

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Pavla Toráčová

Naturalizace vědomí a smysl subjektivity

The Naturalization of Consciousness and the Meaning of Subjectivity

Disertační práce

Vedoucí práce: Doc. RNDr. Josef Mural, CSc.

2014

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 31. března 2014

Pavla Toráčová

Děkuji Josefu Muralovi za vedení práce, jakož i za průběžné konzultace k dalším tématům během celého studia. Děkuji také Jakubu Trnkovi a Davidu Jeřábkovi za četné inspirativní rozhovory a vášnivé debaty o nejrůznějších filosofických otázkách.

Abstrakt

Tématem práce je problém existence vědomí ve fyzikálním světě. Východiskem je odmítnutí převládajícího přístupu v současné filosofii mysli, jenž pojednává fenomenální vědomí odtrženě od intencionality, a příklon k názoru, že fenomenální charakter vědomí a intencionalita jsou neodlučitelné a není možné porozumět jednomu, aniž bychom porozuměli druhému. Otázka existence vědomí ve fyzikálním světě je tedy nahlížena jako otázka existence (vědomé) intencionality ve fyzikálním světě. S cílem získat takovou analýzu intencionality, která na jedné straně podrží její fenomenální charakter s perspektivou první osoby a na druhé straně nám umožní nahlédnout, jakým způsobem může být takto neredukovaná intencionalita realizována ve fyzikálním světě, jsou diskutovány úvahy Petera Strawsona, G. E. M. Anscombové, Tima Crana, Colina McGinna a Johna Searla. Výsledkem těchto analýz je náčrt takového pojetí intencionality, jež dovoluje chápat fundamentální vrstvu intencionality jako proces ve fyzikálním světě a vyšší vrstvy intencionality jako rozvinutí této fundamentální vrstvy. Pro toto pojetí jsou klíčové dvě teze: vývoj intencionality od fundamentální vrstvy k vyšším vrstvám je pochopitelný pouze z perspektivy první osoby; v úvahách o existenci vědomí ve fyzikálním světě je nezbytné být si vždy vědom smyslu toho kterého zkoumání: zda jde o otázky ontologické, nebo nikoli. Problém vztahu vědomí a fyzikálního světa je ukázán jako důsledek nedostatečného porozumění dvojímu smyslu objektivita a roli subjektivita v intencionální struktuře.

Klíčová slova: vědomí, intencionalita, intencionální předmět, vnímání, zkušenost, problém mysli a těla, objektivita, subjektivita, fenomenální charakter, fyzikalismus, perspektiva první osoby, kauzalita

Abstract

The thesis deals with the problem of the existence of consciousness in the physical world. It denies the approach that is prevailing in the contemporary philosophy of mind that treats the phenomenal consciousness and intentionality separately. The position held in this thesis is to claim that the phenomenal character of consciousness and intentionality are inseparable and that it is impossible to understand the former without understanding the latter, and vice versa. The problem of the existence of consciousness in the physical world is viewed as the problem of the existence of (conscious) intentionality in the physical world. With the aim to achieve an analysis of intentionality that would keep its phenomenal character and the first person point of view, and, at the same time, shed light on its realization in the physical world, thoughts of Peter Strawson, G. E. M. Anscombe, Tim Crane, Colin McGinn and John Searle are discussed. The result is an outline of intentionality that allows to explain the fundamental level of intentionality as a physical process and the higher levels of intentionality as a development of the fundamental level. Two principles are crucial for this approach: the development of intentionality from the fundamental level to the higher level is comprehensible only if we keep the first person point of view; it is necessary to be clear about the sense of our investigation: mainly if our questions are ontological questions or if they are not. The problem of the existence of consciousness in the physical world is shown as the consequence of the misunderstanding of the role of subjectivity in intentionality.

Keywords: Consciousness, intentionality, intentional object, perception, experience, mind-body problem, objectivity, subjectivity, physicalism, phenomenal character, first person point of view, causality

Obsah:

I. Fenomén vědomí a jeho existence ve světě přírody	13
Definice vědomí	24
Požadavky na teorii intencionality	29
II. Problém fyzikalismu.	33
III. Distinkce fyzikální – mentální	42
IV. Intencionální předmět	65
Ontologie intencionálního předmětu: G. E. M. Anscombová	65
Potřeba teorie intencionálního předmětu: Tim Crane	73
Neexistující intencionální předměty: Collin McGinn	76
V. Intencionalita jako (tvůrčí) výkon: John Searle	91
Intencionalita	98
Institucionální realita	103
Intencionalita jako přírodní fenomén	117
VI. Dvojitý smysl řeči o objektivní existenci	126
McGinnův mysterianismus	129
Davidsonův anomální monismus	137
Kripkova analýza výroků o identitě	145
Literatura	152

I

Fenomén vědomí a jeho existence ve světě přírody

Vědomí je fenomén, který se mnohým jeví jako záhadný, a to obzvláště tehdy, když jeho existenci vztáhneme k tomu, co dnes víme o světě díky fyzikům, chemikům a dalším přírodním vědcům. Vědomí se svými specifickými vlastnostmi se může zdát něčím, co se přírodovědnému poznání naprosto vymyká. Záhadu vztahu mezi vědomím a fyzikálním světem vystihl Charles Sherrington:

„Když se podívám k nebi, vidím rozprostírající se nebeskou klenbu, zářící slunce a stovky dalších viditelných věcí pod ním. Jaké jsou kroky, které k tomu všemu vedou? Kužel světelných paprsků ze slunce proniká do oka a soustředí se v retině. Vyvolává změnu, která putuje do nervové vrstvy v horní části mozku. Celý řetěz událostí, od slunce po můj mozek, je fyzikální. Každý krok je elektrická reakce. Nyní však dojde ke změně zcela nepodobné těm, které k ní vedly, ke změně, již neumíme vysvětlit. Myslí se dáva vizuální scéna: vidím nebeskou klenbu, slunce a řadu dalších viditelných věcí. Vnímám obraz světa kolem sebe.“¹

Umíme detailně popsat kauzální řetězec vedoucí od slunečních paprsků ke změnám v mozku, na konci tohoto řetězce však stojí něco, nad čím zůstáváme bezradně stát – subjektivní zkušenost světa kolem nás. Procesy ve světě přírody a vědomá zkušenost se zdají být natolik odlišné povahy, že

¹ Sherrington, Ch., *Man on his Nature*, Doubleday & Company, New York 1953.

není možné postavit je vedle sebe do jedné kauzální souvislosti, učinit je součástími téhož světa.

Dualismus vědomí a přírodních procesů (např. těch, které probíhají v mozku) je vlastně novou formou starého dualismu duše a těla, a není tak ve filosofii ničím novým. Distinkce mezi světem „hmoty“ a světem „ducha“, jakkoli různým způsobem mohou být tyto dva světy vymezeny, je stará jako myšlení samo. V některých koncepcích univerza však dualismus dvou světů nepředstavoval problém, v jiných se zase zdálo správné podřadit „materiální“ svět světu „ducha“, třeba jako jeho výtvar, a dosáhnout tímto způsobem ontologického monismu. Požadavek zasadit vědomí do fyzikálního světa (to je do světa účeluprosté kauzality) a vysvětlit je jako jeho součást je však v dějinách myšlení poměrně nový, vyvstal s rozvojem přírodních věd v minulých stoletích. V dnešní době například nemáme mnoho důvodů pochybovat o tom, že vědomí je produktem mozkových procesů. Jak říkají neurovědci Gerald Edelman a Giulio Tononi:

„[...] ve věku, v němž se metody zobrazení mozku, celková anestezie a neurochirurgie stávají samozřejmostí, jsme si vědomi toho, jak velmi úzce svět vědomé zkušenosti závisí na jemném fungování mozku. Jsme si vědomi toho, že vědomí v celé své slávě může být zničeno nepatrným poškozením nebo lehkou chemickou nerovnováhou v jistých částech mozku. A náš vědomý život opravdu zmizí pokaždé, když se změní režim aktivity mozku a upadneme do bezesného spánku.“²

Subjektivní charakter vědomí však vedl k tomu, že se úvahy o vědomí, snahy pochopit je či vysvětlit, v nedávné historii vědy dostaly do nepohodlné situace: pro přírodní vědce je vědomí obtížně uchopitelný

² Edelman, G., Tononi, G., *Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, Allen Lane The Penguin Press, London 2000, s. 2.

fenomén, dlouho dokonce převládalo přesvědčení, že tento fenomén jakožto něco subjektivního do přírodovědného zkoumání vůbec nepatří. Přírodní vědy se přece snaží od všeho subjektivního v naší zkušenosti abstrahovat a poznat svět, jak existuje nezávisle na subjektu. Přirozeně pak nejsou ochotny vzít si subjektivitu za předmět svého zkoumání. Často byli vědci dokonce nakloněni říkat, že vědomí není reálný fenomén, že je to jen zdání, nebo v lepším případě předvědecký pojem, kterému nic skutečného neodpovídá a který s vědeckým poznáním mozku mizí. Nebo že je to dokonce pojem naprosto nevědecký a šarlatánský. Jak uvádějí Michael Alkire a Jason Miller:

„Není to tak dlouho, kdy by pouhá zmínka o slově ‚na C‘ [tj. consciousness – pozn. P. T.] ve vědecké zprávě byla příčinou toho, aby editor neurovědeckého časopisu zpochybnil přičetnost onoho kacířského badatele, který se opovážil je zmínit.“³

Je pravda, že situace se od té doby změnila a fenomén vědomí byl ve vědě rehabilitován a uznán jako hodný zkoumání, dokonce je možné pozorovat značný nárůst zájmu o tento předmět. To však s sebou nese otázku, jak bychom měli pro účely vědeckého zkoumání vědomí definovat. Definice vědomí, kterou neurovědec přijme, totiž následně významně určuje podobu toho, co vlastně hledá.

Obecně neurovědci obvykle hledají něco, čemu se říká *neurální korelát vědomí*. Podle amerického neurovědce Christofa Kocha je neurální korelát vědomí

³ Alkire, M. T., Miller, J., „General anesthesia and the neural correlates of consciousness“, *Progress in Brain Research. The Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology*, ed. S. Laureys, 2005, Vol. 150, s. 229–244, zde s. 229.

„minimální sada neuronálních událostí a mechanismů, jež společně postačují k specifickému vědomému prožitku“.⁴

David Chalmers pak upřesňuje, že onen vědomý prožitek, s nímž mají být neurální procesy v korelaci či jež mají generovat, často není definován jen jako stav vědomí vůbec, popřípadě jako jeho modifikace (tj. stav bdělosti, spánku, snění, hypnózy apod.), nýbrž je často definován prostřednictvím svého specifického obsahu.⁵ Pro neurovědce je zajímavé hledat neurální korelát konkrétních zkušeností, například vizuálních nebo akustických vjemů. Vědomé stavy pak definují prostřednictvím jejich *reprezentačního obsahu*.⁶ Chalmers jako příklad popisuje výzkum, kdy vědci zkoumají zrakové vnímání horizontálních a vertikálních (a různých jiných) obrazců u lidoopů: lidoopi jsou vycvičeni, aby při vidění obrazců různých druhů zmáčkli vždy specifické tlačítko. Vědci pak monitorují aktivitu jejich neuronů a snaží se najít korelace mezi touto aktivitou a zrakovými zkušenostmi.⁷ Vědomý stav, jehož korelát vědci hledají, je tedy definován pomocí obsahu, např. jako „zrakový vjem horizontálního obrazce“.

Jiní neurovědci se spíše než na konkrétní, obsahově definované vědomé stavy zaměřují na vědomí obecně, kladou si otázku, jaké neurální aktivity nechávají vyvstat vědomé zkušenosti vůbec. Příkladem takového přístupu může být zkoumání Geralda Edelmana a Giulia Tononiho, publikované pod názvem *Consciousness. How Matter Becomes Imagination*.⁸ Je zřejmé, že i tento přístup bude muset vědomí nějak definovat, obecná definice vědomí

⁴ „[...] the minimal set of neuronal events and mechanisms jointly sufficient for a specific conscious percept.“ Koch, C., *The Quest for Consciousness: A Neuroscientific Approach*, Roberts & Co. 2004, s. 16.

⁵ Chalmers, D., „What is a Neural Correlate of Consciousness?“, in: T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, MIT Press 2000.

⁶ Tamt., s. 18.

⁷ Jde o nadměrně zjednodušený popis, pro naše účely však bude postačující.

⁸ Edelman, G., Tononi, G., *Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, c. d.

jako toho, „co nás každý večer, když usínáme, opouští, a ráno se znovu objevuje“, totiž nedává žádné strukturální vodítko. Edelman a Tononi uvádějí:

„[...] soustředíme se na jisté fundamentální vlastnosti vědomí, na obecné vlastnosti, které má každý vědomý stav.“⁹

Je tedy třeba definovat vědomí pomocí nějakých základních či obecných vlastností, jimiž se vyznačuje každý vědomý stav, a které tak tvoří něco jako podstatu vědomí. Edelman a Tononi identifikují dvě takové podstatné vlastnosti: *integrovanost* vědomých stavů čili jejich *jednotu*, a dále jejich „neobyčejnou diferencovanost či informativnost“.¹⁰ Tyto dvě vlastnosti pak do značné míry určují podobu jejich hypotézy ohledně mozkových procesů, v nichž je vědomí realizováno (tedy jejich hypotézu neurálního korelátu) – od počátku hledají procesy, které vykazují zároveň *jednotu* a *diferenciaci*. Na tomto místě není podstatné, jak přesně si Edelman a Tononi onu „jednotu“ a „diferencovanost“ představují, na jejich definici vědomí chceme jen ukázat, jak – a že vůbec – vědci s definicemi vědomí pracují. Připíšou vědomí nějaké vlastnosti a stanoví hypotézu, které mozkové procesy by vědomí, jež vykazuje tyto vlastnosti, mohly generovat, a tuto hypotézu pak následně testují. A nezáleží nyní na tom, zda jde o definici vědomé zkušenosti obecně, nebo o definici specifických vědomých stavů, jež, jak jsme viděli výše, vědci definují pomocí obsahu. Vědci pravděpodobně vždy pracují s nějakou představou o tom, co to vědomí (vědomí obecně nebo specifický vědomý stav) je a jaké má obecné vlastnosti.

Jako filosofové se však můžeme ptát, zda jsou představy vědců, týkající se podstaty vědomí, adekvátní a zda se vědci při úvahách o vědomí nedopouštějí omylů, které je v případě tak obtížně uchopitelného fenoménu,

⁹ Tamt., s. 18.

¹⁰ Tamt., s. 20.

jakým je vědomí, vždy snadné učinit, s čímž mají nakonec filosofové historicky bohaté zkušenosti. Již výše načrtnuté příklady mohou vyvolat řadu pochybností, uveďme alespoň některé z nich: Je opravdu adekvátní vymezit specifický typ vědomého stavu jednoduše pomocí jeho obsahu izolovaně od jiných obsahů jiných typů vědomých stavů? Není obsahová stránka vědomí vždy podmíněna obsahovými souvislostmi? Je dále opravdu správné snažit se najít realizaci vědomí, jež se vyznačuje *určitými vlastnostmi*, tak, že najdeme mozkové procesy, které samy, jakožto časoprostorové události, *tyto vlastnosti* vykazují? Tedy například tak, že identifikujeme mozkové procesy, které samy vykazují (časoprostorovou) jednotu a diferencovanost? Jednota a diferencovanost, jsou-li základními vlastnostmi vědomí, se přece týkají jeho obsahové stránky. Jak vědci vědí, že mezi obsahovou stránkou vědomí a reálným procesem v mozku má být nějaká podobnost nebo izomorfie? Není to omyl podobný tomu, jakého bychom se dopustili, kdybychom chtěli najít „neurální korelát“ zrakového vjemu žluté barvy, a hledali tudíž mozkové procesy, které jsou žluté?¹¹

Jak již bylo naznačeno, otázky po definici či podstatě vědomé zkušenosti by podle našeho názoru měly náležet filosofům. Jsou to ze své podstaty filosofické otázky, neboť se týkají obsahu vědomí, se vším, co k němu náleží – tedy nejen obsahové souvislosti (a ta, jak uvidíme, neprobíhá jen takřkajíc „horizontálně“ mezi obsahy téže úrovně vědomí, ale i „vertikálně“, tj. napříč vývojovými vrstvami vědomí), ale také specifické povahy, s níž nebo v níž je obsah vždy dán a jež může být charakterizována jako *subjektivní* či

¹¹ Jednota a diferencovanost nejsou jediné dvě vlastnosti, které se týkají obsahu vědomí a zároveň mají náležet hledaným mozkovým procesům; Edelman a Tononi postupují podobně, když uvažují o „neurálním korelátu“ reflexivního vědomí – hledají procesy, které se reálně vracejí samy na sebe. V tomto případě je omyl požadavku shody mezi *obsahem* a *časoprostorovou realitou* mnohem nápadnější, kritické tázání po možnosti omylu tohoto typu je však namístě v případě jakéhokoli požadavku podobnosti, tedy i v případě požadavku strukturní izomorfie. Kdyby měly být některé typy podobnosti oprávněné, bylo by dobré to nejprve náležitě prokázat.

také jako *kvalitativní* či *fenomenální* charakter vědomí.¹² Ve filosofii nejsou tyto otázky ničím novým, naopak, jsou to v jistém smyslu typické filosofické otázky.

Na filosofické teorie o podstatě vědomí jsou však s rozvojem přírodních věd a s přesvědčením, že vědomí je realizováno v mozku, kladeny nové nároky. Jedním z nich je podle mého přesvědčení požadavek, aby teorie vědomí byla budována „zdola“,¹³ od obsahů jednoduchých a primitivních po obsahy nejvyšší a nejspělejší; přičemž není dopředu určeno, které z obsahů jsou těmi nejprimitivnějšími a které těmi nejvyššími, i to je součástí filosofických otázek. Lze nicméně předpokládat, že mezi spodní patra bude patřit smyslové vnímání a jednání ve smyslově vnímatelném světě¹⁴ a na úrovni nejvyšší něco jako morální obsahy, vědomí svobodného a zodpovědného já, abstraktní myšlení, estetická zkušenost a podobně. V situaci poznamenané rostoucím přírodovědným poznáním se již nezdá být postačující stanovit obsahy oněch nejvyšších typů jako základ vědomí a ostatní od nich odvozovat, jak to často dělala starší filosofie. Jsme motivováni k tomu, abychom dnes postupovali opačně. Proměnilo se naše vidění světa a našeho místa v něm vůbec: zatímco ve starověku byl člověk centrem univerza a vše v univerzu se nějakým způsobem dělo kvůli němu, člověk byl nejen středem, ale i účelem všeho bytí, dnes svět vidíme spíše jako nekonečný, myslí nepostižitelný duchaprázdný prostor, jako smysluprostou nesmírnost, a člověka i s jeho smysluplným, morálním,

¹² Termíny „kvalitativní“ a „fenomenální“ budeme v této práci používat jako synonyma – ve shodě s tím, jak se tyto termíny používají v současné filosofické literatuře. Dalším výrazem se stejným významem je charakter „jaké-to-je“. Termín „subjektivní“ se s těmito třemi termíny zcela nekryje a zde je ponechán poněkud vágním a blíže nevysvětleným.

¹³ Nemáme samozřejmě na mysli směr skutečného vytváření teorie, tedy jakýsi předpis, vysvětlením čeho je nutné teorii začít a jak se má pokračovat, nýbrž *logiku* teorie vědomí, charakter vysvětlení existence vědomí a jeho obsahů.

¹⁴ Viz Searle, J. R., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, c. d., s. 40.

estetickým, společenským světem jako nepatrný a z hlediska vesmíru zcela zanedbatelný jev. Zázrak lidského života pak chápeme nikoli jako míru všeho, ale jako něco, čím se příliš nelišíme od těch nejprimitivnějších živočichů, s kterými obýváme tento kousek vesmíru. Náš život a s ním přicházející vědomí není dotekem nadpozemské dokonalosti (a dokonalé myslící bytosti, jež s námi má určitý záměr), nýbrž výronem „slepých“ pozemských – fyzikálních a chemických – procesů, které daly vzniknout nejprve primitivním biologickým organismům, z nichž se pak v evoluci vyvinuly organismy složitější; a podobně se od primitivnějších forem k formám pokročilejším vyvinulo vědomí. To je dnes všeobecně přijímaný vědecký názor, který zde není třeba nijak dokazovat. Pouze pro dokreslení uvedme Sherringtonova slova:

„Zemská podstata je naší podstatou. Vděčíme zemi za celou paletu zázraků myslí, ať jsou radostné či bolestné. Příběh života je příběhem rozvinutí zárodečných sil planety, z něhož se vynořila mysl. [...] Situace tvoří život, jaký do ní zapadá. Pevnina vytvořila chodidla, která se po ní procházejí. Naše situace vytvořila mysl, která s ní zachází. Je to pozemská situace. Jestliže je jednající bytost pozemská a její reakce je pozemská, není prostředník této reakce také pozemský? Tím prostředníkem je mysl.“¹⁵

Jestliže jsou tedy úvahy o tom, co je to vlastně vědomí, jaké jsou jeho obecné, nebo i specifitější vlastnosti, úvahami přednostně filosofickými, filosofové se dnes ve svých teoriích musí cítit omezeni poznáním, za něž vděčíme přírodním vědám – a to přesto, že toto poznání není pro filosofické teorie vědomí obsahově nijak relevantní a naopak nesmí být ve filosofických výkladech použito. Přijmeme-li naši současnou situaci a podřídíme-li se jejím nárokům, filosofické teorie nám pak mohou

¹⁵ Sherrington, C., *Man on His Nature*, c. d., s. 147–148.

poskytnout odpovědi na otázky, jež pro nás vystupují s vysokou naléhavostí. Základní otázka, od které zde vycházíme, to je jak může ve světě přírody, který je fyzikální povahy, existovat vědomí, v sobě totiž obsahuje celou řadu otázek, které se s vědomím pojí. Kdybychom je chtěli charakterizovat, mohli bychom použít slova Johna Searla:

„Jak, jestliže vůbec, můžeme smířit jisté pojetí světa, jak jej popisuje fyzika, chemie a další základní vědy, s tím, co víme, nebo se domníváme vědět, o nás samých jako o lidských bytostech? Jak je možné, aby v univerzu sestávajícím beze zbytku z fyzikálních částic v silových polích byly takové věci, jako je vědomí, intencionalita, svobodná vůle, jazyk, společnost, etika, estetika a politické závazky? Ačkoli si mnozí současní filosofové, a možná většina z nich, tyto otázky přímo neklade, věřím, že jde o jednu jedinou prvořadou otázku současné filosofie.“¹⁶

Dobrá filosofická teorie vědomí by nám na svém horizontu měla poskytnout porozumění tomu, jakým způsobem může být vědomí a vše, co se s ním pojí, součástí přírodního světa, který popisuje fyzika, chemie a další přírodní vědy. To však vůbec neznamená, že by se tím vědomí mělo redukovat či „naturalizovat“ (tj. učinit beze zbytku předmětem zkoumání přírodních věd). Naopak pochopíme-li, jak – a že vůbec – může být fenomén vědomí, tj. fenomén tak odlišný od ostatních přírodních jevů, že jeho podstata nemůže být zkoumána metodami přírodních věd, součástí přírodního světa, jak v něm může vznikat a zanikat, uchováme a posílíme tím jeho specifický charakter a poskytneme větší váhu filosofickým teoriím, tj. teoriím o svobodných, společenských, etických, estetických a politických bytostech. Uvidíme pak s větší jasností, v čem specifická vědomí spočívá a proč je pro otázky po fenoménech vědomí přírodovědný přístup

¹⁶ Searle, J., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, c. d., s. 3.

neadekvátní, aniž bychom tím byli nuceni čelit problému ontologického dualismu nebo byli lákáni svody antirealismu (či idealismu) jakéhokoli typu.

Pozice, o jejíž vypracování budeme v této práci usilovat, tedy není ani *naturalismem*, jenž za jediný úspěch považuje „předefinování“ problematiky vědomé zkušenosti tak, aby se mohla stát oborem zkoumání vědy založené na matematice (neboť výsledky takové vědy se zdají vždy být v potenciálním souladu s výsledky ostatních přírodních věd),¹⁷ ani *idealismem*, jenž se problému existence vědomí ve fyzikálním světě zbaví tím, že tento fyzikální svět prohlásí za (ontologicky) závislý na aktech vědomí či za ve vědomí konstituovaný. Nechceme tím ovšem říci, že zkoumat *vědomí* přírodovědným způsobem, například ve vědách o mozku, ani že zkoumat *svět* jako konstituovaný „ve“ vědomí je pomýlené a bezcenné. Právě naopak. Tato zkoumání mohou být neobyčejně přínosná a mohou naše poznání v mnoha směrech rozšířit. Je-li však předmětem jakéhokoli zkoumání *vědomí*, je naprosto rozhodující neztratit ze zřetele, jaký *smysl* to které zkoumání má, jaké aspekty pro ně jsou či nejsou relevantní a na jaký typ otázek může přinést odpovědi – a na jaké naopak přinést odpovědi nemůže.

Klíčem tohoto přístupu bude důsledné rozlišování mezi otázkami ontologickými a otázkami, jež se týkají *obsahu* (a i ty budou muset být chápány širěji, než jak jim rozuměla většina analytických filosofů dvacátého století, totiž jako otázky týkající se *intencionality*). Vyjasnění rozdílu mezi těmito dvěma okruhy otázek je předpokládáno jako jeden z výsledků této

¹⁷ Favoritem mezi způsoby, jak může být vědomí „předefinováno“, se zdá být definice funkcionální.

práce, první porozumění však můžeme čerpat již nyní z výkladu Johna Searla, jímž vysvětluje status své vlastní teorie intencionality:

„A co ontologický status toho všeho – jsou intencionální stavy záhadnými mentálními entitami [...]? [...] Jednou z výhod tohoto přístupu, a v žádném případě nejde o výhodu zanedbatelnou, je, že nám umožňuje jasně rozlišovat mezi logickými vlastnostmi intencionálních stavů a jejich ontologickým statutem; a podle tohoto výkladu [tj. toho výkladu intencionality, který Searle v knize prezentuje – pozn. P. T.] otázka po logické povaze intencionality skutečně vůbec není otázkou ontologickou. Například co je doopravdy přesvědčení? Tradiční odpovědi předpokládají, že se otázka ptá na ontologickou kategorii, do níž přesvědčení patří, jde-li však o intencionalitu přesvědčení, pak tím důležitým není ontologická kategorie, nýbrž logické vlastnosti. [...] Má-li otázka ‚Co je doopravdy přesvědčení?‘ znamenat: co je přesvědčení *jakožto přesvědčení?*, pak odpověď musí být podána alespoň částečně v termínech logických vlastností přesvědčení [...] Ptáme-li se však ‚Jaký je způsob existence přesvědčení a dalších intencionálních stavů‘, pak podle všeho, co v současné době víme o světě, bude odpověď znít: intencionální stavy jsou způsobovány a realizovány ve struktuře mozku.“¹⁸

Porozumíme-li dobře *různému smyslu* různých typů zkoumání, pak jasně uvidíme nejen to, na které otázky může přinést odpovědi zkoumání vědomí z perspektivy první osoby, nýbrž i to, že z těchto odpovědí neplyne, že by vědomí nemohlo být jedním z přírodních procesů, že by nemohlo být realizováno v mozku. Tedy například že z výkladu toho, jakou strukturu má z perspektivy první osoby intencionalita, jejímž „předmětem“ je fyzikální

¹⁸ Searle, J., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press 1983, s. 14–15.

svět, neplyne, že by fyzikální svět ontologicky závisel na intencionalitě, či dokonce nebyl ničím jiným než jejím výtvořem. A naopak že z toho, že intencionalita je co do způsobu své existence produktem mozkových procesů (nebo je s nimi z jisté perspektivy totožná), neplyne, že by *co do své obsahovosti* měla, nebo dokonce i mohla, být zkoumána neurovědci.

Definice vědomí

Jak by tedy nějaká charakteristika či definice vědomí měla vypadat? Zdá se, že jedno z nejdůležitějších rozhodnutí spočívá v tom, zda do vědomí zahrneme intencionalitu a učiníme ji jeho podstatnou charakteristikou, nebo ji z vědomí vyloučíme, a rozdělíme tak zkušenost na *mysl*, jejíž podstatou je něco jako věcný obsah, a na *fenomenální* či *kvalitativní* charakter, který je neobsahový, veskrze subjektivní a pociťovaný z perspektivy první osoby, tedy na onen charakter „jaké-to-je“ být v tom či onom vědomém stavu, jak jej proslavil Thomas Nagel.¹⁹ *Vědomí* je pak redukováno právě na tento fenomenální (kvalitativní, zkušenostní, jaké-to-je) charakter.

Řada současných filosofů, kteří se zabývají vědomím, se kupodivu rozhoduje pro onu druhou možnost. Je to zřejmě důsledek tradice analytické filosofie, která subjektivitu či fenomenalitu v souvislosti se sémantikou nikdy netematizovala. Navíc se tato pozice může zdát přitažlivá, neboť rozdělením zkušenosti na *mysl* na jedné straně a kvalitativní charakter na straně druhé celý problém zdánlivě zjednodušíme: tu důležitější, obsahovou problematiku „odsubjektivizujeme“ (její činnost uchopíme jako „zpracování informací“ nebo něco podobného), a zpřístupníme ji tak vědeckému zkoumání. Punc záhadnosti pak zůstane pouze onomu

¹⁹ Nagel, T., „What Is It Like To Be a Bat?“, *The Philosophical Review* 83, 1974, 4, s. 435 až 450.

kvalitativnímu charakteru, který sice bude poznání vzdorovat s ještě větší urputností než komplexní vědomá zkušenost, v jistém smyslu se ale s jeho neuchopitelností snadněji smíříme – například proto, že se s ním nezdají pojit žádné specifické kauzální síly.²⁰

S tímto řešením však nemusíme být spokojeni, a důvodem této nespokojenosti nemusí být ani tak to, že nám ve světě zůstane jakýsi neuchopitelný, třebaže „naštěstí“ epifenomenální zbytek – kvalitativní aspekt vědomí či „kválie“, jak filosofové často říkají. Klíčovou pochybností zůstane, zda je toto rozdělení *adekvátní*, zda obsahovou část skutečně můžeme oddělit od kvalitativního (či fenomenálního) momentu zkušenosti a posléze ji zkoumat; a zda tím skutečně dospějeme k poznání způsobu, jakým se v našem vědomém životě vztahujeme ke světu (a nejen k němu). Podle Shauna Gallaghera a Dana Zahaviho je toto rozdělení zkušenosti na mysl, která „zpracovává informace, reaguje na stimuly z okolí a vykazuje [...] schopnosti, jako je rozlišování, kategorizování a introspekce“,²¹ a na fenomenální či zkušenostní charakter založeno na vyprázdněném (deflationary) pojetí mysli, kdy intencionální stavy, jako je např. přesvědčení (belief), jsou chápány jako „čistě psychologický (funkcionální) pojem, který nijak nepoukazuje k vědomé zkušenosti“. Ona „vědeckému zkoumání přístupná“²² část zkušenosti, kterou jsme tímto oddělením dostali,

²⁰ K závěru, že kváliím musíme přiznat nefyzikální povahu, avšak že to díky jejich epifenomenálnímu charakteru nemá pro naše chápání světa či sama sebe žádné závažné důsledky, dochází např. Jaegwon Kim v knize *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005. „Kválie [...] jsou mentálním reziduem, které nemůže být dáno dohromady s fyzikální doménou,“ říká Kim v závěru knihy (s. 170). Jelikož je však toto mentální reziduum epifenomenální, pak sice „fyzikalismus není celá pravda, avšak je pravdě dost blízko, což by mělo být dostatečně dobré.“ (s. 173)

²¹ Toto rozdělení zkušenosti stojí v základu Chalmersova rozlišování „lehkých“ a „těžkých“ otázek ohledně vědomí. Viz Chalmers, D., „Consciousness and Its Place in Nature“, in: S. Stich, F. Warfield (eds.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell 2003. Text je dostupný také online [28. 3. 2014] z WWW: <http://consc.net/papers/nature.html>.

²² Chalmers nazývá otázky, jež se týkají funkcionálně chápané mysli, *lehkými*, neboť vědy (ať již vědy kognitivní nebo neurovědy) mají prostředky, jak je uchopit.

podle Gallaghera a Zahaviho není skutečnou myslí, nýbrž pouze jakousi pseudomyslí:

„[...] byly by to otázky týkající se pseudointencionálních stavů, tj. ne-vědomého zpracování informací. Pojednání těchto problémů by nemělo být zaměňováno s vysvětlením vědomé intencionality toho druhu, s jakým se setkáváme u lidských bytostí. Jinými slovy neporozumíme, jak lidské bytosti vědomě zamýšlejí, rozlišují, kategorizují, reagují, vypovídají a mají schopnost introspekce atd., dokud nepochopíme, jakou roli v těchto procesech hraje subjektivní zkušenost.“²³

„Myslíme-li si, že kognice a intencionalita vlastně spočívají ve zpracování informací a v kauzální kovariaci, která by v principu mohla stejně dobře probíhat v mysliprostém počítači – nebo, abychom použili Chalmersův vlastní oblíbený příklad, ve zkušenostiprostých zombiích –, pak máme dojem, že vše, co je na vědomí opravdu význačné, je jeho kvalitativní nebo fenomenální aspekt. To by ale znamenalo, že s výjimkou nějakých prchavých kválií může být vše, co se týká vědomí, včetně intencionality, vysvětleno v reduktivních (komputačních nebo neurálních) termínech; a v tomto případě můžeme snadno skončit přijetím epifenomenalismu – myšlenky, že vědomí je jen vedlejším produktem a v chování ani v kognici nehraje žádnou kauzální roli.“²⁴

Gallagherova a Zahaviho kritika je založena na přesvědčení, že nápad oddělit obsahovou část (tu, která „zpracovává informace“) od zkušenosti a pojednávat ji samostatně nutně ústí v to, že pojem myslí, který tak získáme, není adekvátní způsobu, jakým se ve skutečnosti jako lidé vztahujeme ke světu, máme o něm přesvědčení, chápeme jej apod. A vysvětlení, které

²³ Gallagher, S., Zahavi, D., *The Phenomenological Mind. An Introduction To Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London – New York 2008, s. 108.

²⁴ Tamt.

zkoumání takové pseudomysli přináší, nám o skutečné mysli, která je vždy vědomá (a tedy kvalitativní či fenomenální), nic neříkají.

Podle Gallaghera a Zahaviho jde paradoxně o chybu, která je často přítomná u těch filosofů (vesměs z oblasti analytické filosofie), kteří se pokoušejí ochránit vědomí před redukcionismem. Rozdělení vědomí na „intencionalitu“ a „zkušenost“ (což jsou termíny, které k popisu výše vyložené distinkce Gallagher a Zahavi volí) však spadá do postoje redukcionistů, a zastánci neredukovatelnosti vědomí je chybně přejímají. Strategie těchto filosofů je podle Gallaghera a Zahaviho shodná s tou, kterou jsme popsali výše:

„Jsou zde v podstatě dvě strany vědomí: intencionalita a zkušenost. V současné době neumíme tu druhou redukovat, rozdělme je tedy a soustředme se na tu první. Jestliže uspějeme a vysvětlíme intencionalitu reduktivně, pak zkušenostní aspekt nemůže být tak důležitý.“²⁵

Gallagher a Zahavi toto rozdělení odmítají s poukazem na to, jak je pojetí mysli jako nevědomého zpracování informací neadekvátní, jak se neshoduje se skutečným fenoménem vědomé mysli, s nímž máme všichni vlastní zkušenost. A také s poukazem na to, že existují rozpracované filosofické směry zabývající se intencionalitou, pro něž je intencionalita se subjektivitou nedílně spojená, a jež přinášejí způsoby a metody, jak ji jako takovou zkoumat. Mají samozřejmě na mysli fenomenologii dvacátého století.

„[...] podle fenomenologů není možné náležitě zkoumat intencionalitu, aniž bychom vzali do úvahy zkušenost, perspektivu první osoby, sémantiku první osoby atd. A

²⁵ Tamt., s. 108.

naopak: není možné porozumět povaze subjektivity a zkušenosti, jestliže ignorujeme intencionalitu.²⁶

Poukaz na neadekvátnost „odsubjektivizovaného“ pojetí intencionality vzhledem k tomu, jaká intencionalita *ve skutečnosti* je, však bude dostatečným argumentem jen pro ty z nás, kteří jsme o tom, že subjektivita k intencionalitě patří, přesvědčeni nezávisle na něm. Zastávce oddělené intencionality bude naopak tvrdit, že jeho pojetí intencionality *je* adekvátní a že vznesená námitka je patrně založena na určitém zdání či iluzi, jež nás klame, podobně jako nás klame zdání, že věci kolem nás jsou tvořeny hutnou hmotou, zatímco ve skutečnosti jde o strukturu atomů, které jsou uspořádány tak, že většina prostoru, jež má „hmota“ zaujímat, je ve skutečnosti „prázdná“. To, že se nám věci nějak jeví, neznamená, že takové z fyzikálního (chemického, biologického apod.) hlediska jsou. Poukaz na rozpor mezi tím, že fenomén intencionality zakoušíme jako spojený se subjektivitou, zatímco teorie jej od této subjektivity odlučuje, není sám o sobě postačující.

Jednou z cest, jak argumentovat proti reduktivnímu pojetí intencionality, je ukázat, proč analogie s rozdílem mezi smyslovou zkušeností a vědeckou teorií v případě teorie intencionality neplatí. K tomu však zřejmě potřebujeme ukázat, jak intencionalita funguje, popsat, jak předměty ve světě zakoušíme, a jak se k tomu má jejich teoretické poznávání v rámci přírodních věd. Tyto analýzy, jak jsme přesvědčeni, jsou však výsledkem zkoumání neredukované intencionality – tedy předpokládají zaujmout onen postoj, jehož nutnost (nebo alespoň jeho prospěšnost či smysluplnost) dokládají.

Tento bod platí obecně: nereduktivní zkoumání intencionality může být

²⁶ Tamt., s. 109.

ospravedlněno především svými výsledky, a to nejen tím, že objasní rozdíly v povaze přírodovědného a intencionalního zkoumání, ale hlavně tím, že poskytne vysvětlení a odpovědi na otázky, na něž reduktivní teorie intencionality odpovědět nedokáže. Teorie je tak dobrá, jak dobrá vysvětlení dokáže přinést. Je tedy zřejmé, že bychom si měli dopředu ujasnit, na jaké otázky má teorie intencionality odpovědět a co nám má pomoci pochopit. Co všechno musí teorie intencionality obsáhnout, abychom ji vskutku považovali za vysvětlení fenoménu intencionality?

Kromě již naznačených metateoretických otázek – např. proč přesně není možné náležitě zkoumat intencionalitu, aniž bychom vzali do úvahy perspektivu první osoby, a jak přesně nám intencionalita může pomoci v pochopení subjektivity – jsou to především otázky týkající se intencionality samé: V čem intencionalita spočívá, jaké jsou její hlavní podmínky, díky čemu mohou být některé procesy „o něčem“, mít nějaký obsah či být na něco zaměřeny? V čem se liší zaměřenost na různé typy předmětů? Jaké typy předmětnosti musí vzít teorie intencionality v úvahu? Jaké jsou vztahy mezi různými typy předmětnosti, potažmo různými typy intencionality?

Požadavky na teorii intencionality

Intencionalita je vlastnost „být o něčem“, „být na něco zaměřen“ nebo „mít nějaký obsah“ – jako je například vnímání vždy vnímáním něčeho, vzpomínka vždy vzpomínka na něco, přesvědčení vždy přesvědčení o něčem, touha vždy touhou po něčem apod. Teorie intencionality by tedy měla vysvětlit, v čem toto „být o něčem“ či „být na něco zaměřen“ spočívá. Zaměření přitom můžeme být na celou škálu různých předmětů, a to nejen na rozmanitost předmětů téhož typu, ale na předměty různých typů. Jedním

typem předmětů jsou například předměty ve světě přírody, které zakoušíme prostřednictvím smyslového vnímání. Pro tyto předměty je charakteristické, že je zakoušíme jako existující nezávisle na nás, na našem vnímání či jiných způsobech, jakými se k nim vztahujeme. Jiným typem předmětů jsou předměty, které neexistují a ani si nárok na existenci nekladou. Jsou to např. předměty, které vytváříme ve své fantazii – hrdinové literárních děl, fantazijní předměty apod. Ještě jiným typem předmětů, k nimž se můžeme ve svém vědomém životě vztahovat, jsou předměty, které sice neexistují, ale které buď existovaly v minulosti, nebo mohou existovat v budoucnosti. Jak se k takovým předmětům můžeme vztahovat, je záhadou. A to jsme ještě nezmínili předměty, jejichž způsob bytí je ještě podivuhodnější: tyto předměty sice existují, a to v jistém smyslu dokonce objektivně, ale jen potud, pokud lidé jejich existenci věří (či se k nim vztahují prostřednictvím jiných intencionálních aktů, jež zahrnují víru v existenci, tedy je např. uznávají, rozpoznávají, přijímají, rozvrhují svá jednání v jejich rámci apod.). Zde máme na mysli předměty, které John Searle vymezuje pojmem „instituce“ a „institucionální fakty“. Ty existují pouze za předpokladu, že jsou předmětem intencionálních aktů členů nějakého společenství, a otázka, jakým způsobem se intencionální akty vůbec mohou vztahovat k předmětům, které mimo tento vztah neexistují, je další důležitou otázkou, na niž musí být dobrá teorie intencionality schopná odpovědět. Instituce však nejsou jediné entity, které existují díky tomu, že jsou předmětem intencionálních stavů – teorie intencionality musí vysvětlit také to, jak můžeme ve svých stavech rozumění, uznávání, rozpoznávání apod. vytvářet a udržovat v existenci něco jako *svobodné, zodpovědné já*, tj. já zodpovědné za své činy. Subjekt je totiž zodpovědný za své činy jen potud, pokud sebe sama jako za své činy zodpovědného *chápe*, tedy pokud se k sobě takto intencionálně vztahuje, pokud je jeho intencionalita schopna těchto obsahů.

S tím dále souvisí, že teorie intencionality musí vysvětlit, jak mohou být intencionální stavy o hodnotách, o morálním jednání apod.

* * *

V této práci chceme obhájit následující přístup k problému vědomí:

1. Vědomí je třeba chápat jako zahrnující *intencionalitu*. Vědomí je vždy vědomím něčeho, a přestože se najdou příklady vědomých stavů, které nejsou zaměřeny na žádný předmět, tak i ty zřejmě existují pouze jako neoddělitelné momenty celkové struktury intencionality. Pochopit, co je vědomí, znamená pochopit, co je intencionalita, co to znamená vztahovat se k něčemu, být „o něčem“. Uvědomíme-li si, že vědomí je jedním z procesů ve světě přírody, vystoupí jeho intencionalita jako něco naprosto podivuhodného a fascinujícího: je zde přírodní proces, v němž si je svět vědom sebe sama. Troufám si tvrdit, že v současné době nemáme ponětí o tom, jak k tomu dochází. Intencionalita je v tomto smyslu záhadou. Je třeba odpovědět na otázku, v čem přesně *vědomí něčeho* (a tedy vlastně vědomí vůbec) spočívá.

2. Teorie intencionality musí být taková, aby ji bylo možné rozšířit na všechny fenomény vědomí, tj. musí být *potenciálně schopná vysvětlit všechny typy vědomých stavů* – primárně tedy na všechny typy předmětů, k nimž může být subjekt intencionálně zaměřen (jejich neúplný výčet viz výše). Není tedy možné prohlásit problém intencionality za vyřešený tím, že vyložíme některé primitivní formy intencionality, u kterých můžeme mít dojem, že je dokážeme vysvětlit kauzálně – například když „vysvětlíme“ smyslové vnímání nějakého předmětu pomocí kauzálního působení tohoto předmětu na naše smyslové orgány. Kauzální teorie vnímání nemá šanci vysvětlit „neexistující“ intencionální předměty, předměty existující

v minulosti či v budoucnosti, předměty institucionální či morální apod., ani není jasné, jak bychom k vysvětlení takových předmětností mohli od kauzálního vysvětlení smyslovosti přejít.

3. Mezi různými fenomény vědomí je třeba předpokládat fundamentální hierarchii: některé fenomény jsou základnější, jiné vznikají rozvinutím těch základních. Smyslové vnímání a úmyslné jednání ve smyslově vnímatelném světě jsou tak základnější než úvahy o morálce nebo řešení matematických problémů. Není proto uspokojivé omezit teorii intencionality na „vysvětlení“ některého z vyšších typů intencionality, aniž by byl ukázán vztah k vrstvám nižším – tedy například tvrdit, že víme, v čem spočívá intencionalita bytosti, která hraje šachovou partii, (a že jsme ji např. vtělili do počítačového programu) aniž bychom ukázali souvislost s dalšími typy intencionálních stavů a způsoby fundace jedněch v druhých. Vyšší intencionální výkony se vyvinuly z nižších a teorie intencionality má být schopna ukázat možnost tohoto vývoje a vnitřní souvislost mezi např. smyslovým vnímáním a schopností hrát šachy.

4. Teorie intencionality musí být potenciálně kompatibilní s tím, co víme o světě přírody. Aby byla tato podmínka splněna, stačí, když uvidíme, jak do světa přírody zapadá základní fundamentální vrstva intencionality – na ostatní vrstvy je totiž kladen požadavek, aby byly rozvinutím této základní vrstvy.

II

Problém fyzikalismu

V úvodu jsme řekli, že současný problém vědomí je určen tím, co víme o světě prostřednictvím přírodních věd. Tyto vědy odhalují, že svět přírody je – zjednodušeně řečeno – fyzikální povahy. Přírodní vědy se sice nezabývají pouze jeho fyzikální stránkou, fyzika není jedinou přírodní vědou, ale má se za to, že všechny vědy zkoumají tutéž realitu, která je vposledku fyzikální povahy. Podle mnohých má fyzika jisté privilegované postavení, neboť určuje ontologii přírody. Chemické, biologické, geologické a další procesy se odehrávají ve světě, který má fyzikální ontologii. Popis této ontologie se pak mění podle toho, s jakými nejnovějšími poznatky a hypotézami fyzikové přicházejí; ten téměř aktuální by snad mohl vypadat nějak tak, jak jej prezentuje Katalin Balogová:

„Podle současné fyziky tato ontologie sestává z částic, strun a polí různých typů, které okupují časoprostor (či jsou ve vzájemných časoprostorových vztazích) a mají omezené množství kvantitativních vlastností (hmota, náboj, elektromagnetické napětí atd.). Fyzika také tvrdí, že existuje pouze několik základních dynamických a možná nedynamických zákonů, jež ovládají strukturu časoprostoru a vývoj jeho okupantů.“²⁷

Názory na to, zda jsou zákony všech speciálních věd odvozeny od zákonů fundamentální fyziky, či nikoli, se mohou lišit. Podstatné však zůstává, že i ty zákony, které jsou popsány na makroúrovních a v různých

²⁷ Balog, K., „Hard, Harder, Hardest“, [online, 28. 3. 2014]. Dostupný z WWW: <http://andromeda.rutgers.edu/~kbalog/Web%20publications/Hard,%20Harder.pdf>.

speciálních vědách, se týkají téže reality, kterou popisuje fyzika: i biologické a jiné procesy probíhají ve světě, který je vposledku tvořen částicemi, jež mají fyzikální vlastnosti. Například výživu organismů tak můžeme popsat na různých úrovních: na jedné úrovni budeme například mluvit o bílkovinách, sacharidech a dalších látkách a o jejich zpracovávání a funkci v organismu, na jiné úrovni o molekulách a chemických reakcích, ještě na jiné úrovni bychom mohli mluvit o fyzikálních částicích a fyzikálních procesech. Předmětem všech popisů bude táž realita; popis chemických entit nebo vlastností nepřidá nic k ontologii, kterou vytvořila fyzika, apod. Ptáme-li se, jak může vědomí existovat ve světě přírody, ptáme se tedy, jak může vědomí existovat ve fyzikálním světě.

Tim Crane a David Hugh Mellor v této souvislosti kladou zajímavou otázku: Co přesně na našem pojetí fyzikálního je tím, co vylučuje, aby fyzikální fenomén měl vlastnosti, které popisujeme na psychologické úrovni? Proč prostě nepřipustíme, že tyto vlastnosti *jsou* fyzikální?²⁸

Crane a Mellor sice nemluví přímo o popisu vědomí, nýbrž o psychologii jakožto vědě o mentálním. Ta podle nich stojí – na rozdíl od chemie, molekulární biologie nebo neurofyzologie – za hranicemi „fyzikálních věd“. Jejich otázka pak zní: Co přesně ji za tyto hranice staví?

„Na mentálním je něco, co zbavuje psychologii ontologické autority, jakou má fyzika a chemie. Ale co to je? Co zabránuje psychologii, aby nám v jejích vlastních termínech řekla, jaké druhy mentálních věcí a událostí existují?“²⁹

Autoři v článku docházejí k závěru, že žádná z řady možných odpovědí toto vyloučení mentality z říše fyzikálního neopravňuje. Fyzikalismus tak

²⁸ Crane, T., Mellor, D. H., „There is No Question of Physicalism“, *Mind*, New Series, Vol. 99, 1990, No. 394, s. 185–206.

²⁹ Tamt., s. 187.

podle nich zůstává prázdnou doktrínou. Nejen že jej není možné jasně a důvěryhodně definovat tak, aby vylučoval mentální fenomény, ba dokonce jej vůbec není možné definovat jinak, než tak, že tato definice je „prázdná“.

Argumentaci Crana a Mellora můžeme shrnout následovně: Na začátku stojí otázka, proč by vlastně mentální fenomény měly být vyloučeny z fyzikálního světa. Odpověď, že je to proto, že jde o „jinou substanci“, dnes neobstojí, neboť substance bývaly definovány pomocí vlastností, takže odpovědět na otázku, proč jsou některé vlastnosti vyloučeny z fyzikálního světa, nemůže znít: protože jsou to vlastnosti jiné substance.³⁰ Nemůže to být ani na základě toho, že bychom v rámci poznání psychické oblasti nebyli schopni formulovat zákony: jednak to není pravda, neboť psychologie samozřejmě formuluje řadu zákonů, ale hlavně jde o to, že důvodem vyloučení mentálního z fyziky nemůže být rys *teorie* o mentálním, nýbrž tento předmět sám. Mentální jakožto předmět zkoumání má být nějakým způsobem nefyzikální, což má být příčinou toho, že vědy o psychické oblasti nepatří mezi vědy přírodní.

Silným kandidátem na důvod ne-fyzikálního charakteru mentálních fenoménů se zdá být principiální neredukovatelnost vědy o mentálním na fyziku. Běžně se předpokládá, že teorie o jevech fyzikální přírody – např. různé chemické nebo biologické teorie – je v principu možné redukovat na teorie fyzikální, a že je to možné učinit pomocí tzv. přemostujících zákonů. Není to tedy principiální nemožnost redukce, co vylučuje mentální z oblasti fyzikálního? Problém je podle Crana s Mellorem v tom, že není jasné, na jakou fyziku by to mělo být aplikováno. Na fyziku současnou, nebo na hypotetickou fyziku budoucí? Nepředpokládá se, že by současná fyzika byla

³⁰ Tamt., s. 186.

kompletní, o budoucí fyzice ale nic nevíme. Jak bychom tedy mohli vědět, že teorie o mentálním nejsou na fyziku redukovatelné?

Teze o principiální redukovatelnosti empirických věd na fyziku je navíc podle autorů živena dávnými předsudky. Jedním z nich je „starý sen o jednotě věd“, o tom, že by bylo možné odvozovat všechny vědecké zákony z jednoho, stále adekvátnějšího velkého schématu. V takové schéma však dnes nemáme důvod věřit, z praxe vidíme, že svět, jež zkoumají přírodní vědy (dokonce i ty, které označujeme za „fyzikální“), obsahuje obrovské množství různých druhů entit, vlastností a faktů, právě proto máme tolik různých věd a různých metod. Proč by tedy psychologie nemohla být další z nich?

Druhým rozšířeným fyzikalistickým předsudkem je pak idea mikroredukce, tedy redukce všech větších celků na nejmenší fyzikální částice, o kterých jediných lze tvrdit, že opravdu existují. Tak například pevný stůl, který vnímáme, doopravdy neexistuje, nýbrž existují jen nepatrné částice roztroušené v prázdném prostoru. Crane s Mellorem proti ideji mikroredukce předkládají řadu argumentů, které ji zpochybňují, od poukazů na to, že sama fyzika je někdy také makroreduktivní, po poukaz na to, že nic jako nejmenší, dále nedělitelné částice nelze nalézt, přičemž předpoklad mikroredukce to vyžaduje. Jejich argumentace směřuje k závěru, že redukovatelnost na fyziku nebo mikrofyziku není tím, co dává fyzice její autoritu. Proto tedy docházejí k závěru, že:

„jsou-li fenomény psychologie méně ontologicky přijatelné než fenomény fyziky a chemie, není to proto, že by psychologie byla neredukovatelná na současnou nebo budoucí fyziku. Redukovatelnost na fyziku nebo mikrofyziku je beznadějným testem ontologické autority

vědy: testem, který nemohou konsistentně aplikovat ani fyzikalisté.³¹

Otázka, proč přesně jsou psychologické fenomény vyloučeny z fyzikálního světa, tedy stále není zodpovězena. Další strategie, kterou Crane a Mellor podrobují zkoumání, je vyloučení mentálních fenoménů z fyzikálního světa na základě kauzality, o níž se předpokládá, že je podstatně fyzikální. Tato strategie předpokládá, že *fyzikální* se prostě rovná *kauzální* (a naopak), a dále že existují jen ty entity, které kauzálně působí. Právě toto přesvědčení stojí v pozadí jedné ze známých forem problému mysli a těla: problému mentální kauzality. Je-li totiž kauzalita ne-mentální, pak není zřejmé, jak by mentální stavy mohly mít účinky ve fyzikálním světě – a tedy být fyzikální povahy.

V běžném životě však mentální kauzalitu naprosto samozřejmě předpokládáme: příčinou toho, že zamáváme příteli, je naše přesvědčení, že jsme ho právě uviděli na druhé straně ulice. Jde o kauzální řetězec, v němž jsou zahrnuty jak události fyzikální (odraz světla do retiny, impulsy v očním nervu apod.), tak události mentální (formování *přesvědčení*, že vidím přítele, a následně *úmyslu* pozdravit ho).³²

To, co činí mentální kauzalitu problematickou, je intencionalita: jako články kauzálního řetězce by totiž musely vystupovat intencionální stavy (např. přesvědčení nebo úmysl), které však mají přinejmenším tři z fyzikálního hlediska problematické vlastnosti: (1) působí – nebo jsou účinkem – na vzdálené předměty či události, (2) jejich připsání vytváří ne-extendované kontexty (tj. vypovídáme o nich věty, jejichž pravdivostní hodnota se může změnit, nahradíme-li deskripce v nich obsažené jinými deskripce se stejnou extenzí) a (3) mohou se týkat předmětů či událostí,

³¹ Tamt., s. 191.

³² Tamt., s. 192.

které neexistují (představa neexistujícího města může stále ještě způsobovat touhu je navštívit).³³ Podle Crana a Mellora však tyto vlastnosti nedokazují, že by intencionální stavy nemohly být články kauzálního řetězce. Intencionální obsahy sice vyžadují, abychom předpokládali, že mají nějaké kauzální surogáty, avšak těmito surogáty mohou být opět mentální entity – tentokrát ne-intencionální (např. počítky). Autoři nenacházejí obhajitelný důvod, proč by mentální nemohlo kauzálně působit.

Jiná věc je, že mentální kauzalitě je těžké dát smysl, že je obtížné pochopit, *jak* může být kauzálně spojena událost mentální a událost ne-mentální. Crane a Mellor však upozorňují, že úplně stejný problém máme s kauzalitou ne-mentální: kauzální spojení pro nás nikdy není pochopitelné, již od Huma nakonec víme, že je to věc faktů, a nikoli rozumu.³⁴ Jestliže si navíc uvědomíme, že kauzalita podle moderní fyziky nemusí být deterministická (i fyzikální kauzalita tedy může být anomální), pak se předpoklad, že v kauzálním světě není pro mentální příčiny a účinky místo, její jako neodůvodněný.

Posledním kandidátem na neprázdnou interpretaci fyzikalismu, kterou Crane a Mellor zkoumají, je supervenience. Supervenience je teze, že kde jde o mentalitu, neexistuje fyzikální změna bez změny ne-mentální. Supervenience je silnější než triviální tvrzení, že vše, co je rozlehlé v prostoru, má fyzikální části, ale slabší než redukcionismus, neboť neříká nic o tom, *které* ne-mentální rozdíly doprovázejí rozdíly mentální: nevyplývá z ní existence nějakých psychofyzikálních zákonů. Oblast fyzikálního pak vylučuje mentální, neboť fyzikální je tím, na čem vše ostatní – včetně mentálního – supervenuje.³⁵

³³ Tamt., s. 193.

³⁴ Tamt., s. 192.

³⁵ Tamt., s. 203.

Crane a Mellor však nevěří, že teze superveniencie opravdu platí – přesněji řečeno nevidí důvod, proč by měla platit. Empiricky supervenienci ověřit nelze. Museli bychom najít dvě „věci“, které mají psychologické vlastnosti a zároveň jsou v každém ne-mentálním ohledu typově identické. „Věci“, které mají psychologické vlastnosti, však budou velmi komplexní, a to i tehdy, když relevantní škálu ne-mentálních vlastností omezíme. Šance najít dvě věci, které mají psychologické vlastnosti a zároveň jsou typově identické, a empiricky tak prokázat supervenienci, je tak mizivá. Jediným důvodem, který by nás motivoval myslet si, že něco jako superveniencie platit musí, je mentální kauzalita. Obtíže s ní spojené nás totiž motivují k předpokladu, že každý *token* mentálního stavu musí mít nějaký surogát, a je-li tento surogát ne-mentální povahy, pak zde zřejmě bude nějaká superveniencie.

Jenže, jak jsme již viděli, podle Crana a Mellora tento surogát vůbec nemusí být ne-mentální povahy, naopak, může jít o mentální entitu. A pak také: i kdyby byl surogát ne-mentální, mentální stav na něm stejně nebude supervenovat, neboť dvě osoby by mohly mít stejné surogáty (např. počítky) a odlišné mentální stavy (např. přesvědčení).³⁶

Crane a Mellor tedy docházejí k závěru, že není možné rozumně definovat fyzikální sféru tak, aby vylučovala mentálno. Zde jsou závěry jejich studie:

„Zastáváme názor, že žádná obhajitelná definice fyzikalismu nepřipraví psychologii o ontologický status ne-mentálních věd. Fyzikalismus není pravdivý v žádném ne-prázdném smyslu. To však neznamená, že bychom si přáli návrat karteziánského dualismu. Naopak, z našich argumentů vyplývá, že mezi mentálním a ne-mentálním

³⁶ Tamt., s. 204.

neexistuje ani takový předěl, který by stačil klást fyzikalismus jako vážný problém, natož aby na něj dal vážnou odpověď. Fyzikalismus je špatnou odpovědí na podstatně triviální otázku. Nemůže tedy filosofům myslí pomoci začít odpovídat na vážné otázky ohledně mysli a především ohledně intencionality: co některým částem světa (nám) umožňuje myslet jiné části, včetně jiných lidí (a pochopitelně nás samých). A je zcela zřejmé, že k těmto otázkám nemá ani dualismus, ani fyzikalismus čím přispět. Dualista se dokonce ani nepokouší vysvětlit intencionalitu: prostě ji bere za samozřejmou, stipuluje ji jako existující. A říká, že mysl je zcela fyzikální, nepomáhá vysvětlit, jak nějaké fyzikální věci mohou myslet, o nic více než říká, že všechno maso je tráva, pomáhá vysvětlit rozdíl mezi masožravci a vegetariány. Proto by tato stať měla být opravdu poslední stáť na téma fyzikalismu.³⁷

Nebudeme se zde zabývat přesvědčivostí všech argumentů proti fyzikalismu, které Crane a Mellor ve svém článku předkládají. Že smysl fyzikalismu je pochybný, na to – s různými argumenty – upozornili již mnozí filosofové, a na všech těchto námitkách zřejmě něco bude. Crane s Mellorem své závěry využívají k tomu, aby upozornili, že pro problém intencionality, což je podle nich skutečný a naléhavý problém současné filosofie mysli, nejsou úvahy o fyzikálním a mentálním jakožto nefyzikálním relevantní – což je tvrzení, se kterým se zde ztotožňujeme. Přesto se nám může zdát, že plošné odmítnutí distinkce *fyzikální – mentální* s poukazem na jeho nesmyslnost by bylo poněkud ukvapené. Existují úvahy, v nichž něco jako tato distinkce dává velmi dobrý smysl a v nichž hraje nezanedbatelnou úlohu. Překvapivě jsou to právě úvahy o intencionalitě, struktuře jejího obsahu a její podstatě vůbec.

³⁷ Tamt., s. 206.

Budeme tvrdit, že distinkce *fyzikální – mentální* má svůj původ, a tedy i svůj smysl v rámci obsahů intencionálních stavů chápaných z perspektivy první osoby. A že v nich *fyzikální* skutečně znamená pouze *ne-mentální* či také *nezávislý na mysli*, že jde o kategorie vydělující se vůči sobě navzájem – a není tedy divu, že Crane s Mellorem nacházejí kategorii *fyzikálního* jakožto *ne-mentálního* obsahově prázdnou. Tuto distinkci je však právě proto třeba brát „vcelku“ a zasazenou v kontextu, v němž má smysl, pak také uvidíme, proč nemá smysl chápat její členy jako pojmenovávající dvě odlišné *ontologické domény*, do jedné z nichž by spadala fyzikální příroda a do druhé intencionalita sama.

III

Distinkce fyzikální – mentální

Že – a jakým způsobem – je něco jako kategorie *fyzikálního* a *mentálního* nedílnou součástí intencionality, můžeme vyčíst z některých analýz filosofů, kteří se zabývali intencionalitou. Prvním, na jehož úvahy se blíže podíváme, je Peter Strawson.

Strawsonovy pronikavé postřehy, které v této souvislosti máme na mysli, lze najít v jeho slavném článku *Perception and Its Objects*.³⁸ Východiskem Strawsonových úvah v tomto článku je teorie smyslového vnímání, jako jejíž zastánce zde vystupuje A. J. Ayer, jež však ve filosofii není ničím neobvyklým. Podle této teorie „naše normální vněmové soudy vždy „překračují“ smyslovou zkušenost, která jim dává vzniknout“.³⁹ Jinými slovy tyto soudy vždy „tvrdí více“, než přísně vzato vnímáme. Vnímání nám, přísně vzato, dává něco jako bezprostřední smyslová data, na jejichž základě tvoříme soudy o skutečnosti. Součástí těchto soudů je pak i to, že vnímaným předmětům *připisujeme reálnou existenci* nezávislou na našem vnímání. Reálná existence věcí tedy není vnímána, nýbrž dospíváme k ní úsudkem, který vynášíme na základě toho, co vnímáme. *Realismus je interpretací smyslových dat*. Tato interpretace pak není něčím, co by bylo nějakým způsobem dáno spolu se smyslovými daty, co by s nimi šlo ruku v ruce, nýbrž je to něco jako „teorie“, jíž se učíme, když od dalších členů

³⁸ Strawson, P., „Perception and Its Objects“, in: G. F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies*, Macmillan, London 1979. Přetištěno in: A. Noë, E. Thompson (eds.), *Vision and Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002. Zde odkazujeme ke stránkám ve sborníku *Vision and Mind*.

³⁹ Tamt., s. 91.

společnosti přebíráme tzv. *common-sense* názor na svět a na to, co je. Tento běžný názor je tedy vůči čisté smyslové danosti něčím jako *teorií*, pro kterou smyslová zkušenost poskytuje *data*, čímž této teorii dodává *evidenci*. Naše běžné vněmové soudy tedy mají charakter *interpretace* smyslových daností.⁴⁰

Strawson tento názor podrobuje kritice. Především se mu zdá podezřelý předpoklad, že je nám ve smyslovém vnímání dáno něco jako „bezprostřední smyslová data“, popřípadě že máme k dispozici jejich „přísný výklad“, který by nepřekračoval to, co je dáno. Poukazuje na to, že pokud se pokoušíme tohoto „přísného výkladu“ dobrat, selháváme, nejsme vlastně schopni popsat, co smyslově zakoušíme, jinak než prostřednictvím „překračujících interpretací“ či „soudů“. Je-li vyzván, aby popsal svou vizuální zkušenost, může nijak neinstruovaný člověk říci například toto: „Vidím rudou zář zapadajícího slunce, která proniká skrze černou a hustou spleť větví jilmů, vidím stádo jelenů pasoucí se na jasně zelené trávě...“ Můžeme ovšem pozorovatele jelenů poučit, že popis, který právě podal, je *výkladem* či *interpretací* toho, co *skutečně zakouší*, a požádat ho, aby se soustředil pouze na to, co je mu bezprostředně zkušenostně dáno. A obzvlášť, aby se oprostil od všech překračujících tvrzení *o existenci* vnímaných věcí. Jeho popis zkušenosti by měl zůstat pravdivý, i kdyby nic ze zakoušené scenerie neexistovalo a pozorovatel byl subjektem iluze – neboť i v takovém případě může mít stejnou zkušenost. Je tedy třeba, aby se pozorovatel přísně zaměřil pouze na to, co je mu ve smyslové zkušenosti dáno, a netvrdil nic, co není bezprostředně zakoušeno. Strawson upozorňuje, že ani pak nedostaneme něco jako *smyslová data*, pozorovatel nezačne popisovat obsah své zkušenosti jako kompozici barev, světél, tvarů,

⁴⁰ Tamt., s. 91 n.

vzorů apod. Mnohem pravděpodobnější je, že řekne něco jako: „Měl jsem přesně takovou zkušenost, jakou bych měl, kdybych viděl rudou zář zapadajícího slunce, která proniká skrze černou a hustou spleť větví jilmů“ atd. Pozorovatel se zbaví závazků ohledně existence předmětů tím, že obsah zkušenosti jakoby dá do uvozovek a nebude jej *skutečně tvrdit*. Obsah jako takový však zůstane týž.⁴¹

Strawson z toho vyvozuje, že naše smyslová zkušenost prostě obsahuje pojetí předmětů jako existujících nezávisle na naší zkušenosti o nich, že je těmito pojetími „skrz naskrz prostoupena“.⁴² A tedy že realistický pohled na svět není přiměřené chápat jako mající status teorie, pro niž smyslová zkušenost poskytuje data. Zkušenost neposkytuje *data* pro teorii, a pojetí věcí ve světě jako existujících nezávisle na zkušenosti není *teorií*, která překračuje zkušenost. Zkušenost je tím, čím je, pouze a právě jako prostoupená pojmy reálně existujících předmětů.⁴³

A jak je to tedy s realismem ohledně vnímání? Vnímáme věci tak, jak jsou? Či můžeme je tak alespoň v některých případech vnímat, tedy v těch případech, kdy nejde o omyl, iluzi, halucinaci apod.?

Vědy, jako např. fyzika nebo chemie, nás poučují o tom, že nikoli. Skutečné předměty totiž vůbec nemají ty vlastnosti, s kterými se nám dávají ve vnímání. Strawson tuto pozici pojednává pod titulem „vědecký“ – nebo také lockovský – realismus. Podle této doktríny tedy předměty tak, jak skutečně jsou, vnímat nemůžeme. Vždy je totiž vnímáme prostřednictvím smyslově vnímatelných vlastností, které reálné předměty ve skutečnosti nemají. Například vnímáme předměty jako mající určitou barvu, pevnost a hladký povrch, ve skutečnosti však předměty mají jen ty vlastnosti, které je

⁴¹ Tamt., s. 93 n.

⁴² Tamt., s. 94.

⁴³ Tamt., s. 95.

schopná popsat fyzika (a další fyzikální vědy). Fyzikální předmět a předmět, jak je smyslově vnímán, se význačně liší, přičemž realita podle vědeckého realismu náleží pouze tomu prvnímu. Jsme tak obětí systematické iluze, které se nemůžeme vyhnout ani tehdy, kdy o ní víme.⁴⁴

Jestliže se však předmět vnímáný a předmět fyzikální tak zásadně liší, co pak činí fyzikální předmět předmětem *smyslové zkušenosti*? Co tento předmět se smyslovou zkušeností vůbec spojuje? Stručná odpověď zastávce vědeckého realismu zní: to, že je za ni kauzálně zodpovědný. Fyzikální předměty způsobují, že tu kterou smyslovou zkušenost máme. Smyslové vněmy pak, podle této koncepce, mohou být viděny jako *reprezentace* oněch reálných fyzikálních předmětů.

Zde Strawson přichází s důležitým postřehem: idea, že předmět vnímání je zodpovědný za smyslovou zkušenost, není výdobytkem vědeckého přístupu, nýbrž je ve smyslovém zakoušení světa přítomna od samého počátku, již na předteoretické úrovni. Smyslové vnímání je totiž pro nás od počátku a ve své podstatě způsobem, jakým se něco dozvídáme o světě nezávisle existujících předmětů. V jeho povaze samé je například obsažen předpoklad, že věci při přerušeni vnímání nemizí, nýbrž trvají, a že jejich nezávislá existence je příčinou toho, že je vnímáme.

„Myšlenka, že přítomnost věci vysvětluje naše vněmové vědomí (awareness) této věci či je za ně zodpovědná, je v předteoretickém schématu implicitně obsažena od samého začátku. Vnímání totiž myslíme jako způsob, a to způsob vskutku základní, jakým získáváme informace o světě nezávisle existujících věcí: předpokládáme totiž, že naše vněmová zkušenost je všeobecně spolehlivá; a tento předpoklad je též jako předpoklad všeobecné kauzální závislosti naší vněmové zkušenosti na nezávisle existujících

⁴⁴ Tamt., s. 99.

věcech, o nichž máme za to, že jsou jejími předměty. Myšlenka, že má pomíjivá zkušenost je zkušeností nepřetržitě a nezávisle existující věci, implicitně obsahuje myšlenku, že kdyby zde ona věc nebyla, pak by se mi dokonce ani nemělo *zdát*, že ji vnímám. Mělo by být vskutku zřejmé, že s distinkcí mezi nezávisle existujícími předměty a vněmovou zkušeností těchto předmětů již máme také obecné chápání kauzální závislosti toho druhého na tom prvním, třebaže to není věc, které bychom v našem předteoretickém životě věnovali příliš mnoho reflexivní pozornosti.⁴⁵

Strawson mluví o *implicitní obsaženosti* kauzální závislosti vnímání na vnímaných předmětech ve vněmové zkušenosti a o tom, že takovou závislost musíme *předpokládat*, že sám způsob, jakým smyslově zakoušíme svět, tento *předpoklad* obsahuje. Ve svém vysvětlení opakovaně hovoří o tom, že ve vněmové zkušenosti je obsažena *myšlenka* (v originále „idea“ a „thought“) kauzální závislosti. Někomu by se tedy mohlo zdát, že kauzální závislost je něco, co můžeme ze způsobu, jakým smyslově zakoušíme svět, *odvodit*, tedy že učinit onu implicitní obsaženost explicitní zahrnuje nějaký myšlenkový proces, např. nějaký úsudek. Strawson však zároveň zdůrazňuje, že to celé se odehrává na *předteoretické* úrovni. Tato myšlenka je dána spolu s „distinkcí mezi nezávisle existujícími předměty a vědomou zkušeností těchto předmětů“, přičemž tato distinkce je ve vněmové zkušenosti vždy obsažena. Je tedy vhodné Strawsonova slova „myšlenka“ a „idea“ interpretovat nikoli jako něco intelektuálního, ale spíše jako určité základní *pochopení*, jež je v každé smyslové zkušenosti *přítomno*, je jeho součástí – právě tímto způsobem je součástí každé smyslové zkušenosti distinkce mezi nezávisle existujícím předmětem a zkušeností tohoto předmětu samou: pokaždé, když vidím, slyším či hmatám nějaký předmět,

⁴⁵ Tamt., s. 101.

tak ve způsobu, jakým se k němu vztahuji (totiž že jej smyslově vnímám), je nutně obsaženo, že tento předmět *chápu* jako existující nezávisle na mých zrakových, sluchových či hmatových vjemech, jež jsou přítomny jen dočasně, zatímco předmět existuje trvale, tj. i tehdy, když právě není vnímán. S tím jde ruku v ruce *chápaní*, že je to tento předmět, co je zodpovědné za to, že příslušné zrakové, sluchové či hmatové vjemy mám. *Implicitní* obsaženost tohoto chápaní pak nemusí znamenat nic jiného, než že toto pochopení je vždy přítomné, ale běžně na ně není obrácen paprsek naší pozornosti.

Když podobnou myšlenku formuloval John Searle, umístil kauzální působení zcela jednoznačně do obsahu vněmové zkušenosti. Kauzalitu podle Searla *přímo zakoušíme*:

„Pro intencionální kauzalitu je specifické, že v mnoha případech, kdy způsobíme, že se něco stane (we make something happen), nebo kdy něco jiného způsobí, že se něco stane nám, tento vztah přímo zakoušíme. Když například zvednu ruku, částí obsahu mé zkušenosti je, že to, že se ruka zvedla, způsobila tato zkušenost, a když vidím květinu, částí obsahu zkušenosti je, že tato zkušenost je způsobena faktem, že je zde květinu. V takových případech přímo zakoušíme kauzální vztah, vztah, kdy jedna věc působí, že se jiná věc odehrává. Nepotřebuji pokrývajícím zákon, aby mi řekl, že když jsem zvedl ruku, způsobil jsem, aby se moje ruka zvedla, protože když jsem ruku zvedl, přímo jsem to působení zakoušel: *nepozoroval* jsem dvě události, zkušenost jednání a pohyb ruky, nýbrž součástí intencionálního obsahu zkušenosti jednání bylo, že sama tato zkušenost způsobila, že se moje ruka zvedla. Právě tak jako mohu přímo zakoušet červený předmět tím, že ho vidím, mohu také přímo zakoušet vztah, kdy jedna věc způsobuje, že se stane jiná věc, a to buď tehdy, když

působím, že se něco děje, jako v případě jednání, nebo tehdy, když něco působí, že se něco děje mně, jako v případě smyslového vnímání. [...] každá zkušenost smyslového vnímání nebo jednání je přesně zkušeností kauzálního působení. Toto tvrzení by však bylo zavádějící, kdybychom říkali, že kauzalita je intencionálním předmětem uvedených zkušeností, [...] vztah kauzálního působení je součástí *obsahu*, nikoli předmětem těchto zkušeností.⁴⁶

Searle k podpoře své teze nepoužívá poukaz na kontrast pomíjivé zkušenosti a trvajících předmětu, nýbrž poukazuje na zkušenost samu: kauzální působení přímo zakoušíme pokaždé, když úmyslně jednáme či smyslově vnímáme. V Searlově pojetí je tedy ještě zřejmější, že nejde o teoretický výkon: není to tak, že bychom *pozorovali* dvě události a následně *nesoudili*, že jsou v kauzálním vztahu – právě proto nemusíme mít k dispozici žádný obecný „pokrývající“ zákon kauzálního působení a daný vztah rozeznávat jako jeho případ. Kauzální vztah přímo zakoušíme, chápeme jej na předteoretické úrovni (a v této zkušenosti mají mimo jiné také původ veškeré naše teoretické pojmy kauzality).

Searle dále na rozdíl od Strawsona nemluví o *implicitní obsaženosti* kauzality ve zkušenosti; i podle jeho výkladu je však rozdíl mezi zakoušením *předmětu* a zakoušením kauzálního vztahu: kauzální vztah není intencionálním předmětem zkušenosti vnímání nebo jednání, tedy nelze například nelze říci, že kauzální vztah *vnímáme* – vnímáme růži, přičemž zároveň zakoušíme, že tato růže je příčinou naší zkušenosti. Jestliže intencionální předmět chápeme jako to, nač je ve smyslové zkušenosti *primárně* zaměřena pozornost, pak kauzální vztah je sice v průběhu této zkušenosti také zakoušen, ale mohli bychom říci, že na něj není zaměřena

⁴⁶ Searle, J. R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press 1983, s. 123 n.

pozornost – stejně jako o tom mluví Strawson. Strawsonovo pojetí a Searlovo pojetí jsou si tedy v hlavních bodech velmi podobná, Searle jakoby dopovídá to, co je u Strawsona řečeno příliš stručně.

Z obou výkladů pak plyne ještě jedna věc: reflektujeme-li na vněmovou zkušenost, zdá se, že zde nacházíme dvě „složky“: je tady něco, co označuji slovem zkušenost, a pak je tady vnímaný předmět. Zkušenost zde vystupuje jako něco pomíjivého a subjektivního a vnímaný předmět jako něco trvalého a existujícího nezávisle na zkušenosti. Vnímám-li svět kolem sebe, je mi přitom *dána* jak má vlastní subjektivní zkušenost, tak předmět, jež vnímám, a navíc i vztah mezi nimi (tj. vztah kauzálního působení). Tento důsledek bude potřebovat dalšího vyjasnění, jež ovšem zatím odložíme na pasáže, kde se budeme věnovat analýze intencionality. Strawsonovým cílem – na rozdíl od Searla – totiž není analýza intencionality, nýbrž spíše problém *realismu* vnímání, a tento problém jej vede k dalším velmi cenným závěrům.

Strawson celkem přesvědčivě ukázal, že předpoklad realismu je nedílnou charakteristikou smyslové zkušenosti, a jako takový je předteoretický, nejde o teorii utvářenou na základě smyslových dat, nýbrž o základní způsob, jakým zakoušíme svět kolem nás. Tento předteoretický realismus Strawson pojednává pod termínem *common-sense realismus*.

Common-sense realismus však není jediný typ realismu, který ohledně vnímání můžeme zastávat. Je zde ještě *vědecký realismus*, který nás učí, že věci, jak je vnímáme, nemají reálnou existenci, nýbrž jsou to jen naše subjektivní vjemy reálných věcí, jejich subjektivní *reprezentace*. Skutečné věci mají fyzikální povahu, existují ve fyzikálním prostoru, sestávají z atomů a dalších částic atd. Tyto dva postoje – common-sense realismus a vědecký realismus – jsou na první pohled nesmiřitelné. Common-sense

realismus připisuje objektivní existenci věcem, které mají barvy, tvary, jsou hladké, chladné apod., vědecký realismus připisuje objektivní existenci fyzikálně popsatelným věcem a smyslově vnímatelné věci považuje za jejich subjektivní reprezentace, ne-li rovnou za iluze.

Toto napětí je často uvolněno tím, že přijmeme vědecký realismus za pravdivý, věda „opravuje“ naše mylná mínění o světě, nová přesvědčení o povaze skutečných věcí nahradí přesvědčení stará, podobně jako heliocentrický výklad nahradil výklad geocentrický (zjednodušeně řečeno). Připustíme, že smyslová zkušenost nás klame. Strawson však má za to, že předteoretické zakoušení světa není jen tak možné odmítnout jako iluzi či omyl, je to svět, v němž žijeme, Strawson říká „žitý svět“ (lived world), svět, jež obýváme společně s ostatními lidmi a má pro nás všechny smysl reálného světa:

„Zelím jistě míníme tu věc, většina jejichž exemplářů, s nimiž jsme se setkali, je charakterizována určitou škálou barev a vizuálních tvarů a hmatatelných povrchů, a nikoli něco nepozorovatelného, mentálně reprezentovaného souborem smyslových zkušeností, jichž je příčinou.

[...]

Pak tedy běžné vědomí žije, nebo má iluzi, že žije, ve fenomenálními vlastnostmi vybaveném světě vnímatelných věcí v prostoru. Tento svět bychom mohli nazvat žitým světem. Je to také veřejný svět, všem přístupný k pozorování: svět, v němž člověk sledující napřažený prst druhého může vidět tu samou věc, kterou vidí ostatní.“⁴⁷

Předpokládáme-li, že smyslově vnímatelné věci nejsou naše subjektivní představy, ale jsou to skutečně existující věci, pak čelíme problému, jehož

⁴⁷ Strawson, P., „Perception and Its Objects“, c. d., s. 104.

jádrem je otázka identity – totiž identity vnímaného a fyzikálního předmětu. Můžeme koherentně identifikovat věci, které mají fenomenální, bezprostředně vnímatelné vlastnosti, s předměty, které existují jako konfigurace nepozorovatelných posledních částic ve fyzikálním prostoru?, ptá se Strawson.⁴⁸ Pokusy vysvětlit identitu fenomenálního a fyzikálního předmětu pomocí některých vlastností, jež tyto dva předměty údajně sdílejí, Strawson odmítá, neboť v přísném slova smyslu nemůže jít o stejnou vlastnost – fenomenální tvar např. nemůže být totéž jako fyzikální tvar.

„Běžné vědomí by nemělo být odbyto tím, že připustíme, že fyzikální věc má nakonec – v jistém smyslu – také tvar. Způsob, jakým vědecký realismus uznává tvar, je pro běžné vědomí naprosto chybný. Milenec, který obdivuje křivku rtů své milé, nebo milovník architektury, který obdivuje linie budovy, má za to, že obdivuje vlastnosti těchto předmětů samých; tím, co obdivuje, je však vizuální tvar, tvar definovaný vizuálně.“⁴⁹

Z podobného důvodu není přijatelné ani Ayerovo řešení, spočívající v tom, že uznáme, že vnímané předměty opravdu jsou složeny z fyzikálních mikročástic, přičemž nevnímatelnost těchto částic není principiální, nýbrž pouze empirická: nemůžeme je vnímat, protože jsou příliš malé, jinak by jejich vnímání nic nebránilo.⁵⁰ Strawson s tímto navrhaným řešením nesouhlasí a říká: „I kdyby zde bylo něco, co bychom považovali za vnímání posledních částic, z hlediska fyzikálního realismu by to přesto nebylo vnímání částic tak, jak skutečně jsou.“⁵¹ Fyzikální předměty jsou totiž *in principu* nevnímatelné. Strawsonův názor se zdá být správný: kdybychom fyzikální částice nějakým způsobem mohli vnímat,

⁴⁸ Tamt., s. 106.

⁴⁹ Tamt.

⁵⁰ Tamt., s. 108.

⁵¹ Tamt.

vnímali bychom je s fenomenálními vlastnostmi, tyto vlastnosti však nejsou pro fyzikální popis relevantní. Vlastnosti fyzikálních předmětů nejsou nikdy určeny tím, co vnímáme, ale tím, co vyžaduje fyzikální teorie. Smíření common-sense a vědeckého realismu nemůže být dosaženo tím, že fenomenální a fyzikální předmět prostě umístíme do jednoho prostoru, neboť to nikdy nemůžeme udělat, aniž bychom jeden z nich znásilnili.

Strawsonův návrh, jak problém vyřešit, znovu vychází z pozorování naší každodenní zkušenosti a toho, co je v ní obsaženo: ve zkušenosti je běžně přítomna jistá *neredukovatelná relativita*. Tato relativita souvisí s něčím, co Strawson nazývá „vněmový úhel pohledu“. To, jaké fenomenální vlastnosti věcem připisujeme, je v rámci naší zkušenosti relativní: hory jsou z jisté vzdálenosti a v jistém světle viděny jako červené, z jiné vzdálenosti a v jiném světle jako modré, zblízka pak ani jedno z toho. Povrch nějaké látky může z dálky vypadat růžový a hladký, zblízka pak skvrnitý a drsný, a ještě jinak vypadá pod mikroskopem.⁵² Posouváme hledisko a nemáme s tím v běžném životě problém. Chápeme, že věci se nám dávají z mnoha úhlů a z každého jinak. Někdy vybereme jeden z těchto úhlů a považujeme jej za standard: třeba když za standardní osvětlení považujeme denní světlo. („V tomto světle to vypadá fialové, ale vezmi to k oknu a uvidíš, že je to ve skutečnosti modré,“ říkáme například.) Ani tyto standardy však nejsou absolutní, jsme ochotni a schopni relativizovat i je, popř. je vyměnit za jiné. Nemáme problém prohlásit, že krev je téměř bezbarvá, poté co jsme si ji prohlédli pod mikroskopem, a zároveň může být pro nás stále platné tvrzení, že krev je červená – prostě v jiných situacích posuneme standard jinak.⁵³ Z uvedených příkladů je zřejmé, že relativizace hlediska může probíhat jak

⁵² Tamt., s. 106 n.

⁵³ Tamt., s. 107.

v rámci přirozeného vnímání, tak s pomocí umělých prostředků (jako je v předchozím příkladu mikroskop).

Podle Strawsona tyto jednoduché příklady poukazují na možné řešení problému vztahu common-sense realismu a vědeckého realismu, potažmo identity fenomenálními vlastnostmi vybaveného a fyzikálního předmětu. Podobně jako jsme v běžné zkušenosti schopni měnit perspektivu a relativizovat realitu vlastností předmětů, můžeme možná přesouvat perspektivu i za hranice vnímání.

„Nemůžeme prostě vidět přijetí hlediska vědeckého realismu jako radikálnější posun – posun na takové hledisko, odkud věcem nemají být připsány žádné vlastnosti kromě těch, které figurují ve vědeckých fyzikálních teoriích a ve ,vysvětleních toho, co se děje ve fyzikálním světě v procesech, jež vedou k tomu, že máme počítky a vjemy, které máme“?⁵⁴

Vlastně nemáme problém zrelativizovat žádnou perspektivu, jestliže ji opustíme ve prospěch perspektivy jiné. Strawson připouští, že v případě posunu na vědecké stanovisko nejde v přísném smyslu o „pohled z jiného úhlu“, neboť nejde o vůbec žádný „pohled“ ve smyslu vnímání, nýbrž o intelektuální přístup. Princip změny perspektivy je však týž. Vědecký přístup považujeme za v mnoha ohledech dokonalejší, proto z něj činíme standard. Jindy se však – v jiné situaci, kdy jsme vedeni jinými zájmy apod. – spokojíme s hlediskem v rámci smyslového vnímání, či je dokonce můžeme pokládat za adekvátnější – podobně jako když v běžném životě považujeme za pravdivé tvrzení, že krev má červenou barvu.

⁵⁴ Tamt., Strawson cituje: Mackie, J. L., *Problems of Locke*, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 18.

Celý Strawsonův přístup k této problematice je zajímavý svým důrazem na analýzu zkušenosti a toho, co se v ní dává. Jeho úvahy o identitě fenomenálního a fyzikálního předmětu se neodvíjejí od těchto *předmětů samých*, Strawson se neptá, jak smířit *vlastnosti* obou typů předmětů, nýbrž dívá se, *jak předměty zakoušíme*, a jak můžeme *ve zkušenosti* identifikovat předmět, jenž se nám dává různými způsoby, tedy jako mající různé vlastnosti. Důsledkem tohoto přístupu mimo jiné je, že tím původnějším z obou předmětů není – jak jsme na to zvyklí z přírodovědného výkladu – předmět fyzikální. Podle přírodovědného výkladu existence fyzikálního předmětu předchází existenci předmětu fenomenálního, přičemž ta druhá na té první závisí: *fenomenální* předmět vzniká v procesu kauzální interakce živého organismu s *fyzikálním* předmětem. Strawsonův přístup dovoluje dát smysl poněkud jinému obrázku: fenomenální předměty – a spolu s nimi vněmová zkušenost – jsou původnější než fyzikální předměty, neboť ty vznikají pouze jako koreláty vědeckého přístupu, který chápeme jako jednu ze specifických změn úhlu pohledu, jež jsou tak běžné v každodenní vněmové zkušenosti. Strawson tento obrázek načrtává v závěru svého článku:

„[Zastánce tvrdé linie vědeckého realismu] bude trvat na tom, že každodenní pohled je vědou zcela narušen, že je ukázán jako nepravdivý, že vizuální a taktilní vlastnosti, které věcem připisujeme, jsou pouze v našich myslích, že vůbec nežijeme ve světě vnímatelných předmětů, jak máme běžně za to. Pak musí přijmout důsledek, že každý z nás trpí trvalou iluzí, z níž není úniku, a že máme vlastně štěstí, že tomu tak je, neboť kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom se ani věnovat vědeckému bádání samému. Bez iluze vnímání předmětů jako nositelů smyslových vlastností bychom zřejmě neměli ani iluzi vnímání těchto předmětů jako umístěných v prostoru; a bez toho bychom zase zřejmě

neměli žádný pojem prostoru a žádnou schopnost zkoumat povahu prostorových předmětů. Věda je nejen potomkem každodenního života, je potomkem, jenž na svém rodiči zůstává závislý. Z tohoto důvodu, a z důvodů dalších, jichž jsme se dotkli dříve, musí vědecký realista, jakkoli nerad, připustit, že připsání smyslových vlastností předmětu, kde kritériem správnosti tohoto připsání je (to, co je námi chápáno jako) intersubjektivní shoda, je něčím, co je v našem pojmovém schématu pevně zakořeněno.⁵⁵

Ze Strawsonových úvah se tak nedozvídáme ani tak o tom, co *jsou* předměty, jaká je jejich ontologie – zda existují nezávisle na zkušenosti nebo zda předpokládají vnímající bytost apod. Strawson ani neřeší problém *existence* předmětů s podstatně odlišnými vlastnostmi v rámci téhož světa, ani nevysvětluje, zda a jak můžeme různé typy předmětů identifikovat jako jeden a tentýž předmět, apod. Mluví sice o „smíření“ common-sense realismu a vědeckého realismu, v tomto smíření však nejde o ontologický problém vztahu mezi fenomenálním a fyzikálním předmětem, nýbrž o rozpor, který je obsažen v našem vědomém životě, rozpor mezi *zkušeností* a *teoretickým poznáním*, tedy rozpor týkající se způsobu, jakým se vztahujeme ke světu. „Je-li [...] naše myšlení odsouzeno k inkohereci, pak můžeme pouze dojít k závěru, že inkoherece je něco, s čím můžeme velmi dobře žít, přičemž bez ní bychom žít nemohli.“⁵⁶ Jde o rozpor v našem *myšlení*, nikoli v ontologii světa.

Řeší tedy Strawson vůbec problém, na který původně míří, když se ptá, zda „můžeme koherentně identifikovat bezprostředně vnímatelné, fenomenálními vlastnostmi se vyznačující věci, jež podle common-sense [realismu] obývají fyzikální prostor, s konfiguracemi nepozorovatelných

⁵⁵ Strawson, P., „Perception and Its Objects“, c. d., s. 109.

⁵⁶ Tamt.

posledních částic, jimiž je vědecký realismus chce nahradit“⁵⁷ Může být něco jako analýza intencionálního výkonu (tedy způsobu *vztahování se k věcem*), jehož korelátem je fenomenální, resp. fyzikální předmět, odpovědi na tuto otázku? Alespoň z části jde totiž o otázku ontologickou: máme prohlásit fenomenální vlastnosti za vlastnosti reálně existující ve světě – vedle fyzikálních vlastností? A pokud ano, vyplývá z toho, že je třeba základy fyziky rozšířit o existenci fenomenálních (nebo raději proto-fenomenálních, jak by obhajoval Chalmers) vlastností? Je důsledkem tohoto řešení panpsychismus? Nebo se jím zavazujeme k dualismu vlastností? Nebo jsou fenomenální vlastnosti na ty fyzikální přece jen redukovatelné? Nebo je máme prohlásit za epifenomény, jež sice ve fyzikálním světě reálně existují, ale fyzika je nemusí brát v úvahu, neboť nemají žádné specifické kauzální síly?

Škála možných odpovědí kopíruje škálu odpovědí na problém existence fenomenálního vědomí ve fyzikálním světě. A jde vskutku o tůž problém, dokonce o jeho primární podobu. Redukcí fenomenálních předmětů na předměty fyzikální se tohoto problému zbavujeme jen zdánlivě, když jej posouváme na jinou úroveň – nakonec jako poslední nositel fenomenálních vlastností zůstane vědomí. Fenomenální vlastnosti však nejsou primárně vlastnosti vědomých stavů, jsou to vlastnosti předmětů. Primárně nejde o „pocit“⁵⁸ který doprovází vědomou zkušenost předmětů ve světě, o to, jaké to je, zakoušet svět a věci v něm, ale o charakter barev, vůní, melodií, tvarů, hladkých nebo drsných povrchů. O charakter zelené louky a modrého nebe, tvaru vázy, zvuku houslí, jiskřícího sněhu na zamrzlém jezeře. Fenomenální vlastnosti charakterizují věci, které smyslově vnímáme, a bez vnímaných věcí by neexistovalo ani žádné „jaké-to-je“ vnímat. Řešení problému

⁵⁷ Tamt., s. 106.

⁵⁸ O pocitu mluví např. Harnad, S., „No Easy Way Out“, *The Sciences* 41, 2001, 2, s. 36–42.

existence vědomí ve fyzikálním světě⁵⁹ je proto spojeno s dobrým pochopením vztahu fenomenálního a fyzikálního předmětu.

Co se o tomto vztahu můžeme ze Strawsonových úvah dozvědět? Strawson přichází se dvěma důležitými postřehy ohledně obsahu zkušenosti: (1) součástí obsahu vněmové zkušenosti je distinkce mezi subjektivní *zkušeností předmětu* (charakterizovanou pomíjivostí) a *předmětem* (existujícím nezávisle na této zkušenosti). Tyto dva „prvky“ pak zakoušíme jako jsoucí ve vzájemném vztahu, když ten druhý zakoušíme jako příčinu toho prvního; (2) obsah vněmové zkušenosti se vyznačuje perspektivitou, či přesněji relativitou toho, co je považováno za nezávisle existující *předmět* a co za subjektivní a pomíjivou *zkušenost předmětu*. Dvouprvková struktura „*to, co náleží k mé zkušenosti*“ – „*to, co existuje nezávisle na této zkušenosti, a způsobuje ji*“ je tak něčím jako *formou* vněmové intencionality, a konkrétní vlastnosti mohou vystupovat jednou jako subjektivní charakteristiky (předmět se mi v tomto světle jeví jako růžový, ale ve skutečnosti je bílý), podruhé jako charakteristiky objektivní (tento předmět je růžový bez ohledu na to, jestli jej vnímám nebo ne).

Strawson sice výslovně neříká, že distinkce mezi tím, co je ve vnímání subjektivní a pomíjivé, a tím, co trvá, je distinkcí mezi dvěma „složkami“ *obsahu* zkušenosti, tedy mezi tím, co a jak se ve zkušenosti dává, mezi zkušenostními *danostmi*. Taková interpretace se může jevit jako poněkud odvážná a nepodložená. Jaké by však byly alternativní interpretace? Jedna z nich se zdá být zcela přirozenou: totiž říci, že nezávisle existující předmět není v žádném smyslu „složkou“ zkušenosti, není

⁵⁹ Mohlo by se zdát, že zde máme na mysli pouze *fenomenální* vědomí, a že tedy redukuje vědomí, k němuž podstatně náleží intencionalita, na fenomenální vědomí, přičemž právě tuto redukci jsme dříve odmítli. Ve skutečnosti je to právě požadavek pochopit fenomenální vědomí skrze pochopení jeho předmětů, co je činí podstatně intencionální.

součástí jejího obsahu, nýbrž je to reálný předmět, jehož existence je na zkušenosti nezávislá. Pokud jsme (co se týče vnímání) realisty, budeme tvrdit právě toto. Podobně to popisuje John Searle: intencionální předmět je běžný předmět v časoprostorovém světě, nemá žádný specifický ontologický status, jeho ontologie není určena tím, že je vnímán.⁶⁰ Pokud je ovšem ona druhá složka, tedy *subjektivní zkušenost předmětu*, něčím obsahovým, pak ovšem není zřejmé, jak by něco časoprostorového mohlo být v kauzálním vztahu s něčím obsahovým. Kauzální vztah, o němž Strawson i Searle mluví, je vztah *zakoušený* – tento vztah bezprostředně zakoušíme (Searle), implicitně jej *chápeme*, když rozlišujeme mezi subjektivní zkušeností a předmětem (Searle) –, a proto by i obě *relata* měla být zkušenostního charakteru. Především ale druhá část Strawsonova postřehu – totiž relativita toho, co figuruje jako subjektivní zkušenost a co jako objektivní předmět – ukazuje, že se jedná o prvky zkušenosti samé, o prvky její formy.

Obrat tohoto typu dobře známe z fenomenologické filosofie, kde je popisován jako reflexivní obrácení pozornosti ke zkušenosti, avšak nikoli ke zkušenosti jakožto nějakému procesu v časoprostorovém světě, nýbrž k danostem, jež jsou v ní přístupny z perspektivy první osoby.⁶¹

Nyní bychom se však neměli dát zmýlit a připisovat „předmětu zkušenosti“ nějaký zvláštní ontologický status. Intencionální analýza není primárně ontologií a neříká nic o ontologii předmětů, které vnímáme. Problém je zde pouze zdánlivý: o předmětu můžeme *mluvit* (či se k němu jinak intencionálně vztahovat, třeba jej myslet nebo zakoušet) jednou jako

⁶⁰ Searle, J. R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, c. d., s. 16–17.

⁶¹ O tom, jak chápat perspektivu první osoby, ještě bude řeč, na tomto místě se spokojíme s tím, že tento pojem nemá vyjadřovat soukromý charakter zkušenosti, nýbrž smysluplnost jejích daností. „Prvoosobové“ danosti jsou vždy takové, jimž někdo „rozumí“ či je někdo „chápe“, čili jsou to útvary smyslu.

o předmětu, který *existuje* nezávisle na tom, zda jej někdo zakouší, podruhé jako o předmětu, který *zakoušíme jako existující* nezávisle na tom, zda jej někdo zakouší – jeho objektivita je zde subjektivně připsaným *smyslem*. Jinými slovy: jednou můžeme mluvit o objektivním předmětu samém, podruhé o *smyslu* „objektivní předmět sám“. A jestliže nás právě zajímá ona druhá možnost, nemůže to být dostatečným důvodem pro to, abychom tvrdili, že mluvit o předmětech v prvním významu nemá smysl – samozřejmě že to má smysl, pouze to pro některé typy otázek není relevantní. Filosofové, kteří jednou objevili *obrat ke smyslu*, někdy sklouzávají k chybnému přesvědčení, že řeč o smyslu je jediná řeč, která má smysl.⁶²

Možnost zaujímat tyto dvě perspektivy, tedy mluvit jednou o věcech samých, podruhé o tom, jak jsou pro nás, je založena ve struktuře zkušenosti samé: jak jsme viděli, může tentýž popis předmětu figurovat jednou jako objektivní, podruhé jako subjektivní. Přičemž to, v které této roli vystupuje, není určeno tím, *co* o předmětu říkáme, tedy které vlastnosti mu připisujeme, nýbrž tím, na kterém místě této struktury – tj. v jakém vztahu k ostatním prvkům struktury – stojí.

Jestliže nějaký popis předmětu „figuruje“ ve struktuře zkušenosti „jako objektivní“, neznamená to ještě, že tento popis vyjadřuje *smysl* objektivního bytí, jedna věc je role, kterou popis ve zkušenosti hraje (tj. *smysl*), druhá věc je to, co tento popis míní. Popis, který ve zkušenosti vystupuje na místě „objektivního předmětu“, je zaměřen na předmět o sobě, *míní* jej. A z toho,

⁶² Podobně svést se občas nechávají také filosofové, kteří místo *obratu ke smyslu* provedli *obrat k jazyku*, Wittgensteinovo „Hranice mého jazyka jsou hranicemi mého světa“ je toho dokladem (Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, OIKOYMENH, Praha 2008, § 5.6).

že se můžeme ptát po tom, co jej konstituuje *jakožto mínění*, nijak neplyne, že by ten popis nemohl být ve svém mínění úspěšný.

Nazvěme oba obsahové prvky zkušenosti „subjektivní předmět“ a „objektivní předmět“. Že nějaký popis hraje roli *objektivní předmětu*, znamená, že je v určitém vztahu k *subjektivnímu předmětu*. *Mínění* předmětu o sobě vzniká v souhře *subjektivního* a *objektivního* předmětu jako momentů struktury zkušenosti. To ovšem neznámá, že *mínění* je pouze touto souhrou. Tato souhra je nejen způsobem, jakým je vědomá bytost zaměřena na předmět o sobě, na reálný předmět existující nezávisle na zkušenosti, ale i způsobem, jakým tohoto předmětu dosahuje. Je pravda, že popisy, které figurují na místě *objektivního předmětu* (jakožto momentu zkušenostní struktury), svého (reálného) předmětu nikdy dosahují absolutně, tj. jednak nejsou zcela adekvátní a pak také nepostihují všechny vlastnosti reálného předmětu. Postihují tento předmět lépe nebo hůře, jsou vůči tomu předmětu adekvátnější nebo méně adekvátní, což nicméně znamená, že jej postihují.

A nyní se můžeme dostat k otázce po vztahu *subjektivního* a *objektivního* předmětu. Tato otázka nikdy není ontologická, vždy jde o vztah mezi dvěma momenty v rámci obsahové struktury zkušenosti. *Subjektivní předmět* je moment této struktury, jenž je nutný k tomu, abychom intencionálně mohli *mínit* reálný předmět. *Subjektivnímu předmětu* nikdy nic neodpovídá, tento strukturální moment nikdy nehraje roli *mínění* reálného předmětu – je určen svou rolí v rámci tohoto mínění a není ničím více. *Subjektivní předmět* není ani něčím, na co bychom mohli redukovat vědomí – vědomí není subjektivním předmětem, vědomí *jakožto vědomá intencionalita* je (je-li popsána z perspektivy první osoby⁶³) obsahová struktura, jejímiž momenty

⁶³ A je třeba přesně vymezit, pro jaké otázky je přístup z perspektivy první osoby relevantní.

jsou subjektivní předmět a objektivní předmět, v jejichž souhře vzniká zaměřenost na reálné předměty, existující nezávisle na zkušenosti.

Součástí této zaměřenosti je, že popis, pod kterým předmět míníme, si klade *nárok na pravdivost*. Z podstaty toho, jak funguje intencionální vědomí, sice plyne, že žádný popis nemůže být pravdivý zcela beze zbytku (nemůže být zcela adekvátní vůči realitě), ale může realitu postihovat adekvátněji nebo méně adekvátně, a někdy může být samozřejmě zcela mylný. Tato otevřenost našich teorií o světě (jejich hypotetický charakter, jak by řekl Popper), fakt, že mohou být v pokračující zkušenosti vždy vyvráceny či nahrazeny jinými teoriemi, souvisí s povahou intencionality – druhou stranou této mince je, že zkušenost, a s ní náš vědomý život, díky této podstatné otevřenosti vůbec může pokračovat. Nedokonalostí poznání platíme za to, že vůbec můžeme poznávat.

Orientace v této problematice a ve smyslu toho, o čem mluvíme, je obtížná, neboť řada zde předložených tvrzení již předpokládá určitou znalost intencionality a jejího fungování. Avšak zkoumání intencionality a jejího fungování zase vyžaduje určitou základní orientaci ohledně smyslu tázání. Tvrzení z předcházejících odstavců můžeme vzít jako hypotézy, které v dalším postupu zpřesníme, ukážeme lépe jejich smysl a zpětně doložíme základ, na kterém je lze formulovat.⁶⁴ Než k tomu přistoupíme, shrňme si ještě jednou naše teze:

(1) Pro zkoumání intencionality jsou podstatné danosti přístupné z perspektivy první osoby – tedy nikoli z hlediska „vnějšího“ pozorovatele, ale z hlediska bytosti, která je subjektem zkušenosti. Později na příkladu filosofie Johna Searla vysvětlíme, proč je perspektiva první osoby tak

⁶⁴ Alternativním přístupem by bylo zkusmo přijmout náš výklad a zkoumat, *zda* by byl řešením problému vědomí, pakliže by byl pravdivý.

důležitá: umožňuje totiž vysvětlit *vývoj* v rámci intencionality, tedy například vývoj od smyslového vnímání a jednání ve smyslově vnímatelném světě k tvorbě institucionální reality.

(2) První distinkcí, se kterou se při zkoumání intencionality z perspektivy první osoby setkáváme, je distinkce *subjektivní – objektivní*, nebo také pomíjející – trvalé či náležející-ke-zkušenosti – na-zkušenosti-nezávislé. Tyto dva prvky tvoří jakousi základní formu, jež může být naplněna různým obsahem: stejná vlastnost nebo popis může jednou figurovat na straně *subjektivní*, podruhé na straně *objektivní*. Mezi těmito dvěma momenty struktury intencionality je dále vztah, který zakoušíme jako *kauzální* (co přesně to znamená, by teprve bylo třeba objasnit).

(3) Intencionalita vněmové zkušenosti funguje tak, že v souhře *objektivního* a *subjektivního* momentu vzniká zaměřenost na předmět existující nezávisle na této zkušenosti (a tedy na této souhře). Tato zaměřenost spočívá v *mínění* tohoto nezávislého předmětu, jež se snaží předmět postihnout v jeho existenci, a daří se mu to (pokud se mu to daří) vždy jen více nebo méně dokonale.

(4) „Objektivní předmět“ (nebo také „předmět existující nezávisle na zkušenosti“) tak má *dva významy*: (i) je to předmět, jež se zkušenost snaží postihnout, přičemž se jí to daří vždy jen nedokonale, a (ii) je to smysl, tedy část zkušenosti samé. „Objektivní předmět“ v tom druhém smyslu je definován vztahem k „předmětu subjektivnímu“, jenž je také částí zkušenosti a nese smysl „náležející ke zkušenosti“ (na rozdíl od smyslu „existuje nezávisle na zkušenosti“, jež nese předmět objektivní). Ten první význam vypovídá o ontologii předmětu, ten druhý nikoli – pojmy týkající se intencionálních daností z perspektivy první osoby nejsou ontologické pojmy.

(5) „Subjektivní předmět“ – na rozdíl od předmětu objektivního – nemá dva významy, tj. není zde žádné *mínění* subjektivního předmětu, které by tohoto předmětu nějak, ať již nedokonale, nebo naopak zcela dokonale a nezpochybnitelně, dosahovalo. Pojmu „subjektivní předmět“ tedy chybí ontologický význam.

(6) Z toho plyne, že nemáme žádný problém týkající existence subjektivního a objektivního předmětu (či subjektivních a objektivních vlastností) v jednom světě, žádnou hrozbu ontologického dualismu apod. Ontologicky mluvíme pouze o objektivním předmětu, když jej používáme ve významu, jenž je výše vymezen jako význam první (viz bod 4).

(7) Analýza intencionality z perspektivy první osoby neříká nic o ontologii prvků či momentů intencionální struktury. To ovšem neznamená, že bychom se nemohli ptát, v čem spočívá *existence* intencionality – např. jak je realizována v mozku. Analýza intencionality nám pomůže pochopit, jak se vědomá mysl vztahuje k předmětům ve světě (a nejen k nim), neurobiologické zkoumání nám zase poskytne poznání, jak *celá intencionální struktura* – tedy nejen některý z jejích prvků, např. *subjektivní předmět* – vzniká v mozkových procesech. Intencionální analýza přitom může neurovědům poskytnout cenná vodítka.

(8) Analýza intencionality z perspektivy první osoby může získat druhotně ontologický smysl – když zkoumá způsob vztahování se k předmětům, jež jsou tímto vztahováním samým vytvářeny a udržovány v objektivní (či *v jistém smyslu* objektivní) existenci. Typicky jde o Searlovy instituce, v úvahu však přicházejí také různé formy „já“.

(9) Otázky po ontologickém vztahu subjektivity a objektivnosti (tedy problém vztahu „duše a těla“) jsou založeny na nesprávném předpokladu, že výraz „subjektivní“ má ontologický smysl. „Subjektivní“ a

„objektivní“ jsou obsahové momenty intencionality (zkoumané z perspektivy první osoby), vymezují se vůči sobě navzájem a navzájem se podmiňují. V jejich „souhře“ vzniká mínění předmětu, jehož existence je na této souhře nezávislá. *Subjektivita tak má určitou funkci v rámci intencionality, avšak nejde o ontologický pojem* – a nedává smysl ptát se, co mu v reálném světě *odpovídá*, zda něco, co je fyzikální povahy, nebo zda musíme postulovat nějaké „psychologické“ vlastnosti ve fyzikálním světě, apod.

(10) Samozřejmě že o celé struktuře intencionality lze říci, že je v jistém smyslu „subjektivní“, například už proto, že pro její poznání je relevantní perspektiva první osoby – takto použitý výraz „subjektivní“ však nemá ontologický smysl. Perspektiva první osoby nevyjadřuje, jak intencionalita „existuje“ či „je“, nýbrž že jde o stránku „obsahovou“, a to konkrétně takovou, která má smysl a které její „nositel“ (či také „subjekt“) rozumí. Vše, co má charakter první osoby, je útvar smyslu.

IV

Intencionální předmět

Ontologie intencionálního předmětu: G. E. M. Anscombová

Bude teprve třeba vyjasnit, jak chápat „intencionální obsah“, „danosti z perspektivy první osoby“, jejich „momenty“ a vůbec všechny prvky, o nichž jsme tvrdili, že nemají žádný ontologický status a že řeč o nich nemá žádný ontologický smysl. Nejprve se však podívejme na to, k čemu ve svých úvahách o intencionálním předmětu dospěla G. E. M. Anscombová. Závěrem jejich úvah totiž je, že intencionální předmět nemá žádný ontologický status, že to není pojem, který by označoval nějakou entitu, jakéhokoli druhu. Anscombová se touto problematikou zabývá ve svém článku *The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature*.⁶⁵ Jak napovídá již název článku, tématem je intencionalita smyslového vnímání.

Anscombová začíná své úvahy otázkou: Co je vlastně *předmětem* smyslové zkušenosti, např. *předmětem* vidění? Jako předměty zkušenosti dnes chápeme běžné věci, které vidíme, a které existují nezávisle na tom, zda je vidíme. Podle Anscombové ale má dobrý smysl uvažovat o předmětech vidění či o viděných předmětech také jinak, „ve starším smyslu slova předmět“, tedy jako o něčem, co je s viděním nějak spojeno a bez něj to neexistuje – podobně jako je něco „předmětem touhy“ nebo „předmětem

⁶⁵ Anscombe, G. E. M., „The intentionality of sensation: a grammatical feature“, in: R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy: 2nd Series*, Blackwell, Oxford 1965. Přetištěno in: A. Noë, E. Thompson (eds.), *Vision and Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002. Zde odkazujeme ke stránkám ve sborníku *Vision and Mind*.

myšlení“. Pro předmět v tomto smyslu zavádí termín „intencionální předmět“.⁶⁶ Smyslové vnímání se podle ní pojí s intencionálními předměty.

Aby přiblížila charakter těchto předmětů, rozhoduje se Anscombová prozkoumat jiné intencionální předměty než předměty smyslového vnímání: totiž předměty tzv. „intencionálních sloves“, což jsou některá tranzitivní slovesa, jako například *myslet něco* nebo *uctívat něco* nebo *mířit na něco*. Předměty těchto sloves mají na první pohled jiný charakter než předměty sloves jako *udeřit do něčeho* nebo *narazit do něčeho* apod. Jsou charakterizovány třemi rysy: za prvé, jejich předmět *nemusí ve skutečnosti existovat* – můžeme myslet nebo uctívat něco, co ve skutečnosti neexistuje, např. nějakou literární postavu, jednorožce nebo třeba některého z řeckých bohů. Předmět takového myšlení nebo uctívání neexistuje a nemůžeme se z toho vyvléknout tím, že řekneme, že předmětem uctívání je nějaká *idea*, jíž nic neodpovídá, neboť Řekové neuctívali ideu, ale Dia. Myslet ideu můžeme samozřejmě také, mezi případem, kdy je předmětem myšlení idea boha, a případem, kdy je jím bůh, je však evidentní rozdíl.⁶⁷

Druhým rysem je *nemožnost substituce různých popisů*, pod kterými je objekt myšlen (uctíván apod.). Objekt intencionálních sloves je vždy dán pod nějakým popisem, přičemž záměna za jiný popis může dát nepravdivé tvrzení: mohu například obdivovat usměvavou starší dámu, kterou vídám běhat podél řeky, avšak nemusí platit, že obdivuji uznávanou lékařku, kterou ona dáma také je.

Třetím rysem předmětů intencionálních sloves je jejich *neurčenost*. Předmětem myšlení může být například nějaký člověk, aniž by to musel být člověk nějaké konkrétní výšky. Naproti tomu když nějakého člověka

⁶⁶ Tamt., s. 56.

⁶⁷ Tamt., s. 57 n.

uhodím (příklad „neintencionálního“ slovesa), vždy uhodím člověka nějaké konkrétní výšky, protože lidi bez konkrétní výšky prostě nejsou.⁶⁸ Neurčenost je spojena s nemožností substituce popisů a je vlastně její příčinou.

A nyní přichází klíčová otázka: jaká je ontologie těmito třemi rysy definovaného intencionálního předmětu? Intencionální předmět je předmět intencionálního slovesa. Je to tedy část jazyka? Nebo je to něco, co je jazykem zastupováno, čeho je jazyk reprezentací?⁶⁹ Anscombová používá k vysvětlení příklad z gramatiky: učitel při výuce větného rozboru napíše na tabuli větu „Jan poslal Marii knihu“ a zeptá se žáků: „Co poslal Jan Marii?“. Na odpověď „Knihu“ pak reaguje vysvětlením: „Ano, a právě kniha je v této větě *předmětem*.“ Předmětem ve větě „Jan poslal Marii knihu“ je to, o čem věta říká, že to Jan poslal Marii. A filosof by se nyní mohl zeptat: je tento *předmět ve větě* „kouskem jazyka“, tedy jazykovou entitou, nebo je spíše tím, co je jazykovou entitou zastupováno? Či také: je výraz „knihu“ použit nebo zmíněn? Je větným předmětem *slovo* „kniha“, nebo snad kniha sama? Kniha sama to jistě není, říká Anscombová, neboť nemá smysl ptát se „která kniha?“. Předmět ve větě je to, o čem věta říká, že to Jan dal Marii, a věta neříká, kterou knihu jí dal (ani kolik má stránek, kolik váží apod.). Na druhou stranu větný předmět nemůže být ani jazykový výraz, neboť věta neříká, že Jan dal Marii jazykový výraz, a předmětem je to, o čem věta říká, že to Jan dal Marii.⁷⁰

Celá tato otázka – zda je větný předmět jazykový výraz, nebo spíše to, co je tímto výrazem zastupováno – je podle Anscombové založena na *omylu, že odpověď na ni je vůbec možná a že ji potřebujeme*. Pokud jde o

⁶⁸ Tamt., s. 58.

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ Tamt., s. 59 n.

rozumění tomu, co to je větný předmět, je podstatná otázka: „O čem věta říká, že to Jan dal Marii?“ a odpověď na ni ani nepojmenovává „kus jazyka“, ani nic, co by bylo tímto kusem jazyka zastupováno, ani nic jiného. Zájem, s nímž klademe tuto otázku, je zvláštní zájem dosáhnout porozumění gramatice.⁷¹

Mezi předmětem věty a intencionálním předmětem je podle Anscombové paralela: také ohledně intencionálních předmětů můžeme klást otázku po tom, čím vlastně jsou, přičemž je nemožné na ni najít uspokojující odpověď, neboť je to, stejně jako v případě předmětu ve větě, otázka, která nemá žádný smysl. V případě intencionality nestojíme před dilematem, zda je intencionální předmět jazykovou entitou, nebo spíše tím, co je jazykem zastupováno, nýbrž před dilematem, zda je intencionálním předmětem počitek, nebo spíše věc, kterou tento počitek reprezentuje. Avšak zatímco v případě gramatického předmětu brzy dojdeme k názoru, že s dilematem něco není v pořádku nebo dokonce že je zjevným nesmyslem, v případě intencionálního předmětu je tato nesmyslnost skrytá.⁷² Anscombová tedy dochází k závěru, že ontologická otázka, co je intencionální předmět, tj. entitou jakého typu je, je nesmyslná, nedává smysl ji klást a nelze na ni odpovědět.

Mnohá slovesa, jež Anscombová nazývá slovesy intencionálními (tj. taková, jejichž předmět se vyznačuje třemi výše uvedenými charakteristikami), však mohou být používána dvojitým způsobem: jednou tak, že jejich předmětem je předmět intencionální, podruhé tak, že jejich předmětem je předmět, jež Anscombová nazývá *materiální*. Například sloveso *mířit*: někdo domněle míří puškou na jelena, avšak, to, co pokládá

⁷¹ Tamt., s. 61.

⁷² Tamt., s. 62.

za jelena, je ve skutečnosti člověk; pak je v jistém smyslu pravdivé říci o něm jak to, že mířil na jelena (intencionální předmět), tak to, že mířil na člověka (materiální předmět).⁷³ Někdy se samozřejmě může stát, že sloveso nemá žádný materiální předmět – např. když lidé uctívají něco, co ve skutečnosti neexistuje. Pak ale neřekneme, že neuctívají nic, nýbrž že to, co uctívají, není ve skutečnosti ničím, jak upozorňuje Anscombová.⁷⁴

Tvrzení, že otázky po ontologickém statusu intencionálního předmětu jsou nesmyslné – intencionální předmět není entita, nemá žádný ontologický status –, je klíčovou tezí celého textu. Anscombová ji na konci první části ještě jednou shrnuje:

„[Neměli bychom být vedeni k tomu] myslet si, že otázky po druhu existence – po ontologickém statusu – intencionálních předmětů jako takových mají nějaký smysl. Všechny takové otázky jsou nesmyslné. Ještě jednou si to můžeme ujasnit pomocí větných předmětů. Odpověď na otázku ‚Jaký je předmět ve větě ‚Jan poslal Marii knihu‘?‘ je ‚Kniha‘. Tato odpověď je v případech, kdy je věta nepravdivá, správná úplně stejně jako v případech, kdy je pravdivá, a je správná také tehdy, když je to věta vymyšlená, aby ilustrovala vysvětlení, jako tomu v tomto případě. Je evidentní nesmysl ptát se na způsob existence nebo ontologický status větného předmětu jako takového: či ptát se, jaký druh věci je *kniha*, kterou myslíme jako odpověď na otázku po větném předmětu.“⁷⁵

Z tohoto shrnutí je také vidět, že Anscombová používá gramatický předmět jako příklad, k němuž pak klade intencionální předmět jako paralelu. Nechce tvrdit, že intencionalita je něco jazykového, ani že je to něco, co můžeme zkoumat pouze prostřednictvím analýzy jazyka, ani

⁷³ Tamt., s. 63.

⁷⁴ Tamt.

⁷⁵ Tamt., s. 64.

nechce přicházet s žádnými poznatky o ontologii gramatických kategorií, ale využívá příkladu předmětu, který se pojí se slovesem ve větě, jako názorný příklad situace, kdy ontologické otázky nedávají smysl. A hlavním cílem těchto úvah je říci, že stejně nesmyslné jsou ontologické otázky v případě intencionálního předmětu našeho myšlení, smyslového vnímání apod.

S tímto závěrem v ruce pak Anscombová přistoupí k úvaze o tom, co je to smyslové vnímání a jeho intencionalita. Nejdříve shrnuje dvě základní pozice, které filosofové v otázce vnímání obvykle zastávají. Podle první z nich jsou tím, čeho jsme si při smyslovém vnímání bezprostředně vědomi, *počítky*, kterým Berkeley říká „ideje“ a Russell „smyslová data“. Podle druhého přístupu, který je podle Anscombové charakteristický pro filosofii přirozeného jazyka (ordinary language philosophy), jsou pak naopak tím, co vidíme (slyšíme, cítíme, hmatáme...), *předměty samy*, bez jakýchkoli prostředníků ve formě počítků či smyslových dat. Toto pojetí v jistém smyslu předpokládá, že nemůžeme *vidět* něco, co tady není, podobně jako nemůžeme *udeřit* do něčeho, co tady není. V případě zrakového klamu se mohu pouze *domnívat*, že něco vidím, ale nemohu to skutečně *vidět*. Alespoň takto se podle filosofů přirozeného jazyka sloveso „vidět“ správně používá.⁷⁶

Podle Anscombové jsou oba tyto přístupy mylné, když „oba chápou slovesa smyslového vnímání nesprávně, neboť tato slovesa jsou intencionální či mají ze své podstaty intencionální aspekt“.⁷⁷ Ta první pozice nesprávně chápe intencionální předměty, když je označuje za ideje či smyslová data. Kromě toho, že to neodpovídá věcně – tím, co vidíme, nejsou smyslová data –, jsou zde intencionální předměty chápány jako nějaké

⁷⁶ Tamt., s. 65.

⁷⁷ Tamt.

(zřejmě mentální) *entity*, termíny „smyslová data“ a „ideje“ mají mimo jiné vyjadřovat jejich ontologický status. Podle druhé pozice se pak s vnímáním pojí pouze předmět materiální, něco jako intencionální předmět zcela chybí. Abychom viděli, že s takovým pojetím něco není v pořádku, stačí se podívat na některé z mnoha příkladů, jak slovesa smyslového vnímání *také* používáme. Z řady příkladů tohoto typu použití, již Anscombová ve svém textu uvádí, zmiňme alespoň některé:

„Když si budeš mnout oči a přitom se dívat do světla lampy, uvidíš, jak z ní vystřelují světelné paprsky.“

„Vidím ten nápis rozmazaně: je opravdu rozostřený, nebo tak špatně vidím?“

„Pohybuji těmito madly tak dlouho, dokud neuvidíš, že ptáček je v hnízdě.“ (Při testu šilhavosti, ptáček a hnízdo jsou na zvláštních kartách.)

„V zorném úhlu vidím spoustu sněhových vloček – žádné určité číslo.“

„Slyším v mých uších zvonění.“⁷⁸

Ačkoli nejde o primární způsob, jak slovesa smyslového vnímání používáme, přesto je i toto použití zcela běžné, všichni těmto větám bez větších problémů rozumíme. Předměty takto použitých sloves smyslového vnímání jsou *intencionální předměty*: „ne-existence“ nebo neurčenost těchto předmětů nemají na pravdivost uvedených vět vliv. A jak teorie smyslových dat, tak výklad vnímání filosofů přirozeného jazyka – přestože jsou to protikladné pozice – se dopouštějí stejné chyby, když smyslové vnímání jako *intencionální* nerozpoznávají. Tato chyba je podle Anscombové závažnější zejména v tom druhém případě. A nic na tom nemění fakt, že slovesa smyslového vnímání můžeme používat také v „materiálním“ smyslu

⁷⁸ Tamt.

(tj. tak, že jejich předmětem je předmět materiální), například když říkáme: „Nemohl jsi vidět jednorožce, jednorožci nejsou.“ Dokonce je takto používáme naprosto běžně, častěji než v intencionálním smyslu. A to i tehdy, když věcem připisujeme smyslově vnímatelné vlastnosti, např. barvy. Někdy sice říkáme, že věc *vypadá* červená, ale většinou máme za to, že věc *je* červená, vidět červenou věc pro nás v každodenním jazyce obvykle neznamena vidět věc, která *vypadá* červeně, nýbrž věc, která *je* červená. A podobně říkáme, že věc má obdélníkový tvar, je dva metry vysoká a černá, a nemíníme tím, že věc takto pouze vypadá – naopak, černá obdélníková věc pro nás obvykle vypadá ne jako úplně obdélníková a úplně černá atd.⁷⁹

Zatímco však každé vidění musí mít intencionální předmět, materiální předmět zde vždy být nemusí.⁸⁰ Anscombová následně čelí problému, jak určit, co definuje materiální použití sloves smyslového vnímání. Mohlo by se zdát, že v obsahu materiálního předmětu vždycky bývá něco, co ve skutečnosti nevidíme. Jako když například řekneme: „Vidím muže, jehož otec zemřel v ústavu pro choromyslné“ nebo „Vidím dívku, která má na zádech mateřské znaménko“, přičemž dívka je k nám obrácena zády. Tyto příklady jsou podle Anscombové neintencionální deskripce.⁸¹ Co je však činí deskripce materiálními? Fakt, že obsahují něco, co není aktuálním předmětem zrakové zkušenosti, to být nemůže, neboť intencionální popis předmětu také obsahuje rysy, které nejsou vnímány: říkáme „vidím rajče“, přičemž by to stejně dobře mohla být půlka rajčete, neboť ta z jistého úhlu vypadá stejně jako rajče celé. Předpokládáme zadní stranu, kterou však nevidíme.

⁷⁹ Tamt., s. 67 n.

⁸⁰ Tamt., s. 71.

⁸¹ Tamt., s. 72.

Možná odpověď je podle Anscombové následující: zraková zkušenost má materiální předmět pouze tehdy, když něco z intencionálního popisu je pravdivé, když materiální předmět má nějakou vlastnost, která je obsažena v popisu intencionálního předmětu.⁸² Tedy když intencionální předmět v něčem postihuje skutečnost, když je v něčem adekvátní, mohli bychom říci.

Otázka, jakým způsobem postihuje vnímání svůj předmět, jehož existence je na tomto vnímání nezávislá, je velmi obtížnou otázkou, a nebudeme zde předstírat, že na ni známe odpověď. Je však zajímavé všimnout si, jak k ní různí filosofové přistupují. Mnohem větší příležitost k úvahám nám v tomto ohledu poskytne teorie vnímání Johna Searla. Než se k ní však dostaneme, podívejme se ještě velmi krátce na další filosofické úvahy o ontologickém statusu intencionálního předmětu – nejprve na ty, s nimiž přichází Tim Crane v článku *Intentional Objects*.⁸³

Potřeba teorie intencionálního předmětu: Tim Crane

Cranovou motivací k úvahám o ontologickém statusu intencionálního předmětu je možnost myslet *neexistující předměty*. Předmětem intencionálních stavů totiž mohou být třeba předměty, jež vnímáme pouze domněle, jako v případě halucinace, nebo předměty z oblasti mytologie či literatury, jiné příklady najdeme v dějinách vědy (phlogiston), ještě jiné mezi fenomény, jako je dvojitě vidění a další optické klamy. Kdybychom tedy chtěli určit ontologii intencionálního předmětu, museli bychom mít

⁸² Tamt., s. 72 n.

⁸³ Crane, T., „Intentional Objects“, *Ratio* 14, 2001, s. 336–349.

teorii neexistujících předmětů, což se ovšem zdá být nemožné.⁸⁴ Crane tuto jednoduchou úvahu uzavírá slovy:

„Vynořilo se dilema: buď odmítneme, že intencionální stavy mohou být o věcech, které neexistují, nebo přijmeme, že jsou (there are) neexistující předměty. Ani jedna z těchto pozic není přijatelná. Z dilematu můžeme uniknout tak, že odmítneme předpoklad, jež obě nepřijatelné pozice sdílejí: že *být intencionálním předmětem znamená být věcí nebo entitou jistého druhu.*“⁸⁵

Cranův závěr a i část jeho úvah (především ta o různém smyslu výrazu „předmět“) je téměř totožná se závěrem a úvahami G. E. M. Anscombové. Crane ji však zmiňuje pouze letmo a navíc o jejím článku tvrdí, že je klasickým příkladem „deflační tendence zacházet s myšlenkou intencionálního předmětu jako s pouhou gramatickou myšlenkou“. Anscombová podle něj tvrdí, že „intencionální předmět je druhem *větného předmětu* v gramatickém smyslu, tj. předmětem jistých transitivních sloves“ a že „větný předmět je jen to, co hraje jistou roli ve větě, která obsahuje transitivní sloveso“.⁸⁶ Cranova kritika je pochopitelná v širším kontextu filosofie jazyka, Crane pravděpodobně spíše vyjadřuje nesouhlas s všeobecnějším názorem filosofie jazyka, že „by všechny filosoficky zajímavé fenomény byly pouhými stíny nebo artefakty gramatiky“.⁸⁷ Co se týče Anscombové, tak ta, jak jsme však viděli výše, jako hlavní tezi svého článku říká totéž co Crane: musíme se zbavit předsudku, že intencionální předmět je nějaká entita, že se můžeme ptát po jeho ontologickém statusu.

Crane následně ještě dodává, že

⁸⁴ Tamt., s. 338 nn.

⁸⁵ Tamt., s. 340.

⁸⁶ Všechny tři citace tamt., s. 344.

⁸⁷ Tamt.

„něco může být intencionálním předmětem pouze tehdy, pokud je to předmětem *pro* někoho, kdo jej myslí, či pro nějaký subjekt. ‚Předmět‘ v tomto smyslu je srozumitelný pouze ve vztahu k ‚subjektu‘. Předměty jsou tím, co je dáno nebo představeno subjektům v intencionálních stavech mysli.“⁸⁸

Aby toto tvrzení doložil, poukazuje Crane na to, že je zde vždy možnost, že něco, co je intencionálním předmětem pro jednoho člověka, není intencionálním předmětem pro člověka druhého. A to ať již nahodile, že mu to prostě nepřijde na mysl, nebo z podstatnějších důvodů, když má člověk nějaké omezení, například smyslové, nebo třeba jen nedostatek talentu apod.

V tomto tvrzení mohou být obsaženy dvě myšlenky: že předmět je něco, pro co je relevantní perspektiva první osoby, a že smysl toho, co je z perspektivy první osoby „předmět“, je dán vymezením vůči tomu, co je z perspektivy první osoby „subjekt“ – že smysl „existence nezávislá na zkušenosti“ je dán vymezením k „existenci jakožto součásti zkušenosti“ (což jsou, znovu připomínáme, kategorie smyslu, nikoli ontologické kategorie). Cranův článek je však příliš stručný na to, abychom se o jeho názoru na vztah subjektu a objektu dozvěděli více.

Cranův článek je zajímavý především z toho důvodu, jaké otázky v něm Crane pro filosofické zkoumání nastoluje. Ontologický status intencionálního předmětu a jeho vztah k subjektu jsou dobrými příklady. Dalším tématem je vztah intencionálního předmětu a intencionálního obsahu – podle Crana musí dobrý výklad intencionality podržet obojí. Neboť „dva stavy mysli mohou mít též intencionální předmět – mohou být o stejném předmětu – ale mohou se lišit ve způsobu, jakým tento předmět dávají či co

⁸⁸ Tamt., s. 342.

o něm predikují. Tyto rozdíly jsou rozdíly v obsahu.⁸⁹ V závěru pak naznačuje, že je to zásluhou obsahu, že naše myšlenky mají své předměty: „Myšlenky *mají* obsahy, a právě proto jsou *o* svých předmětech.“⁹⁰ Mnohé z těchto postřehů rezonují nejen s úvahami Elizabeth Anscombové, ale také s výklady Johna Searla, přestože oba z nich Crane ve svém textu podrobuje kritice.

Neexistující intencionální předměty: Colin McGinn

Třetím textem, který se věnuje problematice intencionálního předmětu a který bychom zde chtěli zmínit, je článek Colina McGinna *The Objects of Intentionality*.⁹¹ Tento text je pro nás zajímavý především z toho důvodu, že se snaží formulovat alespoň částečnou odpověď na otázku, v čem intencionalita spočívá, za jakých podmínek se intencionální stav vůbec může zaměřit na nějaký předmět ve světě. Podmínkou možnosti tohoto intencionálního vztahu je podle McGinna jiný intencionální vztah, a to vztah k *neexistujícímu předmětu*:

„[...] kdykoli je zde intencionalita, která je zaměřená na existující předmět (existent object), je zde také intencionalita souběžně zaměřená na neexistující předmět (non-existent object), takže v odkazu k existujícímu předmětu je vždy vnořen odkaz k neexistujícímu předmětu; naopak to však neplatí. A navíc, odkaz k existujícímu předmětu v jistém smyslu *závisí* na odkazu k předmětu neexistujícímu.“⁹²

⁸⁹ Tamt., s. 346.

⁹⁰ Tamt., s. 349.

⁹¹ McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, in: *týž, Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 220–248.

⁹² Tamt., s. 228–229, kurzíva McGinnova.

Velkou část svého textu McGinn věnuje vyjasnění toho, co neexistující předmět vlastně je, co o něm můžeme říci, jaké jsou jeho nejdůležitější charakteristiky. Neexistující předmět je podle něj vždy předmět *intencionální* – přičemž ne každý intencionální předmět je předmět neexistující. Řada intencionálních předmětů existuje, jako například předmět přesvědčení, že Londýn je velký – předmětem je zde Londýn, tedy předmět, který skutečně existuje. Máme však také mentální stavy, jejichž předměty neexistují, příkladem mohou být myšlenky o Diovi nebo Pegasovi. Intencionální předmět je tedy podle McGinna každý předmět, na nějž je „zaměřen“ nějaký mentální stav, přičemž některé z intencionálních předmětů existují, jiné neexistují. McGinn říká: „Je marné ptát se po ‚ontologickém statusu‘ intencionálních předmětů: některé z nich jsou věci jako Londýn a Bill Clinton – věci, které existují –, zatímco jiné jsou věci jako Zeus a Pegas – věci, které neexistují.“⁹³ Podobnost s tezí o nesmyslnosti otázky po ontologickém statusu intencionálního předmětu, kterou známe od Anscombové, je jen velmi povrchní – intencionální předměty podle McGinna *mají* ontologický status, pouze jej nemají jednotný. „Neexistence“ je ontologická kategorie. McGinnovo konstatování, že „je marné ptát se po ontologickém statusu intencionálních předmětů“, neboť jejich ontologický status je různý – některé existují, jiné nikoli –, je úplně jiným tvrzením než Anscombové teze, že otázky po ontologickém statusu jsou nesmyslné, neboť celý rámec, v němž intencionální předmět chápeme, není ontologický a je veden zájmem, pro nějž ontologie není relevantní.⁹⁴

⁹³ Tamt., s. 220–221.

⁹⁴ McGinn článek Anscombové zná, vysoce jej cení a v poznámce pod čarou říká, že mu za mnohé vděčí.

Také McGinnovo pojetí intencionálního předmětu se liší od toho, jak intencionální předmět vymezila Anscombová: Anscombová rozlišovala předmět intencionální a předmět materiální. McGinn dokonce používá stejný příklad s domnělým mířením na jelena, kdy střelec ve skutečnosti míří na člověka, aby jeden z předmětů – jelena – nazval neexistujícím *intencionálním* předmětem, a druhý – člověka – existujícím *intencionálním* předmětem. Zatímco pro Anscombovou byl *intencionálním* pouze první předmět – ten, který je přístupný z perspektivy první osoby (střelce), pro McGinna je intencionálním i ten druhý předmět. A zatímco pro Anscombovou otázka po způsobu existence prvního předmětu neměla dobrý smysl, pro McGinna jde o předmět neexistující. Ten první předmět (v našem příkladu „jelen“) McGinn vymezuje jako „intencionální předmět *de dicto*“ a ten druhý předmět (v našem příkladu „člověk“) jako „intencionální předmět *de re*“.⁹⁵ Co z toho druhého předmětu vůbec činí předmět *intencionální*, není z McGinnova textu zřejmé.

Jelikož neexistující (intencionální) předmět⁹⁶ bude v McGinnově výkladu intencionality hrát velkou roli, věnuje se McGinn jeho charakteristice podrobněji. Připomeňme si, že neexistující předměty jsou intencionální předměty, které buď aktuálně (jako jelen v případě střelce), nebo principiálně (jako Zeus nebo Pegas) neexistují. Čím jsou tyto neexistující předměty charakterizovány?

Za prvé to nejsou mentální entity. Vlastnosti, které jakožto předměty mají, jim sice připisujeme v našich mentálních aktech (např. vlastnosti, které má Zeus), to z nich však nedělá mentální entity. Nakonec kdyby neexistující předměty byly mentálními entitami, pak by existovaly, říká

⁹⁵ McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, c. d., s. 222–223.

⁹⁶ Budeme nadále stejně jako McGinn říkat pouze „neexistující předmět“, neboť každý neexistující předmět je podle McGinna intencionální.

McGinn.⁹⁷ Za druhé to nejsou útvary smyslu (senses). „Když mluvím o Diovi, nemluvím o *smyslu* „Zeus“ – a kdybych o něm mluvil, pak by existoval“, říká McGinn.⁹⁸

O neexistujících předmětech můžeme činit pravdivé výpovědi: můžeme jim připisovat různé vlastnosti, vlastně jim můžeme připsat všechny myslitelné vlastnosti kromě existence. O Sherlocku Holmesovi tak například můžeme říci, že je detektiv, muž, konkrétní (nikoli abstraktní) entita, že má kauzální síly, že žije v Londýně atd. Neexistující předměty však nejsou žádné „svazky vlastností“, nelze je na jejich vlastnosti redukovat – jsou nositeli těchto vlastností, a právě neexistence jim náleží jako těmto nositelům. Podle McGinna by neexistenci nebylo možné připsat jednotlivým vlastnostem samým nebo jejich souhrnu. Neexistující předměty se od předmětů existujících liší pouze svou neexistencí, všechny ostatní vlastnosti mají oba typy předmětů shodné. Všechny pokusy odlišit neexistující předměty od existujících například tím, že je prohlásíme za *mentální* nebo za *útvary smyslu* nebo za *sady vlastností*, podle McGinna v konečném důsledku negují právě onu neexistenci, kterou se snaží postihnout.⁹⁹

Neexistující předměty dále vykazují vysoký stupeň neurčenosti. O spoustě vlastností u nich nelze říci, ani že je mají, ani že je nemají. Otázka, zda Hamlet má na levém rameni mateřské znaménko, nebo nemá, nemá správnou odpověď. Neurčenost neexistujících předmětů podle McGinna plyne z jejich intencionální povahy, z toho, že jde o intencionální předměty:

„Jde vskutku o výsledek toho, že vlastnosti takových předmětů mají status propůjčenosti: když je předmět pouze

⁹⁷ McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, c. d., s. 224–225.

⁹⁸ Tamt., s. 225.

⁹⁹ Tamt., s. 226.

intencionální, mohou mu propůjčit vlastnosti *pouze* mentální akty subjektu, který se k předmětu vztahuje. Neexistence a neurčenost jdou ruku v ruce.“¹⁰⁰

Další charakteristikou neexistujících předmětů je, že v jejich případě není rozdíl mezi jevem a skutečností, nemají totiž žádné vlastnosti mimo těch, které jsme jim připsali. Neexistující předměty jsou takové, jaké se zdají být, na rozdíl od existujících předmětů, které mohou být zcela jiné, než jak se nám jeví.¹⁰¹

Neexistující předměty mohou být referenty výrazů, výrazy k nim mohou referovat, což samozřejmě znemožňuje, aby byly pravdivé obecné kauzální teorie reference. Podle McGinna je dále tento typ reference „extrémně rozšířený a ve skutečnosti základní“.¹⁰² Je natolik základní, že tvoří podstatu všeho referování vůbec, a je tedy základem intencionality, jejím základním případem. Odkazovat k nějakému předmětu vždy znamená odkazovat k neexistujícímu předmětu, přičemž odkazování se buď tímto odkazem k neexistujícímu předmětu vyčerpává, nebo na něm závisí.¹⁰³

Proto toto originální tvrzení McGinn předkládá dva typy argumentů. První z nich poukazuje na omyly, které jsou součástí naší zkušenosti. Střelec z výše uvedeného příkladu se mýlí, když má za to, že míří na kmen stromu, ale jen díky tomuto omylu může mířit na to, co se před jeho muškou skutečně nachází, totiž na onoho nešťastníka. Pouze přítomnost neexistujícího intencionálního předmětu činí z tohoto existujícího předmětu předmět intencionální, předmět míření. Jiným příkladem jistého vněmového omylu je vnímání barev. Vidíme předměty jako mající jisté vlastnosti, totiž barvy, přičemž předměty tyto vlastnosti ve skutečnosti nemají – vnímání

¹⁰⁰ Tamt.

¹⁰¹ Tamt., s. 226–227.

¹⁰² Tamt., s. 227.

¹⁰³ Tamt., s. 228–229.

těchto předmětů tedy obsahuje referenci k neexistujícím předmětům. Ještě jiným příkladem vněmového omylu je, že věci o konstantní velikosti (tvaru, barvě atd.) se jeví různě velké v závislosti na vzdálenosti, z jaké je vidíme.¹⁰⁴ Všechny tyto příklady mají svědčit pro McGinnovu ústřední tezi, že vztah k neexistujícímu předmětu je všudypřítomný a je základnější než vztah k předmětu existujícímu.

Druhému typu argumentu McGinn říká „argument z individuace“. Zvažuje hypotetický případ, kdy subjekt vidí reálného psa a následně má iluzi psa s totožnými vlastnostmi, přičemž tyto dvě zkušenosti na sebe v čase bezprostředně navazují. Z toho, že lze předpokládat, že zkušenost bude i při změně předmětu (z reálného za iluzorní) kvalitativně totožná, je podle McGinna možné usuzovat, že vztah k neexistujícímu předmětu (v tomto případě něco jako iluze psa) musí být přítomen i v případě vnímání skutečného předmětu. Jiným příkladem, který má být podkladem k témuž závěru, je srovnání vněmové zkušenosti bytosti, která žije v reálném světě, v němž věci, které vnímá, skutečně existují, s totožnou vněmovou zkušeností „mozku v kádi“ v kontrafaktuálním světě, v němž zkušenosti nic reálného neodpovídá. Z toho, že zkušenost je kvalitativně totožná, lze podle McGinna opět vyvodit závěr, že vztah k neexistujícímu předmětu je přítomen také v běžném vnímání.¹⁰⁵

Bez ohledu na to, jak přesvědčivé se nám zdají být tyto příklady (oba typy McGinn uvádí v několika modifikacích), McGinnův závěr je hoden zvážení: mentální stavy, jejichž předměty jsou skutečně existující věci, vždy obsahují dva intencionální akty – jeden vztahující se ke skutečnému předmětu a druhý vztahující se k předmětu kvalitativně totožnému, avšak

¹⁰⁴ Tamt., s. 230–231.

¹⁰⁵ Tamt., s. 231–237.

neexistujícímu. Vnímání a reference vůbec má vždy tuto *podvojnou intencionalitu*.¹⁰⁶

Tyto dva typy intence jsou dále ve vztahu vzájemné závislosti. McGinn tuto vzájemnou závislost vysvětluje na příkladu zrakového vnímání: když vidíme předmět, lze říci jak to, že vidíme pouze jeho povrch, tak to, že jej vidíme celý, vidění má tedy dva předměty. „Nejsou to však dva nezávislé předměty, neboť celý předmět vidíme *prostřednictvím* vidění jeho povrchu,“ říká McGinn.¹⁰⁷ A vzájemná závislost existujícího a neexistujícího předmětu má podobnou formu: Existující předmět způsobuje, že ho vidíme (zde McGinn zastává kauzální teorii reference). Výsledkem je, že máme specifický typ zkušenosti, která navíc k tomu, co vidíme, přibírá další intencionální předmět, tentokrát neexistující. „Díky vidění reálného předmětu se pro mě předmětem intencionality stává ten nereálný. Na druhé straně však nemohu vidět reálný předmět, aniž bych viděl předmět neexistující,“ říká McGinn.¹⁰⁸ V případě veridické zkušenosti budou mít oba předměty totožné vlastnosti (až na existenci). Iluzorní a veridická zkušenost se pak liší tím, že v prvním případě je viděn pouze jeden předmět, v druhém případě jsou viděny dva předměty (a McGinn skutečně trvá na tom, že oba předměty jsou *viděny*).¹⁰⁹

Zkušenost existujícího předmětu – a jde vlastně především o smyslově vnímatelné předměty v časoprostorovém světě – je tak dána ve dvojitým výkonu intencionality, přičemž vzájemná podmíněnost těchto dvou intencionálních výkonů má tuto podobu: existující předmět kauzálním působením skrze smyslové orgány vyvolá intenci zaměřenou na neexistující

¹⁰⁶ Tamt., s. 237.

¹⁰⁷ Tamt., s. 238.

¹⁰⁸ Tamt.

¹⁰⁹ Tamt., s. 239.

předmět; tento neexistující předmět následně zafunguje jako jakási štěrbinu (slot), kterou existující předmět vyplní. Existující předmět je tak podmínkou pro to, aby se vůbec vytvořila odpovídající intencionalita, jež je zaměřená na předmět neexistující. Neexistující předmět pak vytvoří prostor, do kterého existující předmět zapadne. To je podle McGinna stručná charakteristika mechanismu, díky němuž může být mentální stav zkušeností reálné věci.

„Brentano říkal, že veškeré vědomí je vědomím *něčeho*; s tím souhlasím, ale trochu bych to změnil: všechno (nebo téměř všechno) vědomí je vědomím *ničeho* – tj. ne-*jsoucna* (ačkoli je také vědomím *něčeho* – *jsoucna*). [...] Je to vlastně jen důsledkem faktu, že vědomí dává své (existující) předměty takovým způsobem, že kdyby tyto předměty neexistovaly, vědomí samo by svůj vnitřní charakter nezměnilo. Je to, jako by existující objekt vyplnil štěrbinu (slot) předem pro něj vědomím připravenou, a tato štěrbinu spočívá v odkazu k neexistujícímu předmětu. Jde-li o podstatu vědomí, má tedy neexistence nadvládu nad existencí. Ve své vnitřní povaze je vědomí primárně zaměřeno na to, co není.“¹¹⁰

Přestože jsou McGinnovy argumentační kroky a myšlenkové postupy mnohdy nejasné a občas i nepřilíš přesvědčivé, jeho závěr má jistou zajímavost. Aby však bylo možné s ním vážně pracovat, bylo by třeba řadu bodů vyjasnit. Jak si např. McGinn přesně představuje, že existující předmět vyvolá vznik intencionality zaměřené na neexistující předmět, který má stejné vlastnosti (avšak ne všechny, jen některé, neboť neexistující předmět je charakterizován neurčeností) jako existující předmět, jenž je příčinou jeho vzniku? Podle McGinna má jít o kauzální působení reálně existujícího předmětu na – na co vlastně? Na smyslové orgány? Ale jak by smyslové

¹¹⁰ Tamt., s. 247–248.

orgány mohly vyvolat vznik intencionality? Nebo na mysl? Jak přesně by existující předmět mohl působit na mysl? A skutečně by měl takto vzniklý neexistující předmět *stejně vlastnosti* jako předmět, který kauzálně působí? Předmět, který kauzálně působí na smyslové orgány, je přece předmět, který má spíše ty vlastnosti, které popisuje fyzika, než vlastnosti, s nimiž jej zakoušíme. Je zřejmé, že časoprostorové předměty zakoušíme také díky tomu, že kauzálně působí na naše tělo, a také je zřejmé, že toto působení samo o sobě nestačí – mysl mu musí jít naproti. To je u McGinna vyjádřeno funkcí neexistujícího předmětu v procesu vnímání, celý „mechanismus“ je však představen pouze ve velmi hrubých obrysech.

Podobně závažné otázky se pak týkají neexistujícího předmětu samého. Víme, že neexistující předmět je vždy předmět intencionální, je to předmět, jež někdo myslí, představuje si jej, případně jej „vidí“ apod. Nebylo by tedy záhodno zaměřit filosofické úvahy spíše na toto myšlení, představování, „vidění“ či jiné způsoby vztahování, a ptát se po jejich výkonu? Neexistující předmět je na těchto výkonech závislý, sám o sobě žádný jiný typ existence nemá. McGinn však tímto směrem své úvahy nevede, zřejmě z obavy, aby tím z neexistujících předmětů nečinil *mentální entity*, neboť pak by podle jeho vlastních slov přestaly být tím, čím jsou: přestaly by být *neexistujícími předměty* a získaly by mentální existenci, podobně jako ji mají smyslová data.¹¹¹ Zde se podle našeho názoru projevuje nedostatek způsobený McGinnovou neochotou přijmout závěr Anscombové, že řeč o intencionalitě nemá ontologický smysl. *Takto* (tj. z perspektivy první osoby) pojaté mentální není ontologickou kategorií. McGinn má pravdu v tom, že v dějinách filosofie má řeč o mentálních aktech (a např. o smyslových datech) ontologické závazky, že filosofové mentálno často chápali

¹¹¹ Viz výše, v McGinnově článku pak s. 224–225.

ontologicky. Tomuto omylu se však lépe vyhneme, když smysl řeči o intencionalitě přesně vymežíme, jak to naznačila Anscombová, než když místo mentálních aktů začneme mluvit o neexistujících předmětech.

Dalším problematickým bodem, který se týká neexistujícího předmětu, je pak to, co o něm McGinn říká: v první části textu jsme se dozvěděli, že neexistujícím předmětům můžeme připisovat nejrůznější vlastnosti s výjimkou existence:

„Myslím, že [o neexistujících předmětech] můžeme vlastně pravdivě vypovídat *cokoli, kromě* existence: Sherlock Holmes je detektiv, muž, konkrétní entita (nikoli entita abstraktní), má kauzální síly (je proslulý boxer), žije v Londýně atd. [...] Je naprosto běžným individuem – kromě té drobné záležitosti, že neexistuje.“¹¹²

Neexistující předměty však často nesou *smysl* existence, z perspektivy první osoby máme za to, že existují. Jen tak může platit, že „vědomí dává své (existující) předměty takovým způsobem, že kdyby tyto předměty neexistovaly, vědomí samo by svůj vnitřní charakter nezměnilo“,¹¹³ což je hlavní předpoklad, na němž McGinn svou teorii staví. Pro většinu z neexistujících předmětů platí, že jsou *neexistující* z perspektivy třetí osoby – zatímco z perspektivy první osoby (tj. pro nás) existují. McGinn se snaží důsledně držet perspektivu třetí osoby, proto jeho formulace zní, že o neexistujících předmětech nemůžeme existenci *pravdivě vypovídat*, nemůžeme o ní činit pravdivé výpovědi (přestože předměty *zakoušíme* jako existující). Je však v této snaze o udržení perspektivy třetí osoby důsledný? Můžeme například o Sherlocku Holmesovi pravdivě vypovídat, že má kauzální síly?

¹¹² Tamt., s. 225.

¹¹³ Viz výše, v McGinnově článku s. 247.

A hlavně: je pro intencionální předměty *jakožto* vytvářející ono „lůžko“, do něhož zapadne existující předmět, podstatná jejich neexistence, nebo spíše jejich smysl předmětů existujících? Na tom, co zakoušíme, se podle McGinna oním aktem „vyplnění“ připraveného místa vůbec nic nezmění. Spolu s vnímáním je přítomná také jakási vněmová „halucinace“, tj. obsahově naprosto totožná, avšak nepravdivá zkušenost. Je však otázkou, zda tento výsledný obrázek, k němuž McGinn dospívá, není způsoben nedostatečnou jemností McGinnovy analýzy a především opomíjením perspektivy první osoby. Perspektiva první osoby se na neexistujících předmětech, jak je McGinn představuje, projeví především v jejich *neurčenosti* coby jejich podstatné charakteristice. Tato neurčenost se pak potenciálně může týkat všech vlastností kromě existence: tyto předměty jsou podle McGinna vždy neexistující. Co se týče existence tedy perspektiva první osoby není vůbec vzata v úvahu. Přitom když se na existenci intencionálních předmětů podíváme z perspektivy první osoby – když se tedy zaměříme na *smysl* existence, který pro nás daný předmět má –, vidíme, že v tomto ohledu jsou mezi předměty význačné rozdíly: některé (pro McGinna „neexistující“) předměty nesou smysl reálné existence, jiné smysl existence fiktivní (Sherlock Holmes pro nás v jistém smyslu existuje, avšak v jiném smyslu, než v jakém pro nás existuje kámen, kterému se vyhýbáme na nedělní cyklistické projížďce, – existuje jako literární postava), ještě jiné pro nás nesou *smysl* neexistujícího předmětu (předměty našich fantazií).

A nyní si můžeme představit ještě jiné předměty, které *pro nás* sice neexistují, ale *nesou nárok* na to, aby existovaly, *mají existovat*. Nebyly by takové předměty nejlepšími kandidáty na to, aby vytvořily ono „místo“, jež má být vyplněno reálným předmětem, který se tak stane předmětem našeho vnímání? Je pravda, že naše zkušenost by pak nezůstala „vnitřně

nezměněná“, zkušenost *před* vyplněním by se od zkušenosti *po* vyplnění něčím lišila. To však nemusí být nutně nevýhodou tohoto návrhu, naopak, může se to zdát v jistém ohledu přesvědčivější než neustálá simultánní přítomnost vjemu a halucinace. Vnímání by tak také získalo dynamický charakter, takto chápané vnímání je něčím, co se děje, co neustále pokračuje, co je nějak motivováno atd. Takové pojetí odpovídá skutečnému fenoménu smyslové zkušenosti mnohem lépe než statické modely. Je pravda, že tento návrh se od toho McGinnova význačně liší, něco však mají oba přístupy společné: podmínkou vnímání časoprostorového předmětu je vztah k *neexistujícímu* předmětu, který vytváří jakési „místo“, k jehož vyplnění dochází v průběhu vnímání. „Neexistující předmět“ je v našem návrhu předmět, který *neexistuje* pro nás, přičemž jeho neexistence nemá fantazijní formu, nýbrž formu něčeho, co sice neexistuje, ale *má existovat*.

Příkladem takových předmětů mohou být ty, k nimž se vztahujeme v našem *úmyslném jednání*. A protože nám jde nyní o intencionalitu vnímání, můžeme vzít v úvahu především úmyslné jednání ve smyslově vnímatelném světě (a ponechat stranou např. jednání vůči jiným vědomým bytostem). Smyslové vnímání a úmyslné jednání ve smyslově vnímatelném světě mohou být nakonec považovány za jakousi základní vrstvu intencionality, na níž jsou pak postavena „další patra“. ¹¹⁴ A každá teorie intencionality musí čelit otázce, jaký je vztah mezi smyslovým vnímáním a úmyslným jednáním. Zkušenost zřejmě vzniká v jejich souhře: to, že bez vnímání není úmyslného jednání (ve smyslově vnímatelném světě), je zřejmě tvrzení, s nímž by všichni souhlasili. Náš (zatím hrubě načrtnutý)

¹¹⁴ Viz např. tvrzení Johna Searla, že „nejprimitivnějšími formami intencionality jsou vnímání a úmyslné jednání. V těchto případech je živočich v přímém kontaktu s prostředním [...]“ Searle, J., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 40.

návrh by pak naznačoval, že – a proč – není vnímání možné bez úmyslného jednání.

McGinnův závěr, že zkušenost vždy spočívá ve dvojitým výkonu intencionality, konkrétně že intencionalita zaměřená na reálně existující předmět jde vždy ruku v ruce s intencionalitou *naprosto totožného obsahu*, jejíž předmět však neexistuje, považujeme za pomýlený. Plyne podle nás z McGinnova mylného přesvědčení, že definitorickým rozdílem mezi předmětem, jak se nám jeví, a předmětem, jak reálně (tj. nezávisle na zkušenosti) je, je neexistence toho prvního a existence toho druhého. U Anscombové, která předměty prvního typu nazývala *intencionální* a předměty druhého typu *materiální* (u McGinna jsou oba typy předmětů *intencionální*), definitorické rysy toho prvního poukazovaly na *perspektivu první osoby* (neurčenost, nesubstituovatelnost popisů v pravdivých výpovědích) a otázky po jeho způsobu existence byly ukázány jako postrádající dobrý smysl. McGinn jde dál než Anscombová v úvahách o tom, jaký je vztah mezi oběma typy předmětů a jak se oba podílejí na zkušenosti. Fakt, že nepřistoupil na perspektivu první osoby (a tedy na neontologický charakter řeči o intencionálním předmětu), způsobil, že neviděl různé druhy *smyslu* neexistence předmětu a nezahrnul je do svého náčrtu teorie intencionality. Kromě toho jej jeho omyl přivedl ještě k jednomu typu úvah, který je variantou značně rozšířené argumentace ohledně rozdílu mezi mentálním a tělesným:

Podle McGinna se podvojná intencionalita týká jen vztahování se k fyzickým předmětům. Je-li předmětem intencionálního stavu něco mentálního, například bolest, nejsou dvě intence nutné (a vlastně ani možné) – u mentálních entit totiž nemůžeme učinit distinkci mezi jevem a realitou.

Nemůžeme tedy mít dva intencionální předměty, z nichž jeden by postrádal existenci, a intencionalita se tedy zúží na jednoduchý akt.¹¹⁵

„Předpokládejme, že řeknu ‚tato bolest‘, odkazuje k počítku bolesti v mé noze: odkazují také k nějakému neexistujícímu protějšku této existující bolesti? Problém je v tom, že neumíme dát smysl představě toho, k čemu *bych* odkazoval, kdyby bolest neexistovala, neboť ohledně mé bolesti se tímto způsobem nemohu mýlit. [...] omyly ohledně existence nejsou v takových případech možné.“¹¹⁶

Jisté je, že k bolesti se nevztahujeme tak, že bychom měli něco jako „nárok na bolest“, který by se ve zkušenosti vyplnil. Bolest nám mnohem spíše *signalizuje* nevyplnění nějakých nároků, než že by sama byla *předmětem* vyplnění. Z její role v rámci intencionality by však nemělo plynout nic ohledně její ontologie; pokud budeme to, že v intencionalitě nefunguje jako *předmět*, interpretovat jako odlišný způsob *bytí*, např. jako takovou entitu, jež existuje ve všech možných světech, dopustíme se omylu. Více o tomto tématu níže v diskusi přístupu Saula Kripka.

McGinn dále říká, že totéž, co platí ohledně mentálních entit – tj. že u nich nelze rozlišit zdání a bytí, a tudíž se stávají intencionálním objektem pomocí jednoduchého, nikoli dvojitého, intencionálního aktu –, platí také o subjektech či „já“ (selves) a o abstraktních entitách, jako jsou čísla.¹¹⁷ Zde bychom se omezili na poznámku, že je pochopitelné, že intencionalita, jejímiž předměty jsou abstraktní entity nebo „já“, má jinou formu než intencionalita, jejíž předměty jsou časoprostorové. Z tohoto konstatování samého však ještě neplyne, že by forma intencionality všech těchto „nečasoprostorových“ předmětů byla totožná ani že by měla spočívat

¹¹⁵ McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, c. d., s. 245.

¹¹⁶ Tamt.

¹¹⁷ Tamt., s. 246.

v jednoduchém aktu. Nakolik může být McGinnův článek inspirativní, k otázkám intencionality různých typů předmětů nic podnětného neříká. Filosofem, od kterého se o této problematice můžeme mnohé dozvědět, je John Searle.

V

Intencionalita jako (tvůrčí) výkon:

John Searle

Tim Crane uvádí Johna Searla jako příklad filosofa, pro kterého intencionální předmět není otázkou.¹¹⁸ Cituje Searlovo tvrzení ohledně statusu intencionálního předmětu z knihy *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*:

„[...] intencionální předmět je jen předmět jako jakýkoli jiný; nemá vůbec žádný zvláštní ontologický status. Nazvat něco intencionálním předmětem je jen říci, že je něčím, o čem je intencionální stav. Jestliže tedy například Bill obdivuje prezidenta Cartera, pak intencionálním předmětem jeho obdivu je prezident Carter, skutečný člověk, a ne nějaká tajemná entita, jež by byla prostředníkem mezi Billem a tím mužem.“¹¹⁹

Jedním z nejvýznamnějších a nejoriginálnějších přínosů Searlova filosofického díla je však výklad ontologie společenské a institucionální reality, tedy reality, která je *vytvářena v intencionalitě vědomých bytostí*, která existuje jako to, k čemu se lidé ve svých intencionálních stavech vztahují, a jen potud, pokud se k tomu vztahují. Společenské a institucionální fakty jsou tedy intencionálními předměty, jsou předměty našich intencionálních stavů, přičemž to, co se týče jejich způsobu bytí, nejsou „obyčejné předměty jako jakékoli jiné“, naopak, jejich existence je i

¹¹⁸ Crane, T., „Intentional Objects“, *Ratio* 14, 2001, s. 336–349, zde s. 336.

¹¹⁹ Searle, J. R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 16–17.

pro Searla neobyčejná a fascinující, a to dokonce do té míry, že jí Searle věnoval řadu let svého filosofického života a napsal o ní dvě knihy a řadu článků. Searlova teorie společenské reality je především *ontologií* jistých speciálních intencionálních předmětů. Hned na první stránce své knihy *The Construction of Social Reality* Searle píše:

„Tato kniha je o problému, s kterým jsem si dlouho lámal hlavu: existují části reálného světa, objektivní fakty ve světě, které jsou fakty pouze prostřednictvím lidské dohody. V jistém smyslu jsou zde věci, které existují pouze proto, že věříme, že existují.“

Těmito věcmi a částmi světa jsou institucionální fakty. Právě podivnost *způsobu jejich bytí* – institucionální fakty mají na-mysli-závislou, a přitom v jistém smyslu objektivní existenci – Searla podnítila k vypracování teorie společenské a institucionální reality. Institucionální fakty existují, protože lidé *věří*, že existují, *přijímají*, že existují, *rozpoznávají*, že existují, *očekávají* jejich existenci, *počítají* s ní, *jednají* vzhledem k institucím jako existujícím apod. Je proto přirozené, že chceme-li zkoumat ontologii institucionálních faktů, bude toto zkoumání spočívat v analýze těchto *přesvědčení, přijímání, rozpoznávání, očekávání, jednání* atd., tedy v analýze těch intencionálních stavů, jejichž intencionálními předměty institucionální fakty jsou.¹²⁰

Jak je tedy možné, že Searle na jiném místě tvrdí, že „intencionální předmět je jen předmět jako jakýkoli jiný“ a že „nemá vůbec žádný zvláštní ontologický status“? Myslím, že to říká z podobného důvodu, jaký jej

¹²⁰ Searle sám to takto nikdy neformuloval, ve své odpovědi na můj článek ve zvláštním čísle časopisu *Organon F* však vyjádřil souhlas s touto interpretací. Viz Searle, J., „Reply to Commentators“, in: J. Hvorecký – P. Kořátko (eds.), *Organon F*, Supplementary Issue 2, Filozofický ústav SAV, Bratislava 2012, s. 211.

motivoval k tvrzení, že sama intencionalita není žádný podivný nebo záhadný jev:

„Nemyslím si, že [intencionalita] je záhadná. Je to biologický fenomén a tak bychom na ni měli nahlížet. Není o nic záhadnější než trávení. [...] Naše intencionální stavy jsou způsobeny mozkovými procesy a jsou realizovány v mozku jako biologické fenomény.“¹²¹

Mnozí z nás by se přitom zřejmě shodli na tom, že fakt, že *některé procesy ve světě přírody* (zřejmě některé biologické a neurofyziologické procesy) jsou *intencionální*, že jsou *o něčem*, často *o tomto světě samém*, je nanejvýš pozoruhodný a dosud záhadný. Intencionalita se vyvinula v evoluci, v historii fyzikálního světa proto musel nastat okamžik, kdy si svět začal být vědom sebe sama. Jak k tomu došlo a v čem přesně vědomí či intencionální vztahování spočívá, nebylo dosud vysvětleno – potud můžeme říci, že intencionalita je záhadou.

Když Searle říká, že intencionalita není ničím záhadným, nemá na mysli, že by nešlo o pozoruhodný, fascinující a v jistém smyslu zázračný úkaz, ale spíše to, že její ontologie musí být vysvětlena v rámci běžné fyzikální ontologie světa – a v tomto smyslu není ničím záhadným. Není pro ni třeba postulovat nějakou *speciální ontologickou rovinu* či nějakou *zvláštní doménu bytí*, nějaký „třetí svět“ apod. Tendencí k takovým ontologickým konstrukcím je ve filosofii mnoho, mají různou motivaci (nepojí se jen s otázkami intencionality a intencionálních předmětů) a různou formu. Jedním z příkladů, na něž Searle poukazuje, je kognitivní věda se svou teorií počítačové inteligence. Jak Searle uvádí v knize *The Rediscovery of the Mind*, kognitivní vědce v naprosté většině případů nezajímá ani studium

¹²¹ Viz Searle, J., „Reply to Commentators“, c. d., s. 210; stejný názor však Searle vyjádřil i v jiných textech.

mozku, ani studium vědomí, nýbrž nějaká „prostřední úroveň“, na níž se kognitivní procesy odehrávají. Tyto procesy nejsou ani přístupné vědomí (a to nikoli nahodile, nýbrž podstatně), ani pro ně nejsou relevantní biologické vlastnosti mozku – mohou být implementovány na nekonečném počtu jiného než mozkového „hardwaru“. Tyto procesy spočívají ve výpočtech a algoritmech, jsou to manipulace s formálními symboly. Podle Searla se různé přístupy kognitivních vědců vzájemně liší, nicméně téměř všechny spojuje následující přesvědčení: mentální kognitivní procesy jsou nevědomé a mají počítačový povahu.¹²² Ontologicky je tedy pro ně potřeba postulovat novou rovinu *mezi* vědomím a mozkiem, neboť to nejsou ani procesy vědomé, ani procesy biologické.

„[...] víme, že zde jsou dvě úrovně: mentální úroveň, na níž je mnoho vědomého, a neurofyziologická úroveň. Kde v tomto obrázku se má nacházet manipulace s formálními symboly? [...] Obecnou odpovědí, o níž se má za to, že se s její pomocí vyvlékneme z nároku odpovědět podrobněji a specifičtěji, je, že mezi úrovní intencionality lidských bytostí [...] a různými neurofyziologickými úrovněmi je prostřední úroveň manipulace s formálními symboly.“¹²³

Podle Searla však máme k dispozici jen dvě ontologické úrovně: neurofyziologickou a mentální (která je podstatně spojená s vědomím). Ta první je součástí světa přírody a Searle způsob bytí předmětů a procesů na této úrovni vymezuje termínem „*nezávislé-na-mysli*“. A pak je zde druhá ontologická úroveň, úroveň faktů, jež jsou co do své existence „*závislé-na-mysli*“, jsou závislé na tom, že se k nim někdo vztahuje ve svých mentálních stavech. Mysl sama má pak existenci *nezávislou-na-mysli* – aby existovala, nemusí v její existenci nikdo *věřit* ani ji nijak jinak *myslet*, nýbrž stačí, když

¹²² Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, s. 197 až 198.

¹²³ Tamt., s. 199.

se sejdou ty správné biologické podmínky. Mysl (což je u Searla vždy vědomá mysl) je realizována v mozku. Mezi těmito dvěma způsoby bytí je vztah závislosti: bytí *nezávislé-na-mysli* je primární, mezi procesy, které *takto* existují, jsou některé vědomé, a tyto vědomé procesy mohou být následně schopny vytvářet realitu, která je na nich závislá, je tedy ontologicky *závislá-na-mysli*. Vytvářená realita ke své existenci potřebuje mysl, přičemž mysl ke své existenci (např. jinou) mysl nepotřebuje. Fakta *závislé-na-mysli* jsou tedy co do existence závislé na faktech *nezávislých-na-mysli*, jak už sama terminologie vypovídá.¹²⁴ Žádná z těchto dvou ontologických úrovní pak není záhadná – *na-mysli-nezávislou* realitu poznáváme prostřednictvím přírodních věd a do jejich kompetence také náleží popis toho, jak jsou v neurofyziologických procesech mozku realizovány mysl, intencionalita a vědomí. Popis tvorby faktů, jejichž existence je *na-mysli-závislá* (např. tvorby institucionálních faktů), pak spadá do kompetence filosofů. Tyto fakty jsou vytvářeny jako předměty, k nimž se vztahuje vědomá mysl, jejíž existence je zcela nezáhadná – a tudíž jsou nezáhadné i tyto vytvořené fakty, samozřejmě za předpokladu, že jejich tvorbu přesvědčivě vysvětlíme.

Na první pohled by se mohlo zdát, že Searle pracuje s jakousi formou ontologické duality – a že nabízí její sjednocení, její uchopení v rámci jednoho světa, když jednu z nich ukazuje jako primární a tu druhou na té první závislou. Mohlo by jeho řešení sloužit jako model řešení problému mysli a těla (či problému vědomí a fyzikálního světa)? Pokud ano (a v následujícím textu se pokusíme ukázat, že tomu tak je, třebaže bude nutné řadu věcí za Searla dopovědět), pak nikoli tak přímočaře, jak by se mohlo

¹²⁴ Searle tuto terminologii zavádí v knize *The Construction of Social Reality* (c. d., s. 9 nn.), kde však ještě používá termíny „intrinsic“ a „observer-relative“. Později je nahradil výstižnějšími termíny „mind-independent“ a „mind-dependent“, obsah těchto termínů však zůstává po celou dobu týž.

zdát. Searlova ontologická distinkce *nezávislý-na-mysli* – *závislý na mysli* není co do svého smyslu obdobou distinkce *mysl – tělo* (či *vědomí – mozek* apod.). Mysl (a tedy také vědomí a intencionalita) je podle Searla jednoznačně součástí reality, která existuje *nezávisle-na-mysli*. Ontologická distinkce se zde vede mezi fakty v přírodním světě a fakty vytvářenými v intencionalitě vědomých bytostí *jako intencionálními předměty* jejich mentálních stavů. A jelikož intencionalita sama, jakožto schopnost mysli, existuje jako fakt přírody, není dualita problém.

Naopak bychom se mohli ptát, zda v tomto případě vůbec potřebujeme dvě ontologické kategorie. Jsou-li *na-mysli-závislé* fakty vytvářeny v intencionalitě vědomých bytostí a je-li tato intencionalita sama *na-mysli-nezávislá*, nemohli bychom popis vytvářených faktů podat v termínech intencionality, a ten následně převést na popis neurofyziologických procesů v mozku? Nemohli bychom vytvářenou realitu vidět sice zprostředkovaně, ale v konečném důsledku přece jen jako součást přírody? Co by tomu mohlo bránit?

Ze Searlova přístupu plyne, že tomu brání perspektiva první osoby, která je pro filosofické vysvětlení tvorby institucionální reality podstatná. Lidé musí *věřit* (nebo myslet, uznávat, rozpoznávat atd.), že mají co do činění s institucionálními fakty, jinak s nimi nic do činění nemají. A žádná jiná perspektiva, než perspektiva, z níž předměty nahlížejí bytosti, jež se k nim ve svých mentálních stavech vztahují, není v tomto ohledu průkazná. Např. žádný popis chování není důkazem toho, že se bytost vztahuje k danému předmětu jako k institucionálnímu faktu, tento vztah je přístupný pouze z perspektivy první osoby.

„V této knize nás primárně zajímá vnitřní hledisko (internal point of view), neboť instituce může vůbec existovat pouze z vnitřního hlediska účastníků. Antropolog, který stojí vně

instituce, může vidět například potlač jako mající funkce, jichž si účastníci z řad Kwakiutlů nejsou vůbec vědomi (unaware), avšak celá slavnost je potlačem především díky kolektivní intencionalitě účastníků a jejich výkonu přiřazení statusové funkce, a toto přiřazení, ať již vědomé nebo nevědomé, může existovat pouze z vnitřní perspektivy první osoby.¹²⁵

Pokud však na předpoklad nezbytnosti a neredukovatelnosti perspektivy první osoby přistoupíme, pak se zase můžeme tázat, zda je *ontologická závislost* vytvářené reality na realitě nezávislé-na-mysli prokázána dostatečně. Jinými slovy zda Searle skutečně dospívá k jednotné ontologii, anebo zda ve výsledku nezůstává skrytě nějaká forma ontologického dualismu. Pokud budeme chtít dát jednotné ontologii smysl, bude teze o dvou ontologických úrovních a jejich vztahu vyžadovat další doplnění a vysvětlení. Než k němu však přistoupíme, bylo by dobré učinit alespoň krátkou poznámku ohledně termínu „perspektiva první osoby“.

Perspektiva první osoby je podle Searla podstatná charakteristika všech vědomých stavů.

„Všechny z mých vědomých forem intencionality, které mi dávají informaci o světě, jenž je na mně nezávislý, jsou vždy ze zvláštního úhlu pohledu. [...] můj přístup ke světu prostřednictvím mých vědomých stavů je vždy *perspektivní*, je vždy z *mého* úhlu pohledu.“¹²⁶

Mluvíme-li o perspektivě první osoby jako o charakteristice, jíž se vyznačují vědomé mentální stavy, pak to neimplikuje žádnou epistemickou privátnost těchto stavů, v tom smyslu, v jakém tento předpoklad kritizoval Wittgenstein. Je sice pravda, že vždy zakouším svět z mého hlediska a že

¹²⁵ Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, c. d., s. 98.

¹²⁶ Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind*, c. d., s. 95.

jiní lidé zakoušejí tentýž svět z jejich hledisek – z hledisek, jež jsou určena nejen jejich prostorovou pozicí, ale také jejich dosavadní zkušeností, aktuálními zájmy a řadou dalších věcí. Z tohoto faktu však nijak neplyne, že by nám perspektivy druhých lidí zůstávaly nutně uzavřeny, že by byly nějak podstatně soukromé a že by se o nich nedalo vypovídat. Tím, že ve zkoumání intencionality přijmeme předpoklad perspektivy první osoby, neříkáme nic o epistemologii a o přístupnosti intencionálních stavů objektivnímu zkoumání, pouze tím přijímáme, že perspektivita je pro zkoumání intencionality relevantní a že ji musíme brát v úvahu.

Intencionalita

Jak již bylo řečeno, chceme-li popsat způsob bytí institucionálních faktů, musíme zkoumat intencionální stavy, v jejichž výkonu institucionální fakty přicházejí k existenci. Otázky po ontologii institucí nám tedy pomohou dozvědět se něco o intencionalitě a o struktuře intencionálního předmětu – nebo alespoň intencionálního předmětu jistého typu, totiž toho, jímž jsou institucionální fakty. Jelikož je však mezi intencionalitou, která se vztahuje ke světu existujícímu nezávisle na naší zkušenosti, a intencionalitou, jež ve svém výkonu tomuto světu přidává další, intencionální vrstvu, kontinuita, měli bychom se také dozvědět něco o intencionalitě té vývojově nižší vrstvy, tedy o fundamentální předjazykové intencionalitě, která má formu smyslového vnímání a úmyslného jednání.

Searle se však otázkou intencionality obecně, a specificky pak intencionalitou smyslového vnímání a úmyslného jednání, zabýval v jiném díle: v knize *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Předtím, než se podíváme na to, co se o intencionalitě můžeme dozvědět ze Searlovy

teorie intencionality, bude dobré shrnout si, co Searle o intencionalitě říká v této knize, v níž byla intencionalita hlavním tématem.

Intencionální stavy jsou podle Searla určeny čtyřmi charakteristikami: *intencionálním obsahem*, *psychologickým modem*, *směrem přizpůsobení* (direction of fit) a *podmínkami splnění* (conditions of satisfaction). Intencionální obsah není něčím, k čemu by se subjekt vztahoval nebo co by „používal“ jako prostředníka, jehož pomocí by se vztahoval k intencionálnímu předmětu, ale je to spíše intencionální stav sám. O každém intencionálním stavu tedy platí, že má intencionální obsah.¹²⁷ Intencionální obsah je dán v jistém psychologickém modu, příklady psychologických modů jsou *přesvědčení* (belief), *touha* (desire), strach, naděje, vněmová zkušenost atd. Psychologický modus určuje, zda a jaký směr přizpůsobení intencionální stav má. Některé intencionální stavy, jako je například přesvědčení nebo vněmová zkušenost, se mají přizpůsobit světu, jsou tedy charakterizovány směrem přizpůsobení *mysl-ke-světu*. Smyslem jiných stavů, jako jsou úmysly nebo touhy, je způsobit změny ve světě, tak aby svět následně odpovídal jejich obsahu – jejich směr přizpůsobení je proto *svět-k-mysli*.¹²⁸ V mnoha typech intencionálních stavů je intencionální obsah vyjádřen propozicí. Ve stavech, jejichž obsah má propoziční formu a patří k němu směr přizpůsobení, intencionální obsah určuje *podmínky svého splnění*.¹²⁹

Každý intencionální stav má intencionální obsah v jistém psychologickém modu. U některých stavů – a vlastně u těch nejdůležitějších z nich, jako jsou úmysly, smyslová zkušenost, přesvědčení a touhy – intencionální obsah určuje podmínky splnění tohoto obsahu, a

¹²⁷ Searle, J. R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, c. d., s. 6.

¹²⁸ Tamt., s. 8.

¹²⁹ Tamt., s. 12–13.

psychologický modus určuje směr přizpůsobení. O podmínkách přizpůsobení můžeme dále říci, že (1) jsou vždy dány „pod nějakým aspektem“, tj. z nějakého úhlu pohledu; a (2) mají v sobě zabudováno *odkazování-k-sobě* nebo také *sebe-referencialitu* (self-referentiality), což je něco jako předpis kauzálního vztahu. Intencionální stav pak nese předpoklad, že je způsoben svým předmětem (např. smyslová zkušenost) nebo naopak že sám na svůj předmět působí (úmyslné jednání).

Tento výklad tvoří základní kostru Searlovy teorie intencionality. Searle o něm říká, že se z něj nedozvídáme nic o *ontologii* intencionálních stavů, ale že se týká jejich *logických vlastností*:

„Bereme-li otázku ‚Co je ve skutečnosti přesvědčení?‘ jako znamenající: co je přesvědčení *jakožto přesvědčení?*, pak odpověď musí být alespoň z části dána v termínech logických vlastností přesvědčení: přesvědčení je propoziční obsah v jistém psychologickém modu, jeho modus určuje, že směr přizpůsobení je mysl-ke-světu, a jeho propoziční obsah určuje sadu podmínek splnění. Nechceme-li ztratit z pohledu jejich vnitřní intencionalitu, musí být intencionální stavy charakterizovány v intencionálních termínech. Jestliže se však ptáme: ‚Jaký je způsob bytí přesvědčení a dalších intencionálních stavů?‘, pak podle všeho, co v současné době víme o tom, jak svět funguje, odpověď zní: intencionální stavy jsou způsobeny mozkovými strukturami a jsou v nich realizovány.“¹³⁰

To je důležité vyjasnění, které nám pomůže vyhnout se běžným filosofickým omylům: je pak například zřejmé, že intencionální obsah není nějaká „záhadná entita“, nýbrž je to způsob, jakým charakterizujeme intencionální stavy, když se ptáme po jejich intencionalitě. Nejsou to tedy ani nějaké obrázky či představy nacházející se v našich hlavách, ani

¹³⁰ Tamt., s. 15.

neobsahují smyslová data. Obsahy jsou „předpisy podmínek splnění“, říká Searle. Tyto podmínky určují, předmět jakých vlastností je splní, avšak samy tyto vlastnosti, které předepisují předmětu, nemají: vněmová zkušenost žluté barvy tak například sama není žlutá.

Ještě jednou si tedy připomeňme, že *intencionální obsah* a *podmínky splnění* jsou názvy logických vlastností intencionálních stavů, zatímco *intencionální předmět* je podle Searla „obyčejný předmět jako každý jiný“ a „nemá žádný zvláštní ontologický status“.¹³¹

Searlova analýza intencionality ukazuje, že je nutné předpokládat další důležité intencionální struktury: nejdůležitějšími z nich jsou ty, kterým Searle říká *network a background*. Intencionální stavy totiž musí být typicky ve vztahu k jiným intencionálním stavům, musí být součástí jakési *sítě* intencionálních stavů. Jejich intencionální obsah se dále utváří na určitém *pozadí* (background) před-intencionálních praxí a předpokladů.¹³²

Můžeme tedy shrnout: aby nějaký stav mohl být intencionální, musí mít intencionální obsah, který se vztahuje ke svému předmětu, přičemž způsob tohoto vztahování je určen psychologickým modelem daného mentálního stavu. Jde-li o intencionální stavy, které můžeme nazvat *paradigmatickými*, jako je přesvědčení, touha, vněmová zkušenost a úmysl v jednání, je vztah mentálního stavu ke svému předmětu charakterizován jako *přizpůsobení* (fit), a zodpovědnost za toto přizpůsobení pak náleží buď na stranu stavu (směr přizpůsobení mysl-ke-světu), nebo na stranu světa (směr přizpůsobení svět-k-mysli). V těchto případech intencionální obsah určuje podmínky svého splnění. Důsledkem toho, že stav má všechny tyto vlastnosti, je, že se vztahuje k intencionálnímu předmětu, tedy že *je intencionální* (tedy za

¹³¹ Tamt., s. 16.

¹³² Tamt., s. 19–21.

předpokladu, že podmínky splnění jsou splněny). V paradigmatických případech je intencionálním předmětem skutečný předmět ve světě, nebo přesněji stav věci ve světě (že jde spíše o stav věci než o předmět, se odráží v tom, že intencionální obsah těchto stavů má propoziční formu).

Tím, co definuje intencionalitu, je tedy schopnost mít *obsah*, který předepisuje podmínky splnění s jistým směrem přizpůsobení. Nyní bychom tedy mohli chtít vědět o *intencionálním obsahu* něco více: Co přesně obsahu umožňuje předepisovat podmínky splnění a mít směr přizpůsobení? To je klíčová otázka: *Jak přesně intencionální obsah předepisuje podmínky svého splnění?* Searle na tuto otázku podle mého názoru neodpovídá, spokojí se s určením funkce intencionálního obsahu.

Intencionální stavy nejsou jen v „horizontálních“ vztazích k jiným stavům – jako když nějaké přesvědčení předpokládá řadu dalších přesvědčení nebo jako je sada přesvědčení předpokládána každým jednáním –, což je postiženo termínem *network*, nýbrž intencionální stavy jsou také uspořádány „vertikálně“, jsou mezi nimi, dalo by se říci, vztahy fundace. Vněmová zkušenost a úmyslné jednání tak jsou, jak Searle říká, „biologicky primární formy intencionality“, neboť součástí podmínek jejich splnění je intencionální kauzalita. Přesvědčení a touhy jsou pak vůči těmto stavům druhotné, Searle říká, že jsou to „vybledlé formy původnějších zkušeností, které máme při vnímání a činnosti“, z nichž byla „odbarvena“ intencionální kauzalita.¹³³ Vněmová zkušenost a úmyslné jednání jsou také původnější než vzpomínky a předchůdné úmysly, které sice také obsahují jistou intencionální kauzalitu, ale předpokládají vjemy a jednání. Tato hierarchická struktura není jen „biologická“, ale především logická (v Searlově smyslu toho slova), a tyto logické vztahy by také zasloužily být osvětleny.

¹³³ Tamt., s. 36.

Na některé z těchto otázek můžeme najít odpovědi (nebo alespoň jejich náznaky) v Searlově teorii institucionální reality.

Institucionální realita

Jak jsme již zmínili, institucionální realita vzniká ve výkonu intencionality vědomých bytostí. Podle Searla můžeme výkon, který dává vzniknout institucím, charakterizovat jako *přiřazení funkce* podle *konstitutivního pravidla* a mající *kolektivní charakter*. Jinými slovy: *institucionální fakty jsou vytvářeny kolektivním přiřazením funkce podle konstitutivního pravidla*.

Přiřazení funkce je výkon intencionality a tento výkon je běžnou součástí naší každodenní zkušenosti se světem kolem nás. Díky němu zakoušíme předměty ve světě jako mající nějakou funkci, jako k něčemu vhodné či dobré apod., jinými slovy: zakoušíme je *jako něco*. Searle říká:

„Pokud jde o naši normální zkušenost neživých částí světa, nezakoušíme věci *jako* materiální předměty, více méně soubory molekul. Zakoušíme svět židlí a stolů, domů a aut, přednáškových sálů, obrazů, ulic, zahrad atd. [...] Dokonce přírodním fenoménům, jako jsou řeky a stromy, můžeme přiřadit funkci [...] V případě mnoha přirozeně se vyskytujících předmětů, jako jsou řeky a stromy, přiřazujeme funkci – estetickou, praktickou atd. – předchůdně existujícímu předmětu. Říkáme: ‚Ta řeka je dobrá k plavání‘ nebo ‚Tento typ stromu by se dal použít jako stavební materiál.‘“¹³⁴

Přiřazení funkce má podle Searla formu „X je Y“ či „X dělá Y“, kde Y je přiřazená funkce a X je předmět, jemuž je funkce přiřazena. Pro náš

¹³⁴ Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, c. d., s. 14.

výklad je dále podstatné, že Searle funkce Y charakterizuje jako funkce *agentivní*, což znamená, že mají vztah k *praktickým zájmům a cílům* vědomých bytostí. Není to tedy funkce, kterou by předměty měly nezávisle na nás a našich zájmech. Přiřazování agentivní funkce, tj. zakoušení předmětů jako k něčemu vhodných či dobrých, je proto vždy spojeno s *možnostmi jednání*. Vidět předměty v jejich funkcích znamená vztahovat se k možnému jednání, s nímž se tato funkce pojí: „[...] předmět *je*, v jistém smyslu, *pouze pokračující možností činnosti*,“ říká Searle.¹³⁵ Funkci Y podle Searla přiřazujeme nějakému *předchůdně existujícímu* předmětu X, ať již je tímto předmětem přírodní jsoučno (např. pařez jako vhodný k sezení), nebo předmět za účelem splňování funkce vyrobený (např. šroubovák).¹³⁶

Institucionální fakty vznikají právě ve výkonu přiřazení funkce, a to v takovém výkonu, který má *kolektivní charakter* – to znamená, že je uskutečňován v rámci společenství vědomých bytostí, každá z nichž vykonává intencionální fakt, jenž má formu „my“. Subjekt pak chápe sám sebe jako účastníka na tomto společném „my“.

Ne každé kolektivní přiřazení funkce však dává vzniknout *institucionálnímu* faktu, v některých případech může jít „pouze“ o fakt *společenský* – například když se několik lidí rozhodne použít společně nějaký předmět jako páčidlo nebo když společně loví nějaké zvíře apod. Společenské fakty jsou stejně jako fakty institucionální vytvářeny kolektivním přiřazením agentivní funkce, avšak nikoli nutně podle konstitutivního pravidla. Institucionální fakty jsou tedy zvláštní podmnožinou společenských faktů.

¹³⁵ Tamt., s. 36.

¹³⁶ Tamt., s. 14.

Výkon intencionality, který vytváří institucionální fakty, je tedy navíc charakterizován *konstitutivním pravidlem*. Konstitutivní pravidlo má podle Searla vždy formu „*X je považováno za Y (v kontextu K)*“, kde Y je agentivní funkce a X předmět, kterému je funkce přiřazena. To může na první pohled připomínat formu běžného přiřazení funkce, jak jsme o něm mluvili výše, neboť přiřazení funkce má – jak jsme viděli – obecně formu „X je Y“ či „X dělá Y“ a v případě konstitutivního pravidla „X je považováno za Y“. Výraz „považováno“ vyjadřuje klíčový rozdíl: nestačí totiž předmětu funkci přiřadit, je také třeba „uznat“, že předmět funkci splňuje, a to proto, že přiřazená funkce má takový charakter, že ji předmět sám o sobě (tj. jak existuje nezávisle na mysli) splňovat nemůže. Takovému typu funkce Searle říká agentivní *nekauzální* funkce nebo také funkce *statusová*, neboť předmět s ní získává nový status. Searle ve svých textech většinou volí tento termín (*statusová funkce*), pro naše účely je však mnohem důležitější vést v patrnosti, že funkce má nekauzální charakter, než že se s ní pojí nový status, proto volíme spíše termín „*nekauzální (agentivní) funkce*“.¹³⁷

Nekauzální agentivní funkce je taková funkce, *kterou předmět X nesplňuje na základě svých na-mysli-nezávislých vlastností*. Přiřadíme-li např. předmětu funkci „židle“, pak to, zda a jak dobře předmět tuto funkci splní, závisí na jeho fyzikálních vlastnostech. Předmět tedy danou funkci splní – nebo nesplní – *kauzálně*, bez ohledu na to, zda to někdo uzná nebo zda si o tom vůbec něco myslí. Funkce „židle“ je tedy *kauzální* agentivní funkce.¹³⁸ Přiřadíme-li kolektivně předmětu funkci „lavice“, pak také platí, že za splňování této funkce jsou zodpovědné na-mysli-nezávislé vlastnosti předmětu. Avšak přiřadíme-li nějakému předmětu funkci „lístek na

¹³⁷ Termín „agentivní“ můžeme vypustit, neboť každá nekauzální funkce je nutně funkcí agentivní, tj. závislou na praktických zájmech a cílech vědomé bytosti.

¹³⁸ Zjednodušíme-li uvedený příklad a nebereme-li v úvahu např. různé kulturní aspekty, ale jen funkci určenou zájmem posadit se a odpočinout si.

tramvaj“, pak na-mysli-nezávislé vlastnosti předmětu k splňování funkce nestačí – toto splňování musí být kolektivně *uznáno*. Uznání přitom nemusí mít explicitní formu, nemusí být přítomna myšlenka „uznáváme, že tak a tak definovaný předmět bude sloužit v takové a takové funkci“, nýbrž stačí, když předmět jako lístek na tramvaj rozpoznáváme, myslíme či se k němu jako k lístku jakkoli vědomě vztahujeme.

Toto je klíčové místo v Searlově ontologii institucionálních faktů: institucionální fakty jsou – podobně jako mnohé fakty typu „židle“ či „šroubovák“ – tvořeny intencionálním přiřazením funkce předmětu, tento předmět však – na rozdíl od faktů typu „židle“ nebo „šroubovák“ – tuto funkci nesplňuje pouze na základě svých na-mysli-nezávislých vlastností. Právě proto je přiřazení nekauzální agentivní funkce charakterizováno jako *přiřazení podle konstitutivního pravidla* – bez tohoto přiřazení totiž funkci Y a předmět X vůbec nic nespojuje. Ve vzorci „X je považováno za Y v kontextu K“ je konstitutivní pravidlo vyjádřeno termínem „považováno“. Searle říká:

„Takže například, tak jak tento vzorec [„X je považováno za Y v kontextu K“ – P. T.] používám, není vyjádřením konstitutivního pravidla, když řekneme ‚předměty, které jsou navrženy a používány k sezení, jsou považovány za židle‘, protože splňování termínu X stačí ke splňování termínu Y pouze z definice slova ‚židle‘. ‚Pravidlo‘ kromě nálepky nic nepřidává, proto to není konstitutivní pravidlo. Dále konstitutivní pravidlo nevyjadřuje ani to, když řekneme ‚předměty jistého tvaru jsou považovány za židle‘, neboť přiřazená funkce může být přiřazena nezávisle na jakékoli shodě lidí. Jestliže to má jistý tvar, můžeme to použít jako židli bez ohledu na to, co si kdokoli myslí. Avšak když řekneme, že takové a takové kousky papíru jsou považovány za peníze, máme pravé konstitutivní pravidlo, protože

splňování termínu X, ‚takové a takové kousky papíru‘, samo o sobě k bytí penězi nestačí, a není tomu ani tak, že by termín X specifikoval kauzální vlastnosti, které by stačily k tomu, aby věc bez dohody lidí fungovala jako peníze.“¹³⁹

„Přiřazení funkce *podle konstitutivního pravidla*“ tedy pouze jinými slovy vyjadřuje totéž co „přiřazení *nekauzální* agentivní funkce“.

Nyní se ovšem můžeme ptát, zda je mezi přiřazením kauzální a nekauzální funkce rozdíl také z hlediska intencionálního obsahu, tedy zda jde o rozdíl v danostech z perspektivy první osoby, o rozdíl, který zakoušíme. Co je nám vlastně během výkonu přiřazení funkce předmětu, o kterém Searle říká, že je naprosto běžnou součástí naší každodenní zkušenosti, z perspektivy první osoby dáno? Čemu rozumíme, když chápeme předmět jako k něčemu vhodný nebo k něčemu dobrý?

Tím, čemu rozumíme především, jsou *možnosti jednání*. Bylo řečeno, že agentivní funkce je určená praktickými zájmy a cíli bytosti, která ji předmětu přiřazuje, potažmo že předmět ve své funkci je pro nás jen pokračující možností naší činnosti. Zakouší-li tedy vědomá bytost předmět v jeho funkci, má před očima především to, co s předmětem může dělat nebo co jiného může dělat vzhledem k tomuto předmětu, díky tomuto předmětu apod. Má před očima možnosti jednání, které jí předmět poskytuje.

Je nyní nutné, aby vědomá bytost rozuměla také tomu, *na základě čeho* předmět přiřazené funkci vyhovuje? Tj. aby – zvážíme-li nejdřív pro jednoduchost funkce kauzální – se vztahovala také k jeho relevantním namysli-nezávislým vlastnostem? Searle říká, že funkce často přiřazujeme předchůdně existujícímu předmětu, který pak danou funkci (v našem případě kauzálně) splňuje. Jak tento předmět identifikujeme? Představme si

¹³⁹ Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, c. d., s. 44.

jednoduchý příklad, kdy jsme unaveni a hledáme v našem okolí něco, na co bychom si mohli sednout. Pro jednoduchost označme funkci, která nám umožní sezení a odpočínutí, termínem „židle“ (přestože sednout bychom si mohli i na kámen, pařez, stůl apod.). Co hledám, když se rozhlížím po okolí s úmyslem přiřadit nějakému vhodnému předchůdně existujícímu předmětu funkci „židle“? Hledám předmět, který bude mít určitou velikost a tvar, bude mít rovnou horní plochu ve vhodné výšce, bude vypadat pevně a stabilně apod. V běžné zkušenosti tyto vlastnosti detekuji smysly – *vidím*, že předmět je nějak velký a nějak tvarovaný, *hmatem* zjistím, jaký má povrch, apod. Vlastnosti, které pro mě indikují, že předmět přiřazenou funkci splní, jsou mi v běžné zkušenosti obvykle dány jako *smyslově vnímatelné vlastnosti*. Podobně hledám-li něco k jídlu, mohu se orientovat barvou plodů, jindy se zase orientuji sluchem apod.

Vztahovat se k předmětu jako majícímu nějakou funkci a vztahovat se k předmětu jako předmětu určitých (smyslově vnímatelných) vlastností jsou z perspektivy první osoby dva zcela odlišné vztahy. V obou je nám dán týž předmět, avšak pokaždé jiným způsobem. Chtěli bychom vznést hypotézu, že zakoušet nějaký předmět nutně znamená vztahovat se k němu těmito dvěma různými způsoby: (1) vztahovat se k němu v jeho *funkci* a (2) vztahovat se k němu jako majícímu *vlastnosti*, *díky nimž tuto funkci splňuje*. Kvůli stručnosti vyjádření budeme ten druhý vztah občas nazývat vztahem „k předmětu samému“ (nesmíme však zapomenout, co tím míníme). *Vztah k funkci předmětu a vztah k předmětu samému* jsou pak podle této hypotézy nutnou podmínkou zkušenosti, a tedy také způsobem, jakým nějaký stav vůbec může mít předmět, jakým může být intencionální.

Je zřejmé, že zde máme na mysli nikoli jakýkoli myslitelný předmět našich intencionálních stavů (a tyto předměty mohou být skutečně

rozmanitých druhů, např. matematické entity, jiné vědomé bytosti, předměty estetického souzení, morálního jednání a mnohé další), ale především předměty, které můžeme smyslově zakoušet. Stejně jako řada dalších filosofů (viz např. citace Johna Searla výše) máme za to, že smyslová zkušenost a úmyslné jednání ve smyslově vnímatelném světě jsou fundamentální vrstvou intencionality, na níž stojí vrstvy další. Poznání, jak funguje intencionalita této fundamentální vrstvy, tedy může být dobrým začátkem pro další intencionální zkoumání.

V našem jednoduchém příkladu tedy nacházíme dva vztahy, dva způsoby vztahování se k předmětu, a zřetelně vidíme jejich odlišnost a vzájemnou neredukovatelnost. Ze smyslově vnímatelných vlastností není možné odvodit funkci předmětu, neboť ta je určena *zájmy* vědomé bytosti, a z funkce, která nám staví před oči především možnosti jednání, zase není možné odvodit, prostřednictvím jakých smyslově vnímatelných vlastností se nám má předmět dávat, jak má *vypadat*.

Je některý z těchto dvou vztahů původnější a druhý odvozený? Nemysleme si, že by tomu tak bylo. Jistě se najdou filosofové, kteří budou tvrdit, že *nejprve* je předmět smyslově vnímán, a *následně* je mu přiřazena funkce. Ve filosofii však najdeme i opačné pozice. Martin Heidegger tvrdil, že s věcmi se primárně setkáváme v jejich funkcích, a že smyslově vnímatelné vlastnosti se pro nás objeví teprve tehdy, když funkce nějakým způsobem selhává.¹⁴⁰ Zde bychom chtěli zastávat názor, že oba způsoby vztahování (či také: oba způsoby danosti předmětu) jsou stejně původní a navzájem se vyžadují, že jeden bez druhého není možný.

Kdybychom chtěli tvrdit, že předmět *nejprve* smyslově vnímám, a až

¹⁴⁰ Heidegger, M., *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, OIKOYMENH, Praha 2008, §§ 15, 16.

následně mu přiřadím funkci, zůstaneme, jak jsme viděli, se zatím nevyřešeným problémem, *jak* vůbec můžeme smyslově vnímat, *v čem* přesně smyslová zkušenost spočívá, čím je umožněna. Searle říká, že je zde nějaký *intencionální obsah*, který určuje *podmínky svého splnění* – ale jak přesně je určuje? Nebudeme-li trvat na prioritě vztahu ke smyslově vnímatelným vlastnostem, ale připustíme-li, že ve smyslové zkušenosti s předmětem hraje od počátku roli jeho funkce, může se právě funkce ukazovat jako vhodný kandidát na roli, kterou ve zkušenosti hraje *intencionální obsah*: do smyslové zkušenosti vstupujeme s určitým záměrem, s určitým úmyslem (např. posadit se), vstupujeme do ní jako *úmyslně jednající* bytost, a smyslově vnímatelné vlastnosti v ní pak vystupují jako to, co toto jednání umožňuje, popřípadě jako to, kvůli čemu zamýšlené jednání selhává – tedy jako to, co *splňuje* (případně nesplňuje) „předem“ stanovené podmínky, tedy podmínky předepsané funkci předmětu. Přesněji řečeno, tyto podmínky nejsou ani tak dané předem, jako spíš dané *něčím jiným*, než jsou smyslově vnímatelné vlastnosti předmětu (totiž našimi zájmy, tužbami, cíli apod.), jsou tedy dány jako na těchto smyslových vlastnostech nezávislé.

Kdybychom naopak chtěli tvrdit (v heideggerovském smyslu), že při zakoušení věci kolem nás je primárním vztah k předmětu v jeho *funkci* a že smyslově vnímatelné vlastnosti předmětu (tedy to, jak předmět *vypadá*) se běžně vůbec nedostanou do našeho zorného pole, nýbrž objeví se, až když funkce selhává, museli bychom se vypořádat s řadou vážných námitek. V našem okolí se přece orientujeme podle toho, jak věci kolem nás *vypadají*, jakou mají barvu, tvar, povrchovou strukturu, velikost, teplotu, tvrdost apod. Chceme-li se posadit, většinou se na vyhlédnutý předmět svým tělem trefíme, protože jej *vidíme*, chceme-li se napít, uzpůsobíme tvar a orientaci uchopující ruky tvaru hrnečku a nalijeme do něj jen určité množství čaje

podle jeho objemu, chceme-li sníst sladké ovoce, vybereme si to, které je hezky zbarvené, atd. Zkušenost s předměty bez přítomnosti smyslových vjemů si lze představit jen těžko. Navíc musí heideggerovský pohled čelit otázce, na základě čeho (či *odkud*) se objeví smyslové vlastnosti předmětu poté, co předmět přestane fungovat. Že se jim v takové situaci dostane *větší pozornosti*, to by asi nikdo nezpochyboval, aby se jim však této pozornosti vůbec mohlo dostat, musely již být dříve nějak přítomné, z funkce (ani z její poruchy) je odvodit nelze.

Spíše je to tak, že i smyslově vnímatelné vlastnosti – nebo také *předmět sám* – mohou určovat, kterou funkci je vhodné předmětu připsat. Tím nechceme říci, že zkušenost předmětu v jeho smyslově vnímatelných vlastnostech určuje funkci v jejím obsahu, že určuje, o jakou funkci půjde; stále platí, že funkce se odvozuje od našich zájmů. Předmět však může v jistém smyslu určovat, *která* z funkcí, jež máme k dispozici, má v jeho případě šanci na úspěšné splnění.

Funkce tak může ve zkušenosti vystupovat ve dvojí roli: jednak jako *předpis* toho, co má být splněno, a za druhé jako *deskripce* toho, co může být v dané situaci splněno. Ten první případ nastává, když funkce vystupuje jako požadavek, o jehož splnění nám jde, a hledáme způsob, jak to učinit; ten druhý případ nastává, když se rozhlížíme kolem sebe a konstatujeme, co se dá v této situaci dělat. Ten první případ bychom mohli nazvat *jednáním*, neboť směr přizpůsobení mentálního stavu a světa zde má formu *svět-k-mysli*, ten druhý případ bychom pak nazvali *smyslovým vnímáním*, neboť směr přizpůsobení má formu *mysl-ke-světu*.

Také smyslově vnímatelné vlastnosti mohou ve zkušenosti hrát dvojí roli: opět mohou fungovat buď jako *deskripce*, nebo jako *předpis*. Ten první případ nastává, když jsou smyslově vnímatelné vlastnosti dány jako to, díky

čemu dochází ke splnění požadované funkce (která zde stojí jako předpis), ten druhý případ pak nastává, když vystupují jako to, co určuje či předepisuje jednání v dané situaci. Tato dvojí role smyslově vnímatelných vlastností je komplementární vůči dvojí roli funkce: tam, kde funkce vystupuje v roli *předpisu*, vystupují smyslové danosti v roli *deskripce*, a naopak.

To, že se v průběhu zkušenosti vztahujeme jak k možnostem jednání, tak k předmětu samému, není vlastně ničím jiným než vztahováním se jak k funkci, tak k faktu jejího splňování. Přičemž tento dvojí vztah, tato *podvojná intencionalita* může nabývat dvojí formy: jedna z nich je jednáním, druhá vnímáním. Toto tvrzení se nemá chápat tak, že jedna ze dvou intencionalit je jednáním a druhá vnímáním, ale tak, že jak jednání, tak vnímání sestává z dvojí intencionality, přičemž se liší vnitřní uspořádání celého podvojného aktu, odlišné jsou role, které *funkce* a *předmět sám* v podvojném intencionálním aktu hrají. V aktu *jednání* vystupuje funkce jako předpis a předmět jako deskripce, v aktu *vnímání* vystupuje předmět jako předpis a funkce jako deskripce. Právě proto Searle říká, že *směr přizpůsobení* má v případě intencionality *jednání* formu *svět-k-mysli* a v případě intencionality *vnímání* formu *mysl-ke-světu*. Z perspektivy první osoby se *směr přizpůsobení* dává jako vztah funkce a předmětu, který funkci splňuje: buď se předmět přizpůsobuje funkci, nebo se funkce přizpůsobuje předmětu.

Výhody toho výkladu (jakkoli zatím není detailně rozpracován) spočívají mimo jiné v tom, že vysvětluje zkušenost jako souhru jednání a vnímání, na rozdíl od řady jiných teorií, které tyto dva stavy pojednávají odděleně. Zkušenost pak z tohoto výkladu vychází nikoli jako *stav*, nýbrž jako *proces*, jako něco, co se odehrává v přechodu od jednání k vnímání a naopak. Aby

se tyto přechody vysvětlily, bude tato teorie muset pracovat se *zaměřením pozornosti* a jeho změnami, motivací těchto změn apod., které se zde jeví jako klíčový aspekt intencionality – v Searlově teorii tento aspekt například zcela chybí.

Předložený výklad se od Searlova výkladu liší přinejmenším v jednom významném bodě: pracuje s předmětem jako s intencionální daností. Pro Searla náleží intencionalitě pouze *intencionální obsah* (ve výkladech z *Intentionality*) či přiřazená *funkce* (ve výkladech z *The Construction of Social Reality*). Předmět je „obyčejný předmět jako každý jiný“ (*Intentionality*), resp. „hrubý fakt“ (*The Construction of Social Reality*). V tomto se se Searlem rozcházíme: aby byl výkon intencionality, spočívající v přiřazení funkce předmětu, přesvědčivě vysvětlen, musí si být bytost vědoma jak funkce, tak jejího splňování; jinými slovy: musí se intencionálně vztahovat jak k předmětu v jeho funkci, tak k předmětu samému. „Předmět sám“ se tedy stává momentem dynamické intencionální struktury. Námitku, která by musela být ze searlovské strany okamžitě vznesena, totiž námitku proti *antirealismu*, jenž by z naší pozice mohl zdát vyplývat, vyvrátíme záhy. Nejdříve se však podívejme, co náš výklad znamená pro Searlovy formule „X je Y“ a „X je považováno za Y“.

Tvrdili jsme, že běžná zkušenost s věcmi zahrnuje jak vztah k předmětu v jeho funkci, tak vztah k předmětu jako splňujícímu tuto funkci. Termín Y z formule „X je Y“ zastupuje vědomí předmětu jako možnost jednání a termín X z téže formule zastupuje vědomí předmětu v jeho na-funkci-nezávislých vlastnostech, díky nimž funkci splňuje. Táž intencionální struktura se nyní opakuje na úrovni institucionálních faktů, jejichž tvorbu zachycuje formule „X je považováno za Y“. Bytost si je vědomá jak možností jednání Y, tak vlastností, pomocí nichž je definován předmět X,

jenž funkci Y splňuje. Jelikož je však funkce Y funkcí nekauzální, má její splňování předmětem X jinou povahu, než je tomu v případě předmětů, jako je židle nebo šroubovák: splňování je zde pouze *uznáváno*, a předmět X splňuje funkci Y jen potud, pokud je toto splňování *uznáváno*. Žádný předmět totiž sám o sobě nemůže mít takové vlastnosti, které by zaručily, že funkce Y bude splněna. Např. žádná vlastnost kousku papíru, kterému říkáme stokorunová bankovka, není sama o sobě zárukou, že ji budu moci použít jako platidlo, k tomu je nutná kolektivní shoda (jak si může každý ověřit, když se bude snažit zaplatit stokorunou ve společnosti, která českou měnu neuznává). Vlastnosti tohoto kousku papíru a funkce platidla jsou spojeny kontingentně a pouze v hlavách členů určitého společenství.

V případě institucionálních faktů má tedy splňování funkce pouze uznávaný charakter. To však není jediný rozdíl vůči kauzálním funkcím: důležitý rozdíl spočívá také v charakteru možností jednání, které se pojí s nekauzální funkcí. V případě kauzálních funkcí jde o prosté „*mohu dělat to a to*“. Tyto možnosti mi dává předmět sám, na základě svých na-mysli-nezávislých vlastností, a dává mi je bez ohledu na to, co si kdo o tom myslí. Z faktu, že předmět splňuje nekauzální funkci pouze na základě uznání, plyne, že možnosti jednání nejsou pouze nějakým „*mohu dělat to a to*“, ale spíše „*mám právo dělat to a to*“ a „*mám povinnost dělat to a to*“ apod. Searle tomuto charakteru možností jednání říká *deontické moci*,¹⁴¹ a říká o nich mimo jiné to, že jsou definitivním znakem institucionálních faktů. Všude, kde máme nějaké právo, povinnost, závazek, pověření, nárok, povolení apod., máme co do činění s institucí. A naopak, když se nějaký fenomén žádnou deontickou mocí nevyznačuje, nejde o institucionální fakt.

Na základě tohoto postřehu Searle přichází s alternativním výkladem

¹⁴¹ Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, c. d., s. 100 nn.

intencionálního výkonu, v němž jsou vytvářeny institucionální fakty. Vedle prvního výkladu, že totiž výkon spočívá v kolektivním přiřazení funkce, kde se toto přiřazení děje podle konstitutivního pravidla, můžeme tento výkon popsat také tak, že řekneme, že to, čemu lidé rozumí, když rozumí institucionálnímu faktu, má formu: „*Uznáváme (S má moc (S dělá A))*“, kde S je individuum nebo skupina lidí a A je příslušné jednání (včetně jednání negativního, tj. zdržení se jednání). V případě peněz to může například znamenat: „*Uznáváme, že S, držitel předmětu X, může prostřednictvím X nakupovat.*“ Fakt, že možnost nakupování je společenstvím *uznávána*, z ní činí *právo* nakupovat (samozřejmě pokud jsou splněny další podmínky).

Rozdíl mezi možností něco dělat a právem něco dělat vyjadřuje následující Searlův příklad:

„Představme si, že vycvičím svého psa, aby hledal dolarové bankovky a nosil mi je, a budu mu za to dávat jídlo. A přece si můj pes to jídlo nekupuje a bankovky pro něj nejsou penězi. Proč ne? Protože si není schopen reprezentovat relevantní deontické fenomény. Možná si je schopen pomyslet ‚Když mu dám toto, on mi dá něco k jídlu‘. Není si však schopen myslet: teď mám *právo kupovat věci*, a když někdo jiný bude mít tohle, bude mít také právo kupovat věci.“¹⁴²

Možnosti jednání jsou *právem* jednat či *povinností* jednat pouze tehdy, jestliže jim vědomá bytost jako právu či povinnosti rozumí. Je tedy namísto otázka: jak se liší rozumění *možnosti* jednat od rozumění *právu* jednat? Obojí jde ruku v ruce s přiřazením funkce, to první s přiřazením funkce kauzální, a to druhé s přiřazením funkce nekauzální. Mezi oběma typy výkonu je však podle Searla kontinuita: schopnost přiřazovat nekauzální funkce se podle něj vyvinula ze schopnosti přiřazovat kauzální funkce, když

¹⁴² Tamt., s. 70.

bytosti, které mají schopnost kolektivně přiřazovat kauzální funkce, začnou přiřazovat funkce i tam, kde je předmět sám o sobě, pouze na základě svých na-mysli-nezávislých vlastností neplní. Jedním ze Searlových příkladů je příklad hranice: představme si, že společenství lidí postaví kolem svého území vysokou a pevnou zeď, která zabraňuje vniknout nepříteli dovnitř, případně nedovoluje členům společenství území opustit. Můžeme si představit, že se zeď časem rozpadne, avšak členové společenství i příslušníci cizích kmenů její funkci dále *uznávají*, přestože už jim v překročení hranice nic fyzicky nebrání. Tímto uznáváním, které se projevuje v jejich chování – v tom, že hranici nepřekračují a nedovolí ji překročit ostatním – vytvářejí institucionální fakt hranice.¹⁴³ Jiný příklad se týká peněz: místo kousků vzácného kovu, který má hodnotu sám o sobě, lidé postupně začnou používat bezcenné papírky, jejichž hodnota je pouze uznávaná.¹⁴⁴

Čím se oba výkony liší z perspektivy první osoby? Jeden z nápadných rozdílů se zřejmě bude týkat zkušenosti *selhání* přiřazení funkce. Pokusím-li se přiřadit kauzální funkci předmětu, jehož vlastnosti její splnění neumožňují, zkušenost nezdaru bude jiná, než když se zmýlím ohledně funkce, jejíž splňování je kolektivně uznáváno. Např. budu-li se chtít posadit na něco, co není dost pevné, zřítím se k zemi a nezdar přiřazení funkce takřikajíc *pocítím*, není třeba, aby mi jej někdo *vysvětloval* apod. Když ale budu chtít vstoupit někam, kam se vstupovat nemá, protože je to zakázáno, *vysvětlení*, že se zde se vstupovat nemá, hraje mnohem větší roli, dokonce roli klíčovou. Je sice pravda, že společnosti mají pro hříšníky porušující zákony a pravidla obvykle připraven systém sankcí a trestů, jejichž cílem také často je, aby člověk svůj omyl *pocítil*, třeba tím, že budou omezeny

¹⁴³ Tamt., s. 39 n.

¹⁴⁴ Tamt., s. 42 n.

možnosti jeho jednání, avšak apel na *rozumění*, že tohle se dělat nemá, protože to je zakázáno, je zde tím hlavním. Dokonce je to tak, že bytosti, které deontologickému charakteru jednání podstatně *nerozumí* – například kvůli nějakým mentálním poruchám, nemá smysl postihovat sankcemi. Sankcemi má smysl postihovat jen ty, kteří rozumí, ale nechtějí poslechnout. Těm ostatním je třeba jen kauzálně zabránit, aby na místo vnikli, je to v jejich případě jediná možnost, žádný apel na dodržování práv a povinností zde nemá smysl.

Tyto úvahy se zdají naznačovat, že s přiřazením nekauzálních funkcí se toho pojí mnohem více, než co Searle ve svých výkladech zmiňuje. Rozumění deontologii s sebou například zřejmě nese předpoklad, že bytost je schopná *chápat sebe sama* jako aktéra, který je za své jednání zodpovědný. A dále, že takto chápe i druhé bytosti, s nimiž obývá společný institucionální svět. Vývoj rozumění sobě samému a druhým, tedy jakýsi vývoj „já“, zřejmě bude v případě intencionality, jež je schopná vytvářet institucionální fakty, druhou stranou téže mince nebo spíše téhož výkonu. Teorie intencionality, která podle našeho názoru může ze Searlovy teorie institucí čerpat inspiraci i konkrétní postřehy, by tento směr neměla přehlížet.

Intencionalita jako přírodní fenomén

Důležitým bodem Searlovy teorie intencionality je realismus. Předměty, které zakoušíme, existují ve světě, jenž je na našem zakoušení nezávislý a zároveň přístupný našemu poznání. Poznáváme jej jak prostřednictvím smyslů a bezprostřední zkušenosti, tak metodami fyziky, chemie, biologie a dalších přírodních věd. To, co v tomto světě existuje, Searle nazývá *hrubé fakty*. Také institucionální předmět je podle Searla přes veškerou svou

specifickou ontologii nakonec *hrubý fakt*, jemuž jsou v intencionálním výkonu přiřazeny nekauzální funkce. „X“ ve vzorci „X je považováno za Y“ může být podle Searla jiné „Y“, tedy jiná přiřazená nekauzální funkce (celou strukturu je totiž možné iterovat), ale v poslední instanci jím musí být nějaký hrubý fakt:

„Struktura institucionálních faktů je hierarchická struktura formy ‚X je považováno za Y v kontextu C‘. Tato hierarchie musí mít dno ve fenoménech, jejichž existence není záležitostí lidské dohody. To je jen jiný způsob, jak říci, že kde je něčemu přiřazena statusová funkce, tam musí být něco, čemu je přiřazena. Je-li přiřazena jiné statusové funkci, musí být nakonec dosaženo pevného základu spočívajícího v něčem, co samo nemá formu statusové funkce. Tak například, jak jsem řekl dříve, penězi může být cokoli, ale nějaká fyzická realizace zde být musí, musí zde být nějaký hrubý fakt – třeba jen kousek papíru nebo záznam na počítačovém disku –, kterému můžeme přiřadit naši institucionální formu statusové funkce. Není tedy institucionálních faktů bez hrubých faktů.“¹⁴⁵

Zakotvením vytvářené (institucionální) reality v realitě, která již není naším výtvorem, se Searle dostává do pozice, kdy může jednat na tom, že institucionální realita vyžaduje výkon, jemuž rozumíme, jen když jej popíšeme z perspektivy první osoby, a zároveň také na tom, že z existence takového výkonu neplyne, že *by veškerá realita byla vytvářena*. Institucionální fakty ke své existenci potřebují jak kolektivní uznání, tak hrubé fakty. „X“ je nakonec vždy nějaký hrubý fakt, proto Searle může říci, že „není institucionálních faktů bez hrubých faktů“.

V dosavadních úvahách jsme se snažili ukázat, že abychom mohli dát intencionálnímu výkonu přiřazení funkce vůbec smysl, musíme

¹⁴⁵ Tamt., s. 55–56.

předpokládat, že vědomá bytost se intencionálně vztahuje jak k přiřazené funkci, tj. k možnostem jednání, v nichž funkce spočívá, tak k předmětu samému, tj. k předmětu v jeho vlastnostech, jejichž prostřednictvím jej identifikujeme jako splňující danou funkci. Splnění funkce – a to i funkce kauzální – je splnění *myslené*, splnění, ke kterému se intencionálně vztahujeme. „X“ se tak dostává do intencionálního obsahu daného aktu, přičemž tento obsah se ukazuje jako dynamická struktura sestávající z odlišných intencí ve vzájemné podmíněnosti a souhře. Jedině tímto způsobem je mentální stav intencionální, je vědomím „něčeho“. Kdyby X bylo hrubým faktem, bylo by nakonec nepochopitelné, jak se s ním intence vůbec může „setkat“. Nehledě na to, že mít v průběhu zkušenosti „před očima“ pouze možnosti jednání neodpovídá tomu, jak zkušenost se světem všichni známe, totiž jako takovou, že se na ní vždy podílí smyslové vnímání.

Tím jsme však ztratili „X“ jakožto hrubý fakt. Neotevřeli jsme tím dveře antirealismu, není antirealismus logickým vyústěním našeho výkladu? Co nám teď brání vyložit veškerou realitu jako vytvářenou ve výkonech intencionality? Searle zastává názor, že antirealismus by do celého výkladu vnesl „nekonečný regres“ či „kruhovitost“ a setřel rozdíl mezi institucionálními a neinstitucionálními fakty:

„Nemůže to být tak, jak tvrdí někteří antirealisté, že všechny fakty jsou institucionální fakty, že žádné hrubé fakty neexistují, neboť analýza struktury institucionálních faktů ukazuje, že institucionální fakty jsou logicky závislé na hrubých faktech. Předpokládat, že všechny fakty jsou institucionální, by do vysvětlení institucionálních faktů vneslo nekonečný regres nebo kruhovost. Aby některé fakty mohly být institucionální, musí existovat jiné fakty, které

jsou hrubé. Je to logický důsledek institucionálních faktů.¹⁴⁶

Setřetí rozdílů mezi institucionálními fakty a fakty, které bychom mohli nazvat „před-institucionální“ (to jsou fakty tvořené přiřazením *kauzálních* funkcí), však v našem výkladu nehrozí: mezi přiřazením kauzální funkce a přiřazením nekauzální funkce je fenomenální rozdíl, je zde rozdíl ve zkušenosti, jak je přístupná z perspektivy první osoby, a to jednak rozdíl ve způsobu, jak zakoušíme splňování funkce (nebo spíše její nespĺňování), tak vztah k deontickému charakteru možností jednání, dále je zde porozumění sobě samému jako zodpovědnému za své jednání a zřejmě by se našly ještě i další rozdílů. Tvorbu institucionálních faktů můžeme vysvětlit jako rozvinutí schopností zakoušet věci v kauzálních funkcích stejně dobře jako Searle. Nezdá se však, že by „logickým důsledkem“ tohoto vysvětlení bylo, že X musí být alespoň někdy hrubý, tj. na-mysli-nezávislý fakt. Znamená to, že bychom měli přijmout antirealistické důsledky?

„Spojení“ institucionální reality se světem nezávislým-na-mysli (tj. se světem hrubých faktů) se v Searlově výkladu ve skutečnosti neopírá pouze o předmět „X“, který má být v konečné instanci vždy hrubý fakt. *Intencionalita* jako taková je pro Searla přírodní fenomén, intencionalita sama existuje nezávisle-na-mysli, jako neurofyziologický mozkový proces. To, že ji pro účely výkladu tvorby institucionální reality musíme popisovat z perspektivy první osoby, na jejím způsobu bytí nic nemění. Připomeňme si: intencionalita je podle Searla realizována v mozku, avšak poznáním této realizace se nic nedozvíme o její logické struktuře. Zkoumání její logické struktury totiž vyžaduje odlišný přístup a odlišnou metodu, jejímž prostřednictvím se sice můžeme dozvědět mnohé o našem vědomém životě

¹⁴⁶ Tamt., s. 56.

jakožto vědomém a intencionálním, ale zase nedozvíme se nic o tom, jak je celá struktura vědomí a intencionality realizována v mozku.¹⁴⁷ Je zde tedy jakýsi předpoklad světa, jenž existuje nezávisle-na-mysli – a jenž dává vzniknout intencionalitě jako schopnosti některých živých organismů. Odpověď na otázku, jakým způsobem je intencionalita v mozku realizována, můžeme nechat na přírodních vědcích.

Na nás však stále ještě zůstává úkol odpovědět na otázku, jak se intencionalita vztahuje k předmětům ve světě, tedy k předmětům, které existují nezávisle-na-zkušenosti. Pomocí podvojně intencionální struktury jsme získali intencionální předmět jako její produkt. Searle má však pravdu, že nevnímáme naše výtvořiny, nýbrž skutečné věci ve světě. Tyto věci však nevnímáme beze zbytku tak, jak samy o sobě jsou, nýbrž vždy pod nějakým popisem, tedy vždy jen neúplně a dokonce jen hypoteticky: (1) komplex vlastností, s nimiž předmět zakoušíme, nikdy není úplný, předmět má vždy ještě nějaké jiné vlastnosti, které buď aktuálně nezakoušíme, nebo nám dokonce vůbec nejsou známy – ať již dočasně, nebo i podstatně. Předmět je vždy víc, než co z něho vnímáme (nebo to, co o něm víme). (2) Předmět zakoušíme (nebo poznáváme) jako mající nějaké vlastnosti, vždy jsme však připraveni toto poznání opustit ve prospěch poznání jiného, které považujeme za pravdivé a vůči němuž se dosavadní poznatky jeví jako omyly. Každé poznání na-mysli-nezávislých předmětů je hypotetické, bez

¹⁴⁷ Viz výše, oddíl o Searlově teorii intencionality. Je zde zřejmě také na místě říci něco o tom, jak by bylo dobré chápat Searlův termín „logický“ používaný v souvislosti s analýzou intencionálního obsahu. Searle tento termín používá částečně v protikladu k termínu „ontologický“ – na intencionalitě nás jako filosofové nezajímá její ontologie, otázky po níž náležejí přírodním vědcům, nýbrž její logické vlastnosti. Dále bychom mohli tvrdit, přestože Searle to explicitně neříká, že pro filosofickou analýzu intencionality je podstatná perspektiva první osoby. Toto tvrzení je nakonec snad implicitně obsaženo v Searlově tezi, že každá intencionalita je alespoň potenciálně vědomá, vědomí je něco, co k intencionalitě podstatně patří. Na danostech z perspektivy první osoby pak Searla pochopitelně nezajímají jedinečné prvky subjektivní zkušenosti, nýbrž to, co je na této zkušenosti, viděné z perspektivy první osoby, obecné. Termín „logický“ se tak vymezuje nejen vůči termínu „ontologický“, ale také vůči termínu „pouze subjektivní“.

ohledu na to, zda jde o poznání předteoretické, či poznání vědecké. Právě proto, jak říká Husserl, mohou být naše očekávání (tj. naše předpisy *podmínek splnění*, v Searlově terminologii) v pokračující zkušenosti modifikována nebo dokonce škrtnuta a nahrazena novými.¹⁴⁸ Předpisy podmínek splnění tak v průběhu zkušenosti fungují jako hypotézy. Je tomu tak právě proto, že poznáváme předměty, jež existují jako na našem poznání nezávislé, a že je poznáváme vždy jen zčásti a nedokonale.

Předměty, které existují nezávisle-na-mysli (můžeme jim říkat také *předměty o sobě*), jsou pak zodpovědné za to, *zda* se naše podmínky splnění v průběhu zkušenosti splní, či nikoli. A jsou odpovědné pouze za to, *zda* se splní, a nikoli za to, *jak* se splní – způsob, *jak* se podmínky splní (pakliže se vůbec splní), určuje intencionální obsah, o němž jsme již dříve řekli, že určuje *podmínky svého splnění*, a také, že tento obsah je určen funkcí, kterou má předmět splnit. Vlastnosti, které předmětům o sobě připisujeme, a tedy obrázkem, který si o nich tvoříme, je z velké části určen našimi zájmy a tužbami, věci nám nemohou své vlastnosti vnutit, jestliže nemáme *zájem*, který by definoval funkci, již by vyplnily.

Je-li naše poznání věcí ve světě jen hypotetické, jde-li jen o jakousi představu, jejíž podoba je určena našimi zájmy a tužbami, a nikoli předmětem o sobě, máme pak vůbec říkat, že tento předmět o sobě poznáváme? Nemáme spíše říci, že je, tak jak je o sobě, nepoznatelný? V jistém smyslu snad ano, nicméně je také pravda, že některé z našich hypotéz jsou lepší než jiné, starou představu nahrazujeme představou novou, protože ta nová je adekvátnější, *postihuje* předmět lépe než ta předchozí. V tomto pro nás velmi důležitém smyslu tedy předmět

¹⁴⁸ Viz např. Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. A. Rettová a P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004, § 19.

poznáváme, co se týče teorií o na-mysli-nezávislém světě, dává velmi dobrý smysl rozlišovat mezi pravdou a nepravdou. Dosažené poznatky nakonec úspěšně využíváme, když důmyslně manipulujeme s věcmi ve světě tak, aby co nejvíce našich zájmů bylo uspokojeno. Stále sice platí, že žádná teorie nepostihuje předmět zcela adekvátně, ale vždy jen částečně a nedokonale – to je však podmínka, díky které předměty vůbec poznáváme, díky které vůbec máme vědomý intencionální život; je to jen jiné vyjádření faktu, že zkušenost je vždy směrem k budoucnosti otevřená a podstatně neukončená.

Vztahuje-li se intencionalita, jejíž součástí jsou kauzální funkce, ke světu existujícímu nezávisle-na-mysli, k čemu se vztahuje intencionalita, jejíž součástí jsou funkce nekauzální? Podle našeho názoru je plausibilní tvrdit, že se vztahuje k předmětům, které existují jen v našich představách, že se vztahuje jen k intencionálním výtvorům. Je pravda, že tyto předměty také mají jistou *objektivitu*, ta však není stejná jako objektivita na-mysli-nezávislé reality. Způsob existence institucionálních faktů je totiž *závislý-na-mysli*, a jeho objektivita podle našeho názoru spočívá v tom, že jsou vytvářeny *podle stejného modelu* intencionálního výkonu, jakým zakoušíme na-mysli-nezávislé předměty. Zkušenost s institucionálními fakty je tedy jakási kvazi-zkušenost. Další důležitou podmínkou objektivity institucionálních faktů je to, že jsou vytvářeny kolektivně, také bychom mohli říci *intersubjektivně*, mínění ostatních členů společenství tak tvoří jisté kritérium toho, zda jednotlivec přiřazuje nekauzální funkci správně. Kdyby se nám přesto zdálo nepřesvědčivé, že by institucionální fakty měly být jen něco jako naše představy (ovšem velmi důmyslně strukturované představy), můžeme si uvědomit, že nutnou podmínkou vztahování se k institucionálním faktům je řeč: k institucím se nikdy nevztahujeme jako k fyzikálním jsovcům, tedy prostřednictvím našich smyslů, ale vždy je

nutná jejich řečová reprezentace.¹⁴⁹ A jelikož řeč je v jistém smyslu typ intencionality, je řečová reprezentace intencionální předmět nebo intencionální výtvor.

Pokusme se nyní odpovědět na otázku: je možné intencionalitu naturalizovat? V jistém smyslu můžeme odpovědět s Johnem Searlem, že intencionalitu není třeba naturalizovat, neboť již jde o fenomén dokonale přírodní.¹⁵⁰ S tím nelze než souhlasit. Přesto jsme nyní předložili hypotézu, že intencionalita spočívá ve dvou způsobech vztahování se k témuž předmětu, jednou v jeho funkci (se zaměřením na možnosti jednání), podruhé v jeho vlastnostech, které vystupují jako ty vlastnosti, díky nimž je funkce splňována. Prozkoumali jsme dva typy „zkušeností“ s předměty, první z nich obsahoval kauzální funkce a označili jsme je jako „fundamentální vrstvu“ intencionality. Druhý typ obsahoval nekauzální funkce a spolu se Searlem jsme je vysvětlili jako „pokračování“ fundamentální vrstvy na vyšší úrovni. Mohou tyto poznatky, za předpokladu, že by naše hypotéza byla správná, posloužit vědcům jako vodítko v jejich zkoumání, jak je intencionalita realizována v mozku?

Podle našeho názoru může takovým způsobem posloužit především ona fundamentální vrstva intencionality, tedy vrstva bezprostřední zkušenosti se světem nezávislým-na-mysli ve formě smyslového vnímání a úmyslného jednání ve smyslově vnímatelném světě. Přiřazení funkce a její splňování, které se v této vrstvě odehrává, se vždy týká kauzální funkce. O kauzální funkci můžeme kromě toho, že je splňována díky na-mysli-nezávislým vlastnostem předmětu, říci také to, že zájmy a tužby, jimiž je definována,

¹⁴⁹ Srov. Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, c. d., kap. 3 „Language and Social Reality“. A také Searle, J. R., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010, kde je jazyk a jeho role v tvorbě institucionální reality ústředním tématem.

¹⁵⁰ Viz např. Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind*, c. d., s. 90.

budou mít zřejmě vždy biologickou povahu. Neboť které funkce mohou být splňovány kauzálně? Zřejmě to budou především ty funkce, které jsou založeny na biologických potřebách organismu, na potřebě jíst, pít, být v teple, v suchu, odpočívat atd. Tuto vrstvu intencionality, kterou jsme analyzovali z perspektivy první osoby, by tedy mělo být možné „přeložit“ do jazyka biologie a neurofyzologie a najít její realizaci v mozkových strukturách. S vyššími vrstvami intencionality to už však zřejmě nebude tak snadné. Vědci by zřejmě mohli najít mechanismus, který odpovídá něčemu jako schopnosti „rozumět možnostem jednání“ a „rozpoznávat předmět, který jednání umožňuje“, avšak to, o *jaké* funkce, potažmo *jaké* zájmy a cíle zde jde, a *jakými* předměty budou tyto funkce splňovány, zřejmě nebude možné pozorováním mozku zjistit – není to totiž žádným způsobem určeno na-mysli-nezávislými vlastnostmi světa.

VI

Dvojí smysl řeči o objektivní existenci

Jak jsme viděli, je tedy třeba rozlišovat, kdy mluvíme o objektivní existenci, a kdy mluvíme o *smyslu* objektivní existence. V tom druhém případě se objektivní vymezuje vůči subjektivnímu, objektivní zde znamená „existující nezávisle na subjektivním“, a jelikož mají smysl (a nyní se pohybujeme výhradně ve sféře smyslu) jen jako navzájem se vymezující, jsou pojmy „objektivního“ a „subjektivního“ vzájemně závislé. Základní formou tohoto vymezování je vněmová struktura *zkušenost – zakoušené*. Zakoušené se zde jeví jako to, co splňuje podmínky předepsané zkušeností a je zároveň na tomto předpisu nezávislé, jeví se tedy jako *nezávislé na subjektivní zkušenosti*, tedy v jistém smyslu jako ne-subjektivní. To je *smysl* jeho bytí, takto jeho bytí rozumíme. Subjektivní i objektivní jsou zde *útvary smyslu*, jsou to danosti z perspektivy první osoby. Objektivní bytí pak ve zkušenosti vystupuje jako to, co splňuje předepsané subjektivní podmínky. Alternativně, při jiném zaměření pozornosti, můžeme říci, že objektivní bytí vystupuje jako to, co je kauzálně zodpovědné za subjektivní vjem. Vjem nese smysl subjektivního „bytí“ a může být obsahově totožný s předpisem podmínek, tento obsah však nyní nevystupuje v roli předpisu, nýbrž v roli toho, co je určeno objektem (či také objektivním bytím). Tyto dva alternativní pohledy předpokládají jistou změnu perspektivy, změnu úhlu pohledu na zkušenostní strukturu – předpokládají tak nějaké centrum, odkud pohled vychází, nějaký subjekt nebo „já“. Jeden z těchto pohledů je pak intencionálním stavem, jenž má volitivní charakter, je intencionalitou *úmyslného jednání*, ten druhý je pak stavem kognitivním, a na základní

úrovni tak zobrazuje intencionalitu *smyslového vnímání*. To vše je hrubý popis intencionality zkušenosti a termíny „objektivní“ a „subjektivní“ zde označují *útvary smyslu*.

V prvním shora vymezeném případě, kdy je řeč o objektivní existenci, a nikoli o *smyslu* objektivní existence, není objektivita vymezena vůči něčemu subjektivnímu, nýbrž je tím, co zakoušíme a co prostě existuje – a co existuje nezávisle na jakékoli zkušenosti o něm. Je tím, co zde bylo dávno před zkušeností a co dalo vzniknout organismům, které jsou schopny zakoušet svět kolem sebe. Je tím, na co míří naše intencionální stavy (nebo alespoň mnohé z nich), tím, co v těchto intencionálních stavech *míníme*. Je nejen tím, co poznáváme prostřednictvím přírodních věd, ale také tím, co zakoušíme našimi smysly. Fakt, že se popisy objektivní reality, jež vědecky, resp. vněmově získáváme, liší, a přesto jde o popisy téže reality, je důsledkem toho, že žádné naše popisy nejsou přesné a žádné kategorie, které k nim používáme, nejsou adekvátní – je však pravda, že některé jsou přesnější a adekvátnější, například ty vědecké jsou přesnější než ty vněmové. Takto míněná objektivní realita ke svému bytí nepotřebuje mysl, která se k ní vztahuje, naopak každé případné vztahování překračuje – je vždy něčím víc, než co můžeme vnímat nebo i důmyslně vědecky poznávat.

Mluvíme-li o „subjektivním“, mluvíme tedy vždy o *smyslu*, a to o takovém smyslu, který se vymezuje vůči smyslu „objektivního“. Zastáváme tezi, že řeč o smyslu *není ontologická*, je to řeč o danostech z perspektivy první osoby. Nemá tedy smysl ptát se, co v reálném světě („reálný svět“ zde míněn nikoli jako *mysl*) kategorii „subjektivního“ odpovídá. K takovým otázkám můžeme být sváděni tím, že se na první pohled zdá, že se takto můžeme tázat na kategorii „objektivního“ (jakožto útvaru smyslu). Smyslu „objektivního“ totiž zdánlivě odpovídá objektivní bytí (míněno „o sobě“,

nikoli jako útvar smyslu). Přísně vzato však tomu tak není. Za to, že naše intencionální stavy skutečně postihují objektivní bytí (svět o sobě), vděčíme celé intencionální struktuře, jejímiž momenty jsou *subjektivní* (zkušenost) a *objektivní* (předmět).

Velká část filosofické debaty o existenci vědomé mysli ve světě fyzikální přírody je založena na otázce, co je subjektivní bytí, jak subjektivní zapadá do fyzikálního světa. Tato otázka je však pomýlená a nemá dobrý smysl. Subjektivnímu nic ve světě neodpovídá a odpovídat nemá, subjektivní je kategorie, kterou používáme, když chceme popsat naši zkušenost z perspektivy první osoby. Pak vystupuje buď jako předpis podmínek, vůči nimž objektivní realita vystupuje jako to, co tyto podmínky splňuje, nebo jako subjektivní popis předmětu (například jeho vjem), jenž je k tomuto popisu v kauzálním vztahu a jenž je vždy něčím víc, než co je v tomto popisu obsaženo. Tím je také dán dvojitý smysl objektivní reality: objektivní realita je buď to, co splňuje námi předepsané podmínky, nebo to, co je vždy něčím víc (popřípadě i něčím úplně jiným), než co z něj poznáváme. Když si tento dvojitý smysl vyjasníme, je nám zcela zřejmé, že nedává smysl chtít vědět, jakými podmínkami (tj. čím subjektivním) jsou splňovány předepsané podmínky nebo jaký subjektivní popis překračuje daný subjektivní popis, případně další varianty téhož. *Subjektivní* hraje ve zkušenosti určitou roli, a nedává žádný smysl chtít je napasovat do role *objektivního*.

Ve stručnosti se nyní podívejme, jakou formu má nevyjasněnost těchto otázek v úvahách některých filosofů.

McGinnův mysterianismus

Colin McGinn svou odpověď na problém vědomí a fyzikálního světa formuloval v knize *The Problem of Consciousness* a v řadě dalších textů, z nichž mnohé vyšly v knize *Consciousness and Its Objects*.¹⁵¹ Náš výklad McGinnova přístupu k problému vychází především z textů druhé knihy, o kterých McGinn sám říká, že jeho pozici, jež vešla v povědomí pod názvem „mysterianismus“, dále rozpracovávají a doplňují o potřebné detaily.

Podle McGinna má vědomí zcela nezáhadnou existenci, ohledně níž však McGinn vznáší hypotézu, že ji nikdy nebudeme moci poznat, neboť k tomu nemáme potřebné kognitivní schopnosti. Existence vědomí se nám záhadnou jen *jeví*, ale *ve skutečnosti* je zcela nezáhadnou.

Chceme-li pochopit McGinnův názor na vztah mezi vědomím a mozkiem, je třeba odpovědět na dvě otázky: (1) Proč vlastně McGinn trvá na tom, že se nám tento vztah jeví jako radikálním způsobem záhadný? (2) Jaké důvody vedou McGinna k závěru, že naše schopnosti jsou nedostatečné k tomu, abychom tento vztah poznali?

Na první otázku můžeme odpovědět následovně: Vztah mezi vědomím a mozkiem je záhadný, neboť každý ze členů tohoto vztahu poznáváme prostřednictvím jiné kognitivní schopnosti, takže naše poznání má v každém z těchto případů jiný charakter a dospívá k jinému typu pojmů. A jelikož tyto pojmy jsou navzájem nepřevoditelné a nelze je uvést do inteligibilního vztahu, motivuje nás to k tvrzení ohledně ontologické neredukovatelnosti reálných vlastností, které pojmům odpovídají, popřípadě k tvrzení záhadné existence jedné z nich. Nepohodlnost této pozice nás může naopak vést

¹⁵¹ McGinn, C., *The Problem of Consciousness*, Basil Blackwell, 1991; též, *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford 2004.

k tvrzení redukovatelnosti vědomí na mozek, popřípadě dokonce k popření existence vědomí. Ani jedna z těchto pozic však není uspokojivá.

McGinn tedy jako mnoho dalších filosofů vychází z existence *explanační mezery* mezi výkladem vědomí a výkladem mozku, která vzniká jako důsledek faktu, že máme různé epistemické způsoby, jimiž postihujeme realitu. Každá z našich poznávacích schopností nám totiž zpřístupňuje vlastnost jiného typu, přičemž neumíme vysvětlit vztah těchto vlastností. To zakládá problém vztahu vědomí a mozku.

V tomto postupu se McGinn příliš neodlišuje od jiných filosofů, kteří uznávají *explanační mezeru* mezi vědomím a mozkiem. McGinn však místo tradičních závěrů nabízí následující obrázek: máme jednu realitu, která obsahuje vlastnosti a vztahy různých typů, přičemž naše poznávací schopnosti mají přístup pouze ke dvěma z nich. Tyto dva typy vlastností, které poznáváme, jsou *ve skutečnosti* spojeny jinými, prostředkujícími vztahy a vlastnostmi, nám však chybí poznávací schopnost, která by nám tyto vztahy a vlastnosti zpřístupnila.

Že tomu tak opravdu je, to McGinn přímo nedokazuje, pro oprávněnost tohoto názoru však hovoří jednak to, že je mnohem přijatelnější než dualismus jakékoli formy, a pak také to, že omezenost našich poznávacích schopností bychom vlastně měli předpokládat, a to přinejmenším ze dvou důvodů: 1) naše poznávací schopnosti se vyvinuly v evoluci, a jsou tedy na jistém stupni vývoje – bytosti na nižším vývojovém stupni mají omezenější schopnosti než my (zvířata např. nemají schopnost abstraktního myšlení), bytosti na vyšším stupni by tyto schopnosti měly dokonalejší než my, je tedy zřejmé, že naše schopnosti jsou jistým způsobem omezené; 2) i v jiných našich schopnostech pozorujeme omezení – např. nemůžeme vnímat vše, co by v přírodě bylo k vnímání.

Zatímco druhý krok v McGinnově výkladu – tedy poukaz na omezenost našich poznávacích schopností a hypotéza o chybění právě té schopnosti, jež by se vztahovala k těm vlastnostem mozku, v nichž je realizováno vědomí – je ve všech McGinnových textech na toto téma stejný, první krok – tj. specifikování dvou různých poznávacích schopností – nabízí McGinn v několika variantách. Podíváme se na některé z nich blíže.

V textu *Co konstituuje problém mysli a těla*¹⁵² McGinn tyto dva druhy poznávacích schopností popisuje s využitím Russellova rozlišení poznání založeného na obeznámenosti a poznání založeného na deskripci. Na rozdíl od Russella však McGinn považuje tuto distinkci za radikálnější – jde podle něj o dvě poznávací schopnosti, které jsou navzájem nezávislé (podle Russella poznání založené na deskripci nakonec předpokládá poznání založené na obeznámenosti, a je na něm tedy závislé). Tyto dvě nezávislé (a rovnocenné) schopnosti pak produkují *dva typy pojmů*, které mají různé vlastnosti podle toho, kterou z uvedených schopností byly generovány. Pro pojmy, které byly utvořeny na základě deskripce, je např. charakteristické, že mohou být vyjádřeny v propozicích, zatímco pojmy, které vznikly na základě obeznámenosti, být formulovány v propozicích nemohou. Přístup k realitě prostřednictvím obeznámenosti totiž spočívá v tom, že jsme si poznávaného přímo vědomi, bez zprostředkování nějakým procesem odvozování nebo souzení.

Máme tedy dva druhy pojmů, vzniklé dvěma různými způsoby, tyto pojmy mají zcela odlišné vlastnosti a jsou vzájemně nepřevoditelné, nemůžeme jeden typ pojmů přeformulovat pomocí pojmů druhého typu. „Poznání na základě obeznámenosti tudíž není nijak redukovatelné na

¹⁵² McGinn, C., „What Constitutes the Mind-Body Problem?“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, c. d., s. 5–25.

propoziční poznání [...],“ říká McGinn.¹⁵³ V důsledku toho pak máme *hluboký pojmový dualismus*.¹⁵⁴

Tento pojmový dualismus je příčinou toho, že se nám vztah mezi vědomím a mozkiem jeví jako problematický nebo dokonce záhadný. Pojmy, které odkazují k mozku a mozkovým procesům, jsou totiž pojmy utvořené na základě deskripce – např. pojem neuronu nebo aktivace C-vláken –, zatímco k vědomí se vztahujeme prostřednictvím pojmů získaných na základě obeznámenosti – takovým pojmem je např. pojem bolesti. „Mít pojem vědomí je vědět, co vědomí je (v jednom smyslu), a toto vědění je tvořeno naší obeznámeností s vědomím; přesněji, víme, co je vědomí, prostřednictvím obeznámenosti.“¹⁵⁵ Často se sice snažíme vyjádřit propozičně, co vědomí je a jaké má vlastnosti – říkáme pak například, že vědomí je subjektivní, že má intencionalitu, že je reflexivní, že je poznáváno neomylně apod. – tím však jen vyjadřujeme důsledky vnitřní povahy vědomí, nikoli *vnitřní ontologické vlastnosti* vědomí.¹⁵⁶

Dva typy pojmů tedy způsobují, že máme explanační mezeru mezi porozuměním mozku a porozuměním vědomí. Tato explanační mezera by podle McGinna mohla být uzavřena jen tehdy, kdybychom popsali nějakou vlastnost mozku, z níž *a priori* vyplývá, že se pojí s vědomím. Identita mozkových stavů s mentálními stavy musí být tímto apriorním vyplýváním krytá. Tento typ řešení McGinn nazývá „konzervativní emergence“.¹⁵⁷ Jelikož však všechny vlastnosti mozku, které jsme schopni poznat, spadají pod pojmy tvořené na základě deskripce, zatímco vědomí poznáváme prostřednictvím obeznámenosti, této konzervativní emergence nemůže být

¹⁵³ Tamt., s. 7–8.

¹⁵⁴ Tamt., s. 19.

¹⁵⁵ Tamt., s. 9.

¹⁵⁶ Tamt., s. 10–11.

¹⁵⁷ Tamt., s. 12–13.

v případě vědomí a mozku nikdy dosaženo. McGinn dochází k závěru, že k vysvětlení vztahu mezi vědomím a mozkiem je proto nutný *nový typ pojmů*, který mezi našimi nesouměřitelnými pojmy zprostředkuje a vyřeší pojmový dualismus, který je zdrojem našeho problému.¹⁵⁸ Jakožto nedokonalá stvoření však postrádáme kognitivní schopnost, která by tyto nové pojmy vytvářela.

Trochu jinou strategii – a trochu odlišnou specifikaci vlastností našich dvou poznávacích schopností –, avšak se stejným výsledkem, McGinn volí v textu „Vědomí a prostor“.¹⁵⁹ Začíná zde připomenutím Descartova tvrzení, že zatímco podstatou těla je prostorová rozlehlost, mysl pod prostorové predikáty nespadá. Také dnes považujeme fyzikální svět za podstatně prostorový, zatímco podstata vědomí je nám přístupná jako neprostorová. Jak pak ale máme dát smysl tvrzení, že vědomí z prostorového světa pochází? Přijímáme názor, že existovala doba, kdy v univerzu neexistovalo žádné vědomí. Hmota se však postupně začala shlukovat novými způsoby, vyvinuly se první živé organismy, v nichž hmota dospívala k stále složitějšímu a důmyslnějšímu uspořádání, až se vyvinulo vědomí.

„Jediné ingredience v hrnci, když se vařilo vědomí, byly částice a pole ležící v prostoru, a přesto vzniklo něco radikálně neprostorového. [...] Zdá se, že musíme učinit závěr, že se něco podstatně neprostorového vynořilo z něčeho čistě prostorového – že to neprostorové je nějak postaveno z toho prostorového.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Tamt., s. 20.

¹⁵⁹ McGinn, C., „Consciousness and Space“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, c. d., s. 93–114.

¹⁶⁰ Tamt., s. 100.

Otázka, jak je to možné, a naše neschopnost na ni odpovědět, zakládá záhadu existence vědomí.

I zde má McGinnovo řešení strukturu podobnou té, kterou jsme načrtli výše. Nejprve je důležité si uvědomit, že prostorové vlastnosti jsou spojeny s jednou z našich dvou schopností, kterými chápeme empirický svět – s vnímáním.

„Různými smyslovými orgány vnímáme rozmanité materiální předměty nacházející se v prostoru, mající jistý objem a oddělené jistými vzdálenostmi. Chápeme tudíž vněmové předměty jako prostorové entity; vnímání nás přímo informuje o jejich prostorovosti.“¹⁶¹

A zatímco materiální předměty vnímáme smysly, vědomé stavy vnímány nejsou. „Protože *nepozorujeme* své vlastní stavy vědomí ani stavy vědomí jiných lidí, nechápeme je jako prostorové.“¹⁶² Schopnost, kterou chápeme své vědomí, McGinn specifikuje jako introspekci. Další kroky jsou již nasnadě: Svět nemůže mít *jen* prostorové vlastnosti, ale musí mít *navíc* vlastnosti, které současná fyzika nezná a kterým hluboce nerozumíme. Právě tyto vlastnosti by vysvětlovaly, jak se z hmoty mohlo vyvinout vědomí. Naše porozumění realitě je však radikálně neúplné. K úplnějšímu porozumění bychom potřebovali *pojmovou revoluci*, v níž by byly identifikovány fundamentálně nové principy a vlastnosti.¹⁶³ Avšak z uznání toho, že svět *musí* mít ještě nějaké jiné vlastnosti, které náš současný pojmový aparát založený na prostorových určeních nepostihuje, ještě nevyplývá, že jsme nějaké radikálně nové koncepce reality schopni

¹⁶¹ Tamt., s. 94.

¹⁶² Tamt., s. 94–95.

¹⁶³ Tamt., s. 104.

dosáhnout. A pečlivější reflexe na naše schopnosti ukáže, že toho schopni nejsme.

Podobné motivy najdeme i v dalším textu s názvem „Řešení filosofického problému mysli a těla“.¹⁶⁴ Také zde McGinn vychází z toho, že máme problém s porozuměním vztahu mysli a mozku. Pokud chceme pochopit, proč tento problém máme, je dobré obrátit pozornost k roli, kterou v našem myšlení hraje fyzikální prostor.¹⁶⁵ Světu totiž rozumíme jako prostorovému, což nám právě znesnadňuje porozumění vztahu mezi vědomím a mozkiem – neboť mozek je prostorová entita, vědomé stavy nikoli. Pro naše myšlení je pak charakteristické, že myslíme v kombinatorických prostorových termínech. To nám však nedává důvod myslet si, že přírodní děje se vždy musí odehrávat v prostoru, jak jej my chápeme a jak jej vyžaduje naše myšlení.¹⁶⁶

McGinn tedy ve všech těchto případech vychází z předpokladu, že máme různé poznávací schopnosti, které nám zprostředkují poznání různých vlastností světa. Tyto různé vlastnosti jsou ve světě samozřejmě propojeny, my však nemáme odpovídající poznávací schopnost, kterou bychom poznali ony propojující vztahy. V praxi se to projevuje tak, že máme různé typy pojmů – generované různými poznávacími schopnostmi –, a tyto pojmy neumíme dát do souvislosti. Nedává nám dobrý smysl ptát se, jak může být podstatně neprostorové vědomí spojeno s prostorovým fyzikálním světem, podobně jako nedává dobrý smysl ptát se, zda pětka je zelená – tyto dva druhy pojmů prostě neumíme dát do souvislosti. První případ nás však více znepokojuje, neboť v něm jde o ontologii, o způsob bytí vědomí. McGinnův

¹⁶⁴ McGinn, C., „Solving the Philosophical Mind-Body Problem“, in: *týž, Consciousness and Its Objects*, c. d., s. 56–76.

¹⁶⁵ Tamt., s. 72.

¹⁶⁶ Tamt., s. 73.

návrh, který v různých textech nabývá různých podob, pak má vždy následující formu: je třeba přijmout, že z reálných vlastností světa poznáváme jen některé. To, že nemůžeme popsat souvislost mezi vlastnostmi, které poznáváme, však neznamená, že tato souvislost je nějak zvláštní, ne-přirozená či magická. Původní problém pak na jedné straně sice zůstane problémem, a to v tom smyslu, že stále zůstáváme neschopni podat vysvětlení vztahu mezi vědomím a mozkiem či podat popis těch vlastností mozku, v nichž je vědomí realizováno, na druhé straně však přestává být problémem právě v tom smyslu, že na nás přestane naléhat, že jej přestaneme jako problém pocítovat.

McGinnovo pojetí problému vychází ze zvláštní představy o způsobu, jak poznáváme svět. McGinn předpokládá různé poznávací schopnosti, které jsou vzájemně nezávislé. Jedna schopnost nám podle něj zprostředkovává fyzikální vlastnosti světa, druhá schopnost nám zprostředkovává jeho subjektivní vlastnosti, přičemž schopnost, která by nám zprostředkovala reálnou souvislost těchto vlastností, nám chybí. Tento názor je založen na nepochopení toho, jak funguje poznání a intencionalita vůbec. To, že v intencionalitě nacházíme část, která náleží subjektu, jeho prožitek, a část, která se jeví jako na prožitku nezávislá, je popis struktury intencionality z perspektivy první osoby, nikoli popis dvou poznávacích schopností, z nichž každá *míří* na nějakou vlastnost ve světě. Je nutné nejprve objasnit, co toto *míření* na vlastnosti ve světě vlastně obnáší, abychom viděli, že subjektivita (a subjektivní pojmy) je podmínkou tohoto *míření*, nikoli samostatným a s dalšími akty nesouvisejícím *mířením* či poznáním.

Davidsonův anomální monismus

Teorie anomálního monismu je návrh Donalda Davidsona, jak chápat mentální události jako plně začleněné do fyzikálního světa a zároveň jako nepostižitelné fyzikálními zákony, tj. jako těmito zákony nepředvídatelné a nevysvětlitelné. Davidson tuto teorii formuloval ve slavné stati *Mental Events*.¹⁶⁷

Mentální událost je podle Davidsona každá změna v našem psychickém životě – rozhodnutí, povšimnutí si, obava, vněm, úmysl, přesvědčení apod. Mentální události můžeme popsat pomocí výrazů vyjadřujících propoziční postoje. Rozlišujícím rysem mentálního tak není jeho soukromý charakter, subjektivita nebo nematerialita, ale intencionalita (v Brentanově smyslu). Fyzikální události jsou pak běžné události v časoprostorovém světě. Mentální události i fyzikální události jsou jakožto *události* konkrétní, jedinečné, datované, neopakovatelné. Vztah mezi mentálními událostmi a fyzikálními událostmi se podle Davidsona může zdát problematický proto, že podle všeho platí tři principy, které se nám zdají být ve vzájemném rozporu:

1) *Princip kauzální interakce*: Mentální události (nebo alespoň některé z nich) jsou v kauzálním vztahu s fyzikálními událostmi. (Např. rozhodnutí nebo úmysl je příčinou tělesného pohybu, stav věcí ve světě je příčinou vněmu nebo přesvědčení apod.)

2) *Princip nomologické povahy kauzality*: Události, mezi nimiž je vztah příčiny a účinku, jsou případy (instance) obecného zákona. Tedy: kde je kauzalita, tam musí být zákon.

¹⁶⁷ Davidson, D., „Mental Events“, in: L. Foster, J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Duckworth, London 1970. Přetištěno in: Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford 2001.

3) *Anomalismus mentálního*: Neexistují žádné přísné deterministické zákony, na jejichž základě můžeme předvídat a vysvětlovat mentální události.

V teorii anomálního monismu si Davidson klade za cíl ukázat, že tyto tři principy lze chápat tak, že jsou vzájemně slučitelné. Pro Davidsonův přístup je klíčové, že rozlišuje mezi událostmi samými a mezi našimi popisy těchto událostí, tedy mezi událostmi, k nimž se vztahují a jež vystihují naše popisy, a událostmi jakožto tak či tak popsány. Událost je tedy *mentální* vždy pouze *jako mentálně popsaná*, je to událost popsaná mentálním slovníkem. A podobně *fyzikální událost* je událost popsaná fyzikálním slovníkem. Události, k nimž se vztahují naše popisy, existují nezávisle na našich popisech, Davidson o nich mluví jako o událostech *v extenzi* popisů. Tyto události nejsou samy o sobě ani mentální, ani fyzikální, mentálními či fyzikálními se stávají, až když jsou mentálně nebo fyzikálně *popsané*.

Události samy o sobě (tj. události *v extenzi* popisů) se mohou nacházet v kauzálních vztazích – tyto vztahy jsou však vždy pouze jednotlivé či jedinečné, nejde o případy nějakého kauzálního zákona. Zákon totiž může být formulován pouze v jazyku, je na jazyku závislý. Chápeme-li tedy kauzální vztah mezi dvěma událostmi jako případ obecného zákona, mluvíme o událostech jakožto *popsaných*. Vyjádřit *zákonitost* kauzálního spojení dvou událostí tedy znamená popsat vztah mezi dvěma *popsanými* událostmi, nikoli mezi událostmi *v extenzi*, které existují nezávisle na popisu.

Totéž platí pro vztah identity – dvěma různým popisům může odpovídat táž událost, tato identita však není identita podle zákona (nejde o identitu *typů*, nýbrž o tzv. *token* identitu). Opět tedy platí, že tvrdíme-li, že nějaká

identita je případem obecného zákona, pak mluvíme o vztahu mezi událostmi jakožto *popsanými*.

Každý obecný zákon je totiž podle Davidsona jazykové povahy. Jazyk, v němž je přísný zákon formulován, pak musí být *fyzikální* – pouze fyzikální diskurs poskytuje uzavřený rámec, v němž je možné formulovat přísné zákony. Události jsou tedy případem daného zákona pouze jako popsané fyzikalistickým způsobem. Mentální popisy událostí – tedy ty popisy, pod kterými jsou události *mentální* – jsou však takové, že nejsou do fyzikálního jazyka převoditelné. Nelze tedy formulovat zákon, který by zahrnoval mentální události. Vztah mezi mentálními událostmi a fyzikálními událostmi je tedy anomální.

V závěru prvního oddílu *Mental Events* Davidson říká:

„Kauzalita a identita jsou vztahy mezi individuálními událostmi bez ohledu na jejich popis. Zákony jsou však jazykové; a tedy události mohou být případy zákonů, a tudíž ve světle zákonů vysvětleny nebo předvíhány, pouze pokud jsou popsány jedním či druhým způsobem. Princip kauzální interakce se týká události v extenzi, a je tedy slepý vůči dichotomii mentálního – fyzikálního. Princip anomalismu mentálního se týká událostí popsaných jako mentální, neboť události jsou mentální pouze jako popsané. Princip nomologického charakteru kauzality musí být čten pečlivě: říká, že jsou-li události ve vztahu příčiny a účinku, mají popisy, které jsou případem zákona. Neříká, že každé pravdivé jednotlivé konstatování kauzality je případem zákona.“

Teorie anomálního monismu tedy kombinuje monismus ohledně událostí v *extenzi* popisů a anomalismus, který se týká událostí *popsaných* mentálním způsobem. Monismus se týká *ontologie* událostí, anomalismus

se týká našich pojmů, potažmo našich způsobů poznání jednoho skutečného světa.

Davidsonovu argumentaci lze shrnout následujícím způsobem:

(1) Mentální události jsou *mentální* pouze jako popsané mentálním slovníkem, fyzikální události jsou *fyzikální* pouze jako popsané fyzikalistickým slovníkem.

(2) Mentální události jsou v kauzálním vztahu s fyzikálními událostmi.

(3) Kauzální vztah mezi událostmi je nezávisle na popisech, jimiž tyto události postihujeme, vztahem mezi *individuálními* událostmi.

(4) Každý zákon je jazykové povahy, je vždy formulován v rámci nějakého popisu, a to konkrétně v rámci *fyzikálního* popisu.

(5) Mentální popis je normativní, řídí se požadavkem racionality, pro kterou neexistuje jedno konečné pevné kritérium. Identifikace mentální události je proto vždy prozatímní.

(6) Mentální událost a fyzikální událost jsou totožnou událostí.

(7) Vztah mezi mentálními událostmi a fyzikálními událostmi nemůže být určen jako případ obecného zákona.

Body (6) a (7) mohou být chápány jako závěry argumentu, je v nich shrnuta podstata anomálního monismu – první z nich vyjadřuje monismus, druhý vyjadřuje anomalismus mentálního. Premisa (1) je pro Davidsonův přístup klíčová, umožňuje zacházet jinak s událostmi jakožto popsanými a jinak s událostmi v extenzi popisů. Ve svých důsledcích činí z distinkce mentální/fyzikální jazykovou záležitost. Premisa (2) je jedním z obecně přijímaných předpokladů, je to jeden ze tří principů, které obvykle

přijímáme (viz výše). Premisa (3) je Davidsonovým vlastním tvrzením, které pokládá za víceméně evidentní. Pro premisu (4) Davidson argumentuje následujícím způsobem: přísný zákon je zákon, který nepoužívá otevřené věty, které obsahují neurčitelné podmínky (nejsou v něm výrazy jako *ceteris paribus*). To znamená, že přísný zákon je formulován v rámci uzavřeného systému („cokoli může tento systém ovlivnit, musí v něm být zahrnuto“). Takový přísný systém však může poskytnout pouze fyzika. Ta je podle Davidsona¹⁶⁸ definována cílem objevit nebo vymyslet slovník (který mezi jiným určuje, co se považuje za událost), jenž umožňuje formulaci uzavřeného systému zákonů. Premisa (5) vyžaduje vysvětlení a zdůvodnění. Je bodem, z něhož vychází závěr (7) – anomalismus mentálního.

Co je tedy důvodem anomalismu mentálního? Přísné zákony musí být formulovány ve fyzikálním slovníku. Abychom takový zákon mohli formulovat pro kauzální spojení mentální události a fyzikální události (a že ke kauzálnímu vztahu mezi mentální a fyzikální události dochází, to považujeme za evidentní), museli bychom mentální událost popsat fyzikalistickým slovníkem, popř. najít k mentálnímu popisu fyzikální ekvivalent či překlad. To je sice možné, avšak tento „překlad“ bude z podstatných důvodů vždy jen prozatímní, a proto nevhodný k formulaci přísného zákona. Mentální popis událostí se od fyzikálního popisu liší tím, že má normativní charakter. V připisování propozičních postojů nějaké bytosti se vždy řídíme tím, zastávání jakého postoje by pro tuto bytost bylo racionální, jaký postoj by zastávala bytost obdařená rozumem. Pro

¹⁶⁸ Davidson to tvrdí to v hesle „Anomalous monism“ in: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers 1994, s. 122.

racionalitu však nemáme žádné objektivní měřítko, interpret se vždy řídí tím, co za racionální považuje on sám.

Požadavek racionality implikuje souvislost mezi různými propozičními postoji, které daná bytost zastává – každá mentální událost má vztah k ostatním mentálním událostem téže bytosti a je těmito vztahy podstatně spoluurčena. Změní-li se ostatní postoje v systému, změní se i daný propoziční postoj. Např. připisujeme-li nějakému člověku, který zvedá ruku, záměr hlasovat pro návrh, předpokládáme, že zastává celou řadu přesvědčení, přání, očekávání. Zjistíme-li, že jsme se v některých z těchto přesvědčení či přání mýlili, reinterpreтуjeme chování tohoto člověka – např. usoudíme, že zvedá ruku, protože se chce na něco zeptat, nebo že se pro něco natahuje apod. Pro mentální události je tedy charakteristické, že musíme být vždy připraveni náš popis události změnit.

A právě to je důvodem, proč nemůžeme přeložit mentální popis události do fyzikálního slovníku – každý mentální popis je jen prozatímní. Davidson upozorňuje na to, že nemožnost překladu není založena pouze ve faktu, že ve světě mentálního je vše propojeno – něco podobného platí i o fyzikálním světě, i tam má fyzikální událost vztah k jiným fyzikálním událostem. A není založena ani ve faktu, že můžeme mít mnoho stejně vhodných výkladových rámců, mnoho stejně racionálních celků, vzhledem k nimž mentální událost identifikujeme – mohli bychom si totiž libovolně vybrat jeden z nich. Nemožnost trvale spojit mentální a fyzikální událost má základ spíše v tom, že musíme být vždy připraveni změnit výkladový rámec, a tím i změnit identifikaci mentální události.

Závěr (6), který vyjadřuje ontologický monismus, je založen na premisách (1) a (2). Mentální události poznáváme jako nacházející se v kauzálním vztahu k fyzikálním událostem. Toto poznání je vyjádřeno

fyzikálním slovníkem, proto mentální událost má také fyzikální popis, tj. jedna a táž událost má fyzikální i mentální popis.

Ve třetím oddílu *Mental Events* Davidson říká:

„Demonstrace identity je nyní snadná. Předpokládejme, že m je mentální událost způsobená fyzikální událostí f ; pak jsou m a f při určitém popisu ilustrací přísného zákona. Tento zákon může být podle předcházejícího oddílu pouze fyzikální. Jestliže však mi spadá pod fyzikální zákon, má fyzikální popis; to znamená, že je fyzikální událostí.“

A podobně to platí, když je f zapříčiněná m . Pro důkaz anomálního monismu by podle Davidsona stačilo ukázat, že každá mentální událost je příčinou nebo účinkem fyzikální události.

Co z Davidsonovy teorie vlastně vyplývá pro vztah mysli a těla? Mentální a fyzikální je ontologicky totéž, to je řečeno zcela jasně. Máme jednu realitu, kterou popisujeme dvěma různými způsoby (v pozdějších textech Davidson mluví o třech druzích poznání, které jsou všechny objektivní, navzájem nepřevoditelné a jimiž se vztahujeme k různým aspektům téže reality). Každý z těchto způsobů se zaměřuje na jiný aspekt nebo jinou vlastnost reálného světa.

Úvahy o supervenienci (v *Mental Events* Davidson krátce poznamenává, že anomální monismus je slučitelný s tvrzením superveniencie mentálního na fyzikálním) se tedy podle našeho názoru nemohou týkat ontologie – mentální události ontologicky nesupervenují na fyzikálních událostech, ale jsou s nimi totožné. Všechna další tvrzení se týkají jen našich *popisů* a naší schopnosti vztahovat se k realitě prostřednictvím *pojmu*. Neschopnost uvést mentální pojmy do zákonitých vztahů s fyzikálními pojmy se netýká způsobu bytí událostí, ale našeho poznání – nejsme schopni poznat vztah

mezi mentálním a fyzikálním jako zákonitý, neboť zákonitost je možná jen ve fyzikálním popisu.

Tvrzení, že zákonitost vyžaduje fyzikální popis a že je možná jen v jeho rámci, obsahuje předpoklad, že fyzikální popis není pravdivý, že nepostihuje události, tak jak jsou, pravdivě. Zákonitost je jen náš způsob, jak se ke skutečným jednotlivým událostem vztahujeme, nepostihuje vztahy mezi událostmi samými. Podle našeho názoru je v Davidsonově přístupu obsažena tato skepse. Fyzikální teorie však podle nás lze – stejně jako kategorii „objektivní existence“, jak jsme o ní mluvili výše – chápat ve dvojím smyslu: jednak jako námi formulované popisy, závislé na našich poznávacích schopnostech a na způsobech, jakými vůbec můžeme něco poznávat, tedy jako něco, co náleží poznávajícímu a má možná mnohé další předpoklady, které určují jeho podobu. A pak také jako něco, čím postihujeme skutečnost, sice nikdy ne dokonale, ale přece jen postihujeme. Jako něco, co postihuje vlastnosti světa, přičemž tyto vlastnosti z podstaty věci nikdy nemohou přesně odpovídat našim teoriím. Pokud má toto druhé použití smysl, Davidson je zanedbává.

McGinn pracoval s různými kognitivními schopnostmi a jim odpovídajícími různými typy pojmů, mezi nimiž konstatoval explanační mezeru. Davidson ne zcela analogicky, ale přece jen pracuje se dvěma typy diskursů či popisů – s popisem mentálním a popisem fyzikálním, a také on předpokládá, že oba tyto popisy se vztahují k téže reálné události. Každý z těchto popisů však má odlišnou povahu – ten fyzikální např. umožňuje formulovat zákony, ten mentální nikoli. Na rozdíl od McGinna není odlišný charakter popisů spojen s odlišnými vlastnostmi předmětu, na něž popisy míří, na druhé straně se však zdá, jako by popisům vlastnosti předmětu ani neodpovídaly. Mentální neumožňuje zákonitost nikoli proto, že by se

vztahoval na vlastnosti události, které nejsou zákonité, ale kvůli principům tohoto popisování samého. Zkoumat mentální diskurs tedy vskutku znamená spíše zkoumat epistemické principy individuace mentálních (tj. mentálně popsaných) událostí než zkoumat vztah popisu k věci samé. Davidsonův přístup je tak mnohem bližší našemu přístupu než teorie McGinna. Od našeho přístupu se pak liší především tím, že bychom neřekli, že mentální popis se vztahuje na reálné události, nýbrž že hraje roli ve vztahování se k fyzikálním událostem (je jeho podmínkou) a v tvorbě institucionální (a případně dalších vrstev) reality.

Kripkova analýza výroků o identitě

Kripke svou analýzu výroků o identitě mentálních a fyzikálních stavů, jak je obsažena v závěru třetí přednášky v *Naming and Necessity*,¹⁶⁹ zakládá na své teorii reference, která se často označuje jako „teorie vlastních jmen“, avšak netýká se pouze vlastních jmen, nýbrž i výrazů označujících přírodní druhy a přírodní fenomény. Východiskem Kripkových úvah o psychofyzických identitách je myšlenka, že by tyto identity mohly mít stejnou formu, jako když identifikujeme teplo a pohyb molekul nebo blesk a elektrický výboj apod. Kripke však tvrdí, že hypotetická identifikace mentálních stavů s vlastnostmi mozku je zcela jiného druhu, a to z toho důvodu, že mentální pojmy neoznačují svůj předmět stejným způsobem jako pojmy přírodních fenoménů.

Nejprve tedy pár slov ke Kripkově teorii reference a k tomu, co z ní je relevantní pro problém psychofyzické identity. Kripkova hlavní teze zní, že vlastní jména (a řada dalších výrazů, např. termíny pro přírodní druhy)

¹⁶⁹ Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980.

nezískávají referenci tak, jak se ve filosofické tradici v návaznosti na Frege a Russella obvykle vykládá, tedy že by tato reference byla určena splňováním deskripce, která se se jménem pojí (a jméno bylo vlastně jakousi zkratkou nebo maskováním této deskripce či konjunkce deskripcí). Podle Kripka naopak používáme jména k mínění něčeho, co by v nějakém jiném stavu světa (kdyby se svět býval odvíjel jinak) vlastnosti vyjadřované v deskripci vůbec mít nemuselo.

Např. jméno „Aristotelés“ je podle tradičního vysvětlení zkratkou za řadu deskripcí, jako např. „učitel Alexandra Velikého“, „nejvýznamnější Platónův žák“, „zakladatel logiky“ apod., ale osoba, kterou tímto jménem míníme, není kdokoli, kdo splňuje tyto popisy. Naopak, bylo by se bývalo mohlo stát (tj. je možný svět), že by Aristotelés nebyl Platónův žák a dokonce by se třeba vůbec nevěnoval filosofii (kdyby se Aristotelův osud vyvíjel jiným způsobem), stále by však šlo o osobu, kterou míníme jménem „Aristotelés“.¹⁷⁰ Podobně je to např. se jménem „Ústí nad Labem“ – kdyby se stalo, že by Labe začalo téct jinudy, jméno „Ústí nad Labem“ by neoznačovalo město, které by aktuálně splňovalo deskripci „nad Labem“, ale stále stejné město, které by pak ale nemělo vlastnost „nacházet se nad Labem“.

Rigidní designace, jak Kripke tomuto způsobu odkazování říká, je inspirována příkladem Keitha Donnellana, jež Kripke zmiňuje v úvodu svých přednášek: Za jistých okolností může mluvčí odkazovat k předmětu, který nesplňuje vlastnosti, pomocí kterých k němu odkazuje. Může se stát, že někdo říká: „Tamten muž se skleničkou šampaňského v ruce je můj přítel.“ A miní přitom muže, který má ve skleničce vodu, přičemž opodál stojí muž, který má ve skleničce šampaňské. Referentem je přesto muž

¹⁷⁰ Tamt., s. 29.

s vodou, nikoli muž se šampaňským. Pomocí deskripce tedy označujeme osobu, která nemá vlastnosti vyjádřené v deskripci.¹⁷¹

A přesně tak odkazují ke svým předmětům jména – tedy nikoli jako k čemukoli, co splňuje popis, který se jménem spojujeme, ale k právě té osobě, která je jménem míněna, bez ohledu na to, jakými popisy bychom ji charakterizovali. Podobně se to má s výrazy pro přírodní druhy a přírodní fenomény, také zde míníme druh nebo fenomén tak, jak je (Kripke říká: v jeho esenciálních vlastnostech), a nikoli jako splňující popisy, pod kterými jej my v našem světě identifikujeme. Fenomén „teplo“ v našem světě např. identifikujeme pomocí charakteristických kvalitativních počítků, které v nás kontakt s tímto fenoménem vyvolává, fenomén, který tímto termínem míníme, však bude týmž i v možném světě, v němž neexistují žádné citlivé bytosti, které by mohly mít počítky, nebo v možném světě, v němž existují citlivé bytosti takového uspořádání, že kvalitativně stejný počitek tepla je způsobován něčím jiným než teplem (tj. pohybem molekul).

Tyto příklady ukazují, že když používáme uvedené výrazy, míníme jimi ne to, co splňuje vlastnosti vyjadřované popisem, který se s výrazem pojí, ale naopak míníme jimi něco, co tyto vlastnosti případně vůbec nemá. Tyto výrazy získávají referenci ne splňováním popisů, ale tak, že tuto referenci *fixují* – *fixují* ji jako identickou ve všech možných světech bez ohledu na to, jakých nahodilých vlastností v tom kterém světě nabývá. Výrazům, které mají referenci tímto způsobem, říká Kripke *rigidní designátory*.

Sémantické úvahy o rigidní designaci Kripke spojuje s epistemologickými úvahami o poznání *a priori* a *a posteriori* a také s metafyzickými úvahami o nutnosti a nahodilosti. Důsledně přitom rozlišuje, že nutnost (a nahodilost) se týká metafyziky, zatímco aprioricita

¹⁷¹ Tamt., s. 25.

(a aposterioricita) epistemologie. Ukazuje, že můžeme aposteriorně (empiricky) zjišťovat nutné pravdy o tom, jak věci jsou, jaké jsou mezi nimi vztahy apod., a že také můžeme mít apriorní poznání o něčem, co je nahodilé – např. když stipulujeme, že délka určité tyče v určitém čase je 1 metr.

Zajímavý je vztah mezi metafyzickou nutností a referencí, kterou fixují rigidní designátory. Vlastnosti, které vyjadřuje deskripce, má referent pouze nahodile (z teorie deskripce vyplývalo, že pakliže předmět existuje, má tyto vlastnosti nutně), zatímco jisté esenciální vlastnosti (které však v okamžiku fixování reference vůbec nemusíme znát, jsou předmětem empirického objevování) má referent nutně. Charakteristický kvalitativní počítěk, jehož pomocí teplo zprvu vymezujeme (používáme ho jako deskripce), se tedy s fenoménem tepla pojí pouze nahodile – jsou možné světy, v nichž se fenomén tepla s tímto počítěkem nepojí, neboť v nich nejsou cítící bytosti, anebo jsou v nich bytosti jiného uspořádání. Avšak to, že teplo je pohyb molekul, je pravda ve všech možných světech.

Když tedy používám výraz, který je rigidním designátorem, míním předmět (nebo přírodní druh či fenomén) tak, jak je *nutně* ve všech možných světech. A míním ho tak, ačkoli vlastnosti, které jeho nutnou existenci vystihují (tj. esenciální vlastnosti), *vůbec neznám* – resp. jejich znalost není pro fixování reference relevantní, použití výrazu se neopírá o znalost esenciálních vlastností předmětu. Naopak, referenci mohu vymezovat pomocí nahodilých vlastností (vyjádřených deskripcí), které však při použití výrazu chápu jako nahodilé.

Protože pro nás relevantní úvahy se týkají přírodních fenoménů (a návrhu, zda mentální fenomény nejsou také takovými přírodními druhy), je zajímavé všimnout si, které vlastnosti jsou podle Kripka v případě

přírodních druhů esenciální, a které jsou nahodilé. V příkladech, které Kripke uvádí, vždy figurují jako nahodilé vlastnosti *kvalitativní* vlastnosti, tedy vlastnosti, pod kterými předmět zakoušíme. Tyto vlastnosti se s přírodním fenoménem pochopitelně pojí jen nahodile, neboť existence lidských bytostí, které jej zakoušejí tímto způsobem, je sama nahodilá a jsou možné světy, v nichž lidské bytosti nejsou.

Jak nyní vypadá Kripkova analýza výroků o identitě, které vyjadřují vědecké objevy, např. výrok, že voda je H_2O , že světlo je proud fotonů nebo že teplo je pohyb molekul?¹⁷² Všechny tyto fenomény jsme původně fixovali pomocí jejich nahodilých vlastností – tedy pomocí počítků, které v nás vyvolávají –, jelikož však pojmy, jejichž referenty tyto fenomény jsou, jsou rigidní designátory, *mínili* jsme dané fenomény co do jejich esenciálních vlastností – a později jsme ty esenciální vlastnosti empiricky objevili (fyzikální teorie popisuje esenciální vlastnosti). Oba výrazy ve výrocích o identitě (tedy např. jak výraz „voda“, tak výraz „ H_2O “) jsou rigidní designátory mířící na tentýž přírodní fenomén. První výraz jej však fixuje pomocí jeho nahodilých vlastností, zatímco druhý výraz fixuje tentýž fenomén pomocí jeho esenciálních vlastností.

Bylo by možné toto paradigma použít k vysvětlení výroků, v nichž se identifikuje mentální fenomén, např. počitek, s nějakou vlastností mozku? Jako příklad Kripkovi slouží hypotetický výrok „bolest je aktivace C-vláken“.¹⁷³ Podle Kripka tento výrok podobně nelze vysvětlit podobným způsobem jako výrok „teplo je pohyb molekul“, neboť termín „bolest“ nevyjadřuje *nahodilé* vlastnosti fenoménu, o který nám jde – není možný svět, ve kterém se vyskytuje bolest, která nebolí. Počitek bolesti je

¹⁷² Tamt., s. 130 nn.

¹⁷³ Tamt., s. 148 nn.

esenciální vlastností fenoménu bolest. Nemůžeme tedy vědecky objevit, že to, co jsme měli za bolest, je ve skutečnosti aktivace C-vláken, a že tento fenomén pocítujeme jako bolest, je jen nahodilý fakt. A naopak, aktivace C-vláken zřejmě nevyjadřuje esenciální vlastnosti fenoménu. Jako bolest by mohlo – v jiném možném světě – být pocítováno něco jiného, a stále by šlo o fenomén bolesti, neboť jeho podstatnou vlastností je to, jak je pocítován. Podle Kripka podobná argumentace platí na každou identifikaci mentálního stavu s tělesným stavem.¹⁷⁴ Kripke tyto argumenty používá proti fyzikalismu, tedy proti tvrzení, že všechny podstatné vlastnosti světa jsou fyzikální povahy.

Podle našeho názoru jsou Kripkovy analýzy nepřesné v tom ohledu, že nevysvětlují správně způsob, jakým má výraz význam. Je pravda, že některé výrazy odkazují k předmětům, aniž by je mínily jako „cokoli, co splňuje vlastnosti, které si s výrazem spojují“, nýbrž naopak je míní jako „tento fenomén, ať již se v jakékoli jeho deskripci mýlím“. Jindy však jiné – a možná i tytéž – výrazy, naopak míní „to, co splňuje požadované vlastnosti“. Nebylo by přesvědčivější říci, že pojem „bolest“, jak jej zde Kripke používá, nehraje roli rigidního designátoru, ale spíše deskripce, která míří na „cokoli, čím je tento počitek“? Oba typy mínění (či významu) – tedy mínění prostřednictvím deskripce a rigidní designace – také vykazují jistou podobnost s tím, co jsme řekli o objektivní existenci: buď ji můžeme chápat jako smysl, a pak vystupuje například v roli subjektivního předpisu podmínek, jež má předmět splnit, nebo jako to, co existuje nezávisle na jakékoli zkušenosti, a tedy i jakémkoli popisu, a vůči němuž se každý popis jeví jako nedokonalý a potenciálně mylný. Přírodní fenomény, jak s nimi Kripke zachází, jsou míněny spíše v tomto druhém smyslu, mentální

¹⁷⁴ Tamt., s. 151.

fenomény pak spíše jako „předpis podmínek“, které mohou být splněny různými předměty, anebo dokonce jako „předpis podmínek“ sám, aniž by jej mělo cokoli splňovat nebo by mu mělo cokoli odpovídat.

Kripkův postřeh, že význam prostřednictvím deskripcí není jediným typem významu, by měl vést spíš ke zkoumání vztahu a závislosti mezi těmito dvěma způsoby významu a k lepšímu objasnění otázky, co to vlastně znamená, že nějaký výraz má význam. Závěry, které Kripke činí ohledně výroků o psychofyzických identitách, jsou bez tohoto objasnění nepodložené a nepřesvědčivé.

Literatura

Alkire, M. T., Miller, J., „General anesthesia and the neural correlates of consciousness“, *Progress in Brain Research. The Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology*, ed. S. Laureys, 2005, Vol. 150, s. 229–244.

Anscombe, G. E. M., „The intentionality of sensation: a grammatical feature“, in: R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy: 2nd Series*, Blackwell, Oxford 1965. Přetištěno in: A. Noë, E. Thompson (eds.), *Vision and Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002.

Balog, K., „Hard, Harder, Hardest“, [online, 28. 3. 2014]. Dostupný z WWW:
<http://andromeda.rutgers.edu/~kbalog/Web%20publications/Hard,%20Harder.pdf>.

Crane, T., „Intentional Objects“, *Ratio* 14, 2001, s. 336–349.

Crane, T., Mellor, D. H., „There is No Question of Physicalism“, *Mind*, New Series, Vol. 99, 1990, No. 394, s. 185–206.

Davidson, D., „Anomalous monism“ in: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers 1994.

Davidson, D., „Mental Events“, in: L. Foster, J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Duckworth, London 1970. Přetištěno in: Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford 2001.

Edelman, G., Tononi, G., *Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, Allen Lane The Penguin Press, London 2000.

Gallagher, S., Zahavi, D., *The Phenomenological Mind. An Introduction To Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London – New York 2008.

- Harnad, S., „No Easy Way Out“, *The Sciences* 41, 2001, 2, s. 36–42.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, OIKOYMENH, Praha 2008.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. A. Rettová a P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Chalmers, D., „Consciousness and Its Place in Nature“, in: S. Stich, F. Warfield (eds.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell 2003. Text je dostupný také online [28. 3. 2014] z WWW: <http://consc.net/papers/nature.html>.
- Chalmers, D., „What is a Neural Correlate of Consciousness?“, in: T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, MIT Press 2000.
- Kim, J., *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Koch, C., *The Quest for Consciousness: A Neuroscientific Approach*, Roberts & Co. 2004.
- Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980.
- McGinn, C., „Consciousness and Space“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press 2004, s. 93–114.
- McGinn, C., „Solving the Philosophical Mind-Body Problem“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press 2004, s. 56–76.
- McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 220–248.
- McGinn, C., „The Objects of Intentionality“, in: týž, *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 220–248.

- McGinn, C., „What Constitutes the Mind-Body Problem?“, in: *týž, Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press 2004, s. 5–25.
- McGinn, C., *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press 2004.
- McGinn, C., *The Problem of Consciousness*, Basil Blackwell 1991.
- Nagel, T., „What Is It Like to Be a Bat?“, in: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, MIT Press 1997.
- Searle, J. R., „Reply to Commentators“, in: J. Hvorecký – P. Kořátko (eds.), *Organon F*, Supplementary Issue 2, Filozofický ústav SAV, Bratislava 2012.
- Searle, J. R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Searle, J. R., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994.
- Sherrington, Ch., *Man on his Nature*, Doubleday & Company, New York 1953.
- Strawson, P., „Perception and Its Objects“, in: G. F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies*, Macmillan, London 1979. Přetištěno in: A. Noë, E. Thompson (eds.), *Vision and Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, OIKOYMENH, Praha 2008.