

Univerzita Pardubice
Fakulta filosofická

Searlovo pojetí biologického naturalismu
Disertační práce

2021

Mgr. Vojtěch Janů

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Kladně dne 31. 3. 2021

Vojtěch Janů v. r.

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji Katedře filosofie za otevření řady perspektiv.

Děkuji svým učitelům, že mi byli v mnohém vzorem.

Děkuji pak také těm, kdo to posledních pár let se mnou vydrželi.

Děkuji i těm, kdo neměli nutkání položit otázku, kdy bude tato práce dokončena.

V neposlední řadě děkuji také své školitelce Kamile Pacovské za přínosné rady, osobní přístup i svobodu, kterou mi poskytla.

ANOTACE

Práce se zabývá teorií biologického naturalismu současného filosofa Johna R. Searla. Biologický naturalismus je jeho odpovědí na psychofyzický problém, tedy problém mysli a těla. Cílem práce je komplexně a kriticky uchopit problematiku biologického naturalismu spolu s dalšími problémy z oblasti filosofie mysli, které s biologickým naturalismem blízce souvisí, resp. jsou jeho součástí. Pozornost tak bude zaměřena na problém intencionality, svobodné vůle, pojetí já a řadu souvisejících. Přestože biologický naturalismus obsahuje několik slabin, bude ukázán jako konkurenceschopná teorie mysli.

KLÍČOVÁ SLOVA

John R. Searle, biologický naturalismus, psychofyzický problém, teorie mysli, vědomí, filosofie mysli, intencionalita, svobodná vůle, pojetí já

TITLE

Searle's Conception of Biological Naturalism

ANNOTATION

This thesis deals with the theory of biological naturalism of the contemporary philosopher John R. Searle. Biological naturalism is his answer to the mind-body problem. The thesis aims to comprehensively and critically grasp the biological naturalism together with other issues in the field of philosophy of mind, which are closely related to (or part of) biological naturalism. The attention will focus on the problem of intentionality, free will, the notion of the self and many others. Although biological naturalism has several weaknesses, it will be shown as a competitive theory of mind.

KEYWORDS

John R. Searle, biological naturalism, mind-body problem, theory of mind, consciousness, philosophy of mind, intentionality, free will, self

SUMMARY

The doctoral thesis tackles the mind-body problem in the biological naturalism of John R. Searle. Biological naturalism seeks to approach consciousness from a scientific point of view, that is, it seeks to explain it without the involvement of religious or unscientific conceptions of the world that are not based on rationality and scientific principles in general. At the same time, it attempts to grasp consciousness without reduction, that is, including all its subjective and qualitative aspects that make human beings who they are.

This dissertation introduces the basic principles of biological naturalism including the principle of emergence and evolution and guides us through its key aspects: intentionality, the possibility of free will, and the notion of the self. It also focuses on several common objections to Searle's theory. I argue that some were mistaken or irrelevant and others are yet open. The final assessment depends on the further development of the natural sciences. I also formulate some new objections.

At least six key issues of biological naturalism are found:

- 1) Insufficient elaboration of the principles of biological naturalism, especially the principle of emergence.
- 2) Panpsychism as an open possibility.
- 3) An unreflected assumption that the world exists, which is considered primary to consciousness and from which consciousness is explained.
- 4) Vulnerability to epiphenomenalism.
- 5) Understanding of science and its principles.
- 6) Incoherent notion of self.

Despite all these issues, Searle's theory can be considered as a successful account of consciousness from the perspective of common sense. Biological naturalism is built on foundations that should be comprehensible to all those who have gone through the education system. Although many questions wait to be answered by natural sciences, Searle is taking steps to explain consciousness using scientific means and prepare questions that natural sciences should ask.

OBSAH

SEZNAM SCHÉMAT A TABULEK.....	8
ÚVOD.....	9
1 KRITIKA MATERIALISMU JAKO VÝCHOZÍ POZICE BIOLOGICKÉHO NATURALISMU	15
1.1 Behaviorismus.....	16
1.2 Teorie identity	18
1.3 Funkcionalismus	20
1.4 Materialismus? Eliminativní redukcionalismus.....	23
1.5 Vymezení vědomých stavů podle biologického naturalismu.....	25
1.6 Závěr	29
2 PRINCIPY BIOLOGICKÉHO NATURALISMU	30
2.1 Pozitivní vymezení biologického naturalismu	31
2.2 Emergence.....	37
2.3 Mentální působení.....	39
2.4 Vědomí druhého.....	44
2.5 Závěr	48
3 INTENCIONALITA: CESTA TAM A ZASE ZPÁTKY.....	50
3.1 Intencionalita a vědomí.....	51
3.2 Searlova teorie intencionality.....	53
3.3 Jak funguje vnímání	59
3.4 „Špatný argument“	65
3.5 Mozek v Matrixu.....	69
3.6 Závěr	72
4 SEARLOVO POJETÍ PROBLÉMU SVOBODNÉ VŮLE	74
4.1 Problém svobodné vůle a morální odpovědnosti	75
4.2 Psychologická úroveň svobodné vůle	80
4.3 Neurobiologická úroveň svobodné vůle.....	83
4.4 Searlovo vědecké uchopení problematiky	89
4.5 Závěr	91
5 EMERGENTNÍ JÁ: K SEARLOVU POJETÍ JÁ.....	93
5.1 Searle mezi mýtem a skepsí	96

5.2 Kritika Searlova uchopení já.....	101
5.3 Emergentní já	103
5.5 Závěr	109
6 ZÁVĚR	110
7 POUŽITÉ ZDROJE	116

SEZNAM SCHÉMAT A TABULEK

Schéma č. 1 – Dělení materialismu	24
Schéma č. 2 – Schéma kauzálního působení podle Corcorana.....	40
Schéma č. 3 – Upravené schéma kauzálního působení	40
Schéma č. 4 – Paralelogram horní a dolní úrovně	43
Schéma č. 5 – Provázanost vrstev vědomí.....	43
Schéma č. 6 – Diagram vnímání.....	60
Schéma č. 7 – Nákres krychle.....	63
Schéma č. 8 – Diagram vnímání – halucinace.....	66
Tabulka č. 1 – Srovnání vlastností mentálního a fyzického	32
Tabulka č. 2 – Porovnání intencionálních stavů	57

ÚVOD

Biologický naturalismus Johna R. Searla lze chápat jako odpověď na psychofyzický problém, tedy problém vztahu mysli a těla. Ten se v rámci naší filosofické tradice objevuje nejpozději v antické filosofii, nicméně jisté odpovědi na otázku po vztahu mysli a těla můžeme nalézt již mnohem dříve v různých náboženských teoriích. Výraznou formulací tohoto problému se v 17. století proslavil René Descartes, který rozlišuje dvě na sebe nepřeveditelné substance. Jednou z nich je *res extensa*, která je spojená hlavně s atributem rozprostraněnosti, tedy s veškerou tělesností, a druhou *res cogitans*, která je spojená s myšlením. Jejich spojení podle Descarta probíhá v části mozku zvaném šišinka, která je podle něj „sídlem duše“. Toto řešení je nanejvýš sporné – nejen kvůli otázce, proč by zrovna šišinka měla být částí, kde se střetává duše s tělesnou částí člověka, ale hlavně z důvodu, který můžeme označit za samé jádro problému mysli a těla: jak je možné, že nemateriální jsoucno – v tomto případě duše, může působit na něco zcela materiálního – naše tělo, a naopak. Přestože je dnes substanční dualismus v podobě, v jaké ho známe například od již jmenovaného Descarta, spíše na ústupu, psychofyzický problém tím ani zdaleka nemizí. Naopak. Přestože v jeho vnímání došlo k určitému posunu – pozici duše nahradila mysl nebo vědomí a pozici těla neuronové struktury mozku – v důsledku nových vědeckých poznatků a vynálezů nabyl na nové aktuálnosti.

Psychofyzický problém není ale „pouze“ problémem propojení mysli a těla, ale zahrnuje v sobě celou řadu souvisejících otázek: nejen, že (přínejmenším implicitně) musí dát odpověď na otázku, co mysl a tělo jsou (a případně jak jsou vůbec možné, jak vznikají a jak spolu interagují), ale měl by se pokusit také vymezit, jaký je vztah mysli a světa, tedy vysvětlit, jak může být mysl *o něčem* (problém intencionality), zda je možné autonomně jednat, tedy říct, zda naše volby nejsou zcela determinované (problém svobodné vůle), nebo jakým způsobem existuje já (problém já). Biologický naturalismus je komplexní teorií, která – jak uvidíme – na tyto a další otázky přináší více či méně uspokojivé odpovědi.

Otázky po mysli jsou výjimečné z metodologického hlediska – na rozdíl od jakéhokoli jiného předmětu bádání jsme my sami těsně spjati se jsoucnem, které zkoumáme. Z vědomí (kterým jsme my) tak odkazujeme na samo vědomí (jakožto předmět bádání) – nejsme schopni ho autenticky zakoušet jinak než z pozice první osoby, přestože u ostatních živočichů máme jisté indicie, že jím oplývají také. Na jednu stranu je to výhoda – zkoumáme nás samé, k žádnému jsoucnu nemáme takto bezprostřední, privilegovaný přístup. Na druhou stranu nám chybí

objektivní odstup od předmětu bádání – a právě předmět bádání je to, co bychom se měli pokoušet uchopit co nejobjektivněji. Bez naší přímé zkušenosti by však žádné zkoumání mysli velmi pravděpodobně ani neexistovalo, nebo by bylo ochuzeno o jeho podstatnou – prožitkovou část. Nemůžeme ji tak vynechat. To, že sami mysl máme a že ji zakoušíme, je axiomem, výchozím bodem při tomto zkoumání, a to i přesto, že se ho někteří pokouší zpochybnit.

Jak již bylo řečeno, 20. století přineslo téměř neuvěřitelný rozkvět věd, který vrhá nové světlo na tradiční problém mysli. Tato práce se zaměří na jednu z aktuálních teorií mysli – a to teorii současného analytického filosofa Johna R. Searla. Searle své řešení problému mysli a těla nazývá biologickým naturalismem. Mysl je podle něj biologickým fenoménem, který vzniká neurálními procesy v mozku a který je společný všem lidem a vyšším zvířatům – proto *biologický*, a který je zároveň součástí přírodního světa – z toho *naturalismus*.¹ Jeho přístup je obzvláště pozoruhodný tím, že se vzhledem k mysli jedná o nereduktivní teorii, tj. nesnaží se mentální stavy eliminovat nebo je převést na něco jiného, která je zároveň postavena na zkušenosti první osoby a vědeckých základech. Searle tak vychází z naší vlastní zkušenosti a vědeckých objevů a nesnaží se o vysvětlení mysli například religiózním způsobem.²

Searlovo filosofické úsilí je unikátní ještě z jednoho hlediska – jako jedno z mála je v současné době filosofickým projektem, který se snaží o komplexní uchopení lidské skutečnosti, tedy nejen mysli, ale například i jazyka, jednání a závazků nebo institucí. Searle, jak sám uvádí, se snaží získat odpověď na otázku, „jak můžeme uvést v soulad naše pojetí sebe sama jako vědomých, význam-vytvářejících, svobodných, rozumových etc., jednajících bytostí s vesmírem, který se skládá výhradně z vědomí-prostých a významu-prostých, nesvobodných, nerozumných, hrubých fyzických částic?“³

Searlova filosofická cesta začala v 50. letech, kdy poprvé vstoupil do povědomí díky analýzám týkajících se filosofie jazyka, které se věnoval i v dalších letech. Od filosofie jazyka se dostal

¹ Searle, 2004b, s. 331.

² Obdobných rysů Searlovy filosofie si všímá například Johansson, 2003, s. 234, a Toráčová, 2009, s. 48–49.

³ Searle, 2007a, s. 5, obdobně i jinde. Pregnantně tuto otázku vyjadřuje Toráčová, 2008, v titulku rozhovoru se Searlem, který zní: „Jak může ve fyzikálním světě existovat člověk?“

do oblasti filosofie mysli, kterou považuje za fundamentálnější – neboť řečové akty jsou podle něj především mentální akty.⁴ V 80. letech se stal proslulým také díky myšlenkovému experimentu čínského pokoje, kterým brojil proti tehdy dominantní teorii funkcionalismu. V té době se již začíná věnovat filosofii mysli a v následujících desetiletích vydává řadu knih k tomu tématu (za první můžeme považovat *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* z roku 1983 a za poslední *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* z roku 2015). Searlův zájem se v průběhu let rozšiřuje i o další oblasti: zabývá se teorií jednání, známý se stává i díky své teorii sociální skutečnosti. Přestože biologický naturalismus uchopíme samostatně, měli bychom mít na zřeteli, že je součástí jednoho relativně širokého filosofického projektu, s jehož dalšími tématy je těsně spjat a propojen.

Cílem této práce je tak kriticky představit a uchopit Searlovo pojetí biologického naturalismu spolu se souvisejícími tématy – intencionalitou, problémem svobodné vůle a pojetí já, a zjistit tak, zda se jedná o soudržnou teorii. Zároveň ukážeme některé z námitek, které proti němu již byly kladeny, a případně i ukážeme, jestli jsou tyto námitky relevantní a zda je možné se s nimi z pozice biologického naturalismu vyrovnat. Zaměříme se ale i na soudržnost této teorie jako takové a podíváme se blíže na některé její slabiny. Přestože jednotlivé kapitoly této práce je možné chápat jako do značné míry samostatné, ukáže se i jejich provázanost, protože jednotlivá témata a problémy biologického naturalismu spolu úzce souvisejí.

S naším tématem se pojí řada pojmů, které budou používány i synonymně: vědomí obvykle chápeme jako vědomou komponentu mysli, která však zahrnuje i jinak nevědomé komponenty, například neuvědomělá přesvědčení nebo potlačené vzpomínky. Vědomý stav pak obvykle chápeme jako celek zakoušené zkušenosti, která je vědomým subjektivním prožitkem toho či onoho. Základní pojmy budou zevrubněji vymežovány i v průběhu této práce.

Biologický naturalismus se vyrovnává s a navazuje na tradici filosofie mysli. V první kapitole vyložíme Searlovo uchopení hlavních směrů v materialistické větvi filosofie mysli dominantní ve 20. století, a to včetně jejich kritiky. Zaměříme se tak především na jeho kritiku behaviorismu, teorie identity a funkcionalismu. Všechny tyto teorie kladou důraz na vědecké uchopení mysli, kterou se snaží nahlédnout „objektivně“. Přestože Searle do jisté míry tento

⁴ Viz např. Searle, 1983, s. vii.

přístup sám zastává, kritizuje tyto teorie, že svým přístupem mysl eliminují, tj. převádějí ji na něco, co mysl nevystihuje v její úplnosti (například na výboje neuronů). Na základě Searlova vymezení vůči těmto směrům získáme negativní vymezení biologického naturalismu – zjistíme, co u kterých přístupů Searle kritizuje a na základě čeho buduje své pozice. Jedním z takových základů je i Searlův slavný myšlenkový experiment čínského pokoje, který ve zmíněné kapitole nastíníme. Zároveň spolu se Searlem pozitivně vymežíme vědomé stavy s ohledem na jejich kvalitativnost, subjektivnost, intencionálnost a sjednocenost. Tím vymežíme hlavní předmět zájmu této práce.

Ve druhé kapitole se zaměříme na ukázání základních principů biologického naturalismu. Searle se nevymezuje pouze proti materialistické větvi filosofie myslí dvacátého století, ale zdroj psychofyzického problému spatřuje u Descarta a jeho výlučných ontologických kategorií. Zaměříme se na to, že kategorie mentálního a fyzického nejsou podle Searla výlučné, ba naopak – i mentální podle něj má atributy fyzického, respektive vědomí považuje za vlastnost našeho mozku. Ukážeme tak, že je možná nereduktivní teorie mentálního, která je však materiální, alespoň v tom smyslu, že mentální pochází z fyzického – k tomuto vysvětlení Searle využívá princip emergence, díky kterému vědomí vzniká jako systémová vlastnost činností neuronů a synapsí. Vědomí a fyzický mozek tak chápe jako dvě části téhož systému, které od sebe nelze oddělovat. Searle však nenabízí, s výjimkou několika ne zcela přiléhavých analogií, vysvětlení, jak je vědomí možné – poukážeme tak na jistou vágnost Searlovy teorie, jejíž podstatnou část přenechává k rozpracování empirickým vědcům. Zároveň se vyrovnáme s námitkami týkajícími se možnosti kauzální účinnosti vědomí v rámci této teorie. Ukážeme také, že pro biologický naturalismus není vyloučena možnost panpsychismu, přestože se proti němu Searle vymezuje.

Po představení základních principů biologického naturalismu v předchozích kapitolách se následující kapitoly budou věnovat vybraným strukturním momentům. Navazující třetí kapitola se zaměří na problém intencionality – tedy vlastnosti vědomí, díky níž má vědomí přístup ke světu a díky níž je vědomí o něčem jiném, než je ono samo. S tím se bude pojit i otázka po možnosti poznání a skutečnosti světa kolem nás vůbec. Bude tak představeno nejen Searlovo pojetí intencionality – které je plně v souladu s principy biologického naturalismu, ale také do větších podrobností teorie vnímání, které je jedním z nejzákladnějších intencionálních stavů vůbec. Důležitost tohoto intencionálního stavu tkví také v tom, že díky němu víme o světě kolem nás. V rámci této kapitoly se budeme zabývat i otázkou, jak může být smyslové poznání pravdivé, ale také zda nám slouží jako dostatečný základ pro přijetí teze o existenci světa

okolo nás. Ukážeme tak, že Searle z této premisy vychází a na jejím základě vědomí zdůvodňuje – uvažuje tak o světě jako o primárním.

Cílem čtvrté kapitoly bude analyzovat Searlovo pojetí svobodné vůle. Nejdříve tento problém vymezíme jako spor mezi kauzálním determinismem, který zastává určenost všech jevů na základě předchozích podmínek a vlivů, a libertarianismem, podle kterého může člověk autenticky volit mezi možnostmi. Kompatibilismus, který je postaven na redefinování pojmu svobody (která v jeho pojetí znamená vnitřní souhlas s determinovaným jednáním), bude odmítnut jako zatemňující skutečnou povahu sporu. Problém pak bude ukázán na pozadí Searlova biologického naturalismu, a to jak na psychologické, tak neurobiologické úrovni. Searle nemá na otázku po svobodné vůli jasnou odpověď – klade ale s ohledem na ni hypotézy pro další vědecké zkoumání. Jedna ze Searlových hypotéz počítá i s možností epifenomenalismu – tj. kauzální neúčinností vědomí. Další hypotéza pro možnost svobodné vůle zapojuje do navrhovaného řešení kvantový indeterminismus. Při té příležitosti se vyrovnáme s několika námitkami proti Searlovu pojetí, a mimo jiné poukážeme i na možné evoluční opodstatnění vědomí a svobodné vůle. Obdobně jako v případě uchopení principu emergence narazíme na jistou nedostatečnost tohoto pojetí, protože ho Searle nechává rozpracované pro další zkoumání. Vzhledem k tomu, že indeterministická hypotéza počítá se zapojením kvantové fyziky do řešení problému, bude poslední část čtvrté kapitoly zaměřena na Searlovo porozumění vědě a jeho pozice konfrontována s kvantovou teorií (jak je nastíněna Henry Stappem).

Posledním tématem, které celistvě vzhledem k biologickému naturalismu uchopíme, je téma já (*self*). Obzvláště se zaměříme na ontologickou rovinu tohoto problému, tedy na pozadí skeptického modelu (představeného na příkladu Davida Huma a Daniela Denneta), který odkazuje na to, že já je pouze iluzorní, a substanciálního uchopení já (jak ho pojímá René Descartes) představíme postavení já v biologickém naturalismu. Ukážeme, že přestože Searlovo pojetí má blízko ke skeptickým modelům – a Searle se k nim také nepřímě hlásí, je v rámci biologického naturalismu výhodnější k já přistupovat spíše blíže karteziánskému uchopení, protože toto pojetí dokáže řešit problémy, které jsou s já v biologickém naturalismu spojeny, bez toho, aby překračovalo jeho principy. Mimo to, že se v této kapitole opět dotkneme možného evolučního zakotvení vědomí, je tato otázka těsně spojena s dalšími kapitolami – nejen proto, že se dotýká otázky, čím mysl je, ale je i přímým rozvinutím kapitoly o svobodné vůli, protože dále rozpracovává možnosti jednání, respektive účinnost důvodů pro jednání.

Nakonec se zaměříme na shrnutí celé problematiky a výčet stěžejních problémů biologického naturalismu. Uvidíme tak, že Searlova teorie se pojí s několika slabinami, které však nejsou pro tuto teorii (alespoň prozatím) fatální – některé z nich však budou moci být zodpovězeny až s ohledem na nové vědecké poznatky.

1 KRITIKA MATERIALISMU JAKO VÝCHOZÍ POZICE BIOLOGICKÉHO NATURALISMU

Psychofyzický problém, v jehož jádru je vztah a pojetí mysli a těla – a který byl představen v úvodu –, se ve filosofii i v různých náboženských teoriích objevuje od nepaměti. Výraznou formulací tohoto problému se v 17. století proslavil René Descartes. Problém však zůstává aktuální až do současné doby. Na důležitosti znovu nabývá ve 20. století, a to kvůli širokému spektru nových poznatků a také kvůli významnému rozvoji často nových vědních oblastí. Pro dvacáté století je charakteristická snaha pojmout mysl především vzhledem k potřebám vědeckého poznání (hledají se například objektivní kritéria pro psychologické bádání), tak snaha o interpretaci mysli na základě nových objevů a vynálezů (například na základě atomové teorie, neurověd, které přinášejí nové porozumění světu a místa člověka a mysli v něm, nebo také kvůli vzniku umělé inteligence, pro jejíž rozvoj je důležité pochopit, co „inteligence“, kterou simuluje nebo napodobuje, vůbec je).

Pro Searlův biologický naturalismus, který klade svoji vlastní odpověď na otázku po vztahu mysli a těla, je důležitý bouřlivý vývoj ve filosofii mysli 20. století, na který přímo navazuje. Searle tuto tradici explicitně uchopuje, vyrovnává se s ní a na jejím základě tvoří i pozice biologického naturalismu. Přestože někteří autoři poukazují na to, že se Searle vzhledem k tradici dopouští přílišného zjednodušení,⁵ jiní naopak Searlův přístup oceňují – například Thomas Nagel vzhledem k materialistické tradici o Searlovi píše, že je „povahou drakobijcem“⁶.

Cílem této kapitoly bude představit tradici filosofie mysli tak, jak ji vnímá sám Searle – budeme se proto zaměřovat převážně na jeho vnímání této tradice. Naším úkolem tak není podání vyčerpávajícího shrnutí dějin filosofie mysli, ale ukázat tradici tak, aby bylo možno přinést ucelený pojem biologického naturalismu, který na tuto tradici navazuje, respektive se proti ní vymezuje, přestože s ní sdílí přinejmenším provědecký přístup. To s sebou přinese jisté zjednodušení této tradice, kdy nebudeme zcela přihlížet k jednotlivým myslitelům, ale spíše ke směrům, ke kterým byli jednotlivé teorie nebo myslitelé tradicí (či sami sebou) zařazeni.

⁵ Například Sorem, 2010, s. 40.

⁶ Nagel, 1995, s. 96.

Nejvýrazněji se Searle vymezuje proti ve 20. století dominantní materialistické tradici, podle které „jediná skutečnost, která existuje, je materiální nebo fyzická skutečnost“⁷. S ohledem na tuto základní tezi pak přistupuje i k mysli, kterou se také snaží uchopit výhradně jako „materiální nebo fyzickou skutečnost“. Do materialistických teorií podle Searla nespadá pouze funkcionalismus, jehož jedna větev je spjata i s projektem umělé inteligence a proti kterému Searle vystupuje slavným argumentem čínského pokoje, ale také směry, které se snaží mysl uchopit či vysvětlit výhradně skrze objektivně nahlédnutelný, tj. materiální, stav věcí – mezi takové můžeme řadit behaviorální teorie mysli nebo teorie identity. V následujícím textu se tedy pokusíme spolu se Searlem zrekonstruovat vývoj materialistické filosofie mysli 20. století, aby se ukázala problematika, vůči které se biologický naturalismus vymezuje. Poslední část této kapitoly se zaměří na Searlovo pozitivní vymezení vědomí jako subjektivního, kvalitativního, sjednoceného a většinou intencionálního biologického fenoménu. V následující kapitole rozpracujeme principy biologického naturalismu, a to i s ohledem na Searlovo vymezení proti karteziánskému dualismu.

1.1 Behaviorismus

Ve svém výčtu jako první materialistický pokus o uchopení mysli Searle jmenuje behaviorismus, který vznikl jako reakce na introspektivismus, jenž podle behavioristů nesplňuje přísné vědecké požadavky.⁸ Searle behaviorismus dělí na metodologický behaviorismus a logický behaviorismus. Metodologický behaviorismus, jak název napovídá, je hlavně metodologickým postojem, který se snaží o to legitimizovat psychologii jako vědu rovnou přírodním vědám. Přesouvá tak zájem psychologického zkoumání z lidské psyché, mysli, k lidskému chování, které naplňuje přísný vědecký požadavek na objektivitu zkoumání. V rámci metodologického behaviorismu tak hlavní a v podstatě jedinou roli hraje chování – to, za jakých podmínek nastane to a to chování je objektivně vykazatelné, a tedy vědecky obhajitelné. Můžeme si společně třeba představit tento výzkum: děti ve věku 4–12 let jsou konfrontováni se situací, kdy mají za různě velkou odměnu vědomě zalhat (například o hračce, kterou „omylem“ rozbil vědecký pracovník a přislíbil za zamlčení této skutečnosti odměnu). Můžeme pak následně zcela objektivně zkoumat korelaci mezi věkem dítěte, neříkáním pravdy

⁷ Searle, 2004a, s. 48

⁸ Polák, 2013, s. 77.

a výši odměny. Experimenty tohoto typu jsou naprosto běžné i dnes. Pro metodologického behavioristu jsou důležitá pouze tato „tvrda“, pozorovatelná data – cokoliv, co se odehrává mezi vstupem a výstupem, tj. mentální stavy, je pro něj nevykazatelné, a tedy irelevantní.

Zatímco metodologický behaviorismus o subjektivně prožívaných zkušenostech nehovoří, protože z jejich podstaty o nich nemůže mít žádná data, logický behaviorismus jde ve svých tvrzeních dál. Podle logických behavioristů jsou veškeré výroky o mentálních stavech převoditelné na výroky o chování nebo o dispozicích k chování. Tato tvrzení jsou pak podávána většinou v hypotetické formě, kdy na jedné straně jsou podmínky, za kterých nastane dané jednání, a na druhé straně jednání samo – tedy pokud nastane podmínka A, pak nastane jednání B. Pro ilustraci analýzy logických behavioristů je možno využít Searlův příklad: říct o někom, že je přesvědčen, že bude pršet, znamená to samé jako říct o něm další tvrzení: jestliže jsou okna otevřená, tato osoba je zavře; jestli se půjde projít, vezme si deštník; jestli suší venku prádlo, uklidí ho dovnitř apod.⁹

Searle proti behaviorismu uvádí čtyři námitky:

1) *Pojem dispozice k chování, který tvoří základ behaviorální analýzy, nebyl nikdy dostatečně vymezen* – není tak zřejmé, jak by měla vypadat jejich analýza a mentální pojmy mohly být nahrazeny těmi behaviorálními.

2) *Převoditelnost mentálních stavů na výroky o chování obsahuje kruhovitost* – pro to, abychom mentální stavy mohli převést na výroky o chování, vždy budeme předpokládat jistý druh přesvědčení a touhy, tedy to, co má být analýzou odstraněno, zůstává v jejím základu. Například v rámci uvedeného příkladu s přesvědčením o tom, že bude pršet, musí zároveň tato osoba zároveň mít touhu nezmoknout, aby uvedené dávalo smysl. Tento mentální stav „touha nezmoknout“ tak zůstává v jádru analýzy, která chce mentální stavy vyloučit.

3) *Vynechání mentálních stavů z kauzálního řetězce* – naše mentální stavy nehrají pro behavioristy žádnou roli v našem jednání, respektive nejsou schopny ho zapříčinit. Pro příklad můžeme uvést, že podle behavioristů spíše než pocit bolesti zapříčinil náš výkřik nůž vražený do zad bez toho, aby musel být pocit bolesti přítomen. Behaviorismus tak odstraňuje kauzální účinnost našich mentálních stavů.

⁹ Searle, 2004a, s. 52.

4) *Popírání naší zakoušené zkušenosti, respektive mentálních stavů jako celku* – jak Searle uvádí, trefně tuto námitku ilustruje Hilary Putnam: může existovat superherec, který dokonale hraje svoji roli a který dokáže bez toho, abychom byli schopni rozlišit, že pouze předstírá, napodobit stavy radosti i bolesti. Mezi tímto hercem a člověkem, který tyto stavy doopravdy zažívá, by podle behavioristů neměl být žádný rozdíl, přestože z pohledu první osoby je tento rozdíl významný – jeden z nich bolest doopravdy zakouší, zatímco druhý pouze hraje její projevy.

První tři námitky jsou podle Searla technické a ukazují na vnitřní problematičnost behaviorismu. Poslední námitka je podle Searla nejdůležitější a je podle něj námitkou zdravého rozumu (*common sense*) – ukazuje totiž, že behaviorismus vynechává ve své definici to nejpodstatnější, a to mentální stavy, respektive naši prožívanou zkušenost.¹⁰

1.2 Teorie identity

Behaviorismus byl pro všechny své problémy během 60. let odsunut na druhou kolej a ve filosofii mysli se stala dominantní teorie identity (někdy též označovaná jako fyzikalismus). Teorie identity na rozdíl od behaviorismu nepopírá, že máme určité mentální stavy. Tvrdí ovšem, že tyto mentální stavy nejsou nic jiného než stavy mozku. Použijeme-li často opakující se příklad, tak bolest je podle teorie identity podráždění C-vláken v našem mozku.¹¹ Obdobně bychom pomocí neurobiologických charakteristik mohli identifikovat každý z našich mentálních stavů. Zástupci teorie identity často tato tvrzení přirovnávají k jiným vědeckým objevům, jako je například to, že „blesk je pouze elektrický výboj“ nebo že „voda není nic než H₂O“. Podle nich nám teprve současný vědecký vývoj umožnil poznat, že mentální stavy jsou ve skutečnosti stavy mozku, a nejsou tak ničím ontologicky odlišným, jak tvrdil Descartes. Teorii identity je opět možné rozdělit na dva navzájem na sebe navazující směry, a to na teorii identity typů, na kterou navazuje teorie identity jednotlivin.

¹⁰ Searle se behaviorismem explicitně zabývá například v Searle, 1992, s. 33–35, nebo v Searle, 2004a, s. 49–52.

¹¹ Tento příklad je ve filosofii mysli již zakořeněn, přestože, jak upozorňuje Marvan (2007, s. 202), není empiricky zcela odpovídající. To však nemá vliv na ilustraci toho, co teorie identity tvrdí.

Searle vůči teoriím identity uplatňuje – obdobně jako u behaviorismu – námitku „zdravého rozumu“.¹² Tato námitka tvrdí, že pokud chceme identifikovat mentální stav s fyzickým stavem, znamená to, že jsou určitým způsobem od sebe odlišné, protože kdyby nebyly odlišné, nebylo by potřeba je identifikovat. To znamená, že každý má jiné vlastnosti – tj. v případě mentálního to, že je subjektivní, kvalitativní etc. Pokud jsou tyto vlastnosti odlišné od fyzických vlastností, znamená to podle Searla, že teorie identity není již materialismem, ale formou dualismu vlastností – který tvrdí, že tatáž substance nebo věc může mít více druhů neredukovatelných odlišných vlastností (například mentální vlastnosti).¹³ Pokud by se teorie identity i nadále měla hlásit k materialismu, znamenalo by to popření mentálních vlastností a v tom případě by stejně jako v případě behaviorismu vynechávala ze svého pojetí mysl.

Searle dále uvádí vůči teoriím identity několik *technických* námitek. Nejdůležitější z nich je ta, o které se můžeme domnívat, že kvůli ní dochází k posunu od teorie identity typů k teorii identity jednotlivin, která je schopná se s ní na rozdíl od první zmíněné vyrovnat. Searle shrnuje námitku následovně: „Je nepravděpodobné, že by pro každý typ mentálního stavu existoval právě jeden druh neurofyzilogického stavu, s kterým je identický.“¹⁴ Tato námitka se týká fyzické realizace mentálních stavů – teorie identity typů předpokládá, že daný typ mentálního stavu, řekněme bolest, musí mít vždy tutéž realizaci, například podráždění již zmíněných C-vlákén. Na základě teorie identity typů pak můžeme pochybovat, zda mohou bolest cítit jiné živočišné druhy, které kupříkladu C-vlákna nemají. Tvrzení teorie identity typů nekomplikuje jen mezidruhovou podobu mentální zkušenosti, ale také její podobu mezi jednotlivými lidmi. Proč bychom se měli domnívat, že přesvědčení, že venku prší, má stejné neurofyzické uspořádání u každého člověka?

Uvedená námitka vedla k oslabení teorie identity a k přechodu od identifikace typů mentálních stavů s typem fyzické realizace k teorii jednotlivin, tedy identifikaci jednotlivé mentální zkušenosti s jednotlivým fyziologickým uspořádáním. Nicméně pro teorii identity jednotlivin

¹² Nicméně přiznává, že stejnou námitku v technické podobě formuluje Kripke jakožto modální argument – viz Searle, 1992, s. 38–39, a Kripke, 1980, s. 106–155.

¹³ Na okraj zdůrazněme, že na rozdíl od tvrzení, že „voda není nic než H₂O“, je přístup dualismu vlastností nereduktivní, tj. vědomé stavy (například prožitky) nelze beze zbytku převést na stavy mozku.

¹⁴ Searle, 1992, s. 37.

tak vzniká nový problém, a to, jak při různé fyziologické konfiguraci téhož mentálního stavu můžeme říct, že se jedná o ten samý mentální stav. Můžeme se tak ptát, co dělá bolest, která je dána například podrážděním C-vláken, tím samým mentálním stavem, který je dán podrážděním A α vláken. Odpověď na tuto otázku pak podle Searla vede k dalšímu z význačných směrů ve filosofii mysli, a to k funkcionalismu. Ještě dodejme, že námitka „zdravého rozumu“ je platná jak pro teorii identity typů, tak pro teorii identity jednotlivin.¹⁵

1.3 Funkcionalismus

Funkcionalismus pokračuje tam, kde teorie identity jednotlivin končí. Zodpovídá totiž otázku, proč mohou být mentální stavy stejné, i když jsou realizovány na různých systémech, kterými mohou být jednotlivé mozky lidí, zvířat nebo třeba fyziologicky naprosto odlišných tvorů, například mimozemšťanů, nebo dokonce strojů. Důležitá totiž podle funkcionalistů není fyzická realizace, ale právě *funkce*, kterou zastávají. Jednotlivé stavy činí tak totožnými jejich kauzální vztah, a to jak mezi jednotlivými mentálními stavy navzájem, tak mezi vnějšími stimuly a jednáním. Mentální stavy tak nejsou definovány na základě jejich fyzické realizace, která může být různá, ale právě na základě jejich místa ve struktuře vztahů. Není tak nutné se zabývat tím, co je to „být přesvědčen, že prší“, ale tím, jaké stimuly z vnějšího prostředí to způsobily a jak to ovlivňuje další mentální stavy a naše chování. K tomu má být přínosná i takzvaná ramsifikace, v rámci které na místo mentálního pojmu dosadíme neutrální symbol. „Věřit, že prší“ tak můžeme popsat jako „je tu nějaké x, pro které platí, že toto x je zapříčiněno vnímáním deště, a toto x spolu s touhou zůstat suchý zapříčinilo jednání, kterým je vzetí deštníku.“¹⁶ I v rámci této definice je možné nahradit další mentální stavy a redukovat je tak na jejich funkci, tedy: „je tu nějaké x, pro které platí, že toto x je zapříčiněno y, a toto x spolu se z zapříčinilo jednání, kterým je vzetí deštníku.“ Tato metoda funkcionalistům dovoluje určit jakékoli mentální stavy pomocí jejich kauzálních vztahů – jejich funkci bez toho, aby se museli zabývat jejich mentální podstatou.

¹⁵ Searle se teorií identity explicitně zabývá např. Searle, 1992, s. 35–40, nebo v Searle, 2004a, s. 52–61.

¹⁶ Searle, 2004a, s. 68

I funkcionalismus Searle dělí do dvou směrů – a to na funkcionalismus černé skříňky a komputační funkcionalismus, který sám nazývá „projektem silné umělé inteligence“. Zatímco funkcionalismus černé skříňky nemá adekvátní odpověď, co jsou mentální stavy mimo jejich místa v řetězci vztahů (mysl je pro něj „černou skříňkou“), projekt silné umělé inteligence tuto odpověď dává. Zastává pozici, že pochopit mysl nám může umožnit technický rozvoj. Tvrdí totiž, že mysl se má k mozku stejně jako software k hardwaru. Tedy počítač – mozek pouze realizuje daný program – mysl. Mysl se pak může objevovat na správně organizované hmotě různého druhu – například na správně naprogramovaném počítači nebo u úplně jiného živočišného druhu.

Nejzásadnější námitkou proti funkcionalismu, a to jak komputačnímu funkcionalismu, tak funkcionalismu černé skříňky, je absence kválií. Kvále je terminus technicus pro subjektivní a kvalitativní charakter naší zkušenosti – vypovídá o tom *jaké-to-je (what-it-feels-like)*¹⁷. Například jaká je chuť piva, jak vypadá zelená barva nebo jak nám zní Beethovenova Osudová. Kritici funkcionalismu tvrdí, že právě tuto subjektivně a kvalitativně zakoušenou zkušenost není schopný funkcionalismus zachytit. Existuje celá řada myšlenkových experimentů, které argumentaci proti funkcionalismu s ohledem na kválie znázorňují. Mezi ty nejznámější můžeme zařadit například zombie argument, který se objevuje v různých verzích u více autorů a který proslavil David Chalmers – pro naše potřeby ho můžeme shrnout takto: dokážeme si představit, že by mohli existovat lidé, kteří by byli nerozeznatelní od jiných lidí – jednali by a reagovali by jako oni, ale zároveň by na rozdíl od nich neměli vědomí, tj. byli by to pouhé zombie. Z vnějšího hlediska a funkcionalistického popisu by tak byl člověk s mentálními stavy i zombie neodlišitelní, přestože jejich prožívání by bylo radikálně odlišné, respektive v případě zombie by nebylo žádné.¹⁸ Jako další můžeme uvažovat myšlenkový experiment Franka Jacksona: představme si Marry, která by měla všechny znalosti o strukturách mozku, o barevném spektru, o fyzice světla i o našem zrakovém ústrojí, ale žila by pouze v černobílém prostředí – přestože by měla díky těmto znalostem všechny potřebné vstupy, její pochopení problematiky by se proměnilo po tom, co by nějakou barvu skutečně uviděla. Toto pochopení není možné získat z prostudovaných prací, ale pouze vlastním – kvalitativním – prožitkem,

¹⁷ Searle, 2004b, s. 326.

¹⁸ Chalmers, 1992, s. 84–88.

který by neměl být z teorie vynecháván.¹⁹ Na tematiku kválií ve svém článku „Jaké je to být netopýrem“ naráží také Thomas Nagel – ukazuje, že přestože budeme vědět vše o netopýrech, jejich fyziologii, jejich chování, přesto nikdy nebudeme schopni poznat, jaké je to být netopýrem – jejich zkušenost obzvláště pak i díky orientaci pomocí echolokace je velmi odlišná od té lidské, a tedy i z lidského hlediska neuchopitelná.²⁰ Za jeden z nejznámějších argumentů proti funkcionalismu je pak považován i Searlův argument čínského pokoje, na který se dále zaměříme.

Searle v článku „Minds, Brains and Programs“ z roku 1980 představuje myšlenkový experiment, který můžeme také považovat za kritiku Turingova testu, jež připisuje inteligenci počítači na základě toho, že je schopný o ní ve slepém testu (probíhajícím prostřednictvím monitorů) přesvědčit skutečného člověka, respektive jestli tento člověk není schopen rozeznat odpovědi druhého člověka, který je také součástí testu, a počítače.²¹ Searle nastiňuje situaci: představte si, že sedíte v místnosti s koši plnými čínských znaků a příručkou, jak správně tyto znaky skládat podle toho, jaké znaky obdržíte. Úkol člověka uzavřeného v čínské místnosti je jednoduchý – vždy, když přijde nějaká zpráva s čínskými znaky, má použít příručku a na tuto zprávu odpovědět pomocí správně složených symbolů. Cílem tohoto argumentu je ukázat, že zatímco obdržená zpráva je otázkou a odeslaná zpráva odpovědí, kterým každý čínsky hovořící člověk rozumí, tak ten, kdo ji zpracovává, nemusí mít vůbec tušení, na co je tázán a co odpovídá. Přesně v tomto postavení je i počítač, který sice může být naprogramován tak, aby nám dával odpovědi neodlišitelné od odpovědí člověka, ale nemůže vědět, co odpovídá. Searle tak rozlišuje syntax a sémantický obsah. Zatímco víme, že počítače jsou čistě syntaktické, postavené na správném posouvání bezvýznamových symbolů – jedniček a nul, lidé mají na rozdíl od počítačů přístup k významu míněného, který je do značné míry srovnatelný s tím, co bylo prozatím ukázáno v problematice kválií, protože taktéž odkazuje ke kvalitativnímu charakteru naší zkušenosti. Stejně jako další představené myšlenkové experimenty na jejich podporu ukazuje tento experiment, že mysl, respektive vědomé stavy, nelze redukovat na jejich funkci v kauzálním řetězci, protože pak přichází o tento svůj bytostný – kvalitativní charakter.²²

¹⁹ Jackson, 1982.

²⁰ Nagel, 1974.

²¹ Turing, 1950.

²² Pro kritiku Searlova argumentu čínského pokoje viz např. Tvrđý, 2014, s. 87–116.

Jen pro doplnění dodejme, že zatímco Searle odmítá teorii silné umělé inteligence, podle které stroje mohou skutečně myslet, a potažmo také materialistickou tradici, která také subjektivně kvalitativní prvek ignoruje, nemá nic proti projektu slabé umělé inteligence, která se otevřeně hlásí k tomu, že lidské chování pouze napodobuje.²³

1.4 Materialismus? Eliminativní redukcionismus

Všechny představené materialistické teorie (jejichž vývoj je schematicky znázorněn v Searlově diagramu níže – viz schéma č. 1) – od behaviorismu až po projekt umělé inteligence – podle Searla trpí jedním základním problémem. Pokud usilují o odpověď na základní otázku filosofie myslí: „co je to vědomí?“, žádná z nich není schopna podat odpověď, která by dokázala vysvětlit subjektivní a kvalitativní charakter naší vědomé zkušenosti, tedy nejsou schopny vysvětlit podstatu vědomí jako takového. Místo toho vědomí „redukuje“ – v případě behaviorismu na chování, teorie identity na stavy mozku a funkcionalismus na funkci, respektive místo v kauzálním řetězci. Jak si však všimá Searle, tato redukce je ve skutečnosti eliminací těchto stavů, protože plnohodnotné vědomé stavy již nemají v těchto teoriích žádné místo.²⁴ Jediný rozdíl, který tak můžeme spatřit mezi eliminativním materialismem a ostatními materialistickými teoriemi, je ten, že eliminativní materialismus přímo usiluje o odstranění mentálních stavů jako takových – tedy poukazuje na to, že ve skutečnosti neexistují nebo že je špatně pojímáme, zatímco ostatní teorie je spíše pouze vynechávají, redukuje na něco jiného, než jsou ony samy.²⁵ Nic to však na rovnici redukcionismus rovná se eliminativismus nemění.

²³ Searle se funkcionalismem explicitně zabývá například v Searle, 1992, s. 40–45, nebo Searle, 2004a, s. 62–78.

²⁴ Např. Searle, 2007a, s. 20.

²⁵ Na absurdnost eliminativního materialismu Searle poukazuje například v Searle, 1992, s. 46–49.

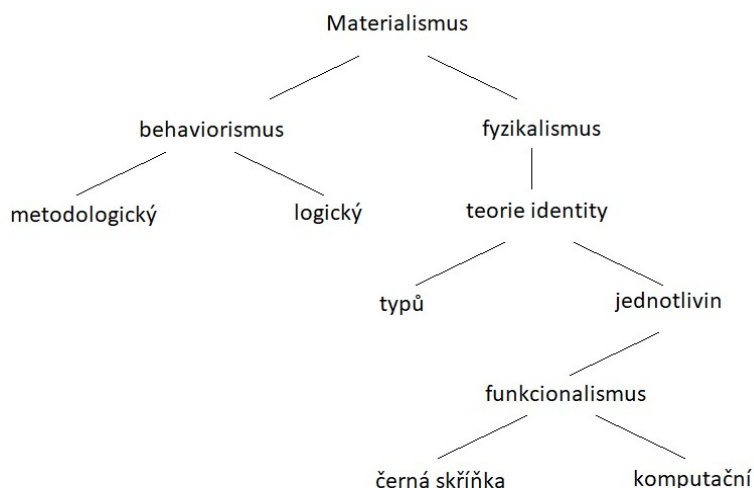


Schéma č. 1 – Vývoj materialismu²⁶

„Pokud se podíváme na filosofii mysli posledních padesáti let jako na jednotlivce“ – shrnuje vývoj materialismu Searle – „řekli bychom o něm, že je to kompulzivní neurotik a že jeho neuróza na sebe bere podobu neustálého opakování stále stejného vzorce chování.“²⁷ V čem spočívá tato neuróza, to, že materialismus zas a znova vynechává mysl? Podle Searla je na vině hlavně přijímání karteziánských dualistických kategorií. Přestože rozdělení světa na materiální a duchovní substanci přineslo ohromný úspěch při jeho poznávání a při rozvoji přírodních věd obecně, tak jejich přístup selhává, pokud se z materialistické perspektivy snaží uchopit toto fundamentálně jiné – mysl. Problémem materialismu tak podle Searla v první řadě je, že sám implicitně uznává předpoklady karteziánského dualismu a snaží se popřít platnost pouze jedné jeho složky – mysli, zatímco se nevyrovnává s ním jako takovým. Upírá tak legitimitu mentální složce místo toho, aby se jí pokusil začlenit do své teorie. Abychom tedy mohli získat koherentní a nereduktivní teorii mysli, která zachovává podstatu mentálního, je nutné začít právě u těchto předpokladů. Na Searlovo pojetí mysli, které se snaží tyto karteziánské předpoklady překonat, se zaměříme v následující kapitole. Než se k němu dostaneme, ukážeme, čím podle Searla vědomé stavy, které materialistické teorie eliminují nebo redukují, jsou.

²⁶ Searle, 2004a, s. 75.

²⁷ Searle, 2012, s. 31.

1.5 Vymezení vědomých stavů podle biologického naturalismu

Na Searlově vymezení vůči materialistické větvi filosofie mysli 20. století jsme viděli, že uvedené směry stále opakují jednu chybu – a to, že vynechávají mysl, respektive vědomí. I my jsme prozatím přistupovali ke sféře našich mentálních či vědomých stavů pouze na základě našeho předběžného, nereflektovaného porozumění. Všichni víme, co je bolest, radost, jak zní cvrkot cvrčků i jak chutná dobře vychlazené pivo, protože mentální stavy jsou esencí života nás všech.²⁸ Nyní se však obraťme k biologickému naturalismu a podívejme se na to, co materialistická tradice vynechává, tedy na to, čím vědomí je. Searle vědomí vymezuje následovně: „Vědomí je skutečný biologický fenomén. Skládá se z vnitřních, kvalitativních, subjektivních a sjednocených stavů vnímání (*sentience*), uvědomění (*awareness*), myšlenek (*thoughts*) a pocitů (*feelings*). Tyto stavy začnou, když se ráno probudíme z bezesného spánku,²⁹ a pokračují během dne, dokud se opět nestaneme nevědomými (*unconscious*).“³⁰ Toto Searlovo vymezení se skládá ze tří částí: (1) vymezuje vědomí jako biologický fenomén; (2) vymezuje vědomí na základě jeho složek (vnitřní, kvalitativní, subjektivní a sjednocené stavy vnímání, uvědomění, myšlenek a pocitů); (3) vymezuje vědomí jednak časově (když se vzbudíme), tak negativně (pokud nejsme nevědomými).

Toto vymezení, které je založené na naší vlastní zkušenosti, tj. zkušenosti osob, které vědomí mají a denně ho zakoušejí, určuje půdu, na které se při další explikaci biologického naturalismu budeme pohybovat. První částí tohoto vymezení, tedy tomu, že vědomí je biologický fenomén, se budeme podrobněji věnovat v následující kapitole. Nyní se blíže zaměříme na druhou část vymezení, respektive na hlavní vlastnosti vědomých stavů – těmi jsou podle Searla kvalitativnost, subjektivita, sjednocenost a intencionalita. Okrajově si Searle všímá ale i dalších

²⁸ Searle (1994, s. 16) také například píše: „Vědomí je ústředním faktem lidské existence, protože bez vědomí by nebyly možné všechny ostatní, typicky lidské aspekty naší existence: jazyk, láska, humor atd.“

²⁹ Pro úplnost dodejme, že Searle tvrdí, že i „sny jsou také formou vědomí“ (in Searle, 2004b, s. 326). Searle se však bohužel při definování vědomí více rozdílem mezi sny a bdělým vědomím nezabývá.

³⁰ Searle, 2001a, s. 271, obdobně také Searle, 2004b, s. 325–326.

charakteristik, například naladěnosti (*mood*), situovanosti (*situatedness*) nebo gestaltové struktury, zde se zaměříme pouze na ty nejpodstatnější.³¹

V této kapitole jsme již představili pojem kválie a s ním kvalitativní charakter naší zkušenosti – víme tak, jaký je rozdíl mezi špatným a dobrým vínem i mezi poslechem Beethovenovy Osudové a vůní spadaného listí. Naše zkušenost má tento kvalitativní charakter, díky kterému jsme schopni říct *jaké-to-je* (*what-it-feels-like*)³². Searle sice termín „kválie“ odmítá jako nadbytečný, ale s jeho obsahem se ztotožňuje. Dokonce tvrdí, že kvalitativnost a vědomí jsou stejného rozsahu – každý vědomý stav je dle něj kvalitativní. To platí i o stavech, které přímo nevyužívají našich smyslů – ukazuje, že myslet *dva plus dva se rovná čtyři* má odlišný kvalitativní charakter od toho myslet *zwei und zwei sind vier*, protože každé prožíváme jinak.³³

Dalším charakteristickým rysem vědomí je podle Searla subjektivita. Zatímco kvalitativní rys zkušenosti nám říká *jaké-to-je* – víme například, jak bolí vosí bodnutí, subjektivní rys zkušenosti vystihuje, že tato bolest je pouze naše, tj. pokud mě bodne vosa, bodnutí necítí nikdo jiný než já sám. Searle o tomto aspektu mluví také jako o ontologické subjektivitě (*ontological subjectivity*) nebo ontologii první osoby (*first-person ontology*), protože existuje pouze jako někým zakoušená zkušenost. Ostatně můžeme se zeptat sami sebe, co prožívá hráč pokeru sedící naproti nám nebo někdo, kdo právě vyhrál v loterii – nejsme to my a můžeme spíše odhadovat, co je obsahem vědomých stavů toho či onoho. S touto základní charakteristikou se pojí i problém definice vědomí, na který již bylo upozorněno – jelikož naše zkušenost je vždy privátní a ve své plnosti nepřístupná druhému, je problematické – nebo spíše nemožné, pokud nechceme upadnout do redukcionismu – definovat vědomí, které je tak nutně pouze prožívané a tímto způsobem výjimečné v našem univerzu, jinak než s odkazem na vlastní zkušenost s ním. Přesto Searle tvrdí, že „ontologická subjektivita předmětu bádání nevylučuje epistemologicky objektivní vědu o něm“³⁴. Searlův požadavek na objektivní popis subjektivního je spíše než filosofickým projektem výzvou, která pramení z uvědomění si potřeb nejen vědeckých, ale i lékařských – kdo se snaží člověku pomoci při jeho bolestech nebo jiných strastích psychického

³¹ Například Searle, 1992, s. 132–141, nebo Searle, 2004a, s. 139–144.

³² Searle, 2004b, s. 326.

³³ Viz Searle, 1992, s. 132–141, Searle, 2001a, s. 271, Searle, 2004a, s. 134 nebo Searle, 2004b, s. 326–327.

³⁴ Searle, 2004a, s. 136

rázu, musí operovat s epistemologicky objektivně nahlédnutelnými stavy subjektivního charakteru a snažit se je co nejpřesněji vymezit.³⁵

Třetím významným aspektem vědomých stavů je podle Searla jejich sjednocenost (*unity*). V první knize věnované pouze problému vědomí – *The Rediscovery of the Mind* z roku 1992 – ji Searle rozděluje na vertikální a horizontální. Vertikální jednotou vědomí odkazuje na celkovou propojenost našich zkušeností v daném okamžiku. Zatímco píše tento text, nevidím pouze přibývající znaky v textovém editoru a necítím pouze stiskávání jednotlivých písmen na klávesnici, ale vnímám též vůni kávy, pohyb jedoucího vlaku i chrápání společníků. Všechny tyto vjemy pak tvoří sjednocené vědomé pole, protože podle Searla nepřicházejí zvlášť, nýbrž najednou, a jsou tak sjednoceny. Horizontální jednotu vědomí Searle chápe jako sjednocení vědomých stavů v průběhu času, kdy jsme schopni je „podržet“ ve vědomí, přestože již uplynuly. Searle uvádí příklad vyřčení myšlenky, kterou si pamatujeme, přestože již byla pronesena. Domnívám se, že lepší příklad by byl v případě hudby – přestože je stvořena z jednotlivých tónů, skladbu tvoří až jejich sestavení dané jejich časovou následností. Abychom si ho byli vědomi, je nutné si toto rozpětí uvědomovat, respektive „podržet“. Je pozoruhodné, že Searle v jiných spisech při vysvětlování jednoty vědomí se omezuje pouze na popis „vertikální jednoty“ a o „horizontální jednotě“ se nezmiňuje vůbec. I v *The Rediscovery of the Mind* jí věnuje pouhé tři věty.³⁶ Je to o to pozoruhodnější, že tento fenomén, který přinejmenším poukazuje na časovou dimenzi vědomí, u Searla (mimo této zmínky) nenajdeme vůbec, a to přestože mnozí ho považují za jednu z nejzákladnějších charakteristik vědomí vůbec.³⁷

Poslední stěžejní charakteristikou vědomých stavů, kterou Searle uvádí, je intencionalita. Intencionální rys vypovídá o jejich zaměření na nějaký objekt. Milujeme svého partnera nebo

³⁵ Viz Searle, 1994, s. 17, Searle, 2001a, s. 271, nebo Searle, 2004a, s. 134–136.

³⁶ Viz Searle, 1992, s. 129–130, nebo Searle, 2004a, s. 136–138.

³⁷ Mezi ně patří například Franz Brentano nebo Edmund Husserl. Opomíjení časového charakteru vědomí je v analytické filosofii myslí běžné, přesto ho lze považovat za jednu z jeho nejdůležitějších charakteristik. Je přinejmenším diskutabilní, co by bez časové dimenze z vědomí vůbec zůstalo – při nejlepším právě zakoušený statický obraz daný naším smyslovým aparátem. Zvuková složka, myšlenky, pocity, vše by bez časové roviny, určitého rozpětí, bylo ztraceno. Spolu se subjektivitou a kvalitativním charakterem vědomí je toto další aspekt, který by měl být brán v úvahu při pokusu o zkoumání a hlavně vymezení vědomí.

partnerku, píšeme disertační práci, slyšíme zpěv ptáků nebo myslíme na gravitační vlny. Naše vědomé stavy jsou tak téměř vždy nějakým směrem zaměřeny, vůči někomu nebo něčemu, tj. mají obsah. Toto něco samozřejmě nemusí být součástí materiálního světa, ale můžeme se zaměřovat i na jsoucna abstraktnějšího rázu – můžeme myslet jakoukoli myšlenku nebo třeba cítit bolest palce u nohy. Searle však upozorňuje, že ne všechny vědomé stavy (přestože naprostá většina z nich) musí být intencionální – zmiňuje v tomto případě třeba ničím nezapříčiněnou úzkost (*anxiety*) nebo stejně nezaměřený pocit pohody (*wellbeing*).³⁸

Po bližším určení vědomých stavů jako vnitřních, kvalitativních, subjektivních a sjednocených se zaměříme na další, třetí část Searlova vymezení. V ní je vědomí vymezeno skrze začátek vědomých stavů po probuzení a jejich konec „když se staneme opět nevědomými“, tj. jistou „deprivací vědomí“, když usneme nebo jsme o vědomí připraveni například úrazem. Searle by mohl být obviněn z tautologičnosti, protože tvrdí, že vědomí není nevědomí, tj. A není non-A. Nicméně tato námitka by byla alespoň částečně neoprávněná, protože poukazuje na časovou rovinu našeho zakoušení vědomí – tedy odkazuje na to, kdy je vědomí zakoušeno, a umožňuje tak lépe celý fenomén zachytit – a jako takový je tento odkaz legitimní součástí vymezení.

Jistá neurčitost v Searlově snaze o vymezení vědomí může být nalezena v rozdílu mezi vědomím jako takovým a vědomými stavy. Kupříkladu v knize *Rationality in Action* píše: „Klíčovými vlastnostmi vědomí v tomto pojetí je, že **je** kvalitativní, subjektivní a sjednocené...“³⁹ O několik řádek výše v již uvedené citaci ale píše, že vědomí „**se skládá** z vnitřních, kvalitativních, subjektivních a sjednocených stavů“⁴⁰. Tuto definiční nejasnost můžeme považovat spíše za nepodstatnou, protože Searlova definice vcelku přesně vymezuje vědomí, které je možné považovat za souhrnný pojem zahrnující své stavy, které ho určují prostřednictvím svých vlastností.

Pro úplnost se na závěr této části zaměříme ještě na jeden aspekt Searlova vymezení. Přestože se Searle snaží zpravidla o vymezení vědomí a vědomých stavů, považuje biologický naturalismus za přístup k mentálním stavům vůbec.⁴¹ Zatímco v citované části shrnuje aspekty

³⁸ Viz Searle, 1992, s. 130–131, Searle, 2004a, s. 138–139, nebo Searle, 2004b, s. 329.

³⁹ Searle, 2001, s. 271

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Sám na to upozorňuje in Searle, 2004b, s. 325.

vědomých stavů jako „vnitřních, kvalitativních, subjektivních a sjednocených“, v knize *Mysl, mozek, věda* mluví o *mentálních* stavech, mezi jejichž podstatnými vlastnostmi je i jejich vědomí (*consciousness*). Nevědomé stavy, jako jsou například aktuálně nevědomá přesvědčení – například jsem přesvědčen, že Tomáš Garrigue Masaryk byl prvním prezidentem Československa, přestože na to nyní nemyslím; nebo potlačené touhy například freudovského střihu, které Searle řadí také do kategorie mentálních stavů – ale ani později neopomíná. Často jim naopak věnuje celou kapitolu.⁴² Pro naše další zkoumání pak budou relevantní zejména vědomé stavy, na které se sám Searle prioritně zaměřuje.

1.6 Závěr

Cílem této kapitoly bylo jednak ukázat Searlovo uchopení vědomí na pozadí dominantních materialistických teorií mysli 20. století, na které biologický naturalismus kriticky navazuje. Ukázali jsme tak Searlovu kritiku behaviorismu, teorie identity a funkcionalismu, proti kterému již v 80. letech vystoupil myšlenkovým experimentem čínského pokoje. Podle Searla jsou všechny tyto teorie s ohledem na vědomé stavy reduktivní či dokonce eliminativní, protože je nejsou schopni uchopit s ohledem na jejich podstatu, která je v první řadě kvalitativní zkušeností první osoby. Jak bylo ukázáno několika slavnými myšlenkovými experimenty, na tento druh zkušenosti by žádná plausibilní teorie neměla zapomínat, pokud chce být úplná. Na základě toho jsme přistoupili k zevrubnější definici vědomých stavů – představili jsme je tak, jak je pojímá sám Searle a jak s nimi pracuje v rámci biologického naturalismu. Mezi základní nejdůležitější charakteristiky vědomých stavů podle něj patří subjektivnost, kvalitativnost, sjednocenost a obvykle intencionalita. Těchto rysů se ještě dotkneme a blíže je rozpracujeme v dalších kapitolách. Následující kapitola je s touto úzce spjata, protože v ní budou představeny principy biologického naturalismu, tedy teorie, která se snaží vysvětlit mentální stavy a která vzniká také v reakci na materialismus.

⁴² Více viz Searle, 2004a, s. 237–258, nebo Searle, 1992, s. 151–174.

2 PRINCIPY BIOLOGICKÉHO NATURALISMU

V minulé kapitole jsme nastínili přístup Johna Searla k hlavním materialistickým proudům ve filosofii mysli 20. století a současně základní obrys argumentace proti nim. Byl tak učiněn první krok k získání Searlovy odpovědi na psychofyzický problém – tedy na problém mysli a těla. Zaměřili jsme se na behaviorismus, teorii identity i funkcionalismus a ukázali, že proti všem těmto teoriím lze s výjimkou dalších vznést jednu podstatnou společnou námitku, a to, že přestože se pokoušejí o uchopení mysli, je jejich teorie reduktivní – k mentálním stavům přistupují tak, že je převedou na něco jiného (dispozice, fyzickou realizaci nebo funkci v kauzálním řetězci), a tím je fakticky nejen redukují, ale i eliminují, protože odstraňují, nebo přinejmenším nevysvětlují to, co činí mentální stavy mentálními – tedy jejich prožitkovost. Tím jsme získali negativní vymezení Searlova přístupu – víme, čím biologický naturalismus není, respektive proti čemu se vymezuje, a to, na jaký myšlenkový vývoj navazuje. Zároveň jsme překročili k první části pozitivní definice biologického naturalismu – ukázali jsme, co podle Searla vědomé stavy jsou, tedy jsme je ukázali jako subjektivní, kvalitativní, sjednocené a zpravidla intencionální.

Cílem této kapitoly je získat další část pozitivního vymezení Searlova biologického naturalismu, tj. ukázat, jaké jsou jeho principy. Zaměříme se tak na to, jak se Searlovi podaří vypořádat s podstatou mentálního s ohledem na materialistické předpoklady – tedy s jeho tvrzením, že mysl není ničím mimo fyzický systém mozku. Nejprve představíme karteziánský dualismus a ukážeme, jak se ho Searle snaží překonat tvrzením, že mentální je také materiální. Na základě toho přiblížíme princip emergence, který má vztah mysli a těla vysvětlovat. Podle Searla vědomí a fyzický mozek jsou dvě úrovně téhož systému, tj. jedná se o mentální a neurobiologickou úroveň.

Zároveň ukážeme i argumenty proti tomuto pojetí. Jako stěžejní se ukáže jistá nedostatečnost v Searlově zapojení principu emergence – pro jeho vysvětlení využívá analogie, které však nejsou plně přiléhavé k problému vědomí, protože vysvětlují ontologicky reduktivní vlastnosti. Bude nám tak chybět odpověď na otázku, jak doopravdy vědomí vzniká – nalezení odpovědi totiž nechává Searle na empirických vědcích. Z filosofického hlediska se pokusíme vyrovnat s dalšími argumenty proti Searlově teorii, a to hlavně s problémem kauzální pře-určenosti

(*overdetermination*)⁴³, ale také s teorií panpsychismu, který se ukáže být kompatibilní s principem emergence. Podíváme se také na to, u koho je možné vědomé stavy podle biologického naturalismu očekávat a kde by toto očekávání bylo marné.

2.1 Pozitivní vymezení biologického naturalismu

Máme tedy po ruce vymezení vědomých stavů i negativní vymezení biologického naturalismu, které jsme získali Searlovou kritikou vůdčích teorií v materialistické větvi filosofie myslí v předchozí kapitole. Nyní se můžeme blíže zaměřit na základní principy biologického naturalismu.

Vraťme se nyní k Searlově vymezení vědomí z předešlé kapitoly. Jedna z jejích částí tvrdí, že „*vědomí je skutečný biologický fenomén*“. Tato charakteristika se odráží i ve vymezení biologického naturalismu – jak už jsme viděli, vědomí podle Searla vzniká neuronálními procesy v mozku a je společné všem lidem a vyšším zvířatům (z toho odvozuje „biologický“) a jako takové je součástí přírodního světa (z toho „naturalismus“).⁴⁴ Povšimněme si i zdůraznění tohoto fenoménu slovem „skutečný“ – Searle tak upozorňuje na neredukovatelnost vědomí a nemožnost jeho převedení na jiné struktury (např. struktury mozku), jak již částečně vyplynulo ze Searlovy kritiky materialismu v předchozí kapitole. Před tím, než se podíváme, jak Searle neredukovatelnost vědomí ve vztahu k mozku v rámci biologického naturalismu řeší, je nutné se zaměřit ještě na jednu souvislost vzniku této teorie.

V předchozí kapitole jsme odmítli stěžejní materialistické teorie vědomí. Searle se však nevymezuje pouze proti nim, ale i proti teoriím dualistickým. Právě vymezení se proti dualismu karteziánského typu je pro základy biologického naturalismu stěžejní. V dualismu je svět rozdělen do dvou oddělených a na sebe nepřevoditelných ontologických oblastí – do oblasti fyzického a mentálního. „Mentální“ je definováno jako kvalitativní, subjektivní, přístupné z pozice první osoby, a tedy nemateriální. „Fyzické“ je definováno jako kvantitativní,

⁴³ Nabízí se více možností předkladu, například „nad-určenost“. Tento překlad však nevyužijeme, protože by mohl být zavádějící s ohledem na Searlovu teorii, která – jak uvidíme – pracuje schematicky s horní – mentální a dolní – neurobiologickou úrovní vědomí. Pojem „nad-určenosti“ by mohl vyvolat dojem, že je propojen s horní úrovní, čemuž tak ale není.

⁴⁴ Searle, 2004b, s. 329.

objektivní, přístupné z pozice třetí osoby, a tedy materiální.“⁴⁵ V dualismu tak máme proti sobě postaveny dva druhy jsoucen. Searle jejich podstatné vlastnosti shrnuje (a staví proti sobě) pro přehlednost v tabulce:

Mentální	Fyzické
Subjektivní	Objektivní
Kvalitativní	Kvantitativní
Intencionální	Ne-intencionální
Prostorově neumístěné & prostorově nerozprostrané	Prostorově umístěné & prostorově rozprostrané
Nevysvětlitelné fyzickými procesy	Kauzálně vysvětlitelné mikrofyzičnou
Neschopné kauzálně působit na fyzické	Působí kauzálně, a jakožto systém je kauzálně uzavřené

Tabulka č. 1 – Srovnání vlastností mentálního a fyzického⁴⁶

Problém mysli a těla v této podobě vzniká nejpozději u Descarta v 17. století. Ten v *Meditacích o první filosofii* hledá nezpochybnitelný základ všech věd a dochází k němu ve vlastním já, které je definováno čistě v pojmech mentálního. Tento obraz byl pro 17. století důležitý také z důvodů, kvůli kterým se Descartes vydává na cestu metodické skepse – byla jím věda oproštěna od všeho duchovního. Teprve tehdy, až bylo materiální odděleno od mentálního, bylo možné se vydat na nerušenou cestu exaktních přírodních věd, které za poslední století zaznamenaly množství úspěchů.

Než se budeme moci dostat k ocenění významu Descartovy teorie i odmítnutí jeho metafyziky, je nutné se podívat právě na úspěšné teorie současných přírodních věd, respektive na ty teorie, na jejichž základě Searle buduje základy biologického naturalismu – konkrétně se jedná o atomovou teorii hmoty a teorii evoluce. Atomová teorie hmoty tvrdí, že všechny makrosystémy jsou složeny z mikro-elementů – tedy to, že auta, hory či slunce, ale i my sami, jsme složeni z atomů (nebo jiných „ultimát“ – základních prvků). Zároveň tato teorie tvrdí, že většina vlastností je odvoditelná, respektive kauzálně vysvětlitelná, z chování mikročástic – například kapalnost vody lze odvodit z její mikrostruktury obdobně jako genetický přenos z DNA.

⁴⁵ Searle, 2004a, s. 116.

⁴⁶ Searle, 2004a, s. 116.

Evoluční teorie pak přináší poznatky o vývoji a výběru organismů vzhledem k přizpůsobování se podmínkám okolí, ve kterém žijí. Přežijí jedinci, kteří se dokáží svému okolí nejlépe přizpůsobit.

Searle tak s ohledem na tyto dvě teorie – atomovou teorii a teorii evoluce – poukazuje na dva druhy vysvětlení. První z nich je kauzální (spojené s atomovou teorií) a druhé funkční (spojené s evoluční teorií).⁴⁷ „Proč zelené rostliny otáčejí listy směrem k slunci? Funkční vysvětlení: Tato vlastnost je cenná pro přežití. Zlepšením schopnosti provádět fotosyntézu zvyšuje rostlina svoji schopnost přežít a reprodukovat se. ... Kauzální vysvětlení: Biochemická struktura rostliny, která je určena jeho genetickou strukturou, způsobuje, že vylučuje růstový hormon auxin, a měnící se koncentrace auxinu způsobí, že se listy otáčejí směrem ke světelnému zdroji.“⁴⁸ Oba tyto principy lze podle Searla aplikovat i na vědomí. Z kauzálního úhlu pohledu vzniká díky rozvinuté a velice komplexní nervové soustavě. Z funkčního – evolučního hlediska – pak můžeme vědomí považovat za výhodné pro přežití – třeba s ohledem na rozlišovací schopnost, která se postupně vyvíjela a měla původ v nějaké primitivnější podobě. Jak již je v tuto chvíli zřejmé, Searle vidí vědomí právě v intencích těchto moderních teorií. Není pro něj nic „nadsvětského“ – jak často tvrdí dualisté, kteří ho vylučují z materiálního světa, ale naopak je pro něj jen jedním z přírodních fenoménů (pro který však ještě nemáme úplné vysvětlení).⁴⁹

Proč je tedy Descartes a dualistické teorie obecně přitažlivý i dnes? Podle Searla je to proto, že na rozdíl od materialistických teorií nezpochybňuje existenci vědomí a ani jeho kvality. O tom, že vědomí existuje, jak už jsme ukázali, se nedá pochybovat – to zastává jak Searle, tak Descartes. Searle například píše: „Nepokouším se samozřejmě ukázat existenci vědomí. Jestliže někdo není vědomý, neexistuje způsob, jak bych mu mohl ukázat, že vědomí existuje, a pokud je vědomý, je téměř nepředstavitelné, že by o tom mohl vážně pochybovat.“⁵⁰ Existence vědomí je tak pro Searla axiom, o kterém nejenže nelze pochybovat, ale je (alespoň v rámci současné vědy) nemožné ho beze zbytku redukovat na něco jiného, jako například struktury mozku, protože bychom tímto krokem o redukováný fenomén přišli úplně. „Dualista,“ píše Searle, „se

⁴⁷ Searle oba druhy vysvětlení připisuje evoluční biologii, ale v principu je kauzální vysvětlení obvykle možné jen s ohledem na vysvětlení skrze „mikro-elementy“.

⁴⁸ Searle, 1992, s. 89.

⁴⁹ Searle, 1992, s. 85–90.

⁵⁰ Searle, 1992, s. 106.

domnívá, že pokud bereme ohled na skutečnost a neredukovatelnost vědomí, jsme tlačeni k dualismu, materialista, pokud přijmeme naturalistickou koncepci univerza, že jsme nuceni odmítnout skutečnost a neredukovatelnost vědomí.⁵¹ Searle, jak jsme viděli, tento spor řeší tak, že využívá teorie naturalistické vědy k vysvětlení vědomí, které považuje za faktum.

Co se stane s dvěma skupinami výlučných charakteristik mentálního a fyzického popsánymi dříve, pokud přijmeme Searlův návrh, že „vědomí je biologická vlastnost lidského mozku nebo mozku určitých zvířat“ – a že – „je způsobeno neurobiologickými procesy a je stejně tak částí přírodního biologického řádu jako jakákoli jiná biologická vlastnost, jako fotosyntéza, zažívání nebo mitóza,⁵² tedy pokud vědomí budeme považovat za relativně běžnou součást světa? Searle tvrdí, že to, jak jsme výše popsali, co je subjektivní, kvalitativní a intencionální, je zároveň prostorově umístěné, rozprostrané, vysvětlitelné skrze svou fyzickou strukturu, a dokonce schopné kauzálně působit, protože je spjato s materiálním systémem, kterým je náš mozek. Searle podotýká, že „neexistuje důvod, proč by fyzický systém, jako je lidský nebo zvířecí organismus, nemohl mít stavy, které jsou kvalitativní, subjektivní a intencionální.“⁵³ Tímto tvrzením, které mentální stavy vztahuje k fyzickému systému, se snaží předejít metafyzickému tvrzení o výlučnosti kategorií mentálního a fyzického, které vzniklo nejpozději v 17. století a které podle něj způsobuje mnoho zmatení i v současných snahách o uchopení vědomí. Na to, jestli je tento přístup možný, respektive bezrozporný, se zaměříme v dalších částech.

Pro zřetelnost se podívejme na čtyři stěžejní teze, pomocí kterých Searle určuje vztah biologického naturalismu k vědomí:

„(1) Vědomé stavy se svojí subjektivní ontologií první osoby jsou skutečné fenomény skutečného světa.

(2) Vědomé stavy jsou zcela zapříčiněny nižší úrovní neurobiologických procesů v mozku.

⁵¹ Searle, 2004b, s. 330.

⁵² Searle, 1992, s. 90.

⁵³ Searle, 2004a, s. 118.

(3) Vědomé stavy jsou realizovány v mozku jako vlastnosti systému mozku, a tedy existují na vyšší úrovni, než je úroveň neuronů a synapsí.

(4) Protože jsou vědomé stavy skutečnými vlastnostmi skutečného světa, fungují kauzálně.⁵⁴

Pro výklad prvních dvou tezí je nutné uchýlit se k rozlišení, které dělá sám Searle, a to k rozlišení mezi ontologickou a kauzální redukcí. V rámci ontologické redukce je fenomén A beze zbytku redukován na fenomén B způsobem, že se ukáže, že A není nic než B. Tím je fenomén A eliminován ve prospěch fenoménu B. Tento druh redukce je běžný ve vědě – například blesk není nic než výboj elektronů nebo voda nic jiného než molekuly H₂O. Kauzální redukce se pak týká vztahu věci k její struktuře, kdy její vlastnosti vznikají z kauzálního působení částí – například kapalnost vody je dána uspořádáním a vztahem jejích molekul. V rámci kauzální redukce je fenomén A redukován na působení fenoménu B, tato redukce však nic neubírá fenoménu A.

První teze se týká ontologické neredukovatelnosti vědomí. V případě, že bychom se pokusili podle Searla vědomí beze zbytku převést na něco jiného – například struktury našeho mozku, přišli bychom o něj jako o subjektivní, kvalitativní etc. fenomén, jak již bylo ukázáno dříve a také v diskuzi s materialismem. Nezpochybnitelná existence subjektivní ontologie první osoby, tedy toho, co vnitřně zakoušíme, tak implikuje její nepřevoditelnost na ontologii třetí osoby, tedy na plně objektivizující popis.

Přestože tak podle Searla není možná ontologická redukce, i když se o ni mnozí – většinou nepřímou – pokoušejí, prosazuje ve vztahu k vědomí kauzální redukcí. O tom vypovídá druhá teze biologického naturalismu. Kauzální redukce podle něj nutně neimplikuje ontologickou redukcí – i přesto, že tomu tak ve většině případů je. Vědomí je podle něj kauzálně způsobováno na úrovni systému neuronů a synapsí.⁵⁵ Je tak možná kauzální redukce, ale nikoli ontologická, kterou by vědomí přišlo o svou ontologii první osoby. Searlovo tvrzení nás nenutí tvrdit, že vědomí jsou pouze neurony a synapse (přístupné zkoumání třetí osoby), protože skutečně

⁵⁴ Searle, 2004a, s. 113–116.

⁵⁵ Searle (2007, s. 40) ještě upozorňuje, že je možné, že se vědomí netvoří pomocí právě těchto neurobiologických procesů, ale je možné, že se odehrává ještě na jiné mikro-úrovni mozku. Pro tuto diskuzi však tento případný rozdíl není podstatný.

existují vědomé stavy, které vyvstávají (emergují) jako vlastnost systému, ale vzhledem k tomu, že vznikají jejich působením, zároveň také nejsou ničím mimo ně.⁵⁶

Toto na první pohled paradoxní tvrzení odůvodňuje třetí teze biologického naturalismu. Tvrdí, že se na vědomí a mozek můžeme dívat jako na dvě roviny téhož systému. Uvažme Searlův příklad, který zároveň můžeme pokládat za výklad čtvrté teze. Pocit žízně je způsoben intenzitou neuronových výbojů v hypotalamu, ta je zapříčiněna angiotensinem 2, který je syntetizován díky reninu, který vylučují ledviny na základě nepoměru soli a vody.⁵⁷ Tedy vědomý stav žízně je kauzálně vyvolán intenzitou výbojů v hypotalamu na neurobiologické rovině. Tuto rovinu můžeme pak považovat za nižší vzhledem ke kauzální dependenci roviny vyšší – vědomí, na které žížeň subjektivně a kvalitativně pociťujeme.

To, co tvrdí čtvrtá teze – kauzální účinnost vědomých stavů, můžeme nahlédnout z vlastní zkušenosti. Pocit žízně nás nutí natáhnout ruku pro sklenici vody. Náš pohyb (natáhnutí ruky) však opět probíhá na neurobiologické úrovni, která vydá signál k aktivaci příslušných svalů a příslušného pohybového aparátu. Tedy vědomý pocit žízně a s ním související úmysl se napít způsobuje změny na úrovni fyzického mozku, a působí tak kauzálně. Kdyby to tak nebylo, vědomí by nemělo pro organismus žádnou skutečnou hodnotu, respektive bylo by nadbytečné, tzv. epifenomenální – k této problematice se ve větším detailu vrátíme v dalších částech této kapitoly, ale také v kapitole věnované problému svobodné vůle.

Prozatím jsme měli možnost vidět vědomé stavy jakožto ontologicky neredukovatelné subjektivní, kvalitativní a většinou intencionální stavy zakoušené jako součásti sjednoceného vědomého pole. Následně jsme na základě kritiky dualismu vyložili principy biologického naturalismu, kde ontologicky neredukovatelné vědomí je vlastností neurologické úrovně jakožto společného systému. V rámci tohoto systému pak mají možnost vědomé stavy působit i kauzálně na stav věcí, a vědomí tak není epifenomémem. Na určité části této hypotézy se nyní zaměříme podrobněji. V první řadě na emergenci jakožto princip, kterým vědomé stavy vznikají z působení úrovně neuronů a synapsí. Dále navážeme možností kauzálního působení mentálních stavů a nakonec se zaměříme na otázku, zda je vědomí vlastní pouze lidem, nebo ho můžeme připsat i jiným jsoucům.

⁵⁶ Searle, 2004a, s. 118–123, Searle, 1992, s. 112–124.

⁵⁷ Searle, 2004a, s. 112

2.2 Emergence

Vraťme se nyní k rozlišení kauzální a ontologické redukce a rozlišení na nižší – neurobiologickou – a vyšší – vědomou – úroveň. Searle, jak jsme viděli, tvrdí, že vědomí je ontologicky neredukovatelná vlastnost mozku jakožto jednotného systému s dvěma úrovněmi, a zároveň dodává, že dvě úrovně jsou pouze schematické a mají za cíl nám pomoci celý princip pochopit. Pro uchopení poměru vědomí k nižší rovině používá Searle ještě jedno přirovnání, které přebírá od Rogera Sperryho. „Představme si kolo valící se z kopce. Kolo je zcela tvořeno z molekul. Chování molekul způsobuje vyšší úroveň neboli systémovou vlastnost – pevnost. Povšimněme si, že pevnost ovlivňuje chování jednotlivých molekul. Trajektorie každé molekuly je ovlivněna chováním celého pevného kola.“⁵⁸

Searle na tomto příkladu ukazuje princip emergence (z latinského *e-mergere* nesoucí význam *vy-vstávat*), kdy z částí systému vznikají – emergují vlastnosti systému jako celku, které nejsou odvoditelné z jeho jednotlivých částí. Například zmiňovaná pevnost objektu je dána uspořádáním jeho molekul, ale není vyvoditelná z molekul jako takových. Tento princip Searle ukazuje i na jiných svých příkladech – například na pevnosti kostky ledu v protikladu k jejímu kapalnému stavu. Její pevnost stejně jako kapalnost je dána uspořádáním a chováním jejích molekul. Tedy nižší úroveň má dopady na tu vyšší, ale i naopak. Searle ukazuje, že pokud by kostku ledu vzal do ruky a začal ji zahřívat, znamenalo by to zrychlení pohybu molekul, tedy změny na nižší úrovni.⁵⁹ Obdobně provázanost horní a dolní úrovně Searle ilustruje na fungování motoru, kdy pohyb jednotlivých elektronů (= nižší úroveň) způsobuje zvýšení teploty (= vyšší systémová vlastnost), tak také okysličení jednotlivých molekul uhlovodíku (= další stav nižší úrovně), které zapříčiňuje explozi ve válci (= další stav systémové úrovně).⁶⁰ Princip emergence tak podle Searla vysvětluje, jak je vědomí možné – je systémovou vlastností mozku, která vzniká působením jeho částí, pravděpodobně neuronů a synapsí. Vědomí pak je ontologicky neredukovatelné jakožto nová vlastnost systému, která ale zároveň není ničím mimo tento systém, jak tomu bylo například v případě karteziánského dualismu.

⁵⁸ Srov. Sperry, 1969, s. 532. Pro lepší zachování kontextu citujeme příklad přímo od Searla (2007a, s. 48).

⁵⁹ Searle, 1995b, s. 218–219.

⁶⁰ Searle, 1983, s. 269.

Takovéto „systémové vlastnosti“ pak Searle označuje jako emergentní1 (*emergent1*). Proti nim staví vlastnosti, které nazývá emergentní2 (*emergent2*). Ty mají stejným způsobem jako emergentní1 být vlastností systému a zároveň mají mít kauzální sílu, která nevzniká interakcí prvků tohoto systému – tedy mohou samostatně kauzálně působit. Přestože emergentní2 zní jako zajímavá možnost pro vysvětlení vědomí, které by tak mohlo svobodně kauzálně působit,⁶¹ Searle se k ní nepřiklání a tvrdí, že vědomí je emergentní vlastností, ale pouze prvního typu, protože, jak vyplývá z již nastíněných principů biologického naturalismu, není vědomím ničím mimo systém mozku a vzniká jeho působením (přestože, jak jsme viděli, není podle Searla ontologicky redukovatelné na pouhý „materiální“ mozek, a to kvůli svému ontologickému charakteru první osoby). Searle o vlastnostech typu emergentní2 píše: „Je naivní si myslet, že vědomí chováním neuronů v mozku vytryskne ven, a jakmile se tak stane, má svůj vlastní život.“⁶² Vědomí, přestože je vyšší systémovou vlastností, nemá samostatnou existenci nezávislou na nižší – neurobiologické úrovni.

Využívání uvedených analogií, které se zaměřují na popis fungování světa kolem nás, tedy fenoménů přístupných třetí osobě, pro vysvětlení vědomí, respektive jejich aplikování na sféru mentálního však skýtá nejedno riziko. Nejenže, jak jsme již ukázali, není možné mentální z jeho epistemologicky subjektivní podstaty uchopit v jeho plnosti z pohledu třetí osoby obdobně jako systémové vlastnosti u představených analogií, ale tato přirovnání naráží i na problematiku možné, respektive nemožné, redukce mentálního. Vědomí je z ontologického hlediska ve světě výjimečné, a proto takovéto analogie poskytují přinejlepším jen částečné vysvětlení.⁶³

Nicméně znamená to, že analogie nemají opodstatnění či že by vůbec neměly být Searlem používány? Je jejich obsah prázdný? Každá analogie má své limity. Pokud ji budeme číst příliš striktně, téměř u všech analogií se dostaneme k části, která je neaplikovatelná či neodpovídá věci, kterou přibližuje. Přestože se zde nechceme pouštět do obhajoby využití analogií ve vědeckém bádání, která by pravděpodobně byla dopředu marná, je nutné si uvědomit, že analogie tradičně mají pomoci uchopit myšlenky nové nebo těžko představitelné. Již u Platóna

⁶¹ K tématu svobodné vůle se vrátíme ve čtvrté kapitole.

⁶² Searle, 1992, s. 112. Ve větším detailu se rozdílem mezi emergentní1 a emergentní2 u Searla zabývá Havlík, 2012, s. 43–47.

⁶³ Nedostatků Searlových analogií si všímá i např. Meijers, 2010, s. 158–160, ale objevuje se i jinde.

nalezneme řadu příkladů. Proti kritice Searlových analogií se vymezuje taktéž Havlík: „Searle si dobře uvědomuje, že neznáme přesné podmínky emergence vědomí; ukazuje mechanismus emergence jako pokus o to překonat mezeru v našem poznání. Očekává, že podobný mechanismus, běžný jako v ostatních případech, dokáže, že mysl a vědomí jsou biologicky a fyzikálně přirozené věci a mezeru v našem poznání bude v budoucnu zaplněna neurovědou a přírodními vědami obecně.“⁶⁴

S ohledem na to je nutné číst i Searlovy analogie – nejsou to popisy, které by jedna ku jedné dokázaly vysvětlit emergenci mysli, přesto díky nim – pokud připustíme jejich limity, ale i jejich platnost – může docházet k lepšímu pochopení Searlova pojetí vědomí a hlavně předcházet nedorozuměním, která vznikají, pokud není biologický naturalismus správně uchopen. Takové nedorozumění je přítomno i v případě kritiky biologického naturalismu z pohledu možnosti mentálního působení, na kterou se nyní zaměříme.

2.3 Mentální působení

S jedním ze souborů problémů, s kterými se musí teorie, které využívají pro vysvětlení vědomí princip emergence, včetně té Searlovy, vyrovnat, jsou problémy spojené s mentálním působením, tedy s otázkou, jak může mentální kauzálně působit.⁶⁵ S ohledem na mentální působení v Searlově teorii jsou zpravidla zmiňovány tři problémy. První z nich se týká působení nadměrného množství příčin pro vyvolání daného účinku, než je zapotřebí, tzv. pře-určení (*overdetermination*)⁶⁶. Druhým je pak otázka, jak je vůbec možné, že mentální dokáže působit na fyzické. Ta je spojena se třetím problémem, a to s kauzálním uzavřením fyzického, podle kterého fyzické účinky mohou být vyvolány pouze fyzickými příčinami – mentální by tak působilo vůči fyzickému jako externí faktor, a tedy tento princip narušovalo.

První námitku, týkající se nadměrného určení neboli pře-určenosti, lze shrnout na příkladu Kevina J. Corcorana: Mentální stav D – touha dát si zmrzlinu – vyvolá další mentální stav D* – touhu jít do obchodu. Mentální stav D* (obdobně jako D) je sám také zapříčiněn nižší úrovní

⁶⁴ Havlík, 2012, s. 41–42.

⁶⁵ Viz např. Corcoran, 2001, Honderich, 2001, Kim, 1995, nebo Meijers, 2010.

⁶⁶ Pro důvod, proč jsme zvolili tuto možnost překladu, viz poznámka pod čarou č. 43.

– biologickým fenoménem B* (tj. stavem mozku). D* má tak dvě odlišné příčiny – jednou je mentální stav D a druhou stav mozku B*. Z toho vyplývá, že D* je určeno nadměrným množstvím příčin.⁶⁷

Corcoran tento příklad znázorňuje i na grafu:

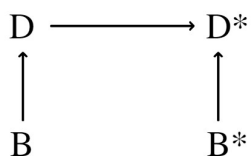


Schéma č. 2 – Schéma kauzálního působení podle Corcorana⁶⁸

Corcoranův graf můžeme považovat za zjednodušený, protože pokud bychom vzali v úvahu všechny kauzální směry, přiblížili bychom se spíše ke grafu, který se objevuje u Anthonia Meijerse.⁶⁹ Pro názornost Meijersův graf aplikujeme na Corcoranův příklad. Vypadá pak následovně:

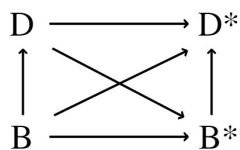


Schéma č. 3 – Upravené schéma kauzálního působení

Původní Corcoranův graf nevysvětluje, jak vzniká, respektive je zapříčiněn, fyzický stav mozku B* – nemáme žádné dobré důvody pro to se domnívat, že není nijak zapříčiněný, protože odkazuje na časově předešlý stav, tedy můžeme B* považovat za zapříčiněné B. Tento graf je ještě doplněn o prvek, kdy mentální „touha dát si zmrzlinu“ D nezapříčiňuje jen D* (touhu jít do obchodu), ale i vyvolává jako příčina její neurobiologický korelát, který tento mentální stav realizuje. Obdobně neurobiologický stav B je jako předchozí stav příčinou pro mentální pocíťování touhy jít nakoupit. V tomto grafu jsou tak doplněny další kauzální vztahy napříč

⁶⁷ Corcoran, 2001, s. 319.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Meijers, 2010, s. 159.

rovinami systému mozku, které je důležité brát v potaz, obzvláště pak s ohledem na časovou rovinu vědomí.

Problém pře-určenosti se často považuje za fatální pro možnost kauzální účinnosti vědomí v případě, že se pro jeho vysvětlení využívá princip emergence. Proč by něco mělo mít dvě či více příčin, pokud je postačující jedna? Je možné soudit, že problém kauzální pře-určenosti ukazuje na tzv. epifenomenalismus vědomí, tj. že mentální stavy skutečně existují, ale nemají žádnou kauzální platnost, a tedy jsou pouze nadstavbou, kterou pokud bychom pozbyli, nic by se na běhu světa nezměnilo. Přestože se Searlův biologický naturalismus snaží této tezi vyhnout a často ji svými tvrzeními o kauzální účinnosti vědomých stavů popírá, není vůči ní imunní. Searle je při řešení problému svobodné vůle, kterému se budeme zevrubně věnovat v 4. kapitole této práce, nucen přiznat, že je to otevřená varianta, kterou nelze v současné době definitivně odmítnout a z velké části její verifikace, respektive falsifikace závisí na dalších poznatcích empirického výzkumu.

Můžeme si položit otázku, zda je tedy moje touha jít do obchodu (D^*) zapříčiněna mojí chutí na zmrzlinu (D), nebo neurobiologickou rovinou mého mozku (B^*). Můžeme se domnívat, že klást otázku v tomto absolutním duchu buď-anebo může poukazovat na problém argumentu. Moje touha jít do obchodu je určena mou touhou dát si zmrzlinu a zároveň neurobiologickou rovinou mého mozku. Pokud bychom vynechali jakoukoli z těchto dvou částí, potřeba jít do obchodu by nikdy nebyla aktuální, tj. skutečná. Bez D by neexistoval důvod pro zapříčinění časově pozdějšího B^* ani D^* a bez B^* by nikdy nebylo aktuální D^* . Můžeme říct, že by bez D mohlo existovat B^* , a tedy i D^* , ale tím bychom pouze vynechali časovou rovinu příběhu, ve kterém hraje kauzální roli D . Bez této časové roviny nedává ale příběh smysl, protože u nikoho (pravděpodobně s výjimkou jistých patologických případů) se neobjevuje nezapříčiněná touha jít do obchodu (přestože se příčiny, které ji vyvolávají, samozřejmě mohou lišit). To, co se udává jako pře-určení, se jeví spíše jako spolu-určení.

Nadto argument pře-určení stojí na premise, že jev má vždy pouze jednu příčinu. Pro příklad řekněme, že existuje most s rezavými základy, který se při prvním lehkém zemětřesení nebo průjezdu většího vozidla zhroutí. Jsme schopni si představit situaci, kdy tyto dvě události (zemětřesení a průjezd vozidla) nastanou najednou. Jedná se tak o příklad pře-určení, který neoslabuje ani jednu příčinu. Přestože může být tento případ z více rovin napaden, je pře-určení naprosto běžné na psychické úrovni. Pokud někdo přede mě naservíruje krvavý steak, sním ho, protože mám hlad, tak i proto, že vypadá neskutečně lákavě. Každý z důvodů by pro mě byl

dostatečný k tomu, abych se pustil do jídla, i kdyby druhý nebyl přítomný. Nikdy však v tomto případě nemůže tvrdit, že se jedná o případ pře-určení a jedna z „příčin“ je pouze epifenomenální.

Mentální působení spolu přináší další dva relativně úzce spojené problémy. První z nich je, jak je vůbec možné, že něco mentálního dokáže působit na fyzické, tj. mozek, tedy to, že existuje kauzalita shora dolů. Druhý pak se týká toho, jak toto mentální může svým zásahem narušit princip kauzálního uzavření fyzického. Předtím než se bude možné vyrovnat s těmito připomínkami, je nutné se zaměřit na pojem kauzality užívaný v Searlově biologickém naturalismu. Podle Searla jsou mentální stavy zapříčiňovány mozkiem a na něj také dokáží působit. Dolní neurobiologická úroveň působí na horní mentální úroveň, ale i naopak horní úroveň na dolní. Tento vztah příčinnosti nelze chápat ve smyslu časového principu příčiny a následku, kdy první předchází druhému. Z tohoto úhlu pohledu je pojetí kauzality v Searlově teorii myslí netradiční, protože nás příčinu a následek nutí myslet jako časově souběžné a kontinuální. Obě roviny jsou navzájem propleteny a není možné je odlišit jako první – příčinu a druhou – následek.

Rád bych zde předešel námitce, že – obdobně jako u gravitace – je nutné, aby příčina a následek byly ve spojení alespoň rychlostí světla. Z toho, co víme o kvantové fyzice, existují děje, které by bylo možné popsat v termínech příčiny a následku a probíhají simultánně, příkladem může být například „spin“, kdy dvě vzdálené elementární částice navzájem na sebe reagují bez jakéhokoli časového prodlení, to znamená rychleji, než je rychlost světla. Otázce zapojení kvantové mechaniky do Searlovy teorie se budeme zabývat ještě v kapitole o svobodné vůli. Nicméně měli bychom nyní připustit, že Searlovo pojetí kauzality jako okamžitého působení příčiny a následku nelze prozatím principiálně odmítnout.⁷⁰

Searlovo pojetí kauzálního vztahu naznačuje i řešení problému „fungování“ mentálního působení v biologickém naturalismu a jeho možné zasahování do „kauzálně uzavřeného světa“. Problém tkví v předpokladu těchto námitek, které schematické rozdělení na horní a dolní vrstvu berou příliš doslovně. Tato schematizace nám má pouze umožnit lépe pochopit Searlův přístup. K jeho zatemnění, které k těmto námitkám vede, však přispívá i Searle. V roce 2000 v článku

⁷⁰ Searle se k otázce pojetí příčinnosti u psychofyzického problému vyjadřuje explicitně v Searle, 2004b, s. 333.

„Consciousness, Free Action and the Brain“ používá pro vysvětlení principů biologického naturalismu následující paralelogram, který je srovnatelný s předchozími, tj. horní vrstva je mentální, zatímco dolní neurobiologická:

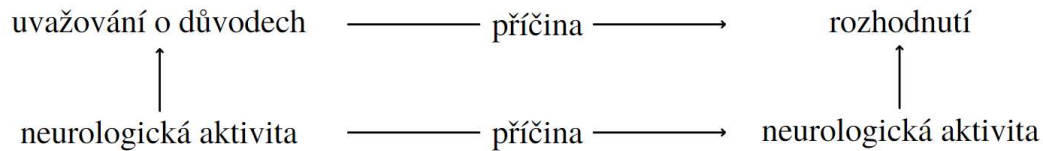


Schéma č. 4 – Paralelogram horní a dolní úrovně⁷¹

Tento paralelogram je pravděpodobně jednou z příčin uvedených námitek týkajících se možnosti působení vědomých stavů, včetně námítky týkající se kauzálního uzavření fyzického i námítky pře-určení, protože svádí k tomu schematické rozdělení na dolní a horní vrstvu interpretovat doslovně. Searle později od tohoto paralelogramu ustupuje a přiklání se k následujícímu nákresu:

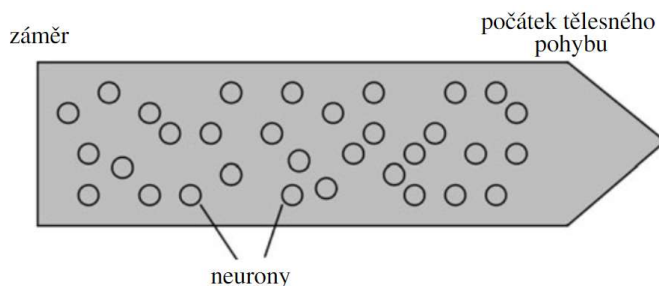


Schéma č. 5 – Provázanost vrstev vědomí⁷²

⁷¹ Searle, 2000, s. 14. Pro potřeby této kapitoly je paralelogram zjednodušený. Ve větším detailu se touto problematikou budeme zabývat v kapitole věnované svobodné vůli.

⁷² Searle, 2004a, s. 211, a Searle, 2007a, s. 59.

Tento náčrt znázorňuje vědomí nesené a provázené s fyzickou strukturou mozku. Nižší a vyšší rovina jsou tak celkem jednoho systému. Samotné rozdělení na dvě vrstvy je čistě hypotetické a veškeré mentální i fyzické jevy probíhají souběžně.

Mentální je tak podle Searla součástí fyzického a jako součást jednoho systému nemůže narušovat princip kauzálního uzavření fyzického. Obdobně tento model snižuje platnost námitky pře-určenosti, protože to, co jsme výše nazvali spolu-určeností, není ničím jiným než působením jednoho systému jako celku. Zůstává však otevřenou otázkou, jak je možné mentální působení vůbec, tj. jak mohou být mentální stavy kauzálně účinné. Přestože jsou kauzálně účinné jako jednotný systém, je funkčnost tohoto systému záhadou. Searle se nikde tuto záhadu nepokouší rozluštit a její konkrétní parametry nechává na zkoumání empirických vědců. Biologický naturalismus je – a v tomto musíme Searlovým kritikům dát za pravdu – v některých místech příliš vágní. Přesto námitky týkající se mentálního působení vyvěrají spíše z nedostatku představivosti, než že by pro biologický naturalismus byly fatální. Na možnost kauzální účinnosti vědomí se ještě blíže zaměříme ve čtvrté kapitole věnované problému svobodné vůle. Dotkneme se jí také v páté kapitole věnované pojetí já.

2.4 Vědomí druhého

Prozatím jsme pracovali s myšlenkou, že my sami jsme vědomé bytosti a že jen stěží můžeme uvažovat jinak. Přiblížili jsme Searlův biologický naturalismus jako teorii, ve které jsou vědomé stavy definovány na základě toho, že je sami zakoušíme. Tyto stavy biologický naturalismus, jak jsme viděli, vysvětluje na základě atomové a evoluční teorie s ohledem na princip emergence. Zároveň jsme se vyrovnali i s několika námitkami vůči zapojení tohoto principu do vysvětlení vědomí. Vzhledem k tomu, že díky němu můžeme přisoudit vědomé stavy nejen sobě, ale je možné je s jistou mírou pravděpodobnosti vztáhnout i na další, zaměříme se nyní na několik otázek:

- 1) Má vědomí kolega sedící proti mně?
- 2) Má vědomí potkan, kterého chovám jako domácího mazlíčka?
- 3) Má vědomí automatizovaný chatovací program, když dokáže smysluplně odpovídat na mé dotazy?
- 4) Může mít vědomí mimozemská forma života?

5) Může mít vědomí kámen ležící u cesty?

Přestože o první otázce můžeme vést mnohé debaty – není kolega zombie nebo humanoidní robot? – můžeme mu na základě tvrzení biologického naturalismu s vysokou pravděpodobností vědomí přiřknout, protože evolučně patříme ke stejnému druhu, tedy má mozek podobný tomu mému. A pokud platí, že mám díky mozku vědomí, měl by ho mít i on. Navíc nemáme žádné indicie k tomu, abychom mohli říct, že jedná bez přítomnosti vědomých stavů, protože vykazuje všechny známky vědomého jednání. Takže přestože nemůžeme nahlédnout do jeho mysli přímo, nemáme dostatečné důvody pro to mu vědomí odeprít.

Druhý příklad je složitější. Můžu vědět o mém potkanovi, že má vědomí? S jistotou na úrovni jistoty, kterou člověk může získat z empirie, mohu tvrdit, že cítí bolest, radost i žárlivost. Přestože zde může hrát do jisté míry roli antropomorfismus, kdy jednak máme nutkání věcem připisovat smysl⁷³ a jednak připisujeme stavy, s kterými sami máme zkušenost, je tato hypotéza obdobně pravděpodobná jako v případě mysli jiných lidí. Tím však netvrdíme, že potkan zakouší svět stejně jako my, ale že má přinejmenším potenci ho zakoušet nějak. Toto stanovisko založené na behaviorálních principech zdůvodnění však není – alespoň z hlediska biologického naturalismu – dostatečné. Nicméně i v rámci biologického naturalismu pro něj můžeme najít oporu. Přestože potkan nemá nervovou soustavu na stejné úrovni jako my, je založená na stejných základech jako ta naše, protože se pravděpodobně vyvinula ze stejného evolučního prazákladu, takže může být – alespoň hypoteticky – vědomá. Již v definici biologického naturalismu zaznělo, že vědomí je vlastnost společná „lidem a vyšším organismům“ – jediný problém, který tak zůstává, je určit, kdy už se jedná o „vyšší organismus“, kterému je možné vědomí připsat, a kdy ještě ne. S touto otázkou se znovu setkáme v kapitole věnované problému já.

Třetí otázku, která se ptá po vědomí výpočetní techniky, jsme zodpověděli již ve třetí části minulé kapitoly. Searle argumentem čínského pokoje vyvrací, že by počítače nebo pokročilá umělá inteligence mohli mít vědomí i přesto, že úspěšně projdou Turingovým testem. Searlův argument se zakládá na tvrzení, že syntax není dostatečná pro sémantiku, tedy pouhé

⁷³ Do určité míry na to upozorňuje i Searle, když píše: „Naše vědomé zkušenosti k nám nepřicházejí jen jako neorganizovaný nepořádek, ale spíše se k nám dostávají s dobře definovanou, a někdy i precizní, konstrukcí.“ (Searle, 2004a, s. 143)

formální manipulování se symboly, které samy o sobě nemají význam, není dostatečné pro vytvoření subjektivní, kvalitativní zkušenosti, tj. ontologii první osoby. Searle však nenamítá, že bychom nikdy umělé cestou nemohli vědomí stvořit, ale místo napodobování výstupů, jako je například smysluplná řeč, se musíme zaměřovat na snahu o duplikování příčin, tedy vytvoření systému, pravděpodobně podobnému mozku, který by měl obdobné kauzální síly. Searle považuje za případného adepta na vědomí spíše než křemíkový hardware organický, respektive biologický, wetware – přesto tuto otázku považuje za empirickou, kterou nelze rozhodnout a priori.⁷⁴

Tím se dostáváme k další otázce – mohla by s ohledem na biologický naturalismus mít vědomí jiná forma života, třeba ani nepocházející z této planety? Searle tuto možnost principiálně nevylučuje. I na jiných planetách mohl vzniknout život, a to dokonce vědomý život. Ten mohl vzniknout na jiné bázi, než je ta naše, a stále by vědomý být mohl.⁷⁵ Nicméně v tomto případě by se ještě obtížněji než v případě zvířat určovalo, jak je toto vědomí zakoušeno a jak se mimozemšťanovi jeví svět okolo nás (stačí porovnat například naše vědomí s popisem vědomí pozměněného psychotropními látkami) – naše zkušenosti by mohly být naprosto nesouměřitelné. Hledat však odpověď na tuto otázku je předčasné, obzvláště v případě, kdy ještě dostatečně nechápeme kauzální síly vlastního mozku. Můžeme tak jen těžko hledat formy vědomí živých bytostí, které možná ani neexistují.

Poslední otázka nám může přijít na první pohled triviální. Může mít vědomí něco takového, jako je kámen ležící u cesty? Pokud by tomu tak bylo, čekal by ho nelehký osud plný tiché prázdnoty. Biologický naturalismus mu v otázce vědomí nepřeje – kámen je neživý objekt bez potřebných struktur a vědomí jako evoluční vlastnost je mu nekonečně vzdáleno. Ale je tomu skutečně tak? Kritici emergentního principu a potažmo biologického naturalismu mohou tvrdit, že pokud má být vědomí emergentní vlastností, musí být něco jako vědomí nebo jakýsi zárodek vědomí přítomný již u prvků, z kterých je pak tvořeno lidské vědomí.⁷⁶ Toto zárodečné vědomí je pak nutné hledat u základních prvků reality, ultimát – ať už je jimi cokoli, z kterých je složen

⁷⁴ Viz například Searle, 1992, s. 66.

⁷⁵ Viz například Searle, 1994, s. 42–43.

⁷⁶ V souvislosti s emergencí se panpsychismem zabývá např. Vácha, 2017, s. 590–604, nebo v souvislosti se Searlem například Hvorecký, 2012, s. 65–67.

i náš mozek. Pokud však připustíme zárodky vědomí u ultimát – a v jejich případě může být vědomím něco velmi jiného než to, co je „emergentním“ vědomím u lidí, které by vyvstávalo z tohoto „zárodečného“ vědomí – otevírá se jáma lvová panpsychismu. Pokud je vědomí přítomno u ultimát, šanci má i kámen u cesty – mohl by mít on, přestože neživý, něco, co by se alespoň vzdáleně podobalo vědomí?

Searle se explicitně vymezuje proti panpsychismu, který tvrdí, že vše je (alespoň do jisté míry) vědomé. Podle Searla přichází vědomí v oddělených jednotkách (*discrete units*). S ohledem na principy biologického naturalismu je tak vlastností celého mozku jakožto jednotky, díky které existuje. V rámci biologického naturalismu jinde, alespoň zatím, vědomí nenajdeme – není věcí mého žaludku, ani těla jako celku, ani každého jednotlivého neuronu. Pokud bychom připustili, že vše jsoucí je vědomé, nastává problém, že vědomí může být záležitostí nejen celku, ale i jednotlivých částí. Tedy vlastní vědomí by mohly mít například atomy, další molekuly, další válec motoru, další motor a nakonec i auto samo. Všechny celky by byly vědomé. Můžeme si i představit, že takovýmto vědomým celkem je i skála. Po tom, co by z ní odpadl náš kámen, stal by se novým celkem – na základě principů panpsychismu by se tak mělo u něj objevit nové vědomí jakožto vědomí nového celku. Přestože tento druh argumentace, který poukazuje na jistou rozpornost toho, že by vše, každý celek měl být vědomý, zastává i Searle, domnívám se, že jen stěží odpovídá na dříve uvedenou námitku, že pro vznik vědomí pomocí emergence je nutné, aby jistý druh vědomí („zárodečné vědomí“) bylo přítomno – Searlova argumentace principiálně nevylučuje možnost zárodečných vědomí na úrovni ultimát.⁷⁷ Existence zárodečných vědomí na úrovni ultimát pak nemusí znamenat oduševnělost každého celku, ale to, že ultimáta mají potenciál – zárodečné vědomí, při správných podmínkách způsobit naše vědomí.

Podle Searla vzniká vědomí na základě funkčnosti celého systému jako nová emergentní vlastnost, která je pravděpodobně spjata s vhodným, tj. biologickým, materiálem. Vzhledem k vágnosti popisu toho, jak vědomí podle Searla konkrétně vzniká a funguje, musíme konstatovat, že panpsychismus na úrovni ultimát není vyloučený, tedy je možné, že plnohodnotné lidské vědomí existuje nejen díky vhodnému materiálu a funkčnímu uspořádání, ale také kvůli tomu, že existují zárodečná vědomí na úrovni ultimát. Co však při syntéze těchto dvou teorií (biologického naturalismu a panpsychismu na úrovni ultimát) vyloučené je, je

⁷⁷ Searle, 2004a, s. 149–150.

plnohodnotné vědomí kamene u cesty, protože na základě nedostatečné funkční struktury i špatného materiálu není možné, aby vědomí u něj emergovalo, a to i přestože může mít díky zárodečnému vědomí na úrovni ultimát potenci k vědomí.

Na okraj dodejme, že tyto teze, které proti sobě stavíme, jsou metafyzické a v současné době nemáme dost podkladů pro to, abychom se pro jednu z nich či jejich syntézu mohli definitivně rozhodnout. Může tak být pravdivá první teze – emergentismus, který zastává Searle, tj. že na úrovni celku vznikají nové vlastnosti, jako je vědomí, stejně tak se může ukázat být pravdivá potence k vědomí u ultimát, která by mohla i nemusela emergentní pojetí vědomí podpořit.

2.5 Závěr

Searle biologický naturalismus staví z historického hlediska na kritice materialistických teorií, jak jsme viděli v předchozí kapitole, ale také na kritice dualismu. Položme si však na závěr této kapitoly ještě jednu otázku: Není biologický naturalismus sám dualismem? Searle se tomuto označení vyhýbá – respektive snaží se překonat tradiční slovník a dělení, jehož je pojem dualismu součástí. Můžeme však namítnout, že biologický naturalismus je téměř tradičním dualismem vlastností, protože podle něj existuje jedna (fyzická) substance, která má dva druhy vlastností – fyzické a mentální. Searle však toto zařazení biologického naturalismu odmítá, protože v případě dualismu vlastností jsou fyzické a mentální vlastnosti považovány za samostatné, zatímco on je považuje za propojené – součást jednoho systému, kdy mentální není možné bez fyzického, na které je podle Searla kauzálně (nikoli však ontologicky) redukovatelné.⁷⁸

Vědomí je v biologickém naturalismu vysvětlováno na základě dvou vědeckých teoriích, a to s ohledem na atomovou teorii a teorii evoluce. Vědomí je tak evolučně vyvinutá neredukovatelná vlastnost mozku, která vzniká působením nižší úrovně, tj. neuronů a synapsí. Searle nenabízí vysvětlení toho, jak by měl emergentní princip způsobovat vědomí – omezuje se tak na jeho vysvětlení pouze pomocí analogií. Searlovy analogie jsou sice přínosné při uvádění nových způsobů vidění a pojetí, nicméně jejich platnost je omezená vzhledem k tomu, že se zaměřují na ontologicky redukovatelné vlastnosti – kterou vědomí není. Detailní osvětlení

⁷⁸ Searle (2008, s. 152–160) se ve větším detailu s dualismem vlastností vyrovnává ve stati „Why I am not a Property Dualist?“.

tohoto principu ve vztahu k vědomí nechává Searle na empirických vědcích. V tomto můžeme vidět jednu ze základních slabin biologického naturalismu, a tou je jeho nedostatečná empirická rozpracovanost.

Searle ukazuje vztah vědomí k fyzické struktuře mozku jako vztah dvou úrovní – nižší neurobiologické úrovně a vyšší mentální úrovně. Na základě tohoto rozdělení mohou být vneseny proti biologickému naturalismu jisté námitky týkající se mentálního působení, jako je problém pře-určenosti, možnost vědomí kauzálně působit na fyzické, nebo může být poukázáno na kauzální uzavření fyzického. Vyplývají však převážně z přílišného doslovného uchopení rozdělení na vyšší a nižší úroveň, které je pouze schematické a Searlem uvedené pro větší názornost. Podle biologického naturalismu mozek působí současně jako jeden systém. Na problém mentálního působení navážeme ještě ve čtvrté kapitole věnované problému svobodné vůle.

Podle biologického naturalismu není možné pochybovat o vlastním vědomí – všichni s ním máme vlastní zkušenost a již samo pochybování o něm by byl vědomý akt. Menší evidenci máme o existenci vědomí dalších, ať už živočichů, nebo jsoucn jiného druhu. Přestože u druhých lidí a dalších živočichů se můžeme spíše domnívat, že vědomí mají, a hypoteticky by ho mohli mít i živočichové velmi odlišní od nás (například obyvatelé jiných planet), tak se zdá prozatím nemožné, aby měla vědomí umělé, jako je výpočetní technika. Obdobně je téměř vyloučené, že by vědomí lidského typu měl i kámen u cesty – přesto však zůstává, i pro biologický naturalismus, otevřená otázka ultimátového panpsychismu, protože nejenže s ním není v rozporu, ale může být jedním z kandidátů na hlubší vysvětlení principu emergence v souvislosti s vědomým.

Vzhledem k tomu, že jsme díky této i předchozí kapitole získali ucelený pojem biologického naturalismu a vyrovnali jsme se s některými námitkami, zaměříme se nyní na jeho podstatné strukturní momenty. Začneme pojetím intencionality a následně se přes problém svobodné vůle dostaneme až k pojetí já. V jejich rámci se však dotkneme i dalších souvisejících otázek – v příští kapitole věnované intencionalitě nastíníme i možnosti vizuální zkušenosti a toho, zda odpovídá světu okolo nás a zda, popřípadě jak tento svět skutečně existuje.

3 INTENCIONALITA: CESTA TAM A ZASE ZPÁTKY

Biologický naturalismus, jak jsme viděli, se snaží být nereduktivní teorií vědomí postavenou na materialistických základech. Jeho základem je tvrzení, že vědomí je vlastností mozku. V této kapitole se zaměříme na vztah vědomí k okolnímu světu, respektive k vlastnosti vědomí – intencionalitě, díky které je *o něčem* nebo je *na něco zaměřeno*. V první části této kapitoly podrobněji ukážeme, co intencionalita je, abychom ve druhé části představili Searlovu teorii intencionality. Následně ve větším detailu ukážeme, jak podle Searla funguje intencionální stav vizuální percepce, který podle něj přináší přímé poznání světa. Dále se vyrovnáme s argumenty proti přímému realismu, který Searle zastává. Na závěr se zaměříme na pojetí světa v kontextu Searlova uchopení mysli. Ukážeme tak, že pro Searla je svět prioritní a z jeho existence odvozuje existenci vědomí. Budeme také tvrdit, že Searlova teorie není schopná se vyrovnat s námitkami radikálního skeptika, který by zpochybňoval platnost pravdivého poznání světa.

Když přibližně před 20 lety – v březnu 1999 – přišel do kin dnes již kultovní film *Matrix*⁷⁹, dostali diváci příležitost si položit jednu zásadní otázku, která je ve filosofické tradici přítomná již přinejmenším od vydání Descartových *Meditací o první filosofii* v roce 1641. Přestože se ve filosofii objevovala již mnohem dříve, právě vydáním *Meditací* nabývá na aktuálnosti, a to i proto, že díky tomu stojí v epistemologickém základu současných přírodních věd. Jde o otázku: Existuje svět kolem mě, nebo je pouhou iluzí?

Děj filmu sester Wachowských se odehrává přibližně kolem roku 2200, kdy lidé prohrávají válku se stroji. Stroje dříve napájené pomocí solární energie přešly na jiný druh pohonu – kvůli tomu, že se je lidstvo pokusilo zatemněním oblohy odštíhnout od původního zdroje, začaly stroje pěstovat lidské bytosti jako náhradu. Pro lidi, kteří se mají stát bateriemi strojů, vytvořili nový svět – Matrix, software, který simuluje svět okolo roku 2000. Lidé se do toho světa „rodí“, respektive žijí v něm celý svůj život bez toho, aby si uvědomovali, že jsou ve skutečnosti ve 22. století a skutečný svět vypadá zcela jinak. Existuje však ještě hrstka lidí nepřipojených nevědomě do Matrixu – poslední město hluboko v podzemí, kteří strojům vzdorují. Tyto

⁷⁹ Wachowski, Li.; Wachowski, La., 1999.

poslední lidské bytosti se dokáží do Matrixu připojit a také z něj „zachraňovat“ lidské bytosti pěstované stroji.

Otázku, zda i oni sami nežijí v Matrixu, si pravděpodobně položila většina diváků. I méně zdatný student dokáže rozklíčovat filosofické základy, na kterých děj filmu stojí. Nelze si nepovšimnout jisté analogie mezi Descartovým zlotřilým démonem klamatelem a v případě filmu Matrix stroji, kteří zapřičiňují, že nic z toho, co vidím, není skutečností. Descartes však i na základě tohoto myšlenkového experimentu vyvozuje, že něco pravda je – že je tu nějaké já, vědomí, které je klamáno a které tak nutně existuje. I tento aspekt je ve filmu zachován – lidské bytosti lze z Matrixu zachránit, respektive odpojit, a skutečně existují – ať již jsou zachráněni, nebo připojeni k Matrixu. Obvyklou a populární transformací tohoto námětu je myšlenkový experiment „mozek v kádi“ – obdobně jako v Matrixu může být naše tělo, nebo jen náš mozek, soustavně vystavován vzruchům – a tedy simulaci – něčeho, co vypadá jako svět, ve kterém nyní žijeme, a nemusíme si toho být ani na okamžik vědomi. Nejsme tak schopni rozlišit mezi skutečností a iluzí. Jak tedy mohu vědět, že před sebou vidím obrazovku počítače a píšu na klávesnici tyto řádky, není jen iluze jako například ve filmu Matrix, ale skutečnost? Podívejme se na odpověď Johna R. Searla.

3.1 Intencionalita a vědomí

Pro to, abychom mohli hledat odpověď na otázku, zda svět kolem nás není jen iluzí, a ukázat, jak se s ní vypořádává Searle, musíme se zaměřit na to, co je intencionalita a jakou roli hraje v biologickém naturalismu. Již dříve jsme nastínili, že vedle subjektivity, kvalitativnosti a sjednocenosti je intencionalita základní charakteristikou vědomých stavů. Intencionalita je „vlastností myslí, kterou je mysl zaměřena na něco nebo je o něčem nebo je o objektech či stavech světa nezávislých na ní samotné.“⁸⁰

Intencionální charakter myslí tak znamená, že mysl má nějaký obsah, že je o něčem, co obvykle není ona sama. Na mém stole je v současné době mimo notebooku a několika stohů papírů a knih i hrnek s kávou. Řekněme, že jsem se na pravidelnou dávku povzbuzujícího kofeinu těšil už od rána, před chvílí jsem si tak uvařil kávu, kterou nyní piji a píšu o ní tyto řádky. Pro příklad dejme tomu, že ji při nedostatku šikovnosti mohu i rozlít na rozložené materiály. Káva, ke které

⁸⁰ Searle, 2004a, s. 174–175.

je moje vědomí zaměřeno či o které je můj vědomý stav, se tak nachází v různých relacích – jednou jako „představovaná“, později jako „připravovaná“, pak jako „právě vychutnávaná“, jindy jako „popisovaná“ a může být i „viděná“. Káva se tak objevuje v různých modalitách a může být součástí různých intencionálních stavů – „toužím po“, „připravuji“, „piji“, „píšu o“ či „vidím rozlitou“.

Zde vyvstává jedna z filosofických otázek: jak může být vědomí o něčem, co není ono samo a jak s touto cizorodou věcí může zaujímat nějaký vztah. V tomto vztahu nemusí jít ani o bezprostřední věc ležící proti mně, ale mohu myslet na Sokrata vedoucího dialogy s athénskými občany či na první výpravu na Mars. Stejně jako v případě toužebného očekávání teplého hrnku s kávou se vztahuji k něčemu, co v současnosti neexistuje a teoreticky ani nikdy existovat nemusí. Kdyby, řekněme, byl Sokrates jen Platónovou literární fikcí, nic by to na mém přemítání o jeho dialozích fakticky nezměnilo. Tedy vracíme se k otázce, jak je možné, že je moje vědomí, které je samo o sobě záhadným produktem kašovitě hmoty zvané mozek, o něčem jiném, než je ono samo, a současně, jak může být o něčem, co ani nemusí existovat.

Ani v případě intencionality Searle nedělá výjimku a stejně jako v případě vědomí, jak jsme ukázali v předchozí kapitole, se pokouší i zde na celý problém nahlédnout ze svých naturalistických pozic. Intencionalitu, která, jak sám píše, se může zdát jako druhý neřešitelný problém ve filosofii myslí hned vedle vědomí,⁸¹ se snaží zbavit všeho mystického a neuchopitelného tím, že vychází z obvyklejších a uchopitelných případů, z nichž pak lze postupovat k těm složitějším a na první pohled obtížnějším, jako tomu je například v případě zaměření vědomí na události proběhlé před mnoha lety na jiném místě. Searle píše: „Pokud se zeptáte, jak je možné, že něco tak éterického a abstraktního, jako je myšlenkový proces, může dosáhnout slunce, měsíce, k Caesarovi či Rubikonu, musí se to zdát jako velmi náročný problém. Ale pokud problém položíte v mnohem jednodušší formě: jak může být zvíře hladové nebo žíznivé? Jak může zvíře něco vidět nebo se něčeho bát?, pak se to zdá mnohem jednodušší pochopit. Jedná se, stejně jako v případě vědomí, o jistý soubor biologických schopností myslí.“⁸² K intencionalitě stejně jako k vědomí tak Searle přistupuje jako k běžnému biologickému jevu – jak už jsme viděli v předchozí kapitole, například žízeň je vyvolána určitým biologickým procesem, který ústí do vědomé touhy se napít, tedy nejen, že má jistou

⁸¹ Searle, 2004a, s. 159.

⁸² Searle, 2004a, s. 163–164.

kvalitu, kterou bychom mohli popsat jako „cítit se žíznivý“, ale je i zaměřen například vůči nápoji, který tuto touhu může naplnit. Na základě těchto zřejmých příkladů pak lze uvažovat i o složitějších případech, kdy je naše vědomí zaměřeno na nebo je o neexistujících objektech. Druhy intencionálních stavů nastíníme v následující části.

3.2 Searlova teorie intencionality

Searle se začíná problematikou intencionality zabývat na konci sedmdesátých let,⁸³ tedy v době, kdy už je známý díky své teorii řečových aktů. Jeho zkoumání vrcholí (avšak nekončí) v roce 1983 vydáním knihy *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, ve které tvrdí, že „schopnost řečových aktů reprezentovat objekty a stavy věcí ve světě je dána rozšířením fundamentálnějších biologických schopností mysli (nebo mozku) vztahovat organismus ke světu prostřednictvím takových mentálních stavů jako přesvědčení a touha a obzvláště skrze jednání a vnímání“⁸⁴. Searle se tak dostává z působiště filosofie jazyka k filosofii mysli, které se (spolu se souvisejícími oblastmi) průběžně věnuje až dodnes. Přestože v této době vydává i první příspěvek do diskuze o umělé inteligenci – slavný argument čínského pokoje představený v první kapitole, je *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* první knihou, kterou Searle k tématu filosofie mysli vydává. Abychom pochopili Searlovo pojetí intencionality, které ve svých základech zůstává po desetiletí stejné, přestože některé jeho části dále rozpracovává – třeba i v jeho poslední knize *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* z roku 2015, je důležité vyjít z principů biologického naturalismu. Intencionalita je podle Searla, jak jsme také ukázali v první kapitole, jednou z základních charakteristik vědomých stavů a jako taková, jak vyplývá z předchozí kapitoly, je realizována mozkiem.

Ingvar Johansson, který v tomto ohledu Searla zařazuje do kontextu myslitelů 20. století, upozorňuje na unikátnost Searlova přístupu, respektive propojení intencionální teorie, nereduktivity mentálního spolu s pro-vědeckým postojem a ne-náboženskou filosofií. Upozorňuje však také na to, že Searlova teorie intencionality je podobná teorii Edmunda Husserla.⁸⁵

⁸³ Například Searle, 1979, nebo Searle, 1980b.

⁸⁴ Searle, 1983, s. vii.

⁸⁵ Johansson, 2003, s. 234.

Organismus – a není důležité, zda člověk či nějaká jiná vyšší forma života – je ve vztahu ke světu ve dvou základních druzích postojů. Jeden je volitivní, tj. vztahuje se ke světu tak, že chce něco měnit, je nebo může být aktivním článkem světa. Druhý je kognitivní – člověk nebo jiný organismus je v jistém smyslu pouze pasivním, protože pouze vnímá či poznává, jak svět je.⁸⁶ Mohu tak na svém stole vidět hrnek s kávou (kognitivní složka), která ve mně může vyvolat touhu se napít (volitivní složka) a uspokojit ji pomocí chopení se hrnku a pití (volitivní složka). Chuť kávy pak působí na mé chuťové pohárky na jazyku (kognitivní složka). Přestože toto rozlišení je značně zjednodušující a, jak je vidět, obě složky jsou velmi provázané, dovoluje nám přiblížit základy Searlovy teorie intencionality.

Za prvé nám tento příklad poskytuje ukázkou toho, proč je intencionalita pro organismy důležitá – tedy vysvětlení, proč naše vědomí může být *na něco zaměřeno* nebo *je o něčem*. Je zřejmé, že tuto schopnost mají živočichové proto, aby se dokázali lépe orientovat ve svém okolí a dokázali se tomuto prostředí lépe přizpůsobit či ho měnit tak, aby to pro něj bylo výhodné, například získávat potravu nebo reagovat na hrozící nebezpečí – tedy hraje významnou roli pro jejich přežití.⁸⁷ Můžeme předpokládat, že tato vlastnost v její nejprimitivnější formě, např. u buněk, které začaly reagovat na světlo, byla v zárodku evoluce vědomí jako takového. Na okraj dodejme, že podle Searla ne každý intencionální stav musí být vědomý (například jistá přesvědčení) a naopak ani každý vědomý stav nemusí být intencionální, tedy zaměřený vůči něčemu či o něčem (jako příklad uvádí stavy úzkosti či pohody).⁸⁸

Za druhé – a to je vzhledem k uchopení Searlovy teorie intencionality podstatnější – nám dělení na kognitivní a volitivní stavy umožní vyložit základní strukturní aspekty intencionálních stavů. Většina intencionálních stavů – a nezáleží na tom, zda se jedná o kognitivní nebo volitivní stav

⁸⁶ Pro upřesnění dodejme, že toto vymezení je zjednodušené pro lepší uchopení tématu. Searle (2015, s. 70–76) se neztotožňuje s tím, že by člověk byl pouze „pasivním“ přijímačem vnějších stimulů, protože jeden a týž stimul může být vnímán různými lidmi (nebo jinými organismy) různě, a to na základě sítě intencionálních stavů či pozadí neintencionálních schopností, které budou přiblíženy dále. Klasickým případem je obrázek králíka-kachny, který lze buď vidět jako kachnu, či jako králíka, ač se jedná o tentýž stimul.

⁸⁷ Viz Searle, 2004a, s. 163–164, nebo Searle, 2015, s. 42–43.

⁸⁸ Např. Searle, 2004b, s. 329, Searle, 2015, s. 13.

– má směr přiléhavosti (*direction of fit*)⁸⁹. Směr přiléhavosti udává vztah mysli a světa, respektive jsou jím udány podmínky splnění (*conditions of satisfaction*)⁹⁰ intencionálních stavů, které určují, zda je daný intencionální stav naplněn, či nikoli. Jak zdůrazňuje Johansson, podmínky splnění se v intencionálním vztahu objevují dvakrát, jednou jako *požadavek* podmínek splnění (*requirement conditions of satisfaction*) intencionálního stavu (tj. jako interní-mozku [*brain-internal*]), podruhé jako *požadované* podmínky splnění (*required conditions of satisfaction*) od objektu intencionálního stavu (tj. jako externí-mozku [*brain-external*]).⁹¹ Aby byl intencionální stav naplněn, musí být oba tyto prvky podmínek splnění, tedy ty interní-mozku i ty externí-mozku v souladu.

Pokud se zaměříme na kognitivní stavy – směr přiléhavosti je zaměřený od mysli ke světu (*mind-to-world*), což jednoduše znamená: ať již věřím, vidím či si pamatuji, že prší či přšelo, musí můj intencionální stav (pokud se zakládá na skutečnosti) odpovídat stavu světa, aby byl naplněn, respektive byl pravdivý. V případě volitivních stavů je směr přiléhavosti opačný – svět musí odpovídat mému intencionálnímu stavu, aby tento stav byl naplněn – když se chci napít, musí se svět změnit tím způsobem, aby se tekutina dostala k mým ústům. Podle Searla však existují i intencionální stavy, které žádný směr přiléhavosti nemají, respektive je nulový, protože ho již předpokládají – Searle jako příklad uvádí užívání si slunečného dne či lítost, že jsme někomu nedopatřením stoupnuli na nohu. Tyto intencionální stavy tak na rozdíl od kognitivních a volitivních stavů nepotřebují určit směr přiléhavosti, protože jejich cílem není, aby odpovídaly stavu světa nebo stav světa odpovídal jim.⁹²

Hned vedle pojmu směru přiléhavosti najdeme v Searlově teorii intencionality druhý významný *směr*, a tím je směr působení (*direction of causation*)⁹³. „Intencionální působení se objevuje,“

⁸⁹ Překládáme podle Toráčová, 2009. Jako další možnost překladu se nabízí směr korespondence, souladu, zapadání či odpovídání.

⁹⁰ Překládáme podle překladu Marka Nekuly knihy Searle, 1994, a také v souladu s Toráčová, 2009.

⁹¹ Obdobné dělení je naznačeno i u Searla (např. 2015, s. 131). Johansson však upozorňuje na nevyjasněný vztah mezi nimi, respektive na vztah splnění (více viz Johansson, 2003, s. 240–246).

⁹² Searle, 2004a, s. 167–169, nebo Searle, 2015, s. 56–57.

⁹³ Překládáme podle Toráčová, 2008.

píše Searle, „když intencionální obsah intencionálního stavu [tj. obsah vědomí] funguje v kauzálním vztahu buď jako příčina, nebo následek.“⁹⁴ V případě vnímání a vzpomínání je tak směr působení opačný oproti směru přiléhavosti. Intencionální stav vzpomínám si, nebo vidím, že prší, je způsoben stavem světa, ve kterém prší či přšelo, a tedy stav světa zapříčiňuje stav mysli (*world-to-mind*). U jednání je směr působení opačný – intencionální stav, úmysl napít se, způsobuje změnu světa tak, aby odpovídal stavu mysli (*mind-to-world*). U stavu touhy a přesvědčení Searle směr působení nevyužívá, protože na rozdíl od ostatních uvedených intencionálních stavů není jejich obsah v nutném příčinném spojení se světem – mohu být přesvědčen, že prší, přestože toto přesvědčení nezpůsobil fakt, že prší, ale to, že to hlásili ve zpravodajství, anebo mohu mít touhu dát si kávu, a přesto tato touha sama nezpůsobí její naplnění, například mi ji bez mého přičinění připraví partnerka.⁹⁵

Intencionální stavy, jejichž směr působení je opačný vůči směru přiléhavosti, Searle označuje za kauzálně sebe-reflexivní (*causally self-reflexive*)⁹⁶ – můžeme je tak navzájem označit za protilehlé, tj. jeden směřuje od mysli ke světu a druhý naopak, a jistým způsobem i za pomyslně kruhové, protože míří tam a zase zpátky. Stav světa (hrnek s kávou) tak způsobuje stav mysli (viděný hrnek s kávou) a tento stav mysli (viděný hrnek s kávou) přiléhá stavu světa (hrnek s kávou). V případě jednání je směr opačný: stav světa je způsoben stavem mysli (úmysl podat si kávu), protože mysl je původcem děje, kterým je toto jednání (podání si kávy), pokud tento stav má být naplněn (úmysl podat si kávu), musí stav světa přiléhat stavu mysli, tedy musím si doopravdy kávu podat. Může dojít i k tomu, že selhání intencionálního stavu, respektive k tomu, že není naplněn – například, když jsme přesvědčen, že na stole je hrnek s kávou a ve skutečnosti je to hrnek s černým čajem, nebo moje touha dát si kávu není uspokojena.⁹⁷ Na možnost selhání intencionálního stavu se ještě zaměříme.

⁹⁴ Searle, 2015, s. 43.

⁹⁵ Searle, 2015, s. 58.

⁹⁶ Dříve Searle totéž nazývá kauzální sebe-referenčností (*self-referentiality*) – k nové pojmenování dospívá ve své poslední knize (2015, s. 5–6).

⁹⁷ Searle, 2004a, s. 169–172, Searle, 2015, s. 58–59.

Searle tyto vztahy znázorňuje v přehledné tabulce:

	Kognitivní stavy			Volitivní stavy		
	vnímání (<i>perception</i>)	vzpomínky (<i>memory</i>)	přesvědčení (<i>belief</i>)	úmysl-v-jednání (<i>intention-in-action</i>)	předchůdný úmysl (<i>prior intention</i>)	touha (<i>desire</i>)
Směr přiléhavosti	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Směr působení	↑	↑	–	↓	↓	–
Kauzálně sebe- reflexivní	ano	ano	ne	ano	ano	ne

↓ – stav mysli působí/přiléhá stavu světa (*mind-to-world*)

↑ – stav světa působí/přiléhá stavu mysli (*world-to-mind*)

Tabulka č. 2 – Porovnání intencionálních stavů⁹⁸

Intencionální stavy obvykle nejsou zcela samostatné – jsou podle Searla ve vztahu k dalším intencionálním stavům a dalším dispozicím a schopnostem, pro něž zavádí pojmy síť (*network*) a pozadí (*background*). Intencionální stav – touha napít se kávy – například souvisí s dalším intencionálním stavem – přesvědčením, že káva je tekutina, že obsahuje kofein, či může souviset s tím, že zrovna cítím její vůni. Tento intencionální stav navíc potřebuje další intencionální stav, a to abych věděl nebo byl přesvědčen, že právě tato vůně je vůní kávy. Tyto intencionální stavy nemusí být nutně vědomé pro to, aby určovaly aktuální intencionální stavy. Pro tyto intencionální stavy Searle využívá pojem síť. Na rozdíl od sítě druhý pojem – pozadí, přestože se váže k intencionálním stavům, v sobě žádné intencionální stavy, ať už vědomé, či nevědomé, neobsahuje. V rámci pozadí Searle mluví o pre-intencionálních schopnostech či dispozicích – v případě, že piji kávu, musím tak být schopný ji jako organismus strávit či musí fungovat mechanismus, který mi umožní moji ruku natáhnout pro hrnek. Searle uvádí lepší příklad: „Jestliže pojmu záměr jít lyžovat, mohu tak učinit, jen pokud považuji za zaručené, že mám schopnost lyžovat, ale tato schopnost není o sobě dalším záměrem, přesvědčením nebo

⁹⁸ Tabulka se objevuje na více místech, např. Searle, 2015, s. 45, nebo Searle, 2004a, s. 172.

touhou.⁹⁹ Tedy intencionální stavy jsou provázány se sítí dalších intencionálních stavů a pozadím ne-intencionálních schopností a dispozic.¹⁰⁰

Posledním, ale o to důležitějším pojmem, na který se v rámci tohoto stručného představení Searlovy teorie intencionality zaměříme, je již naznačený pojem podmínek splnění, který má blízko ke směru působení a směru přiléhavosti. Udává totiž úspěšnost daného intencionálního stavu. Pokud jsem přesvědčen, že mám na svém stole hrnek s kávou, ale ve skutečnosti je v hrnku černý čaj, moje přesvědčení, jak už bylo řečeno, je nenaplněno, stav myslí totiž neodpovídá stavu světa, a tedy nejsou naplněny podmínky splnění. Obdobně v případě halucinací – mohu z okna vidět tornádo, přestože žádné tornádo venku není – pak neodpovídá ani směr přiléhavosti, ani směr působení, protože viděné tornádo nemohlo být vyvoláno skutečným stavem světa, tedy tornádem venku. Můžeme tak jednoduše říct, že to, o čem jsem přesvědčen či to, co vidím, není pravda, protože nebyly splněny podmínky splnění daného intencionálního stavu. Podmínky splnění intencionálních stavů jsou různé a jejich naplnění či nenaplnění se nemusí týkat nutně pravdivosti jako v případě kognitivních stavů. U volitivních stavů s ohledem na podmínky splnění můžeme mluvit například o naplnění touhy či provedení daného jednání nebo naopak o neuspokojení touhy či neprovedení daného pohybu (například kvůli křeči).¹⁰¹

Searle považuje podmínky splnění za klíč pro pochopení intencionality.¹⁰² „Intencionalita,“ píše, „je reprezentací podmínek splnění.“¹⁰³ V tomto tvrzení se tak objevuje provázání (mozku) interních a externích podmínek splnění, jak byly dříve definovány s ohledem na Johanssonův výklad. Ty musí být v souladu, aby byl intencionální stav naplněn, respektive se to týká všech intencionálních stavů, které mají ne-nulový směr přiléhavosti – pouze ty mohou být naplněny vzhledem k tomu, že jsou ve vztahu ke světu, bez ohledu na to, zda stav světa má odpovídat stavu myslí, nebo naopak stav myslí stavu světa. Podstatnou roli pro stanovení podmínek splnění hraje také síť intencionálních stavů, a to včetně těch intencionálních stavů, které mají

⁹⁹ Searle, 2004a, s. 173.

¹⁰⁰ Pojem pozadí a sítě Searle zevrubněji rozpracovává také v Searle, 1992, s. 175–196. Zabývá se jím ale i například v Searle, 2004a, s. 172–174, nebo Searle, 2015, s. 44.

¹⁰¹ Searle, 2004a, s. 167–172.

¹⁰² Searle, 2015, s. 35.

¹⁰³ Searle, 2004a, s. 173.

nulový směr přiléhavosti, neboť jsou obvykle závislé na těch, které mají nenulový směr přiléhavosti – to, že nás mrzí, že jsme někomu šlápli na nohu, předpokládá přesvědčení, že jsme někomu šlápli na nohu, který má zřejmý směr přiléhavosti. Sít tak umožňuje určit směr přiléhavosti jednotlivých intencionálních stavů.¹⁰⁴

Příští kapitola bude věnována problému svobodné vůle, který je úzce spojen s úmyslným jednáním – i proto nyní již odhlédneme od volitivních intencionálních stavů a do větších detailů vyložíme, jak podle Searla funguje jeden z kognitivních stavů, a to jeden z nejzákladnějších intencionálních stavů vůbec – vnímání.

3.3 Jak funguje vnímání

Teorii vnímání se Searle zevrubně věnuje ve své poslední knize – *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* z roku 2015, ve které mimo to, že dále prohlubuje své postoje z více jak 30 let staré *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, rozpracovává argumenty pro pozici, kterou sám nazývá přímým nebo též naivním realismem. Searle mezi těmito dvěma postoji nerozlišuje, a klade tak mezi ně rovnítko. Přímý i naivní realismus – ve zkratce řečeno – zastávají názor, že smysly nám umožňují přímý a obvykle odpovídající přístup ke světu. Jak však upozorňuje Le Morvan, pozice naivního realismu je v jistých ohledech mírně odlišná od přímého realismu: „Naivní realismus, silná forma přímého realismu, tvrdí, že vnímané objekty nebo události se vždy jeví přesně tak, jak jsou. Nicméně někdo může být přímý realista bez toho, aby byl naivním realistou.“¹⁰⁵ Později bude ukázáno, že toto je i případ Searla, který není podle této definice naivním, ale „pouze“ přímým realistou.¹⁰⁶ Než však toto bude moci být ukázáno, je nutné se blíže podívat, jak funguje intencionální stav – vizuální vnímání.

¹⁰⁴ Searle, 2004a, s. 172–174.

¹⁰⁵ Le Morvan, 2004, s. 222.

¹⁰⁶ Dodejme, že Johansson (2003, s. 239–240) nepovažuje Searla za naivního ani přímého realistu – tvrdí, že je Searle nepřímý (*indirect*) realista. Upozorňuje, že v každodenním životě nepokládáme většinu našich mentálních stavů, obzvláště pak naši vizuální zkušenost, respektive její obsah, za součást našeho mozku, protože jsme „přímo u věcí“ (tj. mimo naši hlavu). V Johanssonově případě tak dochází k posunutí významu termínu naivní a přímý.

Předně je důležité spolu se Searlem rozlišit mezi subjektivním a objektivním vizuálním polem (*subjective a objective visual field*). Vizuální pole můžeme jednoduše řečeno definovat jako (zrakem) vnímanou oblast. Objektivní vizuální pole pak je „ontologicky veřejné a objektivní, soubor objektů a stav věcí nahlédnutelný z pozice třetí osoby, které jsou určeny vzhledem k nějakému pozorovateli a jeho či jejímu zornému úhlu.“¹⁰⁷ Subjektivní vizuální pole je odrazem objektivního vizuálního pole – je z ontologického hlediska privátní a je možné ho nahlížet pouze z pozice první osoby (tj. jako *moji* zkušenost), jedná se tak o mentální stav odrážející soubor objektů a stavu věcí existujících či dějících se ve světě, tj. v objektivním vizuálním poli. Použití pojmů subjektivní a objektivní je tak stejné, jako bylo představeno v předchozích kapitolách. Searle místo vizuálního pole občas používá pojem percepčního pole – vzhledem k tomu, že se budeme dále zabývat jen jedním smyslem, tedy zrakem a viděním, vystačíme si s pojmem *vizuálního* pole. Searlova analýza vizuálního vnímání je pak podle něj potenciálně rozšiřitelná i na další smyslové vjemy.¹⁰⁸

Jaký je v případě vidění vztah mezi myslí a světem, respektive mezi subjektivním a objektivním vizuálním polem? Searle tento vztah znázorňuje diagramem:

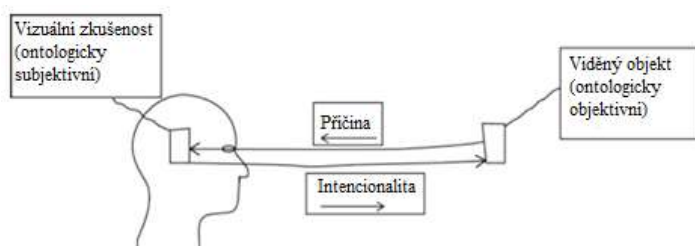


Schéma č. 6 – Diagram vnímání¹⁰⁹

Tento vztah jsme již nastínili pomocí pojmů v minulé části – směr působení, směr přiléhavosti a podmínky splnění. Bylo řečeno, že intencionální mentální stavy jsou o něčem nebo zaměřeny směrem k něčemu. V případě vidění to znamená, že pokud jsou naplněny podmínky splnění, tak obsah odpovídá objektům (směr přiléhavosti od mysli k světu) a je těmito objekty způsoben (směr působení ze světa k mysli) – jako takový je tento stav kauzálně sebe-reflexivní. Tedy

¹⁰⁷ Searle, 2015, s. 106.

¹⁰⁸ Searle, 2015, s. 105–109.

¹⁰⁹ Searle, 2015, s. 18.

subjektivní vizuální pole odpovídá objektivnímu vizuálnímu poli – podle Searla je tak subjektivní vizuální pole transparentní a vypovídá o světě, respektive objektivním vizuálním poli, které ho způsobuje. Tím neříkáme nic, co by do diskuze již nevstoupilo, proto se zaměříme na detaily.

Pro Searla nejsou v případě tohoto zkoumání důležité neurobiologické a ani fyzikální principy – například to, jak světlo o určité vlnové délce dopadá na sítnici a vyvolává určitou vizuální zkušenost. Jsou to pouze prostředky, které pro Searlovu filosofickou koncepci intencionality a vidění nehrají přední roli, přestože – jak už bylo ukázáno v předchozích kapitolách – jsou pro filosofii mysli a i Searlovo pojetí mysli stěžejní.

Někdo by však mohl namítnout, že i ty jsou důležité, protože se Searle označuje za přímého realistu, a právě kvůli těmto aspektům nevidíme věci přímo, respektive bezprostředně, ale jako zprostředkované skrze kauzální řetězec zpracování vjemů, navíc s časovým zpožděním odpovídajícím fyzikálním zákonům. Oba tyto argumenty přímo vůči Searlově teorii vznášejí například Douglas McDermid.¹¹⁰ Například při pohledu na Slunce vidíme Slunce, jak bylo před osmi minutami, a tedy ho nevidíme přímo, jak je nyní. Obdobné zpoždění, přestože nesrovnatelně menší, vzniká při jakékoli běžné vizuální percepci a je dáno nejen rychlostí světla, ale pravděpodobně i rychlostí zpracování vjemů naším organismem. Ani toto zpracování vjemů není bezprostřední, ale je možné ho rozdělit a schematizovat do několika částí – například dopadem fotonů na sítnici, odeslání této informace do mozku a následné její zpracování (nemusí se však jednat jen o biologickou část procesu, ale lze do ní zahrnout i předcházející vnější fyzikální procesy).

Pierre Le Morvan, který se vypořádává i s dalšími argumenty proti přímému realismu, tvrdí, že kauzální řetězec vedoucí k získání smyslové zkušenosti ve vědomí, i to, že naše vnímání probíhá s jistým časovým zpožděním, pro přímý realismus nepředstavují problém, respektive jsou vysvětlitelné. Je podle něj nutné rozlišovat mezi kauzální a kognitivní „přímostí“ přímého realismu.¹¹¹ Přímý realismus je podle něj přímý v kognitivním smyslu (tj. poznáváme věci přímo bez toho, abychom poznávali „prostředníka“ mezi naším poznáním a věcmi – jak bude

¹¹⁰ McDermid, 2004, s. 4–7.

¹¹¹ McDermid (2004, s. 4–5) používá pro totéž pojmy kauzální a epistemologická přímost, respektive kauzální a epistemologické mezistupně (*intermediaries*).

ještě ukázáno dále), nikoli však v kauzálním smyslu (tedy nepoznáváme věci bez pomoci jistého kauzálního řetězce, díky kterému se například odrazí světlo od předmětů k našemu oku nebo jsou poslány impulzy do mozku). Obdobně přímý realismus nezastává pozici, že vidíme věci bez časového zpoždění – toto časové zpoždění je, jak jsme viděli, fyzikálně vysvětlitelné.¹¹² Podle Le Morvana, přímý realismus by měl spíše zastávat pozici, „že si nyní můžeme být vědomi objektů, jak jednou existovaly.“¹¹³ Budeme tak předpokládat, že mluvíme o standardní vizuální percepci, která může být zprostředkována kauzálními mechanismy a i s časovým zpožděním. Dále spolu se Searlem budeme předpokládat, že netrpíme žádným patologickým onemocněním či poškozením příslušného aparátu (včetně mozku) a že jsou naplněny světelné podmínky, které vidění umožňují.

Jako první se zaměříme na otázku, jak je vůbec možné, že objekty ve světě mohou něco způsobovat. Searle tvrdí, že „působení (*causation*) je část obsahu zkušenosti jako takové“,¹¹⁴ protože „zakoušíme objekt jako způsobující jeho vnímání námi.“¹¹⁵ Pro podporu své teze Searle navrhuje následující experiment: máme zavřít oči a představit si scénu, kterou jsme viděli. Přestože jsme schopni si představovanou scénu pomocí vůle upravovat a domýšlet si detaily, nejsme schopni ji vidět stejně, jako ji vidíme, pokud se na ni díváme přímo, kdy není v naší moci. Na rozdílnosti těchto dvou zkušeností je možné poznat rozdíl mezi těmi intencionálními stavy, které jsou způsobované námi (mimo vytváření představ například i jednání), a těmi, které nejsou (například vizuální zkušenost), tj. které pochází, tedy jsou způsobené něčím jiným – objekty a stavy ve světě. Vzhledem k této neoddělitelnosti (*non-detachability*) vnímané zkušenosti od vnímané scény považuje Searle vnímání ne za *reprezentaci*, jako je tomu u jiných intencionálních stavů, s kterými můžeme například jistým způsobem zacházet a manipulovat (například na základě vlastní vůle mohu změnit svoje přesvědčení nebo touhy), ale za přímou *prezentaci*, protože se nám to, co vidíme, dává přímo a naše zkušenost je na tom v případě vidění závislá.¹¹⁶

¹¹² Viz Le Morvan, 2004.

¹¹³ Le Morvan, 2004, s. 224.

¹¹⁴ Searle, 2015, s. 62.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Searle, 2015, s. 63–65.

Nicméně jinde Searle uznává, že není jen na objektech, jak se nám jeví – roli v tom hraje i pozadí schopností a sít' dalších intencionálních stavů. Stejný stimul tak může způsobit rozdílnou zkušenost – jedním z příkladů může být například vnímání hloubky. Pro ilustraci použijme obrázek krychle, s kterým jsme všichni běžně setkali během povinné školní docházky:

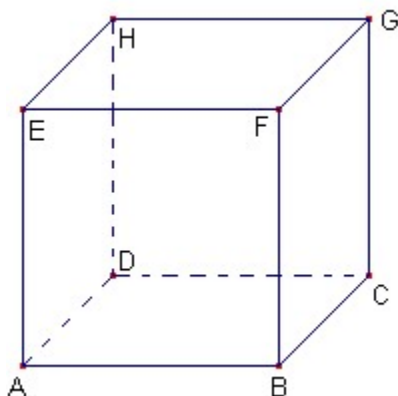


Schéma č. 7 – Nákres krychle

Zatímco člověk s podobným kulturním zázemím vidí vyobrazení krychle, které vnímá jako vyobrazení trojrozměrného objektu, člověk s jiným kulturním zázemím může obrázek vnímat pouze jako změť čar bez toho, aby reprezentoval 3D objekt.¹¹⁷ Searle mimo poukázání na vnímání hloubky, kterou dokumentuje na uměleckých dílech, uvádí jako příklad schopností pozadí to, že vnímání člověka, který získá zrak až v dospělosti, je odlišné od toho, jak vnímá člověk, který během mládí prošel přirozeným vývojem zraku.¹¹⁸

S tím je spojena další otázka, a to, jak je možné rozpoznat identitu objektu. Jak vím, že toto auto je *moje* auto nebo že se jedná o *tento typ* auta? Searle tvrdí, že vnímání má hierarchickou strukturu. Přestože za základní rysy nebo vlastnosti (*basic features* nebo *properties*) považuje barvy či tvary, případně barevné tvary, obvykle vnímáme *bohaté* intencionální obsahy – nicméně pro vnímání těchto *bohatých* intencionálních obsahů, například vidění *tohoto typu* nebo *mého* auta, je nutné vnímat tyto základní rysy. Bohatší intencionální obsah je pak od nich odvozen. Víam, na základě předchozích pozorování, že tento typ auta má tento tvar karoserie,

¹¹⁷ Za příklad děkuji F. Grygarovi, který ho často používal během svých přednášek věnovaných fenomenologii.

¹¹⁸ Viz Searle, 2015, s. 70–76 a 138–142.

tato kola, čelní skla pod tímto úhlem atp. Tedy vidím například Škodu Felicii, a to díky tomu, že vnímám základní rysy, a to v kompozici, o které z předchozí zkušenosti vím, že je Škoda Felicie. A jak rozpoznám, že se jedná o *moje* auto? Obdobně – pravidelně se s ním setkávám a tato pravidelná zkušenost mi ho dovolí rozpoznat.¹¹⁹

Pojem pozadí, sítě i bohatšího intencionálního obsahu tak můžeme považovat za odpověď na McDermidovu otázku: „...jak mohou být bezprostřední objekty vnímání považovány za zcela objektivní nebo nezávislé na mysli, jestliže jsou nevyhnutelně podmíněny nebo konstituovány právě takovými [VJ: psychologickými nebo neurofyzilogickými] procesy odvozenými od subjektu?“¹²⁰ Searle nepovažuje obsahy nezávislé na subjektu a přiznává jejich podmíněnost řadou vlivů. To však nemění nic na tom, že komplexní vizuální zkušenosti vznikají ze základních rysů – barev či tvarů, respektive spíše z barevných tvarů nezávislých na subjektu (a tvoří tak základ vizuální zkušenosti). Můžeme také dodat, že vizuální zkušenost je emergentní vlastností celého systému – tj. mohou a pravděpodobně do ní vstupují i jiná centra mozku (např. lingvistická). Vnímání zkušenost tak nelze považovat za produkt jednoho kauzálního řetězce odtrženého od zbytku systému. Celý proces, který vede až k vnímanému obsahu, je kauzálně uchopitelný a nic neubírá na svébytnosti vnímaného objektu.

Položme si nejdůležitější otázku této části: vidění má zásadní evoluční význam, díky němu (či jiným smyslům, obzvláště v případě jistých druhů zvířat) je možné efektivně nakládat s naším okolím – jak je podle Searla možné, že naše (vizuální) zkušenost odpovídá světu okolo nás? Jak již bylo ukázáno, obsah naší zkušenosti zakoušíme jednak jako představující stav věcí okolo nás (naproti mně je červený hrnek) a za druhé jakožto zapříčiněný těmito věcmi (červený hrnek způsobuje vizuální zkušenost červeného), tj. jako nezávislé na naší vůli. Hrnek je ale již rys vyššího řádu, a tak dále uvažujme pouze o jeho základním rysu – tj. červené. Searle tvrdí, že abychom červený hrnek vnímali jako červený hrnek, musí být jeho součástí, respektive součástí základních rysů (alespoň z části) schopnost způsobit právě tuto zkušenost. To, že jsou k tomu potřeba správné podmínky – jako je například vhodné světlo a celý kauzální mechanismus, který zpracovává vlnovou délku na zkušenost barvy – nic nemění na tom, že možnost způsobit zkušenost červené je schopností červené, respektive červeného objektu jako takového. Ten je tak schopný zapříčinit danou vizuální zkušenost. Tedy vizuální zkušenost červeného hrnku

¹¹⁹ Viz Searle, 2015, s. 111–114 a 143–145.

¹²⁰ McDermid, 2004, s. 5.

vzniká z kauzálního působení jeho základního rysu (červené, případně červeného tvaru), jenž je (alespoň částečně) schopen tuto zkušenost způsobit. Dodejme, že na základě sítě a pozadí pak vnímáme i bohatší intencionální obsah – tedy (červený) hrnek.¹²¹

Searle tímto tvrzením nejen obsah naší subjektivní vizuální zkušenosti váže k, respektive odvozuje od objektivního vizuálního pole, ale také mu tím dává prioritu. Tedy obsah vědomí je odvozen od světa, který je k němu přímo vztažen, a nikoli naopak – jak nás mohou přesvědčit jisté skeptické argumenty o možnosti pravdivého poznání. O tomto kroku Searle mluví jako o zpáteční cestě – nesnaží se svět definovat z obsahu vědomí, ale obsah vědomí ze světa. „Musíme jít zpět od světa k fixaci intencionálního obsahu,“¹²² píše. V případě zkušenosti odpovídající realitě pak získáváme odpovídající vědění o světě kolem nás. Existují však i jiné, nestandardní případy – například halucinace, které mohou proti Searlově pojetí sloužit jako protiargumenty. Blíže se na ně podíváme v následující části.

3.4 „Špatný argument“

Než se vrátíme do budoucnosti – do 22. století, kdy svět ovládají sofistikované stroje, které pro své zdroje, lidi, stvořili softwarovou simulaci světa konce 20. století, vraťme se ještě o pár století nazpět, konkrétně do 17. století. Searle si všímá, že právě v této době se často začíná objevovat postoj, který v různých obměnách a nuancích je ve filosofii často přítomný až do současnosti, a to, že naše smyslová zkušenost nám neumožňuje poznat svět přímo. Naše vnímání je podle těchto tvrzení odkázané na smyslová data, která nám nezaručují, že odpovídají skutečnosti – u Descarta, jenž měl díky své metodické skepsi asi největší podíl na obecném přijetí tohoto postoje, jsou těmito smyslovými daty ideje (stejně tak u Locka a Berkeleyho) a u Huma impresie. Searle však za těmito postoji nachází jeden společný rys, a to, že stojí na nedostatečném odlišování pojmů, které sám pojmenovává „špatným argumentem“ (*bad argument*).¹²³

¹²¹ Pro větší detail viz Searle, 2015, kap 4.

¹²² Searle, 2015, s. 102.

¹²³ Pro úplnost dodejme, že podle Petera Coffeyho, jak upozorňuje Le Morvan (2004, s. 231), lze obdobný spor, ve kterém proti sobě stáli perceptionisté (v dnešní době bychom je označili za přímé realisty) proti representacionalistům, vysledovat i v dobách scholastické filosofie.

Skepse o reálnosti světa pochází z různých zdrojů, Searle se do detailu zabývá hlavně argumentem z iluze. Podrobněji se podívejme právě na něj. Právě se dívám na park plný rozkvetlých stromů – naprosto stejnou vizuální zkušenost však mohu mít i v případě, že bych byl klamán zlotřilým démonem (či stroji) nebo jsem měl halucinace. Moje zkušenost by v tomto případě i v případě, že by přede mnou byl doopravdy park plný rozkvetlých stromů, mohla být naprosto totožná – nebyl bych tak schopný odlišit, kdy moje zkušenost odpovídá světu, respektive vnímaným věcem, a kdy ne. V obou případech však vnímám „něco“ – tato „něco“ pak nejsou věci kolem nás, ale zmíněná smyslová data. Vzhledem k tomu, že tu není rozdíl mezi pravdivým a halucinačním vnímáním, závěrem argumentu z iluze je, že vždy vnímáme pouze tato smyslová data.¹²⁴

Searle tvrdí, že v rámci *argumentu z iluze* je chybné se domnívat, že v případě pravdivé zkušenosti i halucinace jsme si něčeho vědomi (*aware of*), protože v případě halucinace je zde pouze *obsah* zkušenosti-prezentace („vidím hrnek“) a nikoli *objekt* zkušenosti (skutečný hrnek). Nepopírá však, že v případě pravdivé zkušenosti i halucinace je obsah zkušenosti totožný. Srovnajte první diagram této kapitoly (s. 60) s následujícím Searlovým diagramem schematizujícím halucinaci:

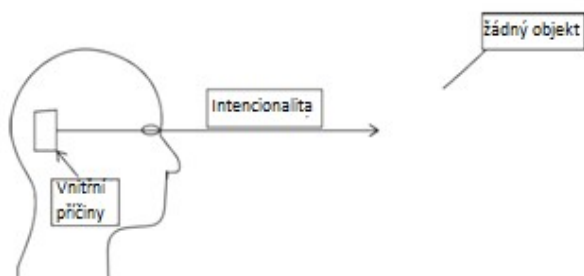


Schéma č. 8 – Diagram vnímání – halucinace¹²⁵

Kvůli tomu, že je obsah zkušenosti v obou případech totožný, se v rámci argumentu z iluze (ale i jinde) s ním zachází jako s objektem – tím však podle Searla není. Zatímco objekt zkušenosti je jsoucno, které je součástí světa kolem nás, obsah je intencionálním stavem – prezentací v naší mysli, vnímáním, který má své podmínky splnění. V případě halucinace na rozdíl od pravdivého vnímání tyto podmínky nejsou naplněny. V argumentu z iluze se tak objevuje již

¹²⁴ Searle, 2015, s. 20–22.

¹²⁵ Searle, 2015, s. 19.

zmíněný „špatný argument“ – zaměňování intencionálního obsahu a intencionálního objektu. Konstituovaná smyslová data se tak stávají objektem, který je vnímán. V rámci Searlovy teorie je však tento krok nadbytečný – obsah by se neměl považovat za totožný s objektem, tj. smyslovými daty. Obsah je pro Searla vnímáním samým – ve vidění odpovídajícímu skutečnosti jsou jeho podmínky splnění naplněny na rozdíl od případu halucinace. Halucinace totiž vzniká nikoli kauzálním působením objektu, ale na základě vnitřních příčin.¹²⁶ Pregnantně argumentaci proti argumentu z iluze, respektive z halucinace shrnuje Le Morvan: „...i když budeme předpokládat, že by se smyslové datum, které vypadá jako dýka, mohlo jevit jako fenomenálně neodlišitelné od skutečné dýky, samo o sobě nám to nedává žádný přesvědčivý důvod předpokládat, že objekty, kterých jsme si vědomi při halucinaci a (pravdivém) vnímání jsou ontologicky stejné kategorie...“¹²⁷

Argument z iluze může mít i více podob, než jsou halucinační stavy. Mezi klasické příklady patří například hůl ponořená do vody, která se zdá být nalomená, nebo mince, která přestože je kulatá, zdá se z určitého úhlu elipsovitá. I tyto argumenty slouží oponentům přímého realismu k jeho odmítnutí, protože obsah naší vědomé zkušenosti neodpovídá skutečnému stavu věci, respektive objektu. To, co se zdá jako nalomená hůl, je ve skutečnosti ne-nalomenou hůl. Obsah zkušenosti (zdání nalomené hole) se tak zdá, že neodpovídá objektu – toto zdání je však vysvětlitelné prostřednictvím aspektového tvaru (*aspectual shape*), tedy toho, jak se nám objekty jeví za určitých podmínek, jako jsou například zorný úhel či světelné podmínky.¹²⁸ McDermid – jak jsme již viděli – upozorňuje, že to, jak se nám věci jeví, závisí vedle neurofyziologických i na psychologických aspektech (pro příklad můžeme uvést priming, kdy při určitém druhu podnětů budeme vidět ve slavném obrázku králíka-kachny vždy buď králíka, nebo kachnu). Nicméně to, že se nám věci jeví nějak, tj. prostřednictvím nějakého aspektového tvaru – a není důležité, jestli je dán fyzikálními, neurofyzikálními nebo třeba i psychologickými podmínkami, však neznamená, že se nám daný objekt nejví přímě. Podle přímého realismu vidíme věci přímo tak a tak. Navíc s ohledem na Searlův biologický naturalismus bychom měli neurofyziologické a psychologické aspekty vysvětlovat jako součást jednoho systému.

¹²⁶ Searle, 2015, s. 22–29.

¹²⁷ Le Morvan, 2004, s. 227.

¹²⁸ Tyto i další argumenty proti přímému realismu Searle sleduje v Searle, 2015, s. 80–99.

Argument z iluze, jak upozorňuje Le Morvan, je platný pro naivní realismus – silnější verzi přímého realismu, která tvrdí, že obsah zkušenosti vždy odpovídá objektu.¹²⁹ V tomto případě by pak ne-nalomená hůl nemohla odpovídat zdání nalomené hole. Přestože Searle, jak již bylo řečeno, nerozlišuje mezi naivním a přímým realismem, je přímým, a nikoli naivním realistou – zastává totiž pozici, že se nám objekty (vzhledem k aspektovému tvaru, ale také díky pozadí a síti) mohou jevit jinak, než jsou ve skutečnosti, a přesto přímo.

Searle nabízí i jisté řešení, jak rozeznat „pravdivé“ vnímání od halucinace – tvrdí, že je nutné percepční stavy vnímat v kontextu, obzvláště v tom časovém. Přestože je tedy halucinační stav a pravdivé vnímání jednotlivé zkušenosti z pohledu první osoby nerozlišitelné, mělo by být (alespoň v některých případech) rozlišitelné – pokud z ničeho nic budu halucinovat, že jsem vorvaň obrovský nebo květináč petúnií padající k Zemi, evidentně tato zkušenost nebude zapadat do mé dosavadní zkušenosti, a mohu se tak domnívat, že se jedná o halucinaci.¹³⁰ O tomto Searlově přístupu se spolu s McDermidem můžeme domnívat, že v rámci argumentace příliš nepomůže¹³¹ – jednak je omezený jen na určité „nepravdivé“ stavy (mohu halucinovat i o něčem naprosto reálném a zapadajícím do mé zkušenosti), tak také nerelevantní, protože pro naši diskuzi je důležitá každá zkušenost, a to i bez zařazení do jejího časového kontextu.

Podle Searla je chyba v argumentu z iluze a v jiných *špatných argumentech* založena na neuvědomění si dvou významů spojení „být si vědomi“, které lze interpretovat v intencionálním a konstitutivním smyslu. V jeho intencionálním smyslu jsme si vědomi věci v objektivním vizuálním poli – vidím stromy v parku, zatímco v konstitutivním smyslu jsme si vědomi vnímání, subjektivní zkušenosti – například cítím bolest. Tedy v intencionálním smyslu je vnímání o (ontologicky objektivním) objektu, zatímco v konstitutivním je identické s objektem – „věc, které si je jedinec vědom [*aware of*]“ – píše Searle – „je vědomí si [*awareness*] samo.“¹³² Záměnou těchto dvou významů spojení „být si vědomi“ dochází ve *špatných argumentech*, jak

¹²⁹ Le Morvan, 2004, s. 226

¹³⁰ Viz např. Searle, 1998, s. 30–31.

¹³¹ McDermid, 2004, s. 6.

¹³² Searle, 2015, s. 25.

jsme ukázali, k záměně obsahu a objektu intencionálního stavu, protože v intencionálním smyslu se váže k objektu, zatímco v konstitutivním k obsahu.¹³³

3.5 Mozek v Matrixu

Řekněme, že přistoupíme na Searlovo pojetí vidění představené v předchozích částech a zároveň i přijmeme, že v dějinách filosofie dochází k zmatení obsahu a objektu smyslové zkušenosti. Jsme schopni z toho vyvodit pravdivost přímého realismu zastávaného Searlem, tedy překonat skeptickou otázku o tom, že si nikdy nemůžeme být jisti pravdivostí našeho poznání?

Podívejme se zpět do světa filmu Matrix, který dobře ilustruje myšlenkový experiment mozek v kádi. Film i tento experiment staví na tom, že by naše tělo, případně náš mozek mohly být izolovány od reálného světa a pomocí umělého impulzu bychom mohli zažívat úplně jinou zkušenost – například bychom si mysleli, že místo 22. století žijeme na konci 20. století. Experiment tak do jisté míry ilustruje i představený argument z iluze – jak víme, že nejsme mozky v kádi či že nejsme napojení na softwarovou simulaci, Matrix? Úspěch filmu přinejmenším ukazuje inteligibilitu tohoto experimentu.

Porovnejme nyní tři hypotetické stavy: pravdivé poznání, halucinaci a mozek v kádi – Matrix. O posledních dvou Searle tvrdí, že vnímání nemá objekt, tedy že podmínky splnění na rozdíl od pravdivého vnímání, které odpovídá realitě – objektům kolem nás, nejsou naplněny. U pravdivého poznání platí Searlovo pojetí představené v předchozích částech – objekt (respektive jeho základní rysy, jako jsou barva a tvar) na nás kauzálně působí, čímž vytváří na základě pozadí schopností a dispozic a sítě dalších intencionálních stavů pravdivou zkušenost, která mu odpovídá (tj. je sebe-reflexivní) a my získáváme vědění o skutečném světě, který zakoušíme jakožto nezávislý na naší vůli a jakožto na nás působící. V případě halucinací (ale totéž lze říci o snech) platí, že objekt, který zakoušíme, není součástí světa kolem nás, tedy neexistuje. Původcem této zkušenosti tak není svět kolem nás, ale my sami. O mozku v kádi – Matrixu tvrdí Searle to samé, co o halucinaci: objekt, o kterém si myslíme, že se na něj díváme, ve skutečnosti neexistuje.

¹³³ Searle, 2015, s. 24–29.

Můžeme se však domnívat, že je tu jeden podstatný rozdíl mezi halucinací, pro lepší představitelnost můžeme uvažovat i o snění, a mozkiem napojeným na simulaci světa. U snů nepochybujeme o tom, že jejich původcem jsme v jistém smyslu my sami – neexistuje žádný externí mechanismus, který by dokázal určit sny, výjimečně je dokonce prožíváme i jako volitivní, když se stáváme „režiséry“ vlastních snů a určujeme, co se v nich stane. Což znamená, že nejen tento druh stavů může být volitivní, ale také se tím ukazuje to, že jejich garantem a původcem jsme my sami.

To není možné u mozku v kádi, protože obdobně jako u pravdivého poznání, které garantuje svět, nejsou zkušenosti závislé na nás – v případě Matrixu jsou jejich guaranty a původci stroje. Můžeme tak oprávněně tvrdit, jak se domnívá Searle, že mozky v Matrixu nemají žádné objekty zkušenosti? Objekt se nachází přede mnou jako nezávislý na mně (na což odkazuje i etymologie slova – z latinského *obiectum* ‘co je předhozeno (smyslům)’). Z hlediska první osoby tak moje zkušenost má i podmínky splnění, které odpovídají skutečnému poznání, protože je zakoušen-generován objekt, který zakoušen-generován býti má. I v rámci mozku v kádi – Matrixu si můžeme představit, že se mýlím, respektive že obsah mé mysli neodpovídá objektu, tedy, že stroje generují jiný objekt, než který se domnívám, že vidím, a tedy nenaplnuje tak podmínky splnění. Navíc i v Matrixu můžeme mít – hypoteticky – halucinaci nevyvolanou stroji. Rozdíl mezi pravdivým poznáním, které garantuje skutečný svět a které garantují stroje, je tak mnohem menší, než jak se nám snaží Searle naznačit, a rozhodně menší než mezi halucinací-sny a mozkiem v Matrixu.

Zaměříme se nyní na myšlenkový experiment mozku v kádi, o kterém jsme právě uvedli, že zkušenost tohoto mozku nebo osoby připojené na Matrix má blíže k charakteristikám pravdivého poznání světa než k halucinaci, a který tak naplňuje základní rysy Searlovy teorie intencionality – už jen v tom, že zkušenosti vznikají díky vnějšímu působení, zakoušíme je jako na nás nezávislé a mají i možnost naplnit podmínky splnění. Searle na jednu stranu tvrdí, že myšlenkový experiment mozku v kádi dobře ilustruje „ontologický rozdíl mezi subjektivní ontologií produkovanou naším nervovým systémem a objektivní ontologií, ke které máme přístup skrze smysly a další prostředky“¹³⁴ a na druhou stranu tvrdí, že skeptická otázka „jak vím, že nejsem jen mozek v kádi“ mu „nepřijde zajímavá“.¹³⁵ Nelze

¹³⁴ Searle, 2015, s. 78.

¹³⁵ Searle, 2015, s. 157.

se tak ubránit dojmu, že se Searle bez větší snahy o argumentaci pouze vyhýbá skeptické otázce o možnosti skutečného poznání světa. Měli bychom se tak na ni blíže zaměřit, protože se zdá, že Searlova teorie intencionality, přestože může z principu být úspěšná, není schopná ji překonat.

Abychom mohli odpovědět na epistemickou otázku, zda a jak svět skutečně poznáváme, měli bychom si položit i ontologickou otázku, zda a jak tento svět skutečně existuje. Searle tuto otázku pokládá za zbytečnou, svět předpokládá – jinde dokonce píše, že předpokládání existence světa nezávislého na nás je výchozí pozice (*default position*).¹³⁶ Pro výchozí pozice, do kterých řadí i přímý realismus nebo dualismus mysli a těla (proti kterému sám vystupuje) a které jsou součástí pozadí,¹³⁷ podle něj platí, že jsou pravdivé, dokud nejsou argumentačně vyvráceny. Tvrdí tak, že externí realismus – jak nazývá důvěru v existenci ve svět kolem nás – není teorií, kterou by bylo nutné přijmout pomocí argumentace, ale považuje ho za dostatečně předpokládat, dokud není odmítnut.¹³⁸

Svět u Searla nalezneme v mnoha kontextech, které tak můžeme považovat za jistý druh argumentů, který mluví v jeho prospěch – tj. jeho existenci. Například (ale i jiné):

- 1) Evoluční argument – vědomí se vyvinulo pro to, aby organismy orientovalo ve světě, abych v něm efektivněji přežili.
- 2) Kauzální složka intencionality – svět působí kauzálně a my na něj. Vidíme hrnky, sekáme dřevo. Interagujeme se světem.

¹³⁶ Searle, 1998, s. 10 a dále.

¹³⁷ Za povšimnutí stojí, že Searle výchozí pozice nepovažuje za součást sítě intencionálních stavů, ale za součást pozadí – tedy schopností, zvyků, dispozic a „zaručených“ předpokladů, které umožňují nakládat se světem. Mají tak v jistém smyslu silnější postavení než intencionální stav přesvědčení.

¹³⁸ Vedle již nastíněných argumentů (jako je argument z iluze) se Searle vyrovnává také s několika dalšími argumenty proti externímu realismu – konkrétně s perspektivismem, pojmovou relativitou (*conceptual relativity*), historií vědy a nedostatečností teorií (Searle, 1998, s. 20–26) – nicméně toto Searlovo „vyrovnání se“ uvažuje argumenty, které skutečnost objektivního světa v nějaké podobě předpokládají a týkají se pouze epistemické roviny. Nejde tak předpokládat, že jsou s to překonat skeptikovu námitku.

- 3) Svět je nezávislý na nás – na rozdíl od našich volitivních stavů ho zakoušíme jako něco cizorodého, co nejsme my sami.
- 4) Sdílený prostor – svět je prostor, který sdílíme s ostatními subjekty.

Ani jeden z těchto důvodů by zdárně nezodpověděl skeptickou otázku, která se ptá po existenci a možnosti poznání skutečného světa. Ani jeden z nich tak nemůžeme považovat ze konkluzivní argument vypovídající o jeho existenci, přestože je můžeme pokládat za jakési nápomocné argumenty. Jak jsme již uvedli, svět Searle předpokládá, je to pro něj východisko poznání, a tvrdí, že žádný příčetný filosof nemůže odmítnout existenci ontologicky objektivního stavu věcí.¹³⁹ Domnívám se však, že položení skeptické otázky není ukazatelem duševního zdraví, ale intelektuální poctivosti. Descartův metodický skepticismus hledá východiska skutečného poznání a nachází je v *cogito* (které však také zakládá skeptickou otázku), zatímco Searle – poměrně ‚nepoctivě‘ – svět postuluje tím, že ho řadí mezi *výchozí pozice*.

Střetávají se tu tak dva přístupy: jeden (Searlův) ze světa vykládá naši mysl (s jejím neurobiologickým zakotvením, evolučním vývojem a interakcí s něčím, co není ona), druhý vychází z mysli ke světu. Objektivizace, kterou přináší první přístup, je nepopíratelně přínosná a v důsledku dokáže zodpovědět pravděpodobně více otázek a posunout hranice lidského vědění dále než přístup vycházející z vědomí. Musíme však mít na mysli omezenost tohoto přístupu, protože – domnívám se – žádný argument ze své podstaty nedokáže skeptickou otázku zodpovědět. Můžeme mít nespočet empirických vodítek (které i doopravdy máme), žádná zkušenost však nedokáže překonat radikální skepticismus, který vidí veškerou empirii jako odvozenou. Této otázky se dotkneme i v příští kapitole, kde upozorníme na Searlovo chápání vědy.

3.6 Závěr

Intencionalita je jedním z důležitých aspektů vědomí – díky ní má vědomí svůj obsah, je o něčem, tedy bez této vlastnosti by vědomí bylo jen velmi omezené, pokud by vůbec bylo možné vůbec o vědomí v plném smyslu slova hovořit. Podle Searla je jednou z vlastností vědomí a jako jeho součást je biologickým fenoménem vzniklým evolucím. Díky němu se živočichové dokáží vztahovat k okolnímu světu. Aby toto vztahování se bylo úspěšné, musí

¹³⁹ Searle, 2015, s. 54.

intencionální akty sloužit svému účelu, jako je například vykonání tělesného pohybu nebo získání pravdivých informací o okolí.

Searle je přímým realistou – tvrdí, že percepční zkušenost v běžných případech odpovídá stavu věcí, přestože se tak děje prostřednictvím určitého aspektového tvaru nebo s časovým zpožděním. Proti přímému realismu slouží jako protiargument jisté abnormální či patologické případy – například halucinace. Podle Searla halucinace ale fakticky nejsou případem vnímání, protože je přítomný jen obsah zkušenosti a chybí její objekt. To však nemění nic na tom, že Searlova teorie není schopna na základě vlastní zkušenosti rozlišit mezi pravdivým a nepravdivým poznáním. Bylo tak ukázáno, že Searle není schopen překonat skeptickou otázku o pravdivosti světa, přestože vědomí ze světa vyvozuje.

V příští kapitole navážeme na problém intencionality dalším významným tématem biologického naturalismu, kterým je spor mezi kauzálním determinismem a libertarianismem, respektive spor o existenci svobodné vůle. Problém svobodné vůle má blízko k problému intencionality nejen proto, že v případě její existence zacházíme se světem, ale také proto, že je vztažená k volitivním intencionálním stavům. K tomu je potřeba také já, které jedná – po jeho existenci se budeme tázat v páté kapitole.

4 SEARLOVO POJETÍ PROBLÉMU SVOBODNÉ VŮLE

Problém svobodné vůle je další ze stěžejních témat souvisejících s biologickým naturalismem Johna R. Searla.¹⁴⁰ Jak bylo ukázáno ve druhé kapitole, věnující se principům biologického naturalismu, jedním z problémů, na který upozorňují kritici teorií mysli založených na principu emergence, je problém kauzálního působení vědomých stavů. Přestože jsme se tímto problémem již zabývali ve zmíněné kapitole, tuto otázku znovu otevřeme. Budeme se ptát nejen po možnosti kauzálního působení, ale zaměříme se i na to, zda může člověk jednat svobodně. Problém svobodné vůle je nevyhnutelně spojen také s intencionálním stavem jednání – díky tomu můžeme tuto kapitolu považovat za rozvinutí předchozí. Blízce s ním souvisí rovněž následující kapitola věnovaná pojetí já, protože se v ní budeme zabývat otázkou, *kdo* jedná.

Nyní si však již představme, že sedíme v baru a přemýšlíme, zda si dát ještě jednu, poslední, skleničku. Pokud by na našem místě byl notorický alkoholik, tato otázka by takřka postrádala významu, neboť touha po další skleničce by s veškerou pravděpodobností byla větší než kterákoli jiná. Je-li možné takto vysvětlit notorikovu touhu po dalším alkoholu, je na místě se také ptát, jak můžeme vysvětlit i opačnou volbu. Tedy můžeme se tázat, co nás (či jeho) vede k tomu zaplatit účet a jít domů. Může to být strach z manželky, nedostatek financí i zodpovědnost vůči dalším povinnostem nebo pouhá nechuť k dalšímu pití. Působících faktorů může být nepočítaně a některé nemusí být ani vědomé. Tématem této kapitoly není je analyzovat, ale zkoumat naši odkázanost na jejich působení. To, jestli všechny působící faktory vyvolají na způsob přírodních zákonů vždy totéž jednání – tedy například, zda náš strach z ranní kocoviny určí, že si další skleničku nedáme, či to, zda notorikova touha po dalším alkoholu vždy nutně způsobí prodloužení pobytu v baru. Tedy naše otázka zní: Máme na své jednání nějaký vliv, nebo jsme plně určeni působícími podmínkami? Takto lze ve zkratce definovat problém svobodné vůle.

Nejprve tento problém znovu podrobněji vymežíme na základě analýzy základních přístupů k tomuto problému, kterými jsou libertarianismus, kauzální determinismus a kompatibilismus.

¹⁴⁰ Text této kapitoly byl s drobnými odlišnostmi publikován také ve Filosofickém časopise, 2017(1), s. 15–33.

Následně ukážeme Searlovo aktuální vypracování tohoto problému na dvou úrovních, tj. na jeho psychologické a neurobiologické rovině, a zároveň se vyrovnáme s několika souvisejícími námitkami. Vzhledem k Searlovu otevřenému řešení problému, které spočívá ve stanovení hypotéz pro další vědecké zkoumání, i zapojení kvantového indeterminismu do možného řešení, bude nutné se zabývat také kritikou jeho chápání vědy. Spolu s Henry Stappem se pokusíme ukázat, že Searle nechápe kvantovou fyziku zcela v souladu se současnými kvantovými teoriemi. Vzhledem k jejich neustálenosti však ukážeme, že i přesto může být Searlův přístup vzhledem k budoucímu vývoji do značné míry správný.

4.1 Problém svobodné vůle a morální odpovědnosti

Současnou diskusi o povaze svobodné vůle je možné pojmout jako spor mezi kauzálním determinismem, který hlásá určenost všech jevů bez možnosti prosazení lidské svobody, a libertarianismem, který naopak svobodu člověku ponechává. Tento spor tak vzniká ze střetu dvou neslučitelných pojetí světa a nás samých jako jednajících bytostí – ani jednoho z těchto pojetí však nejsme ochotni se vzdát.

Presvědčení, které tvoří základ determinismu, můžeme spolu se Searlem definovat takto: „Příroda se skládá z částic a jejich vzájemných vztahů, jimiž lze také všechno vysvětlit“, a – jak Searle dodává – „už tu nezbyvá prostor pro svobodu vůle“.¹⁴¹ Přestože se můžeme mimo jiné dohadovat, zda toto pojetí světa plyne z přesvědčení o naprosté předvídatelnosti všech fyzických jevů, nebo je až jeho důsledkem, zcela jistě můžeme tvrdit, že je podpořeno koncepcí klasické fyziky a jejími zákony. V rámci determinismu je pak nevyhnutelné, že jablko bude vždy padat dolů a že kulečnicková koule se odrazí vždy směrem, který přesně určí vlivy na ni působící. Pokud však je tento obraz platný, stejným zákonům nepodléhají jen jablka padající k zemi nebo kulečnickové koule, ale také člověk.

Na jednu stranu nám tak tento přístup usnadňuje naše každodenní přistupování ke světu – předpokládáme, že naše jednání i chování věcí bude mít za týchž podmínek vždy tytéž následky. Na druhou stranu tento postoj neumožňuje uplatnit z tohoto principu žádné výjimky – i člověk, veškeré jeho jednání i myšlení, je odsouzen k tomu, aby byl pouhým pasivním článkem

¹⁴¹ Searle, 1994, s. 93–94.

v neměnném kauzálním řetězci. Představme si, že by se celý vesmír opakoval znovu od svého prvopočátečního bodu – pokud je takový bod vůbec možný. Vždy by se, je-li deterministické pojetí správné, vše muselo udát naprosto identicky s tím, jak se to odehrálo a odehrává nyní. Planety by byly uspořádány do týchž konstelací, evoluce by nechala člověka vyvinout tímž způsobem, stovky civilizací by neodvratně čekal rozkvět i následný pád – a vy byste ve stejném bodu běhu dějin četli tento text, který vznikl se stejnou nutností jako vše, co kdy vzniklo a vznikne. Žádná, byť sebemenší změna by nebyla možná. Tento přístup do určité míry problematizují objevy kvantové fyziky, ale tuto problematiku prozatím odložme a přistupujme dále k determinismu tak, jak je právě vyložen – tedy jako k naprosté určenosti všeho na základě předchozích podmínek.

Proti determinismu stojí přesvědčení, že jsme jako lidé svobodné bytosti. Searle píše: „...naše rozhodnutí, úsudky, úvahy a myšlenky ovlivňují naše chování. V životě máme nejrůznější zkušenosti, kde ač jsme něco udělali, přesto cítíme, že jsme mohli udělat i něco jiného. ... Lidská svoboda je prostě fakt zkušenosti.“¹⁴² Nezbyvá nám než souhlasit se závěrem, že to, že se doopravdy rozhodujeme a že vnímáme možné alternativy našich činů, je podstatná a nedílná část naší zkušenosti, a potažmo také podmínka fungování společenských vztahů a institucí tak, jak je známe. Domníváme se, že nejsme jako lidé plně závislí na předchozích vlivech, že naše možnosti jsou skutečně otevřené. Můžeme tak stejně dobře přijmout nabídku k sňatku, jako ji odmítnout. Domníváme se, že rozhodnutí je jen na nás a že nejsme plně určeni předchozími vlivy, přestože si jejich spolupůsobení často uvědomujeme, neboť právě již získané zkušenosti nám často pomáhají se rozhodnout. Zároveň je možné argumentovat, že ani naše jednání není předpověditelné se stejnou jistotou, jako je tomu u přírodních fenoménů – nicméně můžeme se tázat, zda toto tvrzení v první řadě neodkazuje spíše na naši omezenou kognitivní kapacitu než na svobodnou vůli. Tolik k zhruba načrtnuté podstatě libertarianismu jakožto názoru, který svobodnou vůli člověku přičítá na základě jeho zkušenosti, přestože ji, jak se zdá, zatím nedovede plně vysvětlit.

Protikladnost dvou výše uvedených pojetí se snaží zmírnit poslední z přístupů k problematice svobodné vůle – kompatibilismus. „Všechno na světě je samozřejmě nějak determinováno, některá lidská jednání jsou nicméně svobodná. ... nepopíráme tím jejich determinovanost;

¹⁴² Ibid., s. 94–95.

pouze tím říkáme, že k nim nedochází pod nátlakem. Nejsme nuceni je dělat.“¹⁴³ Takto Searle vymezuje základní tezi kompatibilismu, která vyjadřuje slučitelnost libertarianismu s determinismem. Tato kompatibilistická teze je však postavena na redefinování pojmu svobody. Svoboda již není autentickou svobodou jakožto volbou mezi možnostmi na základě kauzálně nepostačujících podmínek, ale pouhým souhlasem s tím, co se děje, respektive s tím, jak zrovna jednáme. Pokud naše jednání není vynuceno vnějšími okolnostmi, jako například odjištěnou pistolí u naší hlavy, jsme svobodní, přestože nemáme možnost jednat jinak, než jednáme. Postoj kompatibilismu – spolu se Searlem – nemusíme považovat ve vztahu k problému svobodné vůle za relevantní, neboť tuto problematiku nezasahuje v její podstatě, a je tak pouze přestrojeným determinismem.¹⁴⁴

Proti tomuto odmítnutí však Searlovi kritici namítají, že kompatibilismus je vhodnou odpovědí na to, proč je vůbec pro nás svobodná vůle problémem, kterým má smysl se zabývat.¹⁴⁵ Jsou to podle nich otázky týkající se morální odpovědnosti – mohu soudit někoho za to, co udělal, pokud to neudělal svobodně, nebo naopak: mohu někomu být za jeho činy zavázán? Jeden z nejráznějších Searlových kritiků, Ted Honderich, tvrdí, že to, co má být zpochybňováno, není kompatibilismus, ale právě inkompatibilismus – ptá se, jak je možné, že inkompatibilista nevidí, „že determinismus je kompatibilní s dobrovolností, kompatibilní s naší existencí“.¹⁴⁶ Konkrétnějšího vypracování tohoto postoje se ve svém článku ujal Kim Joris Boström se svými kolegy, a to v oddílu příhodně nazvaném „Vyhnutí se skutečné otázce, a přesto řešení problému“. Spolu se Searlem se ptají, zda jsou všechna naše rozhodnutí a jednání determinovaná, tedy zda mají kauzálně postačující podmínky. Odpovídají, že buď je mají a jsou determinovaná, nebo je nemají a nejsou plně determinovaná. Obě odpovědi však z jejich hlediska nepředstavují žádný problém – pokud je mají, svobodná vůle není ohrožena, jestliže nejsme nuceni jednat nedobrovolně v důsledku nějakých vnějších podmínek. V opačném případě odpovídají, že i kdyby svět obsahoval nedeterminované procesy, neznamená to pro svobodnou vůli žádnou změnu – jediné, co je podle nich důležité, je nebýt ke svému

¹⁴³ Ibid, s. 95.

¹⁴⁴ Například Searle, 2004a, s. 220–222.

¹⁴⁵ Především Honderich, 2001, Corrigan, 2008, Boström, K. J.; Honnacker, A.; Ziesche, A., 2010.

¹⁴⁶ Honderich, 2001.

rozhodování nucen zvnějšku, zbytek je irelevantní. V důsledku toho doporučují přijmout právě kompatibilistickou pozici, protože v tom, jestli naše jednání je, nebo není určeno kauzálně postačujícími podmínkami, podle jejich názoru není rozdíl.¹⁴⁷

Podívejme se na problém kompatibilismu z většího nadhledu – jestliže bude někdy otázka po svobodné vůli tak, jak je námi kladena a jak ji klade i Searle, tj. jako otázka po nedeterminovanosti lidského jednání, zodpovězena, budeme zároveň s tím znát i odpověď na to, zda je kompatibilismus vhodným postojem. V případě, že rovnou přijmeme kompatibilismus jako jedinou vhodnou odpověď, necháváme nevyjasněné jeho základy – a můžeme tedy Searlovu otázku považovat za fundamentálnější. Nicméně to neznamená, že kompatibilismus je neopodstatněným postojem – poskytuje vhodný základ zkoumání morální odpovědnosti a dalším otázkám s touto problematikou spojeným bez toho, abychom znali skutečnou povahu svobodné vůle. Z toho důvodu je také přijatelnou alternativou pro případ potvrzení determinismu.

Searle se však ptá po možnosti skutečné svobodné vůle. V této souvislosti píše: „Proč takový povyk kolem kriminální a morální odpovědnosti, jestliže pokaždé, když jste zvedli paži, vypili pivo, oženili se, vstoupili do komunistické strany, upřednostnili čokoládovou zmrzlinu před vanilkovou, zapsali se do univerzitního kurzu, rozhodli se nespáchat sebevraždu nebo udělali víceméně cokoli, jste to udělali na základě nepravdivého předpokladu?“¹⁴⁸ Někdo může v tomto bodě namítnout, že se jedná o nadměrnou intelektualizaci debaty, protože v rozhodování žádný takový předpoklad – týkající se buď svobodné vůle, nebo determinismu – obsažen není. Domnívám se, že pak můžeme odpovědět, že premisa nedeterminovanosti je v jednání přinejmenším implicitně obsažena. Bez ní totiž nedává naše jednání smysl – proč bychom se vůbec měli rozhodovat, kdybychom naše jednání nemohli považovat za svobodné? Tento argument bude ještě podrobněji rozebrán v následující části.

Proti našemu výkladu sporu o povahu svobodné vůle, ve kterém je jeho podstata ukázána jako střet dvou našich přesvědčení – přičemž jedno je ukotveno v naší zkušenosti, zatímco druhé se opírá hlavně o poznatky fyziky, ale také o naši každodenní zkušenost se světem okolo nás –, může být namítnuto, že přesvědčení o svobodě naší vůle je jen iluze, že se jedná o klam podobný

¹⁴⁷ Boström et al., 2010.

¹⁴⁸ Searle, 2007b, s. 70.

například optickým iluzím. Tato námitka zasahuje problematiku svobodné vůle v její podstatě – nevíme, zda naše zkušenost svobodné vůle je pouhý klam, a pokud bychom tak usuzovali již předběžně, jednalo by se přinejmenším o unáhlený závěr. Navíc můžeme podotknout, že přestože je determinismus relativně dobře fundován, může se jako neplatné přesvědčení o povaze světa ukázat právě on, a nikoli svobodná vůle – a právě zkušenost svobodné vůle nám tak může (ale také nemusí) ukazovat prostor, ve kterém deterministický pohled na svět selhává.

Pokud jsme již konfrontováni s argumentem, že zkušenost svobodné vůle je srovnatelná s optickou iluzí – a že se s ní jako s takovou nestojí za to zabývat, je nutné se podívat na to, co tyto dvě zkušenosti odlišuje. Ještě předtím však můžeme zavrhnout samo tvrzení, na kterém argument stojí a které tvrdí, že optická iluze je něco, čím není nutné se zabývat. I v případě iluze je totiž vhodné se tázat, proč se mi to či ono jeví tak, jak se jeví, respektive proč je moje zkušenost jiná, než jaká je skutečnost. Zhruba stejné otázky je pak možné aplikovat i na zkušenost svobodné vůle, abychom mohli pochopit celou její podstatu. Poté bychom také měli zmínit zásadní nesrovnatelnost mezi zakoušením optické iluze a zkušeností svobodné vůle – ta spočívá hlavně v její důležitosti pro člověka. Zkušenost svobodné vůle zasahuje člověka v jeho vlastním sebepojetí jako vědomé, svobodně jednající bytosti. Pokud tuto dimenzi chceme vyvrátit, měli bychom jí věnovat náležitou pozornost, kterou prosté konstatování iluzornosti, pokud není podepřeno hlubší argumentací, nepřináší.

Neměli bychom se tedy vyhýbat skutečným otázkám a upřednostňovat zdánlivá řešení. Samozřejmě můžeme ukázat, že otázka je špatně položena, že snad ani nemá smysl, ale nemůžeme v rámci teoretického postoje, kterým filosofie je, říci, že otázka nemá smysl, protože nemá využití (jak se snaží ukázat kompatibilismus) – praktické uplatnění totiž zpravidla přichází až ex post. Také nemůžeme otázku předem uzavřít bez toho, že by byla podrobně prozkoumána.

V dalším textu se tedy již budeme zabývat pouze fundamentálnější rovinou sporu o povahu svobodné vůle, tedy budeme ho sledovat jako nastíněný spor mezi kauzálním determinismem a libertarianismem, tj. mezi dvěma neslučitelnými přístupy ke světu a nám samým. Zatímco determinismus hlásá kauzální uzavřenost vesmíru, a tím popírá svobodnou vůli, libertarianismus člověku na základě osobní zkušenosti svobodnou vůli připisuje. V těchto intencích vykládal spor o povahu svobodné vůle Searle již v roce 1984 – v přednáškách pro BBC (konkrétně v rámci Reith Lectures), které byly vydány také knižně pod názvem *Minds*,

Brains and Science. Pro úplnost dodejme, že tato kniha vyšla v roce 1994 pod názvem *Mysl, mozek a věda* také česky a že se jedná o zatím jedinou Searlovu knihu přeloženou do češtiny. K problému svobodné vůle se Searle nově vrátil o více jak 15 let později v článku „Consciousness, Free Action and the Brain“ (2000). Pojem svobodné vůle pak ještě rozpracoval v hojně překládaném článku „Free Will as a Problem in Neurobiology“ (2001c), později také vydaném v knize *Freedom and Neurobiology* (2007a); v knize *Rationality in Action* (2001a), kde ho vztáhl k teorii jednání, a v knize *Mind: A Brief Introduction* (2004a), kde ho pojednal s ohledem na filosofii mysli, a v několika kratších textech.¹⁴⁹ V následujících dvou částech se zaměříme na výklad této problematiky s přihlédnutím ke zmiňovaným hlavním dílům vydaným po roce 2000, protože právě v nich je vyloženo Searlovo aktuální stanovisko.

Jak již víme, to, co Searla k řešení problému svobodné vůle vede, je jeho pojetí biologického naturalismu. Biologický naturalismus je Searlovou odpovědí na psychofyzický problém, tj. na otázku po vztahu mysli a těla. V rámci tohoto přístupu, jak bylo ukázáno v druhé kapitole věnované principům biologického naturalismu, Searle tvrdí, že vědomí se všemi svými stavy je ontologicky neredukovatelná emergentní vlastnost mozku. Mozek je podle Searla jeden systém, jenž je možné schematicky rozdělit na nižší neurobiologickou úroveň a vyšší úroveň vědomí. Problém svobodné vůle tak nejprve rozpracujeme z hledisek biologického naturalismu na psychologické a následně na neurobiologické úrovni, a následně ukážeme problematičnost tohoto rozpracování vzhledem ke kvantové teorii.

4.2 Psychologická úroveň svobodné vůle

Zaměříme se nyní na psychologickou úroveň problematiky svobodné vůle – tedy na to, jaká je naše zkušenost se svobodnou vůlí, na to, jak ji sami prožíváme. Searle přirovnává zkušenost lidské svobody ke zkušenosti mezery (*gap*). Tu zakoušíme vždy, když se rozhodujeme nebo dobrovolně jednáme, tj. když cítíme různé možnosti našeho jednání a když důvody, které na nás působí, buď zohledňujeme, nebo naopak nejednáme tím způsobem, pro který máme důvod. Všechny důvody pak zakoušíme jako kauzálně nepostačující, to znamená, že se domníváme, že nejsou s to determinovat dané jednání. To, že je považujeme za kauzálně nepostačující, však

¹⁴⁹ Např. Searle, 2010b.

podle Searla neznamena, že by, pokud je necháme působit, neměly kauzální charakter. Jejich účinnost ovšem není nevyhnutelná, a závisí tak pouze na nás, na základě kterých jednáme.¹⁵⁰

Mezera se podle Searla objevuje ve struktuře jednání přinejmenším třikrát. Nastíháme tuto strukturu na příkladu – řekněme, že se rozhoduji, zda si mám přečíst Hegelovu *Fenomenologii ducha*:

1. rozvažování o důvodech – chci se seznámit s německým idealismem z primárních zdrojů, přesto si uvědomuji, že je to obsáhlá a složitá kniha,

2. vytvoření předchůdného úmyslu (*prior intention*) – rozhodnu se, že knihu přečtu,

3. započetí jednání, tj. úmysl-v-jednání (*intention-in-action*) a tělesný pohyb – otevřu knihu a začnu ji číst,

4. pokračování při déletrvajícím aktivitě – setrávám ve čtení.

Žádná z těchto fází není podle Searla kauzálně postačující pro nastolení té další, protože vždy je mezi nimi mezera. V rámci první mezery na nás působí důvody, proč to či ono vykonat, a je v tomto případě na nás, jestli tyto důvody akceptujeme a budeme na jejich základě jednat, či je opustíme a přistoupíme k důvodům jiným. Na základě uvažování o důvodech tak můžeme vytvořit náš předchůdný úmysl – rozhodnutí o tom, jak budeme jednat. To, že jsme se rozhodli pro nějaké jednání, však ještě neznamena, že ho doopravdy uskutečníme, neboť zde opět není přítomna kauzálně postačující podmínka, která by vedla k tomu, že se náš předchůdný úmysl promění v úmysl-v-jednání (se souvisejícím tělesným pohybem). Třetí mezera se vyskytuje u jednání s delším časovým rozsahem. To, že je jednou jednání započato, neznamena, že je tím dána kauzálně postačující podmínka pro to, aby bylo dokončeno, či pro to, aby v něm bylo setráváno. Všude, kde je mezera, se podle Searla objevuje možnost jednání ukončit.¹⁵¹

Na psychologické úrovni Searle považuje mezeru za zkušenost, které se nemůžeme v žádném případě vzdát. I kdybychom neměli ve svém jednání skutečně na výběr, i kdyby důvody poskytovaly kauzálně postačující podmínky, nemůžeme jednat bez předpokladu svobodné vůle, tj. bez toho, abychom si sami mysleli, že jsme svobodní. Uvažme Searlův příklad:

¹⁵⁰ Například Searle, 2001a, s. 13–16, 62–63 a 65–66, Searle, 2004a, s. 216–217, Searle 2007a, s. 42–47.

¹⁵¹ Například Searle, 2001a, s. 14–15 a 50, Searle, 2004a, s. 217–218, Searle, 2007a, s. 42–43.

„Předpokládejme, že jdete do restaurace a číšník vám přinese menu. Pokud máte na výběr, řekněme, mezi telecími kotletami a špagetami, nemůžete říct: „Podívejte, já jsem determinista, co se stane, se stane. Budu jen čekat a uvidím, co objednáám!“¹⁵² Zřeknutí se svobodné vůle tak při běžném jednání není podle Searle možné – a tato modelová situace je podle něj pochopitelná pouze jako výkon svobody. To, že mám svobodnou vůli, je tak předpoklad, bez kterého nemohu jednat vůbec. Bylo by tomu tak i v případě, že se jakýmkoliv způsobem existence mezery v našem jednání vyvrátila, a byla tak pouhou iluzí.¹⁵³

Proti této Searlově tezi se staví Tomis Kapitan – podle něj není ani determinista, který se rozhoduje, jak bude jednat, prakticky nekonzistentní. Proces rozhodování má podle Kapitana smysl i přesto, že jeho výsledek je určen kauzálně postačujícími podmínkami, protože ten, kdo se rozhoduje, ještě neví, jaké jeho rozhodnutí bude. Kapitan píše: „...protože si nejsem jistý, co udělám, tak si také nejsem vědom toho, že moje důvody – a jakékoli ostatní okolnosti – jsou kauzálně postačující pro to, abych volil republikány, demokraty nebo zelené.“¹⁵⁴

V našem příkladu můžeme na místo republikánů, demokratů a zelených dosadit kotlety a špagety. Kapitan dodává, že i v případě přijetí determinismu má rozhodování smysl, a to hned ze tří důvodů: 1) ještě nevím, jak se rozhodnu; 2) chci se rozhodnout pro nejlepší volbu a 3) ještě jsem nepřijal jakoukoli volbu jako nutnou nebo vyloučenou. Zkušenost mezery bychom pak podle Kapitana neměli považovat za mezeru v kauzálním řetězci, jak navrhuje Searle, ale za mezeru v našem poznání skutečnosti.¹⁵⁵

Tuto kritiku Searlovy teze o nemožnosti jednat bez předpokladu svobodné vůle, domnívám se, je možné přijmout, nicméně měli bychom mít stále na paměti, že Searlův postoj není z hlediska psychologické úrovně svobodné vůle konkluzivní. Přestože nyní nejsme schopni odlišit, jestli je naše zkušenost mezerou v kauzálním řetězci nebo v našem poznání skutečnosti, nic to nemění na tom, že právě tento předpoklad umožňuje naše jednání. Závěrečné rozhodnutí mezi těmito dvěma hypotézami tak není možné (stejně jako to Searle tvrdí o mezeře) na psychologické úrovni, ale pouze na úrovni neurobiologické, kde hledá korelát zkušenosti

¹⁵² Searle, 2001a, s. 14.

¹⁵³ Například Searle, 2001a, s. 14 a 71–73, Searle, 2004a, s. 219, Searle, 2007a, s. 43.

¹⁵⁴ Kapitan, 2007, s. 195.

¹⁵⁵ Kapitan, 2007.

mezery tak, jak to vyplývá z již nastíněných principů biologického naturalismu. V dalším textu se zaměříme právě na tuto úroveň.

4.3 Neurobiologická úroveň svobodné vůle

Searle považuje z psychologického hlediska zkušenost mezery za zaručenou. Nicméně pokud má mít nějaký skutečný kauzální vliv, musí podle něj být – stejně jako vše, co se děje ve vědomí – vysledovatelná na neurobiologické úrovni. Pokud se mezera na nějaké úrovni mozku nijak neprojeví, jedná se o pouhou iluzi, klam našeho vědomí. V tomto bodě se Searle snaží formulovat otázku svobodné vůle jako téma vhodné pro vědecké zkoumání. Tato otázka zní: je stav mozku před volbou (t_1) takový, aby stav mozku v době rozhodnutí (t_2) byl plně určen stavem před rozhodnutím? Searle formuluje dvě hypotézy. První tvrdí, že stav mozku v t_1 je plně kauzálně postačující pro vyvolání stavu mozku v t_2 . Druhá naopak tvrdí, že kauzálně postačující není. Podívejme se blíže na jednotlivé hypotézy.¹⁵⁶

První hypotéza je syntézou psychologického libertarianismu s neurobiologickým determinismem, a tedy jistým druhem kompatibilismu. Tvrdí: „Indeterminismus na psychologické úrovni odpovídá zcela deterministickému systému na neurobiologické úrovni.“¹⁵⁷ Tedy celé naše vědomí je určeno neurobiologickou úrovní, na které působí pouze kauzálně postačující podmínky pro nastolení následujícího stavu. V tomto případě bychom tak podle Searla ve skutečnosti nemohli ovlivnit náš výběr a naše jednání, protože se mezera na neurobiologické rovině nepotvrdila, a to i přesto, že zkušenost s ní je na psychologické rovině nepopíratelná. Z tohoto hlediska je zkušenost s mezerou, stejně jako celé vědomí, pouze epifenomémem. Nemá žádné skutečné dopady, protože jsme bezvýhradně a plně odkázáni na úroveň mozku, která tak působí pouze mechanicky. Svobodná vůle by v takovém případě byla pouze iluzí, protože vědomí by nijak nemohlo ovlivnit to, co se v mozku děje. Searle přiznává, že je možné, že se tato hypotéza ukáže být pravdivou, ale zároveň dodává, že je velmi neuspokojivá – i přesto, že by pro zkoumání mozku byla nejpohodlnější. Searlův hlavní argument proti ní je evoluční. Proč by vzniklo něco tak složitého, jako je naše vědomí

¹⁵⁶ Například Searle, 2001a, s. 269–272, 278–283 a 296, Searle, 2004a, s. 210–211, 226–229 a 234, Searle, 2007a, s. 58–67.

¹⁵⁷ Searle, 2001a, s. 283.

a zkušenost svobodné vůle, když by to pak nemělo žádný skutečný význam?¹⁵⁸ Než se zaměříme na druhou hypotézu, podívejme se blíže na tento argument.

Tento „evoluční argument“ je Searlovými kritiky hojně komentován. Například Diana Mertz Hsieh tvrdí, že vědomí nebo některé jeho části (jako schopnost sebe sama klamat nebo ignorovat nepříjemná fakta) mohly vzniknout spíše jako vedlejší produkt něčeho, co je evolučně výhodné. Obdobně je tomu u kožichu polárních medvědů – na jednu stranu je těžký a zvířata zpomaluje, což se může zdát evolučně nevýhodné, ale na druhou stranu jim však poskytuje teplo nutné k přežití v nehostinných podmínkách. Podle této teorie pak má být naše vědomí svobodné vůle pouhým sekundárním projevem našeho vysoce adaptivního mozku, a tedy být pouze epifenomenální.¹⁵⁹ Tato úvaha zcela nevyvrací Searlův argument, nicméně poukazuje na jeho možnou nepravdivost. Tímto tématem se zabývá také Adam Gifford, který poukazuje na výhodnost vědomí svobodné vůle: bez něho by nebyla možná komplexní lidská kooperace, závazky a kultura vůbec – a pokud budeme považovat naši společnost za výhodnou pro přežití, má svobodná vůle, přestože by mohla být jen iluzí, plné evoluční opodstatnění, neboť pouze s jejím vědomím mohla vzniknout společnost taková, jakou ji známe.¹⁶⁰ Podobně uvažuje také Itzhak Gilboa – provádí myšlenkový experiment, ve kterém srovnává tři živočišné druhy. Jeden druh nemá schopnost se učit a přizpůsobit se tak prostředí, druhý druh má schopnost se učit a přizpůsobit se tak měnícím se podmínkám a třetí má stejné schopnosti jako druhý a zároveň má i možnost domýšlet následky svých případných činů – tedy možnost racionálně poznat, jaké jednání je pro danou situaci nejlepší ještě před tím, než ho vykoná, a podle tohoto poznání pak následně jednat. Z evolučního hlediska pak je samozřejmě nejvýhodnější být příslušníkem třetího druhu.¹⁶¹ Tedy Gifford se spolu s Gilboou přiklání k opodstatněnosti vědomí a svobodné vůle jakožto k podstatné části evoluce našeho druhu, a odpovídají tak na Searlovu – spíše řečnickou – otázku, proč by něco tak složitého jako vědomí mělo vzniknout, zatímco Hsieh ukazuje, že vědomí mohlo evolučně vzniknout pouhým omylem. K tomu je však dobré zmínit také komentář Simona Raggeta, který tvrdí, že kdyby vědomí mělo být z evolučního

¹⁵⁸ Například Searle, 2001a, s. 283–286 a 296–297, Searle, 2004a, s. 229–234, Searle, 2007a, s. 61–62 a 66–70.

¹⁵⁹ Hsieh, 2003.

¹⁶⁰ Gifford, 2007.

¹⁶¹ Gilboa, 2007. Obdobně argumentuje také Layzer, 2001.

hlediska pouze přítěží, tak by se ho evoluce snažila dalším vývojem eliminovat.¹⁶² Nic takového však pozorovat nemůžeme, a tedy bychom se měli spíše přiklonit k názoru, že vědomí můžeme považovat za evolučně výhodné. Na okraj dodejme, že právě tyto a různé další úvahy o roli vědomí v evoluci druhu nám nakonec mohou poskytnout vodítko a možná i konečné rozřešení problému svobodné vůle, protože nám mohou umožnit zjistit, jak a proč vůbec naše zkušenost a možná i svobodná vůle sama vznikla. Nyní se přesuňme k druhé hypotéze, pro jejíž platnost může do určité míry tato stručně načrtnutá diskuze posloužit jako argument.

Druhá hypotéza spojuje psychologický indeterminismus, tj. zkušenost mezery, s neurobiologickým indeterminismem, jedná se tedy o jistý druh libertarianismu. „Celý stav vědomí,“ píše Searle, „je v jakémkoli okamžiku fixován chováním neuronů, ale od jednoho okamžiku do dalšího není celý systém kauzálně postačující k tomu, aby určil další stav.“¹⁶³ To znamená, že stav mozku v t_1 není plně postačující pro určení stavu mozku v t_2 . Zároveň o vztahu mozku a vědomí platí, že jejich působení je navzájem provázané tak, že to, co se v jednom momentu děje na jedné z těchto úrovní, musí se projevit i na té druhé. Tím způsobem pak proces rozhodování, respektive každá mezera, hraje určitou roli a má korelát na neurobiologické úrovni.¹⁶⁴ Jak by však bylo toto řešení možné ve vesmíru plném determinovaných částic?

Jelikož se zatím indeterminismus vědecky potvrdil pouze na úrovni kvantové fyziky, zdá se být podle Searla zatím pouze ona klíčem k řešení. Jenže samotné zavedení kvantové úrovně do problému svobodné vůle nic neřeší – indeterminismus na této úrovni má charakter nahodilosti. Nahodilost však není svobodné jednání. Tuto pozici dlouho zastával i Searle – můžeme ji nalézt například v přednáškách knižně vydaných v roce 1984.¹⁶⁵ Nicméně později se přiklonil k jinému přístupu – tvrdí, že nahodilost na mikro-úrovni ještě nemusí znamenat nahodilost celého systému. Tedy systém založený na nahodilosti mikročástic se nemusí chovat nahodile jako celek a zároveň si může zachovat indeterminaci zakoušenou na psychologické úrovni, lépe řečeno lidskou svobodu.¹⁶⁶ Jak konkrétně by se měla projevit a jaký je jeho vztah k svobodné vůli a vědomí obecně, zůstává bohužel Searlem nezodpovězeno – ukazuje se zde jistá vágnost

¹⁶² Ragget, 2013.

¹⁶³ Searle, 2007a, s. 65.

¹⁶⁴ Searle, 2001a, s. 286–297, Searle, 2004a, s. 230–231, Searle, 2007a, s. 62–65 a 70–71.

¹⁶⁵ Searle, 1994, s. 94.

¹⁶⁶ Searle, 2001a, s. 270 a 297–298, Searle, 2004a, s. 231–232, Searle, 2007a, s. 73–76.

Searlova pojetí, která je mu mnohými kritiky vyčítána¹⁶⁷ a na kterou jsme již narazili v rámci zapojení principu emergence do vysvětlení vědomí ve druhé kapitole. Searle tato zkoumání ponechává v kompetenci vědců, nikoli filosofů. Searle si v závěru článku „Free Will as Problem in Neurobiology“ sám uvědomuje, že tento způsob řešení svobodné vůle znamená vyměnit jednu záhadu za záhady rovnou tři – záhadu svobodné vůle je třeba řešit záhadou vědomí, a tuto pak záhadou kvantové fyziky.¹⁶⁸

Interpretace výsledků kvantové fyziky je dodnes doopravdy poněkud záhadou – jak ukazuje Antonín Dolák, existuje v různých verzích a zatím nedokážeme jednoznačně určit, která z nich je ta správná. Dolák píše: „...indeterminismus v kvantové fyzice předkládá především tzv. kodaňská interpretace kvantové fyziky (vedená Nielsem Bohrem), která byla dlouhou dobu považována za vůdčí, nyní je však značnou částí fyziků pokládána za málo elegantní...“¹⁶⁹ Kvantovou teorii tak nemůžeme v žádném případě považovat za již kompletní a ustálenou. To se týká i indeterministického principu – to, že se v popisu kvantové mechaniky vyskytují jevy, které dokážeme (velmi úspěšně) popsat pouze statistickou pravděpodobností jejich výskytu, ale nejsme nijak schopni určit jejich určující příčinu, neznamená, že tato příčina neexistuje a determinismus na kvantové úrovni neplatí.¹⁷⁰ Searlovou interpretací kvantové fyziky se budeme zabývat ještě v rámci jeho vědeckého uchopení problematiky svobodné vůle v následující části. Než se však k němu dostaneme, zaměříme se ještě na dva problémy, které se pojí s druhou hypotézou.

Již předběžně se Searle vyrovnává s námitkou takzvaného potenciálu připravenosti (*readiness potential*), který bývá předkládán jako důkaz determinismu. Potenciál připravenosti byl v 70. letech objeven výzkumem Lüdera Deeckeho a jeho kolektivu a později opakován a rozšířen Benjaminem Libetem. Výzkum ukázal, že zhruba 350 milisekund před naším vědomým jednáním se v jisté části mozku zvýší aktivita neuronů. Na další výzkumy mozku pomocí fMRI skenerů, které ukazují zvýšenou neuronovou aktivitu mozku před vědomým jednáním, poukázal ve své kritice Searlova pojetí svobodné vůle také Juraj Hvorecký – konkrétně zmiňuje výzkumy Chun Siong Soona a kolektivu z roku 2008 a Stefana Bodea

¹⁶⁷ Například Corrigan, 2008, Honderich, 2001, Schlosser, 2008, Ragget, 2013.

¹⁶⁸ Searle, 2007a, s. 77–78.

¹⁶⁹ Dolák, 2010, s. 335.

¹⁷⁰ Dolák, 2010, s. 326.

a kolektivu z roku 2011. Vzhledem k přesnějším měřením se v nich prokázaly jisté připravenostní fáze samotného jednání v jiných částech mozku již 7–10 vteřin před samotným vědomým jednáním. Tedy náš mozek „ví“, že budeme jednat, dříve, než to víme my sami.¹⁷¹

I když, jak píše Searle, tato interpretace potenciálu připravenosti zastávaná Libetem je zavádějící. Searle poukazuje na to, že i potenciál připravenosti může být určitým způsobem vztažen k tomu, že zkoumaný subjekt je připraven určitým způsobem jednat, že má již vytvořený, použijeme-li Searlovu terminologii, předchůdný úmysl. Dalším a důležitějším Searlovým argumentem proti deterministické interpretaci potenciálu připravenosti je to, že není kauzálně postačující k vyvolání zmíněného jednání – prokázalo se, že subjekt má až do poslední chvíle právo veta. I přesto, že je potenciál připravenosti přítomen, nemusí dotyčný jednat vykonat. Dalším důvodem, proč nemůžeme brát výzkumy připravenostního potenciálu podle Searla zcela vážně, je fakt, že zkoumají taková banální jednání, jako je zmáčknutí tlačítka, a nikoli situace, kdy se člověk autenticky rozhoduje. Zmáčknutí tlačítka tak není srovnatelné s uvažováním o uzavření manželství, spáchání sebevraždy či změně povolání.¹⁷²

Druhým hojně komentovaným problémem Searlovy indeterministické hypotézy je možnost nenahodilého indeterminismu založeného v kvantovém principu neurčitosti, který by mohl umožňovat autentickou svobodnou vůli. Searlova argumentace nepřipadá jeho kritikům dostatečná,¹⁷³ a to i přesto, že finální odpověď ponechává otevřenou vědeckému zkoumání. Předpokládají, že všude tam, kde se objeví indeterminismus, kauzálně nepostačující podmínky, znamená to nutně zároveň i nahodilost.

Podívejme se nyní blíže na „*argument druhé šance*“, který formuloval Kim Joris Boström a kolektiv. Nastihují v něm situaci, kdy mocný kouzelník poslal Alici přesně do doby rozhodnutí, kterého později litovala. Na místě se nezjevila jako další osoba, ale byla vrácena časem přesně do okamžiku rozhodnutí – její mentální stav byl přesně takový, jako byl v okamžiku rozhodnutí, a neměla tak k dispozici žádné další zkušenosti, které získala až po tomto rozhodnutí. Řekněme například, že Alice byla poslána zpátky do okamžiku, kdy se

¹⁷¹ Hvorecký, 2012.

¹⁷² Odpověď Hvoreckému v Searle, 2012, s. 208. Problematika připravenostního potenciálu se u Searla objevuje i dříve, viz např. Searle, 2001a, s. 289–292, nebo Searle, 2010b, s. 127–128.

¹⁷³ Nejvýrazněji asi Honderich, 2001, a Boström et al., 2010.

rozhodla, že odpoví svému příteli na nabídku sňatku. Předpokládejme, že napoprvé jeho nabídku odmítla. Autoři uvažují dva možné scénáře – v prvním se Alice rozhodne stejně jako napoprvé v tomto okamžiku, protože všechny působící vlivy jsou shodné. Toto rozhodnutí by znamenalo, že pravdu mají deterministé a svobodná vůle neexistuje. V druhém scénáři by se Alice rozhodla odlišně – její rozhodnutí by však podle autorů bylo čistě náhodné a svobodná vůle by pak neexistovala ani v tomto případě.¹⁷⁴

Uvažme však tento příklad ještě jinak – tak, že by Alice byla do rozhodujícího okamžiku vrácena několikrát. Pokud je koncepce determinismu pravdivá, pak by vždy svého přítele odmítla, stejně jako to udělala poprvé. Pokud bychom však chtěli uvažovat o jejích rozhodnutích jako o náhodných, nebylo by adekvátní uvažovat o možnosti jejího rozhodnutí pouze jako o odmítnutí nápadníka a jiném jednání jako o dvou kategoriích. Bylo by totiž třeba brát v úvahu všechna možná myslitelná (a proveditelná) jednání, která se s určitou statistickou pravděpodobností uskuteční – tedy jednou mohla Alice nápadníka odmítnout, jindy jeho nabídku přijmout, v jiném případě vyskočit z okna a v dalším objednat pizzu, náhodných jednání by byl téměř neomezený počet.

Třetí možnost by mohla znamenat svobodné jednání. Uvažme, že má Alice svého přítele ráda, považuje ho za milého a vtipného, ale zároveň si je vědoma toho, že dost pije, řekněme tedy, že je v těžké situaci, kdy se musí rozhodnout, zda si ho vezme. Můžeme soudit, že výsledkem jejího rozhodnutí nebude objednání pizzy či jiná naprosto náhodná akce, ale naopak se Alice bude pohybovat v možnostech ano a ne – samozřejmě že možných přijatelných jednání, která by se mohla v této situaci objevit, je více, ale pro příklad uvažme právě tato dvě. Ta by pak ve třetím případě tvořila jediné uskutečnitelné jednání vždy, když bychom Alici do rozhodujícího okamžiku vrátili – výsledky by pak nebyly ani naprosto náhodné, ani plně determinované. Byly by sice určeny předchozími vlivy tak, že by nebyly náhodné, ale zároveň by se ukázalo, že by jim nepodléhaly plně, protože by se pohybovaly ve stejném rozsahu.

V prvním případě by tak zvítězila pravda determinismu, tedy působení kauzálně postačujících podmínek, v druhém případě náhodného jednání můžeme spatřit úplnou absenci kauzálně postačujících podmínek a ve třetím případě, kde se opakuje jednání stejného druhu, pak

¹⁷⁴ Boström et al., 2010.

přítomnost kauzálně nepostačujících podmínek – důvodů, na jejichž základě Alice jedná. Toto je samozřejmě hypotetická a také neprůkazná argumentace, protože nikdy nebudeme moci Alici poslat do téhož okamžiku. Jediné, co má naznačit, je to, že je možné argument druhé šance konzistentně myslet i z libertariánských – a potažmo Searlových – pozic, a tedy nemůže být libertarianismus na základě tohoto argumentu zcela odmítnut.

4.4 Searlovo vědecké uchopení problematiky

Searle se snaží formulací dvou hypotéz transformovat tradiční filosofický problém svobodné vůle do podoby, která by byla vhodná pro vědecké zkoumání. Tato snaha však v sobě skrývá jeden problematický předpoklad – tím je Searlovo chápání vědy a vědeckých faktů. Searle vychází z toho, co nazývá základní fakta (*basic facts*), tj. z vědecky získaných poznatků o základní struktuře univerza. Do této kategorie řadí například poznatky z fyziky, chemie, biologie a podobně.¹⁷⁵ Kritiku tohoto Searlova předpokladu rozvíjí s ohledem na současný vývoj vědy hlavně Henry Stapp. Závěrem se na ni zaměříme, protože právě ona může naznačit další možné směry vývoje problému svobodné vůle.

Stapp ve svém článku „Philosophy of Mind and the Problem of Free Will in the Light of Quantum Mechanics“ tvrdí, že Searlovo řešení psychofyzického problému v rámci biologického naturalismu, tj. uchopení vědomí jako emergentní vlastnosti mozku, je z hlediska kvantové fyziky nedostatečné – Searle se podle něj pohybuje v pojetí fyziky a „základních faktů“ tak, jak platily od sedmnáctého do devatenáctého století. Jenže tato klasická fyzika nedokáže vysvětlit, jak mohou „hrubé částice“ způsobovat vědomí a všechny stavy spadající do ontologie první osoby. Searlova teorie a neurovědy podle Stappa v plné šíři nereflektují změny, k nimž ve 20. století ve fyzice došlo, a musí tak být ve svém popisu přinejmenším neadekvátní. Stapp píše: „Žádný rozumný důvod nás neopravňuje věřit, že řešení podle klasických metod je možné ve fundamentálně ne-klasickém univerzu, zejména proto, že ortodoxní kvantový nástupce klasické fyziky nezbytně uvádí do základní dynamiky jednání

¹⁷⁵ Searle, 2007a, s. 4.

aktérů; jednání, které není určeno makro-fyzikálními zákony, ale v rámci této teorie vzniká svobodnou volbou prostředků k dosažení zamýšlených cílů.“¹⁷⁶

Vzhledem k tomu, že kvantová teorie v sobě zahrnuje mimo své matematické výpočty a statisticky určené výsledky i aktéry a volby prostředků, neexistuje v ní podle Stappa čistá nahodilost v tom smyslu, v jakém s ní operuje Searle. Tato čistá nahodilost má být na úrovni kvantové fyziky vyjádřena statistickým vyjádřením výskytu nějakého jevu. Stapp pak jde ještě dál a upozorňuje na to, že výskyt určitého jevu záleží na sice svobodné, ale racionálně podložené volbě pozorovatele – a tedy, že kvantová fyzika je založena na předpokladu svobodně jednajícího aktéra. Stapp upozorňuje, že všechny významné kvantové teorie jsou tak ve své podstatě dualistické – „na jedné straně je kvantová analogie hmoty a na straně druhé pak vědomý prožitek v podobě měření a rozhodování.“¹⁷⁷ Searle však v rámci biologického naturalismu jakýkoli druh dualismu odmítá.

Lepší ilustraci této interpretace si ještě přiblížme na zhruba načrtnutém Stappově řešení problematiky svobodné vůle. Stapp vidí řešení tohoto problému v zapojení takzvaného Zénónova kvantového jevu, jehož název je odvozen od jména autora slavného paradoxu letícího šípu. Zhruba řečeno: Zénónův jev spočívá v tom, že nepřetržitým pozorováním je možné kvantový systém pozastavit v jeho vývoji. Toto pozorování je podle Stappa spjato s již zmíněnou svobodnou volbou na straně pozorovatele (pro úplnost dodejme, že ji Stapp identifikuje s von Neumannovým procesem 1). Stapp pak ukazuje možnost využití působení Zénónova kvantového jevu na náš mozek. Tvrdí, že naše úsilí (které zde představuje proces 1) dokáže pomocí Zénónova kvantového jevu udržet určitý vzor jednání, který se tak stane aktuálním. Poukazuje tak na kauzální účinnost našeho vědomí a jeho svobodných voleb, které nejsou redukovatelné na materialistické vysvětlení. Toto řešení však ukazuje i to, co již bylo nastíněno – fundamentálně dualistický charakter kvantové mechaniky, alespoň v tom pojetí, v jakém ji podává Stapp.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Stapp, 2008, s. 7.

¹⁷⁷ Stapp, 2003. Viz také Stapp, 2008, s. 7–12.

¹⁷⁸ K detailnějšímu přiblížení Zénónova kvantového jevu a jeho působení na mozek viz Stapp, 2008, s. 24–28, také Stapp, 2006, s. 606–607.

Jak již bylo řečeno, správná interpretace kvantové fyziky stále zůstává problémem, který bude pravděpodobně vyřešen až časem. Bylo by tak dnes předčasné uzavřít otázku kvantového založení svobodné vůle tím, že kvantová teorie je dualistická, a svobodná vůle tak neznamena žádný neřešitelný problém, protože „stačí“ konstituovat samostatnou ontologickou oblast, které připsáme vlastnost svobody. Vzhledem k neustálosti kvantové teorie (a také předpokladu, že vědomí vzniká až evolucí) se však také můžeme domnívat, že se objeví teorie, která poznatky kvantové fyziky a vědomých prožitků propojí do jednotícího systému. Nezbytným aspektem takové teorie, která by byla schopná vědomí vysvětlit, by pak bylo to, že nebude na tomto předpokladu založena, což znamená, že by měla být schopna vysvětlit vědomí na základě něčeho, co by se dalo nazvat jeho pravým fundamentem. Pokud někdy takováto teorie spatří světlo světa, mohla by být v souladu i se Searlovým pojetím biologického naturalismu, který je antidualistický. Nicméně musíme mít také na vědomí, že se tak nemusí stát nutně.

4.5 Závěr

Pokud se máme pokusit shrnout Searlův přístup k otázce svobodné vůle, musíme ji s ohledem na biologický naturalismus chápat jako problém dvou provázaných úrovní – úrovně vědomí a úrovně mozku. Na psychologické úrovni jsme podle Searla nevyhnutelně svobodní, protože předpoklad svobodné vůle nám vytváří prostor pro jednání vůbec. Důležité je tak podle jeho názoru hledat korelát svobodné vůle na neurobiologické úrovni – pouze zde se může svobodná vůle potvrdit, či vyvrátit. Pokud je svobodná vůle reálným fenoménem, a nikoli pouze iluzí našeho vědomí, musí se na úrovni mozku podle Searla projevit indeterministický princip. Jelikož jediný indeterministický princip je znám z kvantové mechaniky, musí být do hledání svobodné vůle zapojena i právě tato teorie. Searle však tento závěr dále nerozpracovává a jeho analýzu ponechává vědcům z přírodovědných oborů.

Tím, že jsme se vyrovnali s řadou námitek, které proti Searlově konceptu vznesli jeho kritici a komentátoři, jsme ukázali jeho přístup jako do značné míry konzistentní. Přesněji řečeno, žádná z kritik se pro Searlovo pojetí neukázala jako fatální – částečně také kvůli tomu, že určité námítky nemůžeme zodpovědět nejen kvůli jisté vágnosti a nepropracovanosti Searlova pojetí – na tento problém jsme již ostatně upozornili ve druhé kapitole věnované principům biologického naturalismu, ale také právě s ohledem na kvantovou teorii, která není ustálená, a nemůže tak tvořit pevný základ umožňující vyvrácení Searlova pojetí. Ze stejného důvodu však ani náš pokus o obhájení Searlových pozic nestojí na pevných základech. Nicméně je třeba

konstatovat, že vzhledem k současnému stavu vývoje kvantové teorie takový základ není prozatím ani možný. Přesto bylo ukázáno, že Searlovo chápání vědy zcela neodpovídá současným poznatkům.

Přenesením sporu o povaze svobodné vůle až na úroveň kvantové fyziky jsme však učinili zásadní krok. Jednak můžeme říct, že je pravděpodobné, že pokud tento spor mezi kauzálním determinismem a libertarianismem bude nějak pokračovat, bude tomu tak právě s ohledem na kvantovou fyziku – a to buď v rámci nových vědeckých objevů, nebo v nové interpretaci těch již stávajících, či nejspíše v součinnosti obou těchto aspektů. Také byl tímto krokem odhalen fundamentálnější základ svobodné vůle. Nejde však – bohužel – o její přímou realizaci, ale spíše o jistý ontologický základ, který je potřeba vyjasnit, než bude moci být problém svobodné vůle vyřešen. Můžeme se tak vrátit k Searlově tezi, že řešení problému svobodné vůle nyní z velké části závisí spíše na empirickém výzkumu než na čistě filosofické analýze. Nicméně musíme také podotknout, že takovýto přístup vždy – jakožto část určité teorie uchopující část světa – bude muset postupovat v součinnosti s filosofickými idejemi. Ty je však v případě problému svobodné vůle nutné nejprve projasnit, aby základní spor mohl být finálně vyřešen.

V další kapitole se zaměříme na problém pojetí já v Searlově biologickém naturalismu, který je v této teorii silně spojen s problémem svobodné vůle. Já totiž není pouze nositelem identity, ale také je podle Searla schopno se rozhodovat a iniciovat jednání, respektive dělat důvody pro jednání kauzálně účinné.

5 EMERGENTNÍ JÁ: K SEARLOVU POJETÍ JÁ

V předchozích kapitolách jsme se zaměřili na Searlovu kritiku materialistických teorií filosofie mysli 20. století, ukázali jsme základní principy biologického naturalismu a dále se ve větším detailu zaměřili na jednotlivá témata spojená s biologickým naturalismem, konkrétně pak na intencionalitu a problém svobodné vůle. Posledním stěžejním tématem ležícím před námi je pojetí já (*self*) v biologickém naturalismu. Právě v této problematice jsou do jisté míry obsažena všechna předchozí témata – dotkneme se totiž ontologického statutu já, principu emergence, vztahu já ke světu, kauzální účinnosti a s tím spojené schopnosti (svobodně) jednat. Než se k Searlově pojetí já dostaneme, podíváme se na problematiku já z většího nadhledu – to nám umožní jí lépe uchopit vzhledem k tématu této práce – biologickému naturalismu, protože budeme hledat fundamentální pojetí já, respektive budeme se ptát, čím já je, zda existuje a jak je možné. Na základě toho se nám také ukáže možná kritika biologického naturalismu, jehož pojetí já nemusí být dostatečně robustní pro to, čím podle něj já je, respektive jakou hraje roli.

Problematika já má ve filosofii dlouhou tradici, přesto však vzhledem k aktuálnímu zkoumání v oblasti filosofie mysli a novým vědeckým poznatkům nabývá na nové relevanci. Není nám nic bližšího než vlastní já – jsme jím my sami a jako takoví se také chápeme – je to tak to nejzákladnější sebepojetí, které o sobě každý člověk má a o kterém se můžeme domnívat, že stojí jako předpoklad nebo výchozí bod při každém jednání i myšlení. „Já jsem, já existuji,“¹⁷⁹ píše s tou největší možnou mírou jistoty Descartes.¹⁸⁰ Jedná se však o intuici, která je dostatečně podložená, nebo se jedná jen o fikci, které bezděky věříme? Ať už tak nebo tak, je já jedním z pojmů, který má pro člověka a jeho sebepojetí zásadní význam, a již jen proto je nutné mu věnovat náležitou pozornost.

¹⁷⁹ Descartes, 1970, s. 45.

¹⁸⁰ Polák (2013, s. 211–212) správně ukazuje kruhovitost Descartova argumentu, kdy z vlastního já, které je předpokladem, toto já dokazuje. Je otázkou, zda je možné se z této cykličnosti nějakým způsobem doopravdy vyvázat, protože o já máme v první řadě zkušenost první osoby. Pokud bychom se pokoušeli o objektivizaci, která je spojená s úhlem třetí osoby, přicházeli bychom tak o jednu ze základních charakteristik, kterou je subjektivismus já.

Pokud si otevřeme téměř libovolnou příručku dějin filosofie, můžeme nabýt dojmu, že otázka po já je otázkou po osobní identitě jedince, tj. otázkou, co člověka dělá tím stejným člověkem v průběhu života, během kterého se jak po fyzické, tak psychické stránce neustále mění. Jsou tak často zmiňovány rozličné myšlenkové experimenty. Můžeme například být konfrontováni s otázkou po tom, kdo by byl kým v případě, že by dvěma lidem byly navzájem transplantovány mozky – či pokud se raději chceme vyhnout fyzikalistickým předpokladům, kdyby byly mentální stavy dvou osob zaměněny. Obdobně se také můžeme ptát, zda Řehoř Samsa je po přeměně v hmyz v Kafkově Proměně stále Řehořem Samsou. Námětem ze světa science fiction může být i otázka teleportace, kdy z teleportu místo jediného jedince vystoupí dva totožní jedinci. V podstatě stejná je i antická verze tohoto myšlenkového experimentu – představme si loď Théseus, jež je v průběhu let opravována a renovována tak, že už z ní nezbývá žádná původní součást. Otázka, zda se pak jedná stále o tutéž loď, je nasnadě. Tato otázka pak může být ještě rozvedena do podoby, kdy jsou všechny původní části lodi dány dohromady a je z nich vytvořena původní loď Théseus. Jaká pak z těchto dvou je onou lodí?¹⁸¹ Můžeme se tak také s ohledem na tento myšlenkový experiment domnívat, že problém lidské identity je také problémem identity vůbec (s jistou specifičností, která je dána prožitkovou strukturou já, zahrnující naše vědomí si vlastního já a jeho časový charakter).

Je však problém já pouze problémem osobní identity? Odpovědi na otázky spojené s osobní identitou se v první řadě snaží najít podmínky kontinuity já a často jsou také spojeny s problémem morální odpovědnosti, s ohledem na ně se můžeme například tázat, zda vrah byl doopravdy „on“, kdo jednal v afektu. Cílem této kapitoly však není získat podmínky kontinuity spolu s řešením otázek spojených s morální odpovědností, které mohou záviset na problému interpretace „identity“¹⁸², ale snažit se definovat pojem já a ukázat, čím je. Teprve tato definice pak může umožnit řešení těchto otázek.

¹⁸¹ Zmíněné myšlenkové příklady se objevují na různých místech, např. Searle, 2004a, s. 282–285, Law, 2007, s. 283–295, Polák, 2013, s. 214–221, a jinde.

¹⁸² Vzhledem k problému identity já v čase je často citován příklad Phinease Gagea, kterému se po těžkém poranění mozku radikálně proměnily charakterové vlastnosti směrem k horšímu. Blízcí ho pak už nepoznávali jako téhož Phinease Gagea, kterým byl do osudné nehody. Tomuto případu se podrobně věnuje Tobia (2015, s. 396–405) a ukazuje, že připisování identity v tomto případě záleží hlavně na směru změny. Tobia testoval i obrácenou verzi příběhu, ve které by se

Při studiu problematiky já se obvykle setkáme s tím, že je již předem soudržnost tohoto pojmu předpokládána. V rámci rozličných výzkumů jsou tak kladeny otázky, jak je námi jednání generováno,¹⁸³ jaký je vztah nás, našeho jednání a okolního prostředí,¹⁸⁴ jaké aspekty hrají význam pro naše sebehodnocení¹⁸⁵ atp. S obdobnou tendencí se setkáváme i ve filosofických koncepcích, které již předem předpokládají jednajícího (respektive jednající já) či jiný subjekt vztahů. Například v rámci my-ontologie (*we-ontology*) je já rovnou vkládáno do roviny společenských vztahů.¹⁸⁶ Tyto a podobné výzkumy tak já jistým způsobem předpokládají a vyjadřují se spíše k jeho struktuře či vztahům k okolí. Tím však pomíjejí fundamentálnější otázku, zda já vůbec existuje, jak je možné a co tímto já je.

Tedy zatímco jeden druh otázek hledá podmínky kontinuity já (jak jsme viděli v případě problematiky identity), můžeme se domnívat, že další poukazují na strukturu já bez toho, aby si kladli otázku po tom, co toto já je nebo zda skutečně existuje. Můžeme tak usuzovat, že žádný z těchto přístupů není schopný vyřešit otázku po já v její celé komplexnosti, protože, jak se zdá, přistupují pouze k té či oné charakteristice já. Naším cílem pak bude uchopit já na fundamentálnější rovině, tj. musíme si položit otázku, zda já doopravdy existuje a čím ve skutečnosti je.

Při kladení otázky po já se pochopitelně zaměříme na téma této práce, tedy na uchopení já v biologickém naturalismu Johna R. Searla. Další text si tak klade za cíl zabývat se třemi úkoly: 1) kriticky analyzovat Searlovo pojetí já s ohledem na biologický naturalismus; 2) identifikovat možné problémy; 3) položit si fundamentální otázku po existenci já (s ohledem na Searlovo pojetí). Než však k těmto třem otázkám přistoupíme, je nutné pro uchopení kontextu Searlova díla ukázat určité základní přístupy k pojetí já. K tomu využijeme dva paradigmatické modely

Gageovy charakteristiky změnilo výrazně k lepšímu – hodnotící lidé pak byli mnohem vstřícnější v přijetí identity před-úrazového a po-úrazového Gagea. Tento případ může poukazovat na arbitrárnost atributů, které k přijetí identity jedince volíme jako stěžejní.

¹⁸³ Například Schüür, Haggard, 2011.

¹⁸⁴ Například De Haan, De Bruin, 2010.

¹⁸⁵ Například Gregg, Sedikides, Gebauer, 2011.

¹⁸⁶ Například Kaufmann, 2005.

– proti Descartově pojetí já postavíme pojetí, které se objevuje u Davida Huma a Daniela Dennetta. Následně tyto přístupy porovnáme se Searlovým pojetím já.

5.1 Searle mezi mýtem a skepsí

V předchozí části jsme ukázali, že otázka po já může být víceznačná a odpovědi na ni přichází spíše pouze s parciálními odpověďmi, protože řeší jen ten či onen charakter já. Naše otázka se bude tázat po existenci já a z ní pak bude možné odvozovat jeho strukturní vlastnosti. V této části se pokusíme nastínit dva základní paradigmatické postoje k já. Prvním z nich bude Descartovo substanciální pojetí já jakožto samostatné entity, druhým přístupem pak bude skeptické pojetí já reprezentované Humovým a Dennettovým modelem. Následně ukážeme Searlův přístup k této problematice a jeho pozici, která se nachází někde mezi těmito dvěma přístupy, přestože se Searle nepřímě hlásí k pozici druhé.

Descartes v *Meditacích o první filosofii* prostřednictvím metodické skepse hledá nepopíratelnou jistotu. Tuto jistotu po popření všeho, o čem dle jeho slov je možné pochybovat, nalézá v existenci sebe sama – v já, které si může být vědomo přinejmenším své vlastní existence. V dalších úvahách Descartes podává rozlišení jsoucen na dvě substance – *res extensa* a *res cogitans*, kde *res extensa* zahrnuje všechny fyzické atributy a *res cogitans* atributy mentální. Já je tak spojeno se substancí myslící a tvoří spolu s ní samostatnou ontologickou oblast, která je u Descarta nezávislá na fyzickém (s kterým v případě člověka interaguje podle Descarta v jedné části mozku – šišince). Přestože je Descartova pozice v dnešní době z více hledisek neaktuální či překonaná, neznamená to, že by nevyjadřovala něco podstatného a něco, co je v debatě o já stále živé – tím je právě ontologická svébytnost já, tedy to, že je já nějakou skutečně a (ontologicky) neredukovatelně existující entitou. Na okraj dodejme, že na vztah já a vědomí se zaměříme na konci této kapitoly.

Proti Descartovi a obecně proti substanciálně uvažovanému já se staví skeptické modely já. Jedním z nejznámějších vyjádření je vyjádření Humovo: „Co se mne týče, když se nejbezprostředněji vžiji do toho, co nazývám svým já, narážím pokaždé na tu či onu jednotlivou percepci, percepci tepla nebo chladu, světla nebo stínu, lásky nebo nenávisti, bolesti nebo slasti. Nikdy nejsem schopen přistihnout sám sebe bez nějakého vnímání a nikdy nemohu pozorovat nic jiného než tuto percepci. ... odvážím se o ... lidech tvrdit, že nejsou ničím jiným než svazkem či souborem různých perceptí, které po sobě nepředstavitelně rychle následují a

nacházejí se v neustálém plynutí a pohybu.“¹⁸⁷ Hume svojí argumentací odmítá existenci já, která by jakkoli překračovala danost právě zakoušené zkušenosti a její těsný vztah se zkušenostmi minulými a budoucími. Já je pro něj pojmem, který pouze odkazuje k iluzi, kterou jsme nabyli na základě neopodstatněného spojení jednotlivých percepcí.

Do jisté míry podobný – a taktéž dnes velmi reflektovaný – skeptický model já lze najít u Dennetta. Dennett ve svém článku „The Self as a Centre of Narrative Gravity“ využívá dvě přirovnání, aby vystihl podstatu já. V prvním přirovnává já k fyzikálnímu pojmu těžiště (*centre of gravity*). Tvrdí, že já je stejně jako těžiště pouhé abstraktum a jako takové s ním má společné alespoň tři vlastnosti: 1) obě existují pouze jako součást své teorie – u těžiště to má být fyzika, u pojmu já hovoří o fenomenologii či jiné vědě o lidech (*people-physics*); 2) jejich role je ve vysvětlování a interpretování toho, co se děje, tj. v uchopení lidského chování v případě já, či vysvětlením chování fyzických objektů (např. proč hrnek spadne ze stolu při narušení rovnováhy); 3) vzhledem k jejich ontologickému statutu jakožto abstrakta je nesmyslné hledat nějaký jednoznačně určený fyzický korelát – jednalo by se o kategoriální chybu. Jedinou odlišnost vidí Dennett v tom, že já je mnohem komplexnější a komplikovanější pojem než těžiště.

Abychom však mohli pochopit Dennettovo pojetí já, musíme přihlédnout i k druhému přirovnání – na jeho základě Dennett uvažuje o já jakožto o fiktivní postavě. Domnívá se, že naše já je vytvářeno stejně jako postava nějaké knihy s tím rozdílem, že vyprávíme příběh o nás samých. Cílem tohoto vyprávění je získat interpretaci nás samých, přestože je mysl, jak tvrdí Dennett s odkazem na výzkumy Michaela Gazzanigy, tvořena z víceméně samostatných částí. Naše vyprávění nám pak má poskytnout iluzi jakési „větší jednoty“ (*greater unity*). Dennett také ukazuje deviaci v tomto vyprávění v případě disociativní poruchy identity, kdy jedinec není schopen jediného soudržného příběhu – jeho já se pak rozpadá do více vyprávění, tj. více osobností v jednom člověku. Tedy vzhledem k tomu, že Dennett pojímá já jako abstraktum a narativní fikci, můžeme jeho pojetí přiřadit ke skeptickému přístupu, který odmítá ontologickou svébytnost já.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Hume, 2015, s. 329.

¹⁸⁸ Dennett, 1992, s. 103–115.

Zatím jsme viděli dva druhy přístupů k já – první z nich pojímá já jako substanciální entitu (jak bylo ukázáno na příkladu Descarta), druhý uplatňuje skeptický pohled na problematiku a vidí já jako určitý druh fikce (jak bylo ukázáno u Huma a Dennetta). Zatímco je pro nás intuitivnější první zmiňovaný pohled, tedy to, že doopravdy nějakým já jsme, tak se většina filosofických reflexí kloní spíše k názorům druhého druhu. Přestože jsme neprovedli detailní analýzu obou pohledů (a ani nebyla naším cílem), obraťme pozornost na další přístup k této problematice, který však již bude představen ve větším detailu, a to k již zmiňovanému přístupu biologického naturalismu, pro jehož vypracování nám zde řečené poslouží jako základní vymezení půdy, na které se při této problematice pohybujeme. Searlův přístup bychom mohli zařadit do kategorie „skeptických přístupů“. Problematice já se Searle věnuje ve více svých textech – samostatně například v článku „The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology“, v knize *Mind: A Brief Introduction* mu věnuje celou kapitolu, ale objevuje se i jinde.

Searle si je vědom komplexnosti (a jisté spletnosti) pojmu já, která byla předběžně naznačena v první části této kapitoly. I u něho vyvstává otázka po já ve dvou různých oblastech jeho myšlení – konkrétně je já stěžejní, jak uvidíme, pro jeho teorii jednání a samozřejmě hraje roli i v Searlově pojetí mysli. Přestože jsou u Searla tyto dvě oblasti silně propojené (ostatně touto propojeností se vyznačuje celý Searlův přístup), podíváme se na každou zvlášť.

Společným bodem obou jmenovaných oblastí je kritika zde již naznačené Humovy pozice, kterou však Searle, jak přiznává, dlouhou dobu – stejně jako většina současných filosofů – zastával.¹⁸⁹ Přestože Searle souhlasí s Humem, že v naší zkušenosti není nic, co by bylo zkušeností já nebo že by bylo možné nalézt nějaký předmět zkušenosti, kterým by bylo já, nesouhlasí s ním, že se naše zkušenost sestává pouze z jednotlivých percepcí, respektive zkušeností. Searle ukazuje, jak již bylo představeno v první kapitole, že jednotlivá zkušenost není oddělená od ostatních aktuálně zakoušených zkušeností, protože jsou součástí sjednoceného vědomého pole (*unified conscious field*). Pokud si chceme vychutnat vychlazené pivo, naše zkušenost není pouze zkušenost chuti vychlazeného piva, ale souvisí s celkem zkušenosti, vědomým stavem, který zahrnuje i naše ostatní vnímání, tj. například cigaretový dým restauračního zařízení, smysl právě probíhajícího dialogu či bolest počínajícího kazu zubu

¹⁸⁹ Na více místech, např. Searle, 2004a, s. 292.

způsobená studeným nápojem.¹⁹⁰ Důležité pro Searlovo uchopení já je skutečnost, že jsme schopní se zaměřit na určitou zkušenost a ostatní vytěsnit, respektive nevěnovat jim pozornost, a to, že jsme schopní aktivně naše sjednocené vědomé pole upravovat – například jednoduše tím, že odejdeme z místnosti. Zde již můžeme vidět pojitko se Searlovou teorií jednání. Oproti Humovi Searle vidí i důležitost paměti, či vzpomínek, pro já – nejsou sice zdrojem identity, jak ukazoval již Hume, ale přesto mají pro já svůj význam. Jsou podle Searla odpovědí na otázku, „jaký fakt o mých vědomých stavech mi dává pocit mě jakožto jedné pokračující entity v průběhu času?“¹⁹¹ Mají tedy vliv na to, že sami sebe považujeme za já.

V rámci své teorie jednání Searle ukazuje roli já na struktuře vysvětlení určitého jednání. Uvažme dva Searlovy příklady:

1. „Označil jsem hlasovací lístek, protože jsem chtěl volit Bushe.“

2. „Sklenice spadla na podlahu a rozbila se, protože jsem ji omylem srazil ze stolu.“¹⁹²

Začněme druhým vysvětlením – toto vysvětlení je podle Searla deterministické z toho hlediska, že udává kauzálně postačující podmínky. Jeho logická struktura je prostá: A (shození sklenice) zapříčinilo B (její spadnutí a rozbití). První vysvětlení však kauzálně dostatečné podmínky neuvádí – uvádí důvod, který sám o sobě kauzálně dostatečný není. Můžeme mít plno důvodů, proč něco vykonat, a přesto to nikdy nevykonáme. To se projevuje i na struktuře vysvětlení, která podle Searla vypadá takto:

„Já (*self*) S vykonalo čin (*act*) A, a při provádění A, S jednalo z důvodu (*reason*) R.“¹⁹³

Takováto struktura vysvětlení udávající důvody jednání nás nutí postulovat jednajícího – já, které z daných důvodů jedná. V rámci tohoto vysvětlení jednání však důvody nemají stejnou kauzální sílu jako příčiny v případě fyzických procesů. Jednající není donucen na jejich základě

¹⁹⁰ Tento přístup má pro Searla také dopady na neurobiologický výzkum, ve kterém doporučuje hledat korelát vědomí jako celku a nikoli jednotlivých zkušeností, viz například Searle, 2008, s. 143–145.

¹⁹¹ Searle, 2008, s. 146.

¹⁹² Oba příklady Searle, 2007a, s. 51.

¹⁹³ Searle, 2007a, s. 53.

jednat, nejsou kauzálně dostatečné pro určení daného jednání, protože toto jednání je svobodné.¹⁹⁴

Tím se dostáváme k dalším charakteristikám já, které Searle vyvozuje. Aby já mohlo jednat na základě důvodů, musí při nejmenším být schopno vnímat své okolí, tj. být vědomé; být schopno (racionálně) uvažovat a mít určitý pojem o čase. Nezanedbatelné je mimo ostatních zmíněných i specifikum zde charakterizované jako *mít pojem o čase*. Právě časová dimenze je pro samo jednání důležitá – neboť zvažujeme naše jednání vzhledem k našim minulým zkušenostem a budoucím cílům, bez nich by jednání nedávalo zcela smysl – a také následně zakládá možnost řešit problematiku odpovědnosti za naše nebo cizí činy.

Searle vymezuje já jako x, o kterém platí, že:

1. „x je vědomé;
2. x trvá v čase;
3. x pracuje s důvody na základě racionality;
4. x tím, že pracuje s důvody, je schopno za předpokladu svobody rozhodovat, zahajovat a provádět jednání;
5. x je zodpovědné alespoň za některé své chování.“¹⁹⁵

Měli bychom si však položit otázku, co nebo čím je toto x a jak existuje. Searle odpovídá, že toto x, já, je pouze formální pojem a srovnává ho se zorným úhlem (*point of view*). „Zorný úhel,“ píše Searle, „je čistě formální požadavek nezbytný k tomu, aby srozumitelně vykreslil povahu mé zkušenosti. Zorný úhel sám o sobě nemá žádné podstatné vlastnosti mimo tohoto jednoho formálního omezení, totiž, že musí existovat určité místo, z kterého je moje zkušenost nahlížena.“¹⁹⁶ Tedy stejně jako zorný úhel neoznačuje žádnou samostatnou entitu, ale dává pouze jakési ohraničení, tak je já pouhým formálním uspořádáním zmíněných charakteristik, tj. je vědomé, časové, racionální, jednající a zodpovědné – a jako takové je podle Searla komplexnější než zorný úhel. To však ze Searlova hlediska nic neubírá na jeho formálnosti

¹⁹⁴ Searle, 2001a, s. 80–88, Searle, 2004a, s. 212–214 a 293–294, Searle, 2007a, s. 50–58. Pro analýzu svobodné vůle u Searla viz předchozí kapitola.

¹⁹⁵ Searle, 2001a, s. 95.

¹⁹⁶ Viz například Searle, 2001a, s. 89–95, nebo Searle, 2004a, s. 297.

(kterou je do jisté míry možné chápat jako abstraktnost pojmu já, jak byla naznačena u Dennetta).¹⁹⁷

Můžeme tak vidět, že Searle má blízko ke skeptickému modelu, který byl představen na příkladu Huma, ke kterému však má své výhrady, a Dennetta¹⁹⁸. Přestože Searlův pojem je širší než předchozích zástupců, tak stejně jako oni nepředpokládá, že by já mohla být substanciální entita. Nicméně, domnívám se, že Searlovo pojetí já není bezproblémové a má v některých oblastech blíže k Descartovu modelu než k tomu skeptickému. V následující části se tak zaměříme na možnou kritiku Searlova uchopení pojmu já.

5.2 Kritika Searlova uchopení já

Pokud pomineme Searlův latentní liberalismus svobodné vůle (kterou předpokládá, přestože, jak jsme viděli v předchozí kapitole, nemá na tuto otázku jednoznačnou odpověď) v problematice já, která je z něho z velké části odvozena, můžeme se domnívat, že Searlovo pojetí já trpí přinejmenším dvěma těžkostmi, kterým musíme věnovat pozornost. První z nich je opomíjení já jakožto prožívaného subjektu zkušenosti, tj. prožívané entity, a druhým nedostatečné vysvětlení kauzální účinnosti já – v těchto problémech Searlova pojetí můžeme vidět, že by já v biologickém naturalismu nemuselo být tak formálním pojmem, jak se nás Searle snaží přesvědčit v analogii se zorným úhlem.

První zmíněný problém je spojený s pojmem *minimálního já*. Tento pojem přejímáme od Shauna Gallaghera, který ukazuje nutnost existence já pro prožívanou zkušenost. Já pociťuje zkušenost jako *svou* zkušenost a dokáže ji kvalitativně odlišovat, a to už na prereflexivní úrovni. Příkladem nám může být rozdíl ve zkušenosti, kdy o vlastní vůli zvedneme ruku (pocit jednání – *sense of agency*) a kdy nám ji zvedne někdo jiný (pocit vlastnění – *sense of ownership*).¹⁹⁹ Příléhající příklad v souvislosti s Gallagherem používá Michal Polák – máme si představit, že jsme bezmocně unášeni rozbouřenou řekou. Zkušenost tohoto nedobrovolného pohybu pak je

¹⁹⁷ Viz například Searle 2004a, s. 294–298.

¹⁹⁸ Na okraj dodejme, že toto je jeden z mála bodů, kde můžeme mezi Searlem a Dennetem nalézt alespoň přibližnou shodu. Nevraživost obou autorů můžeme nalézt například ve výměně přetištěné v Searle, 1997, s. 95–131.

¹⁹⁹ De Haan et al., 2010.

v jasném kontrastu s naším volitivním jednáním.²⁰⁰ Na tuto základní rovinu pocitu já (*sense of self*) poukazuje také Margaret S. Archer, když o ní mluví jako o rovině, ve které se setkáváme se světem a dokážeme ho od nás samých odlišit.²⁰¹ Searle se této problematice dotýká jen letmo v závěru kapitoly o já ve své knize *Mind: A Brief Introduction*. Ukazuje, že je tu určitý pocit já, které nám dává pocit, že existuje něco jako být námi a dává příklad, ve kterém bychom si měli představit být někým jiným – pro ilustraci uvádí Adolfa Hitlera – tj. nebýt pouze v jeho situaci, ale být přímo v jeho kůži, zakusit jeho prožívání skutečnosti, jež je radikálně odlišné od toho našeho. Searle však problematiku pocíťování já pouze naznačuje a uvádí ho jako problém týkající se já k dalšímu rozpracování.²⁰² Nenabízí tak pro něj žádné vysvětlení.

Druhý zmíněný problém – kauzální účinnost já – se zdá být pro Searla fatálnější než předchozí námitka, neboť ukazuje nekoherentnost Searlovy teorie. Tedy zatímco u předchozí zmiňované námitky může Searle svoji teorii – pokud bude úspěšný – doplnit, u druhé ji bude muset rekonstruovat zvnitřku. Searle tvrdí, že já je formální pojem a srovnává ho, jak bylo ukázáno, s jiným formálním pojmem – zorným úhlem. Toto srovnání však selhává v několika ohledech, které jsou pro pojetí já klíčové. Nejdůležitějším z nich je již zmíněná kauzální role já. Searle tvrdí, že já se na základě důvodů k jednání dokáže rozhodnout a iniciovat jednání. Představme si však kauzální řetězec, ve kterém by role já měla být zohledněna. Tedy řekněme, že máme dva důvody pro to, abychom nějakou věc vykonali. Jen to, že tyto důvody máme, není postačující podmínkou pro to, aby jednání nastalo. Tedy pokud má být nějaká činnost vykonána, musí do hry vstoupit já a učinit důvody účinnými, tj. na jejich základě jednat. Tím, že já učiní nějaké důvody účinnými, vstupuje neodmyslitelně do nikdy nekončící linie příčin a následků. Pokud k tomu uvážíme, že tak učiní na základě svobody, jak tvrdí Searle, je tato role ještě komplikovanější, protože do kauzálního řetězce vstupuje zvnějšku, jako ne zcela determinovaný prvek. Může tedy něco s takovou silou, která rozhoduje, zda se něco stane kauzálně účinným a něco naopak nikoli, být pouhým formálním pojmem? Pokud já má toto

²⁰⁰ Polák, 2013, s. 226.

²⁰¹ Archer, 2000, s. 120–153. Pro úplnost dodejme, že z jiného úhlu pohledu pro určitý druh minimální já argumentuje také Grünbaum (2012), který dokazuje neinteligibilnost odosobněných teorií vědomí, a Sorabji (2006, s. 17–31), který ukazuje, že svět nemůžeme vnímat jinak než v termínech já.

²⁰² Searle, 2004a, s. 299.

místo v kauzálním řetězci, není možné ho redukovat na pouhý formální pojem. V tomto je hlavní disanalogie mezi já a zorným úhlem – zorný úhel je pouze pasivní omezení, které nemá šanci do kauzálního řetězce nijak zásadně vstoupit, zatímco já – pokud uvážíme Searlovo pojetí – je jeho neopominutelným a aktivním článkem.²⁰³ Pokud tedy já tímto způsobem umožňuje samo jednání, má blíže k substanciálnímu než formálnímu pojmu.

Můžeme se tak domnívat, že Searle se svým pojmem já stojí někde mezi karteziánsky – substanciálně pojatým já, a zcela skeptickým modelem, který pojem já eliminuje či redukuje na nepodstatné. Searlovo pojetí já tak přináší určité obtíže, kterým, domnívám se, lze předejít nebo je do teorie zahrnout, pokud vezmeme vážně přístup, v jehož rámci pro Searla já jako problém vystupuje, tj. jeho pojetí biologického naturalismu, a také pokud nebudeme nutně trvat na tezi o pouhé formálnosti tohoto pojmu. V další části tak navrhneme nové pojetí já vycházející z biologického naturalismu a zaměříme se na to, jak je možné a co si pod tímto pojetím máme a můžeme představit.

5.3 Emergentní já

Biologický naturalismus jakožto jeden z přístupů k psychofyzickému problému tvrdí, jak jsme již ukázali ve druhé kapitole této práce, že vědomé stavy jsou emergentními vlastnostmi mozku vzniklé evolucí – tím Searle popírá jakýkoli dualismus, ale také materialismus, pokud je založen na reduktivní či eliminativní bázi vzhledem k mentálním stavům. Povaha já je pak pro biologický naturalismus jedním z problémů, s kterým se musí vyrovnat. Jak jsme viděli v předchozí části, Searle na jednu stranu ukazuje kauzální účinnost já v jednání a na druhou stranu o něm hovoří pouze jako o formálním pojmu. Domnívám se však, že by tento nesoulad nemusel vzniknout, kdyby se Searle důsledně držel principů biologického naturalismu, tj. hlavně principu evoluce a emergence mentálního.

²⁰³ Další disanalogií mezi já a zorným úhlem může být to, že přestože je já nutné pro jednání a zorný úhel nutnou podmínkou pro zkušenosti, každý je nutný jiným způsobem – zorný úhel je pouhé strukturální omezení zkušenosti, které přichází s každou zkušeností, zatímco já samo jednání vytváří, je nositelem jednání a jako takové samému jednání předchází.

Než tyto principy budeme moci uplatnit na problém já, připomeňme vztah biologického naturalismu k vědomí. Ten Searle – jak už jsme viděli ve druhé kapitole – vymezuje ve čtyřech základních tezích:

- (1) „Vědomé stavy se svojí subjektivní ontologií první osoby jsou skutečné fenomény skutečného světa.“
- (2) „Vědomé stavy jsou zcela způsobeny nižší úrovní neurobiologických procesů v mozku.“
- (3) „Vědomé stavy jsou realizovány v mozku jako vlastnosti systému mozku, a tedy existují na vyšší úrovni, než je úroveň neuronů a synapsí.“
- (4) „Protože jsou vědomé stavy skutečnými vlastnostmi skutečného světa, fungují kauzálně.“²⁰⁴

Tedy Searle tvrdí, že mysl je ontologicky neredukovatelná vlastnost mozku jako jednotného systému. Neurobiologické procesy – nižší úroveň – zcela zapřičiňuje vědomé stavy – vyšší systémovou úroveň, a vědomé stavy dokáží působit na neurobiologické procesy, respektive stav našeho mozku, jako součást jednoho systému.

Principu emergence Searle věnuje relativně hodně prostoru, naproti tomu o evolučním aspektu Searle téměř nemluví, respektive počítá s ním jako s jedním ze základních faktů, který vyplývá z toho, co dnes již víme o vývoji druhů. Vědomí je podle něj vlastnost vzniklá evolucí obdobně jako jiné vlastnosti našeho těla, například trávení.

Pokud je možné pomocí evolučního principu vysvětlit vědomé stavy, měli bychom ho využít i ve vysvětlení já, které, jak jsme nastínili v jedné z kritik Searlova pojetí v minulé části, je s vědomou zkušeností těsně spjato. Můžeme tedy na já evoluční princip aplikovat? Jak já mohlo vzniknout? Na takovéto otázky z hlediska fylogeneze odpovídá s odkazem na Nicholase Humphreyho Polák: u prvních živých organismů se muselo vytvořit rozlišení mezi nimi a prostředím (tj. mezi *já* a *ne-já*), a vyvinout zpočátku jednoduchá a později mnohem složitější struktura, jak na podněty (jak ty příznivé, tak nepříznivé) reagovat – tím byl dán základ pro mysl, protože svět začal dávat jistý smysl. Pravděpodobně neuvědomělé organismy tak mohly začít reagovat například jako „*to se mi nelíbí, chci pryč*“. Tato struktura je pak spojená s já

²⁰⁴ Všechny citované teze z Searle, 2004a, s. 113–114.

a s jeho starostí o sebe samo. Přestože je toto já ještě neuvědomělé, je vytvořen základ pro jeho uvědomění.²⁰⁵

Evoluční princip nám tak umožňuje odpovědět na jednu z uvedených výtek, které jsme vůči Searlovi pojetí já uvedli, tedy jak je já možné jako prožívaný subjekt zkušenosti. Pokud já uvažujeme takto evolučně, je vidět princip, z kterého vzniká náš pocit vlastního já, jenž byl představen společně s pojmem minimální já – vzniká z potřeb organismu a zajišťuje, respektive zlepšuje, přizpůsobení se nastalým podmínkám. Jako takové je já z principů biologického naturalismu vysvětlitelné a koherentně myslitelné. Zároveň tak vysvětlujeme, jak já vzniká.

Druhý princip – emergence – je však z hlediska vysvětlení já důležitější. Uvažme čtyři nastíněné základní teze biologického naturalismu s tím, že místo vědomých stavů dosadíme já:

- (1) Já se svou subjektivní ontologií první osoby je skutečný fenomén skutečného světa.
- (2) Já je zcela způsobeno nižší úrovní neurobiologických procesů v mozku.
- (3) Já je realizováno v mozku jako vlastnost systému mozku, a tedy existuje na vyšší úrovni, než je úroveň neuronů a synapsí.
- (4) Protože je já skutečnou vlastností skutečného světa, funguje kauzálně.

Získáváme tak robustnější pojem já, o kterém uvažujeme jako o emergentní vlastnosti systému. Tento pojem pak ukazuje já jako ontologicky neredukovatelnou vlastnost – ta tak není Searlovým pouze formálním já, ale také nevybočuje z principů biologického naturalismu. Vzhledem k tomu bychom ji neměli vnímat jako něco, co přesahuje rámec přípustné metafyziky – tedy není to karteziánské já, nezávislé na čemkoli materiálním, ale já, které, přestože je

²⁰⁵ Polák, 2011, s. 137–138. Pojetí mysli z evolučního hlediska tato úvaha (společně s ostatními na toto téma v předchozích kapitolách) samozřejmě ani zdaleka nevyčerpává, ale pro nastínění pozice já, domnívám se, je dostačující. Na okraj dodejme, že i Dennett se v citovaném článku zabývá myšlením z evolučního hlediska – nicméně tvrdí, že myšlení vzniká interiorizací řeči. Tento přístup je však vzhledem k řečenému problematický – řeč je myslitelná pouze vzhledem k vyjádření nějakého smyslu a smysl je myslitelný jen s ohledem na existující mysl. Proti prioritě řeči argumentuje také Archer (2000, s. 120–153). Taktéž ukazuje vývoj já s ohledem na ontogenezi. Tvrdí, že pocit našeho já získáváme skrze svoji vtělenost na základě praktického jednání. Stejně jako u fylogeneze je pro ni kruciólním bodem rozlišení mezi já a ne-já.

substanciální, tj. je ontologicky neredukovatelnou reálně existující entitou, vzniká z fyzického působení, na které jakožto součást téhož systému může působit. Tímto tak získáváme odpověď na jednu z námitek proti Searlovu pojetí já, kterou je nedostatečné vysvětlení jeho kauzálního působení. Pokud je já něčím, co lze konzistentně s biologickým naturalismem myslet substanciálně vzhledem k jeho ontologické svébytnosti, může toto emergentní já zasahovat do vztahů v kauzálním řetězci.

Námi navržené *emergentní já* pak po Descartově vzoru odpovídá naší primární intuici, že jsme něco, nějaké entity, které však oproti Descartovi dokážeme pomocí emergence a evolučního principu naturalisticky vysvětlit. S ohledem na minimální já, které je i v základu našeho pojetí já, můžeme říct, že součástí já je soubor percepce, jak ho uvažoval Hume, ale není to jeho jedinou strukturní vlastností. To se týká i Dennettova pojetí narativního já – narativní já je dozajista další z vlastností emergentního já, které tak dokáže samo sebe definovat na základě vyprávění příběhů o sobě samém, ale není to jeho jedinou nebo nutnou vlastností. Toto já je tak možné vnímat jako jednotící princip různých funkcí mozku, které tak tvoří jeden interagující celek, který je mimo jiné schopný jednat a rozhodovat se.

Nepřítomnost některé z částí – řekněme, že poškození řečového centra znemožní já hovořit – se nemusí dotknout složek ostatních, emergentní já tak nemusí mít některé charakteristiky, ale přesto může být funkčním celkem ostatních částí. Tento jednotící princip, kterým je emergentní já, by pak měl být přítomný i u jiných živočišných druhů, přestože může mít u každého jiné vlastnosti.²⁰⁶ Tato variabilita substanciálně myslitelného já je zakotvena jak v principu evoluce, protože se můžeme domnívat, že ostatní organismy mají podobné základy jako my, přestože se následně vyvíjely odlišně (tj. záleží pouze na tom, kdy se daný druh oddělil ve fylogenetickém vývoji), tak v principu emergence, díky němuž je možné vzájemným působením jednotlivých částí mozku získat nové kvality.

Pokud bychom se měli snažit o nějakou bližší charakteristiku, mohli bychom emergentní já popsat jako psychofyzickou jednotu. Toto určení nás nenutí konkrétněji specifikovat, co znamená „psycho“ a co „fyzická“ část, protože zahrnuje všechny tyto atributy. Ty pak mohou být, jak již bylo řečeno, vzhledem k množství přírodních druhů značně variabilní. Psychické stavy však můžeme uchopit jako vzájemně interagující stavy vědomí (ale i nevědomí) utvářející

²⁰⁶ Uvažme např. Nagelovu stat' „Jaké je to být netopýrem“ (Nagel, 1974).

jednotu celkové zkušenosti (a to i z časového hlediska), která je však možná pouze ve spojení s fyzickou částí – a to ve dvojím smyslu: 1) emerguje z fyzického (spolu se Searlem můžeme říct, že je kauzálně – ale nikoli ontologicky – redukovatelné na fyzické) a 2) je (alespoň částečně) závislá na fyzických vstupech (například když interaguje se svým okolím).

Pokusme se toto pojetí já ještě blíže ilustrovat. Friederike Schüür a Patrick Haggard se zabývají otázkou, jakého druhu je námi generované jednání (*self-generated actions*). Tvrdí, že je tvořeno integrací různých druhů vstupů: „Představme si například fotbalistu v polovině důležitého zápasu: Jak se jeho mozek rozhoduje, co udělat s míčem? Rozhodnutí záleží na množství faktorů, například zda se blíží soupeř (tj. vizuální informace o externích stimulech), zda může přihrát míč nekrytému spoluhráči (tj. vizuální informace o externích stimulech a povědomí o vlastních motorických dovednostech), zda jeho tým vyhrává či prohrává (tj. kontextuální informace vztahující se k dlouhodobým cílům), nebo zda cítí, že potřebuje něco dokázat manažerovi klubu (tj. vedlejší dlouhodobý cíl) vzhledem k tomu, že jeho tým právě zaplatil vysoký poplatek za přestup. Hráčův mozek musí efektivně integrovat všechny tyto různé vstupy a vytvořit jednání, které je strategickou odpovědí na tyto vstupy.“²⁰⁷ Přestože se Schüür a Haggard zabývají v první řadě generováním jednání a nenajdeme u nich snahu o definici já, domnívám se, že tento příklad názorně ukazuje, čím toto emergentní já také je – integrujícím principem všech procesů tvořících naši celkovou zkušenost (citovaný příklad pak může být jen malou výsečí těchto procesů), který na základě nich dokáže, jak nastínil Searle, jednat.

Jedním z důvodů, proč se pokusit zavést toto emergentní já, je jeho role v Searlově biologickém naturalismu. Viděli jsme, že Searlovo pojetí já přináší několik problémů – ty zavedením emergentního já redukuje na problémy, které již biologický naturalismus s sebou nese a s kterými se musí vyrovnat jako celek. Problematiku já tímto krokem převádíme hlavně na problematiku emergence, z které biologický naturalismus tak jako tak vychází. Tedy pokud biologický naturalismus dokáže tento přístup z dlouhodobého hlediska obhájit a ideálně podpořit neurobiologickými výzkumy – a tím překonat to, co David Chalmers nazývá těžkým problémem (*hard problem*)²⁰⁸ – pojem já by pak již měl být snadno odvoditelný. Nicméně

²⁰⁷ Schüür et al, 2011, s. 1702.

²⁰⁸ Chalmers, 1995.

momentálně je nemožné takovýto vývoj předjímat. Zaměříme se tak i na některé další námitky, které proti pojmu emergentního já mohou vzniknout.

Námitkou, s kterou se můžeme setkat u substantiálně pojatých já, je, zda takto nepostulujeme homunkula,²⁰⁹ tedy jakéhosi interního pozorovatele v naší hlavě, který by pak však následně čelil stejné námitce – tedy, že i on by musel obsahovat dalšího pozorovatele atd. V tomto případě tomu však tak není – vzhledem k emergenci já, které vzniká teprve sjednocením svých stavů, je já svými stavy, nikoli ničím dalším mimo ně, tedy není jejich pozorovatelem, který by potřeboval dalšího pozorovatele. Můžeme namítnout, že emergentní já je přece jenom něčím víc, protože interagujícími částmi vznikají nové kvality. To může být pravda, ale vznikají z jednotlivých částí, které jsou organicky v této emergující entitě zahrnuty, respektive je jimi tvořena – to znamená, že není nutné postulovat další entitu (tj. homunkula), a ani nemůžeme předpokládat, že by byl k tomuto systému nějak externí.

Také nám může být vytknuto, že emergentní já je zbytečná entita, neboť to, co jím vyjadřujeme, je to, co lze nalézt již pod pojmem vědomých stavů, případně pod Searlovým pojmem sjednoceného vědomého pole – a tedy, že zbytečně znásobuje pojmy. Ani v tomto případě však nemůžeme dát tomu, kdo námitku klade, za pravdu. Vědomé stavy, přestože je vnímáme jako spojené do jednoho pole, nejsou dostatečnou definicí já. Představme si obraz v nějaké galerii umění – řekněme krajinku se stádem tura domácího. Vědomé stavy jsou pak jen jevovou stránkou věci – obrazem, zatímco sám pojem já v sobě zahrnuje i aspekty nevědomé či neuvědomělé – naše vztahování se k zobrazované věci, nebo to, jak samu zobrazovanou skutečnost posuzujeme, i to, že na nás nějak působí. Můžeme tak například díky tomuto obrazu dostat chuť na čokoládu, přestože si ji s obrazem nebudeme schopni vědomě spojit.²¹⁰

Poslední zmiňovaná námitka však může být převedena do podoby, kdy se nebudeme ptát na vztah vědomých stavů a já, ale vztahu já k mysli. Zde již odpověď není natolik jednoznačná, a to již i vzhledem k tomu, že nám chybí jednotná definice mysli. Pokud však do definice mysli zařazujeme i již zmíněné nevědomé stavy a chápeme ji jako základní místo smyslu, není mezi myslí v biologickém naturalismu a já zásadní rozdíl. Jak jsme ukázali, v evolučním principu

²⁰⁹ Bayne, 2008 s. 194.

²¹⁰ V tomto případě uvažme např. Barghovy experimenty s primingem (např. Bargh, Chen, Burrows, 1996).

jsou tyto dva pojmy k sobě pevně vztažené – já je založeno v tom, že se organismus začíná vztahovat k sobě jako entitě, a mysl je tím, co na jednu stranu tuto entitu umožňuje, a na druhou je jí definováno, protože, jak plyne z pojetí minimálního já, není možná mysl bez subjektu.

5.5 Závěr

Pokusme se celý problém shrnout. Na začátku jsme ukázali nejednotnost problematiky já a pokusili se obrátit k fundamentální otázce – tedy otázce po tom, zda já existuje a co by tímto já mělo být. Nejprve jsme stanovili dva paradigmatické modely – substanciálně pojaté já a skeptický model, a s ohledem na ně jsme se zaměřili na Searlův přístup k já, který do značné míry nejednotnou problematiku sjednocuje.

Ukázali jsme však také na problematičnost tohoto přístupu, a to vzhledem k možnosti kauzálního působení já, které mělo být podle Searla jen formálním pojmem, a k absenci jedné z podstatných vlastností já v tomto pojetí – konkrétně na absenci pocíťování vlastního já. Na základě těchto námitek jsme přistoupili k principům biologického naturalismu, který je v základu problematiky já v Searlově myšlení, a argumentovali jsme, že já lze s ohledem na něj myslet koherentně, pokud se vzdáme Searlova pojetí já jako formálního pojmu a budeme ho chápat substanciálně. To bylo podloženo dvěma principy biologického naturalismu – první nám dovolil vysvětlit já z hlediska evolučního vývoje, a získat tak odpověď na námitku absence pocíťování já; druhý ukázal já jako ontologicky svébytnou vlastnost mozku vzniklou emergencí. Druhý zmiňovaný princip nám tak v souladu s přístupem biologického naturalismu umožnil překonat námitku o kauzálním působení já, která mohla být vznesena v případě, že by já bylo formálním pojmem.

Získali jsme tedy hypotézu o tom, jak je já možné a čím je, která nám umožňuje překonat partikulárnost jednotlivých problematik já, protože jsme získali takový pojem já, který je dokáže do sebe zahrnout – můžeme tak o *emergentním já* uvažovat jako o jakémsi fundamentálnějším pojetím já pro ostatní pojetí já a jeho vlastnosti. Toto řešení redukuje počet problémů biologického naturalismu, protože vysvětluje já na základě jeho principů a snad i vnáší větší světlo do otázek, pro které zatím neměl odpověď.

6 ZÁVĚR

Tato práce hledala odpověď na psychofyzický problém, tedy na otázku vztahu těla a mysli a jejich vzájemnosti. Při tom se zaměřila na jednu z teorií mysli, která se o překonání psychofyzického problému pokouší – na biologický naturalismus Johna R. Searla. Ukázal se biologický naturalismus jako koherentní? Je vhodným kandidátem na teorii, která konečně rozřeší tradiční psychofyzický problém a s ním související otázky?

V našich závěrech se budeme muset držet při zemi. Searlova teorie je v mnoha ohledech zdařilým vyjádřením toho, co sám Searle nazývá „common-sensem“ – tedy toho, jak vědomí chápe běžný člověk i bez hlubších znalostí z oblasti filosofie nebo přírodních věd. Searlova teorie se snaží k vědomí přistupovat z vědeckého úhlu pohledu, tedy snaží se ho vysvětlit bez zapojení náboženských a dalších nadsvětských nazírání světa na základě racionality a vědeckých principů obecně. Zároveň se snaží o uchopení vědomí neredukovaně, tedy včetně všech jeho subjektivních a kvalitativních aspektů, které nás dělají tím, čím jsme.

Tato práce představila základní principy biologického naturalismu a následně nás provedla jeho jednotlivými vybranými aspekty – intencionalitou, možností svobodné vůle a problémem pojetí já. V průběhu jednotlivých kapitol jsme se zaměřili i na řadu námitek vůči Searlově pojetí. Některé se nám podařilo ukázat jako nerelevantní, u některých musí konečné vyřešení přinést až další vývoj přírodních věd, některé námítky jsme vůči Searlově teorii vznесли i my sami. Podívejme se nyní na biologický naturalismus z většího nadhledu a zároveň se zaměříme na vybrané argumenty a námítky, které zůstaly v platnosti.

Na začátku jsme ukázali biologický naturalismus jako reakci na materialistické teorie vědomí 20. století. Ty podle Searla vědomí redukují na fyzické, a tak ho fakticky eliminují. Zaměřili jsme se tak na behaviorismus, teorii identity, funkcionalismus i projekt umělé inteligence, které tuto chybu podle Searla opakují, a ukázali jsme i další kritiky, které vůči nim Searle vznáší. S ohledem na to jsme představili Searlovu charakteristiku vědomých stavů, které jsou podle něj v první řadě kvalitativní, subjektivní, intencionální a sjednocené.

Na tomto základě jsme v druhé kapitole dále ukázali základní principy biologického naturalismu jakožto nereduktivní teorie vědomí. Zaměřili jsme se na princip, díky kterému je vědomí podle biologického naturalismu možné – emergenci. Searle ukazuje vědomé stavy jako součást systému mozku – a jako takové nejsou ničím mimo tento systém. Pro názornost je popisuje jako vyšší úroveň, která je způsobena a realizována nižší (neurobiologickou) úrovní.

Důležité pro pochopení Searlovy teorie je chápat toto rozlišení jako schematické a nikoli jako faktické, protože celý systém funguje najednou jako celek – a vědomí tak může být podle Searla schopné kauzálně působit.

Ukázalo se, že jedním ze základních problémů biologického naturalismu je jeho nerozpracovanost v určitých stěžejních otázkách a principech. Searle sice nastiňuje, jak vědomí uchopit, ale nenabízí mimo několika analogií žádné konkrétní rozpracování: nevíme, jak by princip emergence s ohledem na vědomí měl ve skutečnosti fungovat, jak vzniká vědomí, ani jak konkrétně může kauzálně působit. Biologický naturalismus tak vyjadřuje jistou možnost uchopení vědomí, která odpovídá „common sense“, přesto se ale jedná o teorii, která potřebuje další rozpracování – to Searle ale ponechává vědcům.

S ohledem na to, že v rámci Searlovy teorie je ještě mnoho neznámých, biologický naturalismus v sobě může zahrnovat i přístupy, proti kterým se explicitně vymezuje. Problémem pro biologický naturalismus může být panpsychismus, podle kterého pro možnost našeho vědomí je nutná existence „zárodečných“ vědomí na úrovni částic. Díky emergenci pak z nich podle zastánců panpsychismu vzniká naše rozvinuté vědomí. Searle se proti panpsychismu vymezuje, ale na tuto konkrétní – a legitimní – námitku neodpovídá. Panpsychismus tak nejen není vyloučený, ale je, jak jsme ukázali, i slučitelný s biologickým naturalismem. Obdobně jako panpsychismus je pro Searla, jak ještě uvidíme, otevřena možnost epifenomenalismu, proti kterému se také vymezuje.

Ve třetí až páté kapitole jsme se zaměřili na jednotlivá podstatná témata biologického naturalismu. Prvním z nich bylo téma intencionality – tedy vlastnosti vědomí *být o něčem*. V rámci toho jsme nejen představili Searlovu intencionální teorii na základě pojmů, jako jsou podmínky splnění, směr přiléhavosti a směr působení, síť a pozadí, ale také jsme se důkladně zaměřili na intencionální stav vnímání spolu s možností přímého poznání skutečnosti.

Ukázali jsme, že Searle zastává přímý realismus – tedy to, že poznáváme objekty přímo, přestože je můžeme poznávat jinak, než ve skutečnosti jsou (například v případě optických iluzí). Zároveň jsme ukázali, že Searle neřeší související otázku, která se ptá po skutečnosti světa kolem nás – předpokládá ho, respektive považuje ho za „výchozí pozici“, která platí, dokud není vyvrácena. Searle tak nevyvrací námitky radikálního skeptika týkající se pravdivosti poznání a není schopný odlišit s ohledem na perspektivu první osoby halucinaci od pravdivého poznání. Tedy svět, jeho pravdivost, není dostatečně uchopena, přestože mu Searle dává přednost před vědomím, které z něj vyvozuje.

Po představení intencionality a s ní spojených témat jsme se zaměřili na problém svobodné vůle, tedy spor mezi kauzálním determinismem a libertarianismem. Searle problém sleduje na dvou schematických rovinách – psychologické a neurobiologické, odpovídajícím dvěma rovinám nastíněným u principu emergence. Pro řešení problému svobodné vůle klade dvě hypotézy, které mají být vhodné pro vědecké zkoumání. Jedna z nich je deterministická, podle ní vědomí nemá kauzální účinnost. Druhá svobodnou vůli umožňuje – Searle možnost jejího fungování vidí v uplatnění kvantového principu neurčitosti.

Biologický naturalismus primárně pracuje s variantou, že vědomí je kauzálně účinné, protože funguje jako součást jednoho systému. V rámci deterministické hypotézy ale Searle přiznává, že je otevřena možnost, že vědomí může být pouze epifenomenální, tedy že nehraje žádnou roli a vše je v gesci pouze nižší neurobiologické úrovně. Tedy epifenomenalismus je další směr, vůči kterému se biologický naturalismus není schopen dostatečně vymezit.

S tím je spojen další – fundamentální – problém biologického naturalismu. Searle, jak jsme viděli, vychází z vědeckých principů a přenechává část rozpracování biologického naturalismu právě na další vědecké bádání. To je do jisté míry legitimní, protože biologický naturalismus lze považovat za novou teorii. Ukázali jsme však, že problém přichází v Searlově porozumění vědě a případném zapojení vědeckých poznatků, které nejsou vždy zcela reflektované a neodpovídají vždy soudobým interpretacím.

Posledním naším tématem bylo Searlovo pojetí já. Porovnali jsme ho se skeptickým (Hume, Dennet) a substanciálním (Descartes) paradigmatickým modelem já. Searle já vymezuje jako *x*, které je vědomé, trvá v čase, racionálně pracuje s důvody, je schopné se rozhodovat a iniciovat jednání a jako takové je také zodpovědné za své činy. Já je tak důležité hlavně pro Searlovu teorii jednání. Zároveň ale Searle tvrdí, že já je jen formálním pojmem srovnatelným se zorným úhlem – má tak blízko ke skeptickým modelům.

Ukázali jsme, že je přinejmenším problematické uchopit já jako formální pojem, jak to navrhuje Searle, a zároveň mu připsat možnost (svobodně) jednat. Navrhli jsme proto nové pojetí já, které je v souladu s principy biologického naturalismu – „emergentní já“, které v analogii s vědomými stavy může být ontologicky neredukovatelné a vznikat emergencí jako součást systému. Zároveň jsme zapojením principu evoluce vyřešili další problém Searlova pojetí, a to vysvětlení pocitu já (*sense of self*), protože jsme ukázali, jak vzniká. Pokud bychom ponechali já v původním Searlově pojetí, znamenalo by to značnou trhlinu v biologickém naturalismu, protože by jednající já ve skutečnosti – jako formální pojem – neexistovalo. Zároveň by to

mohlo vést k oslabení možnosti toho, že vědomí doopravdy působí kauzálně – jeho veškerá činnost by pravděpodobně byla determinována nižší úrovní. Přestože tuto možnost – jak jsme viděli – Searle nechává otevřenou, nepřiklání se k ní. Není pravděpodobná ani z hlediska evoluce organismu, respektive evolučního opodstatnění vědomí.

Můžeme tak mluvit přinejmenším o šesti stěžejních problémech:

- 1) Nedostatečná rozpracovanost principů biologického naturalismu, obzvláště principu emergence
- 2) Panpsychismus jako otevřená možnost
- 3) Nereflektovaný předpoklad světa, který je vůči vědomí považován za primární a z kterého je vědomí vysvětlováno
- 4) Náchylnost k epifenomenalismu
- 5) Nereflektování vědy a jejích principů
- 6) Nekoherentní pojem já

Jelikož Searle vychází ve své teorii z vědeckého uchopení světa, můžeme problém nereflektování vědy a jejích principů považovat za jistým způsobem fundamentální a těsně spjatý s problémem uchopení vědomí. Aby bylo možné navrhnout teorii založenou na vědeckých poznacích, měli bychom v první řadě vědět, co tato „věda“ je a co „uchopuje“. Pokud budeme za vědu považovat souhrn metod, přístupů a získaných poznatků, které nám mají pomoci uchopit svět, musíme mít stále na paměti, že věda, přestože je striktně vymezena, není jednou provždy daným platným poznáním, ale je lidským výtvoem a i její pravidla jsou tak pravidly, která se v průběhu času mohou měnit – neměli bychom ji tak zaměňovat s realitou samou, ale považovat ji pouze za náš přístup k uchopení reality, které může být ovlivněno řadou faktorů – spolu s Thomasem Kuhnem můžeme tvrdit, že věda je paradigmatická, nebo radikálnější s ohledem na Paula K. Feyerbenda, že „cokoli jde“.²¹¹

Searle tímto způsobem vědu nereflektuje – a chápe ji často spíše v kontextu 19. století jako vědu o objektivním stavu světa, ve kterém role vědce, pozorovatele nebo jeho metod nehraje žádnou roli. To je problematické nejen s ohledem na vědecké nazírání světa, paradigmatu, ale

²¹¹ Pro úplnost dodejme, že Searle se ke Kuhnově pochopení vědy několikrát vyjadřuje – považuje ho ale hlavně za „mocenské“, tedy jako „útok“ z pohledu humanitních věd na „objektivitu“, které sami nejsou schopny dosáhnout.

také, jak jsme viděli, obzvláště z pohledu kvantové mechaniky. Vyvstává tak zde problém, jak vědomí uchopit. Náš svět, to, jak se jeví, jak ho poznáváme, se může zdát být z více rovin – ať už z hlediska radikálního skeptika, nebo vědeckého zastávce jistých teorií kvantové fyziky – značně nejistý. Tedy nedostatečné uchopení vědy je doprovázeno nedostatečným uchopením světa, který má být přesto vědecky objektivní.

Tyto neukotvené základy mohou vést k dalšímu problému, a to otevřené možnosti panpsychismu – nevíme, co je fundamentem světa, tedy proč by to nemohly být „vědomé“ částice, obzvláště pokud nám to pomůže v řešení našeho problému. Tento problém biologického naturalismu není kritický – a v tomto musíme Searlovi dát za pravdu – naše poznání není dostatečně daleko. Není tak ale rozumné možnost panpsychismu rovnou uzavírat, jak to Searle bez dostatečného opodstatnění dělá.

Nedostatečné uchopení světa, ale i vědy a jejích poznatků vede i k dalším problémům – obzvláště pak k nedostatečnému rozpracování principů biologického naturalismu. Searle nenavrhuje, jak by emergence mohla konkrétně vytvářet vědomí. To vede k dalšímu problému – náchylnosti k epifenomenalismu, tedy tomu, že vědomí nemusí mít žádnou reálnou možnost kauzálního působení. Kdyby princip emergence byl více rozpracován a opodstatněn, nemusel by být epifenomenalismus pro biologický naturalismus tématem.

Searlovo pojetí já je pak pro biologický naturalismus problémem svého druhu, protože se zdá, že ukazuje na vnitřní rozpornost této teorie. Abychom ji předešli, navrhli jsme pojem „já“ oproti Searlově pojetí rozšířit. Tím tak redukuje problémy biologického naturalismu. Zároveň je ale pojetí já do jisté míry spojeno s ostatními problémy – jednak protože je založeno na principu emergence, s ohledem na který může být já vztaženo i k možnosti panpsychismu, dále protože já jistým způsobem reflektuje svět, a tedy je spojeno s problémem uchopení tohoto světa a jeho vědeckým výkladem, ale také má blízko k problematice epifenomenalismu, protože já jedná.

Searlovu teorii přes všechny zmíněné problémy můžeme považovat za zdárné uchopení vědomí z pohledu „zdravého rozumu“. Biologický naturalismus je postaven na základech, které by měly být všem, kdo prošli vzdělávacím systémem, srozumitelné. Searle tak činí krok, jak vědomí – přestože se někomu může zdát téměř něčím nadsvětským – vysvětlit na základě vědeckých poznatků. Hlavní výzvou pro biologický naturalismus však je, aby ho jako teorii vzali vážně empiričtí vědci a začali ho jako hypotézu testovat.

Neměli bychom ale zapomínat na to, že biologický naturalismus není pouze teorií vědomí, ale že je součástí většího celku – Searlova filosofického projektu, který – jak jsme již nastínili – se

snaží odpovědět na otázku, jak může ve fyzikálním světě existovat člověk. Jako takový je biologický naturalismus pevným základem, na kterém stojí ostatní části Searlovy filosofie.

7 POUŽITÉ ZDROJE

1. Archer, M. S., 2000. *Being Human: the Problem of Agency*. New York: Cambridge University Press, 2000, 323 s. ISBN 0-521-79175-8.
2. Bargh, J. A.; Chen, M.; Burrows, L., 1996. Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action. *Journal of Personality and Social Psychology*. 71(2), 230–244. ISSN 0022-3514.
3. Bayne, T., 2008. The Phenomenology of Agency. *Philosophy Compass*, 3(1), 2008, s. 194. ISSN 1747-9991.
4. Boström, K. J.; Honnacker, A.; Ziesche, A., 2010, Acting On Gaps? John Searle's Conception Of Free Will. In: Franken, D.; Karakus, A.; Michel, J. G. (eds.) *John R. Searle Thinking About the Real World*. Berlin, Walter De Gruyter 2010, s. 103–116. ISBN 9783110326185.
5. Corcoran, K. J., 2001. The Trouble with Searle's Biological Naturalism. *Erkenntnis*, 55(3), s. 307–324. ISSN 0165-0106.
6. Corrigan, R., 2008. Freedom and Neurobiology, by John Searle. *Philosophy Now*, 66, s. 40–41. ISSN 0961-5970.
7. De Haan, S.; De Bruin, L. 2010. Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(3), 2010, s. 373–396. ISSN 1568-7759.
8. Dennett, D. C., 1992. The Self As A Center Of Narrative Gravity. In: Kessel, F.; Cole, P.; Johnson, D. (eds.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale: NJ, Erlbaum, 132 s. ISBN 080580532X.
9. Descartes, R. 1970. *Úvahy o první filosofii*. Přeložil Gabriel, Z. Praha: Svoboda, 150 s. ISBN 25-087-70.
10. Dolák, A., 2010. Svoboda vůle: Sic et Non. *Organon F*, 17(3), s. 322–338. ISSN 1335-0668.
11. Gifford, A., 2007. The Knowledge Problem, Determinism, and The Sensory Order. *The Review of Austrian Economics*, 20(4), s. 269–291. ISSN 0889-3047.
12. Gilboa, I., 2007. *Free Will: A Rational Illusion*. [online]. [cit. 2015-10-20] Dostupné z: <http://www.dklevine.com/archive/refs41222470000000001959.pdf>
13. Gregg, A. P.; Sedikides, C.; Gebauer, J. E., 2011. Dynamics Of Identity: Between Self-Enhancement And Self-Assessment. In Schwartz, S. J.; Luyckx, K.; Vignoles,

- V. L. (eds.), *Handbook of Identity Theory and Research*, s. 305–327. ISBN 978-1-4419-7987-2.
14. Grünbaum, T., 2012. First-Person And Minimal Self-Consciousness. In: Miguens, S.; Preyer, G. (eds.), *Consciousness and Subjectivity*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012, s. 292–320. ISBN 978-3-86838-136-8.
 15. Havlík, V., 2012. Searle On Emergence, *Organon F*, 19, s. 40–48. ISSN 1335-0668.
 16. Honderich, T., 2001. Mind the Guff. A Response to John Searle. *Journal of Consciousness Studies*, 8(3), s. 62–78. ISSN 1355-8250. Citováno dle: <http://www.homepages.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousHonderichonSearle.htm>
 17. Hsieh, D. M., 2003. *Minds in Action* [online]. [cit. 2015-10-20] Dostupné z: <http://www.philosophyinaction.com/docs/mia.pdf>
 18. Hume, D., 2015. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Přeložil Janoušek, H. Praha: Togga, 2015, 455 s. ISBN 978-80-7476-094-5.
 19. Hvorecký, J., 2012. Causality and Free Will. *Organon F*, 19, s. 64–69. ISSN 1335-0668.
 20. Chalmers, D. J., 1992. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 375 s. ISBN 0-19-510553-2.
 21. Chalmers, D. J., 1995. Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), s. 200–219. ISSN 1355-8250.
 22. Jackson, F., 1982. Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127., Apr., s. 127–136.
 23. Johansson, I., 2003. Searle's Monadological Construction of Social Reality. *The American Journal of Economics and Sociology*, 62(1), s. 233–255. ISSN 0002-9246.
 24. Kapitan, T., 2007. The Phenomenology of Freedom. *The Journal of Mind and Behavior*, 28(3;4), s. 189–202. ISSN 0271-0137.
 25. Kaufmann, L., 2005. Self-in-a-Vat: On John Searle's Ontology of Reasons for Acting. *Philosophy of the Social Sciences*, 35(4), s. 447–479. ISSN 0048-3931.
 26. Kim, J., 1995. Mental Causation in Searle's Biological Naturalism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), s. 189–194. ISSN 1933-1592.
 27. Kripke, S., 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 172 s. ISBN 0-631-10151-9.
 28. Law, S., 2007. *Filosofická gymnastika*. Přeložil Pálenský, P. Praha: Aliter (Argo: Dokořán), 344 s. ISBN 978-80-86569-84-0.

29. Layzer, D., 2001. *Free Will as a Scientific Problem* [online]. [cit. 2015-10-20]. Dostupné z: http://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/layzer/Free_Will_As_A_Scientific_Problem.pdf
30. Le Morvan, P., 2004. Arguments Against Direct Realism and How to Counter Them. *American Philosophical Quarterly*, 41(3), s. 221–234. ISSN 0003-0481.
31. Libet, B., 2001. Consciousness, Free Action and the Brain. Commentary on John Searle's Article. *Journal of Consciousness Studies*, 8(8), s. 59–65. ISSN 1355-8250.
32. McDermid, D. The Real World Regained? Searle's External Realism Examined in *Kriterion*, Nr. 18 (2004), s. 1–9. ISSN 1019-8288.
33. Marvan, T.; Hvorecký, J. (eds.), 2007. *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. Nymburk: OPS, s. 236. ISBN 978-80-903773-3-2.
34. Meijers, A. W. M., 2010. Mental Causation and Searle's Impossible Conception of Unconscious Intentionality, *International Journal of Philosophical Studies*, 8(2), s. 155–170. ISSN 0967-2559.
35. Nagel, T., 1974. What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, October, 1974, s. 435–450.
36. Nagel, T., 1995. *Other Minds, Critical Essays 1969–1994*. New York: Oxford University Press, 229 s. ISBN 0-19-509008-X.
37. Polák, M., 2011. Některé aspekty pojmu Já ve filosofii mysli a v kognitivní vědě: primitivní Já a konceptuální Já. *Organon F*, 18, s. 126–143. ISSN 1335-0668.
38. Polák, M., 2013. *Filosofie mysli*. Praha: Triton, 2013, 260 s. ISBN 978-80-7387-742-2.
39. Ragget, S., 2013. *Searle on Consciousness and Free Will* [online]. [cit. 2014-03-25] Dostupné z: <http://quantum-mind.co.uk/searle-consciousness-freewill/>
40. Searle, J. R., 1979, What Is an Intentional State?, *Mind*, 88(1), s. 74–92. ISSN 0026-4423.
41. Searle, J. R., 1980a. Minds, Brains and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), s. 417–424. ISSN 0140-525X
42. Searle, J. R., 1980b. The Intentionality of Intention and Action, *Cognitive science*, 4, s. 47–70. ISSN 03640213.
43. Searle, J. R., 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 278 s. ISBN 0-521-22895-6.
44. Searle, J. R., 1984. *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Reith lectures, 107 s. ISBN 0-674-57633-0.

45. Searle, J. R., 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992, 270 s. ISBN 0-262-69154-X.
46. Searle, J. R., 1994. *Mysl, mozek a věda*. Přeložil Nekula, M. Praha: Mladá fronta. Váhy (Mladá fronta), 135 s. ISBN 80-204-0509-7.
47. Searle, J. R., 1995a. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 241 s. ISBN 978-0-029-28045-4.
48. Searle, J. R., 1995b. Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 1995, s. 217–232. ISSN 0031-8205.
49. Searle, J. R., and exchanges with Dennett, D. C.; Chalmers, D. J., 1997. *The Mystery of Consciousness*. London: Granta Books, 224 s. ISBN 1-86207-122-5.
50. Searle, J. R., 1998. *Mind, Language And Society: Philosophy In The Real World*. New York: Basic Books, 175 s. ISBN 0-465-04521-9.
51. Searle, J. R., 2000. Consciousness, Free Action and the Brain, *Journal of Consciousness Studies*, 7, No. 10, s. 3–22. ISSN 1355-8250.
52. Searle, J. R., 2001a. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 303 s. ISBN 0-262-19463-5.
53. Searle, J. R., 2001b. Reply to Libet: 'Consciousness, Free Action and the Brain. Commentary on John Searle's Article.'. *Journal of Consciousness Studies*, 8(8), s. 63–65. ISSN 1355-8250.
54. Searle, J. R., 2001c, Free Will as a Problem in Neurobiology. *Philosophy*, 76(4), s. 491–514.
55. Searle, J. R., 2004a. *Mind: A Brief Introduction*. New York: Oxford University Press, 326 s. ISBN 0-19-515733-8.
56. Searle, J. R., 2004b. Biological naturalism. In: Schneider, S., a Velmans, M., editoři. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Chicester: John Wiley and Sons Ltd, s. 325–334. ISBN 978-1-4051-2019-7.
57. Searle, J. R., 2007a. *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York: Columbia University Press, 113 s. ISBN 978-023-1137-522.
58. Searle, J. R., 2007b. Neuroscience, Intentionality and Free Will: Reply to Habermas. *Philosophical Explorations*, 10(1), s. 69–76. ISSN 1386-9795.
59. Searle, J. R., 2008. *Philosophy in a New Century: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 201 s. ISBN 978-0-521-51591-7.

60. Searle, J. R., 2010a. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press, 208 s. ISBN 978-0-19-539617-1.
61. Searle, J. R., 2010b. Consciousness and the Problem of Free Will. In: Baumeister, R.; Mele, A. A. Vohs, K. (eds.). *Free Will and Consciousness: How Might They Work?*. Oxford University Press, s. 121–134. ISBN 0-19-538976-X.
62. Searle, J. R., 2012. Reply to Commentators. *Organon F*, 19, Supplementary Issue 2, s. 199–225. ISSN 1335-0668.
63. Searle, J. R., 2015. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. New York: Oxford University Press, 256 s. ISBN 978-0-19-938517-1.
64. Schlosser, M., 2008. Review: John R. Searle: Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power. *Mind*, 117(468), s. 1127–1130.
65. Schüür, F.; Haggard, P., 2011. What Are Self-Generated Actions? *Consciousness And Cognition*, 20(4), 2011, s. 1697–1704. ISSN 1053-8100
66. Sorabji, R., 2006. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, 416 s. ISBN 0226768260.
67. Sorem, E., 2010. Searle, Materialism, and the Mind-Body Problem. *Perspectives*, 3(1), s. 30–54.
68. Sperry, R. W., 1969. A Modified Concept of Consciousness. *Psychological review*, 76(6), s. 532–536. ISSN 0033-295X. Dostupné z: <http://people.uncw.edu/puente/sperry/sperrypapers/60s/147-1969.pdf>
69. Stapp, H. P., 2003, *Kvantový model myšlení* [online]. [cit. 2015-10-20]. Zpracoval Svršek, J. Palmknihy FREE. Dostupné z: <http://www.palmknihy.cz/web/kniha/kvantovy-model-mysleni-7862.htm>
70. Stapp, H. P., 2006. Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism. *Zygon*, 41(3), 2006, s. 599–616. ISSN 0591-2385.
71. Stapp, H. P., 2008. *Philosophy of Mind and the Problem of Free Will in the Light of Quantum Mechanics* [online]. [cit. 2015-10-20] Dostupné z: <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/Philosophy.pdf>
72. Tobia, K. P., 2015. Personal Identity and the Phineas Gage Effect. *Analysis*, 75(3), s. 396–405. ISSN 0003-2638.
73. Toráčová, P., 2008. Může ve fyzikálním světě existovat člověk? Rozhovor Pavly Toráčové s prof. Johnem Searlem. *Reflexe*, 19(34), s. 99–109. ISSN 0862-6901.

74. Toráčová, P., 2009. Searlova filosofická otázka. *Filosofie dnes*, 1(1), s. 47–53. ISSN 1804-0969.
75. Turing, A. M., 1950. Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, Vol. 59, No. 236 (Oct.), s. 433–460. ISSN 0026-4423.
76. Tvrдый, F., 2014. *Turingův test: Filosofické aspekty umělé inteligence*, Praha: Togga. Scholia, 213 s. ISBN 978-80-7476-043-3.
77. Vácha, J., 2017, Metafyzika života Hanse Jonase jako stále živý podnět, *Filosofický časopis*, 4/2017, s. 583–605. ISSN 0015-1831.
78. Wachowski, Li.; Wachowski, La., 1999. *The Matrix* [film]. USA.