

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Teorie mysli a těla: reduktivní a nereduktivní
fyzikalismus**

Martin Štembera

Plzeň 2014

1 Úvod	1
2 Vymezení základních přístupů	6
2.1 Fyzikalismus	7
2.2 Behaviorismus	9
2.3 Dualismus	10
2.4 Funkcionalismus	12
3 Redukce v teorii mysli a těla	15
3.1 Eliminace a identita	16
3.2 Kompozice	18
3.3 Supervenience	19
4 Mysl a vědomí v introspekci, teorie „zombí“	22
4.1 Zkoumání mysli a vědomí	22
4.2 Pojem „Zombie“	26
5 Problém kválií a intencionality	32
5.1 Problém kválií	32
5.2 Intencionalita	38
6 Emergentismus	43
6.1 Druhy emergence	46
6.2 Kauzalita a přirozené nekonečno v emergenci	49
6.3 Paradox emergentních systémů	54
7 Závěr	60
8 Seznam použité literatury	64
9 Cizojazyčné resumé	68

1 Úvod

Tato diplomová práce má za úkol v rámci problému mysli a těla představit důvody a uvést příklady, proč nelze lidskou mysl redukovat pomocí fyzikálních zákonů. V první řadě má upozornit na problém mentálních stavů a také na problém neredukovatelnosti lidského vědomí, které svou povahou odolává redukcí a brání tak řešení vztahu mysli a těla pomocí reduktivního fyzikalismu. Ačkoliv hlavním tématem této práce by měl být fyzikalismus, není jejím záměrem ho vyvrátit nebo explicitně potvrdit jeho pravdivost, práce má ukázat důvody k tomu, proč uvažovat i o nereduktivních formách řešení problému mysli a těla, které dokážou pracovat s pojmy vědomí i bez jeho redukce. V tomto směru je práce nakloněna k podpoře emergentismu. Vzhledem k povaze práce, používám termíny materialismus a fyzikalismus částečně jako synonyma, jelikož jejich rozlišení není pro moji práci zásadní.

Práce se po celou dobu zabývá problémem mysli a těla, konkrétně tím, proč fyzikalismus není dostatečným řešením tohoto problému, přestože žijeme (doufáme v to) v materiálním světě. Hlavním tématem práce je kritika redukce ve fyzikalismu, prolínání teorií behaviorismu, dualismu, funkcionalismu, emergentismu a dalších. Dále práce řeší problém qualií, intencionality, superveniencie a emergence. Práce se záměrně nezabývá pitváním samotného fyzikalismu ani dalších teorií, naopak na něj nahlíží z opačné strany a spíše, než aby řešila jeho pravdy, které jako lidé můžeme „intuitivně“ přijmout, tak řeší hlediska, kterými jsou fyzikalismus a jeho reduktivní formy stavěny do pozice zatím nedokonalé a v současné době, vzhledem k vědeckým poznatkům neurověd, spíše „odvážné“ teorie. Práce nemá být shrnutím všech teorií o mysli a těle, ale zaměřuje se spíše na místa, kde je možné vidět jejich střety a snaží se popsat ty jevy, teorie a spory, které jsou překážkou v redukcí naší mysli pomocí reduktivních

fyzikalistických metod. Závěr práce a celkový smysl práce vyplývá z jejího obsahu a má nabádat k podpoře nereduktivních forem fyzikalismu.

V práci se budou často opakovat určité termíny, které bych chtěl zde v úvodu představit. Prvním je lidské vědomí, které hraje významnou roli ve vztahu mysli a těla a je bohatým zdrojem nezodpovězených otázek. Znamená pro nás prozatím nevyřešený problém, a ačkoliv je to na jednu stranu nejbližší a nejsamozřejmější část našeho já, o to více otázek vzbuzuje. Současný stav naší neurovědy sice dokáže vysvětlit chování neuronů v našem mozku, ovšem absence důkazu o tom, jak vzniká naše vědomí, je pro fyzikalismus překážkou. V hlavním problému, které řeší tato práce, hraje vědomí a jevy s ním spojené rozhodně velkou roli. Útokem na názor, že vědomí je něco samozřejmého, považují například Chalmersovu teorii „zombií“ nebo behaviorismus, který chápu spíše jako kritiku introspekce a existence „svobodné vůle“, než jako druh materialismu.

Dalšími pojmy, které v práci používám, jsou samozřejmě mysl a tělo. Jednou z otázek této práce je i to, zda o mysli a těle můžeme mluvit odděleně. Existují různé přístupy, které nám dávají k těmto pojmům odlišné pohledy. Pokud zvážíme možnosti, které nám přístupy jako je fyzikalismus a dualismus nabízí, můžeme buď přijmout, anebo odmítnout existenci mysli oddělené od těla. Abychom ale vůbec mohli začít s diskuzí o správném přístupu k problému, vyplývajícího z těchto pojmů, musíme přehlédnout mezery ve vědě, která zatím neumí fyzikálně vysvětlit podstatu všech procesů v našem mozku a neumí rozhodnout o tom, zda je můžeme či nemůžeme spojovat s naším vědomím. Právě díky těmto mezerám ve vědě však získáváme prostor pro to, abychom mohli tvrdit, který přístup je pravdivější. Dalo by se říci, že je otázkou uvědomění si nesamozřejmosti samozřejmého, pokud odmítáme redukci našich

mentálních stavů na stavy fyzické (obecně tedy redukci mentálního na fyzikální). Určitě zde hraje roli i naše vlastní „lidská hrdost“, která by mohla být zásadním důvodem, který nám brání přijmout tezi, kterou bychom sami sebe zredukovali na fyzikální zákony a „zapřeli“ tak existenci našeho vědomí či mysli.

Právě proto je fyzikalismus, redukující mentální stavy na fyzické a jeho soupeřící směr dualismus, uznávající dva oddělené světy těla a mysli, diskutovanou záležitostí a původně reduktivní forma fyzikalismu je nyní doplňována novým pojetím fyzikalismu, zvaného jako „nereduktivní“ fyzikalismus. Ten je v některých případech popisován jako fyzikalismus se sklony k dualismu. Tyto nereduktivní formy fyzikalismu mají být zřejmě odpovědí na to, zda bychom při aplikaci fyzikalismu mohli stále nějakým způsobem považovat mysl a tělo za oddělené sféry. Ačkoliv zatím žádnou z těchto teorií nemůžeme označit jako pravdivou, J. Kim tvrdí, že fyzikalismus je podle něj pravda „dostatečně blízká“ (Kim, 2001), tedy dostatečně blízká skutečnosti (alespoň dle našich dosavadních objevů). V tomto názoru se s ním shoduje i T. Hříbek, když píše, že většina filozofů se shodne na tom, že „určitá forma materialismu *prostě* musí platit“ (Hříbek, 2008, s. 13). Je to však důvod k tomu ostatní teorie opomíjet? Proti nim stojí dualista David Chalmers, který na jednu stranu předkládá důležitost vědomých prožitků, ovšem sám pak svou teorii částečně podkopává námitkou o existenci „zombies“, lidí bez vědomí a vědomého prožívání.

Obecně je se dnešní době zdá být odvážné tvrdit, že bychom se mohli spolehnout pouze na jedinou teorii. Pokud se odpoutáme od samotného fyzikalismu, dá se říci, že právě neznámost, neurčitost a jednoduše prostá nevědomost, která se váže k pojmům mysli a těla, dala život množství teorií, jejichž většina bude zřejmě v budoucnosti prohlášena za mylnou – teoreticky by měla být, jelikož teorie o mysli a

těle se rozcházejí, mají své zastánce i odpůrce a zdají se v určitých bodech vzájemně neslučitelné. Je vůbec možné se dohodnout o autonomii těchto dvou celků, těla a mysli nebo je jejich propojení tak blízké, že nelze určit, která část „nás“ patří tělu a která myslí?

Předtím bych chtěl ovšem nastínit reduktivní strategii. Abychom mohli mluvit aplikovat redukcii, přijmeme tezi, že „věci, události či vlastnosti určitého druhu se skládají z věcí, událostí či vlastností jiného druhu“ (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 170). V našem případě chceme redukovat psychologickou teorii na teorii fyzikální. Musíme tedy určit, která teorie bude sloužit jako základní. Pokud bychom postupovali dle Carnapa, jak píše M. Polák, a snažili redukovat psychologickou teorii podle teorie fyzikální, která by nám sloužila jako základ k redukcii, skončili bychom na tom asi podobně jako Carnap, který v mentálním slovníku neměl pro redukcii na fyzikální úroveň dostatek informací. Dále M. Polák uvádí, že redukcii můžeme provést například pomocí protokolárních vět nebo překlenovacích principů (Polák, 2013, s. 118). Samotná realizace redukce však ukáže úskalí, které si představíme v dalších částech práce.

V dalších kapitolách bych jako první věc chtěl vymezit základní teorie přístupů k myslí, se kterými budu v této diplomové práci pracovat. Jedná se tedy o fyzikalismus, dualismus, behaviorismus a taktéž funkcionalismus. Od těchto přístupů přejdu k dalším teoriím, které z těchto přístupů vycházejí, pojednám například o teorii identity v souvislosti s anomálním monismem. V další kapitole budu rozebírat zkoumání myslí a problémy vědomí a vědomé zkušenosti, konkrétně jsem se zaměřil na problém „zombií“, kterými se zabýval David Chalmers. V poslední kapitole bych rád obsáhle promluvil o emergentismu, kde vyjadřuji souhlas s teorií, kterou velmi trefně popsal J. Romportl. V závěru se pokusím shrnout domněnky, ke kterým jsem během psaní práce

došel, a které při řešení problému mysli a těla vyvstávají. Finální snahou této práce tedy bude vyzdvihnout překážky při snaze o redukci ve fyzikalismu a zhodnocení vágního charakteru výsledků při pokusech o vysvětlení problému mysli a těla.

2 Vymezení základních přístupů

Na problém myslí a můžeme nahlížet pomocí různých přístupů. Každý tento přístup měl v minulosti své zastánce i odpůrce a často můžeme najít i případy, kdy jejich zastánci s odstupem času odmítli nebo změnili své vlastní názory. Jak bylo již řečeno, díky materiální povaze světa je mezi odborníky, zabývajícími se problémem myslí a těla, jistá forma fyzikalismu všeobecně přijímána. I v dnešní době ale stále existují snahy tento směr určitým způsobem upravit, respektive ho jistým způsobem rozšířit o poznatky, které získáváme díky neustávajícímu zkoumání pochodů v lidském těle, hlavně tedy těch v našem mozku. V současné době patří v problému myslí a těla k nejdiskutovanějším osobám Jaegwon Kim a David Chalmers. Ačkoliv oba stojí určitým způsobem na druhé straně lávky, co se týče fyzikalistického přístupu, můžeme jejich názory považovat v jistých klíčových ohledech za souhlasné. J. Kim, jako zásadový fyzikalista, někdy nazývaný jako „hard core reductive materialist“ a D. Chalmers, považovaný spíše za zastánce dualismu, se shodují v tom, že určitá forma fyzikalismu, která pracuje s pojmy jako je redukce, emergence a supervenience by mohla v našem světě platit. Neshody u nich však panují v tom, do jaké míry by měly teorie těchto pojmů platit. Nejzásadnějším pojmem zůstává redukce. Do jaké míry můžeme věci redukovat, aby nedošlo ke zkreslení pravdy, kterou hledáme, zůstává zatím nezodpovězenou otázkou. Je však jisté, že při snaze najít nějaký „lepší“ fyzikalismus, dochází k přebírání myšlenek z jiných přístupů. Nejčastěji se vychází z Descartova substančního dualismu a také z behaviorismu. Předtím, než začneme mluvit o samotných problémech, které jsou důvodem k úpravě fyzikalismu, tyto přístupy nastíníme.

2.1 Fyzikalismus

Fyzikalismus byl představen kolem roku 1930 členy Vídeňského kroužku O. Neurathem a R. Carnapem. Fyzikalismus a materialismus jsou často ve filozofickém kontextu používány jako dva zaměnitelné termíny, ačkoliv materialismus je termín mnohem starší. Z historie je známo, že fyzikalismus byl pozitivisty původně nazýván lingvistickou tezí, zatímco materialismus tezí metafyzickou, avšak dnešními filozofy již fyzikalismus jako pouhá lingvistická teze brán není (Stoljar, 2010, s. 10), je tomu právě naopak. Materialismus je spojován s pojmem „matter“, což bychom mohli přeložit jako hmota. D. Stoljar tento pojem z historického pohledu popisuje jako materiál, který vyplňuje volný prostor (Stoljar, 2010, s. 10). V dnešní době se však materialismus oproti své původní verzi, která věřila pouze v existenci „hmoty“, dostal do pozice synonyma fyzikalismu a často bývá tímto pojmem v textech nahrazován. Fyzikalismus má stejným způsobem přiřazený pojem „physics“, o kterém se nemluví přímo v souvislosti s „hmotou“, ale „fyzikou“, a proto mu bývá připisováno více přívlastků (za podmínky, že bychom o materialismu a fyzikalismu mluvili odděleně). Pokud bychom měli vyslovit obecnou tezi fyzikalismu, vypadala by asi takto: „[V]eškerá realita našeho světa je tak či onak fyzikální realitou ... svět kolem nás je složen z materiálních prvků, a proto je jakožto celek materiální. Z tohoto důvodu se fyzikalismus často ztotožňuje s materialismem“ (Polák, 2013, s. 115). Důvod, proč tak často dochází k záměně těchto termínů, není jednoduché určit, můžeme však říci, že pojem fyzikalismus se stal celkově populárnějším a je používán častěji.

Pojem materialismu se častěji objevuje spíše ve starších pramenech, najdeme ho například u B. Russella a D. Lewise. I tak však u těchto autorů bývá materialismus považován za fyzikalismus. Podobně je tomu i u D. Stoljara (2010). Dle D. Stoljara je

fyzikalismus teze, která má pádný důvod k tomu, aby byla přijata, ovšem zároveň říká, že fyzikalismus ve filozofii není daný „a priori“ jako jiná dogmata v etice nebo matematice (Stoljar, 2010, s. 13).

D. Stoljar se ve svém díle *Physicalism* oproti D. Chalmersovi a J. Kimovi redukcí ve fyzikalismu přímo nezabývá a spíše se staví za fakt, že nereduktivní fyzikalisté byli na konci devatenáctého století považováni za typ fyzikalistů, kteří se kloní k dualismu. O těchto autorech se obecně píše tak, jako kdyby jejich „konverze“ byla něčím, co by se dalo nazvat „nečestným“ činem. Jako vyjádření tolerantního postoje vůči lidem, kteří fyzikalismus odmítají, D. Stoljar říká, že jejich počínání není konceptuální chybou. Na druhou stranu ovšem odvážně tvrdí, že jít proti fyzikalismu znamená jít nejen proti vědě, ale zároveň i proti vědecky ovlivněnému zdravému rozumu (Stoljar, 2010, s. 13). Zásadní problém fyzikalismu ovšem vidí v nekonzistentním charakteru určitých jevů. A právě ze Stoljarova výčtu jevů dojdeme k jednomu ze zásadních problémů fyzikalismu. Fyzikalismus totiž neumí podat vysvětlení pojmů, spojených s lidským prožíváním. Podle něj sem patří například chuť, křeč, svědění, nevolnost (Stoljar, 2010, s. 198). O těchto a dalších pocitech fyzikalisté mluví jako o kváliích, kterými se budu zabývat v dalších částech práce. Jelikož narážíme na problémy, které reduktivní fyzikalismus neřeší, blížíme se k tezi, kterou i uznává i Stoljar. V souvislosti s tím, „co víme“, je možné fyzikalismus buď opustit, nebo upravit (Stoljar, 2010, s. 161).

Současná verze fyzikalismu vyšla z určitého typu tzv. teorie identity, konkrétně teorie typu „type-type“. Jako průkopníci této teorie jsou uváděni například Place (1956) a Smart (1959). Jednou se zásadních znaků této teorie bylo to, že dávala do vztahu typy mentálních stavů, jako je například bolest, s typy stavů v centrální nervové

soustavě. Zjednodušeně řečeno například prohlašovala identitu stavů bolesti a vystřelováním c-vláken. Ačkoliv se tato teorie zdála použitelná a logická, její zdánlivá jednoduchost, kterou „type-type“ identita skýtala, byla narušena teorií mnohonásobné realizovatelnosti. Ačkoliv princip svázání mentálních stavů se stavy v centrální nervové soustavě se zdál dostatečným argumentem pro fyzikalismus, teorie mnohonásobné realizovatelnosti tvrdí, že jeden a ten samý mentální stav může být realizován nejenže v celkově jiné, ale hlavně neurálně odlišné soustavě, ale dokonce i v jiné bytosti, zvířeti, či dokonce v tom samém člověku různým způsobem. Tato teorie byla příčinou vzniku dalších otázek nad teorií identity a bylo nutno se ptát, zda můžeme uvažovat i o nějakých dalších úrovních při zkoumání identity určitých stavů. Mnohonásobná realizovatelnost dala vedle fyzikalismu prostor i funkcionalismu. Díky mnohonásobné realizovatelnosti se dalo nahlížet na mentální stavy jako stavy vyššího řádu, které jsou závislé na určitém neurálním substrátu. Mnohonásobnou realizovatelností se zabýval v rámci problému redukce například zmíněný J. Kim (1993).

2.2 Behaviorismus

Dalším přístupem, který můžeme využít při řešení problému mysli a těla, je behaviorismus. Tento přístup vznikl na počátku dvacátého století a od své rané fáze se zabýval chováním. Jednou z jeho myšlenek bylo i to, že lidské chování můžeme sledovat i jinak než introspekci. Při zkoumání v rámci behaviorální psychologie není nutné, aby si při experimentu sledovaná osoba osvojila techniky introspekce. Díky tomu je možné v těchto zkoumáních místo člověka sledovat chování i u zvířecích experimentálních subjektů (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 13). Jak píše M. Polák, behaviorismus respektuje pouze jeden typ dat, který vychází z veřejně pozorovatelného jednání subjektu a tato data pak slouží jako základ k vysvětlení a predikci chování a

následně pak k potvrzení či vyvrácení teorií (Polák, 2013, s. 78). Upřednostňování tohoto typu experimentů může být důvodem, proč lze behaviorismus chápat i jako kritiku introspekce. Z jiného pohledu nás behaviorismus zajímá i z hlediska mysli, kterou chápe jako černou skříňku. Pozorováním výsledku chování pomocí vzorce stimul-reakce se časem ukázalo jako nedostatečné a tento vzorec byl rozšířen o další tzv. intervenující proměnné, jako je např. dědičnost a minulá zkušenost (Polák, 2013, s. 78). Minulá zkušenost nás bude taktéž zajímat například v souvislosti s kválií. Zda považovat behaviorismus jako reduktivní strategii zřejmě nemůžeme jednoznačně říci. Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, museli bychom rozhodnout, zda samotným považováním mysli za černou skříňku provádíme redukci. Pokud bychom se zaměřili na mysl stejným způsobem, jako se díváme na Turingův stroj a uvažovali jen její vstupy a výstupy, zřejmě by se o částečně o formu redukce jednalo. Behaviorismus by měl však z tohoto pohledu blízko i k dalším teoriím, jako je emergence, jelikož zde mluvíme o snaze uchopit jako něco, co zřejmě vzniká na základě něčeho jiného, ale nevíme jak (vstup způsobí vznik určitého výstupu, respektive ze stavů nižší úrovně určitým způsobem vznikne stav určité vyšší úrovně). Emergentismu se však budu věnovat v samostatné kapitole.

2.3 Dualismus

Předposledním přístupem, který v této kapitole uvedu, je dualismus. Dualismus řeší problém mysli a těla tak, že odděluje mysl od těla kvůli její nemateriální povaze. Přední představitel dualismu, René Descartes, představil tzv. substační formu dualismu, ve které tvrdí, že ve světě existují dva druhy substancí. Tyto substance jsou vzájemně neredukovatelné. Jednou z nich je „res cogitans“, což můžeme přeložit jako věc myslící a míníme tím naší mysl, zatímco druhou je „res extensa“, tedy věc rozlehklá která má

představovat naše materiální tělo (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 39). Jinak řečeno, tělesa jsou rozprostraněná, duch nikoliv (Descartes, 2003, str. 71).

V souvislosti s vědomím se mluví i o jiném dualismu, než prosazoval Descartes. Je to dualismus, který je nazýván tzv. „property dualism“, tedy dualismus vlastností. Tento druh dualismu není karteziánského typu, nepracuje tedy se substancemi, ale s vědomím a mentálními stavy, o kterých říká, že nejdou redukovat na pouhou činnost mozku, respektive (jak píše J. Searle) na neurobiologické stavy, jelikož vědomí a mentálních stavy vyvstávají z mozkové aktivity jako „jiné“ a „vyšší“ procesy (Searle, 2002, s. 59). Pokud u dualismu vlastností mluvíme o „vyvstávání“ a „vyšších úrovních“ určitého systému, můžeme u toho přístupu také zmínit pojem emergence, který ono „vyvstávání“ nových vlastností z „nižších úrovní“ vyjadřuje (a jak jsem psal výše, emergentismu se budu věnovat v samostatné kapitole).

Jistým druhem dualismu je i epifenomenalismus, u kterého je třeba zmínit jeho souvislost s vědomím a kválií, dvěma tématy, která budu hlouběji rozebírat v dalších kapitolách. S epifenomenalismem se lze setkat například u „znalostního argumentu“ Franka Jacksona, který se týká vědkyně Marie. Pro naše účely má epifenomenalismus váhu v tom smyslu, že fyzickou informaci můžeme považovat za informaci o nás a našem světě, který můžeme vysvětlit v rámci přírodních věd, tedy ve fyzickém, chemickém i biologickém ohledu. Naproti tomu fenomenální informaci se rozumí taková informace, která nám říká něco více, co nelze těmito přírodními vědami popsat (Jackson, 1982, s. 127-136). Epifenomenalismus je celkově zvláštním případem, jelikož na jednu stranu dle něj předpokládáme, že určité mentální jevy existují a předpokládáme, že jejich původ koření ve stavech mozku. Na druhou stranu se však ptáme, zdali se dají tyto mentální jevy, jako je například „vědomí“ vysvětlit pouze

mozkovou nebo například nervovou činností (Robinson, 2012). V souvislosti s epifenomenalismem tedy znovu narážíme na překážku, která nám brání použít fyzikalistickou redukci.

2.4 Funkcionalismus

Přiřazení funkcionalismu k předchozím směrům se může zdát nestandardní, jelikož jeho původ není tak ryzí jako u výše uvedených směrů, ovšem v návaznosti na další témata se o něm zmíním již zde. Funkcionalismus vychází například z mentálního anomalismu (viz níže) a „byl v 60. letech formulován jako druh nereduktivního materialismu v reakci na předchozí reduktivní materialismus (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 62). Odborně řečeno, funkcionalismus zobrazuje mentální vlastnosti v termínech jejich kauzálních rolí v behaviorálních a fyzikálních kontextech (Kim, 2001, s. 14).

Funkcionalismus je taktéž teorií mysli, inspirovaná principem mnohonásobné realizovatelnosti, o které jsem mluvil i v kapitole o fyzikalismu. Myšlenka mnohonásobné realizovatelnosti nás však v tomto případě zajímá hlavně z hlediska vlastností, které při její aplikaci zkoumáme. Například biologická vlastnost být srdcem znamená být objektem z určitého organického materiálu, který tím, že má v sobě komory, které jsou schopny čerpat krev, ztělesní vlastnost „být srdcem“. Tento příklad pochází od T. Hříbka, který ho definoval takto:

Fyzická struktura x je realizací nějaké funkční vlastnosti M tehdy a jen tehdy, je-li M vlastností druhého řádu v tom smyslu, že ztělesňuje nějakou vlastnost prvního řádu P , která má jisté fyzické rysy F , a ztělesnění P prostřednictvím x má rysy F (Hříbek, 2008, s. 40).

Od samotné „realizovatelnosti“ se dostáváme znovu k pojmu „mnohonásobné realizovatelnosti“, která, jak jsme uvedli výše, je stejně jako mentální anomalismus námitkou proti teorii typové identity. T. Hříbek tvrdí, že základem mnohonásobné realizovatelnosti je teorie, že „každý mentální typ lze realizovat v nekonečném množství fyzických typů, takže žádný z těchto fyzických typů není identický s mentálním typem. Z toho plyne, že cesta k redukci mentálních typů na fyzické typy je uzavřena“ (Hříbek, 2008, s. 30).

Jinými slovy, pokud budeme mluvit například o mentálním typu jako je bolest, předpokládáme, že stejný nebo podobný mentální typ bolesti, který prožíváme, můžeme předpokládat i u jiných organismů, které se od naší fyzické struktury liší. Obecně můžeme bolest považovat za jakousi signalizaci zranění, přesněji „bolest je predikát splňovaný nějakým fyzickým mechanismem, jehož rolí či funkcí je signalizovat poškození těla“ (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 64). Bolest zde používáme ve smyslu rigidního designátoru. Kripkeův pojem rigidního designátoru se obecně používá pro výrazy, jež označují stejný funkční stav nejen v našem, ale ve všech možných světech (Kripke, 1972, s. 48).

Stavu bolesti ve funkcionalismu se věnoval například H. Putnam, který prosazoval v této souvislosti svou spíše materialistickou verzi funkcionalismu. Přirovnával naše niterné stavy ke stavům Turingova stroje a zmiňuje se o kauzálních vztazích mezi stavy a výstupy a vstupy tohoto stroje v tom smyslu, že analogicky pojímá psychologický stav, v našem případě bolest, jako stav niterný, definovatelný vůči smyslovým vstupům, behaviorálním výstupům a dalším psychologickým stavům. Bolest se však realizuje jakýmkoliv niterným fyzickým stavem, který by „požadovaným způsobem kauzálně prostředkoval mezi vstupy, chováním a ostatními typy mentálních

stavů“ (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 64). Čemu se však Putnam vyhýbá je odpověď na rozlišení pojmů „bolest“ a „stav bolesti“. Jak sám v poznámce uvádí, jediné, co rozlišuje je fakt, že „bolest“ může být v ruce, ovšem „stav bolesti“ v ruce být nemůže (Putnam, 2006, s. 51-58). Bolesti a také dalším stavům se budu nadále věnovat i v následujících kapitolách.

3 Redukce v teorii mysli a těla

Po vymezení základních přístupů, které hrají roli v problému mysli a těla a v redukovatelnosti ve fyzikalismu se u této problematiky pozastavíme. Pokud chceme mluvit o možnosti redukce v rámci fyzikalismu, je třeba se zastavit redukce samotné. Uvažujme o tom, že redukce ve své podstatě určitá relace, tedy nějaký vztah určitých typů věcí. Jaké věci však můžeme tímto způsobem provázat? A jakým způsobem je vlastně můžeme provázat, aby došlo či nedošlo k redukci? R. Gulick v souvislosti s tématem redukce vyzdvihuje právě problém vztahů věcí, které v redukci participují. Uvádí dva možné typy vztahu mezi tzv. „real-world items“ a „representational items“. Jako real-world items, což bychom mohli přeložit jako „věci“ ze skutečného světa R. Gulick uvádí tři základní typy věcí: předměty, stavy a vlastnosti a říká, že pokud provádíme redukci v rámci těchto typů věcí, mluvíme o „ontologické redukci“. Pokud mluvíme o zmíněných „representational items“, tedy o typu věcí, které mají reprezentační charakter, redukce se pak týká teorií, konceptů a modelů a Gulick jí nazývá „reprezentační redukci“ (Gulick, 2001, s. 2-3).

Právě problematika redukce je jeden z hlavních problémů v rámci řešení problému mysli a těla. Ke směřování zmíněných dvou typů redukce může snadno dojít například v interdisciplinárních debatách, například v případě, když se snažíme spojit poznatky vědce s názorem filozofa (Gulick, 2001, s. 3). Na jednu stranu se nepovažuje snaha o spojení ontologické a reprezentační redukce za možnou, ovšem právě v rámci debat o nereduktivním fyzikalismu často k určitému spojení těchto dvou typů redukcí dochází. V rámci problémů, které rozebírám v této diplomové práci, uvedu širší rozdělení druhů redukce.

3.1 Eliminace a identita

První druh z nich je eliminace, někdy nazývaná jako nahrazení (Kemeny & Oppenheim, 1956), říká, že určité X není nic jiného, než Y. Jednoznačným příkladem eliminace by byl případ, kdy stav „posedlosti démonem“ není nic jiného, než určitý druh schizofrenie, kterou doprovází halucinace (Gulick, 2001, s. 4). Existují snahy tento způsob redukce uplatnit i hlouběji, například u kválií nebo dokonce u vědomí, což pro eliminativisty rozhodně není jednoduchý úkol, zvláště pokud vezmeme v úvahu například názory D. Chalmorse, kterému se budu věnovat v dalších částech práce. Eliminativismem se zabýval například Rorty (1970). Celkově můžeme říci, že eliminace je jedním z hlavních postupů u reduktivního fyzikalismu.

Druhou verzí redukce je identita. Z určitého pohledu může být identita snadno zaměňována za eliminaci, je proto nutné rozhodnout, zda můžeme ve větě „X je identické s Y“ původní X „eliminovat“ a nahradit Y nebo ne. Nejlépe se tento problém dá vysvětlit na G. Fregeho případu Večernice a Jitřenky (Frege. 1892). Ačkoliv máme na mysli stále jednu a tu samou planetu Venuši, nesmíme opomíjet celkovou podstatu těchto jmen. Vzhledem k tomu, že triviálně řečeno se s Večernicí se setkáme ve večerních hodinách a s Jitřenkou v hodinách ranních, jejich různými jmény právě dáváme hlouběji najevo jejich podstatu. Pokud bychom obě nazvali jednoduše Venuší, tak v extrémně kontrastním případu bychom provedli stejnou redukci, jako kdybychom dny v týdnu pojmenovaly místo pondělí, úterý pouze jako „dny v týdnu“. Tento příklad však má za účel pouze poukázat, jakým způsobem by mohl tento typ redukce znehodnotit původní informaci, jelikož rozbor toho, co vlastně znamená „být dnem v týdnu“ by si žádal mnohem větší debatu, jejíž výsledek by nemusel být (zvláště pro tuto práci) relevantní. Obecně vzato, pomocí identity můžeme dojít k tomu, že X je

identické s nějakým Y, což může být nějakým složitým jevem v centrální nervové soustavě. Díky tomu, že bychom byli schopni tento jev pojmenovat jako X, nedojte tím k tak silné redukci, jako u eliminace, pokud tedy uvažujeme tak, že víme, že X je nejen X, ale také Y.

V rámci identity se můžeme vrátit k již zmíněné teorii identity, kterou T. Hříbek zmiňuje v knize *Metafyzika antiindividualismu* (2008). Tato teorie, nazývaná také type-type identity, kterou jsme nastínili již výše v kapitole o fyzikalismu, byla v rámci problému mysli a těla důležitá v tom, že připouští totožnost typů mentálních a fyzikálních událostí. Jak píše T. Hříbek, pro reduktivní materialismus potřebujeme identitu typů objektů, které jsou popisovány pomocí speciálních věd a typy popsané základní vědou. V rámci redukce psychologie, dle T. Hříbka ústředním problémem materialismu, je nutné, aby každý psychologický predikát měl odpovídající fyzikální predikát. Výsledkem této teorie by pak mohla být například identifikace bolesti se stavem zármutku, kdy bychom pomocí dvou přemosťujících zákonů spojili dva neurální stavy a získali pak fyzikální zákon, stanovující spojení těchto dvou neurálních stavů (Hříbek, 2008, s. 28).

Jak již bylo řečeno výše, typová teorie identity však nezůstala bez námitek. Kromě mnohonásobné realizovatelnosti je další námitkou proti ní i mentální anomalismus, který formuloval D. Davidson. Mentální anomalismus je teorie, který tvrdí, že neexistují žádné striktní zákony, které by psychické a fyzikální události nomologicky spojily tak, aby bylo možné přistoupit k jejich redukci (Hříbek, 2008, s. 30). D. Davidson konkrétně ve svém díle uvádí, že mentálním anomalismus popírá existenci deterministických zákonů, podle nichž by bylo možné mentální události vysvětlovat a předvídat (Davidson, 1970, s. 208). Z tohoto pohledu by se zdálo, že se

tedy jednalo o teorii, která kritizovala fyzikalismus, ovšem mentální anomalismus by se dal brát i jako popud k podpoře nereduktivní formy fyzikalismu, jak píše i T. Hříbek (2008, s. 37).

Druhou stranou teorie identity je identita instanční, tzv. token-token identity, kterou D. Davidson používá pod názvem anomální monismus. V rámci tohoto tématu se o anomálním monismu zmiňme. Anomální monismus říká, že nemusíme uvažovat o mentální a fyzikální verzi jsoucího, jelikož jednotlivé mentální události jsou stejné jako jednotlivé fyzikální události, tedy můžeme říci, že všechny události jsou dle anomálního monismu jen jednoho druhu a to fyzikálního. Popisování událostí zvlášť jako fyzikální a jako mentální totiž způsobuje odlišnosti, kvůli kterým nelze systém, který by události v určité uzavřené teorii spojoval, vůbec zkonstruovat (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 4). T. Hříbek píše, že D. Davidson svůj anomální monismus založil na instanční identitě, jelikož ta říká, že „každá mentální událost je totožná s nějakou fyzickou událostí“ a zároveň „mentální typy nejsou redukovatelné na fyzické typy“ (Hříbek, 2008, s. 37-38). D. Davidson o anomálním monismu tvrdí, že připomíná materialismus v tom, že přijímá, že všechny události jsou fyzické, ale odmítá, že by se mentální jevy daly čistě fyzicky vysvětlit. Zmíněná „anomalita“ D. Davidsonova anomálního monismu spočívá v tom, že ačkoliv ne všechny jevy jsou mentální, tak jsou vždy fyzické (Davidson, 1970, s. 214).

3.2 Kompozice

Další metodou, kde se uplatňuje redukce je kompozice. Při kompozici se snažíme určit, z jakých „komponentů“ jsou věci složeny. Problém této metody však tkví v tom, že pokud například řekneme, že mysl je celá složená z fyzických částí, tak

nemůžeme z tohoto tvrzení zjistit, zda nemůže obsahovat i něco nefyzického. To znamená, že říci, že něco je celé složené z fyzických částí, není identické s tím, pokud řekneme, že všechny její části jsou kompletně fyzické (Gulick, 2001, s. 7). I s tímto tvrzením můžeme částečně spojit i jev emergence, který funguje principu podobného typu. Pokud bychom chtěli kompozici porovnat například s teorií identity, opět zde narazíme na jev mnohonásobné realizovatelnosti. U kompozice nám však záleží na vyšších vlastnostech, jelikož komponenty, z nichž je věc složená, mohou být nahrazeny, a přesto bude tato věc stále fungovat. R. Gulick uvádí jako jasný příklad pochodující orchestr, kde až sto procent z celé skupiny může být nahrazeno a přesto bude skupina dále fungovat (Gulick, 2001, s. 7).

3.3 Supervenience

Redukce je v návaznosti na vztah mentálních a fyzických vlastností diskutována i v rámci supervenience. K této teorii, kterou prosadil jako alternativu k teorii identity D. Davidson, se v souvislosti s problémem mysli a tělem obrací stále více filozofů. Často je v literatuře citovaná pasáž z Davidsonovy knihy, kterou cituje například i J. Heil v knize *The Nature of True Minds* (1992), Davidson zde píše o určitém způsobu, kterým jsou mentální vlastnosti závislé nebo supervenientní na fyzických vlastnostech. V souvislosti s událostmi říká, že nemohou existovat dvě události, které by byly stejné ve všech fyzických aspektech a zároveň se lišily ve vlastnostech mentálních a že u předmětu nemůže proběhnout změna v mentálních vlastnostech bez změny ve vlastnostech fyzických (Davidson, 1970, s. 214).

Existuje několik verzí supervenience, které jsou pro nás v rámci debat o fyzikalismu relevantní. První typ Davidson nazval supervenience událostí, kterého pak cituje i Hříbek:

Supervenience událostí. Pro každé dvě události x a y nutně platí, že jsou-li x a y identické s ohledem na své fyzické vlastnosti, pak jsou x a y identické též s ohledem na své mentální vlastnosti (Davidson, 1970, s. 214).

Supervenience objektů:

Pro každý objekt z nutně platí, že změní-li se z s ohledem na některou ze svých mentálních vlastností, pak se z změní i s ohledem na některou ze svých fyzických vlastností (Davidson, 1970, s. 214).

Oproti anomálnímu monismu se supervenience týká nejen vztahů mezi událostmi, ale i vztahů mezi objekty. Slovo vztah je v této souvislosti důležité, jelikož u supervenience nemluvíme o událostech nebo objektech samotných, ale o vztazích jejich vlastností. Jinými slovy, vztah vzájemné závislosti mentálních a fyzikálních vlastností je závislý na jejich změnách.

Na to, zda je supervenience kompatibilní s Davidsonovým anomálním monismem, narážel J. Kim (1992), formulací tzv. slabé a silné supervenience. Slabá supervenience říká, že pokud má A slabě supervenovat na B , tak tehdy a jen tehdy, pokud nutně platí, že x a y sdílejí vlastnosti v množině vlastností B , tak sdílejí i vlastnosti v množině vlastností A . Pokud jsou tedy dvě entity x a y fyzicky nerozlišitelné, jsou zároveň i psychologicky nerozlišitelné. Tedy pokud bude y fyzickým duplikátem x , pak bude toto y rovněž psychologickým duplikátem x . Hříbek však tvrdí, že v tezi slabé supervenience chybí „nutnost“ mezi fyzickou strukturou a

psychologickým charakterem nějaké věci. Tedy nemůžeme říci, že dvě entity x a y , které jsou fyzickými dvojníky, nejsou zároveň psychologickými dvojníky (Hříbek, 2008, s. 158). Nechceme nahodilou propojenost mezi fyzickým a tělesným, ale propojenost nějakého silnějšího typu (pravděpodobně kauzálně závislostní). Teze silné supervenience se prakticky liší od teze slabé supervenience pouze v přidaném slově „nutně“ tedy zní: pokud má A slabě supervenovat na B , tak tehdy a jen tehdy, pokud nutně platí, že x a y sdílejí vlastnosti v množině vlastností B , tak nutně sdílejí i vlastnosti v množině vlastností A . Odmítnutí silné nebo slabé supervenience by znamenalo podat novou definici supervenience, která by odmítala tu druhou. Debata o supervenience v možných světech je nesmírně složitá a zasloužila by si dozajista více prostoru. Velice podrobně tuto tematiku zpracovala např. E. Květová (2012).

Našeho problému se však nejvíce týká další typ supervenience, který definoval J. Kim, a to supervenience mysli a těla, při čemž tvrdil, že používá správný druh fyzikalismu, který dává smysl představě, že fyzické určuje mentální. Ve svém díle píše: „[Supervenience mysli a těla] předpokládá, že pokud jsou dva organismy ve stejném neurálním stavu, nemohou se jejich mentální stavy lišit“ (Kim, 1996, s. 148). Dále J. Kim stále v souvislosti se supervenencí říká, že bez výskytu příslušných fyzických vlastností se nemůže žádná mentální vlastnost objevit a zároveň platí, že jaká mentální vlastnost se objeví, záleží zcela na fyzických vlastnostech, které budou k dispozici (Kim, 1996, s. 149). Zde J. Kim dává jasně najevo své sympatie k reduktivnímu fyzikalismu.

4 Mysl a vědomí v introspekci, teorie „zombií“

V této kapitole se budu věnovat jednomu z nejdiskutovanějších úskalí problému mysli a těla – vědomí. Vědomí je zatím nepřekonanou překážkou pro reduktivní fyzikalismus. Problematice vědomí a nejvíce vědomé zkušenosti či prožitku, se věnuje v současné době David Chalmers, kterého budu v této kapitole často zmiňovat. Jeho výklad o „zombiích“ je velmi přínosným názorem, který by na jednu stranu mohl popřít nutnou existenci vědomí, respektive vědomého prožívání (sám D. Chalmers tyto pojmy často střídá) v každém člověku, ovšem představa, že žijeme ve světě neprožívajících lidí, lidí bez kvalitativních prožitků (kválie – viz další kapitola), je pro nás zatím neakceptovatelná a hlavně neprokazatelná teorie. J. Romportl tvrdí, že většina bytostí by se dala označit jako pouhé bytosti složené z reaktivních agentů, které nám „neostrost“ našeho vnímání dovoluje vnímat jako „živé bytosti“ (Romportl, 2007, s. 21). Neostrosti se věnuji však až v kapitole o emergentismu.

Předtím, než tuto Chalmersovu teorii vysvětlím blíže, pohovořím o možnostech, jak naše vědomí a mysl zkoumat.

4.1 Zkoumání mysli a vědomí

Mysl a vědomí jsou v problematice mysli a těla považovány za dva rozdílné pojmy. I když někdy dochází k jejich spíše mylnému spojování, je třeba říci, že jejich rozlišení původně nebylo ve všech filozofických tradicích akceptováno. V britské filozofii byla mysl a vědomí brány jako totožné pojmy ještě v devatenáctém století, zatímco v německé filozofii bylo takřka od začátku přijímáno Leibnizovo rozdělení mysli a vědomí na dva různé pojmy. Důvodem, proč rozdělovat mysl a vědomí je ze současného pohledu i to, že předpokládáme, že pouhým sledováním vědomí neodhalíme

konstituci a povahu mysli, jelikož v naší mysli se mohou dít i věci, o kterých nevíme (Danziger, 1980, s. 242). Přijímáme tedy i existenci určitého nevědomí (Peregrin, 2014, s. 54).

Pokud se snažíme získat informace o našem nitru sami v sobě, provádíme tzv. introspekci. Právě tu bychom mohli nazvat jak nástrojem pro sledování mysli, tak pro sledování vědomí. Ovšem je nutno říci, že „sledování“ by v tomto případě nebyl vhodně nazvaný popis činnosti, kterou bychom měli provádět, pokud chceme udržet rozdíl mezi myslí a vědomím. Introspekce našťestí skýtá více, než jeden typ pohledu do našeho nitra. Proto, aby bylo možno pomocí introspekce získat data o našem vědomí a mysli W. Wundt (1995) rozlišoval dva typy introspekčních metod. Jednou z nich je tzv. „sebepozorování“ a druhou metodu nazval „vnitřní vnímání“. Jako sebepozorování by se dal nazvat určitý pokus o pohled sebe z pohledu třetí osoby, v tom smyslu, že sledujeme sami sebe, aniž bychom přemýšleli o tom, že vlastně přemýšlíme. Teoreticky by nás podobným způsobem mohl pozorovat i někdo jiný, jelikož výsledky pozorování lze vyhodnotit i z vnějšího pohledu, dle reakcí daného subjektu, ovšem tato metoda je podle W. Wundta v určitém směru klamavá a iluzorní. Problém možná tkví v tom, že posuzujeme naše reakce a chování podle určitých konvencí a s určitým očekáváním, podle nichž připisujeme reakce daným podnětům spíše logicky, nežli tomu musí nutně být. Jelikož nám ale chybí důkaz, že tomu tak není (nebo naopak je), potvrzuje se W. Wundtova domněnka o klamavosti této metody.

Druhá metoda vnitřního vnímání si již klade vyšší cíle, a to právě snahou o hlubší pohled do našeho nitra, hlouběji, než jsou z vnějšku sledovatelné jevy. Tato metoda má zásadní problém v subjektivitě přinášených výsledků, jelikož informace, které chceme podat se nejdříve naučit „podávat“. Důvodem je i to, že všechny

informace je nutno popisovat neprodleně, protože jinak by mohlo dojít k jejich zkreslení. Další problém je ten, že pokud chceme sledovat např. naše myšlenky, tak ty jsou nám soukromé a nikdo jiný je v momentálním světě nedokáže číst tak, jako my. V souhrnu, podle J. Peregrina víme určitě o použití metod introspekce to, že pokud lze vůbec lidské nitro zkoumat (a pokud vůbec lidské nitro, respektive námi vnímatelné lidské nitro existuje), tak si žádný způsob zkoumání nelze představovat jako prosté pozorování dějů, probíhajících v lidském nitru (J. Peregrin, 2014, s. 54), jinými slovy, že introspekci nelze jen tak intuitivně používat, aniž bychom věděli, jak a co sledovat.

Z tohoto pohledu by se mohlo zdát, že pokud se tedy naučíme způsob, jak introspekci používat, mohli bychom získat data, která by nám snad určitým způsobem mohla pomoci v problému mysli a těla. Ovšem problém v použití introspekce je větší, než by se mohlo zdát. Pokud uvedeme triviální příklad, můžeme naučit dítě, aby mohlo samo sebe popsat, že je ve stavu, kdy cítí bolest, ovšem pouze za podmínky, že budeme svědky toho, že si dítě zranilo. Díky tomu zjistíme a následně mu vysvětlíme, že pláče proto, že „tohle“ bolí. Tedy za pomoci reference k nám samotným víme, že dítě vnímá bolest. Po tomto kroku předpokládáme, že až tento stav nastane u dítěte znovu, tak už ho bude schopno identifikovat. Problémem však může být to, že nejsme zcela schopni tímto způsobem sjednotit stavy, které u nás (v našem nitru) nastávají. Umíme to však pouze na té úrovni, že víme, že by u dítěte k určitému stavu, v našem případě bolesti ze zranění, mělo teoreticky dojít, což nás nikdo nenaučil, plyne to z našich vlastních prožitků a zkušeností. Jednoduše řečeno, tímto způsobem nahlížíme na problém identifikace stavů pouze z vnějšku, umíme vysvětlit, kdy cítíme bolest, ale už nejsme schopni vysvětlit „jaké je to vlastně cítit bolest“. Jako zdravý člověk dokážeme bolest v končetině místně identifikovat, pokud se ovšem nejedná o bolest v amputované tzv. fantomové končetině.

Ačkoliv se bavíme o naučitelnosti introspekce, zapomínáme na to, že by možná stavy v našem nitru nemuseli odpovídat stavům nitra někoho jiného. Co když se například bolest projevuje u nás zcela jiným „způsobem“, než u někoho jiného? Jelikož nejsme schopni tento prožitek uchopit a popsat jinak než slovy, která do našich frází vnáší určitou deformaci, docházíme k tomu, že v popisu našich stavů a celkově použití introspekce je překážkou už jen samotná jazyková bariéra. Pokud neumíme něco vysvětlit ani změřit, třeba proto, že myšlenka nebo pocit nemá ani barvu, ani tvar a nejsme si jistí, zda je všichni vůbec máme, jak bychom pak mohli vůbec přemýšlet nad redukcí?

Vezměme předchozí otázku jako argument, kvůli kterému jsme nebyli schopni zatím naše nitro vysvětlit. Přístupme však teď ke konkrétní části našeho nitra, k naší mysli. Jak uvádí M. Polák, rozlišujeme dva druhy přístupů, kterými můžeme zkoumat mysl: filozofický a empirický. Ve filozofické rovině rozlišujeme problémy kauzální, konceptuální, ontologické a metodologické. Hlavní otázkou, kterou si tento přístup klade je, zda existuje kauzalita mezi myslí a tělem. Pokud si pokládáme tuto otázku, může nás napadnout, zdali je vlastně možné, aby existoval kauzální vztah mezi fyzickým a mentálním. Může něco mentálního ovlivnit něco fyzického? A nejen to, může snad něco na mentálního ovlivnit něco jiného mentálního (Polák, 2013, s. 20)? S empirickým přístupem získáváme konkrétnější data o naší mysli. Základem pro něj jsou experimenty. Empirický přístup posuzuje lidskou mysl spíše z pohledu třetí osoby, pozorováním. Toto pozorování pak může potvrdit či vyvrátit určité informace, které intuitivně považujeme za správné (Polák, 2013, s. 25).

Existuje i názor, že naše mysl je opravdu komplikovaný vnitřní počítač, který jednou budou schopny napodobit i klasické počítače. J. Hvorecký píše, že tato

komputační teorie mysli vyšla z Turingova hesla, že „myšlení je komputace“. Problém pojmu komputace je ale ten, že se uskutečňuje na určitých entitách a je to pouhá manipulace se symboly bez ohledu na sémantické vlastnosti manipulovaných entit. Jinými slovy je to syntaktický proces (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 120).

Jelikož hlavním tématem této práce je problém mysli a těla, určitě se v rámci zkoumání mysli dostaneme k rozlišování mezi fyzickými a mentálními fenomény. Debata o tom, co je ještě fyzické a co již je mentální nás nepřímo přivádí k tzv. Bieriho trilematu, které říká:

- 1) Mentální fenomény nejsou fyzické fenomény;
- 2) Mentální fenomény jsou v rámci fyzických fenoménů kauzálně účinné;
- 3) Oblast fyzických fenoménů je kauzálně uzavřená.

Dle Bieriho trilematu se při posuzování mysli a těla dostáváme na zcestí. Rozhodnutí o oddělitelnosti mentálních fenoménů od fyzických se dle těchto vět zdá neproveditelné a paradoxní, jelikož jedním z problému je ten, že je nelze přijmout současně, kupříkladu přijetím prvních dvou nelze přijmout tezi třetí (Polák, 2013, s. 25-26).

4.2 Pojem „Zombie“

Pokud bychom tedy konečně začali debatu o tom, zda my nebo kdokoliv jiný má vědomí, měli bychom zmínit ve filozofii dnešní doby populární termín „zombie“. Uvedu tuto kapitolu slovy D. Dennetta, který ve svém díle tvrdí: „... všichni jsme zombies. Nikdo není vědomý“ (Dennett, 1991, s. 406). V dnešní době je však pojem „zombie“ častěji spojován s D. Chalmersem, který se o „zombiích“ zmiňuje velice často, například ve svém díle *The Conscious Mind* (1995). D. Chalmers jako „zombii“

definuje někoho, kdo pouze reaguje na situace, do kterých je stavěn, protože to je někdo, u koho neexistuje svobodná vůle nebo jiná alternativa vědomí, která by kontrolovatelně řídila jeho chování. Označit někoho jako „zombii“ můžeme pouze z pohledu třetí osoby, jelikož bychom si to, že jsme „zombie“ pravděpodobně neuvědomili. Uvědomění vlastního vědomí je jedním ze základních rysů vědomé bytosti. Pokud bychom měli být Chalmersova „fenomenální zombie“, tak můžeme mluvit, chodit a přesto se u nás v hlavě nic dít nemusí a nikdo jiný o tom nemusí vědět, jelikož jak již bylo řečeno, vědomí si můžeme bezprostředně uvědomit jen my sami. Jak by vypadal stav „být zombii“ bychom si mohli představit na příkladu z našeho běžného života. Představme si, že zjistíme, že nepamatujeme, kam jste položili klíče od bytu. Pokud klíče u sebe nemáme, je samozřejmé že jsme někam položit museli, ovšem zažitá zkušenost, že jsme ty klíče položili na stůl v kuchyni, nám chybí. Stejně je tomu i u somnambulismu, tedy náměsíčnosti, kdy je člověk schopen bez svého vědomí vykonávat činnosti a využívat své smysly, ovšem bez toho, aby je vědomě prožíval. Ovšem ani jeden z případů není pravým příkladem Chalmersovy „zombie“, jelikož ten tvrdí, že jednoduše nic takového, jako pocit „být zombii“ není. Myslí to však v tom smyslu, že tento pocit nikdy nemůžeme zažít, a to i díky našemu vědomí, které nám buď nedovolí uznat, že zombie jsme, anebo nám nedovolí prakticky nic, jelikož jako zombie nemůžeme prožít „být zombii“ vlastně vůbec prožít (Chalmers, 1995, s. 85). Pokud vidíme druhého člověka, který mluví, prochází se, můžeme jen hádat, zda si činnost uvědomuje, nebo je to pouze „zombie“. Pokud by existoval člověk, který by vědomí neměl, „zombii“ bychom ho nazvat mohli (brali bychom však v potaz to, že máme o jeho „nevědomí“ důkaz). Je zřejmé, že tímto pojmem se nejedná o tezi, že Chalmersova „zombie“ je někdo, kdo vstal z mrtvých, ale je to člověk, který mluví a chodí, ale ačkoliv vypadá, že si je svého chování vědom, ve skutečnosti se v jeho hlavě neděje

nebo nemusí dít nic. Jsou to lidé, kteří vypadají stejně jako my, ale chybí jim zásadní věc, vědomí. Nejhorší na celé věci je to, že nejsme schopni určit, zda takoví lidé existují, jelikož jak poznamenal D. Chalmers, pokud se jich zeptáte, zda mají vědomí, jejich odpověď bude „ano“. (Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness So Mysterious?, 2013).

D. Chalmers se ve stejném díle vyjadřuje i k zombiím, které se typicky vyskytují v hollywoodských filmech a také v různých knižních titulech jako stvoření, která mají nějaké „zásadní funkční neduhy“ a nazývá je zombie pouze „psychologické“. Dále uvádí, že důvod, proč jsou zobrazovány zombie právě tak, jak běžně zobrazovány jsou (tedy „psychologické“), tkví právě v problému zobrazení jejich podstaty. (Chalmers, 1995, s. 85). Aby je odlišil od svých „fenomenálních“ zombií, opírá se D. Chalmers o Blocka (1995) a uvádí vcelku kontroverzní názor, že tyto zombie by nejspíše měly prožitek z konzumace jejich obětí, což by jeho „fenomenální zombie“ neměly.

To, jak by měla správná fenomenální zombie vypadat, popisuje D. Chalmers na příkladu dvojníka. Představme si, že existuje nějaké naše identické dvojče, které by bylo naší dokonalou kopií, existovala by v dokonale stejném světě jako my, byla by funkčně naprosto stejná jako my, ale postrádala by jedinou vlastnost, vědomé prožívání. Ačkoliv D. Chalmers uznává, že empiricky by byl tento příklad (zatím) neuskutečnitelný, tak si zkusme představit, jak by takový život dvojníka vypadal. Položme si otázku, zda bychom poznali, že se opravdu jedná o zombii a podle čeho bychom to vůbec poznávali, když by tento identický dvojník žil v identickém světě? Místo samotné odpovědi si možná uvědomíme, že si náš svět automaticky představujeme včetně všech našich vědomých prožitků a nedokážeme si představit, jak by nějaký nevědomý prožitek vypadal, natož hledat spolehlivý způsob, kterým bychom mohli prožitek

z chování člověka rozpoznat. I to bude důvodem, proč musí být ve filmech zombie explicitně zobrazovány jako krvelačné stvůry (neméně často prahnoucí po lidském mozku, což by mohlo mít určitý symbolický charakter), jelikož jak jsem již uváděl výše, zobrazitelnost zombie, která by neměla vědomé prožitky, je bez nějakého písemného popisu tohoto faktu (možná že i dokonce i s ním) nepředstavitelná. Pod čarou můžeme poznamenat, že v knize bychom fenomenální zombii popsali vcelku snadno, bariéra se tedy týká pouze vizuální stránky věci.

Do této chvíle jsme mluvili pouze o vědomé zkušenosti ovšem ne o vědomí samotném. Vědomí je kvůli své nefyzické podstatě (považujeme ho zatím za fyzikalisticky neredukovatelné) jedním z nejzásadnějších problémů, které brání v přijetí fyzikalismu. Jak jsme uvedli výše, přijetí faktu, že neprožíváme určitou zkušenost, je velmi těžko představitelné a vizuálně prakticky nezobrazitelné. Pokud bychom ale měli přijmout fakt, že vědomí vůbec neexistuje, respektive že vědomí je pouhé X, které je složeno pouze z fyzických komponentů, mohlo by to být pro nás jako pro „živou vnímající bytost“ eticky nepřijatelné. Pokud považujeme naši „osobnost“ za něco, co je na našem vědomí založené, nemůžeme přeci jeho existenci jen tak zamítnout nebo redukovat. Pokud o něm chceme debatovat, musíme brát „vědomí“ vážně, D. Chalmers tak pojmenoval i předmluvu ke svému dílu a přímo v ní uvádí, že odmítá rozumět tomu, když někdo tvrdí, že by vědomí měla být jen nějaká iluze (1995). K prokázání existence vědomí dle D. Chalmerse stačí to, že ho člověk prožívá a vnímá jeho výsledky. Komplikace nastává ve chvíli, kdy by měl člověk dokázat existenci vědomí ostatním, takovýto důkaz totiž v podstatě není možné podat. Můžeme předstírat, že vědomí neexistuje, ale tím nevyřešíme problémy, které jsou s ním spojené.

Nyní se dostáváme ke dvěma typům konkrétních problémům, které D. Chalmers v rámci našeho problému myslí a těla řeší. Jedná se o tzv. „easy problems“ a „hard problem“. Jako jednoduché problémy D. Chalmers vidí ve zkoumání toho, proč a jak člověk reaguje na své okolní prostředí tím způsobem, jakým na něj reaguje, jakým způsobem si ukládá informace a jak podává zprávy o svých vnitřních stavech. Vizualizujme si tyto jednoduché problémy tak, že když člověk něco vidí, tak v jeho mozku dojde k určité reakci, která způsobí zvednutí jeho ruky a ukázání na objekt. D. Chalmers si myslí, že by se důvod tohoto chování dal určit pohledem do určitých „obvodů“ v mozku, kde bychom informace o těchto procesech dokázali rozkódovat nebo jiným způsobem vyčíst. Jinak řečeno, to proč a jak člověk reaguje na podněty z vnějšího prostředí, jak se učí, dokonce i to, jak funguje lidská paměť, by se dle D. Chalmerse dalo objasnit tak, že bude sledována aktivita neuronů a neuronálních sítí a určitým způsobem se určí mechanismy, které v našem mozku fungují. Zjednodušeně řečeno, řešení těchto problémů bude pouze úkolem věd o fyzikálních systémech. (Chalmers, 1995, s. 22).

Existuje však další problém, který dle D. Chalmerse nelze tímto způsobem vyřešit. Týká se právě vědomí, pocitů a prožívání a celkově toho, co se odehrává mimo rámec „snadných problémů“, to je pro D. Chalmerse právě tím „těžkým problémem“. D. Chalmers tento „hard problem“ popisuje slovy, že „nejtěžší část problému myslí a těla je otázka, jak může fyzický systém zapříčinit vznik vědomé zkušenosti“ (Chalmers, 1995, s. 22-23).

K tomuto bodu by se hodil i Stoljarův komentář k nekonzistenci fyzikalismu, a to fakt, že lidé mají důvody pro přemýšlení a děláni toho, co dělají. Zároveň však občas

myslí a konají spontánně (Stoljar, 2010, s. 14). Stoljar zde použil slova „freely“, které jsem vzhledem ke kontextu přeložil odlišně.

Pokud by měla existovat nějaká „zombie“ tohoto typu, nesměly by v ní zřejmě probíhat žádné mentální procesy. Mentální procesy jsou intencionální a vždy o něčem a nelze tedy myslet bezobsahově, toužíme po něčem, stěžujeme si na něco nebo jednoduše o něčem přemýšlíme (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 120). Naše zombie by tak musely být nemyslicí, mentálně „prázdné“ fyzické objekty. Zde bych však vyzdvihnul otázku, zda každá myšlenka musí mít obsah. Před odpovědí se zeptejme však i na to, jak vlastně můžeme zjistit, že určitá myšlenka vůbec obsah má? Pokud definujeme myšlenku jako určitou entitu, co je definována tím, že „má obsah“, vystavujeme se tak riziku, že budeme muset takovou myšlenku najít a identifikovat mezi ostatními jevy či procesy, které probíhají v našem mozku. Hledání takové myšlenky bych přirovnal k problému qualií, jelikož stejně tak jako pocit barvy nemůžeme uchopit myšlenku. Možná bychom v určitém případě mohli uvažovat i o tom, zda myšlenka není i pocit, který při vnímání barvy v naší mysli vzniká.

Abych zakončil tuto kapitolu, proč bychom tedy měli přemýšlet o existenci zombií? Co nás, pokud se považujeme za tvory s vědomím, dělí od nemyslicích zombií? Celkově by se dalo říci, že nevíme, zda náhodou ve světě „zombií“ nežijeme. Nemáme prostředek k tomu, jak zjistit, že někdo jiný vědomí má, jelikož otázka adresovaná oné bytosti není nástroj dostatečně silný k tomu, abychom pak pomocí získané odpovědi tuto skutečnost potvrdili. A nakonec, pokud by tedy existoval vedle nás někdo, kdo vědomí nemá, mohly bychom si položit otázku další, zda vědomí vlastně potřebujeme a co by mělo být důvodem, proč bychom ho měli potřebovat. Na tu však D. Chalmers neodpovídá.

5 Problém kválií a intencionality

Poté co jsem popsal Chalmersovu teorii zombií se budu věnovat více do hloubky problému kvalitativního prožívání, konkrétně kválii. Kvália jsou velmi složitým jevem a z hlediska řešení našeho problému myslí a těla je můžeme buď přijmout, anebo prohlásit za subjektivní, klamné či opomenutelné. Jak ovšem konstatuje nejen David Chalmers, jejich zanedbáním se náš problém nevyřeší. Po rozebrání kválií se zmíním intencionalitě, která skýtá mnohem méně intuitivně chápatelný problém a to ve „vypovídání“ věcí o něčem jiném, než samy jsou. Vzhledem k charakteru intencionality, který sahá zřejmě ještě hlouběji než kvália, se mu nevěnuji tolik jako kváliím. Již po jejím nastínění je jasné, že se jedná o složitý jev, který by vyžadoval mnohem více prostoru, než by tato práce mohla poskytnout.

5.1 Problém kválií

Jako úvod k této kapitole použiji slova D. Chalmerse ze statě *Facing Up to the Problem of Consciousness*: „Panuje obecná shoda v tom, že prožitek vyvstává na fyzikálním podkladě, nemáme však žádné dobré vysvětlení, proč a jak takto vyvstává“ (Chalmers, 1996). Nad druhou částí Chalmersovy věty se zamýšlel již J. Locke: „Jsme natolik vzdáleni znalosti tomu, jaký tvar, velikost nebo pohyb částí věcí produkuje žlutou barvu, sladkou chuť nebo ostrý zvuk, že nejsme žádným způsobem schopni zjistit jak jakákoliv velikost, tvar nebo pohyb jakýchkoliv částí by vůbec v nás mohl způsobit představu jakékoliv barvy, chutě, zvuku nebo čehokoliv jiného. Není mezi tím žádné pochopitelné spojení“ (Locke, 1960, s. 536). Zkusme si proto nyní v naší mysli najít pocit, který jsme měli, když jsme cítili vůni valentýnské růže. Pokud jsme ji někdy ucítili, musí tam „pocit“ nebo „zkušenost“ této vůně někde být, úplně stejně jako vůně

spáleného nedělního oběda, z které ještě teď krčíme nos. Sami v sobě ji zřejmě určitým způsobem najít dokážeme, těžší je však poskytnout důkaz tohoto pocitu třetí osobě, protože v sobě navzájem zatím „číst“ neumíme. Je otázkou, jak v nás tyto informace vznikají a proč vznikají. I když zatím spoléháme na to, že neurověda nám odpověď na tyto otázky poskytne, možná to stále nebude odpovědí na to, co je vlastně ta „mysl“ která s těmito informacemi operuje. V této souvislosti je vhodné znovu vznést otázku: Jsme opravdu všichni vědomí?

Dostáváme se k tomu, co nám naše vědomí přináší. Je to určitá prožitá zkušenost a právě k termínu této zkušenosti se váže termín kválie, která jsou popisována jako ta nejsurovější forma zkušenosti. Jako nejtypičtější příklady kválií jsou předkládány smyslové vjemy, tedy vůně, zvuk, zrakové vjemy, ale v neposlední řadě stavy, nazývané jako pocity. Ačkoliv můžeme fyzicky popsat jakýkoliv vjem, který by člověk mohl pociťovat pomocí kmitočtů, vlnových délek, či teploty, tak nelze přesně určit, jaké je subjektivně to vnímat určitou barvu.

Kválie v souvislosti s prožitkem barvy jsou vázána na tzv. „knowledge argument“. Jako „znalostní argument“ byl nazván fiktivní experiment, ke kterému se váže známá (alespoň mezi filozofy, zabývajícími se problémem mysli a těla) povídka, jejímž autorem je Frank Jackson. Koncept této povídky trefně nazval ve své stati M. Polák „Co ví Marie o barvách?“ (2009). Marie v ní vystupuje jako brilantní vědkyně a z pro nás neznámého důvodu byla donucena zkoumat svět z černobílé místnosti bez oken, odkud pomocí černobílých monitorů zkoumá okolní svět. Tvrdí se, že Marie ví vše o barvách, které ve světě existují, ovšem „všechno“ kolem nich dokáže vysvětlit pouze pomocí fyzikálních zákonů. Marie nikdy neviděla žádnou barvu, pouze ví, jakou reakci způsobí vlnová délka určité barvy na sítnici, a tudíž předpokládá, že ví, jak barvy

vypadají, ačkoliv tuto smyslovou zkušenost nikdy nezažila. Po určité době Marie opouští svůj pokoj a venku spatří červenou růži, zažívá však něco zvláštního, co je pro ni překvapením. Má totiž pocit, že se naučila něco nového. Ani v dnešní době se tento typ zkušeností zatím nepodařilo popsat pomocí fyzikálních zákonů. Předpokládá se však to, že určitý fyzikální vliv se v nich uplatňuje. I tento konkrétní typ zkušenosti nazýváme jako „kválie“, jak jsem zmínil výše. Právě problém kválií je nejzásadnější věc z celé povídky, která odstartovala debaty na toto téma. Názory na tuto „novou zkušenost“, kterou měla Marie pohledem na červenou růži získat, se různí.

Hraje roli i předpoklad (předpokládejme, že tento předpoklad se týká i fyzikalismu), že jakákoliv informace, pokud je správná, je formulovatelná pomocí přírodních věd. Pokud bychom se ptali, zda prožitek červené barvy, tedy „červenosti“, který Marie získala, byl správnou informací, výsledkem by byla dvě řešení. Pokud vnímání „červenosti“ bylo správnou informací, jedním z řešení by tak bylo, že premisa, že Marie věděla všechno, nebyla pravdivá. Za stejných podmínek by se dalo říci, že pokud by se dalo nějakým způsobem potvrdit, že „červenost“ včetně prožitku této „červenosti“ by opravdu šla určitým způsobem popsat (v našem případě pomocí fyzikálních věd), problém kválií by se takřikajíc rozplynul a již by nebyl problémem, který by bránil v námi rozebírané fyzikalistické redukci. Právě rozklíčování podstaty kválií je jedním z hlavních problémů v řešení problému mysli a těla.

Jako druhou možnost berme, že prožitek červenosti, který v sobě cítila Marie, nebyl správnou informací. Pokud by totiž nebyl správnou informací, nebylo by nutné na něj aplikovat zákony či hledat jeho vysvětlení v přírodních vědách. Zkoumání tohoto pocitu by proto nepřineslo relevantní výsledky. Případně bychom mohli tvrdit, že svůj pocit principiálně špatně identifikovala a označila pocit červenosti za informaci, ačkoliv

tento pocit ve skutečnosti informací není a tím pádem celý experiment, kdy strávila dlouhou dobu v černobílé místnosti, byl pouze důkazem toho, že pouze zakoušela subjektivní prožitek. Z druhé strany bychom mohli jednoduše říci, že Marie udělala chybu a pocit, který jí připadal „nový“ vlastně celou dobu znala, pouze si tuto skutečnost neuvědomila.

Pozastavme se nyní nad případnou skutečnou realizací tohoto původně myšlenkového experimentu a zkusme si představit, že existuje pokoj, tedy část světa, který by neobsahoval barvy, pouze černou i bílou. Předpokládejme, že Marie měla ve své laboratoři pouze černobílý nábytek z takového materiálu, že ani jeho poškozením by jinou barvu nezahlédla. Ale co světlo? Museli bychom vzít v úvahu, že při stavění pokoje měli architekti absolutní kontrolu i nad tak triviální věcí jako je teplota světla žárovek či zářivek (uvažujme fakt, že světlo dnešních žárovek a zářivek se pohybuje v rozmezí žluté a modré barvy).

Vezměme tedy jako premisu, že místnost byla vymyšlena tak dokonale, že prostředí bylo opravdu pouze černobílé, tudíž teoreticky nic nebránilo v realizaci tohoto experimentu. Ovšem zamysleme se znovu a položme otázku, zda vnímání černé a bílé barvy nebylo pro Marii vlastně také zkušeností. Víme, že tyto dvě barvy vnímala po celou dobu experimentu, takže teoreticky mohla pocit vnímání barvy již dávno popsat. Marie tak měla možnost pomocí určitých zákonů analogicky vytvořit (například pomocí počítačové simulace, respektive výpočtu) stejný vzorec pocitu vnímání pro jiné barvy, včetně barvy červené. Pokud bych měl vyvrátit, že premisa, že Marie věděla všechno o barvách, byla pravdivá a vznesl bych tento argument a nebál bych se tím pádem označit Mariin experiment za neplatný (námitkou by mohlo být to, že zakoušení červené není informací ve stejném smyslu, v jakém existují fyzikální informace a Marie proto

nemohla tuto informaci znát). Otázkou však zůstává, zda černou a bílou považovat za barvy stejné kategorie jako například červenou.

Další myšlenka, která by mohla Mariin experiment zneplatnit, pokud by byl aplikován v praxi, je fakt, že lidské tělo obsahuje barvy. Může to být barva kůže, nehtů, vlasů a v neposledním případě také tělních tekutin. Pokud by někdo stále namítal, že Marie nemohla vidět červenou barvu, znamenalo by to, že její krev tuto barvu neměla. Námitka by mohla být i k tomu, že Marie se nikdy nezranila, tudíž krev vidět nemohla, ovšem do vyloženě absurdních úvah se dostaneme, pokud vezmeme v potaz fakt, že Marie byla žena a tudíž krev při menstruaci někdy zcela určitě vidět musela, pokud nebyla vychovávána tím způsobem, aby k tomu, že svou krev uvidí, nikdy nedošlo. Stále bychom mohli namítat, že Marie mohla být určitým způsobem neschopná vnímat barvy, pokud byla například oblečená do skafandru, který by jí pohled na její tělo znemožňoval a teoreticky by se tak zkušenosti s krví vyhnout mohla. Reálnější by se však nabízela možnost, že Marie byla buď celou dobu udržována v optické iluzi, nebo v „jiném“ světě bez barev.

Pokud by se ovšem ukázalo, že premisa, že Marie věděla o světě v rámci přírodních věd všechno a přesto pro ni pocit červenosti byla nová a zároveň opravdu taková informace, která by nebyla zároveň těmito zákony popsitelná, znamenalo by to, že ve fyzikalismu nelze problém vnímání barev vyřešit. Tudíž teze fyzikalismu, že všechno lze popsat pomocí fyzikálních zákonů a jimi nepopsatelné věci nejsou správnou informací, by se ukázala jako mylná. Skutečnost, že by tento experiment mohl ukázat neplatnost fyzikalismu, potvrzuje i M. Polák (2009).

Pokud budeme pokračovat v rozebírání znalostního argumentu, nabízí se otázka, zda by mohl existovat předmět, který by neměl barvu. Znovu se můžeme vrátit

k „černobílému“ problému. Pokud budeme předpokládat, že i černá i bílá barva je vlastně barva, můžeme tak říci, že v našem světě nelze zažít pocit „bezbarevnosti“, jelikož neexistuje nic, co by bylo materiálního charakteru a přitom nemělo barvu. Stejně můžeme mluvit i v případě tvaru. Ačkoliv jako lidé máme konvenčně dané určité tvary jako je čtverec, trojúhelník, existují i tvary, pro které pojmenování nemáme. Důvodem může být zbytečnost takového pojmenování, ale dost možná i nekonečné množství těchto tvarů, které by bylo možné vidět a pojmenovat. Opět nemůžeme říci, že by cokoliv materiálního nemělo tvar.

Záměrně používám slova materiálního, jelikož určit tvar nebo barvu myšlenky, pocitu, vzpomínky či bolesti se zdá v rámci konvence lidského dorozumívání nemožné. Ačkoliv můžeme měřit dění v našem těle například pomocí sledováním míry pocení, teploty, činnosti mozku, tak i kdybychom všechny tyto údaje změřili, nedokážeme říci, zdali někdo jiný, než my (naše vnímání je nám samotným vlastní a nepotřebujeme si ho dokazovat), tedy zkoumaný subjekt něco vnímá. Například zda si je vědom, že se dívá na červenou barvu, zda přemýšlí nad vlastností, kterou my nazýváme „červená“ a jestli tak přemýšlí i nad věcí, která tuto vlastnost má (vzpomeňme si znovu na Marii). A kromě pocitu, jaké je to cítit „červenost“, co nás napadá, když vidíme například červené jablko?

Spojivosti v našem mozku nám začnou nabízet další nehmatatelné zkušenosti, člověk může přemýšlet nad sněžením tohoto jablka a to vyvolá další zkušenost – hlad, což může naše měření vnímání pocitu červenosti zkreslit. Pokud bychom chtěli říci, že samotná izolace pocitu v podstatě není možná, museli bychom vzít v potaz i teorii modularity mysli, která říká, že i když jsou výsledky naší percepce ovlivněny našimi očekáváními a minulou zkušeností, tak někdy zkušenost nemá vliv na to, co vnímáme,

což může být v naší mysli zdrojem klamů (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 135). Dalo by se tedy nepřímo říci, že výsledky našeho pozorování proto mohou být kdykoliv něčím ovlivněny. Pokud bychom hledali důvod, proč kváliea zavrhnout a nemuseli tak řešit jejich možnou subjektivitu a komplexnost, zřejmě bychom museli dát na názor F. Jacksona, který o kváliích tvrdil, že sice jako jevy existují, ovšem vlastně nám nic nezpůsobují, nic nám nevysvětlují a jsou tak pouze neužitečným a proto vedlejším produktem (Jackson, 1982, s. 134). Tento názor však u kválií nijak nevyřeší jejich explanační přemostění k fyzikálním procesům a vede tak pouze k jejich zanedbání. Jako reduktivní tezi kváliea bychom mohli vzít názor J. Mensehe:

„Pokud není možné vysvětlit jevy fyzikálními procesy, je nutně je popřít nebo, pokud se to zdá příliš protirečit intuici, označit je za stejně iluzorní jako duha – nic nezpůsobují a nevysvětlují. Obě stanoviska předpokládají, že jediná skutečnost, která vytváří účinky je fyzikální skutečnost. Cokoliv jiného je na ni nutno redukovat, pokud to vůbec máme brát vážně“ (Chvatík, 2009, s. 119).

5.2 Intencionalita

Pod debatě o kváliích bych se chtěl věnovat další zvláštní vlastností stavů, což je jejich „zaměřenost“. Pokud určitý stav vypovídá „o něčem jiném“, můžeme mluvit o tzv. intencionalitě. V porovnání s pojmem „intence“ je intencionalita mnohem širší, není to jen určitý záměr k tomu něco úmyslně vykonat, ale jedná se o určitý typ „odkazu“ jedné entity na druhou (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 78).

V souvislosti s tématem fyzikalismu nás intencionalita zajímá proto, že její vyjádření je v rámci fyzikální roviny výkladu obtížné. Samotná podstata intencionality sice potřebuje fyzický objekt, ovšem efekt intencionality nelze na samotný objekt

redukovat. Představme si například umělecké dílo, nebo fotografii jako fyzický objekt. Dalo by se říci, že ani jedno o ničem nevypovídá, ovšem to, co fotografie zobrazuje, např. naše školní fotografie už vypovídá o události z našeho mládí, zatímco umělecké dílo, jako například obraz může vyjadřovat „pocit strachu“. Před dalším příkladem je nutné zmínit fakt, že musíme o intencionalitě mluvit jen jako o reprezentaci, která se týká vztahu fyzického objektu a události, kdy nositel reprezentace „něčeho jiného“ totiž může být i nemateriální věc, jako je například myšlenka, halucinace, přesvědčení, ale třeba i jazyková entita (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 78).

Příkladem může být myšlenka o automobilu. Automobil sám o sobě „o ničem nevypovídá“, doslova „o ničem není“, ovšem myšlenka „o automobilu“ být může. Našli bychom i příklad, kdy nemateriální věc vypovídá o nemateriální věci, například „myšlenka může být o čísle sedm, ovšem číslo sedm není o ničem.“ (Polák, 2013, s. 156) Zjednodušeně řečeno, problém intencionality při debatě o fyzikalismu vyúsťuje podobně jako případ kválií, tedy otázkou zda je redukovat či neredukovat.

Jak jsem zmínil výše, intencionalita má blízko k pojmu intence, což bychom mohli popsat jako určitý záměr, něco, co je provedeno s intencí, je provedeno účelně a schválně. M. Polák například uvádí v souvislosti s intencionalitou i Searla, který mluví o odvozené intencionalitě počítačových programů. Počítačový program Deep Blue, který, jak uvádí Polák, byl naprogramován tak, aby byl rovnocenným soupeřem, a jeho intencionalita je „odvozena ze systémů, u nichž je původní intencionalita jejich esenciální vlastností“ (Polák, 2013, s. 158).

Pokud mluvíme o existenci „odvozené“ intencionality, předpokládáme, že existuje nějaká původní primární intencionalita. Jak uvádí J. Hvorecký, primární intencionalitou dnes většina autorů považuje intencionalitu mentálních stavů. Našli

bychom i pokusy, při kterých byla intencionalita použita jako nástroj pro rozlišení psychologických jevů od fyzických, ovšem pokus ztroskotal na pojmech, jako je bolest, svědění, nálady a emoce, jelikož k nim nebylo možno najít intencionální objekt. Na fenomenální úrovni jakoby nebyl žádný reprezentovatelný obsah (Marvan & Hvorecký, 2007, s. 79).

Dále se o intencionalitě zmiňuje i J. Kim (1996) v knize *Philosophy of Mind*, kde mluví o intencionalitě v souvislosti s neexistujícími věcmi, při čemž vychází z názorů Franze Bretana. J. Kim říká, že každý mentální fenomén obsahuje něco, co je podobné „objektu v objektu“ a že intencionalita je vlastnost mentálních stavů, které ukazují na objekt nebo obsah, který nemusí vždy materiálně existovat. Intencionalita může mít však ještě více výkladů, konkrétně Kim zde uvádí další dva, intencionalitu referenční a obsahovou. Rozdělení referenční a obsahové intencionality se může zdát v českých pojmech těžko vysvětlitelné, jelikož absence českých synonym například pro slovo „aboutness“ může celkově zkreslit smysl tohoto dělení.

Pokusme se i přes tuto překážku o vymezení těchto dvou druhů intencionality. J. Kim referenční intencionalitu popisuje tak, že určitý objekt zahrnuje vlastnost být „o něčem“ („aboutness“) nebo referenci z našich citů (Kim, 1996, s. 21). Důležité je říci, že se zde nebavíme o obsahu, jako bychom se ptali otázkou: „Proč je tomu tak, že je tomu tak?“ Nebo jiným způsobem: „Co dělá barvy a tvary na fotografii osobou?“ J. Kim velmi dobře ilustroval tento druh intencionality na Wittgensteinovi, který se ptal: „Co dělá tento obrázek, na kterém je on, obrázkem, na kterém je on“ (Kim, 1996, s. 21)? Zřejmě to bude určitá vlastnost nebo spíše rys, který má za následek, že obrázek referuje právě k někomu (nebo něčemu) více, než k někomu jinému. Ale ptejme se, kde se tento rys bere? Je to snad vlastnost barev, kterými byl obrázek nakreslen nebo snad

jejich tvar, kombinace? Mohli bychom říci, že barvy samotné o ničem nejsou, tvary o ničem nejsou a ani více barev o ničem nebude. Co však spojí tyto základní „ingredience“ barvy, tvary, odstíny a dalších v něco, co referuje k něčemu jinému i když samotné o ničem není?

Možná bychom mohli celou záležitost tohoto druhu intencionality odmítnout a považovat jednoduše a nefilozoficky jako určitý prostý odraz reality a zamítnout naši otázku stejně tak, jako se neptáme, proč nám odraz v zrcadlové hladině jezera připomíná zrovna nás. Rozhodně by se dalo položit mnohem více hlubších otázek, jak k tomuto jevu dochází, ovšem řešení této otázky již zřejmě nesouvisí s problémem myslí a těla.

Pokud přejdeme k druhé formě intencionality, kterou Kim nazývá „obsahovou“, budeme se zabývat spíše větami, které více „vypovídají“ než „referují“, o určitém obsahu. Ačkoliv bychom v těchto větách určitou referenci našli, zajímá nás intencionalita obsahová. Pokud použijeme obecný příklad mimo naši problematiku a vyslovíme větu „Na parkovišti stojí spousta aut.“, tak tato věta reprezentuje „fakt“, případně jak uvádí J. Kim, „určitý stav věcí“, že na parkovišti stojí spousta aut. Jedná se o určité uvědomění, že „něco nějak je“ a může to být například naše vzpomínka, například, že pokud uslyšíme od někoho, že „v noci byla bouřka“, že si uvědomíme, že v noci (opravdu, pokud si dobře pamatujeme) byla bouřka (Kim, 1996, s. 21). Můžeme tedy říci, že některé mentální stavy jako je přesvědčení, přání a podobně mají obsah, díky němuž vyjadřují něco o světě.

Ať už mluvíme o referenční nebo obsahové intencionalitě, můžeme vidět, že vztahy fyzických a mentálních stavů jsou ovládány prvky, které rozhodně nelze určitým triviálním způsobem popsat. Můžeme to považovat za známku toho, že zde dochází

k určitému propojení dvou entit, které dávají vzniku dalším jevům, které ovšem ani do jedné z nich nepatří. Ačkoliv jsou to „věci“ nebo možná lépe řečeno principy, které dávají jiným „věcem“ smysl, rozhodně je nemůžeme zanedbat či nějak redukovat. Důvod, proč se zabývat intencionalitou je ten, že i když se pohybujeme v materiálním světě (tedy pokud tomu tak skutečně je), panují v nás (a možná i mimo nás) další principy, které materiální nejsou a skvěle plní svůj úkol, ubránit se reduktivnímu fyzikalismu.

6 Emergentismus

Přístup, pomocí kterého bychom mohli vysvětlit mysl nereduktivním způsobem pomocí systému tzv. kauzálních domén, se nazývá emergentismus. Představme si „doménu“ jako něco, co existuje ve smyslu určitého abstraktního modelu, který „vypovídá o dostatečně bohatém fragmentu přirozeného reálného světa“ (Romportl, 2007, s. 11). Hlavní tzv. emergentistickou tezi, s kterou pracuje i J. Romportl, vyslovil I. M. Havel: „Mentální stavy a procesy lze pojmout jako emergentní jevy na některé vyšší úrovni dostatečně složitého dynamického systému“ (Havel, 2001, s. 45). M. Polák píše, že emergentismus je příkladem první systematické formulace nereduktivního fyzikalismu (Polák, 2013, s. 124), já však v následujících kapitolách dám podnět k zamyšlení o tom, zda je vůbec možné brát emergentismus jako jednoznačně nereduktivní přístup nebo ne.

Předtím, než se začneme emergentismem zabývat do hloubky, je nutno popsat, co vlastně emergentní jev je, dále popsali proces, jakým tento jev vznikají a proč ho vlastně emergentním nazýváme. Emergentním jevem nazveme takový jev, o kterém víme, že nevzniká sám o sobě, ovšem my sami nejsme schopni zjistit pravou příčinu jeho vzniku. Jinými slovy řečeno, předpokládáme, že žádný jev nemůže vzniknout sám o sobě, a proto se snažíme najít jiné prvky, které za jeho vznikem stojí. To, že tyto prvky nejsme schopni identifikovat nebo nám připadá, že zde dochází k jevům nepopsatelného charakteru, to dělá námi zkoumaný jev emergentním. Dále se v emergenci používá pojem tzv. „emergentní efekt“, který používá například J. Romportl. Emergentní efektem by se dal nazvat výsledek působení emergence v příslušném zkoumaném systému. Pokud budeme mluvit například mluvit o vědomí, není emergentním efektem jen samo vědomí, ale „to“, že ono vědomí v nás vůbec

vyvstává. Tato formulace by nás znovu přivedla k otázce, jak může vědomí v něčem tak fyzickém, jako jsme my vůbec vyvstat. Právě ono „vyvstávání“ by mohlo být synonymem pro to, co má emergentní efekt označovat, tedy zjednodušeně řečeno, vznik něčeho na něčem bez zjevné příčiny, neočekávaná a možná i nechtěná či náhodná reakce dvou interagujících prvků, jejíž příčinu nelze přímo identifikovat.

V principu díky emergenci můžeme velice snadno mluvit o věcech, o kterých bychom jinak za žádných okolností nemohli nějakým standartním (fyzikálními zákony definovatelným) způsobem mluvit. Jedním z nich může být například nespočitatelnost reagujících prvků. Pokud mluvím o nespočitatelnosti, nemyslím, že bychom nebyli schopni něco spočítat. Jednoduše nevíme, kolik prvků je vlastně třeba pro vznik emergentního efektu a tím pádem emergentního jevu. Vysvětlím to na následujícím příkladu. Představme si například hromadu písku. Co činí hromadu písku hromadou? Logicky si odvodíme, že je to určitý počet zrněk písku. Víme však, že jedno zrnko hromada není, ani dvě zrnka hromadou písku nejsou a stejně tak ani deset běžných zrněk ne. Stejně však víme, že určitý počet zrněk v těsné blízkosti tuto hromadu vytvoří. Jak zjistit počet těchto zrněk? Nešlo by to vyřešit jinak, než určit určitou konvenci, že řekněme milion zrněk budeme označovat za hromadu. Jak je však možné, že i když tato konvence reálně neexistuje (neberme v potaz starší míry jako je kopa apod.) a přesto dokážeme o určitém počtu zrněk říci, že se jedná o hromadu písku?

Jednoduše by se nabízelo řešení, že provedeme absurdní výzkum, kde lidé budou posuzovat, zda se jedná o hromadu písku nebo ne a následně nejmenší možnou „odsouhlasenou“ hromadu písku po zrnku spočítáme a logicky tedy k nějakému výsledku dojdeme. Mohli bychom si dokonce práci ulehčit a zavést například metodu vážení, při kterém bychom toto jedno zrnko zvážili, a po zvážení celé hromady provedli

jednoduchý matematický výpočet. Rychle by nám však došlo, že v reálných podmínkách nelze vytvořit hromadu z naprosto stejných zrněk a ani v reálném životě se s hromadami s naprosto stejnými zrnky nesetkáváme a přesto dokážeme to, co je hromada písku (a nejen písku) jednoznačně určit. Ovšem nejzásadnější fakt, který zničí naši teorii o spočitatelnosti, je ten, že i kdyby stejná zrnka existovala, tak pokud z hromady jedno zrnko odebereme, hromada stále zůstane hromadou, což nás vede k označení výsledku tohoto experimentu paradoxem. Stejně tak další otázka, kolik zrněk tedy musíme odebrat, aby již hromadou nebyla, nám otevře dveře jen k dalšímu takovému paradoxu. Případně najděme ještě další podobný příklad, kolik gramů písku unese kůň? Víme, že kůň unese jeden gram i tisíc gramů, ale například milion gramů již zcela určitě neunese. Dokážeme tedy zodpovědět otázku, kolik gramů kůň unese? Dojdeme k velice podobnému výsledku. Pokud kůň unese X gramů písku, tak víme že $X+1$ gram kůň zcela určitě unese. Stejný paradox můžeme potkat právě při určování počtu prvků v emergentních systémech, určitá neostrost či neznalost nám brání emergentní jev vysvětlit. Na příkladech tohoto typu vykládá emergentní vlastnosti i J. Romportl (2007).

K čemu nám však uvedený příklad může posloužit v rámci problému mysli a těla? Porovnejme hromadu s naším mozkem. Představme si, že vědomí emerguje na synapsích v našem mozku. Kolik synapsí je potřeba proto, aby vzniklo vědomí? Představme si, že rozebíráme mozek a „vyndáváme“ jeden neuron po neuronu a počítáme jejich synapse. Kolik neuronů bychom museli dát pryč, aby vědomí neemergovalo? Vzpomeňme si na hromadu písku, kolik zrněk je třeba odstranit, aby hromada již nebyla hromadou? O paradoxu hromady se v tomto smyslu zmiňuje i J. Romportl (2007, s. 7).

Před tím, než budu pokračovat v této kapitole, položím otázku: Z jakého důvodu je tedy emergence vlastně důležitá? Dalo by se říci, že emergence je v určitém smyslu v podstatě také snaha o redukci. Můžeme totiž ji používat, abychom mohli nahlížet z různých směrů i na tak složité pojmy, jako je například vědomí. Důvod, proč mluvit o emergentním efektu je ten, že podstata určitých procesů by se dala popsat jako chaos nebo „šum“, který sám o sobě brání přesnému určení vstupních podmínek a celkově zápisu tohoto procesu pomocí triviálních rovnic. Původ tohoto šumu může být způsoben jak složitostí vnějšího prostředí, tak i jednoduše podobným způsobem, který by se dal metafyzicky popsat jako náhoda (Romportl, 2007, s. 3). Z předchozího tvrzení můžeme říci, že redukce, o kterou se emergentismus snaží, je úspěšný pouze v tom smyslu, že nám umožňuje se o emergentních jevech vůbec bavit.

6.1 Druhy emergence

Předchozí věta budí další otázku. Co nám brání v identifikování příčiny určitého jevu a do jaké míry nejsme schopni tuto příčinu zjistit? Tomuto problému emergence se věnoval již mnohokrát zmíněný D. Chalmers. D. Chalmers v tomto smyslu rozlišuje dle složitosti daného jevu dva druhy emergence – slabou a silnou. Zásadní rozdíl mezi silnou a slabou emergencí (tak, jak o ní mluví D. Chalmers) je ten, že u jevů tzv. slabé emergence předpokládáme, že je možné tento jev vysvětlit pomocí zákonů z nějaké nižší úrovně než je samotný jev realizován, ale zároveň je důležité říci, že výsledek (tedy výsledný jev) působení jevů z nižší úrovně a tedy vznik samotného emergentního jevu je „nečekaný“ (Chalmers, 2006, s. 3), což je součást samotné principu emergence. Bylo by mylné si myslet, že u silné emergence bychom původ na nižších úrovních nehledali. Naopak, silná emergence je svým způsobem slabá emergence, u které předpokládáme kromě působení jevů z určité nižší úrovně ještě další, neurčitelné činitele. Jak píše D. Chalmers, můžeme předpokládat, že silná emergence vzniká stejně

jako slabá emergence s tím, že druhou část nejsme schopni dle zákonů fyziky rozluštit. Předpokládáme, že tam dochází k aplikaci určitých „zákonů přírody“, díky kterým nejsme schopni tento jev plně rozluštit. Právě tato „nezjistitelná“ příčina je základem silné emergence a v podstatě i základem emergence vůbec. Nikdy nemáme jistotu, zda daný jev je „slabou“ či „silnou“ emergencí, jelikož stále pracujeme s něčím, o čem nevíme „vše“.

D. Chalmers navíc o silné emergenci tvrdí, že silná emergence by mohla být jedním z důvodů pro odmítnutí fyzikalismu jako nekompletního pohledu na svět. Paradoxně však druhou slabou formou emergence nazývá ty jevy, které by fyzikalismus mohly podpořit (Chalmers, 2006, s. 2-3). Pokud si vzpomeneme na Chalmersovo rozlišení „hard“ a „easy“ problémů, zjistíme, že oba tyto typy problémů vlastně korespondují s příslušným typem emergence. „Easy problems“ Chalmers vidí jako problémy, které bychom mohli nazvat jako příklady slabé emergence, „rozluštitelné v určitém časovém horizontu“, zatímco příklady (nebo příklad?) silné emergence pro nás představují problémy „současným způsobem bádání nerozluštitelné“.

Tezi o příslušnosti zmíněných dvou typů problémů D. Chalmers potvrzuje odpovědí na otázku, zda vůbec silná emergence může existovat. Tvrdí, že pokud něco jako silná emergence existuje, tak je to určitě naše vědomí, opírá tento názor o myšlenkový experiment s Marií a zároveň o teorii o neexistenci dvojníka v jiném světě, který by měl stejné vědomí jako my, případně dvojníka, který by vědomí neměl vůbec, což je opět narážka na jeho teorii zombií (Chalmers, 2006, s. 4).

Emergence však vzbuzuje další otázky, na které není jednoduché odpovědět. Jak rozlišit slabou a silnou emergenci? Opravdu může silná emergence existovat? Má smysl tedy pojem slabé emergence nebo emergence jako takové vůbec smysl používat?

Pokud budeme mluvit o něčem, kde vzniká emergentní jev, a budeme chtít říci, zda se jedná o slabou či silnou emergenci, narazíme na fakt, že toto dělení je v podstatě zbytečné. Podstata emergentních jevů je ta, že jejich příčinu neznáme nebo nedokážeme přesně odvodit. Co nás však vede k tomu, abychom posuzovali vědomí jako nějakou větší emergenci, když tušíme, že zřejmě vyvstává na něčem fyzickém a absence zákonů, které by ho vysvětlily, zatím k dispozici nemáme? Vezměme nyní v úvahu, že existuje šance, že by vědomí mohlo být identifikováno s určitými procesy z nižší úrovně (v mozku), jednalo by se tím pádem o slabou či dokonce žádnou emergenci. To nás však přivádí k názoru, že vysvětlení emergence jako takové by mohlo znamenat něco ve smyslu sebezničení podstaty tohoto pojmu. Emergentní jev by se dal v určitém ohledu rozebrat buď jako jev, který označuje něco, co je pro nás z jistých důvodů zatím nevysvětlitelné, druhá strana mince by však byla ta, že to, co umíme vysvětlit, neoznačujeme jako emergentní. Pokud se tedy na emergenci podíváme znovu a pokusíme se ji nazvat buď synonymem „neobjasněný“ nebo „neobjasnitelný“, stejně tak či tak dojdeme k tomu, že jejím vysvětlením vlastně její příznak vždy zrušíme. Abychom u určitého jevu jeho emergentní status zachovali i po jeho vysvětlení, zřejmě bychom ho museli nazývat pouze jevem „komplexním“.

Vraťme se však zpět k jevu slabé emergence. Vzhledem k definici, kterou jsem uvedl výše, kde říkám, že u slabé emergence předpokládáme, že jev vyvstává na určitých nižších úrovních zkoumaného systému, mluvíme tak o tomto systému v tom smyslu, jakoby tento systém měl v sobě určitou hierarchii prvků, jejíž strukturu bychom mohli pomocí těchto úrovní popsat. Od nejnižší úrovně postupujeme až k samému vrcholu, tedy nejvyšší úrovni sledovaného systému, kde se nachází právě náš emergentní jev, který „vyemergoval“ z jevů nějaké nižší úrovně. Je však otázkou, zda je tomu tak i u emergentních jevů, které dle našich předpokladů vznikají na nějaké z nižších úrovní

určitého systému, můžeme identifikovat, na jaké úrovni vlastně vznikají. Pokud se budeme snažit tuto úroveň identifikovat, co bychom vlastně měli na nižších úrovních hledat? Kolik prvků z různých úrovní systému při emergenci účinkovat, aby k emergenci vůbec došlo? To je jedna ze zásadních otázek emergence. Odpověď na tuto otázku samozřejmě závisí na složitosti samotného emergentního efektu, v čemž tkví podstata emergence.

Další rozdělení druhů emergence přináší i Searle. Ten rozlišil dva typy emergence, tzv. emergence¹ a emergence². Jako emergence¹ Searle označuje ten typ emergence, kdy vlastnost vyššího řádu vysvětlitelná pomocí kompletního vysvětlení interakcí částí zkoumaného systému, zatímco emergence² myslí „více dobrodružnou“ formu emergence, kdy vlastnost vyššího řádu nemůže být tímto způsobem vysvětlena (Searle, 1992, s. 112). Jako emergence² Searle označuje vědomí, čímž zdůrazňuje jeho neredukovatelnost.

6.2 Kauzalita a přirozené nekonečno v emergenci

Pokud mluvíme o prvcích, které se zúčastňují emergence, předpokládáme to, že mezi těmito prvky existují určité „kauzální vztahy“. Tyto vztahy vysvětluje J. Romportl jako „vztahy umožňující výklad pozorovaného jevu jako způsobeného jevem jiným“ (Romportl, 2007, s. 4). Kauzalita vztahů je velice často spojována s jevem emergence.

V rámci emergentismu se pohlíží na vědomí jako tzv. kauzálně emergentní vlastnosti systému. Tento druh kauzální emergence se v mnoha případech připodobňuje k vlastnostem vody, a to sice k její „tekutosti“ která emerguje z jinak „netekutých“ molekul, jindy se zase stejným způsobem pohlíží naopak na „soudržnost“ materiálů. V obou případech mluvíme o kauzálně emergentních vlastnostech systému (v tomto případě systému molekul). Tímto způsobem přemýšlí J. Searle i o vědomí. Říká, že

vědomí. Na vědomí takhle pohlíží např. Searle, který by „existenci“ vědomí vysvětloval na „kauzálních“ vztazích mezi částmi mozku na mikro úrovních. Ovšem zároveň říká, že vědomí samo o sobě nemůže být odvozeno nebo vypočítáno z pouhé fyzické struktury neuronů. Musí k nim být „cosi“ přidáno, což popisuje jako „kauzální relaci“ mezi neurony (Searle, 1995, s. 112).

J. Romportl píše v kapitole o kauzálním paradoxu emergentních systémů (více v další kapitole) o emergenci v rámci lidského vědomí jako o prostředku pro uchopení jevů z vnějšího světa. J. Romportl píše, že emergence se účastní i při rozpoznávání tvarů předmětů, a to tím způsobem, že u předmětu určitého tvaru nevnímáme je ho vnitřní strukturu, ovšem opravdu pouze samotný tvar. A díky bezprostřednosti našeho prožívání, respektive našich vědomých stavů, jak píše např. Havel (2001) „se s tvarem předmětu setkáváme jako s něčím, co *je*, nikoliv s něčím, *zdánlivým*“ (Romportl, 2007, s. 3). Nabízela by se možnost, zda tímto způsobem nepřemýšlet i o kváliích. J. Romportl se podobně jako o tvarech vyjadřuje o bolesti (a jak sám píše i o dalších tělesných pocitech, které již nejmenuje) s tvrzením, že o ní nelze mluvit jako o pocitu zdánlivém. Jak si však představit, kde je hranice mezi zdánlivým, dále tím, co vnímáme a něčím skutečným? Zdá se, že abychom vyjádřili domněnku J. Romportla, museli bychom tuto trojici přepsat takto: zdánlivé, emergentní a skutečné. A však otázka, kde končí zdánlivé a kde začíná skutečné, by nás nikam neposunula.

Dalším pojmem v rámci debaty o emergenci je obzor. J. Romportl dává obzor do souvislosti s naším zrakovým vnímáním – pohledem, pomocí kterého vysvětluje, jak takový obzor vypadá. „Pohled je hledáním toho, s čím se lze shledat (to je toho, co lze zahlédnout), a hlídáním, hleděním si a ohledáváním toho, co jsem zahlédl.“ (Vopěnka, 2001, str. 11). J. Romportl se opírá o „dynamickou teorii množství“, která vyšla

z „alternativní teorie množin“ P. Vopěnky. V rámci této diplomové práce je klíčová spíše jen podstata těchto teorií množin, jejichž úkolem je vysvětlit, jak uchopení přirozeného nekonečna souvisí s uchopením neostrotí našeho zkoumání. Jako přirozené nekonečno (stručně řečeno) považujeme něco, co vyjádříme číslem x , které má svého následovníka, ovšem nikdy jím není nula. Účelem tohoto přirozeného nekonečna však není ono „nekonečno“ ale určité číslo z této nekonečné množiny, kterým vyjádříme „počet kroků“, které (v našem případě) potřebujeme k určení vzdálenosti mezi dvěma hranicemi. Avšak absence maximálního počtu kroků vnáší do našeho zkoumání právě zmíněnou „neostrot“.

Abychom dali přirozené nekonečno do souvislosti s naším pohledem, podívejme se nebo si alespoň představme, jak se naším vlastním okem díváme na krajinu za oknem. Vidíme určitý obzor. Objekt, který tímto obzorem pozorujeme je omezený na tzv. „osvětlenou“ a „neosvětlenou“ část, které se nikdy neprotnou, ale je mezi nimi hranice. Osvětlenou částí myslíme tu část z určitého předmětu, kterou naše oko zachytí, jako neosvětlenou myslíme naopak tu část předmětu, kterou již nevidíme, jelikož ji naše oko nezachytí. Ta část z objektu, kterou známe, nazývá Romportl „krajinou známosti“. Ta pokračuje až za osvětlenou část objektu, tedy i za obzor, jelikož předpokládáme (víme), že předmět i za obzorem dále pokračuje (Romportl, 2007, s. 6). Ve všech případech se jedná o určité oblasti, které ač nemají pevně dané hranice, tak jsou určitým způsobem ohraničeny. Pokud budeme chtít popsat, jak široká je „osvětlená“ část kterou vidíme, zjistíme, že i když existuje bod, o kterém víme, že již v hranicích „osvětlené části není“, nejsme schopni určit, jak dlouhá je od osvětleného předmětu „cesta na obzor“ a kde by bod musel být, abychom ho ještě viděli. Vzdálenost mezi posledním viditelným bodem a osvětlenou částí objektu by se dala vyjádřit právě nekonečným počtem kroků. Jak píše J. Romportl: „Cesta na obzor je nekonečná“ (Romportl, 2007, s. 7). Ačkoliv bychom z jiného pohledu byli schopni za

cizí asistence nějakým způsobem změřit, úhel našeho rozhledu (například tím, že budeme posouvat předmět směrem k do naší osvětlené krajiny tak dlouho, dokud ho neuvidíme), hranice našeho vidění je tak neostrá, že bychom k přesnému výsledku ani tak nedošli.

Nyní se konečně dostávám k důvodu, proč uvádím právě příklad J. Romportla. Problém „obzoru“ a také „cesty na obzor“ se dle mého názoru projevuje i při zkoumáních v rámci teorie mysli a těla. Ačkoliv jsme schopni mluvit o druzích emergence a popsat tak jevy, které nejsme schopni z důvodu intereagujících prvků vysvětlit, tak může vyvstat problém (nebo dokonce to tento problém je), že nejsme schopni zjistit, kde vlastně obzor končí. Respektive nejsme schopni ani říct kde by měl končit či jsme z principu tímto obzorem omezeni a „krajina známosti“, o které si myslíme, že našemu zkoumání stačí, je ve skutečnosti příliš „malá“ na to, abychom určitý jev mohli dokonale vysvětlit či vůbec zkoumat. Troufám si říci, že problém většiny zkoumání a hlavně problém emergentního jevu je ten, že se na předmět díváme příliš z blízka a nejsme schopni odstoupit tak daleko, abychom mohli určitý jev prozkoumat bez ztráty „ostrosti“ našeho zkoumání. Přehnaně řečeno, museli bychom začít se zkoumáním našeho vědomí třeba až z vesmíru, abychom nezanedbali žádné vlivy, které se na jeho činnosti podílejí, a zároveň bychom nevěděli, jak blízko bychom museli přijít za předpokladu, že zkoumání neuronů by bylo již zkoumání příliš „zblízka“.

I zde můžeme znovu zmínit paradox hromady, jelikož v podobném smyslu, jako nás svým „nekonečnem“ omezuje obzor, tak nás omezuje počet prvků, které v rámci určitého emergentního jevu zkoumáme. Stejně tak když bude v hromadě písku o zrnko více nebo méně, hromada zůstane hromadou, tak stejně to bude s vědomím. Tento fakt

může ve výsledku vyvolat pocit, jako kdyby na počtu reagujících prvků vlastně vůbec nezáleželo a celý emergentní jev je tak výsledkem nějaké jiné „síly“, jejíž odhalení by podstatu tohoto jevu vysvětlila. V podstatě bychom na základě tvrzení, že na počtu intereagujících prvků nezáleží, mohli mluvit o vysvětlení „náhody“, tedy vysvětlení (emergentního) jevu, který vzniká bez zjevné předpokladatelné příčiny. Pokud by se nám podařilo odhalit nějaké další zákony, které u emergentních jevů fungují a emergenci vysvětlili, vlastně bychom tím celý pojem emergence zrušili. Došlo by tak k tomu, že buď bychom emergenci rozepsali určitými jinými prvky z nižších úrovní, ze kterých jev emerguje, nebo bychom tento jev nazvali jiným (novým), odpovídajícím jménem. Jelikož ani jedna možnost v rámci vědomí není momentálně reálná, můžeme pouze konstatovat, že bychom v obou případech provedli redukci.

Při zaměření na model kauzální domény nás zajímají jevy, které mají tendenci něco způsobit, jinak řečeno jevy, které mají nějakou kauzální potenci. J. Romportl například uvádí příklad, kdy kočka vyvolá štěkání psa (Romportl, 2007, s. 11). Zde narážíme na příklad, kdy můžeme mluvit i o intencionalitě, jelikož kočka sama o sobě o ničem není, ale to, že se objevila na zahradě, vyvolalo štěkání psa, znamenalo to tedy zřejmě narušení teritoria tohoto psa a vyvolalo to v něm například pocit strachu nebo jednoduše jen touhu bránit své teritorium. Kočka tedy o ničem není, ale zlost psa může být o kočce. Tedy štěkot psa byl způsobem jevem, který nastal tím, že se kočka objevila na zahradě, na které byl pes. J. Romportl se v tomto případě obrací i k J. Fialovi a nazývá kočku i psa vlastními jmény Minda a Žeryk (Romportl, 2007, s. 11). Toto odlišení je důležité i z toho důvodu, abychom odlišili konkrétní kočku a konkrétního psa (jednotliviny) a netvrdili tak, že přítomnost kočky má vždy za následek štěkání psa. Ovšem v tomto případě bychom se bez vlastních jmen obešli, jelikož bychom mohli jednotlivé propozice snadno formulovat i s pojmy „kočka“ a „pes“ a možná by dávali

větší smysl, než kdybychom použili vlastní jména, jak navrhuje J. Romportl. Z naší minulé zkušenosti si můžeme vyvodit, jak se pes ve většině případů chová, když vidí kočku (všimněme si však slova „většině“, jedná se tedy v určitém smyslu o náhodu). Pokud ovšem budeme mluvit o jiných stavech, například stavech bolesti, pocitu určité barvy nebo dalších stavech, oproti vlastním jménům tyto pojmy mohou zahrnovat více, než jednu „věc“. Tyto „věci“ mohou být pro každého z nás jinou originální entitou a přitom nedojde k logicko-jazykové kolizi. Vystačíme si tak například se svou verzí „bolesti“, aniž bychom při její debatě potřebovali naši bolest s nějakou cizí bolestí srovnávat. Dalo by se říci, že zároveň zde uznáváme princip mnohonásobné realizace a mluvíme tedy o „zdánlivých“ tvrzeních, nikoliv v univerzálních tvrzeních. Jako univerzální tvrzení myslí J. Romportl ta tvrzení, která mají charakter hypotéz a „umožňují kauzální výklad jevů“ (Romportl, 2007, s. 11). V tomto případě vlastně mluvíme o popisu kválií, které ze své podstaty popsitelné (možná ani redukovatelné) nejsou, jak jsem se o kváliích zmiňoval již v předchozích kapitolách.

6.3 Paradox emergentních systémů

Dostáváme se k bodu, který nazývá J. Romportl tzv. kauzálním paradoxem emergentních systémů. Podstata tohoto paradoxu je jedním z největších bariér v emergentismu. J. Romportl uvádí příklad, ve kterém říká, že inhibicí vychytávání serotoninu v nervové doméně můžeme buď zmírnit, nebo zcela eliminovat depresi v mentální doméně. Jindy, když však tento postup aplikujeme znovu, naopak může dojít k případu zcela opačnému – ke zhoršení deprese. Ačkoliv sám J. Romportl uznává, že nejsme dost kompetentní ke vznášení těchto tvrzení, tak to nemění nic na faktu, že jsme postaveni před situací, kdy stejný krok v rámci našeho zkoumání by za „stejných“ podmínek přivodil jiný výsledek. To je právě podstatou tohoto paradoxu. V návaznosti na tento problém J. Romportl vznáší otázku, zda je vůbec možné, „že změna stavu věci

v jedné kauzální doméně *způsobí* nějaký jev v jiné kauzální doméně“ a říká, že tuto větu musíme odmítnout. Jako důvod uvádí, že je to cesta, jak se vyhnout zmíněnému kauzálnímu paradoxu (Romportl, 2007, s. 15). Zjišťujeme tedy, že naší snahou můžeme dojít k úplně jiným závěrům, než jsme očekávali. J. Romportl tedy nabízí řešení, o kterém tvrdí, že je nesmírně účinné, a to nahrazení dvou kauzálních domén jedinou doménou, jelikož pak jsou jevy již kauzálně soudržné a bezesporné. Nazývá to pak „zkomolením“. (Romportl, 2007, s. 16)

Pokud se ptáme, zda tedy vztahy, které působí mezi doménami, nejsou kauzální, můžeme se inspirovat D. Humem, který tvrdí, že vztahy mezi jevy, které považujeme za kauzální, jsou pouze koincidence a jen induktivní přístup s opakovanou koincencí nám umožňuje uvěřit, že se jedná o vztahy kauzálně vztažené. Ovšem tím pádem se nám nepodaří překonat problém mezidoménových vztahů, alespoň ne uspokojivým způsobem, jelikož výsledkem bude něco jako alternativa kauzálního paradoxu. (Romportl, 2007, s. 17).

Dalším problémem, na který bychom v rámci řešení problému myslí a těla mohli narazit, by byla kategoriální chyba. Projev kauzálního paradoxu v rámci mezidoménové komunikace by se mohl jevit právě kvůli naší snaze porovnat dvě vzájemně nekompatibilní teorie. Otázkou zůstává, zda se vůbec dokážeme přenést přes fakt, že bychom nikdy nebyli schopni mluvit o problému myslí a těla, protože jejich teorie a tedy i vztahy vzájemně kompatibilní vůbec nejsou.

J. Romportl se dále zmiňuje o pozorovateli, který se zúčastní pozorování určitého jevu. Pokud bychom chtěli zkoumat například emergenci myšlení, které vyvstává nad kauzálními doménami, muselo by emergující myšlení být pozorováno subjektem, který by musel již sám existovat, aby bylo možno ho do zkoumaných domén

zařadit. Tento subjekt by musel být subjektem „vědomým“ a sám by musel z emergentního efektu vycházet (Romportl, 2007, s. 18). Jedním způsobem řešení, jak tento problém osvětlit a pokusit se popsat v rámci našeho světa, můžeme provést dvěma vysvětleními, jak navrhuje J. Romportl, můžeme rozšířit obzor našeho bádání o další entity, jako je Bůh a tím pádem posunout celý problém hlouběji do propasti kauzálních vztahů. Druhou možností by bylo navrhnout, že tento „subjekt“ vznikl způsobem, který bychom mohli prostě nazvat vývojem, tedy určitou evolucí (Romportl, 2007, s. 18).

Pokud se uchýlíme k sledování problému mysli tak, abychom se na něj mohli dívat i z jiného pohledu, než z venku, řešení by bylo vytvoření něčeho, co by bylo jeho dokonalou kopií. Náš problém však stále tkví v tom, že by mysl zřejmě byla stejně funkční jako určitý počítačový program, jelikož soubor zákonů, které bychom byli schopni vyprodukovat, by se o neurčitost opírat nemohl. Emergentní efekt, který naši mysl způsobuje, je totiž něco, co dělá naši mysl myslí, tudíž by uměle vytvořený systém naší „kopie“ vědomí musel umět tento efekt „náhody“ produkovat. V podstatě by taková mysl byla něčím, co bychom mohli nazvat „generátorem náhod“, přičemž by tyto náhody dávaly tuto „kopii“ do vztahu „jednotky“ v nějakém systému symbolů. Buď právě tak, jako pracují naše počítače, nebo by muselo být použito nových metod, které v dnešní době najdeme například v kvantové mechanice.

Jak píše T. Feinberg, model mysli bychom si mohli představit jako jakousi hierarchii úrovní mozku ve tvaru pyramidy (Feinberg, 2001, s. 213). Tato pyramida by však nebyla tak úplná, jak bychom od pyramidy čekali. Tvar pyramidy pouze připomíná, jelikož její podstata vyvstává z určitých základů, což by byla nejnižší úroveň, o které v emergenci uvažujeme a na kterou postupně přibývají další patra tak dlouho, až dojde k emergenci myšlení. To je symbolizováno vrcholem této pyramidy.

Prvky této pyramidy jsou kombinovány a organizovány v úrovních tak, že jsme schopni rozpoznat pouze prvních pár pater a poté „zničehonic“ rozpoznáváme až její vrchol. Pokud bychom chtěli konstruovat umělé myšlení, museli bychom zřejmě udělat kopii myšlení lidského v podobném smyslu. Vzájemnou interakcí prvků docházelo k emergentnímu efektu, který by odpovídal přirozenému myšlení. Ovšem z kauzálního paradoxu víme, že právě samotná přítomnost emergentního efektu vnáší chaos do mezidoménových kauzálních vztahů – tedy úrovní pyramidy. Zřejmě bychom museli sestavit pyramidu, které by určitá patra chyběla, objevil by se opět efekt „nekonečna“ mezi základnou a vrcholem – tudíž bychom mohli říct, že umělé myšlení nelze zkonstruovat. J. Kim popsal podstatu mysli jako pyramidy tak, že v emergenci sice zobrazujeme proces emergence jako jakýsi druh evoluce, ale také zároveň říkáme, že emergetní efekt je vlastně struktura podobná hierarchii vrstev, kde každá vrstva emerguje a je závislá na vrstvě předchozí. (Beckermann a spol., 1992). V Kimově podání by se dala struktura mysli chápat jako ucelená a tedy možná i redukovatelná a kompatibilní s reduktivním fyzikalismem.

Problém emergence by se jinak dal řešit tak, že řekneme, že doménová fragmentace světa patří k lidskému vnímání světa a její výsledek je vlastně zmiňovaný emergentní efekt (J. Romportl, 2007, s. 18). Fragmentací našeho světa rozumíme rozdělení světa do systému domén, které navíc nejsou stálé právě kvůli tomu, že přijímáním nových teorií dochází k opouštění určitých starých teorií a tím pádem k celkové změně pozic, povah a rozsahů jednotlivých domén a tím pádem k celkové změně v našem posuzování mezidoménových vztahů. Dle J. Romportla by to sice mohlo být cílem poznání zkoumání světa takovým způsobem, že naše znalosti by nám umožňovali vysvětlování jevů v rámci jedné kauzální domény, ovšem to by z našeho zde prezentovaného úhlu pohledu celkově poškodilo naše úvahy o existenci něčeho jako

je emergence. Je však otázkou, zda tuto emergenci nutně chceme převést na určitý vzorec, který umožní logické řešení nebo budeme akceptovat nestálost a proměnnost tohoto termínu, aniž by to narušilo naše další bádání.

Další možností, kterou navrhuje J. Romportl by byl pokus stvořit myšlení „laboratorně“ metodou pokus-omyl, kdy prostřednictvím experimentů, které bychom nazývali „meta-evolucí“, tedy určitými změnami parametrů (srozumitelněji řečeno změnami parametrů určité hmoty) nakonec dosáhneme nějakého emergentního efektu, který by odpovídal přirozenému myšlení. Vystala by však další otázka, kterou jsme zatím ještě neřešili, a to zda by se toto myšlení dalo vůbec nazývat přirozené, přestože by bylo následně realizováno např. v buněčně stejné replice člověka. J. Romportl se pak ptá, zda by šlo o člověka umělého nebo ne (Romportl, 2007, s. 19). Musíme brát v úvahu i to, že pokud se tento emergentní systém nevymkne člověku z rukou a bude ho člověk mít stále pod kontrolou, bude tak člověk jako konstruktér dosahovat pouze nějakého požadovaného, a tudíž řekněme „předvídatelnému“ jevu. Nedojde tak ke vzniku té „pravé emergence myšlení“, která vzniká v nás (předpokládejme však, že sami nejsme ničí „výtvary“ ani ovládanými „loutkami“). Aby k emergenci došlo, muselo by dojít k vymknutí tohoto jevu z rukou a tudíž vzniku samostatně operujícího systému se stejnými vlastnostmi, jako má například náš mozek. Ke stejnému problému bychom zřejmě došli i při snaze sestrojít umělé vědomí.

Docházíme tak k verdiktu, že simulace emergence emergentního jevu v podstatě není (nebo nemusí být) možná. Pokud budeme předpokládat, že simulace emergentního jevu opravdu možná není a vědomí emergentním jevem skutečně je, zůstává tak nadále překážkou v redukci pro aplikaci reduktivního fyzikalismu. Má však vůbec smysl, snažit se vytvořit nějaký emergentní jev? K čemu nám bude, že nějakou „umělou“

emergencí stvoříme vědomí, když stále nebudeme vědět, jak toho docílit (v tom smyslu, že za stejných podmínek může i nemusí vědomí emergovat)? Mělo by například smysl tvořit vědomí jinde, než v člověku? A jak bychom poznali, že v tomto člověku (nebo kdekoliv jinde) vědomí je a že jsme nestvořili pouhou „zombii“? Pokud bychom přesto nějakým způsobem vytvořili fungující umělé vědomí, měli bychom se zamyslet, zda bychom tím zrušili pojem emergence a vlastně následně i ono „vědomí“, jelikož stvoření umělého vědomí by zřejmě mělo za následek nastolení jiného pohledu na stav věcí. Tento objev by určitě měl vliv i na celý náš život, už by pro nás zřejmě nebyl takový, jako ho známe nyní - neprozkoumaný.

7 Závěr

Tato práce nahlíží na teorii mysli a těla s otázkou, zda lze problém redukce, který v rámci řešení této teorie vyvstává, vyřešit pomocí fyzikalismu. Již od začátku se práce snaží hledat důvod, proč je odpověď na tuto otázku záporná. Namísto prosté obhajoby fyzikalismu si tato práce klade za úkol vysvětlit, že mysl a tělo, dvě „části“ člověka, spolu souvisí natolik, že je obě nelze v rámci jedné teorie plně vysvětlit. Proto je třeba sestavit teorii novou, která by mezery v jednotlivých teoriích zaplnila pomocí kompozice více teorií. Jedním z hlavních bodů, proč je fyzikalismus považován za neúplnou teorii, je problém neredukovatelnosti mentálních stavů na stavy fyzické. Redukce je kvůli tomu ve fyzikalismu přijímána pouze částečně a dochází tak k úpravě původní reduktivní podoby fyzikalismu na novou podobu, nazývanou nereduktivní fyzikalismus. Tato úprava spočívá v přijímání dalších tezí, které reduktivní podstatu fyzikalismu pozměňují. Reflektujeme tak současný pohled na teorii mysli a těla.

Poté, co jsem v práci představil základní přístupy, které jsou v diskuzi o fyzikalismu relevantní, uvedl jsem druhy redukce, které jsou typické pro reduktivní fyzikalismus. Následně jsem popsal, že pro určité jevy, jako je například vědomé prožívání, nejsou tyto metody použitelné. Problém redukce také spočívá i v tom, že určité metody je možné označit z různých pohledů jak za reduktivní, tak za nereduktivní. Odpověď na otázku, zda je daná metoda reduktivní tak může záležet i na tom, zda považujeme daný předmět redukce za relevantní nebo zdánlivý.

Zde bych chtěl zdůraznit, že důvodem, proč se tato práce do hloubky zabývá i jinými teoriemi než fyzikalismem je to, že teze reduktivního fyzikalismu nebyla zatím jednoznačně definována. Důvod, proč nelze reduktivní fyzikalismus definovat jako

samostatně použitelnou teorii, se snažím dokázat tím, že popisují hlediska, která nejen ukazují neredukovatelnost určitých jevů, ale také tím, že během zkoumání a popisu určitých jevů nedocházíme k jednoznačným odpovědím, jak jsem nastínil výše. Tímto způsobem pak docházím k závěru, že v současné době neexistuje jednoznačně verifikovatelná cesta, jak člověka a jeho myšlení či vědomí v rámci teorie mysli a těla popsat.

Nejdůležitější kapitolou této práce považuji kapitolu o kváliích a vědomé zkušenosti, kde se opírám o názory Davida Chalmerse, který předkládá intuitivně přijatelnou otázku, nazvanou „těžkým“ problémem. Ptá se, jak je možné, že v něčem fyzickém, jako jsme my, může vzniknout vědomá zkušenost. Odpověď na „těžký problém“ tato diplomová práce nepřináší, nabízí se však dvě řešení. Jedním by mohla být Chalmersova „teorie zombií“, kterou bychom mohli uchopit tak, že bychom naše vědomé prožívání odmítli. Druhou možností by bylo naopak přijetí kválií tak, jako v myšlenkovém experimentu o vědkyni Marii, která ačkoliv věděla o černobílém fyzickém světě vše, tak prožitek červené barvy pro ni byl novou „informací“, což by mohlo být důkazem přítomnosti fyzikálně neredukovatelného jevu, který souvisí s „prožíváním“. Za prvé však ani jednu z odpovědí nelze žádným empirickým důkazem doložit a za druhé bychom tuto odpověď stejně nemohli verifikovat, jelikož přístup do našeho vědomí, kde bychom tyto informace mohli nalézt, je pro kohokoliv jiného, než jsme my sami, uzavřen.

V poslední kapitole jsem se zabýval emergentismem, pomocí kterého bychom teoreticky byli schopni uchopit i jinak neuchopitelné jevy, jako je například naše mysl a vědomí. Nastínil jsem několik způsobů, jak se na emergenci nahlíží a v principu docházíme k tomu, že jako určitý emergentní jev můžeme označit něco, co jsme zatím

nebyli schopni vysvětlit. Zároveň však tato teorie nechává prostor pro to, abychom určitý jev v budoucnu vysvětlit mohli. Emergence sice vypadá jako velice užitečný nástroj, ovšem je třeba k ní zaujmout určitý postoj. Můžeme považovat určitý emergentní jev buď jako „zatím nerozluštěný“ avšak v budoucnu „rozluštitelný“ nebo „nerozluštitelný v rámci fyzikálních zákonů“. Obě tyto možnosti se mohou zdát jako identické, jelikož v obou případech nevíme a nedokážeme ani simulovat, jak daný jev vzniká. Zastávám však názor, že jako emergentní jev bychom měli označovat ty jevy, u kterých nám naše fyzikální zákony nestačí. Pokud totiž budeme považovat za emergentní i ty jevy, o kterých bychom mohli předpokládat, že budou rozluštitelné z jevů nižšího řádu, udělali bychom z emergentismu pouze další reduktivní metodu. Zůstává však otázka, jak s jevy, které podléhají silné emergenci naložit. Jev emergence je totiž obtížné i zkoumat, jelikož není možné ho simulovat v laboratorních podmínkách. Pokud je totiž nějaký jev emergentní, musí být zároveň i nezáměrný. Bylo by nám k ničemu, pokud bychom k výslednému emergentnímu jevu došli jiným způsobem, než daný jev skutečně vzniká. Mohlo by dojít totiž k tomu, že bychom například stvořili mysl, ve které by k emergenci myšlení vůbec nedošlo, což bychom se vlastně ani nedozvěděli, jelikož musíme brát znovu v potaz i to, že do mysli stejně jako do vědomí nahlížet nemůžeme.

Další věc, co je u emergence třeba si uvědomit je to, co by se stalo, pokud bychom nakonec emergenci exaktně vysvětlili. Emergence jako taková je totiž emergentní právě proto, že ji zatím nelze vysvětlit jinak, než jí samou. Jednoduše k ní dochází a emergentní jí dělá to, že nevíme, proč tomu tak je. Jelikož k jejímu vysvětlení by navíc mohlo být potřeba takového druhu zákonů, který by mohl popřít i fyzikální zákony současné, nezbyvá nám zřejmě nic jiného, než tento fakt nevysvětlitelnosti emergence pominout, pokusit se k ní přistoupit stejně jako k jinému typu nereduktivních

metod a zkusit ji zařadit mezi ostatní „standartní“ teorie. Kombinace nereduktivních a reduktivních teorií nám zatím může přivodit pocit, podobný počítání do nekonečna. To, že se s nekonečnem skutečně nevědomky setkáváme, jsem nastínil taktéž v kapitole emergence.

Nabízí se nám v této souvislosti několik otázek, nazývali bychom nejvyšší číslo na světě stále nekonečnem? Existovala by nevědomost, pokud bychom věděli „vše“? Pokud by opravdu existoval konec číselné řady, poslední možná informace, existoval by podobně například i absolutní začátek? Co když mylně uvažujeme o věcech jako o prvcích, které se nachází na určité úrovni pyramidy souvislostí? Zvykneme si někdy na omezenost našeho vědění a přestaneme se hádat, co „všechno“ patří do domény našeho fyzického světa? Řešení teorie mysli a těla si odpovědi na podobné otázky dozajista žádá.

Jako poslední bod vnesu otázku, zda je vlastně problém fyzikální redukce, který řešíme v teorii mysli a těla, pro nás skutečně „problém“. Každý problém by totiž logicky měl mít „nějaké“ řešení. Pokud ale zauvažujeme, co by se mohlo stát po tom, co se nám ho podaří vyřešit a vyplníme všechny mezery, které v rámci tohoto problému (zatím) máme, musíme se zamyslet i nad tím, že by mohlo dojít k výrazné proměně našich životů. To, jak bychom pak o sobě uvažovali, zatím zůstává nezodpovězenou otázkou. Ať je to tak či onak, je vidět, že se slovem „nevím“ se v problému těla a mysli určitě ještě setkáme.

8 Seznam použité literatury

- Bailey, A. (1996). Zombies, Epiphenomenalism, and Physicalist Theories of Consciousness. *Canadian Journal of Philosophy* 36: s. 481–509.
- Beakley, B. & Peter L. (2006). *The Philosophy of Mind: Classical Problems/Contemporary Issues*. 2nd Ed. Cambridge, Mass.: Mit Press, xviii, 1055 s.
- Beckermann, A. & Flohr, H. & Kim, J. (ed. 1992). Emergence or Reduction?. *Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. New York: Walter de Gruyter.
- Block, N. (1995). On A Confusion About A Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18: s. 227–247.
- Chalmers, D. (1996). Facing Up To The Problem of Consciousness [online]. [25.7.2014] Dostupné z: <http://consc.net/papers/facing.html>.
- Chalmers, D. (2006). Strong And Weak Emergence. *The Reemergence of Emergence* [online]. [25.7.2014] Dostupné z <http://consc.net/papers/emergence.pdf>.
- Chalmers, D. (1996). *J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Chvatík, I. (ed. 2009). *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 558 s.
- Closer To The Truth Asks David Chalmers: Why Is Consciousness So Mysterious?. In: *Youtube* [online]. Zveřejněno 7. 01. 2013 [Vid. 2014-03-10]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=htik9mn3t6w>.
- Danziger, K. (1980). Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge.
- Davidson, D. (1970). Mental Events. *Experience and Theory*. University of Massachusetts.

- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. 1. pbk. ed. Boston [u.a.]: Little, Brown and Co.
- Descartes, R. (2003). *Meditace o první filozofii*. Přel. P. Glombíček, T. Marvan A P. Zavadil, Praha.
- Feinberg, T. E. (2001). *Altered Egos: How the Brain Creates the Self*. Oxford University Press.
- Fiala J. (2006). *Analytická Filosofie – Úvod*. Ops, Plzeň – Nymburk.
- Frege G. (1992). *O Smyslu A Významu*. Scientia Et Philosophia.
- Gulick, Van R. (2001). Reduction, Emergence, And Other Recent Options On The Mind–Body Problem: A Philosophic Overview. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (9–10), s. 1–34.
- Havel, I. M. (2001). Přirozené A Umělé Myšlení Jako Filosofický Problém.
In: *Umělá inteligence III*. (V. Mařík A Kol., Editoři), Academia, Praha.
- Heil, J. (1992). *The Nature of True Minds*. New York: Cambridge University Press, Xi, 248 s.
- Hříbek, T. (2008). *Metafyzika Antiindividualismu*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 334 s.
- .
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32. Oxford University Press, 1982, s. 127–136.
- Kemeny, J. & Oppenheim, P. (1956). On Reduction, *Philosophical Studies*, 7, 1956, s. 6–17.
- Kim, J. (1992). Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction. *Supervenience And Mind*.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind*. Boulder, Col.: Westview Press, xii, 258 s.

- Kim, J. (2001). *Physicalism, or Something Near Enough*. 3rd Print., And 1st Pbk. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2001.
- Kripke, Saul A. (1972). *Naming And Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, 172 s.
- Květová, E. (2012). New Emergence As Supervenience Relieved of Problems. In *Beyond Artificial Intelligence: Contemplations, Expectations, Applications*. Heidelberg: Springer, s. 75-84.
- Locke, J. (1999). An Essay Concerning Human Understanding [online]. [25.7.2014] Dostupné Z <ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf>.
- Marvan T. & Hvorecký J. (ed. 2007). *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. 1. Vyd. Nymburk: O.P.S., 2007, 236 s.
- Mclaughlin, B. & Bennett, K. (2014). Supervenience. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Edward N. Zalta (Ed.), [25.7.2014] Dostupné z <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/supervenience>.
- Nosek, J. (1997). *Mysl a tělo v analytické filosofii*. Praha: Filosofia.
- Place, U. (1956). Is Consciousness a Brain Process?. *British Journal of Psychology*, 47, s. 44–50.
- Polák, M. (2013). *Filozofie mysli*. Vyd. 1. Praha: Triton, 259 s.
- Polák, M. (2009). Co ví Marie o barvách. In: *Kognice 2009*. Hradec Králové: Gaudeamus, s. 160-175.
- Popper, Karl R. (1997). *Logika vědeckého bádání*. 1. Vyd. Překl. Jiří Fiala. Praha: [Institut Pro Středoevropskou Kulturu A Politiku], Xliv, 617 s.

- Robinson, W. (2012). Epiphenomenalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].
Edward N. Zalta (Ed.) Dostupné z:
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>.
- Romportl, J. (2007). Umělé myšlení a kauzální paradox emergentních systémů [online].
[25.7.2014] Dostupné z
http://www.kky.zcu.cz/cs/publications/1/romportlj_2007_umelemyslenia.pdf.
- Rorty, R. (1970). In Defense of Eliminative Materialism. *The Review of Metaphysics*. 24, s.112–
21.
- Searle, John R. (1992). *The Rediscovery of The Mind*. Cambridge, Mass.: Mit Press, 1992, Xv,
270 s.
- Smart, J.J.C. (1959). Sensations And Brain Processes. *Philosophical Review*, 82, s. 141–56.
- Stoljar, D. (2010). *Physicalism*. New York: Routledge, xii, 252 s.
- Vopěnka, P. (2001). *Meditace O základech vědy*. Praha: Práh, 202 s.
- Wundt, W. M. (1995). *Grundzüge Der Physiologischen Psychologie*. Leipzig: Engelman.
Wilson, R. A., *Cartesian Psychology And Physical Minds*, Cambridge: Cambridge
University Press.

9 Cizojazyčné resumé

This diploma thesis deals with the mind-body problem. It is based on fact that physicalism is not regarded as sufficient truth even if we admit the fact that we are living in a material world. The main topic of this thesis concerns criticism of reduction in physicalism and interconnectedness of this theory with theory of behaviorism, dualism, functionalism, emergentism and other related theories. This work also talks about so called „qualia“ problem, intentionality, supervenience and also about emergence in philosophy. The main concern of this diploma thesis is not to simply analyze physicalism, but to create a different look on it, with respect to intuitive truths connected with this theory. This thesis puts physicalism and its reductive forms into position of imperfect and according to current neurosciences rather courageous theories. In the research of this thesis, none of theory-explanations within mind-body problem is meant to concern all points of view of a particular theory. It is meant to display phenomena, theories and arguments that are creating some kind of a barrier in reduction of our body and mind problem, because some problems in it cannot be solved by mere physicalism. This thesis supports the idea of emergentism, but in the conclusion the final purpose of this work is meant to be a support of non-reductive forms of physicalism.