

Univerzita Karlova v Praze
Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd



Bc. Magdalena Šturmová

Nietzsche, vědomí, evoluce
Nietzsche, Consciousness, Evolution

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Vojtěch Hladký, PhD.

Praha, 2014

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem závěrečnou práci zpracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité informační zdroje a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 6.8. 2014

Podpis

Poděkování

Děkuji Vojtěchu Hladkému za vedení této práce, dále pak Tomášovi a synovi Bartolomějovi za značnou trpělivost, Janu Albertu Šturmovi za křoví.

Anotace

Filosofie Friedricha Nietzscheho byla značně ovlivněná evoluční teorií, ačkoli ta ho zajímala téměř výlučně ve vztahu k člověku, zejména jeho psychice. I když jsou mnohá témata jeho filosofie podobná tématům současné vědecké diskuse, reflexe těchto myšlenek je ve vědě minimální. Cílem této diplomové práce je uvést Nietzscheho klíčové myšlenky o povaze, funkci a evoluci lidského vědomí, následná reflexe těchto myšlenek a jejich zasazení do širšího kontextu současné vědecké diskuse. Hlavními tématy této práce z hlediska Nietzscheho filosofie je představa vědomí jako „sociálního instinktu“, kritika představy vědomí jako esence lidství a témata s tím spojená, z hlediska současné vědy navíc otázka mechanismu evoluce lidského vědomí. Závěr je věnován kognitivní archeologii a její snaze o rekonstrukci evoluční historie lidské mysli. K práci je připojen dodatek o vztahu Nietzscheho k darwinismu.

Abstract

The philosophy of Friedrich Nietzsche was significantly influenced by the theory of evolution, though his interest was almost solely in relation to the human psyche. However, while many topics of his philosophy are similar to current topics of discussion in science, reflection on these thoughts is rare. The aim of this dissertation is to present Nietzsche's pivotal thoughts about the nature, function and evolution of human consciousness, with subsequent reflection on these thoughts and on their embedding in the broader context of current scientific discussion. From the standpoint of Nietzsche's philosophy, the main themes of this work are the conception of consciousness as „social instinct“; the critique of conception of consciousness as human essence and related topics; and, from the standpoint of current science, the question of the mechanism of the evolution of the human consciousness. The conclusion deals with cognitive archaeology and its attempt to reconstruct the evolutionary history of the human mind. The appendix is about Nietzsche's relation to Darwinism.

OBSAH

1. ÚVOD	6
1.1. NIETZSCHE: ŽIVOT, DÍLO, SOUVISLOSTI	9
2. NIETZSCHE: LIDSKÉ VĚDOMÍ – VÝVOJ A DŮSLEDKY	14
3. ČLOVĚK, TVOR STÁDNÍ	25
3.1. ČLOVĚK SOCIÁLNÍ	26
3.2. ČLOVĚK IMITUJÍCÍ	27
3.3. SOCIÁLNÍ DEPRIVACE	29
3.4. ŘEČ	31
4. EVOLUCE VĚDOMÍ	36
4.1. VĚDOMÍ JAKO PRODUKT GENŮ	36
4.2. VĚDOMÍ JAKO VÝSLEDEK SOCIÁLNÍ INTERAKCE	38
4.2.1. Metafora jako základ vědomí	38
4.2.2. Víceúrovňová dědičnost	39
4.2.3. Organic selection	43
5. RACIONALITA	49
5.1. PRAVDA	51
5.2. RACIONALITA JAKO ESENCE LIDSKOSTI	51
5.3. „PŘÍLIŠ LIDSKÁ“ RACIONALITA	53
5.4. METAFORY A HEURISTIKY V LIDSKÉM MYŠLENÍ	54
5.5. VĚDOMÍ JAKO ADVOKÁT NEVĚDOMÍ	56
5.6. TEORETICKÁ TEORIE MYSLI	57
6. ZÁVĚR	59
6.1. K ČEMU MÁME VĚDOMÍ?	59
6.2. HYPOTÉZA V PRAXI	60
DODATEK: NIETZSCHE (ANTI)DARWIN?	68
LITERATURA	72

1. ÚVOD

V této práci se pokusím o načrtnutí vztahu filosofa Friedricha Nietzscheho k evoluční teorii, a to především v otázce lidského vědomí a témat s tím bezprostředně souvisejících, a následně o reflexi těchto myšlenek v současné vědě.

Nietzsche sám sebe považoval za evolucionistu, a to, že svět chápal z evoluční perspektivy, je patrné z většiny jeho textů. Věnoval se ale poměrně úzkému spektru témat, šlo mu především o otázky týkající se evoluce člověka – z dnešního pohledu bychom ho snad mohli nazvat evolučním psychologem. Přestože bychom jeho styl uvažování mohli sotva nazvat vědeckým, domnívám se, že jeho filosofie může být pro současné evoluční myšlení přínosná. Při pohledu na vědecké teorie, které v této práci zmíním, se dokonce zdá, jako by se někteří autoři Nietzscheho filosofií inspirovali – přesto je těžké o něm ve vědeckých pracech, zabývajících se evolučními tématy, najít jakoukoliv zmínku. V lepším případě je nějaký citát zmíněn jako motto kapitoly¹, o hlubší rozbor Nietzscheho myšlenek se současní biologové ani psychologové nesnaží.

I když je mi jasné, že tato práce nemůže ani zdaleka obsáhnout všechny aspekty Nietzscheho myšlení, tím spíše současné vědy, pokusím se poukázat alespoň na část z nich. V této práci bych se chtěla věnovat především Nietzscheho méně „viditelným“ myšlenkám – Nietzscheho „velká“ témata, jako „vůle k moci“, „nadčlověk“ nebo „věčný návrat téhož“ ponechám záměrně stranou. Jsou to totiž témata dosti nejasná, nabízející množství interpretací a desinterpretací, náležející spíše do čistě teoretické a filosofické debaty. Kromě těchto vypjatých myšlenek lze ale u Nietzscheho nalézt i jakousi „klidnější“ polohu myšlení, ve které se ukazuje jako skvělý pozorovatel světa a lidské povahy, jako například v textech *Mimo dobro a zlo*, *Radostná věda* či *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Domnívám se, že ačkoli se nejedná o texty přímo vědecké, vědeckou debatu na jejich základě vést lze, a že opomíjení Nietzscheho jak obecně ve vědě², tak konkrétně v otázce evoluce lidské psychiky, je docela škoda.

Těžko říci, z čeho Nietzsche ve svých názorech vycházel – nezdá se, že by se věnoval empirickým výzkumům, vyjadřuje se často pouze formou aforismů, svá tvrzení jen málokdy dokládá nějakými daty či pozorováními. I když se zřejmě o vědecké poznání zajímal, jeho znalosti jsou někdy značně povrchní, jak lze vyčíst z jeho kritiky darwinismu. Přesto lze jeho názory, zejména v oblasti lidské psychiky, považovat někdy téměř za geniální. Jak Nietzsche často zdůrazňuje, pohled každého je pohledem z jeho „kouta“ – je ovlivněný povahou a profesí jeho autora, stejně tak i dobou a prostředím, ve kterém je činěn. Nietzsche to ve svých textech nikterak

¹ D. Dennett: *Consciousness Explained*

² Například otázka pravdy, perspektivnosti a interpretativnosti lidského rozumění, což jsou témata Nietzscheho filosofie, která silně překračují „ducha doby“, jak si všimá Pavel Kouba. P. Kouba: *Nietzsche*, str. 202

nezastírá, nesnaží se tuto subjektivnost popírat. Pro pochopení jeho myšlenek v oblasti vědy a lidské psychiky je tedy nutné se na úvod pokusit o krátké shrnutí Nietzscheho života a také o stručný nástin vědeckých nálad v Německu konce 19. století. Co se Nietzscheho vztahu k vědě týče, je asi nejvíce známým jeho označení sebe sama jako „Anti-Darwina“. Ačkoli by toto téma mělo obsahově patřit do úvodní kapitoly, přesto ho ale řadím až na konec celé práce – porovnávat Nietzscheho a Darwina nemá valný smysl, dokud se s Nietzscheho myšlenkami neseznámíme.

Předem je slušné říci, že i tato práce má svůj „kout“. Nietzscheho jsem si nevybrala čistě proto, že se zabýval vědou a evolucí, ale také proto, že mě jeho styl myšlení oslovuje a v mnohém (i když ne zdaleka ve všem), zejména v oblasti evoluce člověka, s ním souhlasím. Je autorem, který se pokouší narušovat zavedená dogmata poukazováním na nesamozřejmost zavedených konceptů – jak známo, „filosofuje kladivem“. Tento přístup se promítne i do té části této práce, která se zabývá reflexí Nietzscheho myšlenek v současné vědě – tato tvrzení nejsou samozřejmými ani v současném myšlení, a proto i jejich současná reflexe má tak trochu povahu „kladiva“. Spíše ale než o „přehodnocení všech hodnot“ mi jde o obohacení současné diskuse na téma evoluce lidské psychiky a o alespoň mírné znejistění samozřejmých, zavedených konceptů v této oblasti.

Program této práce je následující: po úvodu, obsahujícím kromě již zmíněného historického exkursu také vymezení tématu, především ujasnění pojmu vědomí, bude následovat uvedení do problematiky Nietzscheho filosofie a stať o Nietzscheho pohledu na evoluci a funkci lidského vědomí. Poté se pokusím o reflexi těchto myšlenek v současné vědě, a to na základě třech hlavních témat: povaha vědomí, evoluce lidského vědomí a pojetí lidské racionality. V této části nutně dojde ke konfliktu mezi „běžným“ (nejen „lidovým“, ale i převládajícím vědeckým) pojetím lidského vědomí, a pohledu, založeném na Nietzscheho myšlenkách, jehož řešení se k závěru práce pokusím načrtnout. K závěru bude připojen ještě dodatek, věnovaný vztahu Nietzscheho k darwinismu.

Přesto, že v poslední době se tématu lidského vědomí a jeho evoluci někteří autoři věnují (například Dennettova kniha *Consciousness explained* nebo *Evoluční psychologie člověka* autorů Barrettové, Dunbara a Lyceta), stále poutá poměrně málo pozornosti vzhledem k důležité roli, kterou pro člověka hraje při chápání sebe sama a ustanovování svého vztahu k okolí. Jádrem tohoto problému zřejmě leží v jeho nejasném vymezení, v komplexitě a složitosti, stejně jako v tom, že jakožto subjektivní prožitek bývá často považován za nevhodný objekt vědeckého bádání. Jistý vliv může také mít kulturní tradice – máme tendenci považovat duši za jakousi transcendentní entitu, která se vědeckému zkoumání vymyká. Důvodem také může být „*neochota přijmout důsledky*

darwinismu i v oblasti našeho nazírání na pozici člověka ve světě“, jak tvrdí Gould³. První námitku vyřešíme tím, že pojem „vědomí“ pro účely této práce zredukujeme a jasně vymezíme, druhou tím, že budeme zkoumat nikoli niterné prožitky, ale spíše projevy vědomí v okolním světě a zvažovat obecně možnosti jeho funkce a vývoje. Abychom vyřešili třetí námitku, musíme odmítnout descartovský dualismus, a prohlásit tělo i duši za dvě strany jedné mince. Vzhledem k tomu, že to je silně nad možnosti této práce, omezím se na uvedení Nietzscheho pohledu.

Způsobů, jak uchopit pojem lidského vědomí, je několik, a nerozlišování mezi nimi může vést k mnohým nedorozuměním. V této práci nebudu chápat vědomí ve smyslu opaku nevědomí – kómatu, ale přidržím se Nietzscheho definice vědomí jako toho, co lze sdílet a sdělovat:

„Mohli bychom totiž myslet, cítit, chtít, vzpomínat, mohli bychom rovněž „jednat“ v každém smyslu toho slova: a přesto by nám to vše nemuselo „vstoupit do vědomí“. (...) K čemu vůbec vědomí, je-li v tom hlavním přebytečné? (...) zdá se mi, že jemnost a síla vědomí jsou vždy ve vztahu k lidské potřebě se sdělovat (...). Vědomí vůbec se vyvinulo jen pod tlakem se sdělovat – že bylo od samého počátku nutné a prospěšné jen mezi člověkem a člověkem, a že se vyvinulo také jen vzhledem ke stupni této prospěšnosti (...), poustevnický a divý člověk by je nepotřeboval. Že se nám naše činy, myšlenky, pocity, pohyby samy dostávají do vědomí – alespoň jejich část -, je následkem strašlivé, dlouhé, člověka ovládající nutnosti: potřeboval jako nejohroženější zvíře ochranu, potřeboval sobě rovné, musel svou nouzi vyjadřovat, umět se dorozumět – a k tomu všemu měl zapotřebí „vědomí“, musel tedy sám „vědět“, co mu chybí, „vědět“, jak se cítí, „vědět“, co si myslí. (...) toto vědomé myšlení se odbývá ve slovech, to jest ve sdělovacích znacích, čímž se původ vědomí sám odkrývá.“⁴

Nietzsche zdůrazňuje sociální aspekt vědomí, kdy je potřeba mít i jakési „meta-vědomí“ či „vědomí vyššího řádu“, tedy schopnost vědomí o vlastním vědomí⁵. Jde tedy o vědomé „já“, uvědomující si vlastní vědomí, schopné obsahy tohoto vědomí sdílet a sdělovat ostatním. Nietzsche také předpokládá nějaký evoluční tlak, který za vznikem vědomí stojí – člověk je tak slabé zvíře, že potřebuje ochranu „stáda“, a proto se u něj vědomí vyvinulo: ke komunikaci s ostatními členy společnosti. V tom podle Nietzscheho spočívá „génus druhu“ homo sapiens, ve schopnosti sdělování. I když se může tato definice zdát na první pohled vágní, budu pojmem „vědomí“ v této práci myslet vše, co jsme schopni nějakým způsobem sdělit, včetně pocitu reflektovaného vlastního „já“.

Stejně jako existuje mnoho definic vědomí, existuje i mnoho způsobů, jak na danou

3 S. J. Gould: *Dinosauři v kupce sena*, str. 460

4 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

5 Více např. G. M. Edelman: *Širší než obloha*, str. 69

problematiku nahlížet. Můžeme k němu přistupovat z neevoluční perspektivy a chápat tak vědomí jako něco, co je nějakým způsobem dáno pouze člověku, co převyšuje „přírodu“ a co se z její kausalit vyvíjí⁶. To vede k představě jakési „autonomie rozumu“ a objektivní pravdy v silném slova smyslu – lidská psychika není utvářena v dlouhém procesu interakce člověka a prostředí, stojí mimo evoluční proces.

Z evoluční perspektivy můžeme jakoukoli strukturu nebo vzorec chování považovat buď za adaptaci, exaptaci nebo za fenomén, který s působením přírodního výběru nesouvisí⁷. Vzhledem ke složitosti a nákladnosti vědomí u člověka se domnívám, že poslední možnost můžeme vyloučit. To, že by vědomí vzniklo na základě jiných selekčních tlaků, nežli bychom z dnešního pohledu usuzovali, a že se tedy funkce vědomí od doby jeho vzniku změnila, se pokusím vyloučit v kapitole věnované problematice racionality. Domnívám se, že na vědomí můžeme nahlížet jako na adaptaci (nebo spíše jejich soubor), i když v poněkud širším než klasickém, na genetické dědičnosti založeném smyslu, což se pokusím vysvětlit v části pojednávající o evoluci vědomí.

1.1. NIETZSCHE – ŽIVOT, DÍLO, SOUVISLOSTI⁸

Friedrich Wilhelm Nietzsche se narodil ve vsi nedaleko Lipska v roce 1844. Jeho otec byl vesnický pastor, stejně tak i jeho strýc a oba dědové. Když mu bylo pět let, jeho otec zemřel (na onemocnění mozku), půl roku na to zemřel i jeho dvouletý bratr. Rodina se přestěhovala do Naumburku, Nietzsche od té doby vyrůstal v čistě ženské domácnosti – kromě matky s nimi bydlela mladší sestra, babička a dvě tety. Byl považován za velmi nadaného žáka, předpokládalo se, že se v duchu rodinné tradice stane pastorem. Od čtrnácti do devatenácti let žil v Schulpfortě, zkonstatěle internátní škole pro talentované žáky. Roku 1864 začal studovat teologii a filologii na universitě v Bonnu, o rok později přešel na universitu v Lipsku, ovšem už jen jako filolog – během prvního semestru v Bonnu zanechal studia teologie a současně ztratil víru v Boha. Během studia ho silně ovlivnily dvě události, jejichž přímý vliv na Nietzscheho myšlení můžeme sledovat během celého jeho života: první z nich bylo přečtení Schopenhauerova textu *Svět jako vůle a představa*, druhou započaté přátelství se skladatelem Richardem Wagnerem, kterého Nietzsche obdivoval již od internátních studií. V roce 1869, v pouhých 24 letech, ještě před svou promocí, se stává profesorem klasické filologie v Basileji. V roce 1872 vydal první knihu, *Zrození tragédie z ducha hudby*, která se dočkala převážně odmítnutí a kritiky. V letech 1873 až 1876 napsal *Nečasové úvahy*, ani ty se

6 Zastáncem tohoto názoru byl například filosof I. Kant.

7 J. Flegr: *Evoluční biologie*, str. 43 a 47

8 Informace o životě F. Nietzscheho jsem čerpala z těchto zdrojů: J. Köhler: *Tajemný Zarathustra*, <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> (navštíveno 3.7.2014), *Internet Encyclopedia of Philosophy* (navštíveno 3.7.2014)

však většího ohlasu nedočkaly. V roce 1878 vyšlo dílo *Lidské, příliš lidské*, které znamenalo obrat v Nietzscheho filosofickém stylu, mimo jiné díky rozchodu s Wagnerovou a Schopenhauerovou filosofií. S Wagnerem se v roce 1878 rozchází i na osobní rovině a ukončuje s ním přátelský vztah. V roce 1879 po deseti letech odchází z university, důvodem je jeho slabé zdraví – Nietzsche kromě silné krátkozrakosti trpí častými migrénami a nevolností. V letech 1880 až 1889, tedy deset let, se bez státního občanství (německého se již dříve vzdal a o jiné si nezažádal) toulal Evropou – kvůli zdravotnímu stavu cestoval především mezi Německem, Francií, Švýcarskem a Itálií, nikde nezůstával déle než několik měsíců. Během těchto let napsal svá zásadní díla: *Ranní červánky* (1881), *Radostná věda* (1882/1887), *Tak pravil Zarathustra* (1883 - 1885), *Mimo dobro a zlo* (1886), *Genealogie morálky* (1887). Během jediného roku 1888 napsal tato díla: *Kausa Wagner*, *Soumrak bohů*, *Antikrist*, *Ecce homo*, *Nietzsche kontra Wagner*. 3. ledna 1889 se psychicky zhroutil (prý když viděl vozku, jak bičuje koně, padl zvířeti kolem krku, rozplakal se a zkolaboval) a nikdy se již zcela neprobral. Do roku 1897 byl v péči matky, po její smrti se o Nietzscheho starala jeho mladší sestra Elizabeth, která se vrátila z Paraguaye, kde chtěla spolu se svým mužem založit germánskou, árijskou kolonii „Nueva Germania“. Ta nejdříve v Naumburku, poté ve Výmaru ve Ville Silberblick zřizuje „Nietzsche Archiv“ – jsou zde vystaveny nejen jeho sebrané spisy, ale i samotný Nietzsche. Nietzsche umírá v září roku 1900. Po Nietzscheho smrti se jeho filosofie stala obětí desinterpretace, na které má velký podíl jeho sestra (která dokonce některé jeho spisy přepisovala a upravovala), když byl Nietzsche vydáván za zastávce nacionálně-socialistických myšlenek. I když některé jednotlivé Nietzscheho výroky můžeme snad považovat za urážlivé či xenofobní, domnívám se, že z celku Nietzscheho filosofie je patrný spíše opak. Díky tomu se sice stal Nietzsche po určitou dobu poměrně populární, celkově to ale mělo na vnímání jeho filosofie negativní dopad a toto stigma si nese dodnes.

„Tato kniha patří lidem nejvzácnějším. Snad ani nikdo z nich ještě nežije. (...) Teprve pozítřek náleží mně. Jsou ti, kdož se rodí posthumně. (...) Nuže! Jen tito jsou moji čtenáři, moji praví čtenáři, moji předurčení čtenáři: co sejde na ostatních? – Ostatní, toť pouze lidstvo. – Je třeba mít převahu nad lidstvem silou, vyšší duše – pohrdáním...“ (Předmluva k *Antikristovi*, tedy ke knize napsané v posledním roce přičetného života.)

Z četných Nietzscheho vyjádření je patrné, že celý život nepochyboval o vlastním filosofickém nadání, a věřil, že jeho myšlenky a díla dojdou uznání, i když pro ně možná ještě neuzrála doba (nebo přesněji lidská psychika). Tento rys Nietzscheho osobnosti připomenu ještě v části věnované Nietzscheho vztahu k Darwinovi – je totiž, jak se domnívám, klíčem k pochopení jeho kritiky darwinismu. Za svého aktivního života příliš úspěchu neměl – vydané texty se buď

dočkaly negativního ohlasu, nebo vzbuzovaly jen málo zájmu – některé knihy Nietzsche vydal sám jen v málo výtiscích, které rozdál přátelům. Úspěch neměl ani v osobním životě. I když se zájem o Nietzscheho filosofii začínal mírně projevovat už od roku 1886, většího uznání se za svého (zdravého) života nedočkal.

Zájem o Nietzscheho se začal objevovat ještě před jeho smrtí, ovšem už v době, kdy Nietzsche nebyl při smyslech. Jeho myšlenky měly v uplynulých více jak sto letech vliv především na filosofii – za všechny například Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Buber, Jaspers, Sartre, Camus, a také Ladislav Klíma, který se inspiroval Nietzschem nejen ve své filosofii, ale i ve svých románech⁹. Domnívám se, že na Klímův způsob existence lze nahlížet jako na Nietzscheho filosofii uvedenou v život – to, co pro Nietzscheho bylo spíše teorií, Klíma prováděl v praxi. Nietzscheho vliv je také patrný v psychologii (Jung, Freud, Adler), umění (Dalí, Kandinsky, Picasso), literatuře (London, Burroughs). Nechvalně proslulý je jeho vliv v oblasti politiky (němečtí nacionální socialisté, italští fašisté).

I když se nedá říci, že by v současné době Nietzscheho myšlení nikoho nezajímalo, jedná se, stejně jako dříve, spíše o zájem filosofický, nikoliv vědecký – s Nietzschem zkrátka není počítáno jako s vědcem. Jak se ale v této práci pokusím poukázat, i v současné vědecké diskusi lze najít vliv Nietzscheho myšlenek – je sice otázkou, zda jde o vliv přímý, ale často nepřiznaný (díky nacistické desinterpretaci nemá Nietzsche přeci jenom nejlepší reputaci), nebo o vliv nepřímý, případně zda jde o shodu náhod, kdy se ty samé myšlenky vynořují znovu po více než sto letech nezávisle na sobě (nicméně podobnost je v některých případech zarážející). I přes spřízněnost s některými trendy současného myšlení ale rozhodně nelze tvrdit, že by Nietzscheho myšlenky byly dnes považovány za mainstreamové. Nietzschem očekávaná doba, kdy bude jeho filosofie mít velký vliv, tedy (ještě) nenastala. I když bylo Nietzscheho sebevědomí v tomto směru snad přehnané, domnívám se, že i po poměrně dlouhé době od jejich napsání jsou jeho texty, alespoň část z nich, aktuální, a že mají dnešní vědě co nabídnout.

Richard Moore v závěru své práce *Nietzsche, Darwin and Metaphor* konstatuje, že ani Nietzsche, který se cítil žít „v exilu 6000 stop nad člověkem i časem“, se nedokázal vymanit z charakteristického myšlení své doby, a zůstává „myslítelem 19. století, sdílejícím naděje a strachy *fin de siècle*“. Doba, ve které Nietzsche žil, je charakteristická jednak pocitem úpadku a strachu z konce jedné epochy, na druhé straně ale pocitem počátku nového období a s tím spojené naděje

⁹ Například v textu *Bílá svině* Bohorodička pověřuje loupežníka Pietra likvidací dvou lidí – Nietzscheho „mladíka ohavného velice velmi“ a autora románu, *ač daleko hloupější jest, neméně, ba více ještě ohavný*“.
L. Klíma: *Velký román*, str. 204

(úpadek náboženství, mravů, na druhé straně pokrok – vědecký, technologický). Moore si všímá hlavně biologických a medicínských metafor v Nietzscheho textech, což považuje za projev „biologismu“ konce 19. a začátku 20. století, kdy byla biologie jedním z dominantních diskursů evropského myšlení. V Německu to byl především přírodovědec a filosof Ernest Haeckel, zastánce teorie Charlese Darwina, který evoluční myšlení zprostředkoval „masám“, jeho knihy byly v té době značně populární. Jeho ambicí bylo na základě evoluční teorie formulovat filosofii, vysvětlující chování a původ všech entit – od buněk až po vesmír jako celek. Chtěl vypracovat sekulární teorii lidské přirozenosti, která by byla základem pro veškeré oblasti lidského působení – pro etiku, psychologii, umění, politiku i justici. Věřil v intelektuální, morální a biologický pokrok, Německou říši považoval za „vysoce vyvinutý organismus“. Nejen Haeckel, ale i mnozí němečtí přírodovědci té doby byli evolucionisté v tom smyslu, že věřili ve vývoj druhů. Na rozdíl od Darwina ale věřili v pokrok, představa, že je přírodní výběr bez účelu, jim byla cizí. Nietzsche tedy nepokládal Darwinovu teorii za zcela novou a převratnou, myšlenka vývoje byla v jeho době poměrně běžná, jak dokládá mimo jiné i výčet celkem třiceti čtyř autorů, „kteří věřili v uzpůsobování druhů či alespoň nevěřili v samostatné akty stvoření“, uvedený v Darwinově *Historickém nástinu vývoje názorů na původ druhů*¹⁰. Nicméně je ale pravděpodobné, že Nietzsche nikdy samotného Darwina nečetl, a jeho polemika s ním je založená především na zprostředkovaných a zpopularizovaných představách evoluční teorie¹¹. Nietzsche byl těmito myšlenkami silně ovlivněn, jeho vztah k nim je ale typicky dvojznačný: přesto, že je evolucionistou, mnohé z uvedeného však odmítá – zvláště představa pokroku je pro něj nesmyslná, kolem sebe vidí spíše obecný úpadek¹². Moore na základě některých textů rekonstruuje Nietzscheho vlastní evoluční teorii, založenou na představě vůle k moci jako motoru evoluce, což je jistě zajímavou, ale nikoliv jedinou možnou cestou, jak k Nietzscheho evolucionismu přistupovat. V této práci mi půjde o pohled k výše uvedenému alternativní, pokusím se k Nietzschemu přistupovat více z pohledu současné vědy. To mimo jiné znamená, že se Nietzscheho teorii „vůle k moci“ víceméně vyhnu – jde o termín dosti nejasný, pro vědu jaksi nepoužitelný, a v současném vědeckém myšlení nereflaktovaný.

Stejně ambivaletně jako k evoluční teorii se Nietzsche staví ke vědě jako takové. Na jednu stranu je zastáncem vědeckého poznání, zároveň ale kritizuje jeho předpoklady, jak bude patrné dále. Nietzsche upozorňuje na fakt, že věda je založená na staré metafyzické víře: „(...) i my, dnešní lidé poznání, my bezbožní a antimetafyzikové, bereme i svůj oheň ještě v požáru, jež zažehla

10 Ch. Darwin: *O vzniku druhů přírodním výběrem*, str. 17

11 R. Moore: *Nietzsche, Biology and Metaphor*, str. 21-22

12 „Člověk jako druh (...) nepředstavuje pokrok. Celek živočišného a rostlinného světa se nevyvíjí od nižšího k vyššímu... Naopak vše současně a jedno přes druhé a proti sobě.“ F. Nietzsche: „O životě a umění“, *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, str. 162

*víra stará tisíciletí, ona křesťanská víra, která byla i vírou Platónovou, že bůh je pravda, že pravda je božská (...)*¹³. Víra v pravdu, na které je věda založena, je pouze určitým úhlem pohledu, a pravda je tedy relativní – přesto se Nietzsche v mnoha ohledech o vědu opírá a vědeckou metodu považuje za vhodnou ke zkoumání lidské psychiky a jejího vývoje. Věda má pro Nietzscheho význam dvojitým způsobem – jak si všímá Jan Puc, v Nietzscheho textu *Lidské, příliš lidské* je věda pojímána převážně jako síla nikoliv konstruktivní, ale destruktivní – je pro Nietzscheho „*spoluhráčem v tažení proti metafyzické filosofii a náboženským představám*“, demaskuje iluzi, že poznáváme věci samy¹⁴. S tím je zároveň ale spojená i úloha opačná – Nietzsche věří, že pomocí vědy lze například zkoumat všechny „*existenční podmínky*“ člověka, jako je morálka a různé lidské pudy¹⁵. Ačkoliv si věda nemůže činit nárok na poznání nějaké objektivní, universální pravdy, ani na jejím základě nemůžeme formulovat jakousi „*teorii všeho*“, v určitých dílčích otázkách může být velmi užitečná – musíme si ale uvědomovat její limity, především její perspektivnost, metaforičnost a antropomorfnost.

13 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 344

14 J. Puc: Protiklad pravdy a omylu a Nietzscheho koncepce vědy“, *Filosofie lidského, příliš lidského*, str. 51

15 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 7

2. NIETZSCHE: LIDSKÉ VĚDOMÍ – VÝVOJ A DŮSLEDKY

Nietzsche bývá považován za kontroverzního filosofa, známého především díky (často desinterpretovanému) konceptu nadčlověka – nabízí se tedy otázka, proč názory zrovna takového člověka brát v potaz při zkoumání evoluce lidské psychiky. Když se ale s jeho myšlenkami blíže seznámíme, zjistíme, že nejenže nebyl šilencem tíhnoucím k nacionálnímu socialismu, ale že ve svých pracích se Nietzsche často projevuje jako velmi dobrý a citlivý pozorovatel lidské psychiky s postřehy, které jsou i dnes velmi zajímavé a svou provokativností nám mohou pomoci k novému pohledu na věc.

Nietzscheho filosofie se z evropské filosofické tradice silně vymyká – jeho myšlenky jsou roztěkané a někdy rozporuplné, ve svých dílech si občas protiřečí, a tak lze jen stěží podat nějaký ucelený výklad jeho myšlení. Což by až tak výjimečné nebylo, ale Nietzsche se této rozpornosti a roztěkanosti nikterak nebrání, domnívám se naopak, že si v ní spíše libuje, což příliš obvyklé není. Na rozdíl od jiných filosofů nebuduje svůj neotřesitelný filosofický chrám, nesnaží se nejednoznačnosti svých myšlenek bránit; ukazuje spíše, jak myslet, než co si myslet. Domnívám se, že právě nejednoznačnost jeho filosofie a chápání světa je hlavní konstantou Nietzscheho myšlenek a ústředním bodem jeho filosofie. Nietzsche se vysmívá hledání „Pravdy“, často zdůrazňuje, že považovat svůj pohled na svět za pravdivý, myslet si, že naše myšlenky postihují samotnou realitu, a že svět je sám o sobě smysluplný, je zcela nesmyslné a naivní, i když často užitečné. Přestože se z této vlastnosti člověk nemůže nikdy vymanit, a to právě pro její užitečnost a zakořeněnost, je třeba si tento omyl alespoň uvědomit. Jinými slovy – musíme vždy pracovat s nějakým výkladem světa, který považujeme za pravdivý, jinak bychom vůbec nemohli myslet; kdybychom nějakému výkladu nevěřili, zcela by nás to paralyzovalo. Je ale třeba se této „pravdě“ vždy současně i smát, nebrat ji vážně, uvědomovat si její obrovskou omezenost. Tomuto způsobu myšlení bych chtěla dostat i v této diplomové práci – i když budu své myšlenky často stavět na vědeckých tvrzeních, a budu se snažit dopracovat nějakého závěru, tedy nějaké nerozporné „pravdy“, budu se právě těmito „nepodmíněnými pravdami“ zároveň snažit poukázat na jejich podmíněnost, a tedy na to, že žádná „pravda“ nemůže existovat, a že již samotný předpoklad bezpodmínečné „pravdy“ je ve své podstatě nesmyslný. Existuje jen nekonečné množství úhlů pohledu, a tedy nekonečné množství interpretací „skutečností“ – jeden úhel pohledu na problematiku lidského vědomí se v této práci pokusím ukázat, a to za pomoci a na základě Nietzscheho filosofie, a poukázat na důvody, které mě k tomuto pohledu vedou. Podmíněnost pravdy a nejednoznačné vidění světa není něco, za co by se měl člověk stydět, a co by měl ze svého myšlení eliminovat, ale naopak to, z čeho by měl vycházet a k čemu se v první řadě hlásit.

V této práci hodlám vycházet především ze dvou pramenů – z Nietzscheho prací a ze současného vědeckého poznání – a pokusit se tak přenést Nietzscheho filosofii do přítomných souvislostí a zjistit, jestli ve světle současného poznání ob stojí. Nejde mi ale o to, abych pouze zjišťovala, zda se Nietzsche ve svých tvrzeních mýlil či nikoli – tato práce nemá být „pitváním“ mrtvých filosofických myšlenek, ale spíše snahou jeho myšlení oživit a inspirovat se jím. Nakonec i sám Nietzsche tvrdil, že poznání pouze pro poznání je nesmyslné, ale je potřeba toto poznání uvést v život. Nepůjde mi tedy o nějaký systematický výklad Nietzscheho myšlení, ale spíše o subjektivní výběr toho, co považuji za inspirující a zajímavé, a o fúzi těchto myšlenek se současným stavem vědeckého poznání. Proto je třeba začít poněkud ze široka a ještě před tím, nežli se dostanu přímo k Nietzscheho názorům na samotnou evoluci lidského vědomí, dám prostor také souvisejícím a stejně ožehavým tématům pravdy, poznání a problematice myšlení – všechna tato témata spolu souvisejí a v Nietzscheho pracích se neoddělitelně prolínají.

Nietzscheho styl psaní rozhodně není strohý – vyjadřuje se často rozkošatě, nejednoznačně, někdy dosti ironicky, součástí textů bývají často i básně. Básnický styl vyjadřování autor velmi často používá i ve „vážnějších“ filosofických pasážích. Byla by myslím škoda se o to v této práci zcela ochudit a proto zde uvádím poněkud delší citaci, která nejen že poukazuje na poetiku Nietzscheho filosofie, ale také vyjadřuje podstatu toho, co nás bude v této práci na Nietzscheho myšlení především zajímat.

„Vědomí zdání. – Jak podivuhodně a nově a zároveň jak strašně a ironicky se cítím se svým poznáním tváří v tvář veškerému bytí! Sám pro sebe jsem odhalil, že ve mně nadále básní, nadále miluje, nadále nenávidí, nadále soudí staré lidstvo i zvířectvo, ba veškerá pradávna minulost všeho pociťujícího bytí – a náhle jsem se vprostřed snu probudil, ale jen k vědomí, že právě sním a že musím snít dál, nemám-li zahynout: jako musí snít náměsíčník, aby se nezřítíl dolů. Čím je mi teď ‚zdání‘! Věřu nikoli protikladem jakési substance, – co dokážu vypovědět o substanci než právě predikáty jejího zdání! A není věru ani neživou maskou, kterou bychom nějakému neznámému X mohli nasadit a zase snadno sejmout! Zdání je pro mě to, co vskutku působí a žije; jde přitom ve výsměchu sobě samému tak daleko, že mi dává pocítit, že tu není nic víc než zdání a bludné světlo a tanec duchů, – a že mezi všemi těmito snícími i já, ‚poznávající‘, tančím svůj tanec, že i poznávající je prostředkem, jak pozemský tanec prodloužit, a patří tudíž k pořadatelům slavnosti bytí, a že ona vznešená důslednost a spojitost všech poznatků možná je a bude tím nejvyšším prostředkem, jak zachovat všeobecnost snění a všestranné dorozumění mezi všemi těmito snilkami navzájem, a tím i trvání snu.“¹⁶

16 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 54

Život, vědomí, obsahy myšlení ... To vše je pro Nietzscheho zdáním. Člověk se ale nenechává pasivně klamat – život je naopak aktivním experimentem poznávajícího¹⁷. Svět tedy není takovým, jakým se nám jeví – Nietzsche ale odmítá existenci nějaké věci o sobě, a tedy představu, že nás naše nedokonalé smysly klamou, že existuje nějaký reálný svět, který, kdybychom měli dokonalejší nástroje pro jeho poznávání, bychom mohli nahlédnout takový, jaký ve skutečnosti je. Podstatou každého poznání je omyl, neexistuje nějaký „čistý náhled“ – poznávající má vždy svou perspektivu, „svůj kout“, za jehož roh nemůže dohlédnout. Mylnost světa, o kterém se domníváme, že je něčím skutečným a pravdivým, je „*tím nejjistějším a nejpevnějším*“, co můžeme v tomto světě nalézt¹⁸. Svět je fikce, která spočívá na zdání, na nepřesnosti našeho myšlení, na odhadech. Pravda, která je sama fikcí, tedy není cennější nežli zdání. Vůbec celý protiklad pravdy a zdání, tedy pravdy a nepravdy, je také fikcí, a nakonec fiktivní je i sama protikladnost¹⁹.

Jak již bylo řečeno, náš „svět zdání“, který považujeme za skutečný, pasivně netrpíme, ale sami si tento svět, který se nás týká, tvoříme. Veškeré poznání tvoří omyly, které se v minulosti ukázaly jako užitečné, a proto se přenášely do dalších generací, až se postupně některé prastaré omyly staly součástí výbavy lidské psychiky:

„Intelekt plodil po nesmírně dlouhá období pouze omyly; některé z nich se ukázaly jako užitečné a uchovávací druh: kdo na ně narazil nebo je zdědil, vedl svůj boj o sebe a o potomky s větším štěstím. Takové mylné věty víry, jež byly děděny z pokolení na pokolení, až se nakonec staly bezmála součástí základní výbavy lidského druhu, jsou například tyto: že existují trvalé věci, že existují totožné věci, že existují věci, látky, tělesa, že věc je tím, čím se jeví, že naše chtění je svobodné, že to, co je dobré pro mne, je dobré také samo o sobě.“²⁰

Nietzsche tedy všechny základní „pravdy“, se kterými přistupujeme ke skutečnosti, nazývá „omyly“, které jsou nevyvratitelné, protože stojí v základech lidské psychiky²¹. Síla poznání nespočívá v pravdivosti těchto poznatků, ale v *jejich stáří, jejich zakořeněnosti, jejich charakteru životní podmínky*²². „Omyl“ Nietzsche chápe přímo jako nutnou životní podmínku, pro život nepostradatelnou, a nejchybnější soudy považuje dokonce za nejnepostradatelnější. Mezi nejchybnější soudy patří Kantovy syntetické soudy a priori – na ty sice nemáme právo, ale víra v jejich pravdivost je pro život nutná²³. Nepravda je tedy podmínkou života²⁴.

Stejného původu je i lidská logika – není nijak nutná, je arbitrárním výtvozem člověka,

17 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 324

18 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 34

19 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 34

20 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 110

21 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 265

22 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 110

23 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 11

24 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 4

vznikla v jeho hlavě z „nesmírné říše nelogiky“:

„(...) mnoho bytostí, které soudily jinak, než soudíme teď my, zahynulo: a přece to mohlo být pravdivější! Kdo například neuměl najít dost často ‚stejně‘, pokud šlo o potravu či nebezpečná zvířata, kdo tedy příliš pomalu subsumoval, kdo byl při subsumpci příliš opatrný, měl menší vyhlídky na přežití než ten, kdo u všeho podobného okamžitě usuzoval na stejnost. A teprve převažující sklon zacházet s podobným jako se stejným, sklon nelogický – neboť o sobě neexistuje nic stejného –, vytvořil veškerý základ logiky. (...) Nezachovaly by se žádné živé bytosti, kdyby nebyl mimořádně silně vypěstován sklon opačný – raději přitakat než se zdržet soudu, raději se mýlit a básnit než vyčkávat, raději souhlasit než popírat, raději soudit než být spravedlivý. – Průběh logických myšlenek a závěrů v našem současném mozku odpovídá procesu a boji pudů, jež o sobě, každý jednotlivě, jsou všechny velmi nelogické a nespravedlivé; my se obvykle dovidáme jen výsledek boje: tak rychle a tak skrytě se v nás nyní tento prastarý mechanismus odehrává.“²⁵

Veškeré poznání, a to nejen lidské, je tedy už v základech postaveno na omylu, který se v průběhu evoluce osvědčil, a stal se tak součástí výbavy všeho živého, se kterou přistupuje ke světu, člověka nevyjímaje. Pro Nietzscheho je omylem i dělení skutečnosti do kategorií či vnímání protikladů. Víra v to, že ve světě reálně existují protikladné hodnoty, představuje předsudek, který je základní vírou „metafyziků všech dob“. Jsou to jen lidová hodnocení, sloužící jako „povrchní, předběžné perspektivy“. Svět je kontinuální, to jen člověk si ho pro své uchopování a zacházení s ním takto rozčlenil – nevidí při tom, že protiklady se prolínají, a jeden extrém vzniká z druhého – pravda z omylu, nesobecké jednání z prospěchářství apod²⁶. Tak i logika vznikla z nelogiky – například vnímání stejného, kde žádné stejné není, pouze podobné, nebo diskontinuity ve světě, který je zcela kontinuální.

Důležitým rysem přístupu každého poznávajícího jedince ke světu je jeho nutný perspektivismus a zjednodušování. Je třeba si uvědomit, že svět má mnohoznačný charakter, a nesmíme se této mnohoznačnosti chtít zbavit²⁷. A i když si jiné perspektivy představit nedokážeme, a musíme tedy vždy na svět nahlížet ze své zjednodušující pozice, nesmíme zapomínat, že existují i jiné interpretace, že těchto interpretací může být nekonečně mnoho a všechny přitom mohou být stejně pravdivé jako ta naše. Měli bychom se vyvarovat „směšné neskromnosti, abychom ze svého kouta vyhlášovali, že výhradně z tohoto kouta lze mít perspektivy. Svět se pro nás stal spíše ještě jednou ‚nekonečným‘: neboť nemůžeme odmítnout možnost, že zahrnuje nekonečné množství

25 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 111

26 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 2

27 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 373

interpretací.“²⁸

Je patrné, že Nietzsche zastával myšlenku evoluce, a to včetně evoluce lidské psychiky. Vláčíme s sebou nejen „dřívější staletí“ – tedy nejen odkazy naší kultury, ale celé věky existence života. Zajímavé je, jak si Nietzsche tento vývoj a získávání psychické výbavy, od afektů až po vnímání kauzality či lidskou logiku, představoval – ten, kdo narazil na „užitečný omyl“, zvýšil tím svojí zdatnost. Tyto omyly se díky své užitečnosti předávaly do dalších generací, až se staly stálou součástí lidské psychiky. Zdá se tedy, že Nietzsche zastával názor, že lze dědit získané vlastnosti a že tyto vlastnosti se mohou postupně stát součástí dědičné výbavy organismu, což se blíží pojetí organické selekce u Baldwina.

V úryvku, který jsem výše uvedla (*Radostná věda*, § 110), se také objevuje Nietzscheho chápání evoluce jakožto výběru především na úrovni druhů, což myslím souvisí s jeho důrazem na roli stádního instinktu, a je také důvodem, proč se Nietzsche vymezuje vůči darwinismu.

Stejně jako i jiné oblasti lidského poznání, i věda není ničím absolutním, ale je také arbitrárním lidským výtvořem, vytvořeným na základě „užitečných omylů“. Klíčovým omylem je v tomto případě „vůle k pravdě“, pozůstatek to křesťanské metafyziky – věda stojí na víře v jedinou, bezrozpornou pravdu. Důvodem „vůle k pravdě“ je lidská touha po něčem pevném, po opoře – lidská víra v pravdu je vlastně založena na „*instinktu slabosti*“²⁹ a na „*instinktu strachu*“ – lidé se bojí cizího a chtějí ho převést na známé: „*Znamé, to znamená: to, nač jsme zvyklí, takže se tomu už nedivíme, náš všední den, nějaké pravidlo, v němž vězíme, vůbec vše, v čem se cítíme doma: – jakže? není naše potřeba poznání právě touto potřebou známého, vůlí objevit za vším cizím, neobvyklým, problematickým něco, co už nás nezneklidňuje? Není to snad instinkt strachu, jenž nám káže poznávat? Není snad jásos poznávajícího právě jásáním znovunabytého pocitu jistoty? (...) Pohleďte jen z tohoto hlediska na jejich principy a na jejich řešení hádanek světa! Jakmile rozeznají na věcech, ve věcech, za věcmi něco, co je nám bohužel už velmi známé, například naši násobilku nebo naši logiku nebo naše chtění a toužení, jak jsou hned šťastni! Neboť "co je známé, je poznané": v tom se shodují.*“³⁰

„Vůle k pravdě“ je tedy vlastně založena na „vůli k nepravdě“ a „vůli k nevědění“³¹. V základech veškerého našeho poznání je to, že vlastně poznávat nechceme, že se každé nepoznané věci bojíme a snažíme se jí zařadit do již existujících, jednoznačných a nivelizovaných škatulek. Právě tím, že víra ve vědu dle Nietzscheho přitakává tomuto rozškatulkovanému, nivelizovanému a statickému světu, popírá tím „*život, přírodu a historii*“, a tím i celý tento svět³². Jakékoli poznání, a

28 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 374

29 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 347

30 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 355

31 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 24

32 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 344

to včetně poznání vědeckého, tento svět nikterak nevysvětluje, ale pouze si ho přizpůsobuje a popisuje ho³³. Také „přírodní zákon“ není žádným textem, který je nějak v přírodě sám o sobě zapsán, ale je jen interpretací, lidskou metaforou, která se ukázala jako užitečnou – z jiné perspektivy by bylo možné z té samé přírody vyčíst zákony zcela odlišné³⁴.

Nietzsche boří i další zavedenou dichotomii – protiklad racionality a instinktu. Tvrdí, že pud není opakem racionality, ale že myšlení je výsledkem chování pudů k sobě navzájem³⁵. „Boj“ těchto pudů je nám z velké části skryt v nevědomí, do vědomí nám proniknou jen „poslední scény smíření“, které mylně pokládáme za samotné myšlení. (RV, žalm 333) Veškerý pudový život je jen rozvětvením jediné vůle, „vůle k moci“, ze které lze odvodit veškeré organické funkce organismů³⁶. I lidskou duši Nietzsche nevidí jako nic jiného nežli společenství pudů a afektů³⁷.

Tím se konečně dostávám k problematice lidského vědomí a jeho evoluce. Z již uvedeného je jasné, že Nietzscheho přístup nebude zcela konvenční. Na rozdíl od většiny filosofů, kteří na své vědomí a schopnost racionálního myšlení, s vědomím spojovanou, kladou velký důraz, Nietzschemu toto přijde jako směšné přeceňování – vědomí jakožto „poslední vývojový článek organické říše“ je nejméně dokonalým a nejomylnějším. Jak již bylo řečeno, veškeré vědomí je ve své podstatě na omylech založeno. Díky němu se živočichové vědomím obdaření dopouštějí chyb, které jsou pro ně životu nebezpečné – kdyby lidské chování neregulovaly instinkty, přivedlo by lidstvo do záhuby³⁸. Je nám tedy vědomí k něčemu dobré? Nietzsche tvrdí, že by byl život včetně chtění, citění, myšlení a jednání možný, aniž by cokoliv z toho „vstoupilo do vědomí“, vždyť většina našich psychických pochodů je opravdu nevědomá. Jediné, co by bez vědomí nebylo možné, je komunikace – aby mohl někomu něco sdělit, musí to předem sám vědět, uvědomovat si to. Vědomí se tedy vyvinulo proto, aby umožnilo komunikaci uvnitř společnosti, není ničím jiným nežli vyjádřením stádního instinktu, slouží ke sdílení – k tomu, aby se člověk mohl sdílet a sdělovat. Osamocenímu jednotlivci by vědomí k ničemu nebylo.

„(...) vědomí vůbec se vyvinulo jen pod tlakem potřeby se sdělovat, – že bylo od samého počátku nutné a prospěšné jen mezi člověkem a člověkem(...), a že se vyvinulo také jen vzhledem ke stupni této prospěšnosti. Vědomí je vlastně jen spojovací síť mezi člověkem a člověkem, – jen jako taková síť se muselo vyvinout: poustevnický a divý člověk by je nepotřeboval. Že se nám naše činy, myšlenky, pocity, pohyby samy dostávají do vědomí – alespoň jejich část –, je následkem strašlivé,

33 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 14

34 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 22

35 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 333

36 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 36

37 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 12

38 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 11

dlouhé, člověka ovládající nutnosti: potřeboval jako nejohroženější zvíře pomoc, ochranu, potřeboval sobě rovné, musel svou nouzi vyjadřovat, umět se dorozumět – a k tomu všemu měl nejprve zapotřebí ‚vědomí‘, musel tedy sám ‚vědět‘, co mu chybí, ‚vědět‘, jak se cítí, ‚vědět‘, co si myslí. Neboť, opakuji ještě jednou: člověk, jako každý živoucí tvor, myslí neustále, ale neví to; uvědomované myšlení je pouze jeho nejmenší částí, řekněme: nejpovrchnější, nejhorší částí.“³⁹

Hlavním rysem vědomého myšlení je jeho povrchnost, nivelisovanost, plochost – jen tak může sloužit ke sdílení. Podobně je to i vědomým jednáním: „(...) veškerá jeho úmyslnost, vše, co z něho lze vidět, vědět, ‚uvědomit si‘, patří ještě k jeho povrchu a kůži — která, jako každá kůže, něco prozrazuje, ale mnohem více skrývá? Zkrátka věříme, že úmysl je jen znakem a symptomem, který teprve vyžaduje výklad, navíc znakem, který znamená příliš mnoho, a tudíž sám o sobě téměř nic — že morálka v dosavadním smyslu, tedy morálka úmyslů, byla předsudkem, zbrklostí, jakousi předběžností, asi tak na úrovni astrologie a alchymie, avšak rozhodně něčím, co musí být překonáno⁴⁰. Veškeré naše jednání je v podstatě nesrovnatelným způsobem osobní, jedinečné, neomezeně individuální, o tom není pochyb; ale jakmile je přeložíme do vědomí, už se takovým nezdá...“⁴¹ Tedy: myslíme i jednáme jedinečným, rozškatulkování se vzpírajícím způsobem – jakmile se ale myšlení či jednání stává vědomým, musíme ho jaksi zafixovat a postavit mimo sebe, přeložit ho do stádní perspektivy, kategorizovat, pojmenovat, znehybnit, zploštit, „zlogičtit“ – tak, abychom ho mohli v rámci „stáda“ sdělovat a sdílet. Vše, co lze vidět, vědět, uvědomit si, je jen znakem a symbolem. Naše myšlení a jednání má tedy mnohem hlubší a složitější charakter, nežli si myslíme (tj. nežli si uvědomujeme). Vidíme jen jeho malou část – jeho povrch, výsledek boje našich instinktů. Co se jednání týče, často se pleteme v tom, co je jeho „hnací silou“ – účel jednání je často jen dodatečnou záminkou, která má naše jednání zkrášlit. Nechceme si přiznat, že něco činíme, protože to činit musíme, a tak si vymýšlíme falešné důvody, které mají naše chování ospravedlnit: „Neslouží ‚cíl‘ či ‚účel‘ až příliš často jako zkrášlující záminka, dodatečné sebezáslepení ješitnosti, která si nechce přiznat, že loď sleduje proud, v němž se náhodou octla? Že ‚chce‘ tam, protože tam – musí? Že má zajiště směr, ale vůbec nemá – kormidelníka?“⁴²

Nietzsche upozorňuje na to, že tím, že se vědomé myšlení odbývá ve slovech, tj. ve znacích, samo tím odkrývá svůj původ. S vývojem jazyka je svázán i vývoj vědomí – člověk vynalézající znaky (nejen slova, ale i gesta apod.) je člověk si stále více vědomý sám sebe. Je to tedy lidská socialita, která umožňuje vznik vědomí. (RV, žalm 354) A nejen že ho umožňuje – Nietzsche dochází k názoru, který se na první pohled zdá poměrně radikální (ale jak se v této práci pokusím

39 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

40 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 32

41 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

42 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 350

později ukázat, při podrobnějším zkoumání svou radikalitu ztrácí), že „(...) vědomí nepatří vlastně k individuální existenci člověka, nýbrž spíš k tomu, co je na něm povahy společenské a stádní; že vědomí je, jak z toho vyplývá, jemně vyvinuto také jen ve vztahu ke společenské a stádní prospěšnosti, a že tudíž každý z nás, při nejlepší vůli chápat sám sebe co možná individuálně, "znát sama sebe", si přece jen vždy uvědomí právě to, co je na něm ne-individuální, "průměrné", že naše myšlenka sama je charakterem vědomí – "géniem druhu", jenž v něm poroučí, – ustavičně jakoby majorizována a překládána zpět do stádní perspektivy.“⁴³ Tedy to, co právě považujeme za svou individualitu, naše vědomé „já“, je tím, co vůbec individuální není, ale co vzniká jen v rámci společnosti a jen zde má svůj význam. To, co je na našem myšlení a chování hodnotné, je nevědomé; vše, co si uvědomujeme, je tím nejjobecnějším, nejstádnějším – takové je tedy i to, co běžně chápeme jako „já“ a čeho si nejvíce ceníme, na čem nám nejvíce záleží, a co považujeme za svojí bytostnou podstatu. Veškerá racionalita, kterou neustále vyzdvihujeme, a kterou pokládáme za určující znak našeho druhu, nejen že je a ze své podstaty také musí být postavená na omylu, navíc není ničím individuálním, ale je „géniem druhu“, je emergentní vlastností, která se objevuje až na úrovni lidské society a je umožněna zploštěním lidského myšlení. „(...) vše, co se stává vědomým, se právě tím stává plochým, slabým, relativně hloupým, obecným znakem, stádním poznávacím znamením, že s veškerým uvědomováním je spojen zásadní úpadek, faleš, zpovrchnění a generalizace.“⁴⁴

Lidské vědomí tedy nepostihuje žádnou pravdu o sobě, o její poznání totiž nejde. To, co poznáváme, tedy co si uvědomujeme, jsou „užitečné omyly“, které se během lidské evoluce osvědčily, a které jsou prospěšné pro vývoj lidské society: „Nemáme totiž žádný orgán pro poznání, pro ‚pravdu‘: ‚víme‘ (nebo věříme, nebo si namlouváme) právě tolik, kolik může být užitečné v zájmu lidského stáda, druhu: a dokonce i to, co se zde nazývá ‚užitečností‘, není nakonec než víra, iluze a možná nejosudovější hloupost, která nás jednou zahubí.“⁴⁵

Na konec tohoto filosofického exkursu, jako ospravedlnění toho, co bude v této práci následovat, uvádím, co Nietzsche považoval za svůj úkol, a vlastně za důvod, proč se vůbec o nějaké poznání snažit:

„Přesadit tedy zpět člověka do přírody; nedat se zmást mnoha ješitnými a blouznivými výklady a vedlejšími smysly, které byly dosud přes onen věčný základní text homo natura naškrabány a namalovány; způsobit, aby člověk stál nadále před člověkem, jako už dnes, zocelený kázní vědy, stojí před druhou přírodou, s nebojácnými očima Oidipovými a zalepenými ušima Odysseovými, hluchý k vábničkám starých metafyzických ptáčníků, kteří mu až příliš dlouho hudli

43 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

44 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

45 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

do uší: „Tys víc! tys vyšší! tys jiného původu!“⁴⁶

Nietzsche to považoval za zvláštní a šílený úkol – možná by měl radost, že dnes už tak zvláštní není.

I když, jak jsem se již několikrát zmínila, je Nietzscheho myšlení silně roztržité a často i rozporuplné, pokusím se na základě některých Nietzscheho myšlenek o vytvoření stručné a homogenní teorie o původu a funkci lidského vědomí. I když jsem si vědoma, že tento pokus může někomu připadat jako zneužívání či vykrádání autorových myšlenek, domnívám se, že Nietzscheho styl uvažování, na rozdíl od většiny uznávaných filosofů, takový přístup umožňuje. Jak si všimá Pavel Kouba, při interpretaci Nietzscheho je důležité především „*to, co se Nietzscheovi podaří říci o nás, tzn. čím změní naše představy, co díky jemu objevíme pro kladení vlastních otázek. (...) Hledáme Nietzscheho, který by pomohl naší situaci dát jasnější podobu.*“⁴⁷ K Nietzscheho filosofii tedy nemusíme přistupovat jako ke „svatým textům“, hledající jediný správný a ucelený výklad (což by jednak ani nebylo možné a evidentně to není ani Nietzscheho záměrem) – tyto texty naopak vyžadují přístup kreativnější a aktivnější.

Jak tedy stručně shrnout Nietzscheho přístup k lidskému vědomí? Na základě předchozího textu se zde pokusím „vypíchnout“ ty myšlenky, které jsou z mého hlediska pro pochopení evoluce a funkce vědomí zásadní:

- člověk je stádní zvíře, vědomí je stádním instinktem
- vědomí je „sítí společnosti“ – neobjevuje se na úrovni samotného jednotlivce, je umožněno až existencí society – je to tedy emergentní vlastnost na úrovni společnosti
- vědomí se vyvinulo pouze kvůli potřebě komunikace – komunikace je jedinou sférou lidského myšlení, která by bez existence vědomí nebyla možná
- vědomí je tím, co je na jedinci právě to neindividuální, obecné
- vědomí je založené na omylu, přítomném v každém základu poznání i jednání
- vědomí je symptomem, „kůží“ nevědomí (je tedy povrchní a zakrývá, co je pod ním)
- vědomí je zploštěním, nivelisací a zfalšováním toho, co se odehrává v nevědomí
- každé poznání je založené na omylu – je metaforické, silně zjednodušující a perspektivní
- domnělá realita je fikcí, kterou si poznávající jedinec sám vytváří
- omyly poznání, jsou-li užitečné, se v průběhu evoluce fixují
- poznávající jedinec nemá nástroj na poznávání pravdy, ale pouze na víru v omyly, které jsou pro něj užitečné

46 F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 230

47 P. Kouba: *Nietzsche*, str. 12

- domnělé důvody jednání jsou často fikcí, zpětným zkrášlením ve vědomí
- vývoj vědomí je spjat s osvojováním si znaků, se zobecněním, zprůměrněním a s falší
- vědomé je to, co si uvědomujeme a co jsme schopni sdílet a sdělovat
- myšlení je soubojem pudů, z velké části nevědomým – uvědomujeme si většinou jen malou část, a tou je výsledek tohoto souboje.

Máme zde tedy před sebou filosofickou teorii, která se zdá být nesamozřejmá a silně neintuitivní, na první pohled až „nehezka“. Nejsilnější tezí, alespoň jak se já domnívám, je tvrzení, že to, co považujeme za „já“ v nejvlastnějším slova smyslu, tedy naše vědomí, to, co jsme sami před sebou a co považujeme za jádro naší individuality, je právě tím, co je na nás tím nejméně individuálním, co je tím nejobecnějším, nejplošším, tím, co nám vlastně patří nejméně. Toto tvrzení je spíše opakem toho, co cítíme, a jak jsme zvyklí sebe běžně chápat. Před nějakou dobou vyšel v týdeníku *Respekt* článek zabývající se problémem svobodné vůle⁴⁸. Jeho autor je zřejmě šokován tím, že by vědomí mohlo mít charakter pouhého advokáta či povrchu vědomí: tím, kdo myslí, rozhoduje apod. nejsme vlastně vůbec my, ale někdo „za námi“, jako by nevědomí nebylo součástí „já“, jako by námi někdo jako loutkami pohyboval a my neměli možnost to jakkoli ovlivnit. Autor popisuje „běžnou intuitivní představu člověka o vlastním fungování“ tak, že přirovnává vědomou svobodnou vůli k vedoucímu, řídicímu své podřízené, tzn. jednotlivá mozková centra, která, pro nás nevědomě, plní příkazy „shora“. Současná věda ale tento vztah staví na hlavu – podřízení již na úkolu pracují, aniž by to jejich „vedoucí“ zatím tušil. To u „vedoucího“, tj. vědomého já, vyvolává podezření, že se jeho „podřízení“ buďto řídí sami, nebo poslouchají někoho jiného, zatímco „*jeho přítomnost je spíše symbolická či reprezentativní*“. Považuji za důležité zde toto tvrzení takto obšírněji uvést, protože se myslím jedná o typické a často opakované nedorozumění, které odráží zažitou představu jakési opozice vědomí a nevědomí, přičemž vědomí je „já“ ve vlastním slova smyslu, kdežto nevědomí, které nelze vědomě ovládat, je jakýmsi protikladem vědomého „já“. Podle mého názoru je tato představa zavádějící, a mnohem přílehavější je uchopení obou těchto komponent jako neoddělitelně propojených. O žádné komponenty vlastně nejde – přestože i u Nietzscheho můžou některé obraty vyvolávat dojem, že jde o dvě různé věci, jako například v příoměru vědomí k advokátovi nevědomí, chápe myslím i Nietzsche vědomí a nevědomí jako neoddělitelné – nejvíce se tomuto těžko uchopitelnému a vyjádřitelnému pojetí blíží příměrem vědomí jako povrchu nevědomí. Povrch také nelze od zbytku nějak oddělit, ale lze ho alespoň myšlenkově odlišit; povrch může zároveň naznačovat i ukrývat to, co se děje pod ním.

Když se ale podíváme na výše uvedenou teorii z hlediska současné biologie, překvapivě

48 J. Sobota: „Záhada svobodné vůle“

zjistíme, že sice nenajdeme nikoho, kdo by se k tomuto úhlu pohledu na člověka jako celku přímo hlásil, ale že pro jednotlivá tvrzení lze najít poměrně solidní oporu a že teorií, které by tento pohled vyloženě popíraly, není mnoho. Touto reflexí Nietzscheho filosofie v současné biologii se budu zabývat na následujících stránkách. Půjde mi o to, abych tuto teorii „rozsekala“ na teze, které jsou pro tento pohled klíčové, přeformulovala je do podoby srozumitelné současné biologii a poukázala na myšlenky, které s nimi v současné vědě souvisí. Pokusím se o uvedení těch myšlenek, která jsou z hlediska této práce nejrelevantnější, i když budu muset mnohé jistě zajímavé úhly pohledu pominout.

Do této práce zahrnu především ty autory, kteří mají k Nietzscheho filosofii nějakým způsobem blízko, a to buď z toho důvodu, že na Nietzscheho myšlenky navazují (ať už přímo či nikoliv) a rozvíjejí je (například Lakoff, Johnson, nebo Jaynes), nebo proto, že jeho teorii doplňují (například zástupci víceúrovňové dědičnosti, jako Jablonka, Lambová nebo Baldwin) – pomocí jejich myšlenek se pokusím o formulaci teorie evoluce lidského vědomí v rámci současné vědecké diskuse, založené na Nietzscheho myšlenkách, tedy o jakousi „modernizaci“ Nietzscheho filosofie a její zasazení do širšího kontextu evoluční biologie.

3. ČLOVĚK, TVOR STÁDNÍ

V této části textu se pokusím o prozkoumání prvních tří bodů, které jsem uvedla jako zásadní v Nietzscheho filosofii, tedy předpokladu „stádnosti“, na kterém vlastně většina Nietzscheho tvrzení ohledně vzniku lidské psychiky a hlavně vědomí stojí, pojetí vědomí jako „sítě společnosti“ a evoluci lidského vědomí čistě kvůli potřebě komunikace. Otázkou je, jak chápat Nietzscheho pojem instinktu – ten je v současné biologii definován jako vrozené, nikoliv naučené chování. Domnívám se ale, že v souvislosti s ostatními Nietzscheho tvrzeními je třeba chápat vědomí spíše opačně, jako naučený, sociálně podmíněný fenomén.

„Člověk je tvor extrémně sociální, s nejvyšší zjištěnou mírou schopnosti imitace.“ L. Barrett, R. Dunbar a J. Lycett, autoři knihy *Evoluční psychologie člověka*, tvrdí, že člověk je tvor silně sociální – nejen homo sapiens, ale i ostatní primáti, jsou silně společenští, jsou dokonce nejvíce společenskými živočichy vůbec⁴⁹. I když hypotézu „člověk jako tvor mezi jinými nejvíce sociální“ bychom přímo testovali jen těžko, protože pro sociálnost neexistuje nějaké jediné a jasné měřítko, existuje celá řada psychologických experimentů, které toto tvrzení podporují, například Aschův experiment, zkoumající lidskou konformitu, nebo Milgramův experiment a stanfordský vězeňský experiment, zkoumající lidskou schopnost podléhat autoritě, společnosti a extrémním podmínkám. Tyto experimenty mají mnoho variant, uvedu zde jejich „klasická“ provedení. Jejich výsledky naznačují, že pro člověka je lidská societa velmi důležitá. Domnívám se, že právě propracovaná lidská „stádnost“ je důvodem, proč je člověk evolučně úspěšným druhem, nikoli jeho rozumové schopnosti založené na racionalitě. To, že některá zvířata jsou v určitém ohledu racionálnější nežli člověk, naznačuje pokus uskutečněný na mladých šimpanzech a dětech. Zdá se, že lidé mají extrémní schopnost učení se pomocí imitace – opičí se po sobě víc, nežli jeho nejbližší příbuzní, po kterých tato činnost dostala své jméno. Domnívám se, že je to právě imitace, co umožňuje lidskou kulturu se všemi jejími projevy včetně například jazyka nebo logiky. Otázkou je, do jaké míry můžeme tvrdit, že je lidská psychika projevem fenotypu, nikoliv genotypu – tedy jaký je podíl našich genů na utváření lidské psychiky, a to nejen u takových fenoménů, jako je jazyk či kultura, ale i fenoménu vědomí. Právě vrozenost a genetická podmíněnost fenoménu vědomí je pro mě v této práci jednou z klíčových otázek, na které se budu pokoušet hledat odpověď. S tím souvisí i vrozenost jazyka, který považuji za projev stejného evolučního trendu, jako vědomí. Pokusím se krátce představit zastánce vrozenosti jazyka, i odpůrce této teorie. I když na otázku vrozenosti jazyka není jednoznačná odpověď, tím, čím si můžeme být více jistí, je důvod, proč se u člověka

49 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 331

jazyk vyvinul – je jím nejspíše potřeba společenských „drbů“.

3.1. ČLOVĚK SOCIÁLNÍ

Pro tvrzení, že člověk je velmi sociálním tvorem, není třeba snad ani hledat nějaké zvláštní důkazy. Stačí si uvědomit, v jak složité společenské struktury žijeme, kolik z našich myšlenek se okolo společenských témat a problémů točí. Myslím, že téměř každá myšlenka v sobě nějakým způsobem společenský aspekt zahrnuje. Život ve společnosti vyžaduje, aby se mu myšlení i jednání jejích členů přizpůsobilo – čím je společenská struktura složitější, tím to platí více. Člověk tedy jako „především tvor sociální“⁵⁰ nemůže být tvor s výraznou individualitou, která je pro „stádní“ způsob života nežádoucí – je třeba, aby se jedinec společnosti silně přizpůsobil a svoji individualitu potlačil. To, do jaké míry je tohoto konformismu člověk schopen, ukazuje klasický Aschův experiment⁵¹. V tomto jednoduchém experimentu vedeném psychologem Solomonem Aschem v padesátých letech 20. století šlo o to, aby studenti porovnávali délku tří úseček na jedné kartičce s kontrolní úsečkou na kartičce druhé. Pokud byli studenti tázáni o samotě, nedopustili se téměř žádné chyby. Pokud ale byli konfrontováni s názorem skupiny osob, které záměrně chybovaly, nechala se jich poměrně velká část chybným názorem strhnout. (Chybovost se pohybovala při opakování experimentu během několika let okolo 30%, přičemž při několikakolových testech se nechalo špatnou odpovědí zmást přes 70% všech studentů.) Námitkou může být, že se jednalo o laboratorní experiment, navíc většina pokusných osob v následném rozhovoru uvedla, že chybně odpověděli ne na základě vlastního přesvědčení, ale že nechtěli ze skupiny vybočovat. S vysokou konformitou se ale setkáváme ve společnosti běžně – někdy jde o méně významné události, například přecházení na červenou, nebo kulturní či módní „trendy“, jindy je konformita pro společnost mnohem fatálnější.

To, jak člověk snadno zapadne do své sociální role, ukazují další dva experimenty, známé jako Milgramův experiment a stanfordský vězeňský experiment. V experimentu, se kterým přišel v šedesátých letech Stanley Miligram⁵², přebírá pokusná osoba roli „učitele“, který trestá „žáka“ za chyby při učení. Na „učitele“ dohlíží autorita, vedoucí experimentu, který „učitele“ podporuje v pokračování pokusu. „Učitel“ trestá „žáka“ elektrickými šoky se stupňující se intenzitou, a to až na smrtelných 450 voltů. (Tyto tresty, včetně usmrcení, jsou samozřejmě pouze domnělé, což je po ukončení experimentu pokusné osobě odhaleno.) Tento experiment byl ještě několikrát zopakován, a vždy nejméně 60% pokusných osob došlo až na krajní mez, a tedy domněle usmrtilo „žáka“, se

50 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 331

51 Asch, S. E.: „Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against a Unanimous Majority“.

52 Milgram, S.: „Liberating Effects of Group Pressure“

kterým se před zahájením experimentu měli možnost seznámit. Stanfordský vězeňský experiment uspořádal v roce 1971 Philip Zimbardo⁵³. Ten vybral ze zdravých a vyrovnaných studentů (dobrovolníků) 24 pokusných osob a náhodně je rozdělil na dvě poloviny – vězně a dozorce. V universitních prostorách, upravených jako věznice, se měli dozorcí pokusit vězně „ovládnout“, a to jakýmkoli prostředky kromě fyzického násilí. Dozorcí vyfasovali uniformy a vězni mundúry, vězni museli dodržovat určitá pravidla a za jejich nedodržení mohli být potrestáni. Po šesti dnech musel být experiment ukončen kvůli extrémní brutalitě ze strany dozorců, díky jejichž nehumánnímu a ponižujícímu zacházení několik vězňů psychicky zkolabovalo. Zimbardo z pozorování experimentu učinil závěr, že lidské chování se za extrémních podmínek velmi rychle a výrazně mění. Ačkoli je validita těchto pokusů zpochybňována (kromě neetičnosti jim je vytýkána nízká reprezentativita, otázkou je také jejich zobecnitelnost do běžného života), myslím, že velmi dobře ilustrují za prvé, jak je jedinec schopný se podřít společnosti a potlačit vlastní individualitu a jak je pro něj toto podřízení se důležité, za druhé, jak velmi výrazně myšlení a chování jedince dokáže změnit okolnosti. Stačí jedince bez zjevných sklonů k brutalitě postavit do určité role a najednou je tentýž člověk ochoten bez větších problémů, někdy dokonce i s potěšením, týrat či zabít nevinného člověka. Člověk by velmi rád sám sebe viděl jako jedince s morální integritou, individualitu stojící si za vlastními názory, jedajícího když už ne morálně, tak alespoň racionálně. Nejen tyto uvedené experimenty, ale mnohé další psychologické pokusy a pozorování naznačují, že člověk je spíše tvorem stádním a také silně ovlivněným tím, v jakém prostředí se zrovna nachází. Ne-stádní a pevná individualita je tedy spíše přáním, nežli skutečností. (To, jak je toto přání silné, naznačuje množství reklam, které nabízejí snadný recept na takovou individualitu, třeba v podobě parfému.)

3.2. ČLOVĚK IMITUJÍCÍ

V rámci society je důležitá schopnost učení se od ostatních členů. Člověk nad jiné sociální tvory vyniká schopností učení pomocí imitace. Imitace nejen že může hrát velkou roli při výše zmíněné konformitě, ale je také výborným prostředkem pro přenos informací a schopností napříč společnostmi, a to nejen horizontálně, ale i vertikálně, tedy napříč generacemi. (K tomu se vrátím u pasáže věnované mimogenetickým úrovním dědičnosti.) U ostatních živočichů příliš příkladů imitačního učení neznáme, zdá se, že imitace je především lidskou doménou. Ostatní živočichové spíše při učení se nové dovednosti používají metodu pokusu a omylu. Tak i slavné anglické sýkorky,

⁵³ Stránky stanfordského vězeňského experimentu: <http://www.prisonexp.org/psychology> (navštíveno 30.7. 2014), existují i dvě hrané filmové verze: *Das Experiment* (2001) a *The Experiment* (2010).

kteří se naučili otvírat lahve s mlékem, sice odkoukali, že je láhev vhodným zdrojem potravy a že k mléku se lze dostat přes víčko, samotný způsob otevření lahve se už ale jednotlivé sýkorky naučili formou pokusu a omylu. Rozdílem mezi těmito dvěma druhy napodobování se zabývají Victoria Horner a Andrew Whiten, kteří pro první druh napodobování používají termín imitace, zatímco pro druhý emulace. Popisují experiment⁵⁴, který byl shodně proveden u tří až čtyřletých dětí a mladých divoce žijících šimpanzů. Oběma pokusným skupinám byla demonstrátorem předvedena skříňka, upravená jako rébus, ze které demonstrující osoba získávala pomocí manipulace s hůlkou odměnu. Činnosti, které byly dětem a šimpanzům předváděny, zahrnovaly nejdříve pohyby, které byly pro získání odměny irelevantní (poklepávání na vrchní část skříňky), pak i činnost relevantní (zasunutí hůlky do otvoru, kterým se odměna vyndávala). Pokus byl dvoufázový – v prvním kole byla skříňka neprůhledná, v druhém byla vyrobena z průhledného materiálu, takže bylo možné na rozdíl od kola prvního rozlišit relevantní činnost od irelevantní. Zatímco pokud nebylo na mechanismus vyndávání odměny vidět, napodobovali děti i šimpanzi přesně pohyby demonstrátora, včetně irelevantních, pokud byla skříňka průhledná, děti stále opakovali i pohyby hůlkou, které očividně neměly žádný kauzální vztah k následnému získání odměny, ale mladí šimpanzi první, irelevantní, část vynechali a rovnou získávali odměnu zasunutím hůlky do otvoru ve stěně. Zdá se tedy, že lidé imitují více nežli ostatní primáti (a i než ostatní tvorové) a že hanlivý výraz „opičit se“ není na místě – dá se snad i říci, alespoň v tomto případě, že se šimpanzi chovají racionálněji nežli lidé. Myslím si, že to, co naznačuje tento experiment, naráží na něco velmi důležitého – to, v čem člověk primárně vyniká, není individuální racionalita, ale to, co zde označím (bez jakýchkoli negativních souvislostí) jako „stádnost“. Evoluční úspěch a jedinečnost homo sapiens spočívá v jeho silné socialitě, ve schopnosti imitace, imitačním přebírání kultury včetně jazyka (a včetně všech „omylů“ – tedy metafor, zkratk a zjednodušení), a na schopnosti komunikace nejen v rámci existující sociální skupiny, ale i napříč generacemi, a tím schopnosti stavět na poznání předchozích generací. Člověk není moudrý ve smyslu racionality, nebo alespoň ne primárně – tato moudrost je umožněna teprve složitou sociální strukturou a kulturou, v jejím základu stojí schopnost imitace a komunikace. Člověk je „moudrý“ (lze-li toto slovo vůbec použít – zdá se totiž, že i tradiční představa lidské moudrosti je spíše přáním, nežli skutečností) jedině díky socializaci ve společnosti. Zdá se, že pokud k socializaci v průběhu vývoje jedince nedojde, může vzniknout odlišný fenotyp.

54 V. Horner; A. Whiten: „Causal Knowledge and Imitation/Emulation Switching in Chimpanzees (Pan troglodytes) and Children (Homo sapiens)“

3.3. SOCIÁLNÍ DEPRIVACE

Abychom zjistili, zda může vést výrazná změna socializace opravdu k takové změně fenotypu, nemůžeme sice člověka pokusně vystavit v dětství sociální deprivaci, ale jiné tvory ano. (Proč by měly být pokusy například na šimpanzech či makacích méně etické, se již řeší málokdy.) Vzhledem k tomu, že ostatní primáti jsou také velmi společenští, nabízí se testování sociální deprivace právě na nich. Psycholog Harry Harlow v šedesátých letech 20. století zkoumal, jaký dopad bude mít na psychiku makaka (*makak rhesus*), vystavíme-li ho během ranných fází života buď maternální, nebo celkové sociální deprivaci⁵⁵. Předpokládal, že kvůli blízké příbuznosti s člověkem budou sociální podmínky, které působí sociální abnormality, podobné. Zjistil, že v případě maternální deprivace trpěli makakové řadou syndromů (pohybové stereotypie, sebepoškozování), včetně neschopnosti navazovat partnerské a sociální vazby. V následujícím experimentu umístil teprve několik hodin stará zvířata po jednom do ocelových komor na dobu 3, 6 a 12 měsíců. Neměla kontakt s lidmi ani s jinými zvířaty. Po opuštění izolace se sledovala jejich interakce s netýranými vrstevníky, schopnost hry a řešení úkolů. Výsledkem byla silně bázlivá zvířata, která se v případě 3 měsíce izolovaných opic byla schopna po čase zařadit zpět do společnosti (část z nich ovšem trpěla silnou formou anorexie), v případě 6 měsíců izolovaných však již nikoliv, protože tato zvířata ztratila schopnost navazovat společenské i partnerské vztahy. Nejdéle izolovaná zvířata nemohla být s ostatními vůbec v kontaktu, protože ostatní makakové byli vůči nim natolik agresivní, že by je usmrtili. Autoři tohoto pokusu na základě testů mentálních schopností objektů tohoto brutálního experimentu tvrdí, že „intelektuální duše“ zvířat je mnohem méně poškozená nežli „sociální duše“, což se zdá v rozporu se současným stavem pozorování vlivu sociální deprivace na děti, a že na základě tohoto zjištění by se mohlo uvažovat o možnosti, že i u dětí jsou zasaženy spíše emoční nežli intelektuální schopnosti.

Oproti tomu se domnívám, že tyto schopnosti jsou (nejen) u člověka silně provázané, a že právě nedostatečná socializace má za následek nejen změnu intelektuálních schopností, ale i změnu fenoménu vědomí. I když máme sklon chápat naše intelektuální schopnosti jako podstatně odlišné a nadřazené schopnostem, které se sociální sférou souvisejí, některé teorie naznačují, že tomu tak spíše není. Jedním příkladem názoru opačného je teorie myšlení v metaforách kognitivního lingvisty George P. Lakoffa a filosofa Marka L. Johnsona, o kterých se zmíním v další části textu. Dalším může být experiment nazvaný Wasonův výběrový test. Kognitivní psycholog Peter C. Wason zadal testovaným jedincům za úkol vyřešit „problém podmínkového úsudku“ (co je třeba ověřit, aby se zjistilo, zda je nějaké obecné tvrzení pravdivé). Pokud měl úkol abstraktní logickou

55 Harry F. Harlow; Robert O. Dodsworth; Margaret K. Harlow: „Total Social Isolation in Monkeys“

formu, vyřešilo jej správně pouze asi čtvrtina testovaných jedinců. Pokud měl ale formu problému sociálního, i když byl jinak založen na totožném principu, bylo správných odpovědí přibližně tři čtvrtiny. To je interpretováno tak, že se lidé v sociálním světě chovají jako „vědci, testující logickým způsobem hypotézy o světě“⁵⁶. Domnívám se ale, že perspektivu lze obrátit, a vyvodit tak z toho odvozenost logického myšlení od myšlení sociálního. Logika (a s ní i celá racionalita a věda) neodráží svět tak, jak je, neodhaluje na nás nezávislé vztahy, ale je odrazem naší zkušenosti ve světě, a to z velké části zkušenosti sociální, která je pro člověka zásadní. Vliv socializace na lidskou psychiku se ale u člověka špatně zkoumá – experimenty nepřipadají v úvahu a případů, kdy byl člověk vystaven v rané fázi života sociální deprivaci, není mnoho. A i ty, co máme, nejsou dobře doložené – jsou spíše na bázi příběhů nežli vědeckého pozorování. V lidské historii se mi podařilo nalézt dva věrohodnější případy – jsou jimi vyprávění o Viktorovi z Aveyronu a Kašpar-Hauserovi. Sociální deprivaci se zabýval i filosof Julien Offray de La Mettrie, který se tím snažil poukázat na to, že se lidská duše nijak neliší od duše zvířete. Jeho líčení (v návaznosti na Arnobia staršího, křesťanského apologeta) následků sociální deprivace je poměrně barvitě:

„Ať se ho zeptají, nežli se naučí myslet a mluvit, kdo je, kdo je jeho otcem, co dělal a co si myslil, jak byl až dosud živen a vychováván. Jsa hloupější než zvíře, nebude mít více duševního života nežli kus dřeva nebo oblásek; nebude znát ani zemi, ani moře, ani hvězdy, ani létavice, rostliny, zvířata. (...) Nežádejte od něho abstraktní logické pojmy, nic z morálky, geometrie, ani to nejjednodušší z aritmetiky; nepochopí, co slyšel, netuší, že váš hlas může něco znamenat, nerozezná ani, mluvíte-li k němu, nebo k druhým. Kde zůstane tedy ten nesmrtelný kousek božství? Kde je ta duše, která vstupuje do těla a je tak učená a osvícená, že se s pomocí vyučování rozpomíná na vědomosti, které do ní byly již předem vloženy? Je tamhle to ona bytost, tak rozumná, tak nad jiné bytosti vyvýšená? Běda, ano! Ejhle člověk!“⁵⁷

Pokud je ale v dospělosti jedinec resocializován, získá běžné lidské psychické schopnosti: „Zvíře se stane člověkem, a to člověkem poučeným a rozmyslným.“⁵⁸ Důsledky sociální deprivace na lidskou psychiku La Mettrie popisuje myslím celkem adekvátně, ačkoliv tvrzení o „kusu dřeva a oblásku“ je jasně přehnané. Jak ukazují další dva příklady, poslední tvrzení je mylné – vliv sociální deprivace na lidskou psychiku, pokud trvá po celou ranou fázi lidského života, je nevratný. Kaspar Hauser byl chlapec nalezený jako čtrnáctiletý roku 1828 v Norimberku⁵⁹. Tvrdil, že celý svůj dosavadní život prožil v místnosti dva metry dlouhé, metr široké a metr a půl vysoké (tedy v podmínkách, které připomínají celý makaků z uvedeného experimentu). K dispozici měl pouze

56 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 367

57 J. O. de La Mettrie: *Pojednání o duši*, str. 114

58 J. O. de La Mettrie: *Pojednání o duši*, str. 115

59 Z. Veselovský: *Etologie*, str. 144

slamník a dřevěného koně na hraní, každý den dostával jídlo a vodu. S člověkem se poprvé setkal nedlouho před opuštěním vězení. Choval se bizarně a zmateně. Byl svěřen do péče ředitele školy Friedricha Daumera, kde celkem prospíval a naučil se některé dovednosti, v roce 1833 za nevyjasněných okolností zemřel. Jako Kaspar-Hauserův syndrom je označována vývojová porucha, nazývaná také sociální nanismus (social dwarfism) nebo psychosociální malý vzrůst (psychosocial short stature). Jsou jím postiženi děti ve věku 2 až 15 let, vystavené extrémní emocionální deprivaci. Kromě malého vzrůstu je symptomem i snižování kognitivních schopností. Druhým případem je Viktor z Aveyronu⁶⁰. Byl nalezen jako dvanáctiletý roku 1800 ve Francii, většinu dětství prožil v lese. Neuměl mluvit, neměl sociální návyky. I přes výraznou snahu o jeho socializaci se nikdy mluvit nenaučil. Zajímavé je, že se nebyl schopný poznat v zrcadle. Tzv. „zrcadlový test“ je pokládán za doklad vědomí sebe sama, prošli jím (kromě člověka) všichni testovaní lidoopi, delfin skákavý, sloni, straka obecná a makak rhesus. Viktora z Aveyronu se nikdy socializovat nepodařilo. (Nedá se ale vyloučit, že byl tento neúspěch důsledkem jeho vrozené retardace.) Zdá se tedy, že chybějící socializace v raných fázích vede u člověka opravdu ke změně fenotypu – má vliv na jeho tělesnou podobu (Kaspar-Hauserův syndrom), ale především i na jeho psychiku. Ovlivňuje lidské kognitivní funkce a lze se snad domnívat, i když evidence pro to není příliš silná, že změna sociálních podmínek může mít vliv na lidské vědomí, a to do takové míry, že se u některých jedinců vlivem sociální deprivace fenomén vědomí nemusí vůbec projevit.

3.4. ŘEČ

Důležitým aspektem lidského vědomí je řeč. Domnívám se, že evoluce vědomí, jazyka písma a snad i logiky je součástí jediného vývojového trendu, během kterého dochází kvůli snadnější komunikaci ke stále většímu zjednodušení, nivelisaci obsahu, zpovrchňování (v tom samém smyslu, jak o tom v souvislosti s vědomím mluví Nietzsche). Vzhledem k tomu, co budu tvrdit dále, je důležité si položit otázku, jak řeč získáváme – pokud dojdou k závěru, že ani schopnost řeči, ani schopnost logického myšlení (kterému se budu věnovat v pasáži o racionalitě) není člověku vrozená, lze totéž předpokládat i o lidském vědomí jako takovém. Dotknu se tím velkého a diskutovaného tématu „nature vs. nurture“. Tato problematika je dosti obsáhlá, mě na tomto místě práce bude především zajímat, zda je nám schopnost řeči nějakým způsobem vrozená, nebo jestli (a případně jak) se řeči učíme během rané fáze života. Filosof Richard Moore v návaznosti na vývojového psychologa Michaela Tomasella tvrdí, že se učíme pomocí imitace nejen kulturní

⁶⁰ J. M. G. Itard: *An Historical Account of the Discovery and Education of a Savage Man: Or, the First Developments, Physical and Moral, of the Young Savage Caught in the Woods Near Aveyron in the Year 1798* (anglický překlad francouzského originálu z roku 1802, dostupný na [google books](#))

znalosti, ale i „jazykové konvence“. R. Moore⁶¹ uvádí, že malé děti se musejí podílet na konvencích, aby se naučili používat i ta nejjednodušší slova⁶². Lidská řeč je tedy arbitrární, můžeme ji používat jen proto, že to dělají i ostatní – je sociální dovedností, děti se jí učí během socializace. Malé děti slova a později i věty nejdříve opakuji, aniž by znaly jejich smysl. Imitace může být i pre-verbální, kdy děti napodobují činnosti, u kterých jim není zřejmý smysl.

Zastáncem opačného názoru je lingvista Noam Chomsky a psycholog Steven Pinker. Jejich teorii autoři knihy *Psychobiologie*⁶³ označují jako syntaktickou teorii (na rozdíl od výše uvedené teorie sémantické, předpokládající, že jazyk se vyvíjí podle kontextu a v jeho vývoji hrají velkou roli sociální vztahy). Chomsky tvrdí, že řeč se nemůže vyvinout pouze na základě vnějších stimulů – prostředí, ve kterém dítě vyrůstá, mu nemůže poskytnout základní gramatické struktury mateřského jazyka⁶⁴. Řeč tedy potřebuje ke svému vývoji nějaký speciální mentální orgán („ústrojí osvojování si řeči“), který je oddělený od ostatních psychických pochodů, a který vznikl v evoluci speciálně za tímto jediným účelem. Člověku jsou vrozené syntaktické kategorie a pravidla. Proti této teorii Michel a Mooreová namítají, že naše poznatky jsou produktem kontextu, včetně sociálního, a že poznatky získáváme sdílenou sociální aktivitou⁶⁵. Společenství sdílí způsoby chápání, reprezentace i komunikace. Znalosti, včetně jazyka, se vytvářejí v procesu interakce jedince s prostředím, ve kterém žije. „*Vývoj se vždy odehrává v určitém prostředí a vlastnosti tohoto prostředí (ontogenetická nika) jsou spolehlivou oporou významně přispívající k vývoji systému.*“⁶⁶ Tím Michel a Mooreová zdůrazňují dynamický vztah, který je mezi (sociálním) prostředím vyvíjejícího se jedince a tímto jedincem samotným, a odmítají počítačovou metaforu mozku „*jako hardware, na němž operuje software*“⁶⁷. Osobně se kloním k teorii sémantické, a to nejen na základě výše uvedených tvrzení pro tuto teorii, ale i na základě vlastní zkušenosti. Ačkoli můj dvouletý syn není reprezentativním vzorkem, z jehož pozorování bych mohla usuzovat na platnost nějakých obecných tvrzení, domnívám se, že tato zkušenost podporuje tvrzení o učení se mateřskému jazyku v sociálních souvislostech, a také učení se pomocí imitace. Opakuje slova a gesta nejdříve mimo kontext a zjevně bez znalosti jejich smyslu. Teprve později se je naučí používat v těch souvislostech, jak je používají ostatní, a spojí si je i se smysluplným obsahem.

Pro otázku, jak mohl jazyk v evoluci vzniknout, je důležité ptát se po jeho zásadní funkci. Zdá se, že v dnešní době je jazyk multifunkční, uplatňuje se v mnoha směrech. Také existuje více

61 R. Moore: „Imitation and Conventional Communication“

62 „*Infants must participate in conventions in order to learn even simple utterance of the words (...)*“

R. Moore: „Imitation and Conventional Communication“

63 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 366

64 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 366

65 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 379

66 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 380

67 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 380

možných scénářů, jak a proč jazyk vlastně vznikl. Autoři obsáhlé *Evoluční psychologie člověka* zmiňují tři nejpravděpodobnější z nich. V následujícím textu je stručně představím. První možností je, že jazyk vznikl jako vedlejší produkt našeho velkého mozku. Tato teorie je ale vzápětí zamítnuta – jazyk je příliš komplexní fenomén na to, aby se vyvinul náhodou⁶⁸. Druhým, asi obecně nejrozšířenějším názorem, je, že se jazyk vyvinul kvůli výměně informací – především informací o prostředí a sdělování instrukcí, typu „U jezera jsou bizoni“ a „Takhle se vyrábí pazourek“⁶⁹. Tato teorie se ale nezdá jako příliš pravděpodobná, a to z více důvodů. Ve většině konverzací převládají společenská témata, a navíc ke sdělování instrukcí používáme jazyk spíše výjimečně. Při výrobě nějakého předmětu, třeba zmíněného pazourku, je lepší tuto činnost demonstrovat, nežli popisovat. (V této souvislosti jsem si vzpomněla na zápas, který jsem musela několikrát svést, když jsem si domů přivezla z nejmenovaného obchodu nábytek složený v krabici, s pytlíkem se šroubky a kuličky a s přiloženým návodem. Kdyby byl popis jen slovní, bez obrázků, byla bych asi ztracená úplně. Ale i s obrázkovým návodem bych byla často za živou demonstraci vděčná.) Autoři také zmiňují, že není patrná souvislost mezi velikostí mozku hominidů, na které jazyk závisí, a změnami ve složitosti nástrojů, jak by se dalo očekávat, kdyby jazyk sloužil k instruktáži.

V současné době nejuznávanější hypotéza je založená na společenské funkci jazyka. Má tři verze: „hypotézu drbů“, „hypotézu Šeherezádina efektu“ a „hypotézu společenské smlouvy“. (Ta je založená na představě vzniku jazyka jako prostředku k uzavření verbální smlouvy mezi mužem a ženou. Nezdá se mi pravděpodobné, že by tato hypotéza, vytvořená antropologem Terrencem Deaconem, mohla osvětlit vznik lidského vědomí, a proto se jí dále věnovat nebudu⁷⁰.) Zajímavá „hypotéza drbů“, jejímž autorem je antropolog a evoluční psycholog Robin Dunbar, je založená na tvrzení, že primární funkcí jazyka je výměna drbů, a to proto, že „drbání“ podporuje soudržnost společenské skupiny. Dunbar svojí teorii opírá o dva důkazy. Zdá se, že jazyk s velikostí skupiny opravdu souvisí – „*velikost sociální skupiny u všech primátů úzce souvisí s relativní velikostí neokortexu*“⁷¹. Navíc ukazuje, jak se slovní „drbání“ mohlo vyvinout ze skutečné péče o srst. Péče o srst u primátů vyvolává uvolňování endogenních opiátů. Čas, který mohou primáti na tuto příjemnou činnost věnovat, je ale limitovaný – mohou jí věnovat pouze 20% z celkového denního času, a udrží tak pohromadě maximálně 70ti-člennou skupinu. Ukázalo se ale, že lidská sociální skupina má okolo 150ti členů, a člověk by tak musel na „drbání“ stejným způsobem jako ostatní primáti vynaložit jednou tolik času, cca 40 - 45%. To by znamenalo, že by mu na ostatní činnosti nezbývalo dost času. U člověka se ale vyvinul nový, účinnější způsob komunikace, a to řeč, která

68 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 416

69 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 417

70 Více k této hypotéze viz L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 433.

71 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 418

umožňuje čas na společenskou interakci využít efektivněji tím, že můžeme interagovat s více jedinci najednou. I pro člověka platí, že společenské konverzaci věnuje přibližně 20% celkového denního času. Podle Dunbarovy teorie se tedy jazyk vyvinul tehdy, když velikost skupiny u hominidů přerostla mez, kdy bylo možné udržet její soudržnost pomocí vzájemné péče o srst. Doba, kdy k tomuto kritickému navýšení došlo, je dobou objevení se prvních homo sapiens, tedy před přibližně půl milionem let⁷². Lidský „protojazyk“ byl bezobsažným „vokálním vískáním“, společným melodickým zpíváním. Raný homo sapiens používal jazyk pouze k sociální interakci, symbolické významy začal užívat teprve po paleolitické revoluci.

„Hypotéza Šeherezádina efektu“, jejímž autorem je evoluční psycholog Geoffrey Miller, je založena na tvrzení, že důležitou funkcí lidského jazyka je přitahovat a udržovat pozornost partnera⁷³. Jazyk jako evoluční handicap je objektem sexuálního výběru. Tuto teorii dokládá Miller výsledkem analýzy kolem 1600 uměleckých děl. Z ní plyne, že muži vytvářejí až desetkrát více uměleckých děl než ženy. Navíc výrazného vrcholu tato tvorba dosahuje okolo věku 30ti let, což se shoduje s vrcholem lidské sexuální aktivity. Muži tedy před ženami pomocí jazyka „tokají“⁷⁴. I když je tato analýza poměrně přesvědčivá, nedokáže vysvětlit vznik velkých sociálních skupin. Autoři evoluční psychologie člověka proto navrhují sloučení těchto dvou hypotéz – „Šeherezádin efekt“ je „*klíčový faktor ovlivňující eskalaci velikosti lidského mozku poté, co byl tento proces započat potřebou stmelit velké sociální skupiny*“.⁷⁵

Představu o jazyku jako „sociálním tmelu“ podle Barretové, Dunbara a Lycetta navíc podporuje i existence různých nářečí – je těžké se je naučit a také se velmi rychle vyvíjejí, což umožňuje jasnou identifikaci příslušníků určité sociální skupiny (včetně příslušnosti generační) a odhalení sociálních parazitů⁷⁶.

Zdá se tedy, že jazyk plní spíše úlohu sociální, nežli informační, jak máme většinou sklon se domnívat. Jak jsem se již dříve zmínila, předpokládám, že jazyk je součástí stejného evolučního trendu jako vědomí (tento trend se vyznačuje stále větší sdělitelností, a tedy nivelisovaností, obecností a vyprázdněností), přičemž vznik vědomí musel vzniku jazyka předcházet (stejně jako předcházel vznik jazyka další „nivelisaci“, písmu, a to zase vzniku například formální logiky)⁷⁷. Domnívám se tak proto, že jazyk vykazuje stejné vlastnosti jako vědomí, pouze v o něco silnějším provedení (například zjednodušení, nivelisaci a podobně, jak jsem již výše uvedla). Spolu

72 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 423

73 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 435

74 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 436

75 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 437

76 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 438

77 Opačnou představu, tedy že nejdříve vznikl jazyk — kvůli převážně informační roli — a vědomí vzniklo až následně jakožto zvnitřnění jazyka, vlastně jako samomluva a autostimulace, zastává ve své knize *Consciousness Explained* filosof Daniel Dennett. Opačné pořadí předpokládal i psycholog Julian Jaynes (viz dále).

s Nietzsche se navíc domnívám, že zásadní funkcí vědomí je funkce společenská, komunikační, stádní. Zdá se, že i jazyk plní především funkci společenskou, což by tuto teorii podporovalo.

V této části práce jsem se věnovala otázce, nakolik je člověk tvorem stádním, což je zásadním předpokladem Nietzscheho pojetí člověka a lidského vědomí. Oproti „běžné představě“ člověka jako tvora poměrně individuálního, s důrazem na lidskou racionalitu jako nejvyšší lidskou hodnotu spolu s morální integritou, se nám zde představuje spíše člověk jako součást lidské společnosti, pro kterého je zásadní společnost nejen v raných fázích jeho vývoje, ale po celou dobu jeho života, a u kterého je podstatná nikoliv individuální racionalita, ale schopnost komunikace a učení se, především pomocí imitace. Tato „stádnost“ souvisí se vznikem vědomí a jazyka, které ji činí efektivnější, a které ji vlastně v této podobě umožňují. Na základě předložených argumentů lze snad i tvrdit, že vědomí je opravdu emergentní vlastností, objevující se až na úrovni společnosti, a že nebýt u člověka socialita tak silná, lidské vědomí by v té formě, jak ho známe, neexistovalo.

V následujícím textu se budu zabývat otázkou evoluce vědomí u člověka a pokusím se představit hlavní myšlenkové proudy, které se tomuto tématu věnují.

4. EVOLUCE VĚDOMÍ

V současné biologii je mainstreamovým, obecně přijímaným přístupem k lidské psychice genocentrický pohled. Domnívám se, že je tento přístup k tak složité problematice příliš zjednodušující, a proto se pokusím představit pohled alternativní, mající dle mého názoru blíže jak k samotné Nietzscheho filosofii, tak i k její biologické reflexi, kterou jsem představila výše. Tato alternativa netvrdí, že by geny nebyly pro evoluci a ontogenezi organismu důležité, zastává ale názor, že kromě současné neodarwinistické představy existují i další mechanismy, které v těchto procesech hrají nemalou roli. Domnívám se, že existují fenomény, na které nelze pohlížet neodarwinistickou perspektivou – i když snad lze pomocí náhodné mutace a selekce jejich vznik a vývoj vysvětlit, je toto vysvětlení dosti krkolomné a nedůvěryhodné. Mezi takové fenomény si dovolím zařadit i fenomén lidského vědomí. V následujícím textu se pokusím představit podstatu obou zmíněných přístupů – chtěla bych především poukázat na problémy související s genocentrickým pohledem a nastínit možnosti řešení v podobě alternativní teorie.

4.1. VĚDOMÍ JAKO PRODUKT GENŮ

Převládajícím názorem v současné vědě na to, jak se lidské psychika včetně fenoménu vědomí vyvinula, je obecně názor „genocentrický“. Tento názor stojí na předpokladu, že lidské vědomí je evoluční adaptací, a že je tedy výsledkem přirozeného výběru, který z náhodných mutací vybral ty, které „tvoří“ vědomí. Zastánci tohoto pohledu na evoluci lidské psychiky, antropolog John Tooby a evoluční psycholožka Leda Cosmidesová, tvrdí, že „víme, že lidská mysl je produktem evolučního procesu, (...) mimo vlastností získaných náhodou sestává mysl z množiny adaptací, koncipovaných (designed) k řešení dlouhodobých adaptivních problémů, na které lidé naráželi jako lovci-sběrači. (...) Naši předci byly členy sociálních skupin a účastnili se sociálních interakcí po milióny, možná desítky miliónů let. Aby se chovali adaptivně, nepotřebovali pouze konstruovat prostorovou mapu blízkých objektů pomocí svých sítnic, ale také sociální mapu osob, vztahů, motivů, interakcí, emocí, a záměrů, které tvořili jejich sociální svět.“⁷⁸

Autoři knihy *The Adapted Mind* dále tvrdí, že součástí lidské mysli jsou vzájemně interagující „moduly“, specializované na řešení sociálních problémů. Na základě uvedeného přístupu lze tvrdit, že lidská mysl, včetně fenoménu vědomí, je adaptací, víceméně pevně danou v našich genech, a že tedy vědomí není u člověka otázkou fenotypu, ale genotypu. Ať jsou

⁷⁸ Barkow, J.H.; Cosmides, L. ; Tooby, J.: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, str. 163

podmínky, během kterých se jedinec v rané fázi života vyvíjí, jakékoli, nemají na vznik vědomí jako takového vliv. Zjednodušeně by se to snad dalo říci tak, že vědomí, včetně takových fenoménů jako jazyk, je podstatnou vlastností druhu homo sapiens.

Adaptivním fenoménem lidské mysli a významnou „součástí“ lidského vědomí je také morálka⁷⁹. Na jejím příkladu se pokusím poukázat podstatu tohoto přístupu. Zastánci adaptivního přístupu k lidské morálce zjednodušeně tvrdí, že prvním krokem k tomuto komplexnímu fenoménu byla náhodná mutace, která jejího nositele predisponovala k jednání, které bylo o trochu morálnější nežli jednání ostatních, což mu poskytlo selekční výhodu. Lidské chování a jeho normy se vyvinuly v průběhu evoluce jako adaptace na prostředí, a tedy jedinci, který se podle norem chování ve společnosti řídil, přinesly určitou výhodu (zvýšily jeho fitness). Morálka se tedy vyvinula jako adaptace na určité (společenské) prostředí. I když tento přístup nepopírá důležitost kulturní dědičnosti, pokládá ji za jakousi nadstavbu obecnějšího procesu evoluce přírodním výběrem.

Když tento pohled rozšíříme na celou vědomou sféru lidské psychiky, můžeme říci, že vědomí obecně, stejně jako jeho dílčí projevy, jako je morálka, jazyk, nebo třeba logické myšlení, máme určitým způsobem „napevno“ dané v genech – jsou „součástí“ genotypu⁸⁰.

Jsou to tedy universálie, jejichž základy se dědí geneticky. Jsou určeny přírodním výběrem: vznikly na základě náhodné mutace, která, i když zpočátku možná jen mírně, zvyšovala fitness jejího nositele, a pro její výhodnost byla vlastnost, podmíněná touto mutací, selektována a prohlubována.

Tato genocentrická hypotéza má několik úskalí. Jedna námitka se opírá o problém času (viz Tomasello dále), kterého by takto pojatá evoluce potřebovala mnohem více, nežli jí bylo ve skutečnosti dopřáno. Další problém se týká důvěryhodnosti – pokud genocentrickou hypotézu aplikujeme na konkrétní fenomény, působí dosti nepřesvědčivě: když se vrátím k již zmiňované morálce, představa mutace, která měla za následek jakousi slabší verzi Mirka Dušína s vyšší fitness, vyvolává poněkud křečovitý dojem. Asi největším problémem je ale dědičnost vědomých obsahů mysli a chování, které nejsou přímo vázané na geny, na což poukazují některé současné výzkumy. Brian G. Dias a Kerry J. Ressler⁸¹ na základě experimentů prováděných na myších tvrdí, že strach vyvolaný určitým podnětem může být dědičný, přičemž tato reakce přetrvává minimálně po dvě generace. Mechanismem je zřejmě epigenetická dědičnost (viz dále Jablonka a Lambová).

79 Domnívám se, že současná morálka a vědomí jsou značně provázané fenomény – je třeba, abychom „věděli“, co chceme, jak se cítíme, jaké jsou pohnutky našeho jednání apod.

80 I když samozřejmě ne zcela – máme například geneticky daný sklon k vytváření morálních norem, ale obsah těchto norem je částečně variabilní. Tuto variabilitu popisují například Koukolník a Drtikolová (*Vzpoura deprivantů*, str. 78): geneticky daný, neurobiologický podklad je, obrazně řečeno, „půda, kořeny a snad i kmen stromu. Vše ostatní, včetně druhu stromu, je věcí učení, tedy vztahů psychologických, sociálních, kulturních a historických.“

81 Brian G. Dias; Kerry J. Ressler: „Parental Olfactory Experience Influences Behavior and Neural Structure in Subsequent Generations“

4.2. VĚDOMÍ JAKO VÝSLEDEK SOCIÁLNÍ INTERAKCE

Zdá se tedy, že je potřeba hledat alternativní vysvětlení nebo alespoň doplnění v současnosti převažující teorie. To by mohlo být založené na tvrzení, že lidská psychika je možná mnohem plastičtější, nežli si připouštějí zastánci adaptivní teorie mysli, a na předpokladech, že existují i jiné a stejně silné principy dědičnosti, nežli pouze dědičnost genetická, že místo prvotní změny genetické může být prvním krokem evoluční změny změna v chování a že universalitu lidského vědomí lze považovat spíše za projev existence podobných (sociálních) podmínek pro vývoj jedince, nežli za projev „genů pro vědomí“.

4.2.1. Metafora jako základ vědomí

Již zmiňovaní Lakoff a Johnson, autoři teorie „vtělené mysli“ („*embodied mind*“), tvrdí, že naše vědomé myšlenky neodrážejí realitu přímo, ale jsou tvořeny metaforami, myšlenkovými zkratkami a zjednodušeními. Primární, jednoduché metafory, kterých je poměrně nízký počet, získáváme nevědomě během prvních fází života, většinou díky senzo-motorické zkušenosti – nejsou tedy vrozené, například korelace mezi vidět a vědět, znát a uchopit, vřelost a teplo obětí. Všechny ostatní koncepty a myšlenky jsou metaforami vyšších úrovní a jsou tedy tvořeny pomocí metafor primárních. Tyto sekundární koncepty jsou součástí tradice (a tedy kultury) a je tudíž třeba se je naučit. Všechny naše koncepty a způsoby uvažování, včetně například racionálního či morálního uvažování, jsou tedy silně ovlivněné tím, v jakém fyzickém a psychickém prostředí vyrůstáme.

Kultura nemá vliv pouze v oblasti metafor vyššího řádu, kde je to nejvíce patrné. Domnívám se, že hraje výraznou roli i při vytváření metafor primárních. Ty pomáhají utvářet rodiče tím, jak na dítě v jeho raných fázích vývoje mluví. Výraznou úlohu hrají také předměty, se kterými dítě přichází v této době do styku. Přitom tradice je v těchto oblastech velmi silná – na základě vlastní zkušenosti jsem si uvědomila, jak je socializace malého dítěte kulturně konzervativní (ať už se jedná o dětské říkanky, písničky apod., nebo typy hraček pro malé děti, které mají v našem kulturním prostoru rozvíjet především kreativitu a racionální myšlení – myslím si, že jejich vliv na utváření lidské psychiky je větší, nežli si běžně uvědomujeme).

Lakoff a Johnson tvrdí, že primární i komplexní metafory jsou součástí „kognitivního nevědomí“ (*cognitive unconscious*)⁸² – většinou si jich nejsme vědomi a ani je nemůžeme nijak ovládat. (Vědomí je podle těchto autorů jen „špičkou ledovce“ – nevědomé myšlenky tvoří nejméně

82 G. Lakoff, M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*

95% všech myšlenek, a přitom je to právě těchto 95%, co utváří zbylou část myšlenek, tvořících vědomí. Neřeší ale už, jak a proč si jich někdy vědomi jsme.) Primární metafora není výsledkem vědomého procesu interpretace, jak jsme zvyklí metaforu běžně chápat, ale je bezprostřední „konceptuální mapou“, vytvořenou na základě nervových spojení (*immediate conceptual mapping via neural connections*). Primární metafory nejsou tedy vrozené, získáváme je v průběhu rané ontogeneze, aniž bychom si toho byli vědomi. Jsou vlastně tvořeny korelacemi, které vznikají v dětství během tzv. *conflation period* z naší tělesné zkušenosti (jednoduchými a jasnými příklady je korelace vidět – vědět, znát – uchopit, vřelost (teplo) – obětí apod.) Komplexní metafora je jako molekula složená z „atomů“ primárních metafor. Komplexní metafory jsou také často konvenční – kromě primárních metafor se na jejich vzniku podílí „všeobecná znalost“ (*commonplace knowledge*), jsou tedy podmíněny kulturně a jsou často v rámci jedné kultury poměrně stabilní. Tvoří značnou část našeho konceptuálního systému a ovlivňují nejen většinu toho, co si v bdělém stavu uvědomujeme, ale jsou základem i pro naše sny či poesii. Takové pojetí lidské mysli má samozřejmě obrovský dopad na celý koncept lidské racionality – některým aspektům této teorie se budu věnovat i v další části této práce.

4.2.2. Víceúrovňová dědičnost

Pokud tedy je lidská psychika takto plastická, závislá na prostředí (především na prostředí sociálně-kulturním, i když nejen na něm – jsem přesvědčená, že má na člověka značný vliv například i krajina, ve které vyrůstá), nemusí to znamenat, že by se tvořila vždy u každého *de novo*. Existují i jiné druhy dědičnosti, nežli dědičnost genetická. Toho si všiml i evoluční biolog Richard Dawkins, který používá označení „mém“ jako „kulturní jednotku“, podléhající kulturní evoluci, procesu analogickému k evoluci biologické.

Genetik Antoine Danchin⁸³ považuje teorii „tvrdé dědičnosti“, založenou pouze na genech, jako již neudržitelnou – dědičnost zahrnuje i negenetické procesy. Problém je, že vědci dosud byli natolik fascinováni genetikou, že ostatní přehlíželi. Přitom i jiné druhy dědičnosti jsou evidentní – například jazyk je vysoce dědičný, ale je předáván negeneticky.

Tím, že existují různé druhy dědičnosti, se v knize *Evolution in four dimensions*⁸⁴ podrobně zabývají také genetička Eva Jablonka a bioložka Marion Lambová. Uvedené čtyři dimenze jsou navzájem provázané úrovně, na kterých dochází k dědičnosti a evoluci. První je „klasická“ úroveň genetické dědičnosti. Druhá je úroveň epigenetická, tedy různé chemické modifikace DNA,

83 Antoine Danchin: „Avatars of Information: Towards an Inclusive Evolutionary Synthesis“

84 E. Jablonka; M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*

například methylace apod. Na třetí úrovni je předmětem dědičnosti chování, například preference potravy získaná během socializace, nebo ptačí nářečí. Poslední úroveň, kterou autorky připisují pouze lidem, je úroveň symbolické dědičnosti, a je tedy polem, kde působí kulturní evoluce. První úroveň, tedy klasické genetiky, se zde věnovat nebudu, ale alespoň krátce se pokusím ukázat, jak autorky vysvětlují dědičnost na zbývajících úrovních, především třetí a čtvrté, které se k tématu této práce nejvíce vztahují. Zatímco úroveň genetická nepůsobí v současné biologii větší problémy, skutečnost, že existují i jiné druhy dědičnosti, je podle autorek stále konfliktním tématem. Jablonka a Lambová navíc tvrdí, že vznik části variability není zcela náhodný a také, že i získaná vlastnost může být dědičná. Ačkoli se evoluce účastní všechny uvedené druhy dědičnosti (všechny tyto systémy mají vlastnosti, potřebné k tomu, aby mohly být objektem selekce, jako je variabilita, komplexita a dědičnost), nesmíme promítat vlastnosti genetické dědičnosti na zbývajících úrovně – každá z nich má svá specifika.

Epigenetická úroveň se dostala do povědomí biologů v sedmdesátých letech minulého století. V současnosti je epigenetický dědičný systém (*epigenetics inheritance system, EIS*) běžně chápán jako součást ontogeneze (determinace a regulace buněčných aktivit), její úloha v evoluci je ale stále přehlížena. Podle Jablonky a Lambové ale splňuje všechny předpoklady pro to, aby se stala předmětem evoluce – epigenetická informace může totiž být, oproti dřívějšímu názoru, dědičná, a hrát tak v adaptivní evoluci významnou roli. Systémy epigenetické dědičnosti uvádějí autorky čtyři: strukturní dědičnost (tedy dědičnost buněčných struktur, fenotypu buňky), systém značení chromatinu (*chromatin-marking system*, zahrnující například metylaci DNA), RNA interference a „samoudržovací smyčky“ (*self-sustaining loops*), díky nimž může dceřinná buňka zdědit schéma genové aktivity od buňky rodičovské).

Může hrát chování aktivní roli v evoluci? Lambová a Jablonka tvrdí, že ano (a nejen ony, viz dále o organické selekci) – existuje úroveň dědičnosti chování (*behavioral inheritance system*), která nezávisí na genetické dědičnosti. Chování je z velké části předávané sociálním učením a alespoň z části nezávislé na genetické variabilitě (dobrou ilustrací jsou rozdíly mezi různými lidskými kulturami). Kromě toho, že se dědí takové chování, jako potravinové preference, existují i dva systémy založené na učení – nominativní a imitační. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že v prvním případě se naivní jedinec učí, co má dělat, ale na postup musí přijít sám pomocí pokusu a omylu, ve druhém případě imituje to, jak má daná činnost probíhat. Informace, předávaná imitací, má navíc modulární charakter – lze ho rozdělit na jednotky, což umožňuje vysokou variabilitu vzorců chování, přičemž jednotlivé varianty mohou mít rozdílnou fitness. Pro všechny systémy behaviorální dědičnosti je společná aktivní role organismů. Nejde přitom pouze o evoluci samotné kultury, behaviorální dědičnost může mít značný dopad i na předešlé dvě úrovně (vliv probíhá

samozřejmě i opačným směrem). Jablonka a Lambová uvádějí příklad krysy, běžně všežravých a žijících v blízkosti lidských obydlí, které se adaptovaly na život v korunách borovic a na stravu tvořenou borovicovými semínky. Zvyky, potřebné v tomto novém prostředí, se předávají sociálním učením z generace na generaci, a formuje se tím celá nová tradice, dochází ke kumulativní kulturní evoluci. Pokud tento způsob života bude trvat dostatečně velký počet generací, změny genetické, epigenetické i předávané učením, které krysy lépe uzpůsobí k jejich novému způsobu života, budou selektovány.

Čtvrtou úrovní je symbolický dědičný systém (*symbolic inheritance system*). Tento typ dědičnosti považují autorky za výlučně lidský⁸⁵ – schopnost myšlení a komunikace pomocí symbolů je tím, co nás odlišuje od ostatních primátů⁸⁶. Jablonka a Lambová tvrdí, že u člověka adaptivní evoluce probíhá především na této úrovni – vytváří podmínky, za kterých jsou geny selektovány a odsouvá tak genetickou dědičnost na vedlejší kolej. Lidskou mysl nechápou jako modulární, geneticky determinovanou – místo toho navrhuji chápat lidskou kulturu a chování jako důsledek obrovské plasticity spolu se schopností komunikace. Evoluce lidské kultury nemusí být na genetické evoluci vůbec založena – ačkoliv se ve skutečnosti jedná o koevoluci, evoluční změna není pro změnu kulturní nutná.⁸⁷ Kulturní evoluci nelze vysvětlit z čistě neodarwinistického hlediska – potřebujeme mnohem širší koncept prostředí (environment) i jiný koncept kulturní změny. Navíc ji můžeme dle autorek označit za lamarckistický proces – v jejím rámci je možná dědičnost získaných vlastností a tyto vlastnosti jsou často dílem nikoliv náhodné změny, ale jsou naopak většinou organismy aktivně vytvářené a cílené.

Dalším zastáncem víceúrovňové dědičnosti je již zmiňovaný Tomasello – podle něj kromě genetické dědičnosti existuje i tzv. „podvojná dědičnost“ (*dual inheritance*), jejíž součástí je kromě dědičnosti genetické také dědičnost kulturní (*cultural transmission*). Fenotyp organismů v tomto případě závisí nejen na genech, zděděných od rodičů, ale i na zděděné kultuře: „...zdá se, že dospělé

85 Osobně bych úrovně tři a čtyři nerozlišovala – domnívám se, že jsou tyto schopnosti založeny na imitaci a redukci obsahů a vztahů (pojmy, symboly). Jak autorky uvádí, imitace není výhradně lidská schopnost, přestože u člověka je zřejmě zdaleka nejvíce vyvinutá, a myšlení pomocí abstrakce provádějí i jiní tvorové – kdyby chápali entity ve světě vždy jako jedinečné, a nebyly by tedy schopni jakési kategorizace, těžko by se ve světě vyznali. Čtvrtou úroveň tedy spíše považují za jeden z případů behaviorální dědičnosti.

86 “(...) use of symbols as a diagnostic trait of human beings, because rationality, linguistic ability, artistic ability, and religiosity are all facets of symbolic thought and communication.” E. Jablonka; M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, str. 193

87 Jak poznamenávají Jablonka a Lambová, pro Evropana před 1200 lety bylo nesmírně obtížné vydělit čtyřciferné číslo trojiciferným, například číslo 3712 a 116, tedy MMMDCCXII děleno CXVI, kdežto dnes je to triviální úkol. Mohli bychom z toho usoudit, že během posledních 1200 let se u nás díky přírodnímu výběru značně vyvinul „modul pro matematiku“, přitom je ale jasné, že má tuto změnu na svědomí evoluce kulturní, především převzetí arabského systému číslic. E. Jablonka; M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, str. 288

*fenotypy mnoha druhů závisejí na tom, co zdědí od svých předků jak kulturně, tak biologicky“.*⁸⁸

Michel a Mooreová upozorňují, že neodarwinistická syntetická teorie není jedinou teorií vycházející z Darwina⁸⁹. Ostatní teorie chápou jako jednotky výběru nikoli samotné geny, ale celé organismy: „*Geny se při tomto pohledu stávají součástí organismu, a ne jakýmsi oddělenými řídicími jednotkami, které organismus jen obývají.*“ Kromě toho kladou také důraz na kontext, ve kterém se organismy vyskytují. Jako příklad uvádějí teorii koevoluce a teorii evoluční ontogenetiky. Podle teorie koevoluce organismu a prostředí, jejímž autorem je Odling-Smee, tyto dvě složky tvoří abstraktní jednotku, která je předmětem (ko)evoluce – dědičnost se odehrává na mnohem širším poli, nežli jen na genetické úrovni, a do fitness se promítají i sociální a kulturní inovace: „*Fenotypy jsou rovnoprávnými účastníky evoluce, stejně jako DNA, geny, buněčné linie, démy apod. (...) Nutno sem přičíst i buněčné struktury, vnitrobuněčné i mimobuněčné prostředí, prostředí v děloze či vejci, autonomní stimulaci vyvíjejícího se organismu a složky fyzikálního i sociálního prostředí ovlivňující postnatální vývoj.*“⁹⁰

Evoluční ontogenetici (Larson, Prager, Wilson, Piaget, Reid) tvrdí, že evoluce může probíhat, aniž by se měnil genofond populace⁹¹ – je možné, že nakonec dojde i ke genetické fixaci změny ve fenotypu, tato fixace ale není pro evoluční proces nutná. Vývojové procesy jsou tedy do určité míry nezávislé na genetické evoluci, přičemž primárním impulsem většiny evolučních změn je změna v chování, nikoliv změna genetická.⁹²

Domnívám se, že pohled na evoluci jako na proces, který probíhá na více rovnoprávných úrovních, je evolučním pohledem, který je Nietzscheho teorii mnohem blíže nežli v současnosti dominantní neodarwinistická představa. Nietzscheho byl blízký důraz na kulturu a společenskost, tedy „stádnost“ člověka, a na vývoj lidského vědomí v rámci této „stádnosti“. To, s čím by Nietzsche patrně souhlasil méně, je u těchto autorů přítomný, i když spíše latentně, důraz kladený na lidskou schopnost symbolické komunikace, racionální myšlení apod. Například Jablonka a Lambová díky nim řadí člověka do zvláštní kategorie organismů⁹³. Jak jsem se již snažila poukázat, Nietzsche přistupuje k těmto aspektům lidské psychiky s mnohem menším nadšením, považuje je

88 „(...) *mature phenotypes of many species are seen to depend on what they inherit from their forebears both biologically and culturally.*“ M. Tomasello: *Biological and cultural inheritance*, str. 14

89 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 174

90 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 176

91 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 183

92 G. F. Michel; C. L. Mooreová: *Psychobiologie*, str. 185

93 E. Jablonka; M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, str. 193

spíše za projev stádnosti a prostřednosti.⁹⁴ Člověk, pokud se něčím vymyká, tak vysokou společenskostí, což je ale více otázka kvantitativní, nežli kvalitativní – lidské „vyšší“ vlastnosti jsou jejím následkem.

4.2.3. Organic selection

Pokusila jsem se výše na základě tvrzení několika autorů nastínit alternativu k představě lidské psychiky jako silně geneticky determinované, jejíž evoluce spočívá primárně na genetické dědičnosti. Lakoff a Johnson ukazují lidskou mysl jako velmi plastickou, utvářenou na základě interakcí s okolím. Důležitost tohoto vzájemného působení zmiňují i Michel a Mooreová. Podle Jablonky a Lambové či Tomasella existují i další úrovně evoluce, stejně důležité jako úroveň genetické dědičnosti. Tento alternativní pohled netvrdí, že by genetická dědičnost nebyla důležitá, ale že existují i další evoluční mechanismy, se kterými je třeba při zkoumání lidské mysli počítat, a že v její evoluci stejně důležitou roli jako geny hraje i prostředí a kultura, ve které jedinec vyrůstá.

I když Nietzsche samozřejmě tuto problematiku přímo neřešil, je z jeho důrazu na „stádnost“ jako zásadní lidský znak patrné, že kultura a její dědičnost v jeho pojetí lidského vědomí hrají podstatnou roli. Vědomí je tím, co je sdíleno a děděno horizontálně i vertikálně – vědomí vlastně je kulturou. Takto pojaté vědomí by ale mohlo jen obtížně vzniknout jako adaptace v klasickém smyslu slova. Kromě obtíží neodarwinistického vysvětlení, které jsem již uvedla výše, je dalším zásadním problémem čas – evoluce lidské psychiky se odehrává spíše v „čase historickém“, nežli „čase evolučním“. I když přímé doklady o tom, kdy se objevilo u člověka vědomí, bychom z jejich podstaty hledali asi marně, archeologie či antropologie nám může poskytnout určité vodítko: rozvoj prvních civilizací, a tím i objevení se „psychicky moderního“ člověka, spadá do konce poslední doby ledové – ekologické podmínky umožnili vznik prvních zemědělských společností a tím vznikla i celá škála projevů typická pro současného člověka⁹⁵. I pokud bychom považovali od té doby lidskou psychiku za víceméně stálou, a to díky jejímu genetickému základu (což je při pohledu na lidské dějiny těchto posledních deseti tisíc let, které jsou i z hlediska lidské mysli plné diversity a zvrátů, poměrně obtížné), vyvstává problém i na delším časovém úseku – jak upozorňuje vývojový psycholog Michael Tomasello, 6 milionů let, které uplynuly od objevení se rodu homo, je v evolučním měřítku velmi krátká doba, která nepostačuje k tak rozsáhlým (genetickým) adaptacím, které neodarwinistický model předpokládá – za tuto dobu se zkrátka nemohly vyvinout kognitivní schopnosti, nutné pro to, aby člověk vynalezl všechny nástroje, technologie, složitou symbolickou

94 např. F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 354

95 viz například Bárta a kol.: *Civilizace a dějiny*, str. 71

komunikaci a sociální organizaci včetně institucí⁹⁶.

Tomasello považuje za jediný možný biologický mechanismus, který stojí za evolucí lidské psychiky, sociální a kulturní přenos. Jedná se o běžný evoluční proces, který je mnohem rychlejší nežli genetická evoluce, a který umožňuje organismům ušetřit si mnoho námahy s vynalézáním již jednou vynalezeného. Tomasello chápe kumulativní kulturní evoluci jako jediný možný mechanismus, který dělá moderního člověka takovým, jakým je⁹⁷. Tomasello tento fenomén připisuje pouze lidem – ačkoli některá zvířata (například další primáti) nepostrádají dostatečnou invenci či inteligenci, mají jen málo vyvinuté sociální učení (čímž se vracíme k výše uvedenému pokusu s dětmi, šimpanzi a skříňkou). To je dáno tím, že pouze lidé mají schopnost „identifikovat se“ s ostatními členy společnosti. Je to totiž právě tato schopnost, která umožňuje typickou formu lidské sociality a tím i celou kulturu (a tím pádem i vědomí, jak ho v této práci pojímám). Tomasello vidí vývoj lidské psychiky následovně: prvotní je fylogenetická změna, která umožnila „identifikaci“ s ostatními členy společnosti, což vedlo k novým formám kulturního učení a sociogeneze. Tím dochází i ke změnám v ontogenezi: dítě, které v kulturním prostředí vyrůstá, může těžit z vědomostí „akumulovaných“ společenstvím, a také získává určitou perspektivu myšlení typickou pro toto společenství⁹⁸.

To, že je kumulativní evoluce pro lidskou kulturu zásadní, je zřejmé – asi těžko budeme tvrdit, že například obří Airbus A380 by mohl být zkonstruován „na zelené louce“, nebýt nejen celého vývoje letadel od dob bratří Wrightů, ale i mnohem starší historie. To samé platí nejen pro moderní techniku, například počítače, ale i pro mnohem jednodušší nástroje, jako je třeba nůž, srp, vývrtka nebo láhev. Méně zjevná je role kumulativní evoluce u „nástrojů“ nehmotných – i lidské pojmy a relace mezi nimi mají svojí historii, a tedy i evoluci, a tato evoluce je často dosti spletitá – zajímavým příkladem může být vývoj evropského vědění a vzdělanosti od dob antiky, a zejména vliv arabské kultury na tento vývoj. Psycholog Julian Jaynes⁹⁹ tvrdí, že takovým, poměrně rychlým vývojem prochází i lidské vědomí – jeho přístup uvedu v závěru této práce.

Ačkoli považuji Tomasellovu hypotézu za zajímavou, tím, že považuje genetickou změnu za

96 „The 6 million years that separates human from other great apes is a very short time evolutionarily. (...) There simply has not been enough time for normal processes of biological evolution involving genetic variation and natural selection to have created, one by one, each of the cognitive skills necessary for modern humans to invent and maintain complex tool-use industries and technologies, complex forms of symbolic communication and representation, and complex social organizations and institutions.“ M. Tomasello: *The cultural origins of human cognition*, str.2

97 (...) *the amazing suite of cognitive skills and product displayed by modern humans is the result of some sort of species-unique mode or modes of cultural transmission.*“ M. Tomasello: *The cultural origins of human cognition*, str. 4

98 M. Tomasello: *The cultural origins of human cognition*, str. 10

99 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral mind*

primární, se nevyhne obtížím spojeným s neodarwinistickým pohledem na lidskou psychiku – kulturní dědičnost, i když na ní autor klade velký důraz, je zde v posledku podmíněna změnou v dědičnosti genetické, která kulturní evoluci „uvádí do pohybu“, a která tím pádem zůstává i nadále primárním mechanismem evoluce lidské psychiky¹⁰⁰. I když takto pojatý fenomén „akumulace“ jistě hraje v evoluci lidské psychiky značnou roli, domnívám se, že ji zcela vysvětlit nemůže. K tomu je třeba dle mého názoru ještě mechanismus organické selekce (*organic selection*) – mechanismus, který klade navíc důraz na roli chování v evoluci organismů. Autorem, který termín „organická selekce“ proslavil, byl filosof a psycholog James Mark Baldwin. Baldwinova teorie nemá v současné vědě jednoznačný výklad. Většina autorů jí určitý význam připisuje, jako například Flegr, který tvrdí, že „*adaptivní naučené chování živočichů může mít dosti podstatný význam v biologické evoluci*“, a který organickou selekci chápe jako „*genetickou fixaci získaných znaků, a tedy možnost ovlivnění evoluce fenotypu organismů účelnými změnami jejich chování*“¹⁰¹. José Carlos Sanchez a José Carlos Loreda¹⁰² kritizují toto převládající redukcionistické pojetí organické selekce. Místo „nahrazení zvyku instinktem“ obhajují širší verzi interpretace organické selekce, kterou na základě Baldwinovy teorie a konstruktivistické psychologie považují za hlavní evoluční mechanismus, jehož podstatou je důraz na evoluční roli chování organismů. Organická selekce podle Sancheze a Loreda spočívá v tom, že organismy během svého života získávají nové adaptace v chování (zvyky), které mají pozitivní efekt na jejich přežití. Ačkoli se tyto získané adaptace přímo nedědí geneticky (o lamarckistickou evoluci se tedy nejedná), mohou se předávat do dalších generací například pomocí učení, imitace apod. (tedy pomocí „třetí a čtvrté dimenze dědičnosti“ u Lambové a Jablonky, či „sociálního a kulturního přenosu“ u Tomasella), a teprve časem může (či nemusí) dojít k případné selekci genů přírodním výběrem. V dlouhodobém měřítku budou selektovány takové genetické změny, které budou „pasovat“ do nového, získaného způsobu života, změněného novými zvyky, a které budou tyto zvyky posilovat¹⁰³.

100 „*This means that most, if not all, of the species-unique cognitive skills of human beings are not due to a unique biological inheritance directly, but rather result from variety of historical and ontogenetic processes that are set into motion by the one uniquely human, biologically inherited, cognitive capacity.*“ M. Tomasello: *The cultural origins of human cognition*, str. 15

101 J. Flegr, *Evoluční biologie*, str. 304. Podrobný přehled současných přístupů k organické selekci viz J. C. Sanchez; J. C. Loreda: „In Circles We Go. Baldwin’s Theory of Organic Selection and it’s Current uses: A Constructivist View“.

102 J. C. Sanchez; J. C. Loreda: „In Circles We Go. Baldwin’s Theory of Organic Selection and it’s Current uses: A Constructivist View“.

103 „*Organic selection supposes that, during their lifetime, organisms make new adaptations (things they learn or new habits they acquire) which have a positive effect on their survival. Although these habits are not directly passed to their descendants, they can continue through other means (i.e. by repeating individual learning, imitating, facilitating or instructing). (...) They change to some extent the ‘style of life’ of the group (new climate conditions, new predators, new food sources, etc.). In the long term, hereditary changes which occur will be selected if they fit this ‘style of life’ and strengthen the persistence and efficiency of those habits (...).*“ J. C. Sanchez; J. C. Loreda: „In Circles We Go. Baldwin’s Theory of Organic Selection and it’s Current uses: A Constructivist View“.

Tito autoři tvrdí, že „*chování je hnací silou evoluce*“ a také že „*učení řídí směr evoluce*“. Důležité je, že takto pojatá evoluce obrací vztah mezi selekcí a adaptací, kdy selekce je výsledkem adaptace, ne naopak. Tato evoluce je nazývána organickou proto, že tím, kdo selekci provádí, jsou organismy, nikoli samotné prostředí – evoluce je tedy z hlediska organismů i procesem aktivním, nikoli pouze pasivním. Uvedení autoři považují v současnosti nejrozšířenější interpretaci organické selekce, která je ztotožňována s genetickou asimilací, a činí z ní tedy jakýsi v evoluci sekundární fenomén, jako interpretaci silně omezenou a mechanistickou – tato „klasická“ interpretace nepovažuje chování organismů za inovativní proces, mající v evoluci svůj význam. Evoluce chování, a tedy lidské psychiky včetně fenoménu vědomí, je v současném převládajícím neodarwinismu redukována na projev genetické výbavy organismu, a tedy na pouhý následek náhodných mutací a přírodního výběru. Plasticita organismů je vysvětlována „normou reakce“, tedy již existujícími, i když třeba neprojevenými znaky, které se mohou projevit až za určitých podmínek. Všechny možnosti organismu jsou tedy již v obsaženy v jeho genotypu. Sanchez a Loreda na základě Baldwinovy teorie tvrdí, že změna v chování (která může za určitých okolností vést k vytvoření instinktu), která iniciuje změnu v evoluci určitého organismu, nemusí být již v genetické výbavě obsažena. Zmiňují biosémiotika Terrence W. Deacona, který tvrdí, že „*jazyková kapacita není koncovým produktem genetické mutace. Spíše se jedná o koevoluci symbolické aktivity a morfologie mozku. Používání symbolů bylo determinujícím faktorem pro vývoj mozku. Obecně, lidská aktivita, díky kulturnímu přenosu, vytváří a podporuje podmínky, ve kterých dochází k selekci genetické variability (...)*.“ Pro vývoj lidského jazyka tedy platí model koevoluce, kdy užívání jazyka má vliv na evoluci mozku a zároveň vývoj mozku ovlivňuje strukturu jazyka – užívání jazyka tedy hraje roli v evoluci člověka¹⁰⁴.

Domnívám se, že tuto představu koevoluce lze vztáhnout i na evoluci vědomí, a to nejen u lidí. Považuji za pravděpodobné, že vědomí podobného typu, jako je u člověka, vzniká u organismů, žijících v podobných sociálních podmínkách – tedy u organismů, kteří se „potřebují sdělovat“, jak tvrdí Nietzsche. Prvotním impulsem, který vedl ke vzniku fenoménu vědomí u člověka, by myslím mohla být změna na genetické úrovni jen s obtížemi představitelná. I když tuto hypotézu zcela vyloučit nelze, nabízí se jiné, snadnější a snad i příhodnější řešení. Vědomí vzniklo již u předků moderního člověka, kteří začali žít sociálním životem, a vyvíjelo se během lidské evoluce podle toho, jak se vyvíjelo i prostředí, ve kterém člověk žil, přičemž případná změna genetická následovala až pozměně ekologické a behaviorální – nešlo tedy o náhodnou mutaci, ale o

104 „(...) *dynamic of coevolution, where, through its use, certain structural aspects of language impose demands on or direct the evolution of the brain. At the same time, the reverse happens. Certain conditions of the cognitive, hominid system establish requirements for the structure of language. Thus, the use of language starts to intervene in hominid evolution.*“ J. C. Sanchez; J. C. Loreda: „In Circles We Go. Baldwin's Theory of Organic Selection and it's Current Uses: A Constructivist View“

aktivní roli živočichů v jejich evoluci, zapříčiněnou změnou jejich chování. Domnívám se, že lze zjednodušeně za onen přímý impuls, který k vývoji vědomí vedl, považovat změnu struktury lidské společnosti, a za „hnací motor“ jeho evoluce schopnost učení se, především pomocí imitace, spolu s velmi dobře vyvinutou schopností komunikace. Vědomí se přitom ale nikdy nestalo instinktem – k tomu, aby se v ontogenezi člověka vyvinulo, je zapotřebí i dědičnosti na jiných úrovních, především na úrovni kulturní, jak naznačují deprivací pokusy. Netvrdím, že v evoluci lidské psychiky nehrají žádnou roli geny – je zřejmé, že všechny úrovně dědičnosti jsou vzájemně provázané a podmíněné, ale že je v současném neodarwinismu na genetický determinismus kladen příliš velký důraz. Neodarwinistický přístup sice může být v mnoha ohledech velmi přínosný, ale jsou oblasti, které vyžadují i jinou, širší perspektivu. Takovou oblastí je, jak se domnívám, právě lidská psychika, včetně fenoménu vědomí, kde se genetický determinismus jeví jako poněkud nepřiměřený a příliš redukující.

Teorie organické selekce ani víceúrovňové dědičnosti přírodní výběr nepopírají, ale spíše ho doplňují. Je jasné, že v mnoha případech je „hlavním hybatelem“ evoluce přírodní výběr, v některých případech je ale třeba ho doplnit o další mechanismy. Z této perspektivy hrají geny v případě fenoménu vědomí sice důležitou, ale nikoli jedinou roli – umožňují, aby se takový fenomén mohl vůbec objevit, ale nejsou jeho postačující podmínkou. „V genech“ sice může být schopnost učení se pomocí imitace či tendence ke společenskému způsobu života, a tedy schopnosti pro vznik lidského vědomí nepostradatelné, „geny pro vznik vědomí“ bychom ale hledali jen těžko. Vědomí je emergentním fenoménem, májícím svou vlastní evoluční dynamiku, která není geneticky kódována, přestože na ní má jistě rovina genetická nemalý vliv. Evoluce vědomí, či obecněji lidské psychiky, probíhá na úrovni kulturní dědičnosti. Je třeba si ale uvědomit, že rozlišení různých úrovní dědičnosti je myšlenkový konstrukt – úrovně jsou vzájemně provázané, jak ukazují teorie uvedené výše.

V publikacích některých autorů¹⁰⁵, zabývajících se vývojem lidské psychiky, lze narazit na tvrzení, že mysl současného člověka je neměnná minimálně posledních 10 000 let, a že jsme tedy psychicky stále lovci-sběrači, z čehož mohou v současném, dosti odlišném světě plynout mnohé problémy. To může být pravdivé na úrovni genů, ale evoluce na úrovni kulturní, která tvoří velkou část naší vědomé mysli, od té doby ušla hodně dlouhou cestu. Slovy postavy z románu *Nonstop knihkupectví pana Penumbry*: „Nemáme přece stejný mozek jako měli lidé před tisíci lety. (...) Máme stejný hardware, ale ne ten samý software. (...) Každá velká myšlenka představuje upgrade operačního systému. Část z toho měli na starosti spisovatelé. Shakespeare prý objevil vnitřní

105 např. Barkow, J.H.; L. Cosmides; J. Tooby: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*

monolog. ¹⁰⁶

Na základě uvedených teorií tedy snad lze nastínit představu lidského vědomí, jehož evoluce má vlastní dynamiku, na přírodním výběru do určité míry nezávislou. Stejně jako geny ovlivňují lidské chování a myšlení, tak i chování a myšlení může zpětně ovlivňovat geny (v otázce, zda se jedná, či nejedná o lamarckistickou evoluci, se názory uvedených autorů rozcházejí). Ale i v případě, že geny ovlivněny nejsou, může k evoluci docházet na jiných úrovních. Přitom tato evoluce je neméně významná – lidskou vědomou mysl, která je tímto procesem do značné míry utvářena, považujeme za podstatu člověka.

106 Robin Sloan: *Nonstop knihkupectví pana Penumbry*, str. 70

5. RACIONALITA

Posledním důležitým aspektem, který se v Nietzscheho filosofii týká fenoménu vědomí, je problematika poznání a kritika lidské racionality. Nietzsche se ve svých textech často vyjadřuje o veškerém poznání jako o omylu nebo o zdání. Zdání nesmíme ale chápat jako protiklad pravdy nebo reality – pravda sama o sobě totiž neexistuje a je směšné se o její hledání vůbec pokoušet. Zdání je určitým úhlem pohledu a bez perspektivnosti a subjektivnosti není poznání vůbec možné. Poznání je tvořené „užitečnými omyly“ – jsou to zkratky, zjednodušení a zploštění, které jsou nutnou součástí poznávání a myšlení, a které se v průběhu evoluce fixují.

Otázka existence pravdy v silném slova smyslu je otázkou spíše filosofickou, a hledat pro ní nějaký přímý vědecký důkaz by asi nebylo příliš produktivní. Jako nepřímý důkaz ale snad může posloužit samotná evoluce, a to ve zcela obecném smyslu. Z hlediska krátkodobějšího se jedná především o tvrzení, zmiňované některými autory, že poznání, včetně vědy, je „produktem“ lidské psychiky, která má za sebou složitý vývoj, a předpoklad, že tento vývoj směřoval k poznání pravdy, není příliš pravděpodobný. To tvrdí i Nietzsche, který pravdu považuje za objekt zbožnosti a víry. Neexistuje věda „bez předpokladů“ – věda je založena na tomto zbožštění pravdy, na „bezpodmínečné vůli k pravdě“¹⁰⁷, která ale není ničím samozřejmým – mohli bychom dávat přednost nepravdě stejně jako pravdě. Věda je ale založena na „staré křesťanské pravdě“, „že *bůh je pravda, že pravda je božská*“¹⁰⁸. Z hlediska dlouhodobého toto tvrzení ještě zesiluje – představa miliard let vývoje života na Zemi, jehož vrcholem je současná civilizace, jejíž poznání jako jediné popisuje skutečnou realitu bez obalu, takovou, jaká opravdu je (konečně, po tak dlouhé době pachtění se bez Pravdy!), se zdá být mimořádně hloupá. Nicméně ani Nietzsche toto zdání, pokládané za poznání, neodsuzuje – je jediným možným přístupem ke světu, je vlastně tím skutečným a živým. Je třeba se na jedné straně vyvarovat hledání nějaké „skutečnější skutečnosti“ za tímto zdáním, na straně druhé si ale jeho charakter zdání přiznat.

I zmiňovanou omylnost, která stojí v základech lidského přístupu ke světu, můžeme nahlížet ze dvou hledisek. Domnívám se, že dlouhodobou perspektivu, tedy z dříve uvedeného citátu Nietzscheho „*ve mně nadále básní, nadále miluje, nadále nenávidí, nadále soudí staré lidstvo i*

107 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 344

108 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 344

Podobně tvrdí Anton Markoš, že i věda je výsledkem dlouhé tradice, jejíž součástí je monoteismus a představa světa řízeného křesťanským Bohem, vznik hláskového písma a trojrozměrný geometrický prostor. A. Markoš: *Tajemství hladiny*, str. 53

Podrobnější historii základů evropské vědy popisuje Zdeněk Kratochvíl v knize *Filosofie mezi mýtem a vědou*. I když je nám známý vývoj evropského myšlení pouhým zlomkem v jeho vývoji celkovém, můžeme snad na základě jeho historie tvrdit, že myšlenkové koncepty, které považujeme za zcela samozřejmé a trvalé, zas až tak samozřejmé a trvalé nejsou, a že stačilo v minulosti málo, a náš přístup ke světu by mohl být docela jiný.

zvířectvo, ba veškerá pradávna minulost všeho pociťujícího bytí“ tedy ona „*veškerá pradávna minulost všeho pociťujícího bytí*“ může být v zjednodušeně ztotožněna s genetickou dědičností, tedy s první dimensí dědičnosti Lambové a Jablonky, zatímco „*staré lidstvo*“, které v nás soudí, nenávidí, miluje a básní, patří spíše do zbývajících třech dimenzí dědičnosti, především dimenze kulturní. Této úrovni se také věnují již vícekrát zmínění Lakoff a Johnson. Podobně lidskou racionalitu chápou také Gigerenzer a Goldstein, zabývající se především heuristickými procesy lidské mysli. Nietzsche pokládal vědomí, spolu s racionalitou, za evolučně mladý fenomén, a tudíž značně omylný. Z jeho filosofie, tak jak k ní v této práci přistupuji, vyplývá, že důraz na racionalitu je, alespoň v naší civilizaci, silně přehnaný. Racionalita rozhodně není jakýmsi vrcholem přístupu živého ke světu, stejně jako obecnější vědomí – slouží především ke stádnímu způsobu života tím, že umožňuje komunikaci členů stáda. Tento názor ale není příliš běžný – opačný pohled zastávali nejen mnozí filosofové, ale je rozšířený i v současné vědě: za mnohé například evoluční biolog Ernest Mayr považuje racionalitu za esenci lidskosti, biolog Gerald M. Edelman soudí, že vědomí slouží ke konstrukci scény a vyhodnocování situace, a je „*základem všeho, co považujeme za lidské a ušlechtilé*“¹⁰⁹, dle filosofa Daniela Dennetta vědomí slouží především k rozvrhování budoucnosti. K racionalitě jako „*esenci lidskosti*“ se hlásí věda obecně už jen tím, jak současného člověka pojmenovává (je moudrý pro jistotu dvakrát).

S otázkou po lidském vědomí také přirozeně souvisí i otázka po nevědomí. Jak jsem již uvedla, tyto dva pojmy nelze chápat jako oddělené entity nebo dokonce jako nějaké protiklady – Nietzsche používá k popisu jejich vztahu metaforu vědomí jako povrchu nevědomí, nebo také jako jeho advokáta, který zprostředkovává komunikaci s okolím a obhajuje jeho jednání. Závěry ohledně uvědomování si vlastní akce, které ve vztahu k morálně-racionálním rozhodnutím uvádí František Koukolík¹¹⁰, zdá se potvrzují správnost metafory nevědomí jako advokáta vědomí. Tento úhel pohledu lze také podpořit dvěma experimenty – Libetovým experimentem a Gazzanigovým „*split brain*“ experimentem.

Nabízí se také zásadní otázka, proč je pro nás mnoho rysů lidské psychiky tak nečitelných, a proč je pro nás otázka povahy a evoluce lidského vědomí takovým rébusem. Odpovědí může být *teoretická teorie mysli*. Jedním z důvodů, proč ke své mysli nemáme přímý přístup, může být to, že je lepší být pro druhé ne zcela „*průhlední*“, naše pohnutky nesmějí být pro druhé příliš čitelné, a proto nemůžeme být čitelní ani sami pro sebe.

109 G. M. Edelman: *Širší než obloha*, str. 11

110 F. Koukolík: *Lidství/neuronální koreláty*, str. 160 - 162

5.1. PRAVDA

Nietzsche se ve svých pracích předpokladu pravdy v silném slova smyslu, tedy v duchu korespondenční teorie pravdy, vysmívá. Existují jen různé úhly pohledu, přičemž každý je subjektivní, je činěn „ze svého kouta“, a žádný není ostatním nadřazený. Podobně na tuto problematiku nahlízejí i Lakoff a Johnson, kteří tvrdí, že „pravda“ záleží na naší tělesnosti, kultuře i struktuře mozku¹¹¹. „Netělesná pravda založená na netělesných konceptech“ („*disembodied truth based on disembodied concepts*“) je představa nejen arogantní, ale i nereálná. Neexistuje jediná neperspektivní pravda. Tělesnost konceptů, tvořících „pravdu“, se projevuje minimálně ve třech úrovních: na úrovni neurální, na úrovni „poznávajícího nevědomí“ („*cognitive unconscious*“) a, teprve třetí v pořadí, na úrovni „zkušenosti fenomenologického vědomí“, která je umožněna rovinou nevědomou. Klasické korespondenční teorii odpovídá „objektivní svět“, založený na selském rozumu („*commonsense true*“). Představa objektivního světa nám umožňuje fungovat v běžných situacích – objektivní svět ale je, stejně jako všechny koncepty (včetně vědeckých), založený na různých metaforách, a může tak docházet ke konfliktům různých pojetí. Lakoff a Johnson se tím dotýkají fenoménu mnohoznačnosti a nekonzistentnosti světa, na který kladl důraz i Nietzsche. Tuto nekonzistentnost vysvětlují tím, že naše zkušenost se zakládá na rozličných metaforách, které mohou být navzájem v rozporu, a tím i naše představy světa mohou být – a často i jsou – nekonzistentní. Myslet můžeme jen skrze různé metafory, které se skládají vedle sebe i ve vrstvách v naše chápání světa. Tyto metafory ale často nejsou zcela v souladu, což znamená, že jsou naše koncepty často mezi sebou v rozporu. Mnohoznačnost tedy není chybou ve vnímání či souzení, ale je přirozenou součástí pohledu na svět a snaha zbavit se jí je pošetilá.

5.2. RACIONALITA JAKO ESENCE LIDSKOSTI

Otázku po lidské podstatě si v minulosti kladlo mnoho filosofů. Velká část z nich navazovala na „sókratovskou tradici“ s přesvědčením, že esencí lidskosti, tedy tím, co činí člověka člověkem a co ho odlišuje od ostatních tvorů, je racionalita, která je neoddělitelně spojená s vědomím. Racionalitou je zde myšlen vědomý proces řídicí se universálními principy, jak jej charakterizují Lakoff a Johnson („*conscious process that operates by universal principles*“¹¹²), neboli schopnost myslet, rozumět a soudit logicky¹¹³. Převažující filosofický pohled se shoduje s běžným,

111 G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*

112 G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*, str. 513

113 „*the power of the mind to think, understand, and form judgements logically*“, oxforddictionaries.com (navštíveno

nefilosofickým pohledem lidí na sebe samé (alespoň v naší současné kulturní tradici). Evoluční biologové se navíc začali ptát, jak jsme k této podstatě přišli, neboli jak se v průběhu evoluce naše schopnost racionálního vědomí (nebo racionality a vědomí?) vyvinula, a zda existují i jiné organismy, které oplývají pokud ne totožnými, tak alespoň podobnými vlastnostmi. Zatímco v minulosti byly tyto vlastnosti přisuzovány spíše pouze člověku, současná věda dokazuje, že jak racionalita, tak schopnost uvědomování si sebe sama není lidskou výsadní doménou (což ostatně tvrdil už Darwin). Představa vědomé racionality jako esence lidství ale stále přetrvává, a i když mnozí autoři tvrdí, že pro člověka je velice důležitý například i sociální způsob života a schopnost učení se, jak jsem poukazovala výše, přesto stále v pozadí zůstává racionalita jako zásadní a primární vlastnost, která tyto schopnosti jaksi umožňuje, případně je jimi umožňována, ale nikoli druhotně, ale jako cíl, kterého je třeba dosáhnout, aby se člověk stal člověkem. Člověk zkrátka není chápán jako homo sociabilis imitans, ale jako homo sapiens sapiens – racionalita je tím nejdůležitějším a nejcennějším, čeho si současný vědecký člověk sám u sebe považuje. Jak si všímá například německý religionista Iris Riahi, pokud se zeptáme, co to vlastně vědomí je, intuitivně ho dáváme do souvislosti s biologickou evolucí lidského mozku. Věříme, že vědomí je vlastností fyzického světa spíše nežli virtuální kultury (tedy že je součástí „hardwaru“ mozku, ne jeho „softwaru“). Protože si z podstaty věci uvědomujeme právě jenom vědomí, pokládáme ho za neoddělitelné od lidské existence¹¹⁴.

Ernest Mayr¹¹⁵ se zmiňuje o dvou hlavních znacích, jejichž rozvoj se v průběhu evoluce nejvíce podílel na odlišení člověka od ostatních živočichů – jsou to „enormní rozvoj mozku a prodloužení rodičovské péče“. Druhý jmenovaný znak umožňuje „předávání z generace na generaci návodů na chování, aniž by byly zahrnuty v genetickém programu“, ale je to především přírodním výběrem „zvětšený mozek“, který nám umožňuje „rozvíjet umění, literaturu, matematiku a přírodní vědy“. I když Mayr dává do souvislosti zvětšování mozku hominidů s rozvojem jazyka, zdá se, že klade v evoluci člověka důraz na zvětšování mozku spojené s vývojem individuální racionality.

Mnozí autoři chápou vědomou racionalitu jako prostředek, který nám umožňuje se lépe vyznat ve světě, nějakým způsobem ho lépe a podrobněji strukturovat, což nám umožňuje svět adekvátněji uchopovat a zacházet s ním (například Daniel Dennett¹¹⁶, Gerald M. Edelman¹¹⁷).

30.8. 2014)

114 I. Riahi: „Ancient Mind not Conscious“

115 E. Mayr: *Co je evoluce*

116 D. Dennett: *Consciousness Explained*

117 G. M. Edelman: *Širší než obloha*

5.3. „PŘÍLIŠ LIDSKÁ“ RACIONALITA

Co si ale vlastně pod pojmem „racionalita“, či přesněji „vědomá racionalita“, představít? Pojetí racionality jako prostředku toho o ní samotné příliš nevyovídá – pro potřeby této práce je třeba určit, co vlastně pod tímto pojmem v tradici západní filosofie rozumíme, aby bylo možné porovnat toto pojetí s již uvedenou Nietzscheho představou. Lakoff a Johnson podávají vyčerpávající definici, které se zde přidržím¹¹⁸.

Racionalita je esence lidskosti, schopnost myslet logicky, činit závěry, stanovovat si cíle a zvažovat nejlepší způsoby k dosažení těchto cílů. Je to vědomý proces operující na základě universálních principů¹¹⁹. Racionální myšlenka je doslovná, logická (ve smyslu formální logiky), vědomá, transcendentní (tj. netělesná), bez emočního náboje.

Podle Lakoffovy a Johnsonovy teorie je každý bod této definice nepravdivý: většina lidských myšlenek je metaforická, nikoliv doslovná (myšlení je založené nejen na výše zmíněných metaforách, ale i na jiných heuristikách, například metonymii), myšlení není logické ani oproštěné od emocí. Většina myšlení je také nevědomá. Vědomé formy racionality mají podle těchto autorů jen úzké využití¹²⁰. Představa lidské racionality jako čistě mechanické, nezávislé na okolnostech a morálce, je mýtus. (V této souvislosti je zajímavé tvrzení Zdeňka Kratochvíla, že idea lidské racionality může být pouze jedním z mýtů, který má původ v antice, „vyhrál“ nad ostatními mýty a přetrval až do dnešní doby.¹²¹)

Neznamená to ale, že by lidé byli iracionální – na místě je spíše mluvit o lidské ne-racionalitě (*non-rationality*): v běžném životě jen málokdy používáme racionální myšlenkové postupy, ale spíše využíváme různých (výhodnějších, což znamená především časově úspornějších) zkratk a zjednodušení – rámců myšlení, prototypů a metafor. Toto tvrzení podporují i psychologové Gerd Gigerenzer a Daniel Goldstein ve své teorii omezené racionality¹²². Tvrdí, že lidé se ve svých úvahách nesnaží o hledání pravdy, ale že „*se pouze snaží najít řešení, které uspokojí jejich konkrétní aspirační úroveň, tedy chtějí odpovědi, které jsou dost dobré na to, aby situaci zvládli (...). Za tímto účelem používají ‚rychlé a úsporné‘ algoritmy, které si dokážou*

118 G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*, str. 246

119 „*The dominant view through the history of Western philosophy is that there is an essence that makes us human beings and that that essence is rationality. Reason has traditionally been defined as our human capacity to think logically, to set ends for ourselves, and to deliberate the best means for achieving those ends. Reason is understood throughout the tradition as a conscious process that operates by universal principles.*“ G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*, str. 246

120 V některých situacích je výhodnější použít vědomé logické uvažování – nezmiňují se ale už, jaké úzké využití mají namysli, ani jaký je v tomto případě vztah vědomého a nevědomého myšlení.

121 Z. Kratochvíl: *Filosofie mezi mýtem a vědou*

122 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 366

úspěšně poradit s podmínkami omezeného času, znalostí nebo výpočetních schopností (tedy s podmínkami reálného světa) a poskytují odpovědi, které za převládajících podmínek dobře fungují.“ Různé heuristiky, tedy rychlé a úsporné algoritmy, jsou výhodnější nežli komplexnější a komplikovanější algoritmy – jsou poměrně přesné a časově výrazně úspornější¹²³.

Zdá se tedy, že naše uvažování je založeno na nevědomých kognitivních modelech, „zkratkách“, nikoli na jakýchsi vědomých racionálních kalkulacích. Na tomto faktu není nic špatného – jedná se totiž o efektivnější formu uvažování. V našich podmínkách jsou tyto modely (které mají blízko k Nietzscheho „omylům“) velmi užitečné – je třeba si ale uvědomit, že jde opravdu jen o modely, mající značné limity.

Naše samotné chápání vlastní racionality je, stejně jako představa o celé lidské psychice, založena na metaforách, například i v případě samotné teorie „racionální volby“ (tedy přesvědčení, že pokud člověk volí racionálně, je tato volba logická, netělesná, neemocionální a vědomě kalkulovaná) se jedná o pokus o využití matematiky a nejméně tří vrstev metafor. Tato představa je vysoce idealizovaná, jednoduchá a přímá¹²⁴. Toto tvrzení jako by přímo hrálo do karet Nietzscheho filosofie.

5.4. METAFORY A HEURISTIKY V LIDSKÉM MYŠLENÍ

V této práci již vícekrát citovaná kniha *Embodied Mind* Lakoffa a Johnsona by se zjednodušeně mohla označit jako kritika lidové představy o lidské mysli, především o racionalitě. V hrubých obrysech i některých podrobnostech se teorie lidské mysli těchto autorů shoduje s představou, jakou měl o její povaze i Nietzsche. Stejně jako u Nietzscheho i zde je lidské myšlení založeno na metaforách, zkratkách, zjednodušeních, i když Nietzsche klade větší důraz na nepravdivost těchto základů lidského myšlení, které označuje jako omyly či lži. Výsledek je ovšem dosti podobný – neexistuje nějaká „pravda o sobě“ a ani vědecké myšlení není v tomto smyslu pravdivé. Domnívám se, že u Nietzscheho jde zde především o zálibu v silnějších výrazech – celý život je založený na lži, dokonce takový ze své podstaty být musí, přesto ale Nietzsche životu ve všech ohledech přitakává. Lež tedy není v podstatě něco negativního – pokud si její lživost uvědomujeme a připouštíme.

Z následujícího Nietzscheho citátu je na první pohled znát myšlenková spřízněnost s Lakoffem a Johnsonem: „*Co je tedy pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonymií,*

123 více viz článek Gigerenzer, Goldstein: „Reasoning Fast and Frugal Way“

124 G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*

antropomorfismů, zkrátka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevné, kanonické a závazné: pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory, jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly.“¹²⁵ Být pravdivý neznamena podle Nietzscheho nic jiného nežli používání metafor, které jsou v určité společnosti běžné, tedy „*lhát podle pevné konvence, lhát davově stylem závazným pro všechny.*“ Pocit pravdy máme tehdy, když tímto způsobem lžeme – „*nevědomě a podle staletých zvyklostí*“¹²⁶.

Nietzsche dokonce chápe „*pud k tvorbě metafor*“ jako „*fundamentální lidský pud*“, který „*nelze ani na okamžik odmyslet, nebo bychom odmysleli člověka samého*“¹²⁷. Tyto metafory jsou základem každého vjemu, každého pojmu. Člověk (stejně jako každý jiný tvor) je umělec, tvořící metafory, skrze něž vnímá okolní svět i sám sebe¹²⁸. (Například „*přírodní zákony*“ nenahlížíme, ale jsou metaforou, kterou jsme sami stvořili, a jsou tedy antropomorfní projekcí. Člověk se ale od ostatních tvorů liší tím, že tvoří pojmy ve velkém a hierarchicky je uspořádává, přičemž zapomíná na jejich metaforický původ. Zatímco názorové metafory jsou individuální a ojedinělé, jakmile z nich utvoříme abstrakcí pojmy, stanou se strnulými a ztuhými. Takto zploštělé a zaběhnuté metafory považujeme za nutné a oprávněné, máme pocit, že jsou „*věcí samou*“¹²⁹.

Stejně jako Nietzsche, i Lakoff a Johnson docházejí k závěru, že představa o lidské mysli je v naší kultuře, díky filosofii, kterou je podepřena, do značné míry mylná, a navrhuji proto zásadní přepracování evropské filosofie. (Lakoff s Johnsonem doslova tvrdí, že nejsme tím, čím si myslíme, že jsme, a ani neděláme to, co si myslíme, že děláme.¹³⁰) Vzhledem k tomu, že se jedná vlastně o rozpracování tématu, které je v Nietzscheho filosofii důležité, věnuji jejich závěrům alespoň minimální prostor a pokusím se zde ty nejdůležitější myšlenky shrnout. Kromě kritiky racionality, uvedené výše, Lakoff a Johnson zahrnují mezi mylné představy svobodnou vůli v silném slova smyslu (tedy vůli založenou na netělesné, okolnostmi neomezené a vědomé racionalitě) a objektivní universální morálku (ve které je jasně dané, co je dobré a co špatné).

- Mysl je tělesná v silném slova smyslu – záleží na přirozenosti našeho těla a jeho interakci s okolím. Neexistuje tedy mysl, která by mohla být separovaná od těla. Pojem vlastního „já“ je podobně jako podobné abstraktní pojmy jen těžko uchopitelný a nekonzistentní. Tato nekonzistentnost není chybou – při uvažování o „já“ je dokonce nutná. Důvodem je několik

125 F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 14

126 F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 14

127 F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 22

128 Například „*přírodní zákony*“ nenahlížíme, ale jsou metaforou, kterou jsme sami stvořili, a jsou tedy antropomorfní projekcí. Viz F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 20.

129 F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 17

130 G. Lakoff; M. Johnson: *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*

(minimálně pět) druhů zkušenosti z žití v sociálním světě, a tedy několik metafor, ze kterých pojetí „já“ vychází. Koncepce jediného „já“ jako subjektu je mylná¹³¹.

- Myšlení je metaforické, vtělené (jako protiklad transcendentního), emocionálně nabitě, má silnou morální dimenzi. Většinou je nevědomé a není logické. Myšlení v metaforách stojí v základu každého uchopení světa, včetně vědeckého.

- Představa člověka jako autonomního racionálního činitele (*autonomous rational self*) je mylná.

- Objektivní pravda (*commonsense true*) umožňuje fungování ve světě, toto pojetí pravdy je ale lidský „výtvor“, založený na metaforách lidské mysli.

- Universálie vycházejí z universálních zážitků.

- Vzhledem k tomu, že lidská mysl je tělesná, je nutně ovlivněná svým okolím. A tedy prostředí, ve kterém žijeme (*environment*) je třeba chápat spíše jako součást naší existence, nežli jako pouhé věci, které se kolem nás vyskytují, či dokonce jako jakousi opozici.

- Lidská morálka je arbitrární, vychází z naší tělesnosti a zakoušení sociálních interakcí. Neexistuje konzistentní morálka.

5.5 VĚDOMÍ JAKO ADVOKÁT NEVĚDOMÍ

Měli bychom tedy o tradiční představě lidského vědomí a s ním spojené racionality začít vážně pochybovat? Nietzsche svojí teorii podepíral empirickými tvrzeními poměrně řídké, zdá se ale, že současná věda pro Nietzscheho teorii argumenty dodává. Jaká by měla být „nová“ role lidského vědomí?

Podle Nietzscheho představu vědomí navenek obhajuje myšlení a činy nevědomí a komunikuje za něj. Stejně jako advokát, i vědomí prezentuje nevědomí tak, aby byly jeho pohnutky obhájitelné před společností, bez ohledu na to, jestli jsou tyto pohnutky pravdivé. Tuto teorii podporuje klasický Libetův experiment¹³². Z výsledků experimentu autoři vyvozují, že příprava k určité činnosti započne poměrně výrazně dříve, nežli si zkoumaná osoba uvědomí svůj záměr. Je ale třeba poukázat na to, že existují i námitky proti takovému výkladu tohoto experimentu¹³³. Pokud by uvedený závěr ale byl správný, znamenalo by to popření svobodné vůle v silném slova smyslu a výrazné oslabení pozice vědomí. To by bylo vlastně jen jakýmsi doprovodným jevem, následujícím

131 Stejný názor zastává například i D. Dennett, podle kterého je představa „já“ jakožto „velitele posádky“ pouhou iluzí – viz D. Dennett: *Consciousness Explained*.

132 Benjamin Libet, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright, Denis K. Pearl: „Time of Conscious Intention Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential)“

133 Například I. Havel: „Hra na čas a svobodu“

po neuronální aktivitě, nebylo by hybnou silou našeho myšlení a jednání, ale spíše jakýmsi tiskovým mluvčím, komunikujícím s okolím a sebou samým¹³⁴.

V této souvislosti je zajímavý i experiment psychologa Michaela Gazzanigy, známý jako *The split brain experiment*¹³⁵. Pokusnými osobami byli lidé trpící epilepsií, kterým byl v rámci léčby přerušeno corpus callosum (mozkový trámec – shluk nervových vláken spojující obě mozkové hemisféry), a tím došlo k chybám v komunikaci obou hemisfér. Gazzaniga promítal pacientům zvlášť do jednotlivých hemisfér obrázky, ke kterým měli přiřadit hodící se menší obrázek (pro každou hemisféru byla opět přístupná zvlášť jedna sada těchto obrázků). Ukázalo se, že hemisféry osob s přerušeno corpus callosum nemají schopnost vizuální informaci sdílet (totéž platí i pro hmat a čich). Zatímco když byl obrázek promítnut levé hemisféře, pacienti dokázali popsat, co viděli, v případě pravé hemisféry toto nedokázali, přestože byli schopni přiřadit vhodný obrázek. Zdá se tedy, že pravá hemisféra není schopná o své volbě mluvit a jedná nevědomě. Velmi zajímavě dopadl pacientův pokus o interpretaci volby. Podle Gazzanigy je levá hemisféra „sídlem“ interpretace, neustále hledá nějaký význam a řád, i tam, kde žádný být nemusí¹³⁶. Když se zeptal pacienta, proč pravá ruka (tedy levá hemisféra, která nedokázala vyjádřit, co vidí, a tudíž si toho ani tento pacient nebyl vědom) vybrala určitý obrázek, pacient si odpověď vymyslel tak, aby byla v souladu s tím, čeho si vědom byl (tedy v souladu s tím, co viděl levou hemisférou)¹³⁷. Gazzaniga dodává, že člověk je jediný tvor s takto vyvinutou laterarizací mozku, což by prý podle současných výzkumů mohlo být způsobeno ztrátou nějaké vlastnosti, společné i ostatním primátům, spíše než „evolučním upgradem“. Podle něj se pravá, nevědomá hemisféra podobá mozku ostatních savců, zatímco levá, vědomá a interpretující hemisféra (která tedy tyto vlastnosti získala snad ztrátou nějaké obecné vlastnosti), je do značné míry unikátní. Představa takto lateralizovaného mozku připomíná Nietzscheho metaforu – levá, vědomá a racionální hemisféra (jejíž racionalita je založena ztrátou nějaké schopnosti, nikoliv nabytím nové), post hoc vykládá, dává smysl a řád jedinečnému a nevědomému zakoušení a myšlení, které přitom činí komunikovatelným (a tedy nutně v určitém stupni obecným). Značný význam lateralizaci lidského mozku přikládal ve svých pracích také psycholog Julian Jaynes, který na tomto faktu založil svou teorii o „dvoukomorové mysli“

134 Fenoménu vědomé autostimulace se věnuje překvapivě málo pozornosti. Daniel Dennett autostimulaci považuje za zásadní pro vznik vědomí – jeho vývoj si představuje tak, že předchůdci moderního člověka komunikovali nejdříve mezi sebou navzájem, poté začali mluvit sami pro sebe, až došlo ke zvnitřnění řeči, vnitřnímu monologu, a tím i vědomí. Tím, že promlouváme sami k sobě, stimulujeme stejné části mozku, jako při komunikaci s jinými členy společnosti. D. Dennett: *Consciousness Explained*

135 M. Gazzaniga: „The Split Brain Revisited“

136 „*Interpretive mechanism of the left hemisphere is always hard at work, seeking the meaning of events. It is constantly looking for order and reason, even when there is none.* M. Gazzaniga: „The Split Brain Revisited“

137 „*We then asked the left hemisphere, the only one that can talk, why the left hand was pointing to the object. It did not know, because the decision to point was made in the right hemisphere. Yet it quickly made up an explanation. We dubbed this creative, narrative talent the interpreter mechanism.*“ M. Gazzaniga: „The Split Brain Revisited“

(*bicameral mind*)¹³⁸. Ačkoli má tato teorie mnoho odpůrců, lze ji chápat jako spojení Nietzscheho filosofie s empirickou vědou¹³⁹, a proto jí v závěru této práce věnuji prostor.

5.6. TEORETICKÁ TEORIE MYSLI

Pokud nejsou uvedené argumenty chybné, znamená to, že opravdu není naše psychika taková, za jakou jí považujeme. Dostáváme se do zvláštní situace, kdy téměř všechny důležité vlastnosti, které vlastnímu vědomí připisujeme, jsou mylné.

Podle teoretické teorie mysli („*theory*“ *theory of mind*), jejímž nejvýraznějším zastáncem je psychologka Alison Gopniková¹⁴⁰, nemáme přímý přístup k tomu, co se v naší hlavě odehrává. Máme o tom pouze teorii založenou na pozorování ostatních lidí – představa, že máme přístup k našim myšlenkám, a že tedy vlastní mysl známe díky introspekci, je iluzí vytvořenou obecným mechanismem, kterým vytváříme teorie o okolním světě. Tato teorie je sice v rozporu s obecnou představou, spočívající na názoru, že ostatním lidem rozumíme na základě toho, že rozumíme nejdříve sami sobě, podle autorů *Evoluční psychologie člověka* je ale tato teorie „na správné cestě“¹⁴¹. Pokud tuto teorii spojíme s metaforičností lidské mysli, dokáže vysvětlit nejen to, že nejsme těmi, za které se považujeme, ale i velké množství často protichůdných názorů na lidskou psychiku.

Tento přístup je tedy založený na předpokladu chyby v lidském usuzování – snažíme se pochopit vlastní mysl na základě pozorování okolí, především jiných lidí, mylně se ale domníváme, že se jedná o introspekci. Z jiného úhlu pohledu bychom tuto iluzi mohli chápat jako evoluční adaptaci – přesvědčení o vědomí, spojeném s racionalitou, svobodnou vůlí a morálkou, je vlastně jakousi maskou, která se u člověka v evoluci vyvinula kvůli životě ve složité a komplexní společnosti. Potřebujeme věřit ve vlastní morálku a racionalitu, v jejich neměnnost a objektivnost. Na druhé straně potřebujeme věřit i ve svobodnou vůli, která z lidského myšlení dělá „černou skříňku“, jejíž obsah se neřídí deterministickými zákony, a činí tak člověka pro okolí do určité míry nevyzpytatelným a navíc také morálně zodpovědným.

138 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 202

139 I když tak nejspíše nebyla míněna – u Jaynese jsem, přes četné podobnosti, o Nietzschech nenašla žádnou zmínku.

140 L. Barrett; R. Dunbar; J. Lycett: *Evoluční psychologie člověka*, str. 388

141 Jako silný argument pro tuto teorii uvádějí fakt, že tříleté děti nechápu nesprávné domněnky druhých lidí, ani nedokáží snadno popsat obsahy vlastní mysli. Znamená to totiž, že nemají přednostní přístup k vlastním myšlenkovým procesům.

6. ZÁVĚR

6.1. K ČEMU MÁME VĚDOMÍ?

Vzhledem k nepřehlednosti tématu jsem se rozhodla udělat „inventuru“ jednotlivých dílčích závěrů, ke kterým jsem v této části práce dospěla, a také doplnit některé souvislosti, které buď z uvedeného vyplývají, nebo s ním úzce souvisejí.

Zatímco Nietzsche definuje lidské vědomí jako to, co lze sdílet a sdělovat, čímž je určen i jeho charakter a obsah, klasická představa chápe vědomí spíše jako jakousi platformu, která nám umožňuje „nadstavbu“ nad psychikou ostatních živočichů, zahrnující lepší zacházení se světem, racionalitu, svobodnou vůli a morálku. Z prvního uvedeného přístupu také vyplývá neredukovatelnost fenoménu vědomí na úroveň genetické dědičnosti (nemám zde na mysli pouhé obsahy vědomí, ale tento fenomén jako takový).

Racionální uvažování ale zahrnuje heuristiky a metafory, zjevně tedy probíhá především na nevědomé úrovni, uvědomujeme si jen „výsledek boje pudů“. Navíc je silně emocionálně zabarvené. Podle experimentů prováděných na lidoopech dokonce v některých případech šimpanzi více odpovídají naší definici racionálních tvorů, nežli lidé. Zdá se tedy, že vědomí není nutnou podmínkou racionality.

I volní rozhodnutí mají dle některých experimentů původ v nevědomí – vědomí následuje až poté, naše chování tedy neovlivňuje. I když jsou epifenomenalistické argumenty často zpochybňovány¹⁴², přesto snad můžeme souhlasit s Nietzsche, že vědomé účely jednání jsou často zástupné, a to včetně morálního souzení. Ani pro naše rozhodování a jednání není podmínkou vědomí, ve světě bychom se vyznali i bez něj – stejně jako zvířata, kterým vědomí podobné tomu lidskému nepřisuzujeme, s tím problémem nemají. Pravděpodobně by ale měli problém vyznat se ve složitě strukturované společnosti.

Vědomé uvažování často považujeme za logické. Domnívám se ale, že logika nepopisuje souvislosti světa jako takového, ale spíše souvislosti našeho (nevědomého) uvažování – je tedy ve své podstatě antropocentrická a historická. Je vlastně povrchním a zploštělým vyjádřením lidského nevědomí. Logická omezení jsou omezeními lidské mysli.

V čem bychom se tedy bez vědomí neobešli? Nebo, jinak řečeno, proč se u lidí během evoluce vědomí vyvinulo? Na základě již uvedeného můžeme vyloučit racionální uvažování, rozhodování i jednání, logiku. Ve světě bychom se vyznali stejně dobře i bez vědomí. Vraťme se k deprivacním pokusům a představme si člověka jako objekt takového experimentu. Bylo by

142 viz například <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/> (navštíveno 30.7. 2015)

takovému člověku, který je celý život jen sám se sebou, k něčemu vědomí, racionalita nebo logika? Je vůbec možné, aby byl člověk, který neprojde socializací v lidské společnosti, racionální? A vyznal by se bez racionality ve světě? Domnívám se, že by si vytvořil vlastní systém metafor, k uvažování by používal heuristiky (ty mohou být na rozdíl od primárních metafor vrozené), vědomí by se u něj ale nevyvinulo, neznal by totiž komunikaci. Komunikaci považují za „primární impuls“, který vedl k evoluci vědomí. Důsledky tohoto evolučního vynálezu jsou pro člověka ale širší – jak uvádí Jaynes, být si vědom sám sebe znamená mít představu „analogového já“. Přestože je tato představa často označována za mýtus (kromě Nietzscheho například Dennett, Lakoff a Johnson), jsou na ní založeny lidské schopnosti, které pokládáme za podstatné mimo jiné i schopnost vidět sebe v minulosti a budoucnosti (a tím pádem schopnost budoucnost plánovat) a schopnost pociťovat za sebe odpovědnost. Na schopnosti komunikace a učení, především imitace, je založena lidská kultura a tím například i věda. Některá zvířata jsou dostatečně inteligentní (ve smyslu individuální racionality), to, co jim ve srovnání s námi ale chybí, je schopnost kumulativní kultury – ta nevzniká racionalitou, ale právě komunikací a imitací.

6.2. HYPOTÉZA V PRAXI

„Kdo chce dnes učinit předmětem studia morální záležitosti, otevírá si obrovské pole práce. Všechny druhy vášní je třeba jednotlivě promyslet, jednotlivě sledovat v různých epochách, národech, ve velkých i malých jednotlivcích; veškerý jejich smysl i všechny způsoby, jak hodnotí a osvětlují věci, musí být odhaleny! Zatím nic z toho, co bytí propůjčovalo barvu, nemá dějiny: vždyť kde jsou dějiny lásky, lakoty, závisti, svědomí, piety, krutosti? (...) Tolik věcí je tu třeba promyslet! Vše, co lidé do nynějška chápali jako své ‚existenční podmínky‘, a veškerý rozum, náruživost a pověřčivost tohoto chápání – bylo to již beze zbytku prozkoumáno?“¹⁴³

V předchozích oddílech této práce jsem se pokoušela o nalezení podpory pro Nietzscheho hypotézu na poli současné vědy – jednalo se převážně o rovinu obecnou, teoretickou. V tomto „dodatku“ bych se chtěla pokusit o krátkou úvahu ohledně evoluce lidského vědomí v tom smyslu, který je citován v úvodu této kapitoly.

Domnívám se, že pokud je alespoň směr nastíněný v této práci správný, mělo by mimo jiné platit toto:

Organismy žijící sociálním životem, jejichž společnost má podobnou strukturu jako je

143 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 7

lidská, s podobným sociálním životem, mají i nějaký typ vědomí. Otázkou ale je, jak toto tvrzení otestovat. Nabízí se tzv. „zrcadlový test“. Jeho průkaznost bývá ale zpochybňována¹⁴⁴.

U zvířat, která byla domestikována a socializována v lidské společnosti tak, že do ní byla určitým způsobem začleněna a tím došlo ke značné změně oproti jejich přirozenému sociálnímu prostředí (například psi, šimpanzi), lze pozorovat změnu v psychice – více se podobá psychice lidské. Nejvýraznější takovou změnou by mohlo být u šimpanzů používání jazyka a vytváření pojmů, například u známé Washoe.

Korelace mezi ekologickými podmínkami určité společnosti a její strukturou, náboženstvím, jazykem a písmem, celkovým „stylem myšlení“.

Korelace objevení se významných novinek ve vývoji člověka (například zásadní změna nástrojů, vývoj jazyka a písma) a změna struktury společnosti. (Větší smysl pro bádání v oblasti lidské psychiky by pak dávalo například zkoumání vzniku a rozvoje jazyka na základě vývoje velikosti a struktury společnosti, nežli na základě vývoje mozku.)

První dva body, ačkoli pro tuto práci zajímavé, její možnosti silně přesahují. Druhé dva jsou ale současnému bádání přístupnější díky snaze kognitivní archeologie o rekonstrukci vývoje lidské psychiky na základě archeologických dat, věnují se jim i někteří psychologové. Uvedu zde především teorii psychologa Juliana Jaynese, ale i kognitivního archeologa Colina Renfrewa.

Reakce na Jaynesovu poměrně radikální teorii, zformulovanou v sedmdesátých letech 20. století, nebyly vždy pozitivní¹⁴⁵. Uvádím ji zde proto, že ačkoli proti jeho tvrzením existuje řada námitek, věnuje se právě oněm „existenčním podmínkám“, které mají být dle Nietzscheho prozkoumány. Domnívám se, že jeho hlavním přínosem nemusí být přímo jeho teorie samotná, ale to, že poukazuje na nesamozřejmost těchto základních podmínek a na okolnosti jejich vývoje. Uvažuje o věcech, které chápeme za tak samozřejmé, že nás často nenapadne jejich podmíněnost a proměnlivost u člověka zkoumat.

Jaynes na základě mnoha tvrzení, především z oblasti psychologie, dochází k podobnému závěru ohledně lidského vědomí jako Nietzsche nebo Lakoff s Johnsonem – vědomí není takové, za jaké ho máme tendenci považovat: neměli bychom ho zaměňovat s vnímáním či jednáním, není třeba ani pro myšlení. Vědomí není sídlem rozumu (*reason*) a představa jednotného, lokalizovatelného „já“ je fikcí¹⁴⁶. Je možné, že existovali lidé, kteří „mluvili, soudili, používali rozum, řešili problémy, a tedy dělali většinu věcí, které děláme my, ale přesto neměli vůbec

144 např. článek C. M. Heyes: „Napodobování a sebeuvědomování u zvířat“

145 I. Riahi: „Ancient minds not conscious“

146 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 46

vědomí¹⁴⁷.

Vědomí je pro Jaynese operace (Jaynes používá termín „*operation*“, což je do češtiny těžko přeložitelné, snad jako „činnost“), která pracuje na základě analogií a metafor¹⁴⁸ – vytváří „analogové 'já'“, které se může pohybovat v myšlenkovém metaforickém prostoru, zacházet s myšlenkami jako s věcmi a vytvářet příběhy¹⁴⁹. Vědomá mysl je analogií světa a mentální činnosti jsou analogií činností tělesných. (Proto všechny entity, které nejsou prostorové, musejí být do tohoto systému převedeny – například čas, historie.) Tato analogie má základ v jazyku, tudíž vzniku vědomí musel vznik jazyka předcházet¹⁵⁰. Jaynes sice připouští, že ve vývoji vědomí mohl hrát určitou úlohu přírodní výběr, zastává ale názor, že vědomí je převážně produktem kultury a že se získává učením na základě jazyka¹⁵¹ – geny tedy mohly vzniku vědomí napomáhat, nehrály ale hlavní roli. Vědomá mysl je, stejně jako její předchůdce, mysl dvoukomorová (*bicameral mind*), kulturní normou¹⁵².

Jaynes ale nezůstává u teorie a pomocí řady archeologických nálezů, dochovaných písemných a obrazových pramenů (kromě různých stél a tabulek s nápisy například Homérový eposy, *Starý* a *Nový Zákon*, *Epos o Gilgamešovi*), se výše uvedenou hypotézu pokouší testovat. Tvrdí, že vědomí vzniklo u člověka teprve poměrně nedávno (k jeho vývoji došlo v první polovině prvního tisíciletí před naším letopočtem), jeho vývoj stále ještě není u konce¹⁵³, a že mu předcházelo období tzv. dvoukomorové mysli (tento způsob myšlení byl typický pro člověka od doby přechodu k zemědělství).

Jedním z hlavních Jaynesových důkazů je literatura – na základě rozboru tvrdí, že mysl postav v *Íliadě* je radikálně odlišná od té naší: obecně lze říci, že nemají vědomí či přesněji vědomé „já“ (ego). V *Íliadě* se nevyskytují slova, která by se vztahovala k vědomí nebo jakýmkoli mentálním činnostem¹⁵⁴. Není zde ani žádný prostor pro (svobodnou) vůli¹⁵⁵ či pojem těla v dnešním

147 „If our reasoning has been correct, it is perfectly possible that there could have existed a race of men who spoke, judged, reasoned, solved problems, indeed did most of the things that we do, but who were not conscious at all.“ J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 47

148 Teorie o metaforickém základu lidské mysli je u Jaynese v podstatě totožná jako u Lakoffa a Johnsona – obě dvě tyto modernější hypotézy vypadají jako (nepřiznané) rozpracování některých aspektů Nietzscheho filosofie, především kratšího textu „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním“. U Jaynese více viz například str. 48-66 v knize J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*.

149 „... consciousness is an operation rather than a thing, a repository or a function. It operates by way of analogy, by way of constructing an analog space with an analog 'I' that can observe that space, and move metaphorically in it. (...) a metaphorical space where such meanings can be manipulated like things in space.“ J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 66

150 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 66

151 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 220

152 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 228

153 Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 323

154 I když se v *Íliadě* vyskytuje například slovo „psyche“, mělo v té době jiný význam nežli duše apod. – znamenalo spíše krev či dech. J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 69

155 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 70

slova smyslu¹⁵⁶. Jaynes tvrdí, že postavy v Íliadě nepřemýšlejí, co dělat – nemají žádnou introspekci¹⁵⁷, nemají vědomé plány ani motivy jednání¹⁵⁸. Nemají žádný „mentální prostor“ (*mind-space*), ve kterém by se mohly pohybovat, nechápou sami sebe jakožto subjekty¹⁵⁹. Jejich jednání vedou halucinace, které jim říkají, co dělat¹⁶⁰. Lidé je chápou jako hlasy bohů (případně předků či mrtvých přátel) – tito bohové jsou tedy součástí lidské mysli¹⁶¹. „Hlasy“ měli svou hierarchii: na nejnižší úrovni stály osobní „bozi“, na vyšších „bozi“ kolektivní – ti byli uctívání celým společenstvím, měli vlastní domy, často uprostřed vesnice, ve kterých „bydleli“, byli součástí různých rituálů¹⁶².

Dvoukomorová mysl umožnila člověku přechod od malých lovecko-sběračských skupin k větším zemědělským komunitám¹⁶³ – umožňovala totiž sociální kontrolu a komunikaci ve větších a složitějších společenstvích¹⁶⁴, a to díky uvedené hierarchizaci – bozi na vysokých úrovních přikazovali celému společenství, a tím ho kooordinovali¹⁶⁵.

Za vznikem dvoukomorové mysli stála změna velikosti a struktury společnosti, stejně jako za jejím zánikem. Mít tento typ mysli se vyplatilo ve stabilní hierarchické organizaci. Na konci druhého tisíciletí před Kristem ale došlo k mnoha změnám, které tuto stabilitu narušily: přírodní katastrofy a války zapříčinily velké migrace a společenské změny. Mezi příčiny zániku dvoukomorové mysli a vzniku vědomí Jaynes ale počítá i „vynález“ narativizace (epika) a písma a také „objev“ přetvářky a její výhodnosti při společenském styku¹⁶⁶. Nejlepší doklady o této kulturní změně máme z Mezopotámie a Řecka¹⁶⁷. Mnohým příkladům, které Jaynes uvádí, je společný zejména pocit opuštěnosti pramenící z nepřítomnosti bohů¹⁶⁸. Dalším svědkem této změny je epos *Odyseia* – zatímco *Íliada* ještě zrcadlí svět dvoukomorové mysli, Odysseus představuje hrdinu s moderní, vědomou myslí¹⁶⁹. *Odyseia* popisuje zcela nový a odlišný svět, obývaný novými a

156 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 71

157 „The characters of the Illiad do not sit down and think out what to do. They have no conscious minds such as we say we have, and certainly no introspection.“ J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 72

158 „The beginnings of action are not in conscious plans, reasons and motives.“ J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 72

159 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 75

160 „gods that pushed man about like robots and sang epics through their lips“, J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 73

161 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 74

162 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 150

163 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 139

164 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 132, 202

165 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 202

166 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 221

167 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 222

168 Například tabulka nalezená v Assyřském Tukulti: „My god has forsaken and disappeared, my goddess has failed me and keeps at the distance, the good angel who walked beside me has departed.“ Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 225

169 „Odysseus (...) is the hero of the new mentality of how to get along in a ruined and god-weakened world.“ Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 273

odlišnými bytostmi. Jaynes dokonce tvrdí, že sám obsah tohoto eposu je ozvěnou změn, které se v té době odehrávaly¹⁷⁰. Podobně i *Starý Zákon* chápe Jaynes jako zdroj informací o této přechodné době – je to vlastně příběh o ztrátě dvoukomorové mysli, zatímco *Nový Zákon* je již odrazem moderního typu myšlení¹⁷¹. Ačkoliv dnes dvoukomorová mysl není normou, stále se občas objevuje, považujeme ji ale za poruchu, schizofrenii¹⁷². Schizofrenici jsou vlastně reliktem dob minulých.

To, co provázelo vznik vědomé mysli, nazývá Jaynes „kognitivní explozí“¹⁷³ – vědomí vytváří mnoho nových kognitivních možností. Jednou z nich je „zprostornění“ (*spatialization*) času, které nám umožňuje pohybovat se v minulosti i předpokládané budoucnosti, další je vytvoření představy „já“ (*self*), spojené s novými emocemi (například strach, úzkost, vina, stud)¹⁷⁴. S přechodem na nový způsob myšlení souvisí i vznik vědy – věda je vlastně pokusem o pochopení celku světa a nalezení svého místa v něm, a tedy hledáním odpovědí na otázky, které člověka znepokojují od doby, kdy přišel o jistoty spojené s předchozím typem myšlení¹⁷⁵.

Je až s podivem, jak se Nietzscheho představa této teorii podobá: Nietzsche, stejně jako později Jaynes, považuje vědomí za poměrně mladý fenomén, přičemž typ mysli, která mu předcházela, se v mnohém od naší moderní mysli lišil. Typ mysli přitom záleží na vkusu, je tedy spíše součástí proměnlivé kultury, nežli nějaké hlubší podstaty. Člověk byl tvorem stádním v ještě mnohem větší míře, nežli dnes. V *Radostné vědě*¹⁷⁶ tvrdí:

„V nejdelších a nejdávnějších dobách lidstva vypadala výčitka svědomí úplně jinak než za dnešních dnů. Dnes se člověk cítí zodpovědný jen za to, co chce a co koná (...). Avšak po nejdelší dobu trvání lidstva neznal člověk nic strašlivějšího než se cítil jednotlivcem. (...) Svoboda myšlení platila za nanejvýš nepříjemnou svízeľ. Být sám sebou, oceňovat se podle vlastní míry a váhy – to bylo tehdy v rozporu s vkusem. (...) Se samotou byla spojena veškerá bída a hrůza. Vše, co škodilo stádu, (...) působilo tehdy jedinici výčitky svědomí – a ještě i jeho sousedu, ano, celému stádu! – V tom jsem se nejvíce změnili.“

Ačkoli se může zdát, že Jaynes tyto dva typy mysli prezentuje jako dosti odlišné, založené na rozdílném principu, domnívám se, že je spíše na místě mluvit o změně perspektivy, nikoli jako o změně „mechanismu“ mysli. „Hlas“ uvnitř své mysli slyšíme stále, ale jsme zvyklí ho vykládat jinak – jako proud našeho vlastního vědomí. Jak také dokládá výše uvedený pokus s „rozděleným

170 „And the huge Odyssean themes of homeless wanderings, of kidnappings and enslavements, of hidden things, things regained, are surely echoes of the social breakdown following the Dorian invasions when subjective consciousness in Greece first took its mark.“ Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 273

171 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 313

172 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 404

173 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 456

174 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 460

175 J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 434

176 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 117

mozkem“, lidská mysl zřejmě stále dvoukomorovou zůstává. Změnil se tedy výklad, „vkus“, nikoli fenomén jako takový, a to zřejmě díky změně celkového sociálního a kulturního kontextu. Domnívám se, že navzdory poměrně radikální argumentaci zastává i Jaynes toto umírněnější stanovisko, jak je patrné například z tohoto tvrzení: „Každý člověk měl část nervového systému, která byla božská, a která ho řídila jako nějakého otroka, hlas či hlasy, který byl vlastně tím, co nazýváme vůlí. (...) Bohové nebyli v žádném smyslu něčím ‚výplodem fantasmie‘. Byli vůlí člověka. Obývali jeho nervový systém, pravděpodobně jeho pravou hemisféru ...“¹⁷⁷ Tomuto výkladu by napovídalo i výše uvedené tvrzení, že se v obou případech jedná o kulturní normu.

Pro interepertaci vědomí jako kulturního fenoménu můžeme najít oporu i v antropologii – antropoložka Caroline Lutzová tvrdí, že vědomí je kulturní konstrukcí a tudíž je značně kulturně variabilní¹⁷⁸ a závislé na sociálním prostředí, přičemž kultura není jakousi mapou, pomáhající nám se vyznat v prostředí, ve kterém žijeme, ale je tím, skrze co interpretuje veškerou naši zkušenost. Vědomí a kultura jsou tedy neoddělitelně spojené.

Pokud by byla Jaynesova teorie pravdivá, znamenalo by to, že může existovat poměrně složitá lidská společnost, jejíž členové nemají vědomí, což by mohlo být námitkou proti hypotéze, uvedené v této práci. Tyto society ale byly jednodušší a výrazně menší, „dvoukomorový“ typ myšlení by v dnešní struktuře společnosti neobstál. Také bychom snad mohli za jakési „kolektivní vědomí“ považovat hlasy-bohy, alespoň ty na vyšších úrovních hierarchie.

Jestliže hlavní příčinou popsaného přechodu mezi dvěma typy myslí byla změna sociální struktury a kultury, a tedy i kontextu, ve kterém je fenomén „vnitřního hlasu“ vykládán, otázkou pak je, zda by neměla existovat jakási „refugia“ dvoukomorového myšlení, tedy kultury, které tímto přechodem neprošly.

Ačkoli je možné proti Jaynesově hypotéze vznést mnoho námitek, je velmi pravděpodobné, že v minulých obdobích lidské existence opravdu vypadala lidská psychika výrazně jinak – stačí například nahlédnout do knihy některého scholastického autora, abychom si uvědomili, v jak odlišném světě lidé žili jen před několika staletími. Tento pohled sdílí například i kognitivní archeolog Colin Renfrew, či neuropsycholog Merlin Donald – oba zastávají teorii, že lidská mysl za dobu existence člověka prošla několika zásadními proměnami. Ačkoli se názory na počet a dataci „přechodů“ různí¹⁷⁹, zdá se, že i na základě staršího archeologického záznamu lze předpokládat výrazné změny v myšlení lidí, podobných té, kterou popisuje Jaynes.

177 „Each person had had a part of his nervous system, which was divine, by which he was ordered about like any slave, a voice or voices which indeed were what we call volition. The gods were in no sense ‚figments of the imagination‘ of anyone. They were man's volition. They occupied his nervous system, probably his right hemisphere (...)“ J. Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, str. 202

178 C. Lutzová: „Culture and Consciousness: A Problem in the Anthropology of Knowledge“, str. 64

179 C. Renfrew: „Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage“

V této souvislosti je zásadní myšlenkou C. Renfrewa „paradox moudrosti“ (*sapient paradox*)¹⁸⁰. Renfrew zde naráží na stejný problém jako výše Tomasello: lidstvo se z genetického hlediska nemění již minimálně 60 tisíc let (ale možná až 200 tisíc)¹⁸¹, zatímco mnohé fenotypové projevy, pokládané pro člověka za podstatné, se změnily z této perspektivy poměrně nedávno, velká část z nich dokonce během posledních 10 tisíc let. Jak je možné, že trvalo tak dlouho, nežli se některé podstatné vlastnosti projeví¹⁸²? Změnu v lidském fenotypu během tohoto období tedy nemůžeme vysvětlit evolucí na úrovni genů – novorozenci v každé generaci mají stejný genetický základ. Renfrew dospívá ke stejnému názoru, jako někteří dříve zmínění autoři, tedy že vysvětlením je značná plasticita lidského mozku, a že „mysl“ je založená na tělesné zkušenosti a na fyzické účasti ve světě¹⁸³.

Je jasné, že se lidská vědomá mysl musela vyvinout z nějaké, alespoň částečně odlišné mysli, otázkou ale je, zda minimálně jednu změnu v jejím vývoji umístíme do období Renfrewem vymezeného období, nebo dokonce až do doby mladší nežli 12 až 10 tisíc let¹⁸⁴. Pokud ano, je to vážným argumentem proti výše uvedené hypotéze „velké chyby“, tedy předpokladu, že naše mysl je stále adaptovaná na pleistocenní, nikoliv současné podmínky¹⁸⁵. Renfrew¹⁸⁶ předpokládá, že v průběhu existence rodu homo došlo ke čtyřem významným změnám lidské mysli, z čehož dvě proběhly během evoluční stáze člověka: jednu lze zjednodušeně ztotožnit s neolitickou evolucí, druhou s rozvojem měst a vynálezem písma (vrcholu dosáhla přibližně v období klasického Řecka). Období před poslední změnou Renfrew charakterizuje jako „symbolickou materiální kulturu“ (*symbolic material culture*), období, ve kterém dnes žijeme, nazývá „teoretickou kulturou“ (*theoretic culture*).

Dokazování, že v průběhu holocénu došlo k evoluci lidské mysli, bude ale vždy z více důvodů poměrně problematické. Problematická je nejen snaha o rekonstrukci dávné lidské psychiky (archeologické důkazy jsou nepřímé, nelze se vyhnout souzení na základě vlastní optiky), ale i

180 Např. C. Renfrew: „Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred“

181 Podél teorie out-of-Africa muselo dojít ke „speciální fázi“ ještě před tím, nežli člověk opustil Afriku, tedy před 60 tisíci lety. Viz C. Renfrew: „Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred“

182 „(...) *sapient paradox: that the biological basis of our species has been established for at least that time /pozn. 60 000 years ago/ (and perhaps for as much as 200 000 years), while the novel behavioural aspects of our 'sapient' status have taken so long to emerge or to construct themselves, or rather that they have done so very recently.*“ C. Renfrew: „Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred“

183 „*mind* is the result of embodied experience and of material engagement with the world“ C. Renfrew: „Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred“.

184 Tedy po skončení posledního glaciálu, kdy došlo k zásadní změně lidského způsobu života, a tedy i k poměrně radikální změně kultury a sociální struktury. Více viz J. Turek: „Na prahu nového řádu. První tvůrci chrámů a keramiky“, *Civilizace a dějiny*, str. 71

185 Více o této hypotéze viz P. J. Richerson; R. Boyd: *V genech není všechno*, str. 218.

186 C. Renfrew: „Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage“. Renfrewova teorie je přepracováním hypotézy M. Donalda (*Origins of the Human Mind*).

vymezení hranic jejích typů, a tedy rozhodnutí, která změna je dosti velká, aby se dalo mluvit o podstatné změně lidské mysli.

Domnívám se, že pokud by se ale dostatečně přesvědčivé důkazy o evoluci lidské mysli v průběhu holocénu našly, znamenalo by to, že je lidská mysl opravdu mnohem tvárnější, nežli si připouštějí zástupci klasické adaptivní teorie, že je do značné míry utvářena (a děděná) kulturou a strukturou společnosti, ve které se vyskytuje, a že vědomí ani racionalita nejsou podstatné vlastnosti člověka. To by se sice nebylo možné považovat přímo za potvrzení teorie, založené na Nietzscheho filosofii, v plném rozsahu, ale jejích základních předpokladů ano. Spolu s tvrzeními, uvedenými dříve v této práci, lze snad dojít k závěru, že je tato teorie v mnohém ohledu adekvátnější nežli v současné vědě převládající genocentrický pohled na fenomén lidského vědomí, a že by tedy stálo za to věnovat Nietzscheho filosofii více pozornosti, nežli se jí v současnosti dostává.

DODATEK: NIETZSCHE (ANTI)DARWIN?

Nietzsche sám sebe považoval za zastávce evoluční teorie, zároveň se ale poměrně silně vymezoval vůči Darwinovi. Stejně, jako lze k Nietzscheho textům přistupovat z mnoha různých úhlů pohledu, odrážejících většinou osobní preference, se kterými jednotliví čtenáři a interpretátoři k Nietzscheho filosofii přistupují, lze i za přímými poznámkami (pravda, často nelichotivými) na adresu Darwina či obecněji ve směřování Nietzscheho myšlenek najít mnoho různých, často i protikladných tvrzení o Nietzscheho vztahu k Darwinovi a evoluční teorii vůbec. Někteří autoři považují v tomto ohledu za důležitou Nietzscheho teorii vůle k moci, což se v souvislosti s Darwinovým přírodním výběrem samozřejmě nabízí (např. v úvodu zmiňovaný Moore¹⁸⁷). Vzhledem ke směřování této práce se ale pokusím o vlastní alternativní pohled – zdá se, že u Nietzscheho opravdu platí, že počet interpretací je stejný jako počet interpretátorů, což může být z hlediska vědy poněkud frustrující, přesto ale snad nikoliv zbytečné. V prvním kroku poukážu na Darwinovy myšlenky, s obsahem této práce související – i když jsou možná některé notoricky známé, považuji za důležité je zde uvést, především pro srovnání s Nietzscheho myšlenkami na stejné téma. V druhém kroku uvedu Nietzscheho výhrady vůči Darwinismu, relevantní pro tuto práci, a pokusím se poukázat, že Nietzscheho spor s Darwinem nebyl snad tak ostrý, jak se může na první pohled zdát.

V knize *O původu člověka*¹⁸⁸ se Darwin kromě evoluce lidského těla zabývá i evolucí lidské psychiky. S Nietzschem je mu společný důraz na detaily, na rozdíl od něj ale uvádí obrovské množství empirických pozorování pro podporu svých tvrzení – u Nietzscheho se jen málokdy dozvíme, co ho k jeho postojům vedlo. Domnívám se, že základní společnou tezí, týkajícími se lidské psychiky, je kromě evolucionismu také důraz na společenskost člověka jako lidskou podstatnou vlastnost (nejdůležitější jsou pro člověka dle Darwina duševní schopnosti a společenské návyky¹⁸⁹) a kvantitativnost, nikoliv kvalitativnost rozdílu mezi člověkem a ostatními zvířaty.

Je to společenskost, spolu s rozumovými schopnostmi a artikulovanou řečí, která dělá člověka tak úspěšným tvorem:

*„Člověk sice nemá velkou sílu, není rychlým běžcem a neoplývá žádnými přirozenými zbraněmi apod., ale tyto nedostatky více než vyvažují za prvé jeho rozumové schopnosti, díky kterým si vytvořil zbraně, nástroje atd., třebaže žil ještě zcela divoce, a za druhé jeho společenskost, která ho vede k tomu, že pomáhá svým bližním a na oplátku přijímá jejich pomoc.“*¹⁹⁰, nebo jinde:

187 R. Moore: *Nietzsche, Biology and Metaphor*

188 Ch. Darwin: *O původu člověka*

189 Ch. Darwin: *O původu člověka*, str. 65

190 Ch. Darwin: *O původu člověka*, str. 80

„Dnešní člověk, třeba i ten nejzaostalejší, je tím nejmocnějším živočichem, který se kdy objevil na této planetě. (...) Za tuto nesmírnou převahu vděčí člověk nesporně svým rozumovým schopnostem a svému společenskému způsobu života (...). Díky svému vyspělému intelektu si člověk vytvořil artikulovanou řeč, které především vděčí za svůj úžasný pokrok.“¹⁹¹

U Darwina tedy máme jako zásadní lidské vlastnosti společenskost a rozum, vyjádřeny artikulovanou řečí. To je celkem triviální, bezproblémové tvrzení. Problém nastává až tehdy, ptáme-li se po vztahu těchto fenoménů. Zdá se, že Darwin předpokládá nejdříve vývoj rozumových schopností, které teprve umožnili u předka dnešních lidí společenský způsob života. I když se tak nikde doslovně nevyjadřuje, na základě celkového kontextu *O původu člověka* se domnívám, že pro Darwina byl vývoj rozumových schopností primárním impulsem, který stojí za evolučním úspěchem člověka. Teprve díky rozumu člověk začal mluvit artikulovanou řečí. Na rozdíl od Darwina klade Nietzsche větší důraz na lidskou společenskost. Domnívám se, že na základě Nietzscheho filosofie, podpořené současnými vědeckými poznatky (například teoriemi o původu řeči a teorií kumulativní evoluce), lze tento vztah převrátit a jako primární fenomén vývoje lidské psychiky chápat lidskou společenskost. Rozum není tím, co umožňuje strukturu lidské společnosti a řeč, ale naopak je to společenskost, co v podstatě vytváří rozum i umožňuje řeč. Darwin uvádí základní lidské „objevy“, jako je rozdělování ohně a vynález a zdokonalování zbraní, a chápe je jako „*přímý důsledek rozvinutých pozorovacích schopností, paměti, zvědavosti, představitivosti a inteligence*“¹⁹². Není to ale spíše přímým důsledkem složité společenskosti, zahrnující schopnost učení, a důsledkem intelektu až sekundárně? Na jiném místě, zdá se, se i Darwin přiklání k této interpretaci: „*(...) jakmile se předchůdci člověka stali společenskými (...), vzrostla jejich schopnost napodobování, úsudku a získávání zkušeností, což značně pozměnilo jejich duševní schopnosti do takové míry, že u nižších živočichů po nich můžeme nalézt jen stopy.*“¹⁹³

Výše uvedené nicméně není předmětem kritiky Darwina ze strany Nietzscheho, ale spíše rozdílem, který mi připadá důležitý z pohledu této práce. Předně je třeba říci, že předmětem Nietzscheho kritiky není přímo Darwin, přestože jsou Nietzscheho výtky Darwinovi adresovány. Tento paradox je způsobený tím, že Nietzsche Darwina pravděpodobně vůbec nečetl, jak bylo již výše uvedeno. Jeho kritika je namířená spíše na zpopularizované, zjednodušené a zkarikované Darwinovy myšlenky. Také je důležité si uvědomit, že se pravděpodobně Nietzscheho názor s časem přirozeně vyvíjel – je tedy těžké ho nějak jednoznačně a stručně postihnout. Je pravděpodobné, že pokud znal Nietzsche Darwina jen zprostředkovaně a zpopularizovaně, chápal jeho evoluční teorii především jako „*boj o život (kvůli nedostatku zdrojů), při kterém vítězí*

191 Ch. Darwin: *O původu člověka*, str. 64

192 Ch. Darwin: *O původu člověka*, str. 80

193 Ch. Darwin: *O původu člověka*, str. 151

nejsilnější“:

„*Anti-Darwin. – Co se týče proslulého ‚boje o život‘, zdá se mi prozatím více tvrzen než dokázán. Vyskytuje se, ale jako výjimka; celkový vzhled života není stav nouze, stav hladu, nýbrž bohatství, hojnost, dokonce i absurdní plýtvání – kde se bojuje, bojuje se o moc... Nezaměňujtež Malthusa s přírodou. – Dejme tomu však, že existuje onen boj – a skutečně, vyskytuje se – tu, žel, končí právě naopak, než si přeje Darwinova škola, než bychom si s ní snad mohli přát: totiž v neprospěch silných, privilegovaných, šťastných výjimek. Druhy nerostou v dokonalosti: slabí zvítězí vždy zase nad silnými – tož proto, že jsou ve velkém počtu, že jsou též chytřejší...“¹⁹⁴*

Jak je patrné, Nietzsche měl vůči Darwinismu dvě zásadní výhrady – za prvé, že existuje přebytek, nikoliv nedostatek zdrojů, a především za druhé, že vyhrávají nikoliv ti nejsilnější, ale naopak ti nejslabší a nejprůměrnější.

Námitka proti nedostatku zdrojů by mohla mít původ v Nietzscheho kynickém vztahu ke světu – jak uvádí P. Kouba, Nietzsche reaguje na nihilismus své doby kynickým postojem, spočívajícím v „námitce, nevěře, radostné nedůvěře, žertu“¹⁹⁵, a s tím spojeným přítakáním přítomnosti, životu, světu. Svět je místem, kde lze dosáhnout „rozkoše ze života o sobě“¹⁹⁶, nikoliv dramatem plným neštěstí, nouze, hladu a boje o přežití. Nietzsche vidí, nebo se spíše snaží vidět, svět optimisticky, nikoliv katastrofálně jako Malthus, kterým se inspiroval Darwin.

V druhé, závažnější výhradě Nietzsche nekritizuje obsah evoluční teorie jako takový, ale spíše to, že neodpovídá skutečnosti. Klíč k tomuto nedorozumění by se mohl nacházet ve špatném porozumění konceptu zdatnosti – Nietzsche zřejmě chápal jako nejzdatnějšího jedince duševního aristokrata s panskou morálkou, místo toho ale všude kolem sebe viděl prosperující stádnost, všednost a průměrnost. Nietzsche si uvědomoval, že do každé filosofie se promítá osobnost a zkušenost jejího autora. Případ jeho kritiky Darwina je názorným příkladem tohoto fenoménu. Z mnoha jeho výroků je znát, že se považuje za výjimečného myslitele, který předběhl svou dobu, zároveň ale trpěl tím, že nejen jeho myšlenky nejsou obecně uznávané, ale že ani v osobním životě nedosahuje příliš úspěchu. Snad nebude až tak přehnané tvrzení, že sám sebe chápal jako další evoluční článek na cestě k nadčlověku, jako člověka převyšujícího mentální silou své okolí, jak je z jeho textů často patrné – viz například v úvodu citovaná předmluva k *Antikristovi*¹⁹⁷ nebo první paragraf v páté knize *Radostné vědy*¹⁹⁸. Podle jeho představy o darwinistické evoluci by měl být úspěšný, k čemuž ale nedocházelo. Proto Darwinovi adresoval tuto kritiku. V tom měl možná pravdu – zdá se, že lidé vybočující z průměrnosti v evolučním boji s lidmi průměrnými spíše

194 F. Nietzsche: „Nájezdy nečasového“, *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, § 14

195 P. Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 152

196 P. Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 155

197 F. Nietzsche: *Antikrist*, předmluva

198 F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 343

prohrávají. Člověk je tvor stádní, a vybočovat příliš z průměru není zrovna evolučně výhodné. Jenže právě tato průměrnost může být vlastností, která zvyšuje zdatnost svých nositelů. Není to duševní aristokratismus, který dělá člověka evolučně úspěšným, ale jeho společenský způsob života, a tedy i všechny stádní vlastnosti s tím související. Darwinův termín „boj o přežití“ je metafora, která sice může zahrnovat i samotnou silovou převahu, jak si představoval Nietzsche, ale mnohem častěji se jedná o mnohem komplikovanější a jemnější síť vztahů: „... *termín boj o přežití používám v širokém a přeneseném smyslu a zahrnuji do něho závislost jednoho organismu na druhém ...*“¹⁹⁹ Darwin také klade důraz na prospěch celého společenství u sociálně žijících tvorů, tedy na prospěšnost Nietzscheho „stádních instinktů“: „*U společensky žijících živočichů přizpůsobí každého jedince ku prospěchu celého společenstva, má-li společenstvo prospěch z vybrané odchylky.*“²⁰⁰ I Nietzsche uznává, že stádní instinkty, například morálka, mohly být v minulosti lidstvu prospěšné²⁰¹. Neuvědomoval si ale, že tento stádní způsob života je stále evolučně úspěšným – na člověka není vyvíjen žádný selekční tlak směrem k Nietzscheho „duševní aristokracii“. Přírodní výběr totiž podle Darwina „*nutně neznamena postup ve vývoji, ale pouze využívání těch odchylek, které se objevují a které zvýhodňují kterýkoliv organismus v jeho složitých vztazích*“.²⁰² Stejně tak, jako nemůžeme podle Darwina očekávat, že se žížala bude vyvíjet směrem ke komplexnějšímu organismu, protože by jí to vzhledem k jejímu životnímu stylu nepřineslo žádnou výhodu, tak ani člověk se nebude vyvíjet směrem k „nadčlověku“, pokud to pro něj nebude výhodné. Nietzscheho tvrzení, že „*lidstvo nepředstavuje vývoj k lepšímu nebo silnějšímu nebo vyššímu tak, jak se tomu dnes věří*“²⁰³, není, oproti tomu, jak se mylně domníval, popřením Darwinových myšlenek.

Celý Nietzscheho antidarwinismus tedy, zdá se, spočívá na špatném pochopení Darwinovy evoluční teorie, zejména pojmu evoluční zdatnosti. Zatímco Nietzsche jí chápal ve smyslu „silnější vyhrává“, neuvědomil si, že evoluční úspěch nemusí spočívat v nějaké individuální „síle“, ale třeba i ve stádnosti, tedy v jakési „slabosti“ či neschopnosti členů stáda ostatní převyšovat. Evoluce pro Darwina, stejně jako pro Nietzscheho, nezahrnuje představu nutného pokroku. Pokud toto připustíme, stane se Nietzscheho nejzásadnější antidarwinistické tvrzení neopodstatněné, nebo se spíše stane problémem morálním či estetickým – Nietzsche si myslel, že by se měl člověk vyvíjet takovým směrem, jaký naznačil – to, že se to neděje, ale není v konfliktu s Darwinovou teorií, protože na jejím základě nemůžeme nic takového očekávat.

199 Ch. Darwin: *O vzniku druhů přírodním výběrem*, str. 87

200 Ch. Darwin: *O vzniku druhů přírodním výběrem*, str. 109

201 Viz např. výše uvedený citát z *Radostné vědy*, § 117.

202 Ch. Darwin: *O vzniku druhů přírodním výběrem*, str. 147

203 F. Nietzsche: *Antikrist*, § 4

LITERATURA

- Asch, S. E. (1956): „Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against a Unanimous Majority“. *Psychological Monographs*, 70 (9): 1-70
- Barrett, L.; Dunbar, R.; Lycett, J. (2007): *Evoluční psychologie člověka*. Portál, Praha
- Bárta, M.; Kovář, M. (2013): *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*. Academia, Praha
- Danchin, A. (2013): „Avatars of Information: Towards an Inclusive Evolutionary Synthesis“. *Trends in Ecology and Evolution*, 28 (6): 351-358
- Darwin, Ch. (2006): *O původu člověka*. Academia, Praha
- Darwin, Ch. (2007): *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Academia, Praha
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*. Little Brown, Boston
- Dias, B.G.; Ressler, K.J. (2014): „Parental Olfactory Experience Influences Behavior and Neural Structure in Subsequent Generations“. *Nature Neuroscience*, 17: 89-96
- Drtikolová, J.; Koukolík, F. (2006): *Vzpouřa deprivantů*. Galén, Praha
- Edelman, G.M. (2010): *Širší než obloha*. Paseka, Litomyšl
- Flegr, J. (2005): *Evoluční biologie*. Academia, Praha
- Gazzaniga, M. (1998): „The Split Brain Revisited“. *Scientific American*, 279(1): 50-55
- Gigerenzer, G.; Goldstein, D.G. (1996): „Reasoning the Fast and Frugal Way: Models of Bounded Rationality“. *Psychological Review*, 103(4): 560-669
- Gould, S.J. (1995): *Dinosauři v kupce sena*. Academia, Praha
- Harlow, H.F.; Dodsworth, R.O.; Harlow, M.K. (1965): „Total Social Isolation in Monkeys“. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 54 (1): 90-97
- Havel, I.M. (2005): „Hra na čas a svobodu“. *Vesmír*, 84: 183
- Heyes, C.M. (1994): „Napodobování a sebeuvědomování u zvířat“. *Vesmír*, 73: 517
- Horner, V.; Whiten, A. (2005): „Causal Knowledge and Imitation/Emulation Switching in Schimpanzees (Pan Troglodytes) and Children (Homo Sapiens). *Animal Cognition*, 8: 164-181
- Itard, J.M.G. (1802): *An Historical Account of the Discovery and Education of a Savage Man: Or, the First Developments, Physical and Moral, of the Young Savage Caught in the Woods Near Aveyron in the Year 1798*
- Jablonka, E.; Lamb, M.J. (2006): *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variations in the History of Life*. A Bradford Book, Cambridge
- Jaynes, J. (2000): *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Houghton

Mifflin Harcourt, Boston

- Klíma, L. (2007): *Velký román*. KMa, Brno
- Kouba, P. (1995): *Nietzsche. Filosofická interpretace*. OIKOYMENH, Praha
- Koukolík, F. (2010): *Lidství/neuronální koreláty*. Galén, Praha
- Köhler, J. (1995): *Tajemný Zarathustra*. Votobia, Olomouc
- Kratochvíl, Z. (2010): *Filosofie mezi mýtem a vědou*. Academia, Praha
- Lakoff, G.; Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York
- La Mettrie (1959): *Pojednání o duši*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha
- Libet, B.; Gleason, C.A.; Wright, E.W.; Pearl, D.K. (1983): „Time of Conscious Intention Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential)“. *Brain*, 106(3): 623-642
- C. Lutzová (2014): „Culture and Consciousness: A Problem in the Anthropology of Knowledge“, *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*. Psychology Press, Hove
- Markoš, A. (2003): *Tajemství hladiny*. Dokořán, Praha
- Mayr, E. (2009): *Co je evoluce. Aktuální pohled na evoluční biologii*. Academia, Praha
- Michel, G.F.; Mooreová, C.L. (1999): *Psychobiologie*. Portál, Praha
- Milgram, S. (1965): „Liberating Effects of Group Pressure“. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1(2): 127-134
- Moore, G. (2002): *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge University Press, Cambridge
- Moore, M. (2012): „Imitation and Conventional Communication“. *Biology and Philosophy*
- Nietzsche, F. (2001): *Antikrist*. Votobia, Olomouc
- Nietzsche, F. (2003): *Mimo dobro a zlo*. Aurora, Praha
- Nietzsche, F. (2007): *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. OIKOYMENH, Praha
- Nietzsche, F. (2001): *Radostná věda*. Aurora, Praha
- Nietzsche, F. (2009): *Tak pravil Friedrich Nietzsche /Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem; Duševní aristokracismus; O životě a umění/*. Československý spisovatel s.r.o., Praha
- Puc, J. (2011): „Protiklad pravdy a omylu a Nietzscheova koncepce vědy“. *Nietzsche. Filosofie lidského, příliš lidského*. Pavel Mervart, Červený Kostelec
- Renfrew, C. (1998): „Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage“. *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge
- Renfrew, C. (2008): „Neuroscience, Evolution and the Sapient Paradox: the Factuality of Value and of the Sacred“, *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences*,

Riahi, I (2014): „Ancient Minds Not Conscious“. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 9: 22-38

Richardson, P.J.; Boyd, R. (2012): *V genech není všechno*. Academia, Praha

Sanchez, J.C.; Lored, J.C. (2007): „In Circles We Go. Baldwin's Theory of Organic Selection and It's Current Uses: A Constructivist View“. *Theory & Psychology*, 17(1): 33-58

Sloan, R. (2013): *Nonstop knihkupectví pana Penumbry*. Host, Brno

Sobota, J (2012): „Záhada svobodné vůle“. *Respekt*, 49: 47-52

Tomasello, M. (1999): *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press

Veselovský, Z. (2008): *Etologie. Biologie chování zvířat*. Academia, Praha

INTERNETOVÉ ZDROJE

Internet Encyclopedia of Philosophy: www.iep.utm.edu

Oxford Dictionaries: oxforddictionaries.com

Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu>

Stanford Prison Experiment: <http://www.prisonexp.org/psychology>