

MICHAL POLÁK

Filosofie mysli



ZÁPADOČESKÁ
UNIVERZITA
V PLZNI

TRITON



TRITON
Praha/Kroměříž

Michal Polák
FILOSOFIE MYSLI

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Polák, Michal

Filosofie mysli / Michal Polák. -- Vyd. 1. -- Praha: Triton, 2013

Anglické resumé

Spoluvydavatelem je Západočeská univerzita v Plzni

ISBN 978-80-7387-742-2 (Triton). -- ISBN 978-80-261-0313-4

(Západočeská univerzita v Plzni)

130.31

- filozofie mysli

- monografie

13 - Filozofie ducha [5]

Michal Polák

**FILOSOFIE
MYSLI**



Stanislav Juhaňák — TRITON

Publikace byla vydána za podpory Nových technologií – výzkumného centra Západočeské univerzity v Plzni.
Spoluvydavatelem je Západočeská univerzita v Plzni.

Na obalu knihy je použit obrázek z knihy Valverde de Hamusco, J. *La anatomia del corpo umano*. Stamperia de Giunti, Benátky 1586, s. 114.

Odborní recenzenti:

Prof. PhDr. Silvia Gáliková, CSc.

Filozofický ústav SAV, Bratislava

Mgr. Tomáš Marvan, Ph.D.

Filosofický ústav AV ČR, Praha

© Michal Polák, 2013

© Stanislav Juhaňák – TRITON, 2013

© Západočeská univerzita v Plzni, 2013

Cover © Renata Brtnická, 2013

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON

Vykáňská 5, 100 00 Praha 10

www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7387-742-2 (Triton)

ISBN 978-80-261-0313-4 (Západočeská univerzita v Plzni)

Obsah

Poděkování	11
Úvod	13
1 Problémy a východiska filosofie mysli	17
1.1 Filosofický přístup ke zkoumání mysli	19
1.2 Empirický přístup ke zkoumání mysli	24
1.3 Bieriho trilema	25
1.4 Role úhlu pohledu	27
1.5 Typy mentálních entit	30
2 Raný dualismus	37
2.1 Descartesův ontologický dualismus	39
2.2 Rozlišení mysli a těla	40
2.3 Reprezenační povaha mentálních stavů	48
2.4 Teze o transparentci vědomé mysli a postavení první osoby	51
2.5 Kritické ohlasy	52
3 Předpoklady zrození věd o mysli	57
3.1 Jamesovy principy psychologie	58
3.2 Brentanova teorie mysli	62
3.3 Freudův projekt vědecké psychologie	70
4 Behaviorismus	77
4.1 Pojem chování	79
4.2 Analytický behaviorismus	81
4.3 Kategoriaální chyba	87
4.4 Logická analýza dispozičních termínů	90
4.5 Kritické ohlasy	92
5 Teorie identity	95
5.1 Teorie identity typů	100
5.2 Teorie identity jednotlivin	106
5.3 Kritika typové teorie identity	109

6 Fyzikalismus	115
6.1 Reduktivní strategie	118
6.2 Eliminativní materialismus	121
6.3 Emergence	124
6.4 Supervenience	127
6.5 Znalostní argument	130
7 Funkcionalismus	135
7.1 Funkcionální charakter mentálního	136
7.2 Implementace funkcionalismu v Turingově výpočetním stroji	139
7.3 Turingův test	143
7.4 Slabiny funkcionalismu	146
7.5 Čínský pokoj	149
8 Intencionalita	155
8.1 Původní a odvozená intencionalita	156
8.2 Druhy postojů	161
8.3 Kritika intencionální strategie	167
9 Reprezentacionismus	173
9.1 Reprezenační a prezentační struktury – propoziční postoje a kválie	174
9.2 Internalismus a externalismus	179
9.3 Myšlenkový experiment „dvojče Země“	182
9.4 Myšlenkový experiment s artritidou	185
9.5 Naturalistické teorie reprezentování	187
10 Psychofyzická kauzalita	193
10.1 Karteziánský interakcionismus a dobové alternativy	195
10.2 Mysl jako vlastnost mozku	199
10.3 Kauzální impotence mentálních vlastností a role času	202
10.4 Kauzalita v anomálním monismu	204
11 Já a identita osoby	209
11.1 Jednota jáství z filosofického hlediska	210

11.2 Myšlenkový experiment transplantace mozku a teleportace	214
11.3 Jednota jáství z neuropsychologického hlediska	222
11.4 Primitivní prožitek Já a jeho konceptualizace	228
Závěr	235
Summary	237
Literatura	241
Jmenný rejstřík	253
Věcný rejstřík	257

Mým rodičům

Poděkování

Velice rád bych využil příležitosti a poděkoval mnoha lidem z mého okolí, z nichž každý svou měrou, ale všichni významně přispěli ke vzniku této knihy. Z odborného hlediska považuji za důležité poděkovat především mým kolegům z Katedry filosofie Západočeské univerzity v Plzni. Jmenovitě doc. PhDr. Nikolaji Demjančukovi, CSc., za důvěru, shovívavost a možnost realizovat kurzy k předmětům Filosofie mysli a Současné teorie vědomí, z nichž kniha vychází. Dále studentům těchto vyučovaných předmětů, kteří v různé míře přispěli v debatách na seminářích i po nich k nutnosti přehodnotit některé mé odborné názory. Dále děkuji odboru Mezioborových aktivit, bez jehož finanční podpory a trpělivosti by kniha mohla jen ztěží vzniknout. Za cenné rady děkuji odborným recenzentům, prof. PhDr. Silvii Gálíkové, CSc., a Mgr. Tomáši Marvanovi, Ph.D. Jejich přesné kritické komentáře k finální variantě knihy byly podstatným zdrojem pozitivních změn v textu. Tomáši Marvanovi jsem navíc vděčný i za to, že mě k filozofii myslí přivedl a společné debaty pro mne znamenaly a znamenají nejen radostná setkání, ale především zdroj inspirace a síly pro další práci. Za komentáře k dílčím částem textu bych rád poděkoval Mgr. Kryštofu Boháčkovi, Ph.D. Děkuji též redakci Filosofického časopisu a časopisu Organon F za možnost použít úryvky dříve publikovaných textů. Můj vděk patří i Cambridge University Press za udělení práv k reprintu obrázku mozkové šišinky. Jedno z nejdůležitějších poděkování patří pochopitelně všem filozofům, kteří mě inspirovali při promýšlení témat této knihy a vedli mě temnými zákoutími filosofie myslí. Velký dík patří mým rodičům a mé ženě.

Úvod

Tato kniha se zabývá problematikou lidské mysli z pohledu současné analytické filosofie mysli. Výběr témat respektuje standardní koncepcce ve filosofii mysli od druhé poloviny 20. století po současnost. Vymezení jednotlivých koncepcí je orientováno na nejznámější aspekty či přístupy k jednotlivým problémům mysli a těla a obsahuje rovněž kritické komentáře. To znamená, že byli voleni vždy ti autoři, jejichž odkaz podstatně rezonuje i v současné filosofii mysli.

Kromě toho kniha obsahuje pasáže věnované historicky starším koncepcím, jež však shledávám v různé míře inspirativní i vzhledem k nynějším problémům. Některá témata, která jsem považoval za nosná i pro moderní filosofii mysli, jsou kriticky diskutována, jinde je spíše naznačen směr mých budoucích úvah. Domnívám se, že v celé filosofii mysli hrají klíčovou roli tři problémové okruhy: debata o statusu lidské mysli a způsobech jejího poznávání, dále otázka vztahu mentálního a fyzického a problém vědomí a vědomé zkušenosti.

Povaha mysli, tj. její ontologický status, je leitmotivem knihy, ale i moderního zájmu o mysl. Opakovaně kladené otázky typu: co je to mysl, kde ji máme hledat, jaké má atributy, jsou některé z nich esenciální a jiné nahodilé, čím se mysl odlišuje od ostatních fenoménů a mnohé další spoluutvářejí badatelskou oblast filosofie mysli. Kdyby byla ontologická rovina problému mysli považována všeobecně za vyřešenou, pak by se obtížně zdůvodňovalo přinejmenším to, proč problém mysli a těla vzbuzuje stále tolik pozornosti. Lze totiž předpokládat, že určíme-li povahu mysli, bude se nám snadněji odpovídat například i na otázky kauzality mentálního. Výše uvedené otázky

však skrývají jedno nebezpečí. Všechny jsou zformulované v diskurzu, k němuž se ve filosofii mysli obvykle odkazuje jako k descartesovskému dualismu. Proto i odpovědi na ně mohou vyjadřovat (třeba i nezamýšleně) závazky, jež bychom obvykle nechtěli na mysl klást. Zažitý diskurz, jež užíváme, proto posiluje i naše přirozené, léty pěstované intuice. Osobně se však musím vyznat z ambivalentního postoje vůči tomuto konceptuálnímu rámci. Na jednu stranu je konceptuální rámec karteziánského dualismu vhodnou bází, na niž se relativně snadno kladou otázky o mysli. Takto formulovaným otázkám intuitivně rozumíme, neboť víme, jak vypadá fyzická substance, a z jejích vlastností extrapolujeme vlastnosti mentální substance. Na druhou stranu se pod vlivem materialismu a empirického přístupu ve vědách o mysli zdůrazňuje nutnost odmítnout dualistický konceptuální rámec a posílit jiné intuice, jako je emergentismus, funkcionalismus, epifenomenalismus či koncept vtělené mysli (*embodied mind*). Faktem zůstává, že i tyto typy výkladu mentálních jevů obsahují určité stopy dualismu. Nejedná se však pouze o konceptuální dualismus, jenž bychom mohli vnímat jako neblahý relikv karteziánské tradice a který dříve či později prostě vymizí. Výše uvedené směry totiž programově zdůrazňují, že mysl není ničím z toho, co dosud víme o našem materiálním světě. To samozřejmě neznamená, že mysl nemůže být něčím materiálním, avšak naznačuje se tím, že žádná materiální struktura, již jsme dosud popsali, nevyčerpává zcela naše intuice o tom, co mysl je. Každopádně zřejmě není rozumné se domnívat, že mysl se vznášá kdesi mimo prostor a čas v descartesovském smyslu. Vůči takovému dualismu ani nemá smysl se kriticky vymezovat.

Za zcela klíčovou považují debatu o možnostech, jak mysl a její stav poznávat. Bez ohledu na to, jak zásadní byla kritika introspekcionalismu ve vývoji psychologie, opíráme úvahy o mysli přinejmenším zčásti o informace, jež jsou generovány vědomou percepcí našich vlastních mentálních stavů a prožitků. Na jedné straně se tato skutečnost nijak nezpochybňuje, neboť jak v řízeném rozhovoru s klinickým psychologem, tak i v dotazníkovém šetření jde velmi často o to zaznamenat, co jsme v určitém čase prožívali jako svoji subjektivní zkušenost. Na druhou stranu však narážíme na kritiku, že jediná empirická data, jež máme reálně k dispozici, se týkají behaviorálních a neurofyziologických projevů organismu. Tento rozpor ústí ve filosofii mysli do debaty o epistemické roli první a třetí osoby. Osobně považuji za nutné zachovat oba přístupy, což však s sebou nese nutnost přijmout určitou variantu dualismu. V tomto případě jsme nuceni akceptovat přinejmenším dualismus jazykových diskurzů při zachování fyzikálního monismu.

Pokud jde o vztah kauzality mezi mentálním a fyzickým, je to podle zdravého rozumu ta nejpřirozenější věc na světě. Běžný nositel myslí a těla nevnímá otázku jejich vztahu jako problematickou. Jednoduše mysl používá, a když kauzální vztahy více méně fungují, což v praxi velmi rychle rozpozná, nemá ani důvod se ptát, jak a proč se tak děje. Pod příkrovem zjevného se však odehrávají věci, jimž nerozumí nejen běžný uživatel myslí, nýbrž často ani odborník. Přiznám se, že problém kauzálního působení je pro mě velkou záhadou. Není ovšem vyloučeno, že otázka, jak může nějaký fyzický pochod způsobovat jiný, nefyzický jev, je pouze metaforickým vyjádřením vztahu mentálního a fyzického a jako taková je doslovně vzato bezesmyslu. Implicitně totiž předpokládá existenci mentálního jevu v nějaké robustní podobě.

Nicméně jako filosofové navrhuje pozoruhodné teoretické koncepce, jak tento problém řešit, ve snaze podpořit nejen naše intuice, ale i empirické výzkumy. Ať už kauzální relaci vztahu mentálního a fyzického považujeme za metaforické vyjádření jejich vztahu či nikoli, rozlišujeme obvykle dva základní typy kauzality: kauzální působení od fyzického k mentálnímu a od mentálního k fyzickému. V případě prvního typu uvažujeme o fyzickém zdroji kauzálního působení, a proto se domnívám, že bez empirických věd, jako jsou neurověda a kognitivní psychologie, se daleko nedostaneme. V druhém typu je artikulována zejména představa mentální účinnosti ve fyzické sféře, čímž se pochopitelně posilují dualistické intuice. Pokusů, jak řešit tento problém, existuje celá řada. Osobně se přikláním k určité formě epifenomenalismu při zachování ontologické svébytnosti (nikoli v karteziánském smyslu) mentálního. Tuto koncepci jsem v textu představil pouze schematicky a na jejím uceleném vyjádření intenzivně pracuji.

Na vědomí a mysl lze nahlížet jako na dva relativně samostatné problémové okruhy. V literatuře sice bývají často pojednány společně, ale tato kniha rezignuje na podrobnější výklad vědomí a soustředí se především na postavení myslí. Neznamená to sice, že by se zde zcela eliminoval problém vědomí, ale je omezen na nezbytné minimum nutné k výkladu povahy a funkce myslí. Termín mysl je v knize užíván zpravidla ve smyslu lidské myslí, i když to nebývá explicitně zmíněno.

Významný podíl na našem uvažování o lidské myslí má bezpochyby Descartesova dualistická koncepce, jež sugeruje představu samostatné myslí složené ze zvláštní nemateriální látky. Pravdou však je, že přirozený názor inklinoval k dualismu mnohem dříve. Moderní tendenci samozřejmě je ontologický dualismus odmítnout a konceptuální dědictví, jež nám Descartes a jemu blízcí zanechali, transformovat do specifického způsobu mluvení o materiálním světě. Tak se dualismus

substancí transformuje na dualismus vlastností či v krajním případě na dualismus predikátů. Ať už jsme nadšenými příznivci nebo zarytými odpůrci této slabší formy dualismu, výše uvedené otázky nás tíží nadále. Odpovědi na ně budou zjevně odlišné, ale každopádně budou muset zahrnout i reflexi empirických výsledků, a to i ve filosofii mysli. Tuto skutečnost jsem se snažil mít na paměti při kritickém hodnocení některých problémů obsažených v této knize.

1 Problémy a východiska filosofie mysli

Filosofie mysli je disciplína, jež se zabývá problematikou mysli a těla a otázkou jejich vzájemného vztahu. Jako specifická filosofická disciplína se konstituovala zejména z programových tezí analytické filosofie, proto se v této souvislosti často používá termín „analytická filosofie mysli“. Jedná se o dnes již specifickou odnož filosofie čerpající podněty nejen z klasických filosofických témat (např. problematika ontologie, konceptuální analýzy či subjektivity), ale i ze současných, intenzivně se rozvíjejících empirických věd (např. neurověda, informatika, UI, biologie, lingvistika, psychologie, antropologie).¹

Analytická filosofie mysli vznikla jako samostatný badatelský obor *de facto* v polovině 20. století. Za klíčový moment jejího vzniku bývá považována práce G. Ryla (1900–1976) *Pojem mysli (The Concept of Mind)* z roku 1949. Ke konstituci zájmu o mysl a problematiku vztahu mysli a těla však dochází mnohem dříve. Setkáme se s ní, často v relativně rozvinuté podobě, již v řeckém filosofickém myšlení.

Tradiční pojmy zastupující vztah mezi mentálním a tělesným, s nimiž se lze při studiu té nejstarší, dnes již archaické filosofie v rámci evropské tradice setkat, jsou pojmy „duše“ a „tělo“. Například kontinentální německá filosofická tradice používá tyto pojmy dodnes – pojednává o „Das Leib-Seele-Problem“. Oproti tomu anglosaská tradice

¹⁾ V současnosti nachází filosofie mysli uplatnění především v rámci kognitivní vědy. Viz Havel, I. M., Věda o duši. *Vesmír*, roč. 79, č. 7, 2000, s. 363.

preferuje pojem „Mind-Body Problem“. Některé klasické otázky, jako je otázka nesmrtelnosti duše, svobody člověka, vědomí, lidské racionality či otázka morálky, jsou známy právě odtud. Přetrvaly do dnešní doby, jakkoli se proměnily způsoby jejich zodpovídání, zejména pod vlivem nových teoretických i empirických poznatků. Zároveň lze v některých archaických názorech na duševní svět člověka spatřovat ozvěny moderních přístupů a hledat mimořádně inspirativní paralely.

Nejstarší představy o mentálním v evropské intelektuální tradici jsou spojeny s předfilosofickým obdobím homérských eposů. Tyto eposy pro nás představují cenný zdroj prvotních představ o duši. S určitou formou dualismu, byť ne nutně opozitního, se tak lze setkat v úvahách o dvou složkách lidské přirozenosti – psýché ($\psi\upsilon\chi\eta$) a sóma ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$). Ačkoli tyto termíny patří v literatuře k těm nejznámějším, ani jeden z nich neoznačuje zcela to, co pod nimi obvykle rozumíme dnes – tedy lidskou psychiku ve smyslu psychických funkcí a tělesnost jako dynamickou strukturu živého. Kupříkladu termín psýché se v eposech vyskytuje jen za okolností, kdy duše opouští tělo, což se děje ve třech případech. Poprvé jde o stav umírání a smrti, v němž duše odchází z těla formou posledního výdechu. Podruhé se tak děje při usínání a spánku, kdy duše opouští tělo a může za specifických okolností rozprávět s dušemi zemřelých. Potřetí se popisuje stav, při němž duše člověka opouští tělo, jež bylo násilným útokem omráčeno a nachází se v mdlobách. Psýché lze tedy chápat jakožto životodárnou sílu, oživující element, jenž vstupuje do těla a tím jej oživuje. Často tak činí prostřednictvím dechu, proto se říká, že když člověk vydechne naposledy, připraví se tímto posledním výdechem o svoji duši. V průběhu lidského života se však tento duch nachází v lidském těle, což symbolizuje smrtelnost člověka. Homér pod tímto termínem rozuměl spíše ducha jako jakýsi posmrtný přízrak, jenž opustí tělo.²

V době Homérově však význam pojmu duše nelze chápat jako nemateriální aspekt člověka, tak jak to známe z Platóna či karteziánského dualismu. „Psýché je [...] u Homéra znakem odlišujícím smrtelné lidi od nesmrtelných bohů.“³ Nelze však tvrdit, že takto chápaná duše je totožná s lidskou myslí či psychikou, jak těmto termínům rozumíme dnes. Psýché zde není spojována s žádnými psychickými vlastnostmi, nýbrž představuje spíše životní jiskru či energii, jež se po smrti z lidského těla vytrácí a putuje do Hádovy říše.⁴ Proto takto vymezená duše není tou, jež zajišťuje u člověka psychické funkce. Psýché zemřelého je

²⁾ Boháček, K., Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra. *Kuděj*, v tisku.

³⁾ Bartoš, H., *Očima lékaře*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2006, s. 31.

⁴⁾ Etymologickým základem slova duše je slovo dýchat. Původním významem slova psýché je dech.

podle této tradice mdlá, neživotná, pasivní, bez vůle, iniciativy a jasného vědomí.⁵ Taková duše proto nemůže představovat rozhodující impuls dynamiky lidského psychického života.

Pokud jde o složku netělesnou, rozlišili staří Řekové kromě pojmu „psyché“ ještě pojmy „thýmos“ (emocionální centrum jedince), „noos“ (mohutnost myšlení) a „frenes“ (místo vzniku paměti, rozhodování a kontaktu s ostatními mohutnostmi).⁶ Někteří autoři se domnívají, že právě thýmos (θυμός) patří do kategorie pojmů sémanticky blízkých současnému významu termínu „mysl“. Thýmos zahrnuje myšlení, chtění, volní projevy, rozhodování a paměť, ale i afekty, vášně a citová hnutí.⁷ Všechny tyto psychické vlastnosti člověka jsou projevy této složky lidské bytosti. Anatomicky je situován zejména v hrudi (bránice) a v srdci, přičemž každá lidská bytost má jen jeden. Thýmos je rovněž energetický zdroj organismu, jehož povaha se proměňuje vlivem životních událostí. Z hlediska soudobé terminologie je tedy moderní používání pojmu „psyché“ nevhodné pro označení psychické stránky člověka. Tím, že se z filosofie mysli vytratil význam pojmu „psyché“ jako lidského ducha, převzal tento pojem původní významy slova „thýmos“.

Faktem je, že raní řečtí myslitelé neznali pojmy jako „duševno“ nebo „psychika“ ve významech, jež dnes spojujeme s pojmem „mentální“, ale používali termíny jako „psyché“, „thýmos“ nebo některé další, jejichž význam a kontext užití je však často odlišný od našeho. Obecně lze však konstatovat, že počínaje Platónem se pojem psyché objevuje ve významu analogickém našemu použití. Význam tohoto termínu se sice v průběhu dějin proměňoval, jako *terminus technicus* nicméně přetrval až do novověku. Moderní teorie, počínající těmi v 19. století, se začaly zejména pod vlivem vzniku vědeckého pojetí světa od výrazu duše odklánět. Tyto teorie odmítaly spojovat duši s úvahami o posmrtném životě, s převtělováním lidských duší a jinými náboženskými představami. Proto se začaly prosazovat jiné termíny, jež lépe odlišily duši v tradičním smyslu slova od individuální lidské psychiky a umožnily zkoumat tuto psychiku jako samostatný předmět.

1.1 Filosofický přístup ke zkoumání mysli

Problém mysli a těla je základním tématem ve filosofii mysli. V současnosti je spojován zejména s otázkou vztahu mysli a těla. Tento vztah

⁵ Stavěl, K., *Antická psychologie*. SPN, Praha 1972, s. 13.

⁶ Boháček, K., Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra. *Kuděj*, v tisku.

⁷ Bartoš, H., *Očima lékaře*, s. 40–43.

lze zkoumat ve dvou rovinách – filosofické (metafyzické) a empirické. Ve filosofické rovině lze dále rozlišit problémy kauzální, ontologické, konceptuální a metodologické. Kauzalita mentálního a fyzického⁸ je klíčovou oblastí, v níž se lze pohybovat mnoha kontroverzními způsoby. V rámci zdravého rozumu, jenž postrádá stabilní teoretické zázemí a přesné (pokud možno jednoznačné) pojmy, si lidé pokládají následující otázky: Jaký je kauzální vztah mezi myslí a tělem? Jak je možné, že něco psychického může kauzálně účinně působit na něco fyzického? Jak mohou myšlenky a volní akty způsobit nějaký tělesný pohyb? Otázky si lze položit i naopak: Jak může nějaký fyzický pochod způsobit (nebo působit na) nějaký jiný, nefyzický jev, nemateriální událost, stav apod.?

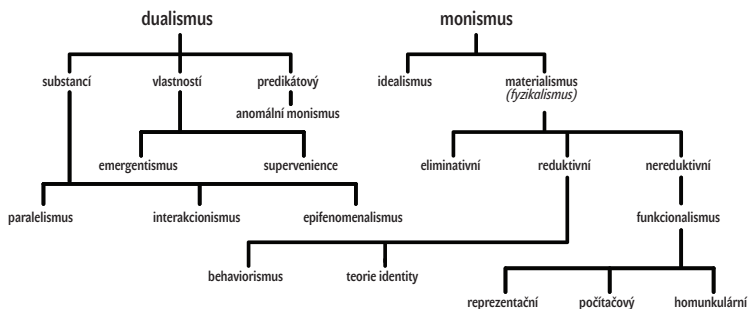
Jinou závažnou otázkou je, zda existuje nějaká intramentální oblast, v níž lze identifikovat kauzální procesy jako ryze mentální procesy. Na rozdíl od kauzality od fyzického k mentálnímu nebo od mentálního k fyzickému se jedná o ten typ kauzality, který lze vymezit jako od mentálního k mentálnímu. Zdravému rozumu se přece zdá, že například rozhodnutí, zda si koupíme vanilkovou nebo čokoládovou zmrzlinu, provádíme v jakési nefyzické oblasti, v prostoru zvažování pro tu či onu alternativu. Nemáme přitom pocit, že tato rozhodovací procedura vykazuje hmatatelné známky fyzického chování. Většinou se domníváme, že se tak děje zcela podle svobodné volby a fyzickým procesům nepřikládáme v této volbě žádnou rozhodující úlohu. Determinantou naší volby je výhradně náš vnitřní psychický stav. Máme tedy čtyři typy kauzálních vztahů, jež budeme později podrobněji tematizovat. Jsou to: kauzální vztah fyzická entita – fyzická entita, kauzální vztah fyzická entita – mentální entita, kauzální vztah mentální entita – fyzická entita a nakonec kauzální vztah mentální entita – mentální entita.

Kromě speciálních problémů kauzální relace mezi mentálním a fyzickým má filosofický přístup ke zkoumání mysli dvě důležité roviny: ontologickou a epistemologickou. Je však nezbytné být si při řešení problému mysli vědom, že některá nedorozumění mohou plynout ze směšování těchto úrovní (resp. jejích členů) nevhodným způsobem. Tak se může stát, že původně ryze epistemologický problém se promění v problém ontologický, přičemž řešení daného problému v rámci ontologických kategorií se může zdát beznadějně. A naopak může

⁸⁾ V textu používám jak termín „fyzický“, tak i fyzikální“. Výraz „fyzický“ se obvykle vyskytuje v případech obecné reference k fyzické realitě jako takové, kdežto termín „fyzikální“ zpravidla referuje k specificky orientovanému významu fyzikálního ve smyslu fyzikalismu. V anglickém jazyce se vyskytuje pro oba případy pouze ekvivalent „physical“, takže významový rozdíl je třeba posuzovat dle kontextu.

dojít i k situaci, kdy zjevně ontologická otázka je redukována na otázku výhradně epistemologickou, čímž se sice vyřeší palčivé problémy ontologického určení příslušné entity (například nějakého mentálního stavu), avšak často vznikne dojem, že příslušné vysvětlení působí spíše jako odvyvětlení a že potíže jsou spíš zametené pod koberec než vyřešené. To lze chápat rovněž jako důvod, proč se necítíme spokojeni s mnoha filosofickými návrhy, jak vyřešit problém lidské mysli, zejména pokud jde o návrhy, jimž se v odborné literatuře říká eliminativistické, materialistické či interpretacionistické.

Faktem je, že na počátku našich zkoumání se většinou opíráme o intuice, jež vymezují základní pole výzkumu a namnoze určují i naše další směřování v příslušné předmětné oblasti. Naprosto klíčovou intuicí, jíž povytce začíná veškeré zkoumání mysli, je koncept dualistického vztahu mentálního a tělesného. Uplatnění schematického rámce dualismu mysli a těla je patrné jak v přístupu zdravého rozumu, tak i ve speciálně vědních přístupech. Pro člověka je běžné, že při vysvětlení nějakého mentálního jevu a jeho materiálních důsledků používá řadu pojmů, s nimiž asociuje specifické představy, jež považuje za mentální. Vezměme si příklad. Představme si, že se v kuchyni dotkneme horké plotýnky vařiče a prakticky okamžitě ucukneme. Běžně tuto událost vysvětlíme kupříkladu takto: Omylem jsem se dotkl horké plotýnky, ale ihned potom, co jsem si to uvědomil, jsem se rozhodl, že musím ucuknout, protože jsem měl intenzivní pocit pálení. Takové vysvětlení jistě nikoho nepřekvapí, v každodenním životě jsou tyto popisy zcela běžnou součástí našeho vypovídání o událostech, jež nás potkaly. Lze se však ptát dál: Co rozumíme pod termínem „uvědomil“? Jak chápeme termín „rozhodl“? Co pro nás znamená výraz „musím“? Jak specifikujeme slovní obrat „pocit pálení“? Rozdílné způsoby odpovídání na tyto otázky (někdy diametrálně rozdílné způsoby) konstituují jednotlivá stanoviska k problému mysli a těla. V praxi platí, že každé z těchto stanovisek má svá pozitiva a negativa. Na některé otázky se lépe odpovídá v rámci materialisticky orientovaných přístupů (behaviorismus, teorie identity, funkcionalismus), některé odpovědi dávají smysl v dualisticky orientovaných výkladech (interakcionismus, epifenomenalismus, emergentismus, supervenience, anomální monismus). V každém případě je patrné, že jde o otázky, jež směřují k problematice vědomí, svobodné vůle, intence a subjektivního prožitku.



Obr. 1 – Vybrané teorie mysli a těla

Tradiční intuice o dualismu mentálního a fyzického, zjevná v otázce kauzality, se uplatňuje i v případě otázek ontologických. V současné filosofii mysli se jedná o tematiku značně problematickou. Řada filosofů totiž pod vlivem empirických zjištění o mysli opouští tyto tradiční otázky z důvodu jejich metafyzické zátěže a neschopnosti řešit je způsobem, jenž bude konkurenčně úspěšný ve vztahu k empirickým vědám o mysli. Ve světle empirických zjištění se některé filosofické argumenty jeví jako relativně slabé, resp. nepřesvědčivé. Přesto se ontologické otázky ve filosofii mysli objevují. Za předpokladu, že se nespokojíme s tím, že se kauzální vztah prostě nějak děje, ani s odpovědí, že nic zvláštního či záhadného zde k zodpovězení není, přivádí nás tato úvaha k základnějším otázkám. K otázkám, jež problém kauzality předcházejí: Jaký je ontologický status toho, co zde nazýváme výrazy „mysl“, „mentální stav“, „psychická událost“, „duch“, „duše“? Co rozumíme těmito pojmy? Co jimi označujeme? Jsou jejich referenty v nějakém závažném, ba neredukovatelném smyslu konstitučními prvky naší reality? Podobně jako jsou materiální objekty základem konstituce světa fyzikálního, mohly by být mentální entity konstituenty světa mentálního? Existují vůbec mentální entity, a pokud ano, pak přesně v jakém smyslu?

Na epistemologické rovině výkladu mentálních jevů, tj. na rovině způsobů, jimiž mysl a všechny její mentální aspekty poznáváme, se ve filosofii mysli nejvíce uplatňuje téma konceptualizace a dále téma myšlenkových experimentů. V případě konceptualizace se jedná o analýzu konstituce mentálních, ale i fyzikálních pojmů a o analýzu procesu utváření pojmových struktur a jejich vzájemných vztahů. Tak se utvářejí názory na významy používaných pojmů a na historické příčiny jejich vzniku. Tato skutečnost je patrná například na descartesovském

konceptuálním rámci, jehož vliv je očividný i dnes. Analýza významu pojmů a způsobů, jakými je užíváme, proto představuje pro filosofii mysli předmětnou oblast. Thomas Nagel (1937) upozorňuje ve stati *Jaké to je být netopyřem* (What Is It Like to Be a Bat), že tvrdit o něčem, že to je, je pravda, resp. nepravda vždy v závislosti na zvoleném pojmovém a teoretickém pozadí.⁹ Teoretický rámec, jenž vymezí, o čem vypovídáme a jakým způsobem tak činíme, je nezbytný. Obtížná zkonstruovatelnost takového rámce je dána tím, že se pohybujeme ve dvou velmi specifických, pro Colina McGinna dokonce nesouměřitelných, kognitivně uzavřených oblastech¹⁰ – mentální a fyzikální. Každá z nich má svá pravidla a specifika a je třeba se ptát, co tyto oblasti spojuje.

Klíčovou otázkou zůstává, zda by věda o mysli, má-li být skutečně vědou, měla usilovat o takový teoretický rámec, na jehož základě bude možno zformulovat psychofyzické zákony. S jejich znalostí bychom pak dokázali odvodit jakoukoli mentální událost v případě obeznámenosti s příslušnou fyzickou událostí a *vice versa*, budeme-li znát mentální událost, dovedeme pak určit, jaká fyzická událost ji bude doprovázet. Znalost psychofyzických zákonů, jsou-li jaké, by pro nás představovala dvě výhody: daný jev vysvětlit a predikovat jeho budoucí vývoj.

Druhým hlavním pilířem filosofie mysli jsou myšlenkové experimenty.¹¹ Myšlenkové experimenty sehrávají důležitou roli v argumentačních strategiích. Zpravidla je v nich explicitně konstruován logický rozpor nalezený v argumentaci oponenta. Nejde však o důkaz praktické realizace obsahu myšlenkového experimentu, nýbrž pouze o stanovení logické možnosti této realizace. Prověření logické možnosti je považováno za nutnou, ale nikoli dostačující podmínku reálné existence daného experimentu. V myšlenkovém experimentu jde o to ukázat, že určitá situace, třebaže reálně zatím nenastává, je každopádně logicky možná, tj. v nějakém možném světě může taková konstrukce existovat logicky bezrozporným způsobem.

Esenci každého myšlenkového experimentu tvoří schéma rozlišující mezi myslitelností a logickou možností. Myslitelné jsou ty propozice, jež dokážeme myslet v naší mysli, které ale zároveň nemusí splňovat podmínku logické nerozpornosti. Kdybychom stáli v pozici ideálního myslitele, jenž má absolutní schopnost rozlišit myslitelné od

⁹⁾ Nagel, T., Jaké to je být netopyřem. In Gálíková, S. (ed.), *Antológia filozofie mysle*. Kaligram, Bratislava, 2003, s. 410.

¹⁰⁾ McGinn, C., Can We Solve the Mind-Body Problem. *Mind*, vol. 98, no. 391, 1989, s. 350.

¹¹⁾ Podrobněji viz Picha, M., *Kdyby chyby: epistemologie myšlenkových experimentů*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2011, s. 11.

možného, pak bychom žádné myšlenkové experimenty nepotřebovali. Prostě bychom věděli předem, které z myslitelných propozic jsou i logicky možné. Protože však takovými mysliteli nejsme, musíme se zabývat podmínkami platnosti určitých propozic na základě myšlenkových experimentů, které se snaží překlenout rozdíl mezi myslitelným a logicky možným.¹² Jednoduše se snažíme oponenta přesvědčit, že na námi konstituovaném myšlenkovém schématu není nic, co by v principu nebylo možné realizovat.

Na druhou stranu najdeme v současné literatuře řadu kritických výhrad vůči epistemické hodnotě takových experimentů. Hlavní nedostatky myšlenkových experimentů spočívá v nedohlednutelnosti všech, pro experiment potenciálně relevantních premis, tezí, předpokladů či podmínek. Jestliže u kontrolovaného empirického experimentu jsme s to vědomě zanedbat některé podmínky (ty, co pro dané provedení nesehrávají klíčovou roli, neboť nezmění experimentální výsledky), u myšlenkového experimentu nutně vždy zanedbáváme řadu podmínek, jež by při zahrnutí mohly průběh a závěry našich úvah měnit, a to i zásadním způsobem. Je to dáno našimi epistemickými omezeními, jež nám nedovolují nalézt a překontrolovat všechny podmínky a vybrat z nich úplný soubor těch, které sehraji v experimentu svoji roli. Tato nedourčenost je jednou ze základních vlastností myšlenkových experimentů, ale také důvodem označit je za rétorické, narativní intuice, bez věrného vztahu k realitě.¹³

1.2 Empirický přístup ke zkoumání mysli

Empirický přístup se pro bádání v oblasti mysli jeví jako velmi slibný. Zůstává sice otázkou, zda specifčnost tohoto přístupu odhalí všechny relevantní aspekty mentálního, ale i tak se empirické vědy (neurovědy, ÚI, kognitivní psychologie apod.) těší značnému zájmu a jejich výsledky svědčí o tom, že takovýto výzkum mysli je opodstatněný a progresivní. Přestože se soustředí především na tělesnou bázi mysli, jako je mozek, mícha a periferní nervová soustava, jedná se o relevantní postupy, které minimálně o mozku odhalí víc než filosofické spekulace. Proto musí moderní filosofie mysli přihlížet k mnoha empirickým, klinickým a případovým studiím v neurovědách, kognitivní psychologii a jejím odnožím, jež zřetelně ukazují, že mentální je v nějakém vztahu k fyzickému.¹⁴

¹²⁾ Picha, M., *Chybějící qualia: strukturní analýza*. Vydavatelství MU, Brno 2005.

¹³⁾ Viz Dennett, D., *Elbow Room*. MIT Press, Cambridge 1984.

¹⁴⁾ Viz vynikající interdisciplinární časopis *Trends in Cognitive Sciences*.

Příkladů ukazujících nezbytnost spolupráce filosofie mysli a empirické vědy o mysli je nepřeborné množství. Již poměrně dlouhou dobu je známo, že při ztrátě nebo poškození určité části mozkové struktury dochází k poruchám chování, rozhodování, emočního jednání či paměti. Klasickým příkladem je slavný případ Phinease Gage z roku 1848.¹⁵ Tento údajně zodpovědný, pracovitý a schopný anglický předák utrpěl závažný úraz při stavbě železnice. Při pěchování střílného prachu do vyvrtné díry ve skále došlo k výbuchu a ocelová pěchovací tyč proletěla Gageovi levou tváří a roztržila mu spodinu lebeční. Proletěla přední částí mozku a ven se dostala v oblasti temenní části hlavy. Otvor v lebce měl podle ošetřujícího lékaře asi čtyři centimetry v průměru. Gage byl v šoku, ale ne v bezvědomí a dovedl se pohybovat téměř bez pomoci. Byl schopen normálně komunikovat, takže lékaři vysvětlil, jak došlo k nehodě, a jeho vysvětlení odpovídala skutečnosti. Jediné, co pletl, bylo jméno lékaře. Brzy po fyzickém uzdravení, resp. po akutní fázi mozkového poranění, kdy viděl, slyšel, cítil, neměl poruchu jazyka a neutrpěl žádné pohybové omezení, však začalo docházet k osobnostním změnám. Proměna se týkala Gageovy povahy. Z vyrovnaného, umírněného, cílevědomého a trpělivého člověka začal být člověk neuctivý, prchlivý, nestálý, jenž čas od času používal velmi sprosté nadávky. Začal mít nezvykle silný vztah k věcem (pěchovací tyč, jež ho poranila, nosil vždy s sebou) a zvířatům.

Gageův případ a celá řada dalších ukázaly, že mozek je biologickým centrem pro funkce emoční, uvažování, rozhodovací, smysl pro zodpovědnost, plánování, řeč, vnímání a motorické funkce. Proto i filosofický výzkum mysli by měl přihlížet k empirickým a experimentálním poznatkům. Bez této konfrontace je cesta filosofie mysli odsouzena k trvalé absenci progresivních odpovědí na otázku, co je to lidská mysl. Jak uvidíme v kapitole o lidském já, může i tento typ výzkumu potvrdit (ale samozřejmě rovněž vyvrátit) filosofické intuice o lidské mysli.

1.3 Bieriho trilema

Některé základní problémy, jež jsou dnes považovány za charakteristické pro filosofii mysli, lze přiblížit na Bieriho trilematu.¹⁶ Mějme tři teze:

- 1) Mentální fenomény nejsou fyzické fenomény;

¹⁵⁾ Damasio, A., *Descartes' Error*. Avon Books, New York 1994.

¹⁶⁾ Viz Bieri, P. (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes: Generelle Einleitung*. Beltz Athenäum, Weinheim 2007, s. 5.

- 2) Mentální fenomény jsou v oblasti fyzických fenoménů kauzálně účinné;
- 3) Oblast fyzických fenoménů je kauzálně uzavřená.

S tímto trilematem se lze setkat v různých podobách rovněž u Franze Brentana, Donalda Davidsona či Johna Searla. Jeho forma spočívá v tom, že máme tři teze, na jejichž pravdivosti vždy z nějakých důvodů trváme, ale zároveň platí, že přijetí dvou z nich vede ke sporu se třetí. Všechny tři jsou tedy vzájemně neslučitelné. „Bieriho trilema nám umožňuje objasnit, co znamená formulovat problém mysli a těla jako problém psychofyzické kauzality.“¹⁷ Přijmeme-li například teze 1 a 2, je naše volba neslučitelná s tezí 3. Při běžném vypovídání o věcech máme za to, že něco je buď mentální, anebo je to fyzické, ale není možné, aby něco bylo jak mentální, tak i fyzické zároveň. Tato obecně rozšířená představa je podporována různými slovníky, jež při popisu mentálního, resp. fyzického používáme. Proto se zdá, že jsme z dobrých důvodů nuceni akceptovat tezi 1. Podle toho, o čem bylo pojednáno na příkladu s volbou oblíbené zmrzliny, bychom měli rovněž akceptovat tezi 2. Rozhodneme-li se, že dáme přednost vanilkové zmrzlině před čokoládovou, pak tato skutečnost (mentální skutečnost) bude mít jednoznačný kauzální dopad ve fyzické realitě. Například ten, že vanilková zmrzlinová směs v přístroji zmrzlináře bude zformována do úhledné podoby v kornoutu a ruka zmrzlináře ji předá do našich rukou. Je zřejmé, že je zde celá řada fyzických důsledků. Máme-li však sklon přijmout i tezi 3, jež vypadá sama o sobě plauzibilně, dostaneme se do potíží. Teze 3 je vyjádřením principu kauzální uzavřenosti fyzického (resp. fyzikálního), tedy tzv. metodologického fyzikalismu. V čem tento princip spočívá?

Máme-li určitou fyzikální událost u v čase t a tato událost u má svoji příčinu, dejme tomu p , pak příčina p je fyzikální příčinou a je jako fyzikální příčina vysvětlitelná. Na takové vysvětlení pak postačí fyzika sama (nebo nějaká jiná materialistická věda), takže závěr může znít, že psychologická nebo jiná mentalistická vysvětlení (např. lidové psychologie) jsou nadbytečná. To je zjednodušeně stanovisko fyzikalismu ve filosofii mysli. Přijmeme-li tedy platnost tezí 1 a 2 a jako logický důsledek odmítneme platnost teze 3, pak v konjunktivní platnosti tezí 1 a 2 krystalizuje dualismus mentálního a fyzického s kauzální účinností mentálních fenoménů.

¹⁷⁾ Metzinger, T., Das Leib-Seele-Problem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. In Metzinger, T. (Hrsg.), *Grundkurz Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*. Mentis Verlag, Paderborn 2007, s. 14.

Předpokládejme nyní platnost tezí 2 a 3 – považujme tudíž tyto teze za pravdivé a vzájemně slučitelné. Je-li oblast fyzického světa kauzálně uzavřená, pak nepotřebuje ke svému vysvětlení nic než fyzické události, stavy a vlastnosti. Jsou-li ale podle teze 2 mentální fenomény kauzálně účinné směrem k fyzickým (fyzikálním) fenoménům, pak nezbyvá než prohlásit, že mentální fenomény nejsou ničím jiným než fyzickými (fyzikálními) fenomény. Pak je však teze 1 nepravdivá, protože je neslučitelná s tezemi 2 a 3. Kauzální účinnost mentálních jevů lze zachránit jedině tak, že prohlásíme všechny mentální jevy za jevy fyzické, resp. fyzikální. Toto je stanovisko materialismu a fyzikalismu ve filosofii mysli.

Do třetice mějme za to, že pravdivé a slučitelné jsou teze 1 a 3, kdežto teze 2 je nepravdivá. Tvrzení že mentální fenomény jsou odlišné od fyzických fenoménů a že oblast fyzického (fyzikálního) je kauzálně uzavřená, vytváří prostor pro ontologicky autonomní sféru mentálního. Pokud fyzické má svoji samostatnou kauzálně (a konečně i explanačně) uzavřenou oblast, pak není vyloučeno, že obdobně specifickou oblast má *per analogiam* rovněž mentální. Tvrzení, že mentální fenomény nejsou fyzické fenomény, tudíž do jisté míry otevírá teoretickou možnost samostatnosti mentální sféry. Zároveň jsme nuceni vysvětlit, proč je teze 2 o kauzální působnosti nepravdivá. Důsledkem je potřeba objasnit, proč naše rozhodnutí, přesvědčení či přání není příčinou našeho následného činu. Takto lze zřejmě chápat paralelismus Leibnizův, jenž odkrývá, jak může vypadat jedna z forem nekauzálního dualismu. Povýtce lze do této varianty zařadit rovněž epifenomenalismus, jenž deklaruje kauzální neúčinnost mentálního.

Pokud neakceptujeme ani jednu z variant a budeme usilovat o integraci všech tří tezí do našeho způsobu vidění světa, pak musíme vysvětlit, jak k onomu kauzálnímu působení dochází. Přístupů, jež mají přispět k objasnění vztahu mezi mentálním a fyzickým, je celá řada. Těm nejvýznamnějším bude věnována pozornost v této knize.

1.4 Role úhlu pohledu

Naprostým specifíkem problému mysli je rozdíl mezi hlediskem první osoby a hlediskem třetí osoby, mezi přístupem k vlastním mentálním stavům a ke stavům druhých lidí. Toto metodologické rozlišení krysťalizuje více než jinde právě ve filosofických teoriích mysli a vědomí.

Dejme tomu, že si máme vzpomenout, jak vypadal náš výlet do hor, na němž jsme si zlomili kotník. Museli jsme pak absolvovat předčas-

nou a spletitou cestu domů. Když vysvětlujeme, co jsme tam všechno prožili, s kým jsme se setkali, o čem jsme hovořili, vybavíme si v mysli příslušné vzpomínky a pak je popisujeme kupříkladu pomocí věty: Zpočátku to byl příjemný výlet a setkal jsem se s mnoha přátelskými lidmi, avšak bolest zlomeného kotníku a tíživý pocit samoty mě přiměl k přání být už doma. Některé termíny v této větě patří do slovníku lidové psychologie. Používáme je zcela přirozeně a vytváříme si tak rychlou a relativně přesnou představu o světě. O této perspektivě hovoříme jako o perspektivě první osoby. My sami popisujeme naše vnitřní subjektivní stavy, dojmy a vzpomínky ze svého úhlu pohledu. Specifičnost tohoto úhlu pohledu se zdá být nezastupitelná. V čem konkrétně ona specifičnost spočívá a zda je tento pohled neredukovatelný, nám pomohou osvětlit čtyři kritéria odlišující mentální od fyzického.

Prvním kritériem je přímá (okamžitá) obeznámenost. Prožívaná bolest nohy je něčím, s čím máme bezprostřední zkušenost. Pro tuto zkušenost je specifické, že není zprostředkována žádným konceptuálním aparátem ani žádnými inferenčními kognitivními procedurami. Nejde o konceptualizovanou zkušenost, nýbrž o ryze fenomenální či emocionální prožitek. K tomu, abychom prožívali bolest zlomeného kotníku, nepotřebujeme vědět, že máme nějaký kotník, že kotník plní při chůzi rozmanité koordinační funkce, že se skládá z kostní a vazivové tkáně atp. Nepotřebujeme žádné pojmové vymezení slova „kotník“ ani kontext, v němž je tento výraz používán a díky němuž mu správně rozumíme. Bolest je prostě přímo pocítována. Neexistuje žádná přímější zkušenost. Oproti tomu běžná zkušenost s fyzickým světem je zprostředkována percepčním aparátem, fyzickým prostředím, jazykem.

Druhým kritériem je soukromost. Mentální stav (prožitek), který v případě zlomeného kotníku zakoušíme, máme výhradně my, a nikoli někdo jiný. Je to náš vlastní specifický mentální stav bolesti. Takovému stavu rozumíme jen my sami a někteří filosofové se domnívají, že neexistuje žádný způsob, jak v tomto případě prolomit bariéru první osoby. Je-li mentální stav výsostně soukromý, pak jej nelze porovnávat s tímž mentálním stavem (viděno zvenčí) nějaké jiné osoby. Nikdo jiný tedy nemůže rozumět tomu, co pocítujeme, máme-li zlomený kotník. Sdělení lékaři, že nás zranění velmi bolí, je kognitivně zprostředkované jednak tím, co mu o našem prožitku vyprávíme, a jednak našimi dalšími pozorovatelnými behaviorálními reakcemi. Proti tomu v případě fyzických fenoménů není třeba žádné takové rozlišení (resp. specifický subjektivní přístup) zohlednit. Fyzické fenomény jsou veřejně dostupné a sdílené nezávislými pozorovateli.

Třetím kritériem je neomylnost, jež předpokládá, že v mentálních stavech a prožitcích se nemůžeme mýlit. Toto prožívání je veridické. Nemůžeme se mýlit v tom smyslu, že sice prožíváme nějaký mentální stav, ale ve skutečnosti žádný takový stav neexistuje. Pokud ho prožíváme, musí existovat. Není zde rozdíl mezi zkušeností a jejím prožíváním. Pokud tato neomylnost platí, pak se zároveň jedná o podstatné kritérium oddělující vnímání mentálního světa od vnímání světa fyzického. Ve způsobu, jímž vnímáme fyzický svět, se totiž mýlit můžeme a často skutečně mýlíme. Když opět vezmeme v úvahu zlomený kotník a lékař bude nucen pro rozsáhlé zánětlivé ložisko navrhnout amputaci celé končetiny, může se stát, že i po amputaci budeme pociťovat bolest či svědění v kotníku. Přestože zde neexistuje fyzická příčina bolesti, tj. kotník již není součástí lidského těla, nelze se mýlit v tom, že pociťujeme bolest či svědění v kotníku. Omyl je zde možný pouze na úrovni fyzického referentu (tj. kotníku samotného), nikoli na úrovni prožitku bolesti či svědění.

Poslední kritérium je uvědomění. Podle tohoto kritéria je nemožné, abychom se nacházeli v nějakém mentálním stavu, ať už ve stavu bolesti nebo představy, a nebyli si tohoto faktu vědomi.¹⁸ Pokud si nejsme bolesti vědomi, nejde o bolest, protože ta je z definice vždy vědomě prožívanou zkušeností, nýbrž jde o fyzický stav kotníku, případně části nervové soustavy. Specifické mentální stavy tohoto typu nemohou existovat ve své nevědomé formě. Stejně tak to platí i pro mentální stavy jako přesvědčení a přání. Nelze mít mentální stav přání odjet z hor domů a nebyť si tohoto přání vědom. Avšak všeobecně se má za to, že naše mysl obsahuje celou řadu potenciálně vědomých, ale aktuálně nevědomých stavů mysli.¹⁹ Podle tohoto kritéria však tyto stavy nelze považovat za mentální, ale pouze za stavy mozku, příp. rozsáhlejšího fyzického uspořádání. Tvrdíme tedy, že z neurofyzilogických stavů mozku se stávají mentální stavy až tehdy, vyskytují-li se jako vědomé stavy. Na druhou stranu můžeme mít (a máme) mnoho fyzických pochodů v lidském organismu, jichž si nejsme vědomi, ale přesto je máme. A to dokonce i fyzické stavy způsobující bolest kotníku. Bolest kotníku by tedy v tomto případě byla nutně spjata s vědomím. Vědomí jako subjektivní fenomén je přitom spojené vždy s první osobou.

K myslí můžeme zaujmout rovněž stanovisko třetí osoby a objektivně popisovat například změny, k nimž dochází v nervové soustavě

¹⁸⁾ V této knize se vědomím nebudeme zvlášť zabývat. Pokusíme se problematiku mysli a problematiku vědomí oddělovat z praktických důvodů, ale faktem zůstává, že tvoří důležitou součást našeho mentálního světa. Proto se výklad ne vždy obejde bez odkazů k teoriím vědomí.

¹⁹⁾ Viz Searle, J., *The Rediscovery of Mind*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1995, s. 152.

při popisu výletu do hor, prožívání bolesti zlomeného kotníku, formulování mentálních stavů jako přesvědčení o příjezdu autobusu či přání být už doma. Tento způsob výkladu o mentálních stavech a událostech je vysoce specializovaný a tvoří nezávislý pohled na naši mysl. Takto se k fenoménu lidské mysli staví empirická, behaviorální a experimentální neurověda. Výhoda tohoto postupu je přirozeně v tom, že přítomnost takto vymezených mentálních stavů a událostí si může kdokoli nezávisle ověřit. Právě v nezávislé testovatelnosti spočívá klíčová přednost empirických věd o mysli. Značně zjednodušeně můžeme konstatovat, že vypovídáme-li o výletu do hor, vzpomínáme-li na přesvědčení o bezvýhodnosti situace se zlomeným kotníkem, dochází v našem nervovém systému k aktivitě v oblasti Brocova centra řeči, v oblastech paměťových prefrontálních korových struktur, funkční magnetická rezonance zaznamenala aktivitu v oblastech BA 9, BA 10, BA 45 (značení podle Brodmannovy mapy).

Otázka, již bychom si měli v této souvislosti položit, je, zda to, co zkoumáme z hlediska první osoby, je totéž, co zkoumáme z hlediska třetí osoby. A pokud si odpovíme záporně, tj. pokud budeme přesvědčeni, že se jedná o dvě relativně samostatné oblasti výzkumu, pak se musíme ptát nejen na to, co je pro ně charakteristické, ale i na to, jaká je mezi nimi vazba. Mohou být takové přístupy v nějakém smyslu komplementární, nebo mezi nimi zeje nepřekonatelná propast?²⁰ Tyto metodologicky rozdílné přístupy nicméně spojuje společný předmět studia, jímž je lidská mysl. K problému mysli se tedy váže problém subjektivního hlediska, s nímž se věda jinde nemusí potýkat – a je zajímavé ptát se, zda si s ním vůbec dokáže poradit.

1.5 Typy mentálních entit

Termínem „mentální entita“ budeme obecně rozumět jakýkoli stav nebo událost, jež lze označit za psychické. Tím však nevyjadřujeme téměř nic zajímavého o těchto stavech, protože psychické bychom nejspíš obecně definovali jako něco mentálního.²¹ Navzdory této kruhové

²⁰ Viz Levine, J., *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, 1983, s. 354–361 a Levine, J., *Conceivability, Identity and the Explanatory Gap*. In Chalmers, D., Kaszniak, A., Hameroff, S. (eds.), *Toward a Science of Consciousness III*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1999, s. 3–12.

²¹ Není jednoduché nalézt informativní a nekruhovou definici mentální entity. Například Lehmann et al. ji definují jakožto entitu či „proces, který je zakoušen prostřednictvím dimenze intencionality, reprezentačního obsahu či zosobnění [enactment, MP].“ Při-

definici, která je do značné míry dána absencí obecně akceptovatelné teorie mysli, existují různě detailní klasifikace mentálních entit. Jedna z těch podrobnějších člení mentální stavy takto:²²

- 1) počitky – (*sensations*) bolest, lechtání, svědění, bušení, bodání, pálení;
- 2) kognitivní stavy – (*cognitions*) věření, vědění, rozumění, chápání, myšlení, zdůvodňování;
- 3) emoce – (*emotions*) strach, žárlivost, závist, zlost, zármutek, rozhořčení, radost;
- 4) vjemy – (*perceptions*) vidění, slyšení, chutnání, čichání, dotýkání;
- 5) kvazi-vjemové stavy – (*quasi-perceptual states*) snění, představování, vidění v mysli, halucinování, vidění paobrazů;
- 6) konativní stavy – jednání, zkoušení, chtění, zamýšlení, přání.

Počitky představují základní kategorii mentálních stavů. Obsahují pravděpodobně nejmenší podíl konceptuální, kognitivní a paměťové složky. Mimo jiné je na nich pozoruhodné to, že je lze relativně přesně lokalizovat. Řeknu-li, že cítím bolest v pravém kotníku, pak to tvrdím proto, neboť se mi zdá, že cítím bolest v pravém kotníku. Mám-li proti tomu kognitivní stav přesvědčení, že autobus o půl páté mi ujel, pak nedovedu lokalizovat místo, kde se nachází toto přesvědčení. Působí *prima facie* poněkud rozpačitě, že v případě kognitivních stavů našeho myšlení nenalzáme (ani intuitivně) žádný prostor či místo, v němž by se myšlení odehrávalo. Myšlení často chápeme jako něco, co se děje spíš v čase než v prostoru. Přesto se zdá, že i pocit bolesti je v pravém kotníku nějak jinak, pokud v něm vůbec je, než kupříkladu poškozená vazivová tkáň. Tvrdíme-li lékaři, že máme poškozenou vazivovou tkáň v kotníku, pak lékař může objektivně zjistit, zda máme pravdu. Když ale téměř lékaři tvrdíme, že nás bolí kotník, žádnou podivuhodnou entitu nazývanou bolest v našem kotníku nenajde. Mohl by tedy konstatovat, že žádnou bolest nemůžeme mít. Tento poměr bývá někdy prezentován ve formě následující filosofické slovní hříčky.

Jestliže mám brouka a ten brouk je v krabičce a ta krabička je v kapse mých kalhot, pak mohu tvrdit, že můj brouk je v kapse mých kalhot.

nejmenším první dva z těchto termínů bychom však nejspíš definovali prostřednictvím výrazu „mentální“ (Lehmann, J., Breuker, J., Brouwer, B., *CAUSATIO^{NT}: Modeling Causation in AI&Law*. In Benjamins V. R. et al. (eds.), *Law and the Semantic Web*. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg 2005, s. 92.)

²²⁾ Maslin, K., *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Polity Press, Cambridge 2001, s. 8.

V jistém smyslu brouk není v kapse mých kalhot, protože jej dělí stěna krabičky, takže je možná víc v krabičce než v kapse kalhot. V jiném smyslu prostorové lokace však je brouk v kapse, protože budu-li ho chtít ukázat, musím sáhnout do kapsy a vyndat krabičku a pak brouka. V případě bolesti však tento příměr není zcela přesný.

Máme-li bolest v pravém kotníku a náš kotník je v ponožce, plyne z toho, že naše bolest je v ponožce? Asi málokdo by tvrdil, že bolest skutečně je v ponožce. Mohli bychom však tvrdit, že slovesa „je“ je zde použito ve významu „nacházet se někde“ (v nějakém místě v prostoru). Po této korekci se jistě má bolest nacházet v ponožce. Na druhou stranu stále cítíme, že bolest v ponožce není totéž jako brouk v kapse u kalhot. Brouka můžeme z kapsy vyndat, bolest rovněž můžeme vyndat z ponožky (když svlékneme ponožku z kotníku), brouka můžeme vyndat z krabičky, ale bolest z kotníku vyndat nemůžeme. Rozhodně ne ve stejném smyslu, v jakém lze vyndat brouka z krabičky. Proto se zdá, že bolest a jiné počítky jsou něčím velmi neobvyklým, co v ničem nepřipomíná fyzické objekty. Můžeme namítat, že bolest se dá odstranit tím, že se odstraní fyzická příčina bolesti (tj. poškozený kotník). Ale tím se jen ukazuje, že zlomený kotník je spíše příčinou bolesti (bolestivého stavu) než prožívanou bolestí samotnou.

Proto nám naše intuice napovídá, že bolest je něco nefyzického, a protože neznáme nic dostatečně specifického v oblasti fyzických entit, co lze výstižně nazvat bolestí, máme tendenci tvrdit, že bolest je mentální. Jedná se o fenomenální zkušenost, prožitek, jehož lokalizace ve fyzickém objektu (v našem případě v kotníku) je příčinou tohoto prožitku, ale nikoli prožitkem samotným. Tomu by nasvědčovaly i případy lidí s amputovanými končetinami, kteří často několik měsíců i let po amputaci pociťují bolest, svědění nebo jiné počítky v již neexistující končetině.²³ Prožitek bolesti jakožto fenomenální zkušenost proto není v kotníku.

Výše uvedené úvahy naznačují, že nezbytnou, a proto klíčovou vlastností počítků jako mentálních stavů je jejich vědomá složka. Bolest, svědění a lechtání nemohou být tím, čím jsou, pokud ztratí vědomou složku. Pokud počítky coby mentální stavy ztratí vědomou složku, půjde jen o tělesné stavy zkoumatelné na úrovni empirických věd, tj. z pohledu třetí osoby. Pokud naopak počítky mají vědomou složku, jsou zkoumatelné i z pohledu první osoby. Tato osoba může prožívat pocit bolesti „nezávisle“ na poškozeném kotníku. Nemusí vědět, že má zraněný kotník nebo dokonce ani nemusí mít zraněný kotník (fantomová bolest). Prožívané počítky tudíž nejsou bezprostředně závislé na

²³ Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., *Phantoms in the Brain*. Harper Perennial, London 2005.

prostorových parametrech, mnohem spíše se zde uplatňují parametry časové. Zároveň se u nich předpokládá i úplná nezávislost na jazyku. Prožitek bolesti kotníku nevyžaduje žádnou jazykovou složku jako podmínku své realizovatelnosti.

Kognitivní mentální stavy jsou odlišné. Jedná se o věření, přesvědčení, vědění, rozumění, chápání, myšlení, zdůvodňování. Obvykle se sdružují do kategorie tzv. propozičních postojů, ale tato kategorie je zcela nepostihuje. Propoziční postoje jsou takové kognitivní mentální stavy, které mají tři složky: subjekt jako činitel děje, předmět myšlení a propoziční (psychologické) sloveso vyjadřující typ (formu) myšlení. Propoziční kognitivní mentální stavy znázorňují vztah či postoj subjektu k nějakému faktu vyjádřenému formou propozičního obsahu. Takový subjekt může být o něčem přesvědčen, něco ví, něčemu rozumí, po něčem touží. Vysoký podíl kognitivní či informační složky předurčuje tyto stavy k přiměřené zachytitelnosti mentálních obsahů prostřednictvím jazyka. To však neznamená, že by jazyková či logicko-sémantická analýza dokázala vyřešit všechny aspekty těchto typů stavů. Stále například zůstává otázník nad postavením psychologických sloves, jež v sémantických analýzách narušují princip extenzionality.²⁴ Problematický je rovněž ontologický status propozičního obsahu zejména v případech, kdy neexistuje subjekt nebo událost, jež by takovému obsahu fyzicky odpovídala.

Vědomí nebývá považováno za nezbytnou složku propozičních postojů, ale ty kognitivní mentální stavy, na něž právě nyní myslíme, jsou vědomé. Předpokládá se však, že v mysli se nalézá celá řada dalších, často vzájemně významově blízkých či asociativně propojených propozičních mentálních stavů, aniž by se tyto stavy vždy musely nacházet v našem vědomí. Pokud nám někdo připiše určitý propoziční mentální stav, pak jej sice nemusíme mít aktuálně ve svém vědomí, ale potenciálně ano. Takovému stavu se někdy říká dispoziční mentální stav. Proti tomu počitek nemá dispoziční povahu. Je vždy originální, původní a v mysli se nikdy předtím v nevědomé formě nenachází.

V emočních stavech, jako je strach, žárlivost, závist, zlost, zármutek, rozhořčení, radost, se spojují obě složky: jak počítková, tak i propoziční. Proto jsou emoční stavy považovány za složitější typy mentálních stavů. Obáváme-li se následků zlomeného kotníku, pak jednak máme emoční stav obavy či strachu a jednak se obáváme něčeho, co lze

²⁴⁾ Princip extenzionality je klíčovou součástí klasické logiky. Tvrdí, že ve výroku můžeme zaměnit jeho části za části se stejnou pravdivostní hodnotou, aniž se změní pravdivostní hodnota celého výroku. Psychologická slovesa jako věřit, přát si, zamýšlet atp. vyskytující se v běžných větách tento princip porušují.

popsat v jazyce jako faktický stav nebo na co lze přímo ukázat. Vzniká zde však řada kontroverzních případů, u nichž identifikace obou složek není vždy přesvědčivá. Například se zdá, že můžeme pocítovat radost bez zjevné fyzické příčiny. Nemusí nás nikdo potěšit dobrou zprávou nebo milým úsměvem, ale prostě s dobrou náladou vstaneme. Přesto i v tomto případě máme emoční prožitek, který má kvalitativní vlastnosti, jež filosofové někdy nazývají kválie (syrové pocity) a psychologové emocionální prožitky nebo city.²⁵ Kontroverzní termín kválie označuje ve filosofii mysli obvykle něco, o čem se nedá mluvit a na co nelze ukázat způsobem, jímž upozorňujeme na fyzické objekty. Absence propoziční složky za přítomnosti složky emoční (prožitkové) umožňuje vidět rozdíl mezi emočními mentálními stavy a kognitivními mentálními stavy.

Jiný rozdíl je patrný v odlišnosti emocí oproti počitkům. Zatímco počitek bolesti zlomeného kotníku je něco, co ke své realizaci nutně potřebuje fyzicky bolestivý podnět (opravdový zlomený kotník), emoční stavy nepotřebují vždy bezprostřední fyzickou příčinu, jež je typická pro příslušnou emoci. Když nás například rozhněvá kolega v práci, tak se na něj můžeme cítit rozzlobeni i v době, kdy zde již není či považuje náš spor za vyřešený. Stejně tak při vzpomínce na zlomený kotník si prožívané emoce můžeme vybavit relativně přesně, i když jejich skutečná fyzická příčina zde již není. Z toho důvodu se zdá, že emoce, stejně jako kognitivní stavy, mají někdy dispoziční charakter. Můžeme si je vybavit, i když je právě neprožíváme. Někteří filosofové se proto dokonce domnívají, že můžeme být rozzlobeni na člověka i tehdy, když si tento stav neuvědomujeme.²⁶ Takové emoce by pak mohly být i nevědomé. Je však otázkou, zda nevědomá není pouze složka propoziční, a nikoli počitková (resp. prožitková). Prožitková složka by totiž mohla být kauzálně (asociativně) vyvolávána složkou propoziční.²⁷

Vjemy bývají považovány za komplexy počitků – jakési nasycené počitky nebo konglomeráty počitků, jež jsou rozpoznané myslí, jsou smysluplné a mají vědomý obsah.²⁸ Vidění, slyšení, chutnání, čichání, dotýkání patří k takovým případům. Od počitků se liší především svojí komplexností a sémantickou uceleností. Počitek ve výše uvedeném smyslu lze chápat jako něco, co se nedá explikovat, kdežto vjem má již parametry explikovatelného mentálního stavu.

²⁵ Viz Plháčková, A., *Učebnice obecné psychologie*. Academia, Praha 2005, s. 386.

²⁶ Maslin, K. T., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, s. 11.

²⁷ Podrobněji viz Polák, M., Emoce: primitivní a kognitivní složka. *Organon F*, vol. 19, no. 1, 2012, 180–198.

²⁸ Kassir, S., *Psychologie*. Computer Press, Praha 2007, s. 81.

Kvazi-vjemové stavy, jako je snění, představování, vidění obrazů v mysli, halucinování a vidění paobrazů, představují kategorii mentálních entit, která je jednak významná z psychologického hlediska, jednak umožňuje podpořit některé filosofické názory. Moderní empirický výzkum ukazuje, že na snění či představování se musí významně podílet paměť a kognitivní aktivita uvnitř psychického prostoru.²⁹ Ať už zde chápeme pojem prostoru v metaforickém či doslovném smyslu, prožívající osoba takové obrazy zakouší a subjektivně má dojem naprosté reálnosti prožívané události. To, že je někdy identifikuje jako pouhý sen, je dáno aktem probuzení a bdělou reflexí právě prožitého. Nijak to však nesnižuje reálnost snových prožitků a obrazových struktur ve snu. V případě lucidního snění kupříkladu dochází k uvědomělému prožívání události ve snu, takže prožívající osoba má dokonce možnost zasahovat do průběhu snu a do jisté míry jej aktivně ovlivňovat.³⁰ Snové obrazy mají podobu reálného světa jakoby promítaného na plátno a člověk ví, že jde o sen, jenž se mu zdá. Vědy o mysli by tudíž měly vysvětlit status tohoto snového já aktivně zasahujícího do děje a zároveň by měly odhalit povahu těchto mentálních obrazů.

Poslední kategorií jsou konativní stavy, kam se obvykle řadí jednání, zkoušení, chtění, zamýšlení a přání. Od ostatních stavů je odlišuje především složka aktivního konání nebo aspoň záměru konat. Aktivní jednání je těsně spjato s behaviorálními projevy, jako jsou gesta, mimika, pohyby lidského těla či běžně pozorovatelné fyziologické změny. Poslední tři pojmy: chtění, zamýšlení a přání, nejsou vždy nutně spjata s konkrétními behaviorálními projevy, ale mají typicky mentální charakter. Můžeme zamýšlet odpolední projížďku na kole, aniž by to na nás někdo běžným způsobem pozoroval. Takové stavy však mají složku propoziční, čímž mají blízko ke kognitivním stavům.

²⁹⁾ Tarnow, E., How Dreams And Memory May Be Related. *Neuro-psychoanalysis*, vol. 5, no. 2, 2003.

³⁰⁾ LaBerge, S., *Lucidní snění*. DharmaGaia, Praha 2006, s. 259–260.

2 Raný dualismus

První seriózní dualistickou koncepcí vztahu duše a těla lze nalézt u Platóna (428/427–348/347), nejvýrazněji pak v dialozích *Faidón*, *Alkibiadés*, *Faidros* a *Tímáios*. Ačkoli by bylo zjednodušující hovořit o něm jako o přímém předchůdci pozdějších dualistických koncepcí tělesného a duševního, byl to právě Platón, kdo předpokládal, že duše je důležitější složkou tohoto komplexu.³¹ Pro porozumění Platónově dualistické argumentaci je třeba zohlednit akcent kladený na svět idejí. Ontologická svébytnost tohoto světa, v němž jsou umístěny všechny ideje jako vzory či předlohy smyslového světa, totiž předurčuje i podstatu lidské duše. Třebaže Platón předkládá tripartitní pojetí duše, svět idejí může poznávat jedině duše rozumová, jejíž podstata je s tímto světem v souladu. Tato duše je racionální, nesmrtelná, jednoduchá, nerozborná a má nejbližší k božskému.³² Na rozdíl od duše vznětlivé, sídlící v hrudi, a žádostivé, mající své místo v bránici, dlí v hlavě.³³ Platón spojuje duševní činnost fyziologicky realizovanou v lidské hlavě (resp. mozku) výhradně s aktivitou duše rozumové, a nikoli duše vznětlivé (afekty a emoce) či žádostivé (vůle). Z těchto tří složek lidské duše odpovídá současnému významu termínu „mysl“ nejvíce duše rozumová. Identitu významu obou termínů bychom zde však hledat neměli. Současná filosofie myslí až na výjimky odmítá nesmrtelnost lidské duše či její božský původ a stejně tak termínem „mysl“ nerozumí pouze lidskou racionalitu, nýbrž i afekty, emoce, vůli a další psychické procesy a stavy.

³¹ Bartoš, H., *Očima lékaře*, s. 162n.

³² Platón, *Faidón*, 80a-b. In *Platónovy spisy*, sv. I., OIKOYMENH, Praha 2003, s. 113.

³³ Platón, *Tímáios*, In *Platónovy spisy*, sv. IV., OIKOYMENH, Praha 2003.

Platón používá ve prospěch substančního dualismu několik argumentů.³⁴ Zvláště kontroverzní roli mezi nimi hraje deduktivní argument z dialogu *Alkibiadés*, proto se budeme věnovat právě jemu. Platónův argument v částečně formální a koncentrované formě vypadá takto:³⁵

- P1) Uživatel nějaké věci a věc, která je užívána, jsou dvě jmenovitě různé a rozlišitelné věci, tj. dvě logické substance;
- P2) Člověk je bytost používající svoje tělo;
- Z1) Proto člověk musí být jmenovitě různý a rozlišitelný od svého těla;
- P3) To jediné, co používá své tělo v tom smyslu, že jím vládne, je duše;
- Z2) Jestliže je ale člověk různý od svého těla a to jediné, co vládne tělu, je duše, pak člověk musí být netělesnou logickou substancí, tj. duší.

Přijatelnost argumentu se odvíjí od akceptování několika tezí, jež se zde předkládají jako pravdivé. První premisa je nepochybně pravdivá v běžných případech. Když se chci napít vody, použiji jako nástroj hrnek, když si chci ořezat tužku, použiji nůž či ořezávkou. Já jako uživatel a hrnek či nůž jsou dva ontologicky různé objekty. Větší míru nejistoty lze však pocítovat u druhé premisy. To, co se v Platónově dialogu předkládá k věření, je, že používání tělesné ruky či oka je zcela analogické používání vnějších, na člověku ontologicky nezávislých objektů. Lze však skutečně tvrdit, že člověk používá své tělo stejně jako používá hrnek či ořezávkou? Platón se domnívá, že to tvrdit lze. Tudiž je ochoten konstatovat, že člověk musí být různý od svého těla, stejně jako jsou od lidského těla odlišné nástroje, jež při různých příležitostech používá. Proto na otázku, co rozumíme pod pojmem „člověk“, Sokrates v dialogu odpovídá, že pod pojmem „člověk“ zde nerozumíme nic jiného než duši jako něco odlišného od těla.³⁶

³⁴⁾ Viz *Faidón*, *Menón*, *Ústava*. V dialogu *Faidón* jsou prezentovány čtyři hlavní argumenty pro dualismus duše a těla: Cyklický argument – jestliže život vede ke smrti a opozita tvoří nedělitelný celek, pak i smrt musí vést k životu; Argument rozpominání – duše otrokova či malého dítěte si vzpomíná na znalosti a vědomosti ze světa idejí; Argument z nedělitelnosti – tělo je smrtelné a zároveň dělitelné, protože však duše dělitelná není, nemůže být ani smrtelná; Argument výlučnosti opozit – jestliže smrt je opozitum života a opozita jsou vzájemně vylučná, pak země-li lidské tělo, musí duše pokračovat v životě.

³⁵⁾ Platón, *Alkibiadés I.*, In *Platónovy spisy*, sv. II., OIKOYMENH, Praha 2003, s. 326–329. Argument je obsáhlejší, ale uvedená podoba vystihuje základní záměr argumentace.

³⁶⁾ Tamtéž, 130c., s. 328.

Toto je klíčový parametr uvedené argumentace. Duše stojící v roli někoho, kdo ovládá tělo. Zde lze pozorovat dva problémy. Předně se jeví poněkud nezvykle intuice, že tělo je stejný nástroj jako jakýkoli jiný. Používáme-li ořezávátka, je to přece jen něco jiného, než když používáme vlastní ruku. Ruka je integrální částí našeho těla, kdežto ořezávátka nikoli. Ale ani taková námitka nemusí být nutně nepřekonatelná. Lze koneckonců připustit rozdíl mezi používáním ořezávátka a (části) lidského těla. Avšak obojí je nakonec používáno lidskou myslí. Mysl využívá ruky nebo ořezávátka prostřednictvím ruky.

Druhý problém představuje nezdůvodněný dualismus v první a především druhé premise. Základním předpokladem smysluplnosti závěru celé argumentace tudíž není ani tak nutnost přijmout intuici o analogii role ruky a ořezávátka, nýbrž nezdůvodněný dualismus. Ten slouží v argumentaci jako východisko a zároveň závěr, k němuž se má dospět. Je to zjevné v premise P1 a P2, v nichž se implicitně předpokládá podvojnost člověka a těla, a to nezávisle na jakékoli explicitní argumentaci o tom, zda člověk používá své tělo, či nikoli. Platón zkrátka *apriori* chápe člověka, jímž v premise P2 rozumí implicitně duši, jako něco odlišného od těla. Není vyloučeno, že dualismus v Platónově argumentaci se jeví jako smysluplný zejména proto, že evokuje představu, že je zde někdo, resp. něco, co má silné tělo. Tudíž toto něco nemůže být stejnou věcí, jako je ono silné tělo. Proto je to něco jiného, tj. mysl nebo lidské Já.

Akceptace anebo odmítnutí představy, že tělo je v podstatě nástroj duše, je Ariadnina nit spojující současnou filosofii mysli s antickými úvahami o duši. Pokud se ve filosofii mysli 20. století vyskytoval nějaký hlavní spor, pak to byl spor o to, zda mysl je či není odlišná od těla a jak jsou vzájemně propojeny. Jakkoli tedy Platónova koncepce není v tomto smyslu zcela uspokojivá, bezesporu postihuje podstatu jednoho ze základních typů vztahu mysli a těla – tj. ontologického dualismu. Mnohé z toho, co popsal, formulují jako platformu ke kritice i dnešní filosofické koncepce vztahu mysli a těla, byť v moderním empirickém kontextu a v mnoha ohledech obsažnějším a přesnějším jazyce.

2.1 Descartesův ontologický dualismus

Pokus podat dualistické vysvětlení vztahu mysli a těla je podstatný nejen z historického hlediska, nýbrž i pro současné, často precizně vymezené, většinou monistické koncepce mysli a těla. Verzí dualismu je celá