

Jsme nutně tělesní?

Tomáš Hříbek —

Filosofický ústav AV ČR, Praha

1. Od fenomenologie k metafyzice

Mým tématem je otázka, zda je nutné, aby osoba měla tělo. Jak uvidíme, tuto otázku lze pochopit i v tom smyslu, zda je nutné, aby osoba měla *nějaké* tělo – své vlastní nebo jiné. Ale tradičně byla naše úvodní otázka chápána jako dotaz na vztah osoby k jejímu vlastnímu tělu. Jsou totožné? Pokud ano, jsou totožné nutně, neboť identity jsou podle standardního názoru nutné. Zakladatel moderní filosofie Descartes ovšem věřil, že osoba je se svým tělem ve volnějším svazku, než je identita, a že by tudíž osoba mohla v principu existovat bez svého či jakéhokoli jiného těla (a naopak). Podle Descarta jsou osoby *fakticky* tělesné – neboť „nepatřím ke svému tělu, jenom jako patří lodník k lodi, nýbrž ... jsem s ním co nejpevněji spojen a jakoby propleten, takže se s ním skládám v jakési jedno“¹ –, ale nejsou se svými těly *identické*: „Mám snad ... sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišnou ideu sebe sama, nakolik jsem pouze věci myslící, nikoli rozlehlou, a na druhé straně rozlišnou ideu těla, nakolik je pouze věci rozlehlou, nikoli myslící. Je tedy jisté, že jsem od svého těla opravdu odlišný a že mohu existovat bez něj.“² Descartes sám stěží vysvětlil, v čem spočívá jednota, jež není identitou. Jde tudíž o úkol, který odkázal moderním filosofům.

Jedním z několika styčných bodů mezi dvěma hlavními proudy současného myšlení – analytickou filosofií a fenomenologií – je odpor vůči karteziánskému dualismu, tj. vůči tezi, že osoba je v principu netělesná. V pozadí této obecné shody však číhají rozdíly, z nichž některé jsou tak zásadní, že asi nebude možné je překonat. Tento můj názor jde poněkud proti duchu některých momentálních trendů v současné analytické filosofii, v nichž vidíme snahy o apropiaci fenomenologie, a tak jej musím blíže vysvětlit.

1 Descartes, R., *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil. Praha, Oikúmené 2006, s. 73.

2 Tamtéž, s. 71.

Co se týče fenomenologické literatury, projevují analytičtí filosofové zdaleka nejživější zájem o dílo Maurice Merleau-Pontyho, především o některé z myšlenek, které formuloval ve svém hlavním spise *Phénoménologie de la perception* (1945). Tento zájem je motivován přesvědčením, že ideje francouzského fenomenologa nacházejí potvrzení ve výzkumných programech oborů, jako jsou umělá inteligence (*artificial intelligence*) nebo umělý život (*artificial life*). Jde především o Merleau-Pontyho klíčovou tezi o bytostně tělesném charakteru vnímání, který někteří autoři z oblasti současné filosofie myslí a kognitivních věd zobecňují v ideu o bytostně tělesném charakteru kognitivních procesů vůbec. Typický v tomto ohledu je známý syntetický text o současném výzkumu v oblasti umělé inteligence a umělého života, kniha Andyho Clarka *Being There* (1997).³ Clark vidí důvody pro selhání klasické umělé inteligence v jednostranném důrazu na symbolický, reprezentacionalistický a počítačový model kognitivních procesů. Roboty, vybudované na základě tohoto modelu, nebyly schopny poradit si s těmi nejjednoduššími úkoly, které více i méně inteligentní živí tvorové snadno řeší dennodenně; jde o úkoly, jako překonávání překážek v prostoru, identifikace objektů podle různých kritérií apod. Clark se domnívá, že východisko z této slepé uličky našly výzkumné programy, které odmítly pojetí inteligence založené na zpracovávání niterných reprezentací a začaly klást důraz na situovanost a tělesný charakter mysli. A toto pojetí mysli prý anticipoval právě Merleau-Ponty svou teorií o bytostně tělesném charakteru vnímání.⁴ Zdá se, že současná kognitivní věda tedy mimo jiné poskytuje alternativní odpověď na otázku, kterou si kladla již existenciální fenomenologie: Co je chybného na netělesném pojmu mysli? Clarkova odpověď zní, že netělesná mysl dokáže velmi rychle kalkulovat, ale je k ničemu, pokud má umožnit nejjednodušší orientaci ve světě.

Z uvedeného by již mělo být zřejmé, že autoři jako Clark čtou Merleau-Pontyho velmi selektivně. Za prvé, jak jsem již uvedl, Clark a jím citovaní kognitivní vědci zobecňují Merleau-Pontyho teorii tělesného charakteru vnímání na teorii tělesného charakteru mysli vůbec. Tím však předpokládají, že vnímání je jedním z *mentálních* procesů, a zajímá je, zda a jak tyto procesy souvisejí s *motorickými* a jinými *fyzickými* procesy a stavy. To je však, pokud čtu správně *Phénoménologie de la perception*, platforma velmi vzdálená Merleau-Pontyho, jenž by nesouhlasil s návrhem, že charakter vnímání lze objasnit za pomoci distinkce mezi mentálním a fyzickým. Ať už si o tomto názoru myslíme cokoli, z fenomenologického hlediska nemá vnímání čistě mentální charakter, ale závisí na řadě nekognitivních postojů a schopnos-

3 Viz moji recenzi Od Heideggera ke kognitivní vědě. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 6, s. 1049-1053.

4 Viz Clark, A., *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1997, s. 148 a 171.

tí. Teprve prostřednictvím popisu těchto postojů a schopností jako specifických rysů lidské existence budeme schopni nahlédnout, co to znamená mít mysl.

Za druhé, Clark přistupuje k problematice tělesného charakteru vnímání, respektive myslí vůbec, z hlediska třetí osoby. Z tohoto hlediska můžeme klást otázky jako: Jak souvisí vnímání s fyzickým pohybem? Závisí poznání na interakci mezi inteligentním systémem a fyzickými objekty v jeho okolí? Naproti tomu Merleau-Ponty popisuje zkušenost vnímajícího subjektu, přičemž údajně právě z této perspektivy se manifestuje bytostně tělesný charakter vnímajícího subjektu. Popisy osobní zkušenosti vlastního těla, respektive poznatek, že vlastní tělo zakoušíme odlišně od ostatních fyzických předmětů v našem okolí, jednoznačně patří k nejcennějším výsledkům Merleau-Pontyho knihy. Zvláště instruktivní je v tomto ohledu třetí kapitola prvního oddílu, *La spatialité du corps propre et la motricité*, v níž Merleau-Ponty hovoří o případě tzv. „duševní slepoty“. Pacient trpící touto poruchou není schopen vykonávat se zavřenýma očima tzv. „abstraktní pohyby“ (Merleau-Ponty má na mysli pohyby, které „neodpovídají žádné faktické situaci“): hýbat rukama a nohama na povel, ohýbat a napřimovat prst atd. Navíc není schopen určit pozici svého těla ani místo na svém těle, kterého se někdo cizí dotýká, ani ukázat na určitou část těla, pokud ji nesmí uchopit. Avšak některých pohybů je i takový subjekt schopen: „Když je bodnut komárem, nemusí pacient hledat místo vpichu; najde je okamžitě, protože není nutné, aby je dával do vztahu k souřadnicím objektivního prostoru (*l'espace objectif*), nýbrž pouze o to, aby svou fenomenální rukou dosáhl na určité bolavé místo na svém fenomenálním těle (*corps phénoménal*), a protože v přirozeném systému jeho vlastního těla je přímo zakoušený a daný vztah rukou jakožto schopností poškrábat a místem vpichu jakožto místem, které má být poškrábáno.“⁵ Na základě tohoto postřehu distinkce mezi „fenomenálním řádem“ a „objektivním prostorem“, popř. mezi „fenomenálním tělem“ a „objektivním tělem“ Merleau-Ponty vzápětí zdůvodňuje: „Celá akce se odehrává ve fenomenálním řádu [*l'ordre du phénoménal*] a nemá vůbec žádný průběh v objektivním světě [*le monde objectif*], a pouze nějaký pozorovatel, jenž propůjčuje svou objektivní reprezentaci živoucího těla činnému subjektu, je schopen věřit, že vpich je vnímán, že ruka se pohybuje v objektivním prostoru, a v důsledku toho se pak divit, že tentýž subjekt může selhat při pokusech s ukazováním.“⁶

Předpokládejme nyní, že Merleau-Ponty prokázal, že každý z nás zakouší své vlastní tělo odlišně, než zakouší předměty vyplňující „objektivní pro-

5 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1990, s. 122-123.

6 Tamtéž, s. 123.

stor“. Přesto musíme pochybovat, zda podobné pečlivé popisy zkušenosti vlastní tělesnosti jsou relevantní vzhledem k otázce, kterou jsme otevřeli tuto studii – otázce po vztahu osoby k jejímu tělu. Merleau-Ponty si klade *fenomenologickou* otázku:

(Fen) Jakými způsoby zakouším či prožívám své tělo?

Otázka, která je dědictvím po Descartovi a kterou jsme otevřeli tuto studii, je však svým charakterem *metafyzická*:

(Met) Jaký je vztah mezi osobou a jejím tělem?

Vypadá to, že Merleau-Ponty věří, že **Fen** má nahradit **Met**. Fenomenologie je mimo jiné způsob, jak zbavit metafyzické otázky jejich pochybné naléhavosti tím, že demonstruje, jak spočívají na předpokladech, které deformují žitou zkušenost. Zakouším sám sebe jako vědomý a zároveň tělesný subjekt, nikoli jako ducha jaksi záhadně souvisejícího s určitým tělem. Proto je z hlediska fenomenologie **Met** chybně položenou otázkou.

Většina analytických filosofů však nebude mít pro tento postoj k **Met** porozumění. Za prvé, jak jsem již uvedl, jedna věc je plauzibilita Merleau-Pontyho postřehů ohledně rozdílu mezi zkušeností vlastního těla a zkušeností ostatních fyzických objektů; druhá věc je vyvozovat z nich, že **Met** z hlediska fenomenologie jaksi postrádá smysl. Hlavní proud analytické filosofie se fenomenologům možná jeví jako pohrobek kartezianismu, který dosud bere vážně karteziánské metafyzické problémy; avšak analytickým filosofům se jeví jako karteziánský předsudek perspektiva první osoby, kterou fenomenologie prosazuje.⁷ Inovace fenomenologie se zdá spočívat v tom, že rozšiřuje platnost této perspektivy na zkušenost vlastního těla, jež Descartes popisoval – údajně chybně – z pozice třetí osoby, vhodné leda tak pro objektivní vědu. Za druhé, může to být právě neochota brát vážně psychofyzický problém, co fenomenologii brání jasně formulovat vztah, který existuje mezi oním Já, které je subjektem fenomenologických popisů, a jeho tělem. Jsem tělesný v tom smyslu, že jsem se svým (fenomenálním) tělem totožný? Nebo jsem na něm v nějakém smyslu nezávislý? Pokud ano, v jakých ohledech přesně? Zdá se mi, že fenomenologie nemůže na podobné otázky jednoznačně odpovědět, ale nikoli snad proto, že „žitá zkušenost je příliš bohatá“ atd. atp., nýbrž spíše proto, že neexistuje důvod domnívat se, že fundamentální metafyzické vztahy jsou zjevné ve fenomenologické zkušenosti subjektu.⁸ Metafyzika tedy musí doplnit fenomenologii.

7 Právě tuto výtku adresuje Merleau-Pontymu (a jiným fenomenologům) např. Tyler Burge ve své nové knize *Origins of Objectivity* (Oxford, Oxford University Press 2010) na s. 133.

8 Viz John Searle v článku *The Limits of Phenomenology*. In: Wrathall, M. – Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2000, s. 71-92, s. 91.

Na závěr této části ještě poznámka o tom, že sami fenomenologové nejsou důslední ve své kritice smysluplnosti metafyziky. Sám Merleau-Ponty totiž ze svých fenomenologických pozorování vyvozuje radikální metafyzické závěry. Z distinkce mezi „fenomenálním“ a „objektivním“ tělem vyvozuje, že (a) věda nás může poučit jen o objektivním těle, a (b) že „fenomenální tělo“ není trojrozměrný fyzický objekt, ale spíše cosi jako nefyzický základ objektivního světa vůbec. Takový závěr lze myslím těžko považovat za něco jiného než metafyzický idealismus. Charakteristická je následující pasáž: „Pokud vidí svět nebo se ho dotýká, potud není nikdy možné mé vlastní tělo vidět nebo se ho dotknout. Protože je tím, prostřednictvím čehož objekty vůbec existují, nemůže ono samo nikdy být objektem, nemůže být nikdy ‚ zcela konstituováno‘. Tělo také není pouze jedním z ostatních vnějších objektů, který snad má tu zvláštnost, že je vždy tu. Je-li trvalé, jeho trvalost je absolutní a je základem relativní trvalosti mizejících objektů, skutečných objektů. Přítomnost a nepřítomnost vnějších objektů jsou pouhé variace v poli primordiální přítomnosti a v doméně vnímání, nad níž má moje tělo moc. Nejenže stálost mého těla není zvláštním případem stálosti vnějších objektů světa, nýbrž tuto lze chápat jen prostřednictvím oné. Nejenže perspektiva mého těla není zvláštním případem perspektivy objektů; navíc perspektivní reprezentaci objektů nelze rozumět jinak než prostřednictvím faktu, že mé tělo se každé perspektivní reprezentaci vzpírá.“⁹ Domnívám se, že navzdory Merleau-Pontyho úctyhodné šíři znalostí z dobové neuropsychologie a neurofyzologie, o něž se často opírá, jsou pasáže, jako ta právě citovaná, cizí onomu postoji vůči vědě, který převažuje mezi současnými analytickými filosofi. I ti z nich, kteří sdílejí zájem fenomenologů o specifika zkušenosti tělesnosti, totiž předpokládají, že tato zkušenost je výsledkem fungování tělesných mechanismů, které samy nejsou fenomenologicky dostupné, o nichž nás však informuje objektivní věda. A co se týče Merleau-Pontyho idealismu, ten alespoň z části staví na nezdůvodněném předpokladu, že prožívám-li své tělo jako subjekt, musí se takto prožívané tělo lišit od těla jako subjektu.

V této části jsem uvedl několik důvodů k pochybnostem o konvergenci analytické filosofie a fenomenologie vzhledem k otázce bytostné tělesnosti osoby. V následující části však uvidíme, že pojem živého těla, osvobozený od antiscentismu a idealismu, se překvapivě znovuobjeví v kontextu metafyzické diskuse o vztahu osoby a těla.

2. Dualismus osoby a těla

V předchozí části jsem se mimo jiné snažil zdůvodnit nezávislost otázek **Met** a **Fen**. Je-li metafyzická otázka o vztahu osoby a jejího těla odlišná od fenomenologické otázky o charakteru prožívání vlastního těla, zdá se, že znovu musíme odpovědět na výzvu karteziánského dualismu, neboť fakt, že si sám sebe uvědomuji jakožto esenciálně tělesnou bytost, neposkytuje důkaz, že jsem se svým tělem totožný.

Ze současných filosofů bere karteziánský dualismus nejvýznamněji pravděpodobně Saul Kripke. Ačkoli se nezdá, že by kteroukoli z forem dualismu, o nichž uvažuje, přijal za svou, přinejmenším nesdílí postoj většiny analytických filosofů, kteří považují materialismus téměř za cosi jako diktát zdravého rozumu. Mně v této části půjde o podrobnou rekonstrukci stručných, avšak hutných Kripkeových poznámek na téma dualismu, zvláště ze závěru třetí přednášky *Naming and Necessity* (1972); zároveň se pokusím vytěžit náznaky překonání dualismu, které u Kripkea rovněž nacházíme.

Kripke začíná svou úvahu rozlišením tří „identifikací“, které byly v poslední době obvykle prezentovány jako stanovisko „teorie identity“, tj. materialismu. Jde o identifikace (1) „osoby s jejím tělem“, (2) „určitého prožitku (*sensation*) (nebo události či stavu prožívání) s určitým stavem mozku“, a konečně (3) „typů mentálních stavů s odpovídajícími typy fyzických stavů“.¹⁰ Všichni, kdo jsou obeznámeni se současnou filosofií myslí, dobře vědí, že většina odpovídající literatury je věnována obraně tezi (2) nebo (3).¹¹ Kripke argumentuje proti všem třem materialistickým tezím, já se však omezím pouze na analýzu jeho argumentů proti tezi (1), tj. proti materialistické odpovědi na **Met**.

Vyjděme z následující pasáže: „Descartes a další, kteří ho následovali, tvrdili, že osoba nebo mysl je liší od svého těla, protože mysl by mohla existovat bez těla. Descartes by stejně dobře mohl dospět k těmuž závěru z premisy, že tělo by mohlo existovat bez mysli. A jedna odpověď, kterou považují za jednoduše nepřijatelnou, je odpověď, která bezstarostně akceptuje karteziánskou premisu, ale popírá karteziánský závěr. Nechť ‚Descartes‘ je jméno neboli rigidní designátor jisté osoby a ‚T‘ je rigidní designátor jejího těla. Pak platí, že byl-li by Descartes vskutku identický s T, pak by předpokládaná identita – vzhledem k tomu, že jde o identitu mezi dvěma rigidními designátory – byla nutná, a filosof, jenž si přeje vyvrátit karteziánský závěr, musí

10 Kripke, S., *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1980, s. 144.

11 Přesněji řečeno, starší materialismus z 50. let minulého století hájil tezi 3, zatímco novější materialismus od 60. let dále hájil tezi 2. O těchto formách materialismu viz první kapitolu, oddíl 1.2-5 mé knihy *Metafyzika antiindividualismu* (Praha, Filosofie 2008).

vyvrátit karteziánskou premisu, a tento úkol není triviální.¹² Kripke v této pasáži naznačuje dva modální argumenty ve prospěch dualismu osoby a jejího těla. První argument, který je Kripkeovou parafrází Descartova argumentu, lze formalizovat následovně (přičemž „ED“ znamená „Descartes existuje“ a „ET“ „Descartovo tělo existuje“):

(Dua^{mod1}) 1. $\Diamond(ED \wedge \sim ET)$

$\therefore D \neq T$

Druhý argument, který podle Kripkeova názoru mohl Descartes zrovna tak nabídnout, ačkoli to neudělal, má tuto formu:

(Dua^{mod2}) 1. $\Diamond(ET \wedge \sim ED)$

$\therefore D \neq T$

Z Kripkeovy poznámky, že je „jednoduše nepřipustné“ akceptovat premisu každého z uvedených argumentů a zároveň odmítnout jejich závěr, je zřejmé, že považuje oba z nich za platné (*valid*). Důvod, který motivoval mínění materialistů, že karteziánské argumenty jsou neplatné, byl podle Kripkeova názoru chybný předpoklad, že „*T*“ je nerigidní; v takovém případě by totiž mohl existovat možný svět, v němž „Descartes“ a „*T*“ označují odlišné entity, přestože ve faktickém světě označují tutéž entitu.

Ale dejme tomu, že některým by se Kripkeova koncepce možných světů a rigidity jevila jako příliš velký teoretický závazek. Těm Kripke nabízí *temporální* verzi karteziánského argumentu. V článku *Identity and Necessity* (1971) Kripke píše, že dualistický závěr $Descartes \neq T$ lze dokázat „i bez použití modálního argumentu“, a to „za předpokladu, že budeme Descarta považovat po jeho smrti za zaniknuvšího ... neboť je-li tomu tak a *T* je mrtvola, pak *T* přežilo Descarta. A *T* má tudíž vlastnost (tj. vlastnost, že existuje v jisté době), kterou Descartes nemá.“¹³ V *Naming and Necessity* navíc dodává: „Samozřejmě, že tělo existuje bez myslí, a tudíž zřejmě i bez osoby, když je tělo mrtvolou. Již tato úvaha, pokud bychom ji přijali, by ukázala, že osoba a její tělo jsou navzájem odlišné.“¹⁴

Opět lze rozlišit dvě varianty temporálního argumentu. Argument z *Identity and Necessity* je temporální verzí Dua^{mod2}. Abych ve svém výkladu zachoval symetrii, znázorním nejprve temporální verzi Dua^{mod1}. V následující formalizaci označují „*D*“ a „*T*“ opět Descarta a jeho tělo, „*t*“ označuje nějaký čas po Descartově smrti“:

(Dua^{temp1}) 1. $EDt \wedge \sim ETt$

$\therefore D \neq T$

12 Kripke, S., *Naming and Necessity*, c.d., s. 144-145.

13 Kripke, S., *Identity and Necessity*. In: Schwartz, S. P. (ed.), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca & London, Cornell University Press 1977, s. 101, pozn. č. 19.

14 Kripke, S., *Naming and Necessity*, c.d., s. 145, pozn. č. 74.

Druhou formu temporálního argumentu můžeme shrnout následovně:

(**Dua**^{temp2}) 1. $ETt \wedge \sim EDt$

$\therefore D \neq T$

Ve shora citované pasáži z *Identity and Necessity* Kripke naznačuje, že považuje druhou formu temporálního argumentu za platnou. A zmínka z *Naming and Necessity* o tom, že tělo „samozřejmě“ existuje i po smrti osoby, je dokladem, že Kripke bere vážně možnost, že jediná premisa **Dua**^{temp2} je pravdivá, a celý argument je tudíž dokonalý (*sound*). Stejný názor zastává i v nepublikovaných přednáškách *Time and Identity*, které přednesl v roce 1978 na Cornellově univerzitě.

Je však premisa **Dua**^{temp2} skutečně pravdivá? Již ve zmíněných cornellských přednáškách odkazuje Kripke na článek Freda Feldmana, jenž tuto premisu zpochybnil. Feldman uvádí: „Problém Kripkeových argumentů je tedy v tom, že v každém případě předpokládají, že osoba přestává okamžikem smrti existovat, ať už tělo existuje nebo ne.“¹⁵ Jinými slovy, musíme prý odmítnout předpoklad, že osoba přestává existovat okamžikem smrti. Na první pohled by se mohlo zdát, že zpochybněním tohoto předpokladu se materialista zavazuje k jakési pochybné tezi o posmrtném životě. Feldman však tvrdí, že takový dojem je povrchní: „tato forma materialismu neimplikuje ani to, že lidé jsou i po smrti lidmi. Ale co je zde důležité, je skutečnost, že podle tohoto názoru je vlastnost být naživu nahodilou vlastností těch věcí, které ji mají. Něco ji může chvíli mít a pak ji ztratit, aniž by tím přestalo existovat. A tak věci, které jsou lidmi, mohou pokračovat v existenci i po smrti.“¹⁶ Místo nepřijatelné teorie o posmrtné existenci osob se materialista nezavazuje k ničemu jinému než k běžnému mínění, že z každé živé osoby jednou bude mrtvá osoba, tj. že každá osoba existuje po smrti jako mrtvola (pochopitelně jen tak dlouho, dokud existuje její tělo). Uvažme tento hypotetický příklad: Vzápětí po Sartrově smrti přijdu k němu domů a najdu tam Simone Beauvoir v slzách. Je pravděpodobné, že na můj dotaz „Kde je Sartre?“ odpoví „Vedle v ložnici“ – a já pak vedle v ložnici najdu Sartrovo mrtvé tělo.

Tento konkrétní scénář zní pravděpodobně, avšak miní-li Feldman odvodit identitu osoby a těla z každodenního jazyka, pak je jeho teorie snadno zpochybnitelná. V každodenním jazyce lze totiž najít i příklady, které hovoří pro dualismus. Dejme tomu, že jsem se zúčastnil Sartrova pohřbu a slyšel jednoho z řečníků, jak říká: „Jean-Paul Sartre již není mezi námi.“ Nikdo z přítomných by nezpochybnil pravdivost této věty, navzdory faktu, že Sartrovo

15 Feldman, F., Kripke on the Identity Theory. *Journal of Philosophy*, 71, October 1974, s. 667. Feldman podrobně rozpracoval svou teorii o povaze smrti a umírání, včetně jejích etických implikací, v knize *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. New York, Oxford University Press 1992.

16 Feldman, F., Kripke on the Identity Theory, c.d., s. 667.

tělo bylo během pohřbu v rakvi. Tento příklad naznačuje, že i v některých každodenních situacích považujeme osobu za odlišnou od jejího těla. Z toho plyne následující metodologická lekce: i kdyby platilo to – což zdaleka není jisté –, co na jednom místě *Naming and Necessity* tvrdí Kripke, totiž že metafyziku musíme nakonec opřít o naše intuice, má to stále ještě daleko k Feldmanově předpokladu, že koherentní metafyziku lze jednoznačně vyvodit z toho, co říkáme v obyčejném jazyce.

Je však důležité vidět jeden bod, který Kripke a Feldman sdílejí: oba souhlasí, že *být naživu* je pouze nahodilou vlastností těla. Ale nabízí se alternativní názor, který je možná vzdáleně příbuzný s Merleau-Pontyho fenomenologií, o níž jsem hovořil v předchozí části. Autor *Phénoménologie de la perception* evidentně považuje živé tělo za *esenciálně*, nikoli jen *nahodile*, živé. Podle nabízené alternativy je mrtvé tělo (ve smyslu pouhé soustavy orgánů) entitou odlišnou od živého těla. Obávám se však, že zmínka o „vzdálené“ příbuznosti této alternativy vůči Kripkeově-Feldmanově tezi s fenomenologií je zcela na místě: Merleau-Ponty totiž nejspíš považoval materiální tělo za zcela odlišné od „fenomenálního těla“, a navíc termínem „živý“ míní v podobných kontextech cosi mnohem exaltovanějšího než fungující organismus. V závěru předchozí části jsem se již vyjádřil proti podobnému metafyzickému extremismu a ani v dalším nebudu hloubat, co jiného by mohl být život, když ne život ve smyslu biologie. Nabízená alternativa se tedy pokusí zachovat distinkci mezi živým a mrtvým tělem bez uvedených excesů. Pomůže analogie: Rodinův *Balzac* a kus bronzu, z něhož ona socha sestává, sdílejí společný materiál, a tudíž i řadu vlastností tohoto materiálu (barvu, texturu, tvar, váhu atd.), přesto je socha ontologicky odlišná od kusu mramoru (socha je kulturní artefakt, kus bronzu je surovina atd.).¹⁷ Podobně Descartes jakožto živý člověk sdílí materiál, a tedy řadu jeho vlastností, s tělem, které autor *Meditací* zanechal po své smrti, avšak v řadě ohledů se obě entity liší.

Jinými slovy, mám za to, že jistý pojem živého těla, který z fenomenologické filosofie akceptuje, když nic jiného, tedy alespoň tezi, že *být naživu* je esenciální vlastnost tohoto druhu entity, může pro účely materialismu posloužit lépe než pojem těla jen nahodile živého, který Feldman sdílí s Kripkem. Zároveň jsme ale narazili na vztah mezi materiálním substrátem a živým tělem, který se možná podobá vztahu mezi materiálním substrátem a kulturním artefaktem. Povahu tohoto vztahu bude třeba objasnit. Řekl jsem, že živé tělo sestává z neživého materiálu; v literatuře se pro tento vztah obvykle užívá termín „konstituce“ či „kompozice“. Později, a speciálně v poslední části této studie, se k teorii konstituce vrátím podrobněji, abych zjistil, zda by

17 Viz Kripke, S., *Naming and Necessity*, c.d., s. 145, pozn. č. 74.

nemohla objasnit nejen vztah mezi materiálem a kulturními artefakty, ale i mezi živým tělem a osobou.

Na tomto místě ale nechme otázku přesné povahy konstituce stranou a podívejme se, zda by zatím vágní dojem, že konstituce je volnější než identita, nemohl odrazit jistou námitku vůči hypotéze, že osoba je konstituována živým tělem. Námitku můžeme formulovat s odkazem na nedávný případ italské dívky Eluany, která se v důsledku automobilové nehody ocitla v permanentním vegetativním stavu. Kritik teze, že osoba je živé tělo, by mohl říci, že přechodem do vegetativního stavu, z něhož kvůli trvalému poškození mozku není návratu, přestala být Eluana osobou, ačkoli její živé tělo by bylo nadále možné udržovat naživu. V tom případě neplatí, že osoba je totožná se svým živým tělem. Na tuto námitku můžeme odpovědět, že ukáže-li se, že osoba není se svým živým tělem totožná, nýbrž že mezi nimi existuje jakýsi slabší vztah kompozice či konstituce, pak živé tělo může během jistého období konstituovat osobu, ale v důsledku vážného poškození ji přestane konstituovat, přestože živé tělo existuje dále.

Řekněme, že úvahy obsažené především v posledních třech odstavcích naznačují, jak by se mohl materialista vyrovnat s Kripkeovým druhým temporálním argumentem $\text{Dua}^{\text{temp}2}$. Materialista by měl být ochoten připustit, že premisa $\text{Dua}^{\text{temp}2}$ je pravdivá a argument je dokonalý; *eo ipso* je pravdivá i premisa modálního argumentu $\text{Dua}^{\text{mod}2}$ a dokonalý je i tento argument. Avšak závěr, že Descartes není totožný se svým tělem, neznamená triumf dualismu. Materialismus nevyžaduje vztah identity mezi osobou a jejím tělem. Může mezi nimi existovat i slabší pouto konstituce či kompozice, a živé tělo tudíž může přežít zánik osoby – a naopak.

A naopak? Osoba by mohla přežít zánik svého těla? Ukažme si, zda by na tuto otázku mohl kladně odpovědět i materialista, stvrdit tak pravdivost premisy $\text{Dua}^{\text{mod}1}$, a vzhledem k tomu, že předpokládáme platnost tohoto argument, stvrdit i jeho dokonalost – a přesto zůstat materialistou.

Slučitelnost materialismu s předpokladem, že osoba by mohla přežít zánik svého těla, závisí na koncepci osoby, kterou přijmeme. Dosud jsem se věnoval otázce vztahu mezi osobou a tělem, ale je třeba rozlišit několik variant pojmu osoby, neboť ne všechny jsou slučitelné s materialismem. Tyto varianty můžeme rozlišit prostřednictvím odpovědi na následující otázku: jaké jsou podmínky totožnosti osoby? Osoba by mohla být typem substance, kterou lze identifikovat zcela nezávisle nejen na jejím těle, nýbrž na materiálním světě vůbec. Toto je *dualistické* pojetí osoby jako *res cogitans*, které jsem naznačil již v předchozím odstavci.¹⁸ Podle druhého možného pojetí

18 K této pozici se hlásí jen několik současných analytických filosofů, kteří jsou obvykle označováni jako „analytictí teisté“. Viz např. Swinburne, R., *The Evolution of the Soul*. Oxford, Clarendon

není osoba ani tak substance, jako spíše jakýsi psychologický modus. O jedné a téže osobě hovoříme potud, pokud trvá její duševní život, přičemž trvání jejího duševního života závisí na kauzální souvislosti jejích momentálních mentálních stavů s jejími minulými mentálními stavy. Například ten, kdo si nevzpomíná na nic ze svého života před patnáctým rokem věku, je někým jiným, než onou mladou osobou. Tato víceméně lockovská teorie bývá označována jako *psychologická* teorie osobní identity.¹⁹ Podle třetí teorie identity je osoba určitý organismus a existuje přesně tak dlouho, jak dlouho existuje tento organismus. Descartes je určitým exemplářem druhu *Homo sapiens*. Tato teorie je aristotelskou variantou materialismu, v současnosti označovanou jako *animalistická* teorie osobní identity.²⁰ Konečně lze rozlišit čtvrtý pojem osoby, který je s materialismem přinejmenším slučitelný. Podle této teorie není osoba totožná s určitým organismem, ale je jím konstituována. Toto je *konstituční* teorie osobní identity.²¹

Pokud jde o dualistickou teorii osoby jako spirituální substance, je jistě slučitelná s předpokladem, že osoba by mohla přežít zánik svého těla, tj. s premisou modálního argumentu **Dua**^{mod1}. Avšak dualismus je podle obecného mínění nekonzistentní s materialismem.²² Nicméně abychom připustili pravdivost premisy **Dua**^{mod1}, nemusíme možná věřit, že osoba je netělesná substance. Dejme tomu, že bychom Descartovi chirurgicky vyňali jeho mozek a umístili ho v nějakém jiném živém lidském těle, zatímco Descartovo původní tělo bychom zničili.²³ Případně bychom mohli přemístit Descartův mozek do kádě, v níž bychom ho udržovali naživu.²⁴ Nedává v obou případech smysl, že Descartes by existoval nezávisle na svém těle, které zaniklo, přestože Descartes není netělesná substance? Oba tyto scénáře jsou konzistentní

Press 1997.

- 19 Ze současných filosofů ji zastává např. Sydney Shoemaker. Viz např. jeho esej *Persons and Their Past*. In: týž, *Identity, Cause, and Mind*. Oxford, Clarendon Press 2003, s. 19-48.
- 20 Snowdon, P. F., *Persons, Animals, and Ourselves*. In: Gill, Ch. (ed.), *The Person and the Human Mind*. Oxford, Clarendon Press 1990, s. 83-107.
- 21 Baker, L. R., *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- 22 Jeden z mála hlasů, které tomuto konsenzu oponují, patří Tyleru Burgeovi. „Nemám žádný zájem oživovat substanční dualismus,“ píše Burge, a dodává, že zároveň odmítá kategorizaci osoby jako substance. Přesto však pokračuje: „Nepovažuji však za očividně chybné předpokládat, že mentální aktéři a jejich mentální schopnosti, akty a stavy nejsou v žádném doslovném smyslu fyzičtí.“ (Burge, T., *Descartes and Anti-Individualism: Reply to Normore*. In: Hahn, M. – Ramberg, B. (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2003, s. 302. Viz níže o slučitelnosti Burgeova čistě psychologického pojetí osoby s teorií konstituce osoby jejím tělem.
- 23 Viz Shoemaker, P. F., *Persons, Animals, and Ourselves*, c.d., s. 143.
- 24 Tento myšlenkový experiment proslavil v poslední době hlavně Hilary Putnam, ačkoli mu šlo spíše o jistý argument proti skepticizmu ohledně vnějšího světa než o teorii osobní identity. Viz Putnam, H., *Reason, Truth, and History*. Cambridge, Cambridge University Press 1981, kap. 1.

s lockovským pojetím osobní identity ve smyslu psychologické kontinuity, neboť v obou hypotetických situacích bychom cizí tělo, jemuž byl implantován Descartův mozek, stejně jako Descartův mozek v kádi, identifikovali jako Descarta. A můžeme uvážit ještě jiný scénář, podle něhož by neproběhla žádná transplantace Descartova mozku do jiného lidského těla nebo do kádě s umělými živinami, nýbrž došlo by pouze k přenosu totální informace, která je jaksi zakódována v Descartově mozku.²⁵ Pokud něco takového dává smysl, pak bychom tento soubor informací mohli uložit v cizím mozku, který bychom předtím „vymazali“, nebo na vhodném pevném disku počítače, či konečně v nějakém neorganickém těle. Intuitivně se zdá, že ve všech třech případech přenosu informace o Descartově osobě – přenos do organického mozku a těla; přenos na hard disk počítače; přenos do silikonového robotického těla – bychom za předpokladu, že budeme považovat transfer informace za svého druhu kauzální vztah, mohli hovořit o totožnosti mezi osobou Descarta v jejím původním těle a v jejích nových lokalitách. Všechny tyto fantastické scénáře jsou slučitelné s negací karteziánského dualismu, neboť nevyžadují žádnou koncepci osoby jako netělesné substance. V tomto minimálním smyslu jsou tedy uvedené scénáře konzistentní s materialistickou metafyzikou. Na druhé straně, pokud nám tyto scénáře připadají alespoň v principu uskutečnitelné, znamená to, že jsme neuvažovali o požadavcích materialismu dost hluboce. Vezměme si animalistickou teorii, podle níž osoba je určitý organismus. Je-li Descartes zástupce rodu *Homo sapiens*, pak nemůže přežít zánik svého konkrétního těla; pokud je cosi jako transfer totální informace jaksi uložené v Descartově mozku vůbec možný,²⁶ pak podle animalistické teorie není informace, transferovaná na pevný disk nebo do jiného těla, osoba Descartes.

Zbývá uvážit konstituční teorii, podle níž je osoba intencionálním aktérem, jenž je konstituován svým tělem, není však s tímto tělem identický.²⁷ Podle této teorie lze osobu vyčerpávajícím způsobem popsat pomocí psychologických, zvláště intencionálních termínů, přičemž by takový popis měl zdůraznit schopnost osoby zaujmout osobní hledisko.²⁸ Osoba však nemůže

25 Viz Williams, B., *Are Persons Bodies? In: týž, Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press 1973, s. 79.

26 Mám za to, že tento předpoklad – respektive implikaci, že mysl se má k mozku jako soubor informací k pevnému disku – lze efektivně zpochybnit, ale taková kritika přímo nesouvisí s tématem mé studie.

27 Zdá se, že taková teorie je slučitelná s názory Tylera Burgea, o nichž jsem se zmínil v pozn. č. 22. Ačkoli Burge hovoří primárně o možnosti popsat osobu výhradně intencionálním slovníkem, zdá se mi, že s tímto požadavkem je slučitelné, aby osoba byla konstituována svým tělem.

28 Různí filosofové kladou odlišný důraz na různé aspekty intencionality, jež jsou osobám připisovány. Např. podle Daniela Dennetta získání statusu osoby vyžaduje splnění řady podmínek, z nichž prioritní je podmínka racionality. Kromě této podmínky jmenuje Dennett ještě pět dal-

existovat nezávisle na fyzickém světě, nýbrž je konstituována svým tělem způsobem, který vysvětlím v poslední části této studie. Na rozdíl od animalismu, který neumožňuje, aby osoba přežila zánik svého těla, konstitucionalismus připouští, aby tělo, které osobu konstituuje v přítomném okamžiku, bylo v budoucnosti nahrazeno jiným tělem, a tak splňuje požadavek premis **Dua**^{mod1}, přestože je slučitelný s materialismem. Odtud ale vyvstává důležitá otázka: vzhledem k tomu, že podle konstitucionalismu není osoba totožná se svým tělem, co je referentem výrazu „já“? Je to osoba? Nebo tělo? Nebo je osobní zájmeno „já“ podle konstitucionalismu dvojnásobné? Ostatní shora probírané teorie poskytují jednoznačnější odpověď. Podle dualistické teorie je referentem zájmena „já“ myslící věc; podle psychologické teorie je to subjekt v morálním či právním slova smyslu; a podle animalistické teorie je to konkrétní organické tělo. Podle konstituční teorie je referentem osobního zájmena „já“ osoba, ale v případě, že si daná osoba připisuje vlastnosti, které má pouze derivativně díky svému tělu, které je má nederivativně (např.: „mám pěkné nohy“), pak tato osoba uvažuje „o-sobě-jako-o-svém-těle“ (*myself-as-my-body*).²⁹ Dá se mi, že tento bod by mohli ocenit fenomenologové, jimž záleží na zdůraznění způsobů tělesnosti já, ačkoli konstitucionalista samozřejmě uvažuje o těle jako o fyzickém objektu v objektivním prostoru, a nikoli jako o subjektivním základu objektivního světa.

Na závěr této části se ještě chci vyrovnat s námitkou proti **Dua**^{mod1}, kterou by mohl formulovat teoretik identity osoby a těla, tj. materialista, jenž považuje vztah konstituce za příliš slabý na to, aby uspokojil požadavky materialismu. Takový filosof by mohl upozornit, že sám Kripke nabízí nástroje, s jejichž pomocí lze dokázat neplatnost **Dua**^{mod1}. V *Naming and Necessity* Kripke zavádí distinkci mezi epistemickou a metafyzickou možností neboli mezi epistemickým „mohlo by být“ (*might*) a metafyzickým „mohlo by bývalo být“ (*might have been*).³⁰ Příkladem, jenž ilustruje epistemickou možnost, je pro-

ších, přičemž schopnost sebevědomí neboli zaujetí hlediska první osoby uvádí až na posledním místě. Viz Dennett, D., *Conditions of Personhood. Brainstorms*, Cambridge, Mass., The MIT Press 1978, s. 267-285. Naopak Lynne Bakerová staví schopnost zaujmout stanovisko první osoby na první místo. Viz Baker, L. R. *Persons and Bodies*, c.d., kap. 6. V této souvislosti chci rozptýlit možné nedorozumění: V první části jsem zmínil jako námitku analytických filosofů vůči fenomenologii, že tato tradice privileguje hledisko první osoby. Není tato poznámka v rozporu s nynějším poznatkem, že řada autorů v rámci analytické tradice považuje schopnost zaujmout hledisko první osoby za, přinejmenším, jednu z nutných podmínek osobnosti, ne-li přímo za tu nejnutnější? Zdání rozporu zmizí, uvědomíme-li si, že v analytické filosofii není osobní hledisko nijak privilegované v metodologickém ohledu. V analytické metafyzice, teorii poznání nebo filosofii jazyka naopak získalo primát hledisko třetí osoby. Nelze ignorovat, že jako osoba zaujímám vůči světu neredukovatelně osobní perspektivu, ale z toho neplyne, že můj osobní pohled je nějak kognitivně privilegovaný – naopak může být zdrojem omylů a iluzí.

29 Baker, L. R., *Persons and Bodies*, c.d., s. 114.

30 Kripke, S., *Naming and Necessity*, c.d., s. 143, pozn. č. 72.

pozice „zlato se nemuselo (*might turn out not*) ukázat být prvkem“, která vyjadřuje fakt, že na základě dostupné evidence nejsme oprávněni věřit s apriorní jistotou, že zlato je prvek, a nikoli sloučenina. Příkladem, který ilustruje metafyzickou možnost, je „zlato se nemuselo bývalo (*might have turned out not*) ukázat být prvkem“; tato propozice popisuje skutečnou možnost, tj. nikoli jen možnost, nakolik je nám známo. Materialista věřící v identitu osoby a těla by mohl využít Kripkeovy distinkce k tvrzení, že Descartova existence nezávisle na jeho těle je pouze epistemická možnost, nikoli možnost metafyzická, a proto ji nemusíme brát vážně. Jinými slovy, Descartova existence nezávisle na jeho těle nám může připadat jako možná, z toho však neplyne, že vztah mezi osobou a tělem je nahodilý. Co nás však vede k domněnce, že tento vztah je pouze nahodilý?

Materialista se může pokusit tuto domněnku vysvětlit tím, že identitu Descarta s jeho tělem jsme objevili *a posteriori*, a protože obvykle „máme velmi silný pocit, který nás vede k myšlence, že nemůžeme-li něco znát prostřednictvím apriorního uvažování, musí to být nahodilé“,³¹ jsme vedeni k závěru, že propozice „Descartes nemůže existovat nezávisle na svém těle“ je nanejvýš nahodile pravdivá – a že tudíž existuje možný svět, v němž Descartes existuje v jakémsi netělesném stavu. Distinkce mezi epistemickou a metafyzickou možností nás tak přivádí ke klíčové inovaci Kripkeovy filosofie jazyka – k jeho pojmu nutného *a posteriori*. Podle Kripkeova mínění existují nutné pravdy, k nimž nedospíváme apriorní úvahou, nýbrž objevujeme je empiricky, a psychofyzická identita je tímto typem pravdivého tvrzení. Na jiném místě Kripke uvažuje, že pokud se chybně domníváme, že nějaká nutná pravda je pouze nahodilá – například, že Jitřenka by nemusela bývala být Večernice –, pak uvažujeme o „kvalitativně identické epistemické situaci“, tj. o nějakém možném světě, v němž má pozorovatel k dispozici tutéž evidenci, jakou máme ve faktickém světě, ale používá jména „Jitřenka“ a „Večernice“ k označení jiných předmětů, než jaké označují ve faktickém světě.³² Této úvahy může materialista, jenž věří v identitu osoby a těla, využít ke zpochybnění **Dua**^{mod1} v tom směru, že dokáže vysvětlit, proč premisa tohoto argumentu – tj. $\Delta(ED \wedge \sim ET)$ – vypadá jako pouze nahodile pravdivá, ačkoli se jedná o pravou identitu, a tudíž o nutnou pravdu. Pokud má náš materialista důvody ztotožnit Descarta s jeho tělem, které jsou stejně dobré jako ty, které nabídli astronomové, kteří ztotožnili Jitřenku s Večernicí, pak může říci, že premisa **Dua**^{mod1} je pouze epistemicky, nikoli však metafyzicky, možná. Materialista může navrhnout, že ti, kdo považují netělesné osoby za metafyzicky možné,

31 Tamtéž, s. 101.

32 Tamtéž, s. 103-104.

nevzali v úvahu některé hypotézy – například hypotézu, že Descartes je určitý organismus.

Navzdory těmto úvahám však **Dua**^{mod1} neztrácí svou platnost ani dokonalost. Materialista sice může kripkeovsky vysvětlit, proč se netělesná existence osoby *jeví* jako metafyzicky možná, ale dostupnost takového vysvětlení neimplikuje, že bychom onu premisu neměli akceptovat, či dokonce, že argument neplatí. To však není něco, čeho by se materialista musel obávat. Za prvé, shora jsem ukázal, že předpoklad netělesné existence osoby nás nezavazuje k dualismu, neboť konstitucionalismus nám dovoluje připustit možnost, že osoba je konstituována tělem, které lze nahradit jiným, aniž tato osoba v kterémkoli okamžiku existuje v netělesném stavu. Viděli jsme, že identita je neslučitelná s možností takové substituce, neboť identity spojují rigidní dezignátory, z nichž každý označuje v každém možném světě tutéž entitu, takže tvrzení identity, pokud je pravdivé, je nutně pravdivé.³³ A za druhé, není konstituce přesně tím metafyzickým vztahem, který je v souladu s fakty růstu a změny těla lidských osob během jejich života?³⁴ Zdá se, že sám Kripke nakonec uvažuje o vztahu konstituce jakožto alternativě vůči identitě, který je dostačující pro materialismus. V důležité poznámce pod čarou v *Naming and Necessity* píše: „Podobně lze argumentovat, že socha není kus hmoty, z něhož sestává [*is composed*]. V tomto případě by však bylo možné říci, že socha není ‚nic víc než‘ [*nothing over and above*] kus hmoty; a stejný nápad by bylo možné uplatnit na vztah osoby a těla.“³⁵ V poslední části Kripkeův návrh prozkoumám ve vztahu k novější teorii materiální konstituce.

3. Tělesná konstituce osoby

Právě jsme viděli, že sám Kripke si pohrává s myšlenkou, že nároky materialismu by mohl splnit vztah konstituce mezi osobou a tělem. Podívejme se, co dalšího o tomto návrhu Kripke říká: „Teorie, že osoba není nic víc než její tělo – podobně jako socha není nic víc než hmota, z níž socha sestává [*is composed*] –, by musela tvrdit, že nutně platí, že osoba existuje tehdy a jen teh-

33 Ne že by neexistovali autoři, kteří nutnost identity popírají: viz např. Gibbard, A., *Contingent Identity*. In: Rea, M. (ed.), *Material Constitution*. Lanham, Mar., Rowman & Littlefield 1997, 93-125. Teorie nahodilé identity však narážejí na velké obtíže, a to jak jazykové (tj. široce sdílený předpoklad, že vlastní jména jsou rigidní dezignátory), tak metafyzické (tj. podobně široce sdílený princip identity, čili Leibnizův zákon).

34 Není však třeba uvažovat jen o biologických tělech, která během života rostou. Je nepochybné, že kdybychom měli na mysli mechanická těla robotů, kteří by byli tak dokonalí, že by byli zároveň osobami, potřebovali bychom vztah konstituce, abychom dali smysl řekněme nahrazování součástek takových robotů, které by tak měnilo jejich těla, avšak tato těla by nadále konstituovala tutéž (umělou) osobu.

35 Kripke, S., *Naming and Necessity*, c.d., s. 145, pozn. č. 74.

dy, existuje-li její tělo, které má navíc jistou dodatečnou fyzickou organizaci. Taková teze by podléhala modálním obtížím podobným těm, které sužovaly obyčejnou identitní tezi.³⁶

Není toho skutečně mnoho, co Kripke o povaze konstituce či kompozice říká, ale z citované pasáže můžeme odvodit přinejmenším to, že naznačuje dvě teze o konstituci soch a osob. První tezi formalizují takto:

(Kon^{scul}) $x\forall y[Sx \leftrightarrow (Hy \wedge FOy)]$,

kde „Sx“ znamená „x je socha“, „Hy“ znamená „y je kus hmoty“ a „FOy“ značí „y má určitou fyzickou organizaci“. Paralelní teze se týká konstituce osob:

(Kon^{pers}) $\forall x\forall y[Ox \leftrightarrow (Ty \wedge FOy)]$,

kde „Ox“ znamená „x je osoba“ a „Ty“ znamená „y je tělo“.

Avšak Kripke v poslední větě shora citované pasáže tvrdí, že Kon^{pers}, nikoli však Kon^{scul}, podléhá podobným potížím, které trápily i identitní tezi D = T. Zdá se, že Kripke má na mysli potíže s netělesnou existencí, o nichž jsme širou pojednali již v předchozí části této studie.

Ve skutečnosti to ale vypadá, že ani Kon^{scul} není bez obtíží. Socha, například již zmíněný Rodinův *Balzac*, je esenciálně kulturní artefakt. To znamená, že spontánní sloučenina kovů svým složením totožná s bronzem, která by ztuhla ve formě přesně shodné s tvarem *Balzaca*, by nejenže nebyla Rodinovým *Balzacem*, ale nebyla by vůbec *sochou*, jež pro svoji existenci předpokládá instituci světa umění (*artworld*): přítomnost jisté tradice a dějinného vyprávění, vůči nimž se nová díla vymezují, obecnstva, kritiků, historiků, galerií, muzeí atd.³⁷ Teze Kon^{scul} tedy není pravdivá. Ve srovnání s Kon^{scul} netrpí Kon^{pers} tímtež problémem, neboť je pravděpodobně, že osoby ke své existenci nepotřebují kulturní instituce. Ačkoli dnes žijeme ve světě, v němž nás patrně mnohem více než příroda ovlivňují instituce, lidské osoby zajisté existovaly dlouho předtím, než si vytvořily instituce.³⁸ Na druhé straně, vyjeme-li z návrhu formulovaného v předchozí části, tj. že osoba je intencionální aktér, pak nebude platit Kon^{pers}, neboť aktér je nositelem mentálních stavů,

36 Tamtéž.

37 Viz Danto, A., *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1981.

38 Vše samozřejmě závisí na tom, jaké vymezení pojmu osoby přijmeme. V pozn. 28 jsem zmínil na jedné straně minimalistické pojetí Dennettovo, které si v krajním případě vystačí pouze s požadavkem racionálního jednání, a na druhé straně maximalistický požadavek Bakerové, podle něhož je schopnost zaujmout osobní perspektivu vůči světu *sine qua non* osobnosti. Dennettovo pojetí je minimalistické v tom ohledu, že zatímco racionální jednání – tj. schopnost jednat logicky a zvolit si co nejeфекtivnější prostředky k dosažení daného cíle – nutně nezávisí na schopnosti užívat jazyk, osobní úhel pohledu takovou schopnost patrně předpokládá. Tak jako tak, i za předpokladu, který není všeobecně přijatelný, totiž že jazyk je sociální zdatnost (*social art*, jak napsal Quine), není třeba chápat jazyk jako sociální instituci.

keré nelze identifikovat čistě výčtem niterných vlastností jeho těla, jak se zdá naznačovat **Kon^{pers}**. Jinými slovy, **Kon^{pers}** nesplňuje požadavek *psychologického externalismu*, tedy teorie, podle níž lze identifikovat intencionální stavy aktéra jen tehdy, popíšeme-li jeho vztahy k fyzickému, popř. i sociálnímu prostředí.³⁹

Požadavku, že osobu jakožto nositele intencionálních obsahů budeme s to identifikovat jen vzhledem k určitému vnějšímu prostředí, se snaží vyhovět definice konstituce osoby, s níž nedávno přišla Lynne Rudder Bakerová ve své knize *Persons and Bodies* (2000). Bakerová odpovídá na podněty, které teorie konstituce přinesla zvláště od vydání *Naming and Necessity*. Tato literatura se soustřeďuje na vztah *materiální* konstituce, tj. vztah konstituce mezi dvěma materiálními entitami – např. Rodinem a kusem bronzu, z něhož je tato socha odlita.⁴⁰ I Bakerová věří, že osoba je materiální objekt, sdílející materiální vlastnosti těla, které ji komponuje, ale mající navíc psychologické, zvláště intencionální vlastnosti. Bakerová navrhuje následující definici konstituce osoby. Nechť „T“ a „D“ opět označují Descartovo tělo a osobu Descarta.⁴¹

(**Kon^{pers*}**) Tělo T konstituuje D v čase $t =_{df}$

T a D jsou v t na stejném místě a

T splňuje vnitřní i environmentální podmínky v t , vhodné ke vzniku perspektivy první osoby a

je nutné, aby pro cokoli, co má vlastnost být lidským tělem v t , a co splňuje niterné i environmentální podmínky vhodné ke vzniku a fungování perspektivy první osoby, platilo, že existuje nějaká věc, která s tímto tělem zaujímá stejné místo a má vlastnost být osobou, a

je možné, že T existuje v t a přitom s ním v t nezaujímá stejné místo žádná věc, která by měla vlastnost být osobou, a

ani D, ani T nejsou nemateriální.

Nedostatek **Kon^{pers}**, totiž že bere v úvahu jen niternou organizaci těla, navrhuje **Kon^{pers*}** v bodu (b), který hovoří o nutnosti splnit jisté environmentální podmínky, nutné pro genezi perspektivy první osoby, jež je – jak jsme viděli ve druhé části této studie – podle Bakerové nutnou vlastností osoby.⁴²

39 Viz zvl. Burgeovy články *Other Bodies* a *Individualism and the Mental*; první argumentuje ve prospěch vlivu fyzického prostředí na identifikaci intencionálních mentálních stavů, druhý nabízí argument na podporu vlivu společenského prostředí na identitu těchto stavů. Články jsou nyní dostupné jako kapitoly 4 a 5 in: Burge, T., *Foundations of Mind*. Oxford, Oxford University Press 2007.

40 Viz zvláště příspěvky shromážděné ve sborníku Rea, M. (ed.), *Material Constitution*, c.d.

41 Citovaná definice je s mírnými úpravami převzata z Baker, L. R., *Persons and Bodies: A Constitution View* c.d., s. 96.

42 Ačkoli Bakerová věří, že konstituce splňuje nároky externalismu, tedy že externalismus je, pokud jde o vztah *osoby a těla*, slučitelný s konstitucionalismem jako slabou formou materialismu, je pochybné, zda je externalismus s jakoukoli formou materialismu slučitelný, pokud bychom

Řekněme tedy, že Kripkeova intuice, podle níž socha či osoba nejsou „nic než“ materiál, z něhož jsou zkomponovány, je správná, ačkoli neimplikuje ani **Kon^{scul}**, ani **Kon^{pers}**. Pokud ponecháme stranou umělecká díla, pak definice Bakerové implikuje, že osoba nemá žádné jiné tělesné vlastnosti než ty, které má její tělo, s nímž spadá prostorově vjedno. Z toho plyne, že osoba není netělesná substance, která by mohla v principu existovat nezávisle na svém těle. Zároveň však osoba není s žádným tělem totožná, takže dává smysl i pokračování existence osoby v nějakém jiném lidském těle. Pokud bychom však připustili i možnost umělého těla nebo mozku v kádi (takže osoba by byla konstituována mozkiem, kádí a ostatními zařízeními nutnými pro zachování její existence), museli bychom se vzdát pojmu „živého“ těla, o němž jsme uvažovali ve druhé části. V každém případě se však zdá, že vztah konstituce je možnou moderní odpovědí na Descartovo hledání jednoty, která není identitou.

Dříve než tuto studii uzavřu, chci však upozornit alespoň na jednu z námitek proti konstitucionalistickému pojetí vztahu osoby a těla. Jde o to, zda *volný* je skutečně vztah materiální konstituce. Shora jsme viděli, že na rozdíl od identity, která nepřipouští přenos osoby do jiného těla (či do kádě atd.), se konstituce jeví jako vhodná k tomu, aby učinila zadost intuicím o pokračování osobní existence v jiném substrátu. Je však možné, že musíme rozlišit různé konkrétní případy. Pokud jde o několikrát zmíněného Rodinova *Balzaca*, víme, že jde o bronzový odlitek a že každý z těch několika exemplářů v různých světových muzeích je považován za autentické dílo. Je možné, že naše intuice o pokračování osobní existence v jiném těle se opírá o podobné příklady, takže existuje-li analogie mezi osobou jako záznamem informace a kadlubem, z něhož se odlévá socha, mohla by snad táž osoba existovat zároveň v několika různých tělech, podobně jako litá socha existuje v několika exemplářích v různých světových muzeích. Ale stačí uvážit typ skulptury, která nemůže existovat v různých exemplářích, abychom o naší intuici začali pochybovat. Michelangelo vytvořil svého *Davidu* otesáváním mramorového bloku, a táž forma, tvořená jiným kusem mramoru, by nebyla Michelangelovým *Davidem*. Ponechme však stranou otázku několikanásobných exemplářů téhož díla nebo téže osoby. Byl by *David* tímtéž dílem, pokud bychom mu urazili ruce a nahradili je replikami z jiného kusu mramoru? Nepochybně ano, ale co kdybychom v našem destruktivním počínání pokračovali dále? Myslím, že v jistém okamžiku bychom museli přestat považovat výslednou plastiku za *Davidu*. Tento příklad je variantou jiného příkladu, zvláště populárního mezi teoretiky materiální konstituce, tzv. *Théseova korábu*. Jak známo, posádka tohoto korábu během plavby vyměnila všechny latě, z nichž byla

měli na mysli vztah *mentálních a fyzických stavů*. O tom viz třetí kapitola, oddíly 3.6-9, mé knihy *Metafyzika antiindividualismu* (c.d.).

loď původně postavena, takže je nasnadě otázka, zda se v závěru této výměny jednalo o tutéž loď jako na začátku, a zda lze určit okamžik, v němž se identita lodi změnila. Tyto příklady souvisejí s otázkou materiální konstituce osoby do té míry, že motivují otázku, zda je možná totální záměna jednoho těla jiným, aniž to má vliv na identitu osoby. Byl bych dále tím, kým jsem, pokud bych existoval v jiném lidském těle? Nebo dokonce v umělém těle? Formulace otázky příliš samozřejmě předpokládá, že i v jiném těle bych to byl stále *já*. Merleau-Ponty, pokud vím, neuvažuje o podobných fantastických scénářích, ale jeho poznámky o bytostné svázanosti osoby s *jejím* tělem naznačují, že separaci osoby od jejího těla stěží považoval za byt jen konceptuální možnost – nejspíš za pozůstatek kartezianismu. Námitku vůči teorii konstituce, kterou mám na mysli, by tedy bylo možné formulovat takto: identita činila jednotu mezi osobou a tělem vskutku příliš těsnou, avšak není konstituce naopak příliš volná? Přijdu-li o nohy a dostanu protézy, jsem to určitě stále já, ale další substitute mohou ovlivnit mou perspektivu vůči světu a jeho prožívání způsoby, které zcela změní mou osobní identitu. A o závislosti osobní identity na tělesnosti zajisté není třeba jen spekulovat, nýbrž lze ji i empiricky zkoumat – o což se ostatně do jisté míry pokusil již sám Merleau-Ponty.⁴³

Uvedenou námitku bych ovšem nepovažoval za fatální právě proto, že bych ponechal na empirickém zkoumání, aby přesněji vymezilo vliv tělesnosti na materiálně konstituovanou osobu. Závěrem tedy odpověď na otázku, která tvoří název této stati: nejsme nutně tělesní. Ale nikoli v tom smyslu, že bychom se měli považovat za spirituální substance jen nahodile připoutané k našim tělům, nýbrž jen v tom smyslu, že nejsme totožní s našimi těly. Totožnost je nutný vztah, kdežto každý z nás je komponován nějakým materiálním objektem, který se během doby proměňuje, ačkoli osoba zůstává – patrně alespoň do určité míry – táž.⁴⁴

SUMMARY

Are We Necessarily Corporeal Beings?

The author concentrates on the relation between person and body in phenomenology and analytical philosophy. Both of these traditions are, in their own way, critical towards the cartesian dualism. While phenomenology tries to overcome this dualism through the description of the experience of our corporeality from the first person's

43 Teprve po dokončení rukopisu této studie jsem narazil na knihu Shauna Gallaghery *How the Body Shapes the Mind* (Oxford, Clarendon Press 2005), v níž autor navrhuje program empirického výzkumu tělesnosti, který rehabilituje některé rysy fenomenologie.

44 Za kritické připomínky k této studii děkuji Vojtěchu Kolmanovi, Radimu Bělohradovi a zvláště Petru Dvořákovi. Posledně jmenovanému vděčím i za opravu několika chyb, kterých si naštěstí povšíml.

point of view, analytic philosophy examines the metaphysical problem of the relation of person and body from the third person's perspective a usually proposes a materialist answer in the sense of an identity of person and body. The central part of the paper is a detailed analysis of Kripke's challenge of contemporary materialism. The author argues that it is possible to accept Kripke's modal and temporal arguments in favour of the dualism of person and body without being forced to accept the idea of dualism itself. It is the metaphysics of constitution that represents an alternative: the person is constituted by its body, but is not identical with it. Surprisingly, it is the idea of the living body that is rediscovered in this solution – the idea which, in a sense, is a part of phenomenological heritage, even though it is devoid of phenomenological anti-scientism and idealism.

ZUSAMMENFASSUNG

Sind wir notwendigerweise leiblich?

Der Autor befasst sich mit der Beziehung zwischen Person und Leib in der Phänomenologie und in der analytischen Philosophie. Beide Traditionen stehen dem kartesischen Dualismus auf ihre Weise kritisch gegenüber. Während die Phänomenologie jedoch bemüht ist, diesen Dualismus durch Beschreibung der Erfahrung unserer Leiblichkeit aus der Perspektive der ersten Person zu überwinden, untersucht die analytische Philosophie das metaphysische Problem der Beziehung von Person und Leib vom Standpunkt des Dritten und bietet in der Regel eine materialistische Antwort im Sinne der Identität von Person und Leib. Der Hauptteil der Abhandlung enthält eine eingehende Analyse von Kripkes Aufforderung an den heutigen Materialismus. Der Autor argumentiert, dass Kripkes modale und temporale Argumente zu Gunsten des Dualismus von Person und Leib akzeptierbar sind, ohne dass wir einen Dualismus zulassen müssen. Eine Alternative stellt die metaphysische Konstitution dar: Die Person wird durch ihren Leib konstituiert, ist mit diesem jedoch nicht identisch. In diesem Lösungsansatz taucht überraschenderweise erneut der Begriff des lebendigen Leibes auf, der in gewissem Sinne ein Erbe der Phänomenologie darstellt, obgleich er vom phänomenologischen Antiszientismus und Idealismus befreit ist.