

**Západočeská univerzita v Plzni**  
**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

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

Plzeň 2014

## **Obsah:**

<b>1 Úvod.....</b>	<b>1</b>
<b>2 Vymezení základních přístupů: Fyzikalismus, dualismus, behaviorismus.....</b>	<b>6</b>
<b>3 Anomální monismus, funkcionalismus a mnohonásobná realizovatelnost.....</b>	<b>11</b>
<b>4 Vědomí a pojem „zombie“ .....</b>	<b>17</b>
<b>5 Problém qualií, intencionality a supervenience.....</b>	<b>23</b>
<b>6 Emergentismus.....</b>	<b>37</b>
<b>7 Závěr.....</b>	<b>56</b>
<b>8 Seznam použité literatury.....</b>	<b>61</b>
<b>9 Cizojazyčné resumé.....</b>	<b>64</b>

# 1 Úvod

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

Práce se zabývá problémem mysli a těla, konkrétně tím, proč fyzikalismus není dostatečnou pravdou, ačkoliv žijeme (doufáme v to) v materiálním světě. Hlavním tématem je kritika redukce ve fyzikalismu, prolínání teorií behaviorismu, dualismu, funkcionalismu, emergentismu a dalších teorií. Dále práce řeší problém qualií, intencionality, supervenience a emergence. Práce se záměrně se nezabývá pitváním samotného fyzikalismu ani dalších teorií, naopak na něj nahlíží z opačné strany a spíše, než aby řešila jeho pravdy, které jako lidé můžeme „intuitivně“ přijmout, tak řeší hlediska, která fyzikalismus a jeho reduktivní formy staví do pozice zatím nedokonalé a v současné době, vzhledem k vědeckým poznatkům neurověd, spíše „odvážné“ teorie. Práce se do hloubky nevěnuje žádné teorii a není tak určena jako shrnutí teorií o mysli a těle, ale

záměrně naráží na jejich střety a snaží se popsat jevy, teorie a spory, které jsou překážkou v redukci našeho těla a mysli pomocí reduktivních fyzikalistických metod. Závěr práce a celkový smysl práce vyplývá z jejího obsahu a má nabádat k podpoře nereduktivních forem fyzikalismu.

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

Dalšími pojmy, které v práci používám, jsou samozřejmě mysl a tělo. Jednou z otázek této práce je i to, zda o mysli a těle můžeme mluvit odděleně. Existují různé přístupy, které nám říkají, jak k tomuto problému nahlížet. Pokud zvážíme možnosti, které se nám přístupy jako je fyzikalismus a dualismus nabízí, můžeme buď přijmout anebo odmítnout existenci mysli oddělené od těla. Pokud přehlédneme mezery ve vědě, které zatím neumí fyzikálně vysvětlit podstatu všech procesů v našem mozku, získáváme místo proto, abychom mohli tvrdit,

který přístup je pro nás pravdivější. Dalo by se říci, že je otázkou uvědomění si nesamozřejmosti samozřejmého, pokud odmítáme redukci našich mentálních stavů na stavy fyzické (obecně tedy redukci mentálního na fyzikální), protože možná naše „lidská“ hrdost by se dala nazvat důvodem, který nám brání přijmout tezi, kterou bychom sami sebe zredukovali na fyzikální zákony a „zapřeli“ tak existenci naší mysli.

Právě proto je fyzikalismus, redukující mentální stavy na fyzické a jeho soupeřící směr dualismus, uznávající dva oddělené světy těla a mysli, diskutovanou záležitostí a původně reduktivní forma fyzikalismu je nyní napadána novým pojetím fyzikalismu, zvaného jako „nereduktivní“ fyzikalismus, který je v některých případech popisován jako fyzikalismus se sklony k dualismu. Tyto nereduktivní formy fyzikalismu mají být zřejmě odpovědí na to, zda bychom při aplikaci fyzikalismu mohli stále nějakým způsobem považovat mysl a tělo za oddělené sféry. Ať je pravda jakákoliv, J. Kim tvrdí, že fyzikalismus je pravda „dostatečně blízká“ (Kim, 2001) a v tomto názoru se s ním shoduje i T. Hříbek, když píše, že většina filozofů se shodne na tom, že „určitá forma materialismu *prostě* musí platit.“ (Hříbek, 2008, s. 13) Je to však důvod k tomu ostatní teorie opomíjet?

V dnešní době se zdá být odvážné tvrdit, že bychom se mohli spolehnout pouze na jedinou teorii. Pokud se odpoutáme od samotného fyzikalismu, dá se říci, že právě neznámost, neurčitost a jednoduše prostá nevědomost, která se váže k pojmům mysl a těla, dala život množství teorií, jejichž většina bude zřejmě

v budoucnosti prohlášena za mylnou – teoreticky by měla být, jelikož teorie o mysli a těle se rozcházejí, mají své zastánce i odpůrce a zdají se v určitých bodech vzájemně neslučitelné. Je vůbec možné se dohodnout o autonomii těchto dvou celků, těla a mysli, nebo je jejich propojení tak blízké, že nelze určit, která část „nás“ patří tělu a která mysli?

Předtím bych chtěl ovšem nastínit reduktivní strategii. Uveďme větu ontologického redukcionismu: „Věci, události či vlastnosti určitého druhu se skládají z věcí, událostí či vlastností jiného druhu. (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 170) Při redukci dvou teorií v jednu, v našem případě chceme redukovat psychologickou teorii na teorii fyzikální, musíme určit, která teorie bude sloužit jako základní. Pokud bychom postupovali dle Carnapa, jak píše M. Polák, a snažili redukovat psychologickou teorii podle teorie fyzikální, která by nám sloužila jako základ k redukci, skončili bychom na tom asi podobně jako Carnap, který v mentálním slovníku neměl pro redukci na fyzikální dostatek informací. Dále M. Polák uvádí, že redukci můžeme například pomocí protokolárních vět nebo překlenovacích principů. (Polák, 2013, s. 188) Samotná realizace redukce však ukáže úskalí, které si představíme v dalších částech práce.

V dalších kapitolách bych jako první věc chtěl vymezit základní teorie přístupů k mysli, se kterými budu v této diplomové práci pracovat jedná se tedy o fyzikalismus, dualismus a behaviorismus Od těchto přístupů bych chtěl přejít k dalším teoriím, které z těchto přístupů vycházejí, promluvit například o teorii identity a funkcionalismu v souvislosti s anomálním monismem. Dalším krokem

bych chtěl rozebrat pojem vědomí, konkrétně bych zde chtěl řešit problém „zombií“, kterým se zabýval například D. Chalmers. V poslední kapitole bych rád obsáhle promluvil o Emergentismu, kde vyjadřuji souhlas s teorií, kterou velmi trefně popsal J. Romportl. V závěru pak pohovořím o výsledcích a domněnkách, ke kterým jsem během psaní práce došel, a které při řešení problému mysli a těla vyvstávají. Finální snahou této práce tedy bude uvést problémová úskalí při snaze o redukci ve fyzikalismu a zhodnocení vágního charakteru výsledků při pokusech o vysvětlení problému mysli a těla.

## 2 Vymezení základních přístupů: Fyzikalismus, dualismus, behaviorismus

Fyzikalismus byl představen kolem roku 1930 členy Vídeňského kroužku O. Neurathem a R. Carnapem. Fyzikalismus a materialismus jsou často ve filozofickém kontextu používány jako dva zaměnitelné termíny, ačkoliv materialismus je termín mnohem starší. Z historie je známo, že fyzikalismus byl pozitivisty původně nazýván lingvistickou tezí, zatímco materialismus tezí metafyzickou, avšak dnešními filozofy již fyzikalismus jako pouhá lingvistická teze brán není, (Stoljar, 2010, s. 10) je tomu právě naopak. Materialismus je spojován s pojmem „matter“, což bychom mohli přeložit jako hmota. D. Stoljar tento pojem z historického pohledu popisuje jako materiál, který vyplňuje volný prostor. (2010, s. 10) V dnešní době se však materialismus oproti své původní verzi, která věřila pouze v existenci „hmoty“, dostal do pozice synonyma fyzikalismu a často bývá tímto pojmem v textech nahrazován Fyzikalismus má stejným způsobem přiřazený pojem „physics“, o kterém se nemluví přímo v souvislosti s „hmotou“, ale „fyzikou“, a proto mu bývá připisováno více přívlastků (za podmínky, že bychom o materialismu a fyzikalismu mluvili odděleně). Pokud bychom měli vyslovit obecnou tezi fyzikalismu, vypadala by asi takto: „[V]eškerá realita je tak či onak fyzikální realitou ... svět kolem nás je složen z materiálních prvků a proto je jakožto celek materiální. Z tohoto důvodu se fyzikalismus často ztotožňuje s materialismem.“ (Polák, 2013, s. 155) Důvod, proč tak často dochází k záměně těchto termínů, není jednoduché určit, můžeme



však říci, že pojem fyzikalismus se stal celkově populárnějším a je používán častěji.

Pojem materialismu se častěji objevuje spíše ve starších pramenech, najdeme ho například u Russella a D. Lewise, avšak bývá i tak považován za fyzikalismus, např. právě u D. Stoljara. (2010) Dle D. Stoljara je fyzikalismus je teze, která má pádný důvod k tomu, aby byla přijata, ovšem zároveň říká, že fyzikalismus ve filozofii není daný „a priori“ jako jiná dogmata v etice nebo matematice (Stoljar, 2010, s. 13). D.

Stoljar ve svém díle *Physicalism* se oproti D. Chalmersovi a J. Kimovi redukcí ve fyzikalismu přímo nezabývá a spíše se staví za fakt, že nereduktivní fyzikalisté byli na konci devatenáctého století považováni jako fyzikalisté, kteří se kloní k dualismu. Dalo by se říci, že o nich píše tak, jako kdyby je z jejich „konverze“ k jinému směru obviňoval. Svůj tolerantní postoj vůči lidem, kteří fyzikalismus odmítají Stoljar říká, že jejich počínání není konceptuální chybou, ovšem odvážně tvrdí, že jít proti fyzikalismu je jít nejen proti vědě a zároveň proti vědecky ovlivněnému zdravému rozumu. (Stoljar, 2010, s. 13) Zásadní problém fyzikalismu ovšem vidí v nekonzistentním charakteru určitých jevů. Po výčtu jevů, které podle něj fyzikalismus neřeší Stoljar uznává, že v souvislosti s denním územ je možné fyzikalismus buď opustit, nebo upravit (Stoljar, 2010, s. 161). Stoljar dále sestavil výčet problémů fyzikalismu. V prvním bodě, kde uvádí, že problémem pro fyzikalismus je lidské vnímání - chuť, křeč, svědění,

nevolnost (Stoljar, 2010, s. 198) O těchto pocitech fyzikalisté mluví jako o qualiích, kterými se budu zabývat v dalších částech práce.

Dalším přístupem, který budu v práci zmiňovat je behaviorismus. Tento přístup vzniknul na počátku dvacátého století a od své rané fáze zabýval chováním. Jednou z jeho myšlenek bylo, že lidské chování lze sledovat i jinak než introspekci, především proto, že při experimentu není nutné, aby si sledovaná osoba osvojila techniky introspekce, bylo tak možné místo člověka nasadit i zvíře. (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 13) Jak píše M. Polák, behaviorismus respektuje pouze jeden typ dat, který vychází z veřejně pozorovatelného jednání subjektu a tato data pak slouží jako základ k vysvětlení a predikci chování a následně pak k potvrzení či vyvrácení teorií (Polák, 2013, s. 78) Upřednostňování tohoto typu experimentů může být důvodem, proč lze behaviorismus chápat i jako kritiku introspekce. Z jiného pohledu nás behaviorismus nás zajímá i z hlediska mysli, kterou chápe jako černou skříňku. Pozorováním výsledku chování pomocí vzorce stimul-reakce se časem ukázalo jako nedostatečné a tento vzorec byl rozšířen o další tzv. intervenující proměnné, jako je např. dědičnost a minulá zkušenost. (Polák, 2013, s. 78) Minulá zkušenost nás bude taktéž zajímat například v souvislosti s qualií.

Posledním přístupem, který bych chtěl v této kapitole uvést, je dualismus. Dualismus řeší problém mysli a těla tak, že odděluje mysl od těla kvůli její nemateriální povaze. Přední představitel dualismu, René Descartes, představil tzv. substační formu dualismu, ve které říká, že ve světě existují dva druhy

substancí. Tyto substance jsou vzájemně neredukovatelné. Jednou z nich je „res cogitans“, což můžeme přeložit jako věc myslící a míníme tím naši mysl, zatímco druhou je „res extensa“, tedy věc rozhlehlá která má představovat naše materiální tělo. (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 39)

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

Jistým druhem dualismu je i epifenomenalismus, u kterého bych chtěl předně zmínit jeho souvislost s qualii. S epifenomenalismem bychom se mohli setkat například u „znalostního argumentu“ Franka Jacksona, který se týká vědkyně Marie (tento argument budu rozebírat v dalších kapitolách práce). Pro naše účely má epifenomenalismus váhu v tom smyslu, že fyzickou informaci můžeme považovat jako informaci o nás a našem světě, který můžeme vysvětlit v rámci přírodních věd, tedy ve fyzickém, chemickém i biologickém ohledu. Naproti tomu fenomenální informaci se rozumí taková informace, která nám říká něco více, co nelze těmito přírodními vědami popsat. (Jackson, 1982, s. 127-136)

Epifenomenalismus je zvláštní v tom, že říká, že mentální jevy existují, ovšem za podmíněk, že ačkoliv předpokládáme, že jejich původ koření ve stavech mozku, otázkou však zůstává, zda se dají tyto mentální jevy, jako je například „vědomí“ vysvětlit pouze mozkovou nebo například nervovou činností. (Robinson, 2012)

### 3 Anomální monismus, funkcionalismus a mnohonásobná realizovatelnost

Nyní bych chtěl představit směry, které vyšly z předchozích přístupů. Představím nejdříve mentální anomalismus a anomální monismus, které T. Hříbek zmiňuje ve své knize *Metafyzika antiindividualismu* (2008). Davidsonův mentální anomalismus, popírá existenci deterministických zákonů, podle nichž by bylo možné mentální události vysvětlovat a předvídat (Davidson, 1970, 208).

T. Hříbek ho pak dává do souvislosti s kauzální interakcí, nomologickým charakterem kauzality a ačkoliv pak sám nazval tento seznam jako nekonzistentní, pokud je interpretován v redukcionistickém duchu, později (uvádí i mnohonásobnou realizovatelnost) říká, že se původně jednalo o teorii, které nebyla samoučelně stvořena jako kritika fyzikalismu, (Hříbek, 2008, s. 34-38) spíše se snažila najít jeho přijatelnější nereduktivní formu.

Jelikož Davidsonovy definice mluví o závislosti mentálního na fyzickém, například, že „některé mentální události kauzálně interagují s fyzickými událostmi“ což je princip kauzální interakce, dále, že „události, které k sobě vztahují jako příčiny a následky, spadají pod striktně deterministické zákony“ ovšem zároveň „neexistují žádné striktně deterministické zákony, na jejichž základě by bylo možné předvídat a vysvětlovat mentální události.“ (Hříbek,

2008, s. 34) Pokud bychom tyto věty rozebrali, mohli bychom dojít k závěru, že mentální a fyzické události jdou v ruku v ruce, ovšem, jednou z vět je i to, že mentální události nelze vysvětlovat pomocí striktně deterministických zákonů, jelikož žádné takové zákony neexistují, což by mohlo být příčinou vágnosti této teorie. Nicméně při hlubším zkoumání dojdeme k závěru, že na jednu stranu sice mentální události dle mentálním anomalismu korespondují s fyzickými událostmi, ale děje se tak takovým způsobem, že určitá událost může mít fyzikální i mentální predikát, ovšem „žádná událost nemůže mít pouze mentální popis.“ (Hříbek, 2008, s. 98)

V této souvislosti se dostáváme k anomálnímu monismu a pojmu instanční identity, která jak píše T. Hříbek je alternativním názvem pro nereduktivní materialismus a říká, že Davidson svůj anomální monismus založil na instanční identitě, která říká, že „každá mentální událost je totožná s nějakou fyzickou událostí“ a zároveň „mentální typy nejsou redukovatelné na fyzické typy.“ (Hříbek, 2008, s. 37-38) Davidson byl příznivce „slabé“ teorii identity, která „připouští totožnost jednotlivých mentálních událostí s jednotlivými fyzikálními událostmi,“ která je jinak nazývána token-token identity (*Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, 2007, s. 4) a říká, že každý typ mentálního stavu je totožný s nějakým fyzickým stavem.

Davidson odmítal typovou teorii identity, která připouští totožnost typů mentálních a fyzikálních událostí, zvanou type-type identity. A zároveň uvedl důvody, že nemusíme uvažovat o mentální a fyzikální verzi jsoucna, jelikož

jednotlivé mentální události jsou stejné jako jednotlivé fyzikální události, tedy můžeme říci, že všechny události jsou dle anomálního monismu jednoho druhu a to fyzikálního. (*Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, 2007, s. 4)

Po mentálním anomalismu třeba se zastavit u směru, který z něho vychází, a to je funkcionalismus, který „byl v 60. letech formulován jako druh nereduktivního materialismu v reakci na předchozí reduktivní materialismus (*Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, 2007, s. 62) Funkcionalismus zobrazuje mentální vlastnosti v termínech jejich kauzálních rolí v behaviorálních a fyzikálních kontextech. (Kim, 2001, s. 14)

Funkcionalismus je původně teorie mysli, která se inspirovala teorií mnohonásobné realizovatelnosti. Fenomén mnohonásobné realizovatelnosti nás zajímá hlavně z hlediska vlastností, které při její aplikaci zkoumáme. Například biologickou vlastnost být srdcem znamená být objektem z určitého organického materiálu, který tím, že má v sobě komory, které jsou schopny čerpat krev, ztělesní vlastnost „být srdcem“. Tento příklad pochází od Hříbka, který ho definoval takto:

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

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

Jinými slovy, pokud budeme mluvit například o mentálním typu jako je bolest, předpokládáme, že stejný nebo podobný mentální typ bolesti, který prožíváme, můžeme předpokládat i u jiných organismů, které se od naší fyzické struktury liší. Obecně můžeme bolest považovat za jakousi signalizaci zranění, přesněji „bolest je predikát splňovaný nějakým fyzickým mechanismem, jehož rolí či funkcí je signalizovat poškození těla.“ (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 64)

V souvislosti s bolestí je často vyzdvihován Kripkeův pojem rigidní designátor. Pojem rigidního designátoru používá pro výrazy, jež označují stejný funkční stav nejen v našem, ale ve všech možných světech. (Kripke, s. 48) K pojmu rigidního designátoru a bolesti se stavěli funkcionalisté H. Putnam a D. Lewis různě. Zatímco H. Putnam považoval v tomto případě svou verzi funkcionalismu, jak píše Hříbek, spíše materialisticky a přirovnával naše niterné stavy ke stavům Turingova stroje, zmiňuje se o kauzálních vztazích mezi stavy a výstupy a vstupy tohoto stroje v tom smyslu, že analogicky pojímá



psychologický stav, v našem případě bolest, jako stav niterný, definovatelný vůči smyslovým vstupům, behaviorálním výstupům a dalším psychologickým stavům. Bolest se však realizuje jakýmkoliv niterným fyzickým stavem, který by „požadovaným způsobem kauzálně prostředkoval mezi vstupy, chováním a ostatními typy mentálních stavů.“ (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 64)

Čemu se však Putnam vyhýbá je odpověď na rozlišení pojmů „bolest“ a „stav bolesti“, jak sám v poznámce uvádí, jediné, co rozlišuje je fakt, že „bolest“ může být v ruce, ovšem „stav bolesti“ v ruce být nemůže. (Beakley & Ludlow, 2006, s. 51-58)

Pokud mluvíme o niterných stavech, je vhodné je odlišit od stavů vnitřních. Niterný stav se od vnitřního stavu liší v tom, jak na tento stav pohlížíme. Pokud řekneme o něčem, že se nachází ve vnitřním stavu, tak se v tomto stavu může nacházet, aniž bychom předpokládali existenci něčeho jiného, než je to, co se v tomto stavu nachází, kdežto u niterných stavů platí to, že lze něco popsat tak, že se v tomto stavu nachází, aniž bychom předpokládali existenci něčeho jiného, než je to, co se v tomto stavu nachází. (Hříbek, 2008, s. 122) Samotné rozlišení těchto stavů může znít vágně, ovšem aplikujeme zde spíše princip, kde podle určitého úhlu pohledu určujeme, jaký daný stav vlastně pozorujeme a jak ho máme pojmenovat.

Jak píše T. Hříbek, v souvislosti s vnitřními a niternými událostmi píše, že „vnitřní události jsou ty, které zahrnují pouze danou jednotlivinu a nic jiného,

kdežto niterné jsou ty události, o nichž lze hovořit bez reference k čemukoliv jinému než k dané jednotlivině.“ (Hříbek, 2008, s. 122)

## 4 Vědomí a pojem „zombie“

Předtím, než se začneme zabývat samotným vědomím, je vhodné uvést principy (přístupy), kterými k němu přistupujeme. Jak uvádí M. Polák, rozlišujeme dva druhy přístupů, kterými můžeme zkoumat mysl: filozofický a empirický. Ve filozofické rovině rozlišujeme problémy kauzální, konceptuální, ontologické a metodologické. Hlavní otázkou, kterou si tento přístup klade je, zda existuje kauzalita mezi myslí a tělem. Pokud si pokládáme tuto otázku, může nás napadnout, zdali je vlastně možné, aby existoval kauzální vztah mezi fyzickým a mentálním, tedy zda může určitý mentálního ovlivnit něco fyzického? A nejen to, může snad něco na mentálního ovlivnit něco jiného mentálního? (Polák, 2013, s. 20) Empirický přístup k mysli už pracuje ve větší míře s praxí, jsou pro něj základem experimenty, posuzuje lidskou mysl spíše z pohledu třetí osoby, pozorováním. Toto pozorování pak může potvrdit či vyvrátit určité informace, které intuitivně považujeme za správné. (Polák, 2013, s. 25) V rámci empirického zkoumání mysli se můžeme držet i tzv. Beriho trilematu:

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

Problém těchto tezí je však ten, že je nelze přijmout současně, přijetím prvních dvou nelze přijmout tezi třetí. (Polák, 2013, s. 25-26)

Pokud bychom tedy začali debatu o tom, zda my nebo kdokoliv jiný má vědomí, měli bychom zmínit ve filozofii dnešní doby populární termín „zombie“. Tento termín je často spojován s D. Chalmersem, který jako „zombii“ definuje někoho, kdo pouze reaguje na situace, do kterých je stavěn, protože to je někdo, u koho neexistuje svobodná vůle nebo jiná alternativa vědomí, která by kontrolovatelně řídila naše chování. Označit někoho jako zombii můžeme pouze z pohledu třetí osoby, jelikož bychom si to, že jsme zombie pravděpodobně neuvědomili, jelikož uvědomění vlastního vědomí je jeho základním rysem.

Jako „zombie“, dle slov Davida Chalmerse (*Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness so Mysterious?*, 2013), můžeme mluvit, chodit a přesto se u nás v hlavně nic dít nemusí a nikdo jiný o tom nemusí vědět, jelikož vědomí si můžeme bezprostředně uvědomit jen my sami. Zvláštní případ by možná nastal, pokud by došlo například v běžné životní situaci, když si nevzpomeneme, kam jsme položili klíče od bytu (přestože jsme někde položit museli). Představa, že jsme snad nebyli při smyslech a něco udělali, to v nás nejen může vzbudit nervozitu, ale dokonce při hlubším zamyšlení může vzbudit i otázku, zda i samotná paměť může ovlivnit naše vědomí. Odpověď by rozhodně nebyla jednoduchá, kdybychom si pamatovali, jak pokládáme klíč na kuchyňskou linku, určitě bychom o nějakém vědomí vůbec nepřemýšleli, ale co když jsme něco udělali povědomě, nebo to snad byla chyba našeho mozku, že informaci neuložil? Tento proces, kdy na chvíli „nevnímáme“ naše vědomí je jen dalším otazníkem ve zmeti teorií o mysli a těle.

Pokud bychom chtěli vysvětlit vědomí a zůstaneme u D. Chalmere, můžeme se zmínit o tom, jak definoval pojmy „easy“ problems a „hard“ problem v rámci lidského vědomí. Jako jednoduchý problém Chalmers vidí to, jak člověk reaguje na svoje okolní prostředí, například pokud něco vidí, v jeho mozku dojde k určité reakci, která způsobí zvednutí jeho ruky a ukázání na objekt. Jak sám připouští, že by zřejmě vedlo řešení tohoto problému do určitých „obvodů“ v jeho mozku, dle jeho názoru je však tento problém jednoduchý proto, že v nejbližší době, kterou nazývá více než stoletím, by se měl fakt, proč a jak člověk reaguje na podněty z vnějšího prostředí, objasnit, a to tak, že bude sledován pohyb neuronů a určí se mechanismy, která nás nutí chovat tak, jak se chováme a dělat věci, které děláme. (více k Chalmersovým problémům také v kapitole o emergentismu)

Dále na vědomí D. Chalmers reaguje v diskuzi v diskuzním pořadu Closer to the Truth (2013). Snaží se podat důkaz o tom, že vědomí si může „uvědomit“ jen člověk sám a sám sebe se nemusí ptát, zda nějaké vědomí má, jelikož ho sám aktuálně prožívá. To, že ho prožívá a vnímá jeho výsledky, má být pro člověka dostatečný důkaz toho, že ho má. Komplikace nastává ve chvíli, kdy by měl člověk dokázat existenci jeho vědomí ostatním, takovýto důkaz totiž v podstatě není možné podat. Dle D. Chalmere tedy nemusíme pochybovat o vlastním vědomí, protože vlastní vědomí prožíváme a je nám bližší, než cokoliv jiného.

Pokud vidíme druhého člověka, který mluví, prochází se, můžeme jen hádat, zda si činnost uvědomuje, nebo je to pouze „zombie“. Pokud bychom měli

mluvit o tom, zda existuje člověk, který by vědomí neměl, nazýval by se „zombie“. Je zřejmé, že tímto pojmem se nejedná o tezi, že zombie je někdo, kdo vstal z mrtvých, ale je to člověk, který mluví a chodí, ale ačkoliv vypadá, že si je svého chování vědom, ačkoliv ve skutečnosti se v jeho hlavě neděje nebo nemusí dít nic. Jsou to lidé, kteří vypadají stejně jako my, ale chybí jim zásadní věc, vědomí. Nejhorší na celé věci je to, že nejsme schopni určit, zda takoví lidé existují, jelikož jak poznamenal D. Chalmers, pokud se jich zeptáte, zda mají vědomí, jejich odpověď bude „ano“. (Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness So Mysterious?, 2013).

K tomuto bodu by se hodil i Stoljarův další důvod nekonzistence fyzikalismu, a to fakt, že lidé mají důvody pro přemýšlení a děláni toho, co dělají a zároveň to, že lidé občas myslí a konají spontánně (Stoljar, 2010, s. 14; Stoljar zde použil slova „freely“, které jsem vzhledem ke kontextu přeložil odlišně). Pokud by měla existovat nějaká „zombie“ tohoto typu, nesměly by v ní zřejmě probíhat žádné mentální procesy, jelikož pokud se mluví o mentálních procesech, tak například Hvorecký píše, že mentální procesy jsou intencionální a vždy o něčem a nelze myslet tedy bezobsahově, toužíme po něčem, stěžujeme si na něco nebo jednoduše o něčem přemýšlíme, (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 120) naše zombie by tak musely být nemyslicí, mentálně „prázdné“ fyzické objekty.

Znovu bych však vyzdvihnul, zda každá myšlenka musí mít obsah, nebo spíše jak zjistit, že určitá myšlenka vůbec obsah má. Pokud definujeme myšlenku

jako určitou entitu, co je definována tím, že „má obsah“, vystavujeme se tak riziku, že budeme muset takovou myšlenku najít a identifikovat mezi ostatními jevy či procesy, které probíhají v našem mozku. Hledání takové myšlenky bych přirovnal k problému qualii, jelikož stejně tak, jako pocit barvy nemůžeme uchopit myšlenku. Možná bychom v určitém případě mohli uvažovat i o tom, zda myšlenka není i pocit, který při vnímání barvy v naší mysli vzniká.

Proč bychom měli přemýšlet o existenci zombií? Co nás, pokud se považujeme za tvory s vědomím, dělí od nemyslicích zombií? Celkově by se dalo říci, že nevíme, zda náhodou ve světě „zombií“ nežijeme. Nemáme prostředek k tomu, jak zjistit, že někdo jiný vědomí má, jelikož otázka není nástroj dostatečně silný k tomu, aby pak pomocí získané odpovědi určitou skutečnost potvrdil. Pokud by tedy existoval vedle nás někdo, kdo vědomí nemá, mohly bychom si položit otázku další, zda vědomí vlastně potřebujeme a co by mělo být důvodem, proč bychom ho měli potřebovat.

D. Chalmers při diskuzích tom, jak vědomí vůbec vzniklo (pokud budeme věřit v to, že naši pravěcí předci toto vědomí neměli) odmítnul tezi, že by vědomí vzniklo vlivem evoluce, popsal původ našeho vědomí jako opravdu komplikovaný vnitřní počítač, který jednou budou schopny klasické počítače napodobit. (1996) Podobně uvažuje Hvorecký, který považuje jako dominantní teorii komputační teorii mysli, která vyšla z Turingova hesla, že „myšlení je komputace“. Problém pojmu komputace je ten, že se uskutečňuje na určitých entitách a je jako pouhá manipulace se symboly bez ohledu na sémantické

vlastnosti manipulovaných entit, jinými slovy syntaktický proces. (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 120)



## 5 Problém qualií, intencionality a supervenience

Zkusme v naší mysli najít pocit, který jsme měli, když jsme cítili vůni valentýnské růže. Pokud jsme ji někdy ucítili, musí tam „pocit“ nebo „zkušenost“ této vůně někde být, úplně stejně jako vůně spáleného nedělního oběda, z které ještě teď krčíme nos. Sami v sobě ji zřejmě určitým způsobem najít dokážeme, horší je to ovšem s důkazem tohoto pocitu třetí osobě, protože v sobě navzájem zatím „číst“ neumíme. Je otázkou, jak v nás tyto informace vznikají a proč vznikají, a i když zatím spoléháme na to, že neurovědu nám odpověď na tyto otázky dá, možná to stále nebude odpovědí na to, co je vlastně ta „mysl“ která s těmito informacemi operuje. V tuto chvíli je vhodné znovu vznést Chalmersovu otázku: Proč potřebujeme vědomí?

Dostáváme se k tomu, co nám naše vědomí přináší, je to určitá prožitá zkušenost a k termínu zkušenosti se často váže termín qualia., což je D. Chalmersem popisováno jako ta nejsurovější forma zkušenosti. (Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness So Mysterious?, 2013) Jako nejtypičtější příklady qualií jsou předkládány smyslové vjemy, tedy vůně, zvuk, zrakové vjemy, ale v neposlední řadě stavy, nazývané jako pocity. Ačkoliv můžeme fyzicky popsat jakýkoliv vjem, který by člověk mohl pociťovat pomocí kmitočtů, vlnových délek, či teploty, nelze přesně určit, jaké je to vnímat určitou barvu.

V rámci debaty o barvách bych chtěl rozebrat tzv. znalostní argument. „Knowledge Argument“ neboli v překladu „znalostní argument“ byl nazván fiktivní experiment, ke kterému se váže známá (alespoň mezi filozofy) povídka, jejímž autorem je Frank Jackson. Koncept této povídky trefně nazval ve svém díle M. Polák „Co ví Marie o barvách“ (2009). Marie, v anglickém originále Mary, je brilantní vědkyně a z pro nás neznámého důvodu byla donucena zkoumat svět z černobílé místnosti bez oken, odkud pomocí černobílých monitorů zkoumá okolní svět. Tvrdí se, že Marie ví úplně všechno o světě, včetně barev, ovšem vše dokáže vysvětlit pouze pomocí fyzikálních zákonů.

Marie nikdy neviděla žádnou barvu, pouze ví, jakou reakci způsobí vlnová délka na sítnici, a tudíž předpokládá, že ví, jak barvy vypadají, ačkoliv tuto smyslovou zkušenost nikdy nezažila. Po určité době Marie opouští svůj pokoj a venku spatří červenou růži, zažívá však něco zvláštního, co je pro ni překvapením. Má totiž pocit, že se naučila něco nového. Tento typ zkušeností, kterou se zatím nepodařilo popsat pomocí fyzikálních zákonů, ač je jisté, že určitý fyzikální vliv se v nich uplatňuje, byla nazvána jako qualia. Problém qualii je nejzásadnější věc z celé povídky, která odstartovala debaty na toto téma. Názory na tuto „novou zkušenost“, kterou měla Marie pohledem na červenou růži získat, se různí.

Hraje roli i argument, že jakákoliv informace, pokud je správná, je formulovatelná pomocí přírodních věd. Pokud bychom se ptali, zda prožitek červené barvy, tedy „červenosti“, který Marie získala, byl správnou informací,

výsledkem by byly dvě řešení. Pokud vnímání „červenosti“ bylo správnou informací, jedním z řešení by tak bylo, že premisa, že Marie věděla všechno, nebylo pravdivé. Za stejných podmínek by se dalo říci, že pokud by se dalo nějakým způsobem potvrdit, že „červenost“ včetně prožitku této „červenosti“ by opravdu šla určitým způsobem popsat (v našem případě pomocí fyzikálních věd), problém qualií by se takříkajíc rozplynul a již by nebyl problémem, který by bránil v námi rozebírané fyzikalistické redukci.

Jako druhou možnost bychom mohli brát, že prožitek červenosti, který v sobě cítila Marie, nebyl správnou informací. Pokud by totiž nebyl správnou informací, nebylo by nutné na něj aplikovat zákony či hledat jeho vysvětlení v přírodních věd. Došlo by k zamítavému výsledku ohledně nutnosti argumentace tohoto pocitu. Případně bychom mohli tvrdit, že svůj pocit principiálně špatně identifikovala a označila pocit červenosti za informaci, ačkoliv tento pocit ve skutečnosti informací není a tím pádem celý experiment, kdy strávila dlouhou dobu v černobílé místnosti, byl z tohoto pohledu tedy k ničemu. Z druhé strany bychom mohli jednoduše říci, že Marie udělala chybu a pocit, který jí připadal „nový“ vlastně celou dobu znala, pouze si tuto skutečnost neuvědomila.

S tvrzením o zbytečnosti či neuskutečnitelnosti tohoto experimentu by se dalo uvažovat již na začátku této povídky. Zkusme si představit, že existuje pokoj, tedy část světa, který by neobsahoval barvy, pouze černou i bílou. Předpokládejme, že Marie měla ve své laboratoři pouze černobílý nábytek

z takového materiálu, že ani jeho poškozením by jinou barvu nezahlédla. Ale co světlo?

Museli bychom vzít v úvahu, že při stavění pokoje měli architekti absolutní kontrolu i nad tak triviální věcí jako je teplota světa žárovek či zářivek. Vezměme tedy jako premisu, že místnost byla vymyšlena tak dokonale, že prostředí bylo opravdu pouze černobílé, tudíž teoreticky nic nebránilo v realizaci tohoto experimentu. Ovšem zamysleme se znovu a položme otázku, zda vnímání černé a bílé barvy nebylo pro Marii vlastně také zkušeností. Víme, že tyto dvě barvy vnímala po celou dobu experimentu, takže teoreticky mohla pocít vnímání barvy již dávno popsat. Marie tak měla možnost pomocí určitých zákonů analogicky vytvořit (například pomocí počítačové simulace, respektive výpočtu) stejný vzorec pocitu vnímání pro jiné barvy, včetně barvy červené. Pokud bych měl vyvrátit, že premisa, že Marie věděla všechno, byla pravdivá a vznesl bych tento argument a nebál bych se tím pádem označit Mariin experiment za neplatný. Otázkou tedy zůstává, zda černou a bílou považovat za barvy stejné kategorie jako například červenou.

Další myšlenka, která by mohla Mariin experiment označit jako neplatný je fakt, že lidské tělo obsahuje barvy. Může to být barva kůže, nehtů, vlasů a v neposledním případě také tělních tekutin. Pokud by někdo stále namítal, že Marie nemohla vidět červenou barvu, znamenalo by to, že její krev tuto barvu neměla. Námitka by mohla být i k tomu, že Marie se nikdy nezranila, tudíž krev vidět nemohla, ovšem do vyloženě absurdních úvah se dostaneme, pokud

vezmeme v potaz fakt, že Marie byla žena a tudíž její krev zcela určitě vidět musela. Stále bychom mohli namítat, že Marie mohla být určitým způsobem neschopná vnímat barvy, pokud byla například oblečená do skafandru, který by jí pohled na její tělo znemožňoval a teoreticky by se tak zkušenosti s krví vyhnout mohla. Reálnější by se však nabízela možnost, že Marie byla buď celou dobu udržována v optické iluzi, nebo v „jiném“ světě bez barev.

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

Pokud budeme pokračovat v rozebírání znalostního argumentu, nabízí otázka, zda by mohl existovat předmět, který by neměl barvu. Znovu se můžeme vrátit k „černobílému“ problému. Pokud budeme předpokládat, že i černá i bílá barva je vlastně barva, můžeme tak říci, že v našem světě nelze zažít pocit „bezbarevnosti“, jelikož neexistuje nic, co by bylo materiálního charakteru a přitom nemělo barvu. Stejně můžeme mluvit i v případě tvaru, ačkoliv jako lidé máme konvenčně dané určité tvary jako je čtverec, trojúhelník, existují i tvary, pro které pojmenování nemáme. Důvodem může být zbytečnost takového

pojmenování, ale dost možná i nekonečné množství těchto tvarů, které by bylo možné vidět a pojmenovat. Opět nemůžeme říci, že by cokoliv materiálního nemělo tvar.

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

Spojivosti v našem mozku nám začnou nabízet další nehmatatelné zkušenosti, člověk může přemýšlet nad sněžením tohoto jablka a to vyvolá další zkušenost – hlad, tudíž se naše měření vnímání pocitu červenosti může stát zbytečným. Pokud bychom chtěli říci, že samotná izolace pocitu v podstatě není možná, museli bychom vzít v potaz i teorii modularity mysli, která říká, že i když jsou výsledky naší percepce ovlivněny našimi očekáváními a minulou zkušeností, tak někdy zkušenost nemá vliv na to, co vnímáme, což může být v naší mysli zdrojem klamů (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s.

135), dalo by se tedy nepřímo říci, že výsledky našeho pozorování proto mohou být ovlivněny i prostou náhodou.

Pokud budeme přemýšlet o dalších výsledcích našeho vnímání, můžeme mluvit například o bolesti. Bolest je dalším diskutovaným pojmem a často je technicky popisována jako stimulace tzv. c-vláken v těle. Bolest by se dala dle příkladu od T. Marvana brát jako důkazem mentální kauzality, kde uvádí, že „pád cihly na Petrovu hlavu mu způsobil bolest.“ (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 125)

Je na místě zmínit i termín „mentální kauzalita“, který mluví o tom, jaký vliv mají mentální stavy na stavy fyzické. Descartes mluvil o tělu a mysli jako o dvou rozdílných substancích a tudíž v kauzalitu mezi fyzickými a mentálními stavy nevěřil, čímž podporoval jeho teorii dualismu, rozprostraněnost těla a nerozprostraněnost mysli, kvůli které spolu nemůžou být v „kauzálním kontaktu“. Proti Descartovu pojetí těla a mysli je právě fyzikalismus, který připouští přesně opačný názor, že interakce může být pouze ve formě kauzality, a že nepovažuje postulování mysli jako nemateriální složky za přijatelnou tezi (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 118-123).

Další vlastní vlastností stavů je jejich zaměřenost. Pokud určitý stav vypovídá „o něčem jiném“, můžeme mluvit o tzv. intencionalitě. V porovnání s pojmem „intence“ má intencionalita mnohem širší obzor, není to jen určitý

záměr k tomu něco úmyslně vykonat, ale jedná se o určitý typ „odkazu“ na jedné entity na druhou (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 78).

V souvislosti s tématem fyzikalismu nás intencionalita zajímá proto, že její vyjádření je v rámci fyzikální roviny obtížné. Samotná podstata intencionality sice potřebuje fyzický objekt, ovšem efekt intencionality nelze na samotný objekt redukovat. Představme si například umělecké dílo, nebo fotografii jako fyzický objekt, dalo by se říci, že ani jedno o ničem nevypovídá, ovšem to, co fotografie zobrazuje, např. naše školní fotografie už vypovídá o události z našeho mládí, zatímco umělecké dílo, jako například obraz může vyjadřovat „pocit strachu“. Před dalším příkladem je nutné zmínit fakt, že musíme o intencionalitě mluvit jen jako o reprezentaci ve smyslu vztahu fyzického objektu a události, nositel reprezentace „něčeho jiného“ totiž může být i nemateriální věc, jako je například myšlenka, halucinace, přesvědčení, ale třeba i jazyková entita (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 78).

Příkladem může být myšlenka o automobilu, automobil sám o sobě „o ničem nevypovídá“, doslova „o ničem není“, ovšem myšlenka „o automobilu“ být může. Našli bychom i příklad, kdy nemateriální věc vypovídá o nemateriální věci, například „myšlenka může být o čísle sedm, ovšem číslo sedm není o ničem.“ (Polák, 2013, s. 156) Zjednodušeně řečeno, problém intencionality při debatě o fyzikalismu vyúsťuje podobně jako případ qualií, v podstatě by bylo možno pojmy qualií a intencionality uvést ve vztah, žlutá barva sama o sobě o ničem není, ovšem naše vnímání a přesvědčení o žluté barvě by o žluté barvě být



mohlo. Intencionalita rozhodně nestojí jako samostatný pojem a její vliv by se dal propojit s dalšími nejen fenomenálními pojmy.

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

Pokud mluvíme o existenci „odvozené“ intencionality, předpokládáme, že existuje nějaká původní primární intencionalita, jak uvádí Hvorecký, primární intencionalitou dnes většina autorů považuje intencionalitu mentálních stavů. Našli bychom i pokusy, při kterých byla intencionalita použita jako nástroj pro rozlišení psychologických jevů od fyzických, ovšem pokus ztroskotal na pojmech, jako je bolest, svědění, nálady a emoce, jelikož k nim nebylo možno najít intencionální objekt, na fenomenální úrovni jakoby nebyl žádný reprezentovatelný obsah. (*Základní pojmy filozofie jazyka a mysli*, 2007, s. 79)

Dále se o intencionalitě se zmiňuje i J. Kim v jeho díle *Philosophy of Mind*. Zmiňuje zde intencionalitu v souvislosti s neexistujícími věcmi, cituje Franze Bretana (toto jméno je zmiňováno i v předchozím díle) a říká, že každý

mentální fenomén obsahuje něco, co je podobné objektu v objektu a že intencionalita je vlastnost mentálních stavů, které ukazují na objekt nebo obsah, který „možná neexistuje“. Intencionalita může mít však ještě více podružných výkladů, konkrétně Kim zde uvádí další dva, intencionalitu referenční a obsahovou.

Rozdělení referenční a obsahové intencionality se může zdát jako těžko v českých pojmech těžko vysvětlitelné, absence českých synonym například pro slovo „aboutness“ může zkreslit smysl tohoto dělení. Pokud se přeci pokusíme o vymezení těchto dvou druhů intencionality, tak Kim referenční intencionalitu popisuje tak, že určitý objekt zahrnuje vlastnost být „o něčem“ („aboutness“) nebo referenci z našich citů (*Philosophy of Mind*, 1996, s. 21). Důležité je říci, že se zde nebavíme o obsahu, jako bychom se ptali otázkou: „Proč je tomu tak, že je tomu tak?“ Nebo jiným způsobem: „Co dělá barvy a tvary na fotografii osobou?“

Kim velmi dobře ilustroval tento druh intencionality na Wittgensteinovi, který se ptal: „Co dělá tento obrázek, na kterém je on, obrázkem, na kterém je on?“ (*Philosophy of Mind*, 1996, s. 21) Zřejmě to bude určitá vlastnost nebo spíše rys, který má za následek, že obrázek referuje právě k někomu více, než k někomu jinému. Ale ptejme se, kde se tento rys bere? Je to snad vlastnost barev, kterými byl obrázek nakreslen nebo snad jejich tvar, kombinace? Mohli bychom říci, že barvy samotné o ničem nejsou, tvary o ničem nejsou a ani více barev o ničem nebude, co však spojí tyto základní „ingredience“ barvy, tvary,

odstíny a dalších v něco, co referuje k něčemu jinému i když samotné o ničem není?

Možná bychom mohli celou záležitost tohoto druhu intencionality potopit a považovat jednoduše a nefilozoficky jako určitý prostý odraz reality a zamítnout naši otázku stejně tak jako se neptáme, proč nám odraz v kalné hladině jezera připomíná zrovna nás. Rozhodně by se dalo položit mnohem více hlubších otázek, jak k tomuto jevu dochází, ovšem troufám si tvrdit, že otázka, kde se bere vlastnost „reference něčeho, co nic není“ k něčemu jinému stále zůstane nevyřešena. Určitě by se k tomuto jevu dala uplatnit vlastnost emergence, kterou se budu zabývat v dalších částech této práce.

Pokud přejdeme k druhé formě intencionality, kterou Kim nazývá „obsahovou“, budeme se zabývat spíše větami, které spíše „vypovídají“ než „referují“, o určitém obsahu. Ačkoliv bychom v těchto větách určitou referenci našli, jde nám o druhý způsob intencionality, obsahovou intencionalitu. Pokud vyslovíme větu „Na parkovišti stojí spousta aut.“, tak tato věta reprezentuje fakt, nebo lepší pojem, jak uvádí Kim, určitý stav věcí, že na parkovišti stojí spousta aut. Jedná se o určité uvědomění, že „něco nějak je“ a může to být například naše vzpomínka, například, že pokud uslyšíme od někoho, že „V noci byla bouřka“, že si uvědomíme, že v noci (opravdu, pokud si dobře pamatujeme) byla bouřka. (*Philosophy of Mind*, 1996, s. 21) Ať už mluvíme o referenční nebo obsahové intencionalitě, můžeme vidět, že vztahy fyzických a mentálních stavů jsou ovládnány prvky, které rozhodně nelze určitým triviálním způsobem popsat.

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

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

Od tohoto úryvku můžeme přejít k dalšímu dělení supervenience, které je pro nás v rámci debat o fyzikalismu relevantní. První typ nazval supervenience událostí, jak píše Hříbek:

*Supervenience událostí.* Pro každé dvě události  $x$  a  $y$  nutně platí, že jsou-li  $x$  a  $y$  identické s ohledem na své fyzické vlastnosti, pak jsou  $x$  a  $y$  identické též s ohledem na své mentální vlastnosti. (Hříbek, 2008, s. 155)

A supervenience objektů:

Pro každý objekt  $z$  nutně platí, že změní-li se  $z$  s ohledem na některou ze svých mentálních vlastností, pak se  $z$  změní i s ohledem na některou ze svých fyzických vlastností. (Hříbek, 2008, s. 155)

Zde můžeme vidět, že oproti anomálnímu monismu se týká a nejen vztahu mezi událostmi i vztahu objektů. Slovo vztah je v této souvislosti důležité, jelikož u supervenience nemluvíme o událostech nebo objektech samotných, ale o vztazích jejich vlastností, jinými slovy je vztah vzájemné závislosti mentálních a fyzikálních vlastností na jejich změnách.

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

věci, tedy nemůžeme říci, že dvě entity  $x$  a  $y$ , které jsou fyzickými dvojníky, nejsou zároveň psychologickými dvojníky náhodou. (Hříbek, 2008, s. 158)

## 6 Emergentismus

Přístup, pomocí kterého bychom mohli vysvětlit mysl pomocí systému kauzálních domén, se nazývá emergentismus. Hlavní tzv. emergentistickou tezi vyslovil I. M. Havel, řekl, že „mentální stavy a procesy lze pojmout jako emergentní jevy na některé vyšší úrovni dostatečně složitého dynamického systému (Havel, 2001, s. 45). Jak píše M. Polák, emergentismus je příkladem první systematické formulace nereduktivního fyzikalismu. (Polák, 2013, s. 124)

V normálním případě, pokud mluvíme o úrovních nějakého systému, dáváme tak najevo, že tento systém má určitou hierarchii, jejíž strukturu vyjadřujeme pomocí vyšších a nižších úrovní a určujeme tak pozici v hierarchickém stromu tohoto systému. Je však otázkou, zda u emergentních jevů, které dle našich předpokladů vznikají na nějaké z nižších úrovní určitého systému, můžeme o hierarchii uvažovat. Lépe řečeno, dokážeme přesně určit, na jak nízké úrovni určitý emergentní jev vzniká a na které vyšší úrovni se projevuje?

Pokud bychom byli schopni vysvětlit, v podstatě bychom vysvětlili i pojem emergence, který je na tom, že jeho podstatu v podstatě racionálně vysvětlit nelze, založen. Proto výše uvedená emergentistická teze říká, že systém, u kterého se emergentní jevy objevují je nebo musí být dostatečně složitý, abychom tyto úrovně nedokázali rozpoznat. Rozpoznáním úrovní by totiž mohlo dojít redukci a vysvětlení určitého jevu by tak ztratilo jeho emergentní povahu. Ovšem pokud opravdu mluvíme o emergentním efektu, tak v tom případě

bychom ani při dlouhodobém zkoumání k jeho rozluštění dojít prakticky neměli. Důvod, proč mluvit o emergentním efektu je ten, že podstata určitých procesů by se dala popsat jako chaos nebo „šum“, který sám o sobě brání přesnému určení vstupních podmínek a celkově zápisu tohoto procesu pomocí triviálních rovnic. Původ tohoto šumu může být způsoben jak složitostí vnějšího prostředí, tak i jednoduše podobným způsobem, který by dal metafyzicky popsat jako náhoda. Z fenomenologického hlediska můžeme říci, že tento emergentní efekt vzniká něčím, co J. Romportl nazývá aktem vědomí. (Romportl, 2007, s. 94)

Dosud jsme mluvili o úrovních, samotné úrovně však při emergenci přímou roli nehrají, jedná se o prvky, které se na těchto úrovních nacházejí. Zde by se dala vyslovit další otázka, kolik prvků musí z různých úrovní systému při emergenci účinkovat, aby k emergenci vůbec došlo. Pokud budeme uvažovat tímto způsobem o vědomí, můžeme vůbec hádat, jaké množství prvků se při jeho emergenci zúčastní? Právě v tom tkví podstata emergentismu. Můžeme velice snadno mluvit o věcech, které bychom za žádných okolností nemohli nějakým triviálním způsobem vysvětlit, například z principu prosté nerealizovatelnosti spočítání těchto prvků. Můžeme mluvit například o hromadě písku, co činí hromadu písku hromadou? Je to určitý počet zrněk písku. Víme, že jedno zrno hromada není, avšak určitý počet zrněk v sousedství tuto hromadu vytvoří. Jak zjistit počet těchto zrněk? Jednoduše by se dalo říci, že je po jednom spočítáme, avšak myslím si, že neexistuje v dnešní době racionální metoda, jak zrnka (rozumějme opravdu drobná zrnka písku) po jednom spočítat, jelikož je problém už jen v jejich oddělení. Mohli bychom zavést metodu vážení, při kterém



bychom toto jedno zrnko zvážíli a po zvážení celé hromady provedly jednoduchý matematický výpočet. K čemu bychom však tímto způsobem došli? Jednoduše k určitému výsledku, který by dozajista neodpovídal skutečnosti. Dostali bychom výsledek, který by podle určité jednoduché teorie platil. Avšak zamysleme se i nad tím, zda mohou být zrnka písku stejně velká. Rozhodně dojdeme ke stejnému problému, jako při jejich jednotlivém počítání, pokud by se jedno zrnko lišilo, museli bychom celou teorii označit za nepřesnou. A nemluvíme tu jen o velikosti zrnka, ale i o jeho váze, který se odvíjí i od toho, jakou strukturu vlastně takové zrnko písku má.

K čemu nám však takovýto příklad může sloužit? Porovnejme s naším mozkiem. Představme si, že vědomí emerguje na synapsích v našem mozku. Kolik synapsí je potřeba proto, aby vzniklo vědomí? Představme si, že rozebíráme mozek a „vyndáváme“ jeden neuron po neuronu a počítáme jejich synapse. Kolik neuronů bychom museli dát pryč, aby vědomí neemergovalo? Vzpomeňme si na hromadu písku, kolik zrněk je třeba odstranit, aby hromada již nebyla hromadou? Případně najděme ještě další příklad, kolik těchto zrněk unese kůň?

Zaměřme se ještě na další příklad. Často je v souvislosti s filozofickými bádáními zmiňováno sousloví „rozšíření obzorů“. Jak bychom definovali určitý obzor? Dalo by se říci, že se jedná o určitou oblast, které nemá pevně dané hranice. Stejným způsobem, jako náš zrak. Nemůžeme říci, kde je hranice naší znalosti angličtiny tak, že vymezíme tuto znalost první lekcí. Naše znalost totiž tímto způsobem nefunguje. Aplikací tohoto příkladu na znalost našeho vědomí

můžeme dojít ke stejným závěrům. Dokonce můžeme dojít k závěru, že nevíme, co je naše vědomí, nevíme, s čím vlastně pracuje, i když tomu můžeme říkat například informace. Jediný způsob, jak se alespoň částečně těmto problémům vyhnout nebo se pokusit o „nemožné“ je říci, že víme, co již vědomím není. Víme, že naše vlasy už do vědomí nepatří. Že naše oči, ač zřejmě zprostředkovávají informace, s kterými naše vědomí pracuje, tak také nejsou vědomí. Dojdeme asi tak daleko, že zredukujeme naše vědomí na náš mozek, ovšem dále si redukovat netroufneme, jelikož víme, že hranice vědomí a „něčeho jiného“ je někde v těchto místech.

Jednoduše emergence v podstatě nabízí princip, který by se dal popsat jako napočítání do nekonečna či vysvětlení náhody. A co víc, vysvětlením emergence bychom celý pojem emergence zrušili a to tím způsobem, že buď bychom ho popsali určitými prvky z nižších kauzálních domén, z kterých námi sledovaný efekt emerguje, nebo bychom ho nazvali jiným, odpovídajícím jménem.

Při zaměření na model kauzální domény, tak nás zajímají jevy, které mají tendenci něco způsobit, jinak řečeno jevy, které mají nějakou kauzální potenci. J. Romportl například uvádí příklad, kdy kočka vyvolá štěkání psa. (Romportl, 2007, s. 101) Zde narážíme na příklad, kdy můžeme mluvit i o intencionalitě, jelikož kočka sama o sobě o ničem není, ale to, že se objevila na zahradě, vyvolalo štěkání psa, znamenalo to tedy zřejmě narušení teritoria tohoto psa a vyvolalo to v něm například pocit strachu nebo jednoduše jen touhu bránit své teritorium. Kočka tedy o ničem není, ale zlost psa může být o kočce. Tedy štěkot

psa byl způsobem jevem, který nastal tím, že se kočka objevila na zahradě, na které byl pes. Zde J. Romportl uvádí, že je vhodné v určitých případech použít vlastních jmen dle J. Fialy, pokud chceme mluvit v propozicích, jelikož s nimi pak můžeme jednoduše pracovat. (Romportl, 2007, s. 101). V tomto případě bychom se sice obešli bez vlastních jmen, jelikož bychom mohli jednotlivé propozice snadno formulovat i s pojmy „kočka“ a „pes“ a možná by dávali větší smysl, než kdybychom použili vlastní jména, jak navrhoval J. Romportl. Z naší minulé zkušenosti si totiž můžeme vyvodit, jak se pes ve většině případů chová, když vidí kočku.

Pokud ovšem budeme mluvit o jiných stavech, například stavech bolesti, pocitu určité barvy nebo dalších stavech, oproti vlastním jménům tyto pojmy mohou zahrnovat více, než jednu „věc“, mohou být pro každého z nás jinou originální entitou a přitom nedojde k logicko-jazykové kolizi. Vystačíme si tak například se svou verzí „bolesti“, aniž bychom při její debatě potřebovali naši bolest s nějakou cizí bolestí srovnávat, dalo by se říci, že zároveň zde uznáváme princip mnohonásobné realizace a mluvíme tedy o zdánlivých tvrzeních, nikoliv v univerzálních tvrzeních. (Romportl, 2007, s. 101).

Téma bolesti je celkově velmi filozoficky zakořeněným pojmem, jelikož o něm můžeme mluvit ve velkém množství směrů a smyslů. Bolest můžeme chápat jako vnímání určitého pocitu jevu, kterému říkáme bolest, případně můžeme říci, že bolest je následek píchnutí nebo štípnutí do naší kůže, lépe řečeno, tento případ lze srovnat s předchozím případem psa a kočky:

„Píchnutí jehly do kůže v nás vyvolalo pocit bolesti.“

Naproti

„Objevení kočky na zahradě vyvolalo štěkání psa.“

Z druhé strany můžeme o bolesti jako pocitu bolesti o qualiu, což je zkušenost, která souvisí s vnímáním, mohli bychom zde tedy mluvit o tom, zda tento pocit lze vyjádřit pomocí fyzikálních zákonů, zda bolest je vyvolána činností určitých vláken, zda je to signalizace poškození těla anebo zda je to jen zdánlivý jev. Pokud budeme souhlasit s těmito výklady bolesti, můžeme snadno dojít k logické chybě, jelikož například taková bolest hlavy signalizací poškození těla být vůbec nemusí. O bolesti hlavy můžeme sestavit větu prostřednictvím emergentismu:

„Bolest hlavy je emergentní jev, který vzniká na některé z nižších úrovní složitého kauzálního systému mozku a projevuje se v naší mysli jako nepříjemný pocit.“

Pokud se zastavíme u jedné kauzální domény, víme, že neexistuje samotná, ale že je ale zároveň součástí určitého univerza. Při snaze určit její hranici si můžeme říci, že pokud uděláme k této hranici pomyslný krok, bude to podobné, jako kdybychom odebrali zrnko z hromady písku. Tento princip se svým způsobem podobá i případu, proč Achilles nikdy nedohoní želvu. Víme, že když uděláme další krok (odebereme zrnko písku), hromada písku zůstane hromadou. Princip nekonečného a přesto konečného počtu kroků vede k pojmu, který J. Romportl nazývá přirozenou indukci, (Romportl, 2007, s. 92) která na univerzu jevů vytváří projevy přirozeného nekonečna. Toto univerzum pak musí

být dostatečně obsáhlé, mělo by obsahovat více, než jednu kauzální doménu, jednu výchozí a druhou, na které budeme sledovat výsledky.

Pro nás je relevantní sledovat dvě rozdílné kauzální domény v souvislosti s emergentním efektem u přirozeného myšlení na doméně nervové (i) a budeme sledovat její vztah s doménou mentální (m).

Předpoklad je tedy: Tedy jevy domény  $C_m$  jsou vlastní podmnožinou univerza  $U$  a zároveň  $H_i$  průnik  $C_m$  je prázdná množina, což znamená, že doména nervová nemá společné jevy s doménou mentální – je dodrženo pravidlo pro dvě rozdílné kauzální domény. V této mezidoménové interakci nás zajímá to, co způsobují jevy mezi těmito doménami, respektive co způsobují jevy z nervové domény v doméně mentální. Kvůli tomu musíme vytvořit teorii, která by tyto vztahy shrnovala a složitým způsobem provést výpočet pomocí logických funkcí. Samotný komplikovaný výpočet provádí J. Romportl následovně:

Množina  $w$  obsahuje všechny jevy kostry kauzální domény  $i$  a zároveň k nim přidává třídu dalších jevů, mezi nimiž jsou ty z mentální domény, jež nás zajímají. Nyní se pohledem přesuneme z nervové domény směrem k doméně mentální a z této perspektivy se pokusíme nahlédnout, jak jsou jevy ze třídy  $X_i = w - D_i$  kauzálně závislé na jevech z  $D_i$ . Analogicky k funkci  $F_i$  se pokusíme najít stabilní funkci  $FX_i$ , která bude též definována

na řezu  $Hi$  (tj. stejné třídě příčin jako má  $Fi$ ), avšak obor hodnot rozšíří o množiny důsledků, jež nejsou v  $Di$ , tj. patří do mentální domény (či do „temného prostoru“ mezi oběma doménami, který nás však nyní nezajímá). A zde se dostáváme k velice důležitému bodu: podle *Tvrzení 1* je třída  $Xi$  p-třída a tudíž  $Xi = I \text{rng}(FXi)$ , a jelikož  $Di$  a tedy ani  $Xi$  nejsou množiny, tak podle *Tvrzení 2* ani neexistuje takové ' $Xi F$ ', aby platilo  $Xi = Urng FXi$ . Z toho vyplývá klíčový poznatek, že všechny prvky třídy  $Xi$  nutně musejí být rovněž obsaženy ve *všech* prvcích třídy  $\text{rng}(FXi)$  (které samy jsou množinami). Vezmeme-li v úvahu interpretaci funkce  $FXi$ , pak to znamená, že *každý* jev z mentální domény musí být v nově vznikající teorii principiálně zahrnut mezi důsledky *všech* jevů z domény nervové! (Romportl, 2007, s. 104)

Nakonec tedy dojdeme k závěru, že pokud tedy budeme trvat na tom, že chceme kauzální vysvětlení z hlediska mentální domény, které jevy z domény nervové způsobí daný jev v doméně mentální, tak příčinou budou všechny jevy z domény nervové. V praxi však můžeme dojít k výsledkům zcela opačným, například pokud budeme pozorovat určitý mentální stav a zjistíme, že pomocí určitých metod dojde ke změně tohoto stavu v jiný mentální stav, může se stát, že náš postup nebude dvakrát za sebou fungovat. Můžeme mluvit například o nespokojeném plačícím dítěti, kterému dáme hračku, a jeho pláč přestane. V druhém případě, kdy znovu pláče mu hračku dáme znovu, avšak plakat nepřestane, naopak se jeho pláč zhorší. Stejně tak může dojít, pokud dítě

nepláče a hračku, se kterou si hraje, mu sebereme – předem nevíme, zda přestane plakat nebo ne. Důvodů může být mnoho, avšak jedním z nich nejspíše bude to, že jelikož jsou pro nás vstupní podmínky tohoto experimentu neznámé, neznáme výchozí stav, který chceme ovlivnit, tudíž nemůžeme předvídat jeho výsledek po naší intervenci.

Tento jev, kdy velmi jednoduše řečeno nelze spoléhat na jednu teorii, nazývá J. Romportl tzv. kauzálním paradoxu emergentních systémů. Sám uvádí odbornější příklad, kdy inhibicí vychytávání serotoninu v nervové doméně můžeme buď zmírnit, nebo zcela eliminovat depresi v mentální doméně. Avšak posílení místo inhibice vychytávání serotoninu rovněž může vyvolat ústup deprese, ačkoliv by v tu chvíli nebyl pozorován. (Romportl, 2007, s. 115)

Teoreticky tedy musíme popřít, že určitá změna v jedné kauzální doméně nutně způsobí nějaký jev v druhé kauzální doméně – jelikož se při tom nemůžeme vyhnout zmíněnému kauzálnímu paradoxu, přestože např. víme, že vztah mezi stavem serotoninu na synapsích a depresí skutečně existuje.

Zjišťujeme tedy, že naší snahou můžeme dojít k úplně jiným závěrům, než jsme očekávali. Dojdeme tak k tvrzení, že nelze tvrdit, že jev, který probíhá v jedné kauzální doméně je způsoben jevem z jiné kauzální domény. Romportl nabízí řešení, o kterém tvrdí, že je nesmírně účinné, a to nahrazení dvou kauzálních domén jedinou doménou, jelikož pak jsou jevy již kauzálně soudržné a bezesporné. Nazývá to pak zkomolením. (Romportl, 2007, s. 117-118)

Mohli bychom zde uvést Chalmersovy „snadné problémy“ neboli „easy problems“, které ve zjednodušeném výkladu říkají, že je či bude možné odpovídat jazykem neurobiologie na otázky psychologie. (Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness So Mysterious?, 2013) Chalmers však definoval také tzv. „těžký problém“, který se zabývá tím, zda je vlastně možné, že chemické/biologické dění v mozku způsobuje subjektivní prožitek. (Havel, 2001, s. 69) Tento problém souvisí hlavně s fenomenální složkou našeho vědomí, která nemůže být vyjádřena.

Oběma problémy se zabývám i v kapitole o vědomí, proto je zde nebudu příliš podrobně rozebírat. V každém případě řešení těchto problémů je, jak píše J. Romportl, snaha o zachování nereduktivního řešení a zachování mezidoménové interakce. (Romportl, 2007, s. 106)

Pokud se ptáme, zda tedy vztahy, které působí mezi doménami, nejsou kauzální, můžeme se inspirovat D. Humem, který tvrdí, že vztahy mezi jevy, které považujeme za kauzální, jsou pouze koincidence a jen induktivní přístup s opakovanou koincencí nám umožňuje uvěřit, že se jedná o vztahy kauzálně vztažené, ovšem tím pádem se nám nepodaří překonat problém mezidoménových vztahů, alespoň ne uspokojivým způsobem, jelikož výsledkem bude něco jako alternativa kauzálního paradoxu. (Romportl, 2007, s. 107)

Pokud se vrátíme ke kauzálnímu paradoxu, tak můžeme říci, že tento paradox je v podstatě také jedním z vysvětlení emergentního efektu, o kterém



jsem psal na začátku. Pro připomenutí, jelikož vstup, tedy výchozí podmínky, které jak jsem již psal jsou a budou pro nás v případě těla a mysli v jakémkoliv aktuálním okamžiku určitým způsobem „svobodné“ a následně rozhodnou o tom, jaký bude výsledek, tedy výstup po interakci kauzálních vztahů., neboli princip toho, jak tento proces emergentního efektu probíhá, již znovu musíme spojit s mezidoménovými vztahy. J. Romportl pak o těchto vztazích píše v souvislosti s metafyzikou:

Činění soudů o povaze vztahů či zákonů mezi doménami je dle našeho názoru záležitostí metafysiky, neboť jakékoli tvrzení o nich, jež by neredukovalo podstatu disjunktnosti obou neostře vymezených domén, by bylo nefalsifikovatelné. (Romportl, 2007, s. 107)

O tom, že víra v kauzalitu pramení metafyzice píše a K. Popper.

Víra v kauzalitu je metafysická. Není to nic než typická metafysická hypostáze dobře zdůvodněného metodologického pravidla – vědcova rozhodnutí nikdy se nevzdat hledání zákonů. (Popper, 1997, s. 266)

Pokud budeme uvažovat o problému emergentního efektu dále, mohli bychom zde uplatnit princip kategorické chyby. Projev kauzálního paradoxu v rámci mezidoménové komunikace by se mohla jevit právě kvůli našemu špatnému pohledu a snaze o porovnání z dvou vzájemně nekompatibilních teorií.

Otázkou zůstává, zda se dokážeme vůbec přenést přes fakt, že bychom nebyli schopni v tomto smyslu mluvit o problému mysli a těla kvůli tomu, že jejich teorie a tedy i vztahy vzájemně kompatibilní vůbec nejsou.

Podle tohoto problému nekompatibilitosti bychom tedy mohli uznat, že všechno, co souvisí s emergencí je způsobeno určitou „neznalostí“ v rámci pojmů problému, který chceme řešit, ale také to, že emergence je podle všeho pouhý epifenomén, založený právě na „neznalosti“ pozorovatele. Ovšem poznání by tento zdánlivý efekt samo o sobě eliminovalo. Zde začíná problém kruhu, kdy nám znovu nezbyvá, než se nějakým způsobem opět pokusit o „zkompatibilnění“ dvou jinak nekompatibilních teorií. Bohužel bychom zřejmě museli znovu použít nástroj redukce a pokusit se o kompromis teorií tak, že bychom se pokusili od začátku vytvořit teorii novou, ale takové, která by spojila dvě nespojitelné teorie do určitého kompatibilního celku. Jak jsme však uvedly výše, kombinací teorií dochází ke zkomolení a tudíž ke zkreslení výsledku našeho zkoumání.

Při řešení vztahu kauzálního paradoxu a emergujícího myšlení, jak jsem psal výše dochází k hermeneutickému kruhu, který je výsledkem emergujícího myšlení, které vyvstává nad kauzálními doménami, jehož složitost by se dala vyjádřit tak, že toto emergující myšlení je pozorováno subjektem, který by musel již sám existovat, aby se na něj mohly kauzální domény vztahovat. Tento subjekt by musel být nazván subjektem „vědomým“ a sám musí z emergentního efektu vycházet (Romportl, 2007, s. 108) Jeden

způsobem řešení, jak tento problém osvětlit a pokusit se popsat v rámci našeho světa, můžeme provést dvěma vysvětleními, jak navrhuje J. Romportl, můžeme rozšířit obzor našeho bádání o další entity, jako je Bůh a tím pádem posunout celý problém hlouběji do propasti kauzálních vztahů. Druhou možností by bylo navrhnout, že tento „subjekt“ vznikl způsobem, který bychom mohli prostě nazvat vývojem, tedy určitou evolucí. Ovšem i zde narazíme na nutnost existence neostroti, která by umožnila realizaci „přirozené indukce“.

(Romportl, 2007, s. 108)

Navíc, jelikož není-li nějaký systém v určitém časovém okamžiku pozorujícím subjektem, tak jím nebude i v následujícím časovém okamžiku, tak určitá neslábnuocí indukce nedovolí pozorujícímu subjektu vzniknout, neumožní tento přechod tzv. „fázový přechod“ (Romportl, 2007, s. 109) . Neostrost pro přirozené indukci můžeme podložit obzorným řezem, čímž dochází k emergenci druhého řádu, z které emergence prvního řádu emerguje. To má však za následek to, že Hermeneutický kruh se zvětšuje o hermeneutické sféry a vzniká stále více řádů emergence, které svou složitostí míří daleko od našeho původního záměru a stále více a více komplikují naši snahu o dosažení nějakého „přímého výsledku“. Prohlubováním těchto řádů dochází k určitému regresi, který pak velice snadno může vyústit v celkovou nekompatibilitu a ještě více prohloubit samotnou neúplnost a neznalost v našich pokusech o vysvětlení určitého problému.

Pokud tímto způsobem uvažujeme o naší mysli, můžeme zde mluvit i o existenci svobodné vůle, jako určitého druhu náhody, která se vymaňuje ze zajetí kauzální determinace, které je dané prostým opakováním procesů v biologických a fyzikálních doménách. Výsledkem této svobodné vůle by pak byla samotná emergence mysli. (Romportl, 2007, s 107-110)

S emergencí mysli by se daly znovu vyvolat přístupy ke zkoumání mysli, které tento „jev“ kritizují. Mohl by to být behaviorismus, který podle své původní verze hodnotil introspekci jako nevhodnou k pozorování a kladl důraz hlavně na pozorování z role třetí osoby. Brali bychom tak v potaz minimum vnitřních procesů a zajímaly by nás tak hlavně ty, co souvisí se vzorcem stimulu a reakce. V podstatě tím pádem redukuje například chování člověka na fungující systém, který pomocí vstupů a výstupů reaguje na vnitřní prostředí, zatímco jeho mysl je určitou černou skříňkou, kterou sledujeme výhradně „zvenku“.

Pokud se uchýlíme k sledování problému mysli tak, abychom se na něj mohli dívat i z jiného pohledu, než z venku, řešení by bylo vytvoření něčeho, jako je jeho kopie. Náš problém však stále tkví v tom, že by mysl zřejmě byla stejně funkční jako určitý počítačový program, jelikož soubor zákonů, které bychom byli schopni vyprodukovat by se o určitou neurčitost opírat nemohl. Emergentní efekt, který naše mysl způsobuje je totiž něco, co dělá naší mysl myslí, tudíž by systém naší „kopie“ vědomí musel umět tento efekt „náhody“ produkovat, v podstatě by taková mysl byla nějakým „generátorem náhod“, kdy

tyto náhody by dávaly to vztahu jednotky v nějakém systému symbolů, právě tak, jako naše počítače, nebo by muselo být použito nových metod, které v dnešní době najdeme například v kvantové mechanice. Tento způsob realizace vědomí si slibuje sice více, než naše klasické deterministické algoritmy.

Pokud bychom však uvažovali o principu, kterým funguje „náhoda“ v naší mysli, tak bychom museli na celou věc pohlížet z určité podkladové kauzální domény, jak píše J. Romportl, tento rozhodovací faktor je ukryt v neprostupné  $\pi$  třídě, ze které se snažíme hledět na podkladové kauzální domény. Pokud se budeme snažit to zachytit prostřednictvím domény  $\sigma$  třídy, nepovede se nám to Romportl zde navrhuje porovnání s Heisenbergovým principem neurčitosti. (Romportl, 2007, s. 109)

Pokud bychom chtěli konstruovat umělé myšlení, museli bychom v podstatě udělat kopii myšlení lidského, kde by vzájemnou interakcí prvků docházelo k emergentnímu efektu, který by odpovídal přirozenému myšlení. Ovšem z kauzálního paradoxu víme, že právě samotná přítomnost emergentního efektu vylučuje charakteristiku mezidoménových kauzálních vztahů – tudíž bychom mohli říct, že umělé myšlení nelze zkonstruovat.

Únik z tohoto neřešitelného problému by bylo možno vyřešit tak, že fakt, že doménová fragmentace světa patří k lidskému vnímání světa a její výsledek je vlastně zmiňovaný emergentní efekt. (J. Romportl, 2007, s. 18) Fragmentací našeho světa rozumíme rozdělení světa do systému domén, které navíc nejsou

stále právě kvůli tomu, že přijímáním nových teorií dochází k opouštění určitých starých teorií a tím pádem k celkové změně pozic a povah a rozsahů jednotlivých domén a tím pádem k celkové změně v našem posuzování mezidoménových vztahů. Dle J. Romportla by sice mohlo být cílem poznání zkoumání světa takovým způsobem, že naše znalosti by nám umožňovali vysvětlování jevů v rámci jedné kauzální domény, ovšem to by z našeho zde prezentovaného úhlu pohledu celkově poškodilo naše úvahy o existenci něčeho jako je emergence. Je však otázkou, zda tuto emergenci nutně chceme převést na určitý vzorec, který umožní logické řešení nebo budeme akceptovat nestálost a proměnnost tohoto termínu, aniž by to narušilo naše další bádání.

Jedním z řešení, které se nabízí je možnost vytvoření umělého emergentního systému tak, že jeho cílem bude simulovaná evoluce, kdy by vztah konstruktéra této evoluce by byla jiná, než by tomu bylo například při přijmutí pravdy o existence Boha, tudíž je možné, že přístup k těmto jevům tak bude jiný, než v předchozím případě.

Další možností, kterou navrhuje J. Romportl (2007) by byla metoda pokus-omyl, kdy prostřednictvím experimentů, v charakteru řekněme určitých meta-evolucí nakonec dosáhneme nějakého emergentního efektu, který by odpovídal přirozenému myšlení. Vyvstala by však další otázka, kterou jsme zatím ještě neřešili, a to zda by se toto myšlení dalo vůbec nazývat přirozené, přestože by bylo následně realizováno např. i v o buněčně stejné replice člověka. J. Romportl se pak ptá, zda by šlo o člověka umělého nebo ne. (Romportl, 2007, s. 109) Podstata toho problému tkví i v tom, že pokud se tento emergentní

system nevymkne člověku z rukou a bude ho mít stále pod kontrolou, bude konstruktér pouze dosahovat nějakého požadovaného a tudíž řekněme „předvídatelnému“ jevu, který stejně bude z principu redukován jevy podkladové kauzální domény. Vysvětlení emergence by záviselo na prostém vymknutí tohoto jevu z rukou a tudíž vzniku samostatně operujícímu systému se stejnými vlastnostmi, jako má například naše vědomí. Problém tohoto systému by však vyplynul sám o sobě, jelikož vědomí ani jeho replika nemá interpretační nástroje a neexistuje způsob, který by popsal, jakými kroky systém do této role dostat.

Interpretační schopností bych využil příklad J. Romportla, podle kterého by se tato interpretace dala ukázat na příkladu, jak by neuronová síť příslušným výstupem interpretovala písmeno. Ovšem jak by interpretovala např. strach? V potenciálním modelu lidské mysli by interpretace neuronu s názvem strach určitě neodpovídala skutečnému mentálnímu strachu, jelikož je zde patrná důležitost sémiotického aspektu v úvahách o přirozeném a umělém myšlení. (Romportl, 2007, s. 19-21)

Znovu bychom tak došli k doménové fragmentaci, jelikož bezprostřední objekt i interpretant by se stále měnil. Celý symbol by pak mohl z perspektivy jiného symbolu vypadat dokonce jako jeden prvek jiného symbolu. Interpretant se snaží „zjednat“ zákonitosti, panující mezi jevy okolního světa. Objekty, které z tohoto zkoumání vyvstávají, jsou dynamické a nejsou ve světě „pasivně“ přítomny, jedná se o tradici, kdy výklad okolního světa nám „dává smysl“. O světě jako nekončícím výkladovém procesu mluví dle Romportla

(Romportl, 2007, s. 110) např. Peircova sémiotika. Jediný faktor, který umožní tento proces pozastavit je zvyk – pomocí definice něčeho v zafixovaném výřezu. Ovšem právě dynamika tohoto procesu je v podstatě emergentní efekt, jsou to změny zvyklostí, dané proměnou společenského úzu. Problém stvoření myslící bytosti tkví v tom, že nelze říct, že by nešlo sestrojít „člověka“, nelze říct, že můžeme sestrojít „umělou bytost s vědomím“. To by šlo pouze za redukce mentální domény na doménu nervovou a tím umožnit kauzální popsání vztahů mezi nervovými jevy a redukoványými mentálními jevy.

U příkladu mravence můžeme teoreticky pozorovat to, že „žije“, ovšem z našeho pohledu se chová jako obyčejný reaktivní agent, jelikož mravenec, pokud například cítí bolest tak běží pryč. (Romportl, 2007, s. 111) Jelikož je většina bytostí složena z reaktivních agentů, pouze neostrost nám je dovoluje vnímat jako „živé bytosti“. Na rozdíl od živých bytostí však bytosti, které bychom chtěli nazvat vědomé, zjednávají sebe samé tím, že takzvaně nevidí všechno. (Romportl, 2007, s. 111) Každé vědomí může rozšířit obzor a vysvětlit jevy, které předtím vnímal jinak, avšak tento proces je nevratný – představme si dům a pak si vzpomeňme, jakou barvu měly okapy – je nutné si je přimyslet, podobně je to s představou Boha. Otázka je, zda rozšiřování obzoru může být nekonečné. Pokud by bylo přirozeně nekonečné, mohlo by dojít ke kolapsu a vyprázdnění mentální domény a mysl by byla konečně vysvětlitelná pomocí myšlenek redukcionismu.

Pokud bych měl shrnout to, co je naše vědomí v jazyce emergentismu, tak je to typický emergentní efekt nad složitou soustavou vzájemně interagujících



kauzálních domén, který je zpětně ovlivňován naším vědomím. K případu, zda by se nám nakonec podařilo vytvořit opravdu umělé vědomí, je otázkou, zda bychom tím zrušili pojem emergence a následně i „vědomí“, jelikož bychom tak zřejmě nastolili jiný pohled na stav věcí. Dost možná bychom se opravdu stali součástí nějaké velké soustavy reaktivních agentů, kde by byl kauzální paradox odstraněn. Určitě by se změnil i náš život. Už by zřejmě nebyl takový, jako ho známe nyní, neprozkoumaný.

## 7 Závěr

Pokud znovu vyvoláme otázku, zda věřit pouze jedné teorii, položme si před ní otázku jinou, co když spolu mysl a tělo, tyto dvě „části“ člověka, souvisí natolik, jako právě ony teorie, které se jimi zabývají a nelze je jednou určitou teorií definovat? Tím pádem bychom mohli vyvrátit i moji předešlou větu o teoriích a jejich předpokládané mylnosti. Právě otázka, co když opravdu neexistuje jedna cesta, jak člověka teoreticky popsat, by mohla být hlavní tezí této práce.

Při hledání „správné“ teorie po našem bádání již nemůžeme říct, že je správné v některých případech považovat určité teorie jako zbytečné, jelikož berou v potaz i možnost, že bychom část procesů, které v lidském těle probíhají, nedokázali vysvětlit. Mezi ně rozhodně řadím emergentismus a znalostní argument. Nevědomost je, zdá se, na jedno stranu neuznávaným ale o to víc diskutabilním faktem, ovšem můžeme ho chápat i jako nepřítele k dalšímu poznání. Ale je třeba říci, že možná právě teorie, které s mezerami ve vědě počítají, znovu zmíním emergentismus a problém qualií, jsou ke skutečnosti dost možná nejbližší, jelikož dovysvětlením jejich „mezer“ by jejich teorie mohla dát smysl. Pokud jsem se dostatečně dobře nevyjádřil, tak příkladem mezer nazývám dosud nevysvětlené jevy v kognitivním výzkumu.

Otázkou zůstává, co by se stalo například s exaktním vysvětlením emergence, jelikož emergence jako taková je emergentní právě proto, že ji zatím nelze vysvětlit jinak, než jí samou, jednoduše k ní dochází a je emergentní právě

proto, že nevíme, proč tomu tak je. Nezbyvá nám zřejmě nic jiného, než tento fakt pominout a přistoupit k ní stejně jako k jinému typu nereduktivnímu fyzikalismu a zkusit ho prozatím zařadit mezi ostatní „standartní“ teorie.

Ačkoliv implementace těchto teorií, či dokonce kombinace nereduktivních teorií nám, jak jsem již uváděl více, zatím může přivodit spíše pocit počítání do nekonečna, možná bychom konečně došli k novým výsledkům. Ptejme se tedy, nazývali bychom nejvyšší číslo na světě stále nekonečnem? Existovala by nevědomost, pokud bychom věděli „vše“? Pokud by opravdu existoval konec číselné řady, poslední možná informace, existoval by i podobně například i absolutní začátek? Nebo jsme na nulu zvyklí a omezenost našeho vědění zvyklí a nemáme důvod hádat, co je méně, než nula a co je vlastně „všechno“ v doméně našeho fyzického světa?

Pokud se přeneseme do sféry běžného života, zřejmě málokdo se racionálně začne bavit o vztahu těchto pojmů v rámci každodenního úzu, zatím marně čekáme na zprávu z vědeckých ústavů a věříme v úspěšnost neurověd. Možná nás napadne, že mysl a tělo spolu musí souviset, nejednomu z nás museli rodiče říkat, že když se praštíme do hlavy, tak zhloupneme a určitě najdeme případy lidí, kteří například kvůli autonehodě přišli o paměť či se jinak tato fyzicky vázaná událost projevila na jejich „mysli“. Otázka souvislosti mysli a těla však míří jinam, k tématu, na které určitě není lehké odpovědět, jelikož patří k termínům, u nichž snaha o jejich vysvětlení je činí další teorií – nesmrtelnost. Co když je opravdu možné přenést člověka z těla do těla, aniž by došlo

k „poškození“ myšlenkových hodnot? V dnešní době umíme „servisovat“ lidské tělo na poměrně dobré úrovni, přenos mysli ovšem realizovat neumíme.

Tuto větu zde uvádím záměrně, z ní totiž dobře vyplývá na povrch další pojem – náhoda. Co je to vlastně náhoda? Jednoduše řečeno by se náhoda dala vysvětlit jako jev bez příčiny, ovšem s určitým následkem. Je snad náhoda, že myš v uličce typu T zahne doleva, jak uvádí např. J. Kim v jeho knize *Philosophy of mind* (1996) nebo je to jen ontologický jev, jednoduše projev „bytí“ myši?

Možná jsou celkově „bytí“ a „náhoda“ jen špatná (nebo spíše nešťastně) definovaná synonyma. T. Hříbek se jako o nahodile pravdivé tezi vyjadřuje o materialismu, říká, že materialismus není nutně pravdivý, spíše ho považujeme za empiricky potvrzený, ovšem mohou existovat jiné světy, kde platit nebude, nemůžeme říci, že víme a priori, zda je pravdivý nebo ne. (Hříbek, 2008, s. 15) Ale vraťme se k otázce, proč neumíme vyměnit mozek stejně jako srdce? Je to snad tím, že vyjmutím mozku z těla vypustíme mentální složku, která ho ovládá, anebo jen nevíme, jak na to?

Ptejme se znovu, proč tak jednoduše můžeme vyprávět příběh o Marii, která vlastně věděla všechno o fyzikálním světě, a přesto neznala pocit červené barvy? Mohla třeba stejným způsobem zjistit, že neví, co je láska nebo bolest? Jak by například nazvala bolest z nešťastné lásky? Dozajista naše vnímání pojmu „všeho“ může být zkreslené, jelikož nemůžeme vědět, zda něco, jako „všchno“

vůbec existuje. Co když opravdu existuje entita zvaná nekonečno a tudíž všechny naše „konečné“ zákony jsou neplatné, má smysl snad pomocí nich dále bádát a pokoušet se, do jaké míry tyto „naše zákony budou platit?“

Možná bychom se měli zeptat, zda někdo nebo něco ví nebo vůbec může vědět, podle jakých „zákonů“ jsme byli stvořeni my. Dost možná nikdy nebudeme schopni zjistit náš pravý původ a tato otázka bude navždy mezerou v našem chápání. Nemůžeme předvídat budoucnost, ale neustálá evoluce našich vědomí v kombinaci s novou technologií dost možná začne být složitá takovým způsobem, že nebudeme schopni rozeznat co je nám vlastní a co nám vlastní nikdy nebylo, co bylo vědomím a co již vědomím není. V kapitole o emergentismu jsem položil i otázku vědomí umělého, na kterou bohužel neumím odpovědět, ovšem trůfám si i tak říci, že zjištěním pravdy, co je vlastně vědomí a jak ho vytvořit, aby fungovalo tak, jak funguje, by nám otevřelo dveře k novým možnostem, o kterých jsme doted' nepřemýšleli. Pokud bychom uměli vědomí vytvořit, dost možná bychom ho pak byli schopni i přenést jinam, čímž bychom podpořili například experimenty s přenášením vědomí, které by pak mohli jistým způsobem vést k nesmrtelnosti. Představme si například, že naše tělo by bylo příliš staré a pomocí nových poznatků o vědomí, bychom se dokázali „přenést“ do těla mladého. Kde bychom ovšem našli takové „volné“ tělo by byla otázka jiných, než filozofických věd. Co by se však stalo s naším životem, vzhledem k faktu, že zřejmě všichni z nás jsme smířeni se svou smrtí, není jisté.

Z tohoto pohledu se důvod řešit vztah mysli a těla se na první pohled může zdát tématem marnivým. Současná literatura i věda nám nabízí mnoho možností, jak o našem vědomí, mysli a těle uvažovat a je v naší režii, jak se „k nim“ postavíme.

Možná je otázkou, zda tento problém, tedy problém mysli a těla, je pro nás skutečně problém. Každý problém totiž potřebuje řešení. Pokud bychom uvažovali o dalších možnostech, které se nám nabízejí po vyplnění mezer, které v řešení tohoto problému (zatím) máme, můžeme jen hádat, jak výrazně by se naše životy změnily. Ať je to tak či onak, je vidět, že se slovem „nevím“ se v problému těla a mysli určitě ještě setkáme.

## 8 Seznam použité literatury

BAILEY, A. (2006) "Zombies, Epiphenomenalism, and Physicalist Theories of Consciousness", *Canadian Journal of Philosophy*, 36: 481–509.

BEAKLEY, Brian a Peter LUDLOW. *The philosophy of mind: classical problems/contemporary issues*. 2nd ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, c2006, xviii, 1055 s. ISBN 02-625-2451-1.

CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

Closer to the Truth Asks David Chalmers: Why is Consciousness So Mysterious?.

In: *Youtube* [online]. Zveřejněno 7. 01. 2013 [vid. 2014-03-10]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=hTik9MN3T6w>

FIALA J.: *Analytická filosofie – úvod*. OPS, Plzeň – Nymburk, 2006.

HAVEL, I. M. „Přirozené a umělé myšlení jako filosofický problém“

In: *Umělá inteligence III*. (V. Mařík a kol., editoři), Academia, Praha 2001

.HEIL, John. *The Nature of True Minds*. New York: Cambridge University Press, 1992,

xi, 248 s. ISBN 05-214-2400-3.

HŘÍBEK, Tomáš. *Metafyzika antiindividualismu*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2008, 334 s.

ISBN 978-807-0072-899.

JACKSON, F. „Epiphenomenal Qualia”. In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 32.

Oxford University Press, 1982, s 127–136

KRIPKE, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972,

172 s. ISBN 06-745-9846-6.

KIM, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder, Col.: Westview Press, 1996, xii, 258 s.

ISBN 08-133-0776-7.

KIM, Jaegwon. *Physicalism, or Something Near Enough*. 3rd print., and 1st pbk. print.

Princeton, N.J: Princeton University Press, 2001. ISBN 978-069-1133-850.

NOSEK, J. *Mysl a tělo v analytické filosofii*. Praha, 1997.

POLÁK, Michal. *Filozofie mysli*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2013, 259 s.

ISBN 978-80-7387-742-2.



POLÁK, Michal. „Co ví Marie o barvách“. In: *Kognice 2009*.

Hradec Králové: Gaudeamus, 2009, s. 160-175.

POPPER, Karl R. *Logika vědeckého bádání*. 1. vyd. Překlad Jiří Fiala.

Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, xliv, 617 s.

Oikúmené. ISBN 80-860-0545-3.

ROBINSON, William, "Epiphenomenalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

(Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Dostupné z:

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>.

ROMPORTL, J. „Umělé myšlení a kauzální paradox emergentních systémů.“

In: *Umělá inteligence 5*, Academia, Praha, 2007.

STOLJAR, Daniel. *Physicalism*. New York: Routledge, 2010, xii, 252 s. New problems

of philosophy. ISBN 02-038-5630-9

*Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. 1. vyd. Editor Tomáš Marvan, Juraj Hvorecký.

Nymburk: O.P.S., 2007, 236 s. ISBN 978-809-0377-332.

## 9 Cizojazyčné resumé

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