změnám v chování, k poruchám rozhodování či zpracování informací, nedotčeny zůstávají funkce týkající se například pohybu, řeči, inteligence, učení a paměti.<sup>72</sup> Tyto případy poškození mozku naopak dokazují, že je mysl funkčně i kauzálně závislá na fyzickém substrátu, pokud by tomu tak nebylo, byla by schopna tyto „fyzické újmy“ kompenzovat.<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 40-41

<sup>68</sup> DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, s. 115

<sup>69</sup> *Tamtéž*, s. 45

<sup>70</sup> *Tamtéž*, s. 121

<sup>71</sup> KOUKOLÍK, F., *Mozek a jeho duše*, s. 66 - 69

<sup>72</sup> *Tamtéž*, s. 141-143

<sup>73</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 46

Descartovo pojetí duše se vyvíjí na pozadí scholastických aristoteliků. V určitém směru přichází s jistou alternativou, některé jejich názory však zachovává.<sup>74</sup> Descartes na rozdíl od svých scholastických předchůdců omezuje představu duše na mysl a myšlení, čímž tak duši připisuje módy představivosti a smyslového vnímání, které Akvinský a ostatní scholastici připisovali oduševnělému tělu (složenině mysli a těla) než samotné duši. Na druhou stranu Descartes zachovává pojetí duše jako intelektuálního a racionálního prvku v nás, ale překračuje ho právě doplněním o představivost a smyslové vnímání. Descartes zavádí pojem mysl místo duše v důsledku dvojznačnosti, který podle něho pojem duše vyvolává. Dle jeho názoru předchůdci duši označovali jak ty vlasti, které nás spojují se zvířaty (výživa, růst, pohyb) a nevyžadují princip myšlení, tak i ty principy, jež myšlení vyžadují. Oboje nazývali duší. Později zaznamenali, že se myšlení odlišuje od výživy, a tak to, co myslí, začali nazývat myslí a věřili, že je to hlavní část duše. Přesto stále principy výživy a mysli zahrnovali pod jeden pojem duše. Pro Descarta jsou však tyto dva principy zcela odlišné.<sup>75</sup>

Descartes nejen svým dualismem podnítil diskuzi o vztahu mysli a těla, ale také svým způsobem uvažování učinil obrat na poli epistemologie, když se rozhodl svoji pozornost v poznávání zaměřit na toho, kdo poznává a jakým způsobem tak činí, na rozdíl od toho, co se poznává, učinil tak obrat od objektu k subjektu. Proto také tím, že stanovil člověka jako východiska poznávání, položil základ pro nový problém vztahu mezi předměty vědomí a vnějším světem, přičemž sama jeho existence se stane problémem.<sup>76</sup>

### Pojetí duše u La Mettrieho

La Mettrie nesouhlasí s Descartovým dualismem dvou substancí, v němž je jsoucno rozděleno na rozlehlou hmotu a myslícího ducha. Proti jeho dualismu staví své stanovisko materialistického monismu.<sup>77</sup>

Na začátku svého spisu „*Pojednání o duši*“ uvádí La Mettrie důvody, které znemožňují poznání přirozenosti duše: „*Podstata duše člověka i zvířat jest a vždy*

---

<sup>74</sup> ROZEMOND, M., Descartes's Dualism. In: Broughton, J. Carriero, J. (eds.) A Companion to Descartes. Blackwell Publishing, s. 372

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 373

<sup>76</sup> SOBOTKA, M., Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, s. 18

<sup>77</sup> STÖRING, J., Malé dějiny filosofie, s. 269



*zůstane stejně neznámá jako podstata hmoty a těles. Ba více; duše abstrakcí od těla odloučená se podobá hmotě, o níž se uvažuje bez zřetele k jakýmkoliv formám: nelze ji pochopit. Duše a tělo byly vytvořeny společně, v témže okamžiku a jakoby jedním tahem štětce.“* Pokud tedy chceme zjistit, jaké vlastnosti se vztahují k duši, jimiž se odlišuje od těla, musíme nejprve stanovit, jaké vlastnosti náležejí k tělu neboli k hmotě.

<sup>78</sup> Veškeré poznatky o hmotě se opírají o naši smyslovou zkušenost. La Mettrie ve svém určování povahy hmoty a její substance vychází z poznatků svých starověkých předchůdců. Pokud tedy chceme zjistit, jaké vlastnosti se vztahují k duši, jimiž se odlišuje od těla, musíme nejprve stanovit, jaké vlastnosti náležejí k tělu neboli k hmotě.

Hmota je charakterizována třemi hlavními atributy: rozlehlostí, hybností a schopností cítit. Rozlehlost je vlastností, která náleží ke každé hmotě, je to vlastnost, která má v tělesné substanci tři dimenze: délku, šířku a hloubku. Dalšími vlastnostmi hmoty, jež jsou závislé na rozlehlosti, můžeme rozdělit do dvou skupin – na činné a trpné, přičemž k trpným se řadí velikost, tvar, klid a poloha. Ve starověku převládal názor, že hmota všechny tyto formy v sobě potencionálně obsahuje. Všechny vyjmenované trpné formy jsou mechanickými formami obsažené jako možnosti v rozlehlosti. Pakliže je hmota někdy nucena přijmout nějakou určitou formu, nemůže to pocházet od její přirozenosti či od jejích mechanických trpných tvarů závislých na rozlehlosti, ale musí to pocházet od formy nové, od formy aktivní, která je schopna pohybu, díky čemuž je hmota schopna přijmout konkrétní tvar.<sup>79</sup>

Z hlediska pohybu se starověcí myslitelé dívali na tělesnou substanci jako na substanci složenou ze dvou základních atributů, přičemž z jednoho měla schopnost pohybovat se a z druhého schopnost být pohybována. Pro starověké myslitele byla tou aktivní formou udávající hmotě pohyb duše. Podle La Mettrieho však skutečnost, že bychom redukovali hmotu pouze na rozlehlost, která nepřipouští v hmotě žádnou činnost, by nám neposkytla úplnou představu o celé esenci formy těles. Jestliže hmota nemůže být lhostejná k pohybu ani ke klidu, musíme ji považovat za substanci jak trpnou, tak činnou. Princip rozlehlosti a hybné síly jsou výhradně mohutnostmi tělesné substance, tato substance sama o sobě může udílet pohyb, aniž by tak vždy činila, na druhou stranu má také schopnost hýbat se, i když není v pohybu. Tato hybná síla

---

<sup>78</sup> LA METTRIE, J., Pojednání o duši, s. 39

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 40-45

působí v tělesné substanci teprve tehdy, když nabyde určité formy.<sup>80</sup> La Mettrie přijímá možnost samočinného pohybu v substanci, neztotožňuje se však s názorem, že by tento samočinný pohyb nenáležel samotné hmotě, ale něčemu jinému, co se nachází v této tělesné substanci jako jiná substance. Výstižně svůj postoj formuluje otázkou: „*A jestliže se tedy někdy zdá, že jí je sdělován pohyb (pozn. tělesné substanci), kterého sama nemá – dostává se jí ho snad od nějaké jiné příčiny, nežli je táž substance, jejíž části na sebe navzájem působí?*“ Vzápětí odpovídá: „*Jestliže se tedy předpokládá nějaký jiný činitel, chci vědět, co to je; a ať mi uvedou důkazy jeho existence. Ale nemají-li o něm nejmenší ponětí, pak to není ani >> jsoucno rozumově nutné <<.*“<sup>81</sup> Skrze hybnost se projevuje povaha hmoty, kterou jsme schopni vnímat.

Kromě atributů rozlehlosti a hybnosti má tělesná substance ještě třetí atribut, schopnost cítit. Tato schopnost se neprojevuje pouze u lidí, ale také u zvířat, prostřednictvím afektivní mluvy v podobě nářků, výkřiků, laskání, útěku, zpěvu a vším jiným, čím se dá vyjádřit bolest, strach, smutek, odpor, radost, libost, něha, atd. La Mettrie se v tomto ohledu vymezuje vůči karteziánům, pro něž jsou zvířata pouhé stroje, on sám však říká, že lidé a zvířata jsou si velmi podobní, co se týče smyslových orgánů. Nabízí se zde otázka, zdali by citlivost neměla být připisovaná jiné substanci odlišující se od těla, která je však s ním určitým způsobem spojena. Citlivost se však nedá pozorovat na ničem jiném než na tělech, přesto nemůžeme určit, jestli má hmota sama o sobě bezprostřední schopnost cítit, či má pouze možnost nabytí ji formami, jichž je schopna, protože se tato schopnost projevuje pouze u těles organických.<sup>82</sup> Všechny zmíněné atributy tělesné substance jsou uvedeny v činnost až díky formám, tzv. substanciálním formám, jen ty je činí citlivými. Starověcí filosofové rozlišovali dva typy substanciálních forem v živých tělech, přičemž právě ty, které pokládali za princip života, nazývali duší.<sup>83</sup>

La Mettrie se dále ve svém výkladu o duši přidržuje jejího rozdělení starověkými filosofií na duši vegetativní, smyslovou a rozumovou. Přičemž své výpovědi opírá o své poznatky z biologie a anatomie lidského i zvířecího těla. V řadě případů, které ilustruje při popisování schopností těla, je vždy duše závislá na funkcích organismu a vnějším

---

<sup>80</sup> LA METTRIE, J., Pojednání o duši, s. 44

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 45

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 46-48

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 49

světě, jako je tomu například při smyslovém vnímání. La Mettrie popisuje mechanismy fungování těla při vnímání, poznávání, afektivních stavech a dalších projevech. Pokud bychom chtěli mluvit o místu, v němž duše sídlí v těle tak, že mohou obě dvě složky vzájemně nějakým způsobem na sebe působit, nemůžeme zde zachovávat Descartovu koncepci o bezrozměrnosti duše, neboť by tím neměla jak na tělo působit. Rozsah duše tvoří nějakým způsobem tělesnou substanci, jejich spojení je tak těsné, že bychom mohli předpokládat, že jsou k sobě připoutány jedinečným způsobem, díky kterému jsou jedním velkým celkem. Ať má duše jakýkoliv vliv na tělo a řídí se sama aktivností, která jí je vlastní, nemůžeme si být jisti, zdali je aktivní vždycky, zda dříve nebyla také pasivní.<sup>84</sup> Zdá se, že La Mettrie nakonec duši umísťuje do oblasti mozku, neboť z hlediska anatomie a fyziologie se všechny procesy připisují mozkové hmotě.<sup>85</sup>

Ve spise „*Člověk stroj*“ La Mettrie říká, že neexistuje mrtvá hmota, tak jak ji popisují materialisté. Hmotu vnímáme skrze její formy a v určitém pohybu, který hmota chová jako princip v sobě samé. V důsledku toho není potřeba předpokládat Boha jako princip světového pohybu. Svět se pohybuje sám ze sebe. Není ani třeba předpokládat zvláštní myslící substanci, ducha či duši v člověku. Dospívá k závěru, že myšlení je pouze přirozenou funkcí těla vedle ostatních.<sup>86</sup>

### Pojetí duše u Kanta

Kantův přístup k určení toho, co je to vlastně duše, souvisí s jeho pojetím otázky týkající se poznání. Schopnost poznávat se pojí k tomu, kdo poznává, proto se Kant obrací k subjektu jako k východisku veškerého poznání a jako ke zdroji původu veškeré zkušenosti. Pouští se tak do rozsáhlého výkladu vztahu mezi vnější skutečností a subjektem, který je dán prostřednictvím schopnosti poznávat. Otázka, jakým způsobem je vnější svět dán subjektu, potřebuje ke svému řešení pochopit, jakým způsobem pracuje v subjektu aparát myšlení, který tento svět vnímá a poznává. V návaznosti na Descartovu radikální metodickou pochybnost Kant rozvíjí myšlenku o způsobech a podmínkách poznání, které je nám dáno skrze smysly. Tím zakládá svoji transcendentální filosofii, jejíž hlavní náplní je určit podmínky možnosti poznání vůbec. Transcendentálním nazývá Kant: „ ... *veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty,*

<sup>84</sup> LA METTRIE, J., Pojednání o duši, s. 62-63

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 65

<sup>86</sup> STÖRING, J., Malé dějiny filosofie, s. 268

nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.<sup>87</sup> Kantovo pojetí gnozeologie je rozpracováno v jeho díle „Kritika čistého rozumu“, kde je jeho cílem kritické posouzení čistého rozumu, jeho hranic a zdrojů. Tímto čistým rozumem má na mysli rozum, který v sobě obsahuje principy poznání a priori.<sup>88</sup>

Z vlastní povahy rozumu nám na mysl přicházejí otázky, jejichž odpovědi přesahují všechny schopnosti lidského rozumu. Jsou to otázky, které se ptají po povaze Boha, světa a duše. Tyto pojmy nazývá Kant idejemi, jimiž se zabývá v transcendentální dialektice. Jak vzniká idea duše?: „Z kategorického nepodmíněného spojení pochází idea nepodmíněné jednoty myslícího subjektu, která tvoří základ všech našich představ, psychologická idea neboli idea duše.“<sup>89</sup>

Výchozím bodem analýzy pojmu duše je pro Kanta věta Já myslím. Toto myslící Já jest předmětem vnitřního smyslu a nazýváme ho duší, tělo je naopak předmětem vnějších smyslů. Vše, co bychom chtěli o duši myslet, musí vycházet z tohoto soudu takovým způsobem, aby se k dalším poznatkům z něj odvozených nepřimísil žádný empirický prvek našeho myšlení či našeho vnitřního stavu, pokud by se tak stalo, nejednalo by se již o racionální nauku o duši, ale o empirickou nauku o duši, jak Kant rozlišuje.<sup>90</sup>

Tuto ideu duše zařazuje pod logický paralogismus čistého rozumu. Kant logický paralogismus charakterizuje takto: „Logický paralogismus spočívá ve formální nesprávnosti rozumového úsudku, ať už je jinak jeho obsah jakýkoli. Transcendentální paralogismus má však pro formálně nesprávné usuzování transcendentální důvod. Nesprávný úsudek má tímto způsobem důvod v povaze lidského rozumu a obsahuje nevyhnutelnou, i když nikoliv nepřekonatelnou iluzi.“<sup>91</sup> Transcendentálním pojmem, lépe řečeno soudem, kterým se zabývá a na jehož základě formuluje pojem duše, je soud Já myslím. Tento soud, jak popisuje dále Kant, „je hybatelem všech pojmů i těch transcendentálních, a je vždy v těchto pojmem spoluobsažen, proto je on sám stejně tak transcendentální jako ony, i když nemůže mít žádného zvláštního místa, jelikož

---

<sup>87</sup> KANT, I., Kritika čistého rozumu, s. 48

<sup>88</sup> STÖRING, J., Malé dějiny filosofie, s. 285

<sup>89</sup> Tamtéž, s.292

<sup>90</sup> KANT, I., Kritika čistého rozumu, s. 253

<sup>91</sup> KANT, I., Kritika čistého rozumu, s. 252

slouží k tomu, aby uváděl veškeré myšlení jako příslušející k vědomí“.<sup>92</sup> Podle Kanta to jediné, co můžeme o tomto soudu říci, je, že jeho základ tvoří jednoduchá a co do obsahu prázdná představa Já, pouhé vědomí, které všechny pojmy doprovází. Myslíci Já nepředstavuje nic víc než transcendentální subjekt určitých myšlenek, přičemž tento subjekt je poznáván pouze prostřednictvím myšlenek, které jsou jeho predikáty a o němž nemžeme mít bez nich nikdy žádný pojem. Vědomí je pouhou formou představ.<sup>93</sup>

Kantova charakteristika duše z hlediska kategorií vypadá takto: „*Substance, chápaná pouze jako předmět vnitřního smyslu, nás vede k pojmu imateriálnosti; jako jednoduchá substance k pojmu inkoruptibility; její identita jakožto intelektuální substance tvoří personalitu; všechny tyto tři vlastnosti dohromady znamenají spiritualitu; její vztah k předmětům v prostoru vytváří commercium s tělesy; racionální psychologie tudíž představuje myslící substanci jako princip života v hmotě, tj. představuje ji jako duši (anima) a jako základ animality, která, omezená spiritualitou, tvoří immortalitu. Základ této substance tvoří jednoduchá a do obsahu prázdná představa Já, která je pouhým vědomím, jež všechny pojmy doprovází.*“ K duši jako k substanci se vztahují čtyři paralogismy transcendentální nauky o duši. Jedná se o paralogismy: substanciality, simplicity, personality a ideality.<sup>94</sup> Vyjádřím se zejména k prvním třem zmíněným paralogismům, k tomu, co Kant na nich kritizuje a jaký výklad k nim přednáší.

### Paralogismus substanciality

Kant nesouhlasí s představou o Já jako myslící bytosti, která je absolutním subjektem všech svých možných soudů, a že toto já jako myslící bytost či duše je substancí. Představa Já doprovází všechny naše myšlenky je v nich obsaženo, avšak s touto představou Já se nepojí žádný názor, díky němuž by se Já odlišovalo od jiných předmětů názorů. O tomto subjektu myšlení tak nemůžeme mít žádnou znalost, protože pouze vědomí je tím, co dělá ze všech představ myšlenky, a tudíž jen v něm se musejí nacházet všechny naše vjemy jako v transcendentálním subjektu. Já má jenom

---

<sup>92</sup> Tamtéž., s. 253

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 256

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 255

logický význam, samo nám nemůže poskytnout žádný jiný poznatek o subjektu samém o sobě, který by byl jako substrát v základech tohoto Já i všech dalších myšlenek.<sup>95</sup>

### Paralogismus simplicity

Duše neboli myslící Já je jednoduchou substancí. Jakmile chceme zkoumat jednotu subjektu jako podmínku možnosti každé myšlenky, nemůžeme zde odvozovat ze zkušenosti. Chceme-li tak zkoumat nějakou myslící bytost, musíme sami sebe učinit objektem našeho myšlení. I kdybychom mohli myšlenku jako celek rozdělit a rozdat mezi jiné subjekty, nemohli bychom však rozdat a rozdělit subjektivní Já, které při každém myšlení předpokládáme. Věta Já myslím je jediným základem, na němž racionální psychologie rozlišuje a odvozuje všechny své poznatky. Tato věta představuje formu apercepce, která doprovází každou zkušenost a každé zkušenosti také předchází. Musí být však zkoumána vždy jen ve vztahu k možnému poznání vůbec, jen jako jeho subjektivní podmínka, ze které podle Kanta činíme podmínku možnosti poznání předmětů, totiž pojem myslící bytosti vůbec, z důvodů, kvůli kterým si nedokážeme představit myslící bytost, aniž bychom přitom nekladli sebe samé s formulí svého vědomí na místo každé jiné inteligentní bytosti. Jednoduchost mé duše či mne samého je obsažena v každé myšlence samé. Kant to srovnává s karteziánským úsudkem: *„Věta já jsem jednoduchý musí být považována za bezprostřední výraz apercepce, tak jako je domnělý karteziánský úsudek „cogito, ergo sum“ ve skutečnosti tautologický, protože cogito (sum cogitans) bezprostředně vypovídá skutečnost. Ono Já jednoduchý však neznamena nic víc, než že tato představa Já v sobě neobsahuje sebemenší rozmanitost a že je to absolutní (i když pouze logická) jednota.“*<sup>96</sup>

### Paralogismus personality

*„To, co si je vědomo numerické identity sebe sama v různých časech, je v té míře osobou.“*<sup>97</sup> Jak jsme již zmínili výše, předmětem našeho vnitřního smyslu je myslící Já,

---

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 537 - 538

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 540

<sup>97</sup> KANKT, I., Kritika čistého rozumu, s. 544

formou tohoto vnitřního smyslu je však čas. Čas zde představuje čistou formu nazírání nás samých a našich vnitřních stavů, které probíhají v čase, a také je podmínkou, díky níž se může uskutečňovat zkušenost.<sup>98</sup> Kant říká, že personalita naší duše platí a priori, neboť ji můžeme považovat za plně identickou větu sebevědomí v čase. Protože touto větou neříkám nic víc, než že po celý čas, kdy si uvědomuji sebe sama, jsem si také vědom času jako něčeho, co patří k jednotě mého Já, bez ohledu na to, zdali se čas odehrává pouze ve mně, nebo se nacházím v tomto čase, který je mimo mne. Identitu osoby tak mohu nalézt v mém vědomí. Tato identita vědomí mne samého v různých časech však představuje pouze formální podmínku mých myšlenek a jejich vzájemné souvislosti, nikoliv numerickou identitu mého subjektu, v němž mohlo dojít ke změně, která nedovoluje podržet tuto identitu, i když dovoluje připisovat tomuto subjektu stejně znějící Já, které by mohlo v každém jiném stavu, a to i při změně subjektu, stále uchovávat myšlenku předcházejícího subjektu, a tak ji také předávat subjektu následujícímu.<sup>99</sup>

## Pojetí duše u Schopenhauera

Schopenhauer při svém formulování vlastní filosofie vychází z přijetí představy od svých předchůdců o poznatelnosti světa, které si je vědom pouze člověk jakožto subjekt poznání. V návaznosti na Kantovo rozlišení jevu a věci o sobě potvrzuje, co se dočetl v jeho Kritice rozumu, „*že totiž všechny objekt jakkoliv má vůbec své objektivní bytí, podle druhu a způsobu (formálního) tohoto bytí, je podmíněn poznávajícím subjektem, tedy je pouhým jevem, nikoli věcí o sobě*“.<sup>100</sup> Východiskem veškeré skutečnosti je tak subjekt, kterému je existence světa dána v představě. „*Rozpad na objekt a subjekt je formou, jíž podléhá veškeré poznání. Objekty jsou dány pouze tak, jak jsou podmíněny subjektu*“.<sup>101</sup> U Schopenhauera je jedinou věcí o sobě vůle, která prostupuje celý svět, jež je jejím projevem a která se liší od svého jevu. Nachází se mimo čas a prostor, jako taková nezná žádnou mnohost, a proto je jen jedna, nedělitelná, proto také nemůžeme říci, že by jí byl její větší díl v člověku a menší v kameni. „*Neboť poměr části a celku patří výlučně prostoru a nemá žádný smysl,*

<sup>98</sup> STÖRING, J., Malé dějiny Filosofie, s. 286

<sup>99</sup> KANT, I., Kritika čistého rozumu, s. 544-545

<sup>100</sup> SCHOPENHAUER, A., Svět jako vůle a představa II, s. 129

<sup>101</sup> KUNZMANN, P., Encyklopedický atlas filosofie, s. 160

*jakmile se od této formy nazírání odstoupí. To více a méně se týká jen jevu, tj. viditelnosti, objektivace.“ Vůle se zviditelňuje skrze svoji objektivizaci.<sup>102</sup> Svět v něm žijeme, je ze své podstaty jak vůlí, tak také představou. Člověka v takto charakterizovaném světě je potřeba nahlížet zvlášť jako zcela „určený a charakterizovaný projev vůle, dokonce jistou měrou jako nějakou vlastní ideu, u zvířat tento individuální charakter v celku chybí.“<sup>103</sup> Ve vztahu ke světu se v kontextu subjekt-objekt „nachází každý sám sebe jako tuto vůli, v níž spočívá vnitřní podstata světa, tak jako se každý nalézá také jako poznávací subjekt, jehož představou je celý svět, který potud má svou existenci jen ve vztahu k vědomí subjektu jako jeho nutného nositele. Každý je tedy v tomto dvojím pohledu sám celým světem, mikrokosmem, nalézá jeho obě stránky zcela a úplně v sobě. A to, co se poznává jako jeho vlastní podstata, totéž tvoří i podstatu celého světa, makrokosmu. Také on je, jako mikrokosmos, skrz naskrz vůlí a skrz naskrz představou a není nic víc“.<sup>104</sup> Veškerá existence světa se vztahuje k poznávajícímu vědomí člověka, přičemž člověk může do vztahu se světem vstupovat skrze vůli, jež protíná celý svět a díky čemuž může tento svět, leč je pouhou představou, působit na člověka prostřednictvím objektivizací vůle. Člověk je stejné podstaty jako svět, je skrz na skrz vůlí a představou. Jak do tohoto vztahu člověka (subjekt) a světa (objekt) začlenit představu duše? Podle Schopenhauerova názoru představuje duše: „Protiklad, který dal podnět k přijetí dvou zásadně odlišných substancí, těla a duše, je ve skutečnosti protiklad objektivního a subjektivního. Chápe-li se člověk ve vnějším nazírání objektivně, shledává prostorově rozlehlou a vůbec zcela tělesnou bytost; pojímá-li se naopak v pouhém sebevědomí, tedy čistě subjektivně, nachází bytost pouze chtějící a představující, svobodnou od všech forem nazírání, tedy i bez jakýchkoli vlastností příslušejících tělu.“<sup>105</sup> K tématu duše se také místy vyjadřuje i v druhém svazku díla: „všichni filosofové, kteří mne předcházeli, od prvního až po posledního, kladli vlastní podstatu nebo jádro člověka do poznávajícího vědomí, a tedy Já nebo jeho transcendentní hypostazi, nazývanou duší, podávali jako především a bytostně poznávající, dokonce myslící, a teprve v důsledku toho, sekundárním a*

---

<sup>102</sup> SCHOPENHAUER, A., Svět jako vůle a představa I., s. 114-115

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 117-118

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 140

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 384



*odvozeným způsobem, jako chtějící.*<sup>106</sup> Samotný vznik představy duše byl podle něho výsledkem vlivu křesťanského století, jež se snažilo odlišit člověka od zvířete. Jelikož základní rozdíl, který lze mezi člověkem a zvířetem nalézt, tkví v intelektu, učinili z něj podstatnou a hlavní část duše. Podle Schopenhauera je samotný pojem *duše* „nemístný nejen jako transcendentní hypostaze, jak konstatuje *Kritika čistého rozumu*, nýbrž je pramenem hrozných omylů tím, že ve své „jednoduché substanci“ předpokládá nedělitelnou jednotu poznání a vůle, přičemž právě jejich oddělení je cestou k pravdě.“<sup>107</sup>

## **Rozbití tradičního pojmu duše a jeho nahrazení novými koncepty z oblasti psychologie i filosofie**

V předchozích kapitolách byla duše představena z pohledu filosofie. Z hlediska jednotlivých pojetí, které byly uvedeny v souvislosti s duší, bychom mohli pro naše následující seznámení s novou koncepcí zvýraznit jeden aspekt duše, který se v průběhu vývoje v různých podobách zachoval v dalších přístupech k tématu duše a jemuž byla věnována největší pozornost. Jedná se o racionální prvek duše, o její racionální složku, které byla připisovaná mohutnost myšlení. Největší pozornost věnuje této složce duše Descartes, když v průběhu svých „Meditací“ stanovuje za výchozí bod myslící Já, jehož nositelem ustanovuje myslící subjekt. Právě toto myslící Já si může být vědomo své existence a jedině skrze schopnosti svého rozumu (zejména schopnost poznání, která je podmíněna rozumem), se může vztahovat k vnější skutečnosti. Důraz na racionální povahu duše, jež Descartes redukuje na mysl, se stává proudem, na nějž přímo nebo kriticky navazují další koncepce. Tím, že byl zájem o duši více směřován na její racionální povahu, došlo k opomenutí jejího původního významu, tak jak byl definován v Platónově a Aristotelově pojetí. V důsledku toho dochází k odsunu duše jako takové a do popředí se dostává převážně její rozumová stránka. V rámci nových úvah se vytvářejí, s ohledem na jednotlivé aspekty rozumové stránky duše, nová koncepce. Můžeme se domnívat, že jednou z těchto koncepcí se stala koncepce vědomí.

---

<sup>106</sup> SCHOPENHAUER, A., Svět jako vůle a představa II., s. 143

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 144

Díky své komplexnosti se vědomí stalo předmětem zájmu hned několika vědních disciplín. Každá z disciplín přistupuje k problematice vědomí svým vlastním specifickým přístupem, v závislosti na tom, jakou část vědomí se snaží uchopit. Pro tuto práci je však důležité představit problém vědomí z hlediska psychologie a z hlediska filosofie.

V soudobé vědecké společnosti se v souvislosti s duševním světem člověka již o duši nemluví. Jedním z hlavních důvodů vedoucích badatele k odmítání používání pojmu duše se pojí s jejím náboženským charakterem, kde se vyskytují představy o posmrtné existenci, její nesmrtelnosti, a s tím spojené představy o duši jako nezávisle existující entitě na tělesném substrátu, všechny tyto aspekty však nelze podrobit empirickému výzkumu.

Vybavíme-li si vše, co bylo o duši v předchozích kapitolách řečeno, můžeme na základě těchto vymezení říci, že se duše svoji povahou rozprostírá a pokrývá hned tři oblasti zájmů; filosofii, teologii a psychologii. Možná právě v psychologii bychom čekali určitou podobu používání duše, ani zde se ale nesečkáme s užitím tohoto slova, z důvodů již výše zmíněných. Obor psychologie vysvětluje duševní podstatu člověka termínem psychika. Jedinou „příbuznost“ psychologie s duší můžeme vidět na etymologickém původu termínů duše a psychika, kdy se termín psychika odvozuje z řeckého termínu ψυχή – duše.<sup>108</sup> „Psychika představuje veškerý souhrn prožívaného duševního dění člověka během jeho celého života.“<sup>109</sup> Toto veškeré duševní dění je charakterizováno třemi základními fenomény: procesy, obsahy a stavy. Obsahy psychiky se myslí „*vjemy, představy, sny, myšlenky, vědomosti, vzpomínky, přání, pocity atd.*“ Jedná se o fenomény vědomí, jejichž vznik je podmíněn psychickými procesy, které mohou probíhat i mimo toto vědomí. My lidé jsme si těchto obsahů vědomi, neuvědomujeme si však procesy jejich vzniku.<sup>110</sup> Psychika tak představuje jednotící prvek lidské subjektivity, ve které člověk prožívá své duševní dění jako celek. Termín psychika má i své synonymum používané zejména neurobiologií a biologicky orientovanými psychologií a jejím termínem mysl. Oba dva pojmy tak pod sebe shrnují veškeré psychické a mentální stavy, procesy a mechanismy, které v člověku ve své konkrétní podobě působí.

---

<sup>108</sup> PLHÁKOVÁ, A., Učebnice obecné psychologie, s. 42

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 43

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 44

Také termín *mysl* souvisí s koncepcí duše. Tato souvislost se zakládá na problému, který byl v minulosti formulován jako problém vztahu duše a těla. Vztah duše a těla představuje dualistický problém, jehož počátky nalézáme již v Platónově pojetí, kde se setkáváme s vymezením tří složek duše. Nejvýše stojí rozumová část duše, která ze své podstaty jako jediná je schopnost skrze svoji poznávací činnost nahlédnout svět idejí. Oproti vznětlivé duši (afekty, emoce) sídlící v hrudi a duši žádostivé (vůle) situované v bránici má racionální duše své místo v hlavě (mozek).<sup>111</sup> Jinou podnětnou dualistickou koncepcí se ve vztahu duše a těla stala Descartovská dualistická koncepce, která svým pojetím vztahu obou dvou složek (mentální a tělesné) posloužila jako podklad pro následné koncepce, zejména v otázce vysvětlení jejich vzájemné interakce.<sup>112</sup> Tento problém vzájemného ovlivňování mentálního a tělesného přetrvává i dnes, tentokrát v kontextu vztahu *mysli* a těla. Samotná koncepce vztahu *mysli* a těla představuje hlavní předmět zájmu filosofie *mysli*. Filosofie *mysli* tvoří specifickou disciplínu filosofie, která se zformovala z programových tezí analytické filosofie.<sup>113</sup> Pojem duše se tak i v současné filosofii vytrácí a je spíše nahrazen pojmem *mysli*, který lépe charakterizuje mentální jevy a stavy. Vzhledem k tomu, že se filosofie (a jiné vědní obory snažící se postihnout problematiku mentální, nejčastěji jeho redukcí na fyzický zdroj) snaží nalézt „to“, co ustanovuje *mysl* ve vztahu k fyzickému, volí pro svůj zájem empirický přístup ke zkoumání *mysli*. Filosofie *mysli* se musí tak v řadě svých teorií, vycházejících buď z dualismu, nebo monismu, opírat o fakta (či data) empirických, klinických a případových studií v neurovědách, kognitivní psychologii a jejich odnožích. Tato spolupráce mezi filosofii *mysli* a empirickými vědami se ukazuje jako nezbytná vzhledem k případům ztráty či poškození určité části mozkové struktury, jejichž následky se promítají do psychiky jedince či správného fungování paměti, rozhodování, chování a dalších projevů, které závisejí na správné funkci mozku.<sup>114</sup>

Klíčovou roli v řešení vztahu *mysli* a těla hraje vědomí, o jehož významu budeme pojednávat v této kapitole. Protože se koncept vědomí dotýká jak psychologie, tak filosofie *mysli*, budeme v představování této koncepce přihlížet k oběma úhlům pohledu. V souvislosti s vědomím se okrajově dotkneme i pojmu

---

<sup>111</sup> POLÁK, M., *Filosofie mysli*, s. 37

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 40

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 17

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 24-25

nevědomí. V další podkapitole se podíváme na koncepci duše v pojetí Junga a také se zmíníme o jeho názoru na úlohu vědomí a nevědomí ve vztahu k duši.

### Koncepce vědomí a nevědomí

V psychologii představuje vědomí spolu s nevědomím dvě složky psychiky. Existenci vědomí, jakožto součást naší psychické zkušenosti, lze dokázat, existenci nevědomí a jeho duševních dějů jde už obtížně.<sup>115</sup> Samotná existence vědomí však představuje pro vědu jeden z nejobtížněji řešitelných problémů. Jak jsme naznačili v úvodu kapitoly, „*vědomí je tím, co činí problém vztahu mysli a těla skutečně nesnadno řešitelným.*“<sup>116</sup> Toto je například stanovisko Thomase Nagela. Proč se však vědomí stává pro vědu nesnadno řešitelným problémem? Podle Johna Searla tkví tato neřešitelnost problému v samotném „nastavení“ vědy, která si pro popis tohoto světa a jevů v něm vybrala fyzikální postup, ten se však při aplikování na problém vědomí zdá nedostačujícím, vždy se při něm opomíjí nějaký subjektivní aspekt. Podle Searla „*máme na jedné straně určitou představu o sobě jako o lidských bytostech, tu lze však jen obtížně skloubit s globálním vědeckým pojetím světa. Myslíme si, že máme mysl, na druhé straně je tu svět, který je z pohledu vědy složen výhradně jen z fyzikálních částic bez mysli a významu, přesto jednáme vědomě, svobodně a racionálně.*“<sup>117</sup> V důsledku toho se pak Searle ptá: „*Jak se na základě takto chápaného a popisovaného světa může vyskytovat vědomí, jak je vlastně možné, že lidé mohou být v takto mechanizovaném univerzu nadáni intencionalitou, schopností reprezentovat svět.*“<sup>118</sup> Věda se při řešení problému vědomí musí vypořádat s mentálními fenomény, které jsou charakterizovány čtyřmi vlastnostmi, jež na první pohled nezapadají do vědeckého pojetí světa. Právě tyto vlastnosti komplikují řešení vztahu mysli a těla a způsobují, že mnozí myslitelé z oblasti filosofie i psychologie či umělé inteligence, dospívají na jejich základě k podivným a nepřijatelným tvrzením o lidské mysli. Tou nejdůležitější z vlastností je podle Searla právě vědomí. Druhou vlastností je intencionalita, třetí subjektivita a

---

<sup>115</sup> PLHÁKOVÁ, A., Učebnice obecné psychologie s. 43

<sup>116</sup> NAGEL, T., Jaké je to být netopýrem, s. 19, v: HILL, J., Vědomí bez redukce

<sup>117</sup> SEARLE, J., Mysl, mozek a věda, s. 13

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 13

čtvrtou mentální kauzace.<sup>119</sup> „Představit si univerzum bez vědomí je snadné, ale v důsledku toho zjistíme, že takové univerzum již postrádá svůj význam.“<sup>120</sup>

Vědomí se v určitém ohledu vymyká běžnému vědeckému popisu. Přesto máme určité informace o vědomí. Z pohledu psychologie je vědomí definováno „jako psychický prostor, v němž probíhá duševní život. Dále vědomí představuje jednotu syntézy všech psychických procesů a stavů, kam patří myšlení, paměť, fantazie, představování, vnímání, city a rozhodování. Mezi základní kategorie obsahů vědomí se řadí prožívání, poznání a vztah. Ve vztahu se světem představuje vědomí složitý proces vydělení sebe jako poznávajícího subjektu a postavení se vůči světu (i tomu vnitřnímu) jako objektu.“<sup>121</sup>

Vedle vědomí tvoří další část lidské psychiky nevědomí, které je též nazýváno jako podvědomí či předvědomí. Nevědomí je nejčastěji definováno jako „souhrn psychických obsahů a procesů, které probíhají mimo vědomí, ale přesto mohou ovlivňovat chování a prožívání“.<sup>122</sup> Ve Freudově pojetí lze nevědomé procesy rozdělit na deskriptivně nevědomé neboli také předvědomé, jejichž součástí jsou vzpomínky, informace a dovednosti, jež mohou být v případě potřeby vyvolány do vědomí. A dynamicky nevědomé, které jedinec vytěsňuje, patří sem vzpomínky, fantazie, existenci těchto obsahů lze jen předpokládat, do vědomí se dostávají až překonáním určitého odporu, který je projevem působení obranných mechanismů (nevědomá dynamická síla chrání vědomí před vstupem nežádoucích obsahů nevědomí). Z empirického hlediska však existenci nevědomých mentálních procesů nelze dokázat, důkazy mohou být pouze nepřímé. Názory na podstatu nevědomí a jeho úlohu v mentálním dění se v rámci psychologických směrů různí a různí se i v rámci samotné psychoanalýzy. Ve Freudově teorii je nevědomí „sídlem vrozených libidinózních, případně agresivních pudových sil, které jsou reprezentací tělesných procesů.“<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 14-16

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 15

<sup>121</sup> SMÉKAL, V., Pozvání do psychologie osobnosti, s. 71-72

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 71

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 72-73

## Jungovo pojetí duše

Jung se svým přístupem k duši snaží o její rehabilitaci a zároveň chce vzbudit zájem o téma duše, která se od dob osvícenství a vlivem vědeckého racionalismu identifikovala s vědomím, čímž prvek duše ve svém základu zůstal nepovšimnutý.<sup>124</sup> Jung je nepochybně přesvědčen o existenci duše, dokonce se domnívá, že výzkum duše bude vědou budoucnosti.<sup>125</sup> V souvislosti s podstatou člověka mluví Jung o člověku psychickém a člověku fyzickém, přičemž mezi nimi existuje určité „pojítko“, jak sám říká „neznámo“, které se nám nedaří zahrnout do úplného obrazu člověka. Je důležité si uvědomit, že *„člověk sám je z části empirický a z části transcendentální“*. Nemůže si být přeci zcela jist, *„zda to, co empiricky pojmáme jako fyzické, není v onom neznámu, které je mimo naši zkušenost, identické s tím, co v tomto světě rozlišujeme jako psychické od fyzického“*.<sup>126</sup>

Ve své koncepci duše se pokouší postihnout její charakter ve vztahu k vědomí a nevědomí. Jung tak rozlišuje duši vědomou a duši nevědomou. K otázce duše se dostáváme teprve až zpětně po vymezení vztahu k vnějšímu, tedy až po určení vztahu subjekt-objekt, v důsledku toho pak máme tendenci přistupovat k tomu „vnitřnímu“ stejným způsobem jako k tomu „vnějšímu“. Podle Junga však toto „vnitřní“ nelze odvozovat z „vnějšího“, neboť stejně jako živý organismus má svou strukturu a formu, má ji také i psýché. O provázanosti obou dvou struktur, jak vnější (tělo), tak vnitřní (duše), svědčí jejich vztah vzájemného ovlivňování, který můžeme vypořádat jako projev nesprávným fungováním psýché, jež se následně odráží na těle, nebo naopak může tělesné utrpení postihovat duši: *„... neboť tělo a duše nejsou nic odděleného, je to spíše jeden a tentýž život.“*<sup>127</sup> Závislostní vztah obou dvou struktur, v němž se jedna neobejde bez druhé, popisuje Jung slovy: *„A právě tak jako k životu připravená hmota těla potřebuje duševno, aby byla životně aktivní, tak i duše musí předpokládat živé tělo, aby její obrazy mohly žít.“*<sup>128</sup> Podobně vyjádřený vztah, v němž se duše a tělo bez sebe neobejdou, nacházíme i u Aristotela. Duše je ten „element“, díky němuž se odlišuje živé od neživého, bez těla se však duše nemůže projevat, nemůže žít. Podle Junga bychom se mohli domnívat, že psýché a hmota jsou dva různé aspekty jedné a téže

---

<sup>124</sup> JUNG, C., s. 25

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 26

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>127</sup> JUNG, Člověk a duše, s. 19

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 19

věci. Vzhledem k tomu, že jsou oba dva obsaženy v jednom a témže světě, navíc v jednom a témže subjektu, díky čemuž jsou tak v neustálém styku a propojení.

Duše je velmi „důmyslnou a účelnou strukturou, která předchází veškerou vědomou zkušenost, a je dokonce apriorní vůči nevědomé zkušenosti“.<sup>129</sup> V této duševní struktuře jsou obsaženy prvky ve formě archetypů představující duševní síly života. Samy se starají o to, aby se uplatnily. Představují jakési „ochránce“ naší duše, svým působením se starají, aby duše neupadla v nebezpečí, neboť ony jsou původci neurotických či psychotických poruch. Archetypy existují v předvědomí a pravděpodobně „*tvoří strukturální dominanty psýché jako takové*“.<sup>130</sup> Důležitým aspektem naší duše je sen. Dle Jungova názoru na podstatu duše „*ještě více než v našem vědomí se vývojově historicky založené podstata psýché zjevuje ve snu*“.<sup>131</sup> Povaha snu je „*nanejvýš objektivní, je to přírodní produkt psýché. Vzniká spontánně, bez našeho přičinění, představuje tak psychickou činnost, jež se vymyká libovůli*“.<sup>132</sup> Snové obrazy představují zcela jiný druh reality, který vstupuje do oblasti vědomého snového já. Tyto obrazy nepodléhají naší libovůli, ale řídí se vlastními zákony. „*Představují zřejmě autonomní psychické komplexy, které se mohou samy od sebe utvářet. Jejich motivačního zdroje si nejsme vědomi, a proto říkáme, že pocházejí z nevědomí*“.<sup>133</sup>

Z toho, co bylo zatím o duši řečeno, se zdá, že duše se projevuje skrze vědomou a nevědomou stránku psychiky, přičemž nevědomá stránka pro ni představuje přirozenější prostředí a je jí nejbližší. Dle mého názoru představuje vědomí a nevědomí dvě strany téže mince – duše, každá z nich má své vlastnosti a skrze ně se duše může projevovat a být. Ve vztahu ke světu jako k objektu poznání se duše vyjevuje jako subjekt, který tento svět poznává. V souvislosti s tím Jung o duši říká, že jednou z jejích primárních vlastností je její schopnost vytvářet skutečnost, která je výsledným „*produktem*“ samočinné aktivity duše, kterou nazývá fantazií. „*Fantazie je zrovna tak cíl jako myšlenka, je právě tak intuitivní jako vnímající. Proto se mě fantazie jeví jako nejzřetelnější projev specifické psychické aktivity. Je především tvůrčí činností, která je*

---

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 19

<sup>130</sup> Tamtéž, s.43-44

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 68

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 55

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 55

*zdrojem odpovědí na všechny otázky, jež lze zodpovědět. Je matkou všech možností, ve kterých je jako u všech psychologických protikladů živoucím způsobem spojen také vnitřní a vnější svět.“*<sup>134</sup>

Doposud jsme řekli, že duše je strukturou předcházející nevědomou zkušenost. Dále že se v ní nacházejí archetypy představující „*faktory a motivy, které řadí psychické elementy do určitých archetypických obrazů, způsobem, který lze rozpoznat až podle účinku*“.<sup>135</sup> Dále že hlavní samočinnou aktivitu duše představuje fantazie. Dalším důležitým faktorem představuje v kontextu duše pojem iluze, kterou Jung charakterizuje jako její nejdůležitější životní formu. Iluze je pro duši druhem duševní skutečnosti. „*Skutečné se zdá být pro ni v prvé řadě to, co působí.*“ Jung upozorňuje, že při odhalování a zkoumání podstaty duše je důležité ji nezaměňovat s vědomím, a proto je také podstatné vymezit pojem vědomí a určit, čím se od duše odlišuje. Do vymezování pojmu duše, vědomí a nevědomí se pustíme hned následovně. Nyní ještě o iluzi. Jung uvádí, že „*co je pro nás iluzí, je pro duši skutečností. Duševní skutečnost se tak nedá poměřovat se skutečností našeho vědomí*“.<sup>136</sup>

Přejdeme nyní k tomu, jakým způsobem Jung přistupuje ke složkám duše, čili k vědomí a nevědomí. Vztah vědomí a nevědomí přirovnává analogicky Jung k události popisované v Genesis, která líčí vznik vědomí a kterou Jung interpretuje „*jako porušení tabu, jako by poznáním byla překročena svatosvatá hranice*“. Což dále Jung rozvádí a přirovnává: „*Každý krok k většímu vědomí je svého druhu prométheovskou vinou*“. Následně tento akt přechodu z nevědomí k vědomí popisuje jako „*něco, co bylo vlastnictvím nevědomých mocností, a co z této přirozené spojitosti bylo vytrženo a podřazeno svévoli vědomí*“. Následkem bylo, že člověk nabyt poznávacích schopností, došlo k proměně a rozšíření vědomí člověka, díky čemuž se toto vědomí přestalo podobat původnímu vědomí, důsledkem bylo pozvednutí sebe sama nad to, co je lidské a čímž se také vzdálil člověku.<sup>137</sup> Podle Jungova názoru se „*naše vědomí nevytváří samo, nýbrž vyvěrá z neznámé hlubiny*“. Z této hlubiny pak také něco způsobuje, že se z vědomí vytrácejí ideje do nevědomí a z nevědomí se naopak některé

---

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 44

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 24

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 37



myšlenky přesouvají do vědomí, kde dosud takové ideje a myšlenky nebyly.<sup>138</sup> Vzájemné ovlivňování a působení obou dvou složek psyché se projevují také tím, že změní-li se stav na úrovni vědomí, promítne se tato změna do obsahů v nevědomí. Tato interakce je podle Junga způsobena tím, že „existuje jakési rovnováha mezi duševním já a ne-já, jakési religio“.<sup>139</sup> I když v současnosti dosáhlo lidstvo určitého možného stupně vývoje vědomí, doufá Jung v „existenci zbytku“ nevědomé psyché schopné vývoje, jejíž rozvoj by měl za následek jak větší rozsah, tak vyšší diferenciaci vědomí.<sup>140</sup>

## Koncept osoby a koncept jáství v psychologii a filosofii 20. století

Úvahy o pojmech „osoby“ (častěji v souvislosti s člověkem se používá zejména v psychologii termín „osobnost“) a „já“ (souhrnně označované jako teorie „jáství“) bychom primárně přiřknuli psychologii. Z historického hlediska se postupným vývojem filosofického myšlení a vědeckého výzkumu vydělila a vykryštovala z pojmu duše nová specifitější označení pro duševní entity, jejichž význam lépe odpovídá a vystihuje podstatu „dimenzí“ člověka.

Po psychologické stránce se v kontextu duševního života člověka setkáváme s termíny „osobnost“ a „já“, které spolu velmi úzce souvisejí. Vedle psychologického vymezení obou dvou pojmů můžeme v rámci filosofie nalézt specifická odvětví orientovaná na tyto pojmy svým vlastním přístupem. Ve filosofie koncept osoby (či osobnosti) spadá do oblasti filosofie člověka či filosofické antropologie, ke konceptu jáství se vyjadřuje zejména filosofie mysli. Vzhledem k tomu, že se oba dva pojmy týkají určitých stránek lidské psychiky, mají také co dočinění s vědomím (případně i s nevědomím) člověka.

Zprvu se podíváme na koncept osobnosti z pohledu psychologie a poté přejdeme na hledisko filosofické. Obdobným způsobem budeme pojednávat o konceptu jáství, kde mi bude primárním zdrojem informací, jež budu interpretovat, dílo Michala Poláka Filosofie mysli.

---

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 33

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 41

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 39-40

## Koncept osoby (osobnosti)

### Hledisko psychologické

Kromě obou dvou zmíněných hledisek (psychologické a filosofické) se koncept osoby objevuje i v jiných odvětvích vědy, jako pojem vztahující se k člověku překračuje obě dvě oblasti a svým působením zasahuje i do oblasti historie, sociologie, politologie, etiky, etnologie, kulturní antropologie, biologie, medicíny a jiných. Každý z těchto oborů přistupuje k pojmu osobnosti různým specifickým způsobem. V této práci se však zaměřím výhradně na již výše zmíněná hlediska. Zmíním se však zde ještě o jednom přístupu zvlášť. V souvislosti s osobností může být překvapující i pohled teologický, v němž je na člověka jako osobnost nahlíženo jako na bytost stvořenou k obrazu božímu. V tomto pojetí se atributy Boha nepřímo připodobňují osobnostním kvalitám člověka.<sup>141</sup>

Konceptu osobnosti se přímo v psychologii věnuje jeden z jejích teoretických oborů, který má osobnost v samotném názvu, jedná se o psychologii osobnosti. Samotný pojem osobnost lze chápat z různých úhlů pohledu v závislosti na vědě, která se o něm vyjadřuje, proto existuje hned několik představ, pojetí, názorů a definic jak v rámci jednotlivých vědních oborů, tak i v samotné psychologii, kde můžeme nalézt hned několik přístupů, v nichž se pohled na to, co je to vlastně osobnost, značně liší. Četnost vyjádření k pojmu osobnosti značí, že osobnost je tím nejsložitějším a nejtajemnějším jsoucnem na zemi.<sup>142</sup>

Ještě předtím, než se v souvislosti s člověkem začalo mluvit o osobnosti, byly tu právě pojmy duše (psýché, anima) a duch (pneuma, spiritus), jejichž význam se nejčastěji pojil s dechem a dýcháním, neboť právě tento znak odlišoval živé bytosti od neživých. Individualita a jedinečnost se zatím s těmito pojmy nespojovaly. Teprve až s rozvojem městských společností, kdy také došlo k rozvoji přesného pojmového myšlení, se na duši začalo nahlížet jako na něco jedinečného, nehmotného a také nesmrtelného. V tomto čase se také začínají postupně formovat slova persona (latinského původu), původně znamenající masku, využívanou v rituálech či v roli, kdy si ji herec nasazoval v antickém dramatu, a slovo prosópon (řeckého původu). Obě dvě slova se v antice používala pro vyjádření osoby gramatické, díky čemuž bylo poté

<sup>141</sup> SMÉKAL, V., Pozvání do psychologie osobnosti, s. 13

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 11

možné v rozhovoru rozlišit, kdo ke komu hovoří. Nový obsah pojmu osoby přišel s křesťanskými teology, kteří chtěli tímto pojmem postihnout jedinečnost lidské bytosti, jeho božskou osobu, schopnou jedinečného a trvalého vztahu, takto vymezený pojem pak převzala západní Evropa. V novověku se objevuje pojem osoby vedle pojmu duše. Duše si v novověku ponechává své určení jako nezávislé na těle. Kdežto pojem osoby sice není v tomto kontextu totožný s tělem, ale na rozdíl od duše není na těle zcela nezávislý. „Na rozdíl od substanciální duše, která je sama o sobě a pro sebe a „nikoho jiného ke své existenci nepotřebuje“, vyjadřuje pojem osoby (persona) tu zvláštní skutečnost, že člověk se sám k sobě dostává jen oklikou „zvenčí“, přes druhé, v osobním vztahu.“<sup>143</sup>

V psychologii pojem osobnost označuje jednotu psychických procesů, stavů a vlastností, souhrn vnitřních determinantů prožívání a chování. Avšak v psychologii najdeme i zcela jiný postoj vycházející ze scientistického názoru, že osobnost je pouhou abstrakcí příčin obsahů vědomí a jednání, čímž se blíží k tvrzení, že něco jako osobnost reálně neexistuje.<sup>144</sup> Podobný přístup nacházíme i k pojmu Já, jež je „svazkovými teoriemi odmítán jako samostatně existující psychologický subjekt a je jimi spíše pokládán za hluboce zakořeněnou iluzi“. Tyto svazkové teorie vycházejí z Humova názoru, že „Já není samostatnou entitou, ale pouhým svazkem počitků.“<sup>145</sup>

V rámci psychologie osobnosti se můžeme setkat hned s několika přístupy k chápání pojmu osobnosti. Například kolektivistické (sběrné) chápání osobnosti, které se snaží vysvětlit osobnost jako psychologickou realitu, která je dána seznamem těch prvků, které ji vytvářejí. Tímto přístupem ale před námi vystupuje osobnost jako soubor určitých rysů, charakteristik, vlastností, kvalit a zvláštností psychiky člověka. Osobnost v tomto pojetí pak představuje jen jakýsi výčet prvků nebo částí určitého druhu či druhů.<sup>146</sup> Zcela jiným přístupem, který se snaží vyhnout a překonat předešlý přístup, je strukturní pohled na osobnost. Tento přístup se snaží o určité členění a uspořádání složek a jednotek osobnosti, a to v rámci jednotlivých verzí strukturních pojetí, samy jejich názvy napovídají, jakým způsobem s pojmem osobnosti nakládají a jak jej definují. Jedná se o integrativní definici osobnosti, která vysvětluje osobnost

---

<sup>143</sup> SOKOL, J., Filosofická antropologie Člověk jako osoba, s. 19

<sup>144</sup> SMÉKAL, V., Pozvání do psychologie osobnosti, s. 17

<sup>145</sup> POLÁK, M., Filosofie mysli, s. 210

<sup>146</sup> SMÉKAL, V., Pozvání do psychologie osobnosti, s. 22

integrovaným, zaměřeným a účelným způsobem. Za jádro osobnosti je považováno to, co podmiňuje organizaci a zaměřenost jednání lidí. Toto hledisko je charakteristické pro klinické psychology, kteří pracují s lidmi, u nichž se pozorují poruchy organizace a integrity chování.<sup>147</sup> Jiným hlediskem je hierarchická definice osobnosti, která chápe člověka jako několikapatrový systém. Hierarchickým způsobem vyčlenil například W. James čtyři úrovně Já: materiální, sociální, duchovní a čisté. Patří sem i Freudovo rozdělení na Id, Ego a Superego jako instancí, které regulují různé úrovně činnosti.<sup>148</sup> Jiný přístup nabízí definice osobnosti na základě rozdílů a jednoty, která se snaží ukázat, v čem se člověk jako osobnost shoduje s ostatními lidmi a v čem se od nich naopak odlišuje, v čem tkví vlastně podstata individuální osobnosti.<sup>149</sup> S názorem, že osobnost jako vnitřní předpoklad vědomí a jednání neexistuje, se setkáváme u situační a interakční definice.<sup>150</sup> V systémovém přístupu k osobnosti je osobnost chápána jako individuální systém (integrace) psychických procesů, stavů a vlastností. Tento systém vzniká vlivem socializace (výchova a prostředí), přetvářením vrozených vnitřních podmínek bytí člověka, které determinují a řídí předmětné činnosti jedince, jeho sociální styky a duchovní vztahy. Osobnost je tedy „*výsledkem selekce významných struktur životních podmínek a projekce takto vytvořených jednotek do uvědomování i jednání*“.<sup>151</sup> Takto chápána osobnost vyvstává jako produkt socializace, spiritualizace a individuace. Osobnost představuje bytí člověka jakožto lidského jedince.<sup>152</sup> Poslední přístup, který zde zmíním, je metaindividuální (atribuční) přístup k osobnosti, který se začal prosazovat v osmdesátých letech dvacátého století. Podle tohoto přístupu je osobnost tvořená souhrnem vlastností, pomocí nichž si vysvětluje své konání, jednání, pocity a pomocí nichž si také vysvětluje (v závislosti na situaci), jak je vnímán ostatními, co mu druzí připisují jako determinanty jeho chování, výroků, činů.<sup>153</sup>

Z hlediska těchto definic se mi osobnost jeví jako určitý jednotný systém a souhrn vlastností, které člověka ovlivňují a determinují. Přičemž se tyto vlastnosti v člověku utvářejí na základě interakce s okolním světem, tudíž na člověka působí vlivy

---

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 24

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 25

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 26

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 27

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 27-28

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 32

jak socializace a kultury, tak také jsou zde vlivy vycházející z člověka jakožto z psychofyzické jednoty, vlastnosti podmíněné biologicky i evolučně, které se promítají do psychické „vybavenosti“ člověka. Mohli bychom říci, že má člověk jednak vlastnosti vrozené, jednak získané či utvářející se během života vlivem okolí, přičemž vlastnosti vrozené jsou do jisté míry také ovlivňovány okolím.

V jakém vztahu se nachází osobnost k vědomí člověka? Protože osobnost a vědomí (stejně tak i nevědomí) jsou jedny ze základních pojmů psychologii, také se zároveň podílejí a utvářejí psychiku člověka, je v tomto ohledu důležité se podívat, v jakém vztahu se tyto složky nacházejí. *„Vědomí představuje širokou škálu forem a obsahů vnitřního světa osobnosti, které se odlišují různými stupni uvědomování a sebeuvědomování a různými druhy prožívání od nejvyššího intelektuálního vzepětí v tvůrčí činnosti přes intuitivní orientaci ve světě a prožitky různých funkčních stavů a vztahů až po „temné“ tělové prožívání a sny.“*<sup>154</sup> Tímto způsobem je v psychologii vysvětlen vztah vědomí a osobnosti. Z hlediska vývoje je vědomí spjato s vývojem sebepojetí (koncepte Já). Vědomí je důležité nejen z hlediska své funkce reprezentovat vnější a vnitřní skutečnost, která má aktivní charakter, ale také jako prostředek regulace zejména vyšších činností individua, to znamená utváření a rozvíjení osobnosti, předmětných a sociálních vztahů.<sup>155</sup> Nejspecifičtější kvalitou vědomí je prožívání. Prožívání se děje na základě nějakého jevu (vjem, myšlenka, představa, pocit, atp..), který vstupuje do vědomí a který je dán svou modalitou (psychický proces, jímž je realizován – např. myšlenka) a svou strukturou, tj. má svůj předmětný obsah a je bezprostředně zakoušen subjektem v podobě prožívání. *„Prožívání si je člověk vědom jako proudu vědomí. Skrze prožívání člověk vstupuje do vztahu se světem vnitřními úkony, které jsou jednotkami jeho osobnosti. Tyto vnitřní úkony jsou obrazem vztahů člověka k realitě. Prožívání tak představuje určitou formu existence vnitřní reality.“*<sup>156</sup>

Na závěr bych uvedla shrnující definici osobnosti: *„Osobnost je komplexní systém, jeho všechny části spolu navzájem souvisejí, navzájem se pronikají, podmiňují a uplatňují v aktech vědomí i jednání v řetězcích jednotek. Jednotlivé dílčí systémy osobnosti – od biologických dispozic a temperamentu přes zaměřenost, adaptační dynamismy, schopnosti a kognitivní styly až po charakter a jáství – jsou integrovány*

---

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 70

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 71

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 79

*v celku osobnosti v koherentní systém, který determinuje a reguluje činnost, tj. proud vědomí a jednání. ... I když původ a způsob existence většiny těchto jednotek v systému osobnosti dosud neznáme, víme, jak fungují, v jakých vzájemných vztazích a jak je prakticky poznávat.*<sup>157</sup>

### **Hledisko filozofické**

Ve filosofii se vytvořil specifický přístup ke konceptu osobnosti, jemuž se věnuje filosofie člověka nebo také filosofická antropologie. Primárně se filosofie snaží uchopit podstatu a určenost osobnosti. V rámci těchto odvětví se vyskytuje určitý obraz osobnosti, jakási výstavba osobnosti. *„Za složky „první přirozenosti“ člověka lze považovat temperament, vitalitu a vlohy, jimiž se osobnost sjednocuje s organismem. Tyto složky jsou geneticky determinovaný systém vrozených dispozic, který reguluje průběhovou dynamiku prožívání a chování a úroveň výkonů. Souhrnně bychom to mohli nazvat „látkou osobnosti“. „Druhou přirozenost“, to, čím se osobnost spojuje se světem druhých lidí, společnosti a kultury, představují charakter a schopnosti. Jsou výsledkem formování, vznikají interiorizací a funkční jednotky těchto systémů existují jako získané dispozice, které tvoří obsah osobnosti. Sebereflexe představuje to, čím se osobnost spojuje s ideálním já a s duchovní vrstvou osobnosti. Člověk jakožto individuum tvoří systémový celek složený ze dvou komponent – organismus a osobnost, které vyjadřují kvalitativní určitost člověka ve vztahu k různým systémům.“*<sup>158</sup>

*„V soudobých teoriích se často v souvislosti s osobností setkáváme s trojdimenzionálním pojetím osoby, které poukazují na biologickou, psychosociální a duchovní dimenzi osobnosti. Toto trialistické pojetí se shoduje se třemi světy našeho života: 1. se světem přírody a věcí, 2. se světem lidské mysli a lidských vztahů a 3. se světem kultury.“*<sup>159</sup> Tuto ideu trojdimenzionálnosti rozvinul také ve svém systému logoterapie V. E. Frankl, který upozorňuje na rozmanitost dimenzí, do nichž se člověk rozprostírá a do nichž všech jej musí psychoterapie následovat. Tato podoba rozmanitosti vzdoruje jednotě a celosti člověka. Těmi dimenzemi, kterými je člověk

---

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 370

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 19

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 20

prodchnut, jsou somatická, psychická a noetická dimenze.<sup>160</sup> Tímto rozvrstvením chce Frankl upozornit nejen na rozmanitost lidského bytí, ale také na jeho „zneužití“ redukcionistickými přístupy, které se snaží na základě těchto determinantů redukovat člověka na pouhé roviny (biologická, genetická, psychologická, sociologická atp), jejichž působením se vytváří osobnost člověka jako nějaký výsledný produkt vlivů. Důsledkem takového přístupu k člověku se vytrácí jeho svoboda, neboť zde pro ni není již prostor, jelikož člověk je pouhým výsledkem „kombinací“ vlivů. *„Samozřejmě je člověk determinován, tj. podroben podmínkám, ať už se jedná o biologické, psychologické, nebo sociologické podmínky, a v tomto smyslu není nikterak svobodný od něčeho, nýbrž svobodný k něčemu, to znamená svobodný k zaujetí postoje vůči podmínkám, a právě tato specificky lidská možnost je to, co pandeterminismus právě docela přehlížel a nač zapomíná.“*<sup>161</sup> I přesto, že je člověk podmíněn těmito vlivům, dokáže se na tuto podmíněnost podzvednout, díky tomu, co Frankl nazývá mocí vzdoru ducha.<sup>162</sup> Frankl upozorňuje, jaký dopad by měl takovýto přístup na člověka, přístup, v němž se všechny *„specificky lidské fenomény jako svědomí a láska přeměňují na pouhé epifenomény. Duch pak není ničím jiným než vyšší nervovou činností“*.<sup>163</sup> Takovýto postup pro uchopení podstaty člověka se musí odrazit ve vnímání sebe sama, promítne se do hodnot a také smyslu života člověka. Frankl říká, že *„dnes si nemůžeme dovolit sprovodit ze světa usměrnění a zaměření člověka na něco takového, jako je smysl a hodnoty, jako by to nebylo „nic než obranné mechanismy nebo sekundární racionalizace“*. *Co se mne osobně týče, já bych nechtěl žít kvůli svým obranným mechanismům nebo svým sekundárním racionalizacím, nebo dokonce dát pro ně vsázku svůj život“*.<sup>164</sup> V rámci jeho logoterapeutického systému představuje orientace na smyslu základním východisko pro práci s pacienty, jichž se zmocňuje pocit bezsmyslnosti života, umocněn ochuzenými instinkty a ztrátou tradice, které mu již neudávají směr života a neříkají mu, co má dělat. Aby člověk mohl objevit svůj smysl života, musí se vrátit k podstatě svého bytí a jejímu určení. Neboť *„smysl musí vždy předcházet bytí – teprve pak může totiž být smysl tím, co je jeho vlastním smyslem: být*

---

<sup>160</sup> FRANKL, V., Lékařská péče o duši, s. 12 - 13

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 35

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 35

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 32

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 15

*průkopníkem bytí!*<sup>165</sup> Mimoto základ existence lidského bytí tvoří dvě skutečnosti – vědomí a odpovědnost, protože „*být člověkem znamená být vědomým a být odpovědným*“.<sup>166</sup> Přičemž „*toto být odpovědným znamená od počátku být odpovědným za realizaci hodnot*“.<sup>167</sup>

## Koncept jáství

### Hledisko psychologické

Z hlediska psychologie bychom termínem já označili a vyjádřili prožívání své vlastní osobnosti a uvědomění si sebe sama jako této osobnosti. Z pohledu psychologických přístupů se s koncepcí Já setkáváme například v psychoanalýze, kde se používá spíše termínu Ego. S termínem jáství přichází až české psychiatrie A. Heveroch, který v této souvislosti upřednostňoval právě tento termín jáství. „*V jáství prožíváme svou osobnost, pociťujeme ji při všech svých psychických projevech i při tělesných pocitech. Jáství je tedy pocit vlastní osobnosti.*“<sup>168</sup>

V psychologii je Já chápáno také jako „*celostní představou o našem já, také je komplexním vztahem k sobě samému, který může být plný vnitřních rozporů.*“<sup>169</sup> V kontextu konceptu jáství jsou v psychologii rozlišeny kategorie Já, které jsou představami či obrazy sebe sama. Je jím reálné já reprezentující obsah a strukturu sebepojetí. Dále je jím vnímané já obsahující pocity sebe, které se dostavují v okamžiku určité situace, tyto pocity představují souhrn toho, jak se vnímáme v kontextu dané situace. Ideální já vyjadřuje představu ideálního obrazu sebe, jaký by chtěl daný člověk být nebo jaký by měl být. Prezentované já se týká vlastností, kterými se prezentujeme ostatním lidem, takovým způsobem, jak bychom se druhým chtěli jevit. Na formování obrazu sebe sama se podílí podobné vlivy jako u utváření osobnosti, na jedné straně je zde přirozená danost jedince podmíněná geneticky a vrozenými dispozicemi, na druhé straně působí sociální vliv okolí jedince.<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 77

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 19

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 71

<sup>168</sup> SMÉKAL, V., Pozvání do psychologie osobnosti, s. 107

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 342

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 342



## Hledisko filosofické

Z hlediska vývoje filosofického myšlení je pojem já vysvětlován jako „poslední a v jistém smyslu jediné absolutní východisko a princip vztahů člověka ke světu. Takový způsob pojetí Já nalezneme již v úvahách antických představitelů z řad sofistů, skeptiků, stoiků a epikurejců, ve středověku pak u Augustina. V novověku se koncepce Já objevuje u Descarta ve formě myslícího subjektu. S problematikou sebejistého Já se setkáváme v koncepcích britských empiriků, například v úvahách Berkeleyho a Huma. V Kantově přístupu se rozlišuje a vymezuje „empirické Já“ vůči „transcendentálnímu Já“ jako myslícího subjektu, který je principem syntézy smyslové rozmanitosti v předmětnou jednotu. Na Kanta poté navazuje Fichtova filosofie absolutního jáství. Ve 20. století se představa Já objevuje v Buberově koncepci Já-Ty. U Husserla se objevuje spojení „transcendentální ego“ znamenající čisté vědomí, předpoklad a východisko jakéhokoliv poznání, jež se vynoří po „uzávorkování“ vnějšího empirického světa.“<sup>171</sup> S takto vymezeným vývojovým rámcem konceptu Já se setkáme ve filosofickém slovníku.

Jedním hlavním problémem, který se vztahuje ke koncepci já, tvoří problém identity. Identitu si lze představit jako schopnost osoby pojmát sebe sama jako jeden a týž objekt napříč celým svým životem. V úzké souvislosti se s tímto problémem rovněž pojí otázka existence či neexistence této entity. Proto se ve filosofickém přístupu ke koncepci jáství rozlišují ego teorie a svazkové teorie.

Ego teorie vyvstávají z přirozené intuice chápat Já jako samostatnou psychologickou entitu. Toto stanovisko můžeme nalézt například u René Descarta nebo u Williama Jamese, Michal Polák ve své knize „Filosofie mysli“ uvádí, že ego teorie čelí kritice vztahující se na vymezení pojmu Já, s jakým se setkáváme právě v souvislosti s Descartovým dualismem substancí. Kritici překládají otázky, kde by se mohla tato nezávislá entita vyskytovat a jakým způsobem zpřístupnit její podobu třetí osobě? M. Polák dále uvádí, že kritici navrhují přistupovat k pojmu Já buď jako logické, gramatické, diskurzivní entitě, anebo jako procesuální entity, která se konstituuje na základě kognitivních procedur, jako je vnímání, myšlení a paměť. Představa kontinentálního a identického já poté vzniká jako druhotný produkt působením vlastní aktivity fungování lidského organismu, jehož součástí jsou tyto kognitivní procedury.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> NESVADBA, P., Slovník základních pojmů z filosofie, s. 55

<sup>172</sup> POLÁK, M., Filosofie mysli, s. 209

Ve svazkových teoriích je vůči Já zastáván odmítavý postoj, a protože stanovisko této teorie má svůj základ v Humově názoru, podle něhož Já nepředstavuje samostatně existující reálnou entitu, nýbrž jen pouhý svazek počitků, pokládá svazková teorie Já za pouhou iluzi.<sup>173</sup>

Z neuropsychologického hlediska je Já vnímáno jako něco vtěleného. Tento koncept, na rozdíl od kritického pojetí, které popisuje Já jako abstraktní a narativní funkci vědomí, přistupuje k Já jako k něčemu bezprostředně vtaženému k tělesnému prožívání. Podle Poláka „*se pocit Já považuje za neoddělitelný od tělesné schránky. Já je pokládáno za něco, co je spolukonstituováno pocitem, že toto tělo je mé*“.<sup>174</sup>

V kontextu konceptu Já se setkáme ve filosofii mysli se dvěma rovinami Jáství. Jedná se o primitivní Já a konceptuální Já. „*Prožívání primitivního já má svůj neurofyzilogický základ. Primárně je vždy spjaté s biologickými procesy v lidském těle a s kognitivními procesy, jež nemají reflexivní povahu. Ke konstituci tohoto Já využíváme i smyslovou zkušenost.*“<sup>175</sup> Tímto způsobem charakterizuje Polák toto primitivní Já, kterému dále připisuje pět smyslů jako jeho konstituenty, a dále také smysl tělesné rovnováhy a propriocepci.

Z pohledu evoluce se Já vyjevilo jako „*něco, co se ukázalo jako danému organismu vlastní a něco jako cizí*“. Čili Já se ustanovilo na základě rozlišení organismu a prostředí, došlo tudíž k jakémusi rozlišení na Já a ne-Já.<sup>176</sup> V momentu, kdy organismus začal vnímat působení stavu okolí, se v přírodě vyskytl zcela nový jev, který považujeme v evoluci za prvopočátek toho, co dnes označujeme pojmem „mysl“. Tento specifický způsob vnímání se stal podkladem pro pocit Jáství. Předpokládá se, že právě na tomto základě se postupným vývojem vytvořila dnešní podoba Jáství.<sup>177</sup> Primitivní Já slouží jako podklad či základno pro vznik konceptuálního já, jež se vytváří v procesu fylogenetického a ontologického vývoje jedince. Tento „druh“ já se objevuje u člověka v rozmezí 18 měsíců až 2 roků života, kdy se v něm formuje určité pojetí sebe sama. Například když se rozpozná v zrcadle nebo když si uvědomuje, že skvrna, která se nachází na jeho těle, patří jemu a ne někomu jinému, i přesto, že si není vědom, že si to

---

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 210

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 222

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 229

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 229

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 230

vlastně uvědomuje.<sup>178</sup> „Pojem Já či model Já, k němuž se vztahujeme, si tedy vytváříme  
pozdolna v kontaktu s vnitřním i vnějším prostředím a jeho plnohodnotná konceptuální  
podoba je úzce spjata s používáním jazyka a schopností abstrahovat.“<sup>179</sup> Konceptuální  
Já vzniká v důsledku působení biologických procesů odehrávajících se v mozku. Kromě  
fyzických procesů přispívá ke vzniku konceptuálního já mimo jiné také primitivní já jako  
psychologická a biologická entita.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 231

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 231

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 232

## Závěr

V jednotlivých filosofických přístupech ke konceptu duše jsme mohli vidět, že se k otázkám po její podstatě a účelu dostáváme až po vymezení člověka jako jsoucna, jehož hlavní činností v tomto světě je schopnost poznávat. Nejprve se však člověk v tomto poznání obrací ke světu, v němž vnímá sebe sama jako jsoucno jiného stupně, ale začleněné mezi ostatní jsoucna, u nichž se snaží nahlédnout jejich podstatu. Stejným způsobem nahlíží i sám na sebe a nachází v sobě jsoucno duše, které ho svými vlastnostmi odlišuje od ostatních jsoucnen ve světě. Tímto způsobem je vymezena ve starověku duše se svojí hlavní vlastností a tou je právě schopnost poznávat, jež se ale váže pouze k duši racionální, jak jsme ukázali u Platóna a Aristotela. Takto pojatý koncept duše, spolu s myšlenkou její nezávislosti na těle, a tudíž i jejího přetrvání po zániku těla, přechází do středověku, kde se k ní vlivem křesťanství připojují další koncepty – otázka spásy duše a s ní související otázka mravního života, u které narážíme také na otázku svobody člověka (do jaké míry jsou motivy konání člověka doprovázeny svobodným rozhodnutím a kdy jde jen o pokrytecké dodržování zásad za účelem spásy).

Změnu v přístupu k otázce duše vidíme u Descarta. Tato změna je podmíněna důležitým aspektem duše, ke kterému je v rámci jednotlivých koncepcí duše přistupováno různým způsobem. Jedná se o prvek racionality duše. V meditacích sice Descartes pojmu duše užívá, avšak postupným „meditováním“ je pojem duše častěji nahrazován konceptem myslícího Já, zde je právě ta souvislost s racionální duší, s její mohutností myšlení. Descartes se v procesu poznávání obrací k sobě samému a nejprve se snaží vyjít sám ze sebe, z určení toho, kdo je, a poté se teprve může uchýlit k popisování světa. Nejprve si všímá, že se odlišuje nejen ve vztahu ke světu, ale i ve vztahu k sobě samému, uvědomuje si, že je tu tělo jako jedna substance a duše jako substance zcela jiné podstaty. Dospívá tak k odlišení dvou substancí, jež na základě svého vymezení nemohou na sebe působit a ovlivňovat se. Pro Descarta tak vyvstává nový problém, vysvětlit, jakým způsobem spolu tělo a duše interagují, jak jsou spojeny. Jak vysvětlit, že tělesné procesy mohou být příčinami procesu myšlení? Podle Descarta se tak děje díky šíšince v mozku, pro karteziánismus se řešením stalo působení Boha. Reakci na Descartovo dualistické pojetí a kritiku karteziánismu ukazuje La Mettrieho přístup k duši, která není ničím víc než něčím hmotným, a pokud bychom měli uvažovat

o jejím sídle v těle, byl by to pravděpodobně mozek. Descartova koncepce myslícího subjektu se stala podnětnou pro Kantovo vysvětlení funkce myslícího Já a pro ideu duše, jež se v tomto myslícím subjektu nachází. Opět se zde setkáváme s vymezením duše skrze určení sebe sama v aktu poznání, přičemž Kant se snaží o vysvětlení celého procesu poznání, k čemuž je zapotřebí smyslů a myšlení. Dospívá však k závěru, že ačkoliv máme ideu duše, nelze o ní říct nic více, neboť přesahuje možnosti našeho poznání. V Schopenhauerově přístupu se mi jeho koncept vůle jeví spíše jako náhrada za zavádějící pojem duše. Jeho vůle vykazuje aspekty, jež byly přičítány duši. Kdybychom ponechali charakter vůle a vyměnili bychom jen pojem vůle za duši, dostalo by se nám zajímavého konceptu duše. Duše by tak svojí všudypřítomností představovala to, díky čemuž člověk může působit na svět a svět na něj, neboť duše je prostoupena vším. Takto formulované pojetí duše mi připomíná vlastnost duše veškerenstva, kterou nalézáme u Plotína.

Mohli bychom říci, že od Descarta došlo v přístupu k duši k značnému odklonu a pozornost byla směřována zejména na její racionální projev, a tím je myšlení, myslící Já. Není divu, z empirického hlediska se nedá na duši pohlížet jinak než skrze její projevy a formy, čímž mohou být usuzování, chápání, představování, vnímání. V důsledku toho se pozornost zaměřila na tyto aspekty, které později charakterizuje a popisuje obor psychologie. Od dob Descarta dochází k postupnému odchylování a ztotožňování duše s vědomím, na což upozorňuje právě Jung, který se snaží zachovat duši jako ještě něco zcela odlišného vedle pojmů vědomí a nevědomí. Oproti Jungovi jakožto představiteli oboru psychologie se ona sama, na rozdíl od něho, naprosto od pojmu duše distancovala a v souvislosti s člověkem, s jeho psychikou či myslí, užívá pojmů vědomí, nevědomí, osoby a já. I zde se ale setkáme s přístupy, zejména u pojmů osoby a já, které pokládají tyto pojmy za pouhou iluzi, za něco, co se nemůže vyskytovat v člověku jako samostatně existující entita. Takové to chápání pojmů osoby či Já by mohlo vést k podobnému závěru jako u pojmu duše, že mohou existovat nezávisle na tělesném substrátu, toto riziko provází všechny pojmy, jež se snaží o uchopení jednoty duševního světa člověka. Hlavní důvod, který vězí za nepoužíváním slova duše v souvislosti s člověkem na poli věd, nejlépe vystihuje výrok představitele dualistického emergentismu Martine Nida-Rümelina: *„Tradiční náboženské stanovisko říká, že osoba má tělo a má duši. Podle našeho stanoviska má osoba tělo, ale žádná*

*osoba nemá duši.*“ Dalšími důvody, proč se s pojmem duše nepracuje, vycházejí dle jeho názoru z jejího pojetí jako něčeho nesmrtelného a dále jako něčeho, co je nemateriální, díky čemuž se nachází na nějakém místě v prostoru, to jí umožňuje se pak od těla odpoutat a přemístit.<sup>181</sup> Je zcela pochopitelné, že tento náboženský aspekt duše nelze podrobit vědeckému výzkumu. Přesto bych ale pojem duše nezavrhovala a v souvislosti s člověkem neopomíjela. Ztotožňuji se s názorem Frankla, který mluví o následcích vědeckého pojetí člověka, jež se poté odráží v jeho psychice. Všimá si, jakým způsobem tento přístup ovlivňuje pojetí sebe sama, které vede až ke ztrátě smyslu života, jehož nejtypičtějším projevem je mimo jiné také sebevražda. Kromě takového radikálního projevu můžeme mluvit i o obratu ve vnímání sebe sama, které by mohlo vést k lhostejnosti vůči sobě i vůči druhým lidem, jež by se promítla do mravního chování jedince. S tendencí vysvětlovat vše jazykem vědy mizí důležité fenomény lidského života, kam patří také mimo jiné svoboda, láska, svědomí, víra i duše.

Kromě této skutečnosti se v souvislosti s vývojem konceptu duše setkáváme i s novým problémem na poli věd, čímž je existence vědomí. Fenomén vědomí v určitém ohledu vzdoruje vědeckému vysvětlení napříč přístupy snažící se o vysvětlení struktury a podstaty vědomí nejen z pohledu psychologie, filosofie a biologie, ale i z pohledu fyziky či matematiky. Přesto, že se nám naskytuje hned několik úhlů pohledu na problém vědomí, stále se nám v rámci tohoto problému nedaří vysvětlit například problém, o němž se hovořilo v souvislosti s Descartem, jak na sebe působí mentální a fyzické, v jakém vztahu se vůči sobě nacházejí. Existují koncepce, které se věnují řešení těchto problémů, nelze však určit, která z nich by měla platit obecně. Příčina neřešitelnosti problému může také vést čistě jen v tom, že my lidé nebudeme moci z důvodu naší struktury mozku být schopni pochopit a popsat něco takového, jako je vědomí. Zkrátka nebyly nám k tomu dány žádné dispozice, z důvodu, že *„existují fakta, která jsou lidem nepřístupná, a jež netkví v pravdivosti výroků vyjádřitelných v lidském jazyce. Můžeme být donuceni k uznání existence takovýchto faktů, aniž bychom byli schopni o nich vypovídat nebo je pochopit“*.<sup>182</sup> Tuto tezi bychom podle mého názoru mohli stejně aplikovat i na pojem duše. Jinou příčinou problému je spíše jeho dočasná neřešitelnost, neboť je možné, že chybí pouze vhodná metoda s novým pojmoslovím.

---

<sup>181</sup> RÜMELIN-NIDA, M., Dualistický emergentismus, s. 94, v: HILL, J., Vědomí bez redukce

<sup>182</sup> NAGEL, T., Jaké je to být netopýrem, s. 27, v: HILL, J., Vědomí bez redukce

Možnost řešení může být také omezováno jen přístupem, se kterým jsme doposud k problému přistupovali a jímž mohli vyčerpat veškeré možnosti řešení. Tímto přístupem míním ten vědecký, jímž se snažíme postihnout veškerou podstatu světa. Na problém uchopitelnosti vědomí pohledem vědy upozorňuje i Searle, o němž jsme se zmínili v souvislosti s vědomím ve třetí kapitole.

Pokud bychom chtěli vysvětlit, co se v současnosti myslí pojmem duše, či případně, jaké vysvětlení by tomuto termínu mohlo v dnešní době odpovídat, inspirujeme se v Tresmontem. Tresmontant, odpovídá na otázku, co je to vlastně duše, kterou mu položila holčička jménem Brigita: *„Budeš-li blíže pozorovat cokoliv živého, ať už jednobuněčné organismy pod mikroskopem, či prostým okem bytosti kolem sebe, jako je kocourek, sestřička či kdokoliv jiný, kteří jsou tvoření miliardami buněk, zjistíš, že živá bytost je složená. Skládají se z miliard odlišných buněk, z nichž každá plní různou funkci, přičemž všechny tyto buňky pochází z jedné základní buňky – mateřské vajíčko. Každá buňka je tvořena molekulami, které mají svoji strukturu, složení a stavbu.“* Brigita však s touto odpovědí není spokojena a ptá se znovu, co je to teda duše?: *„Zeptáš-li se nějakého starého pána nebo paní na jejich dětství, přesvědčíš se, že si je pán s jistotou vědom, že je totožným s oním malým chlapcem. Je stále toutéž osobou, a přitom se všechny atomy a molekuly toho starého pána obnovily a vyměnily. Přesto něco přetrvává. Duše je to, co přetrvává, zatímco tělesná hmota se nepřetržitě vyměňuje a obnovuje. Důkazem toho je, že když duše odchází, v okamžiku smrti tu po ní nezůstává „tělo“, ale mrtvola, což je zcela něco odlišného. Mrtvola, hromádka atomů a molekul se rozkládá, protože ztratila svou přetrvávající formu, která s ní tvořila živé tělo, živý organismus. Jakmile tělo není živé, přestává být vůbec tělem. Nelze proto tvrdit, že se duše přidává k tělu. Je třeba říci, že duše je to, co vůbec způsobuje, že je tělo živým tělem.“<sup>183</sup>*

---

<sup>183</sup> TRESMONTANT, C., Otázky naší doby Filosoficko-teologický slovník, s. 116-117

## Zdroje

- Akvinský, T. (2010). *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP. ISBN 978-802-87183-13-7
- Aristoteles. (1995). *O duši*. Praha: Rezek. ISBN 80-901796-4-9
- Aristoteles. (2003). *Metafyzika*. Praha: Rezek. ISBN 80-86027-19-8
- Descartes, R. (2010). *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-427-5
- Frankl, V. E. (2006). *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-085-1
- Hill, J. (2015). *Vědomí bez redukce, Antologie esejů ze současné filosofie mysli*. Praha: SMRŠŤ. ISBN 978-80-87634-61-5
- Chlup, R. (2007). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia. ISBN 978-80-86685-82-3
- Jung, C. G. (1995). *Člověk a duše*. Praha: Academia. ISBN 80-200-0543-9
- Kant, I. (2001). *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-035-1
- Koukolík, F. (2005). *Mozek a jeho duše*. Praha: Galén. ISBN 80-901776-1-1
- Kunzmann, P., Burkard, F. P., & Wiedmann, F. (2001). *Encyklopedický atlas filosofie*. Praha: Nakladatelství lidové noviny. ISBN 80-7106-339-8
- La Mettrie, J. O. (1959). *Pojednání o duši*. Praha: Academia.
- Nesvadba, P. (1999). *Slovník základních pojmů z filosofie*. Praha: Fortuna. ISBN 80-7168-627-1
- Platón. (2000). *Faidros*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-015-7
- Platón. (2006). *Faidón*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-158-7
- Plháková, A. (2003). *Učebnice obecné psychologie*. Praha: ACADEMIA. ISBN 80-200-1086-6
- Polák, M. (2013). *Filosofie mysli*. Praha: TRITON. ISBN 978-80-7387-742-2
- Rozemond, M. (2008). Descartes's Dualism. V J. Broughton, & J. Carriero, *A companion to Descartes*. Hoboken, New Jersey, USA: Blackwell publishing.
- Searle, J. R. (1994). *Mysl, mozek a věda*. Praha: mladá fronta. ISBN 80-204-0509-7
- Schopenhauer, A. (1998). *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov. ISBN 80-901916-4-9
- Schopenhauer, A. (1999). *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov. ISBN 80-901916-4-9



- Sobotka, M., Znoj, M., & Mural, J. (1993). *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. ISBN 80-7007-030-7
- Sokol, J. (2016). *Člověk jako osoba: Filosofická antropologie*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7367-422-9
- Störing, H. J. (1991). *Malé dějiny filozofie*. Praha: ZVON. ISBN 80-7113-041-9
- Špínka, Š. (2009). *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-390-2
- Tresmontant, C. (2004). *Otázky naší doby filosoficko-teologický slovník*. Brno: Barrister & Principal. ISBN 80-86598-94-2

## Resumé

The main theme of this bachelor's work is about question of conception of soul. In related with this theme we will introduce about another conceptions which come out soul. In the course of time is conception of soul displaced by influence of progress in science which comes with new conceptions relating to the description the mental world of man. These new conceptions are consciousness, person and self. Work is divided to the four sections in which are presented different conceptions of soul.

First half of work expresses itself to the soul in filosofy from the antiquity to modern times. This is especially about the concept of the soul in Plato's conception, Aristotle's conception and his further influence of Thomas Aquinas conception's of soul and then is introduced the Christian concept of the soul. The main aspect which passes to modern times conceptions especially in Descartes's conception is the rational "element" of the soul. What is paid attention in the related of soul is only its rational component, reason and therefore the mind. Instead of the soul, it thinks about the functioning of thought, and how the idea of the soul arises in it. Such access to the soul is at Kant. A completely different view of the soul is La Mettrie's conception, who stands in opposition to Descartes' dualism, and instead has the idea that there is to be a soul that is intertwined with the body so that it affects it, then she herself has a material essence. The conclusion of this chapter is Schopenhaur's view of the soul.

In second half of work is presented new conceptions which is related with soul. Each conceptions are introduced from two aspects, from psychology aspect and philosophy aspect. These are the origins of new concepts in psychology and philosophy of the 20th century. Concepts of consciousness, person (personality) and myself, which basics is derived from the concept of the soul, will be presented. When introducing individual concepts, is point out of the problem that we encounter in individual approaches to these concepts. The consequences of this problem are interpreted on conceptions of Carl Gustav Jung, John Searl and Emil Frankl.