

Některé aspekty pojmu *Já* ve filosofii mysli a v kognitivní vědě: *primitivní Já a konceptuální Já*

Michal Polák

Západočeská Univerzita v Plzni

Abstract: The origin, development and strengthening of our identity - that is our Self - is an important part of human life. Stability and variability of such Self are both aspects necessary to preserve the integrity and status of a person as psychological and social being. The mastering of our own Self is related to some interesting phenomena, discussed by current philosophy of mind and cognitive science. These research strategies deal with issues such as naturalization of Self (Dennett, Strawson), building up a theory of mind (Baron-Cohen) and the disconnective syndrome and its interpretation (Gazzaniga) among many others. This article reflects our current understanding of the Self, and takes into account some philosophical approaches, as well as some knowledge of modern cognitive science to show how the Self as a natural phenomenon can be understood. In its conclusion two conceptual levels of the Self are introduced: primitive Self and conceptual Self. These terms are intended to be the basis for the study of the Self as a natural phenomenon.

Keywords: primitive self, conceptual self, philosophy of mind, cognitive science

V této stati mne budou zajímat dva cíle. Jednak se zamyslím nad užíváním pojmu *Já* v současné filosofii mysli a kognitivní vědě. Naplnění tohoto prvního cíle by mělo posloužit nejen jako historická, ale především jako argumentační základna pro vymezení dvou rovin chápání *Já*, které představím v druhé části této statě, a které chápu jako druhý cíl. Ve spleti různorodých názorů na pojem *Já* v mnoha badatelských oblastech (filosofie, psychologie, neurovědy) se pokusím nalézt jednotící linii, o níž se domnívám, že by mohla tvořit základnu našeho chápání *Jáství*. Tuto základnu by pak konstituovalo jednak *primitivní*

Já, jednak *konceptuální Já*. Domnívám se, že všechny ostatní parametry, vlastnosti, funkce či dělení *Já* lze rozvinout právě z tohoto základu.

1 Filosofický pojem *Já*

Zájem o pojem *Já* je v současné filosofii stále relativně hluboký a jeho kořeny sahají v nějaké podobě až k Platónovi, Aristotelovi či ke Stoikům.¹ Na počátku této úvahy lze však konstatovat, že minimálně z hlediska současné analytické filosofie mysli je společným jmenovatelem všech starších přístupů snaha diskutovat principy, jejichž aplikace povede k transparentní individuaci různých druhů entit, mimo jiné i k individuaci nás samotných jako lidských bytostí. Jedná se o snahu nalézt taková vodítka, která rychle a přesně určí identitu nějaké osoby, a to jak z hlediska této osoby samotné (přístup 1. osoby), tak i z hlediska nezávislého vnějšího pozorovatele (přístup 3. osoby). Nebo také jinak: jde o to, jak je zajištěno, že určitá zkušenost je prožívána právě jako *moje*² zkušenost a nikoli jako zkušenost někoho jiného. Jaké mechanismy naší mysli zajišťují tuto identitu a kontinuitu lidské zkušenosti se sebou samým?

Z filosofického hlediska se otázka osobní identity často diskutuje na podkladu tradičního chápání *Já*. Termínem tradiční rozumím v podstatě Descartovu představu *Já* jako něčeho, co existuje zcela samostatně v substanciálním smyslu. I když je dnes tento pohled všeobecně odmítán, a slouží spíše jako odrazový můstek, jenž má poukázat na to, jak nemáme pojem *Já* chápat, dovolím si obširnější zastavení právě zde, což mi poslouží jako základ pro argumentaci v druhé části práce. Descartes pojímá mysl (a v tomto smyslu i *Já*) jako samostatnou substanci vyznačující se souborem atributů neslučitelných se substancí materiální. Důležitou roli v debatě kolem postavení *res cogitans* přitom sehrává epistemologický argument o pochybování. V tomto argumentu jednak vidíme, jak daleko je Descartes ochoten zajít pro transparentní výchozí poznání, jednak se dozvídáme také něco podstatného o tom, jaký status má *Já* samotné.

¹ Berrios – Marková (2003, 10).

² V angličtině se v takovém případě někdy používá termín „Me“. Do češtiny se překládá jako mojství a znamená všechno to, co je v nějakém smyslu mě.

Pro úvahy o východiších našeho poznání se nabízí procedura pochybování. Nutnost založit naše poznání na něčem, co je zcela nepochybné a na první pohled evidentní, vede Descartesa nejprve k obecné tezi, že „ten, kdo hledá pravdu, by měl jednou v životě o všem, nakolik je to možné, pochybovat.“³ Descartes vychází z dobře známého faktu, že smysly nás mohou klamat.⁴ Hůl do vody vnořená, skutečně vypadá jak zlomená.⁵ Jakmile nás někdo (nebo něco) byť i jednou oklame, není dobré mu příliš důvěřovat, tvrdí Descartes v *Principech filosofie*.⁶ To zní docela rozumně; smysly jsme tedy vyřadili. Celkem logicky Descartes rozšiřuje tuto pochybnost i na to, co smyslové vnímání připomíná, totiž na stav snění. I ve snech se nám zdá, že vnímáme něco, co ve skutečnosti neexistuje. Toto snění vypadá věrohodně jako bdělý stav a většinou není možné rozlišit, zda se jedná skutečně o stav snění.⁷

Pro naši úvahu je zajímavé, že Descartes je ochoten pochybovat i o tak zásadních skutečnostech, jako jsou principy či matematické důkazy.⁸ Omylnost, s níž se podle něj setkáme i v této oblasti, je dána individuálním selháním každého jednotlivce, který usiluje o nalezení např. určitého důkazu v matematice. Tato pochybnost se tak vlastně neobrací k principům samotným, ale k tomu, zda člověk je schopen tyto principy odhalit či nikoli. O čem tedy pochybovat nelze? Descartes konstatuje: „Tak, odvrhující vše to, o čem můžeme nějak pochybovat, ba považujícíce to za nepravdivé, snadno předpokládáme, že není žádný Bůh, žádné nebe, žádná tělesa a že my sami nemáme ruce ani nohy, ba dokonce ani žádné tělo; ne však, že my, kteří si to myslíme, vůbec nejsme. Odporuje si totiž, abychom pokládali to, co myslí, ve chvíli, kdy myslí, za neexistující. Tedy onen poznatek: *já myslím, tedy jsem*, je první a nejjistější ze všeho, co se komukoli naskýtá při správném filosofickém postupu.“⁹

³ Descartes (1998, 13).

⁴ Descartes (2003, 23).

⁵ Nakonec mohla by být skutečně zlomená, a po vysunutí z vody by se nějakým zázrakem opět spojila tak, že ani zkušený odborník by nerozeznal, že byla někdy zlomena. Pak by se ovšem nejednalo o smyslový klam. Klamem by bylo, kdybychom si mysleli, že zlomená nebyla.

⁶ Descartes (1998, 15).

⁷ Výjimku může tvořit jev pojmenovaný v současné kognitivní vědě jako lucidní snění.

⁸ Viz Descartes (1998, 15).

⁹ Descartes (1998, 17).

Standardní interpretace odpovídá obsahově první části citované pasáže. Descartes odvrhne zřejmost světa v nejširším slova smyslu. Přitom mu ale zůstane *Já* jako tichý předpoklad aktivity (našeho) myšlení. Toto *Já* je pak tím, u čeho Descartes přestává pochybovat. *Já* je nepochybnou věcí myslící. Nelze přece zpochybnit, že já myslím, bez ohledu na to, jak velmi je moje myšlení klamné. Tato interpretace je logická a podle mého soudu odpovídá Descartesovým vyjádřením. Všimněme si, že takto vyložený pojem *Já* se zakládá na argumentaci kruhem. V premisách se předpokládá to, co je předmětem dokazování (u Descartesa) či vyvracení (u jiných autorů, kteří smýšlí vůči Descartsovi kriticky). Problém je v tom, že když usilujeme o vysvětlení *našeho* myšlení, nebo lépe řečeno toho, co nám jaksí přísluší v *našem* myšlení, jako jsou *naše* myšlenky, pak *naše* vysvětlení v jazyce se vždy opírá o osobní zájmena. Proto když vysvětlujeme pojem *Já*, vždy již předpokládáme funkčnost a stabilitu tohoto pojmu. Descartes tuto skutečnost ukazuje vcelku jasně, i když nejspíš nezáměrně. Faktem také zůstává, že řada pokusů o eliminaci *Já* jako substanční entity naráží právě na tento problém. *Já* je třeba nejprve (tiše) předpokládat, aby ho bylo možné následně odmítnout.¹⁰

Podle mého názoru je však možné být ještě radikálnější, a to ve prospěch větší hloubky metodického pochybování. Druhá část výše uvedené citace totiž v omezené míře vyznívá tak, že ve svém pochybování mohu jít tak daleko, že (mi) zůstává pouze aktivita myšlení, která není primárně vázána na jakýkoli subjekt. V následném kroku se zdá logické tvrdit, že aktivita myšlení bez svého nositele nedává dobrý smysl. Proto můžeme uzavřít, že zde musí být něco/někdo, co/kdo myslí. Pokud tuto interpretaci nepřijmeme jako Descartesovu myšlenku, postačí ji akceptovat jako radikálnější důsledek metodického postupu pochybování, při němž hledáme to nepochybné. Nepochybným je zde samotný akt myšlení, v našem případě by jím mohlo být dokonce samotné pochybování jako konkrétní forma myšlení.¹¹

¹⁰ Na tuto skutečnost poukazuje také Strawson v (1997, 107-130).

¹¹ Tím ovšem nemám v úmyslu zamlčet tu potíž, že by zde musel být nějaký první vnímající (nejspíš Bůh), který garantuje svými větami s osobními zájmeny to, že nějaké myšlení je *mým* či *vaším* myšlením. Pochybují totiž, že garanci existence *Já* si mohou lidé poskytovat vzájemně. Ten, kdo by začal jako první poskytovat garanci *Já* někomu dalšímu, by totiž již musel své *Já* mít garantováno někým dalším, pak by ale nemohl být prvním v řadě těch, kteří garantují *Já* jiným lidem. Nemetafyzické řešení tohoto problému by

Pak se zdá rozumné tvrdit, že v základech naší stavby nezáleží na tom, co je předmětem konkrétního pochybování, ale že zde prostě nějaké *pochybování je*. Z toho následně vyvodíme, že zde *musí být pochyboující* a poté vyvodíme, že tento pochyboující musí *pochybovat o něčem konkrétním*. Analogická situace se nabízí i v případě smyslového poznání či smyslových klamů.¹²

Descartes je tedy ochoten pochybovat nejen o smyslovém poznání vnějšího světa a našeho vlastního těla, ale také o myšlení naší myslí či našeho rozumu. Netransparentnost procedur myslí či rozumu dokládá jednak na případě snění, jednak na případě principů či matematických důkazů. Oproti tomu jediné, o čem nelze pochybovat, je akt pochybování a jeho nositel. Moje interpretace komentuje tuto tezi tak, že Descartes tiše předpokládá existenci *Já* (mysli), protože jinak by nemohl říci, že by si odporovalo, „...abychom pokládali to, co myslí, ve chvíli, kdy myslí, za neexistující.“¹³ Myšlení prostě musí mít nositele. Domnívám se, že tato interpretace Descarta vede k tezi o samostatné existenci *Já* jako entity se vším všudy. Entity, jež ke své existenci nevyžaduje jakoukoli další nutnost, například jakoukoli myšlenku. Fakt, že existuje nějaké myšlení, slouží jako potvrzení reálné existence *Já*, které je tím, kdo myslí. Jinak by totiž samo myšlení nebylo možné. Na druhou stranu pokud překonáme tuto interpretaci tezí, že pevnější základ našeho poznání tvoří nikoli subjekt, ale samotný akt myšlení – v tomto případě *samotný akt pochybování*¹⁴ – získáme lepší vhled do jiného pojetí

mohlo být v přijetí níže uvedeného rozlišení *primitivního Já a konceptuálního Já*.

¹² Vondráček - Holub (1993) nabízí příklad halucinace po intoxikaci LSD, v němž se věžní hodiny proměňují v sovu. Opět nezáleží na tom, zda se v tomto případě jedná o klam nebo na budově skutečně sedí sova, a nikoli věžní hodiny. Důležité je, že se prostě něco děje, je zde nějaký akt pociťování a případně je něco pociťováno.

¹³ Descartes (1998, 17).

¹⁴ Descartes posouvá hranice skepticismu v poznání prostřednictvím úsilí rozumu, přičemž tento rozum používá při určení nepochybného základu našeho vědění. V tomto smyslu se jedná o kontradikci, protože rozum, který sám může být také zdrojem klamného poznání, se používá k odhalení toho, co samo je neklamně. Tuto skutečnost však Descartesovi nelze vyčítat, protože se stejným problémem se setkáváme i dnes, a zřejmě neexistuje způsob, jak se mu vyhnout. (Mysl používáme ke studiu myslí, vědomí ke studiu vědomí apod.) Je ale dobré vidět důsledky, které vyvstanou, pokud si uvědomíme, že i aktivita rozumu (tak je tomu přece v případě hledání

Já, totiž *konceptuálního Já*. Budu o tom dále hovořit v souvislosti s rozlišením dvou základních forem *Já*, ale již teď si lze všimnout, že v tomto druhém pojetí nevystupuje *Já* jako samostatná substanciální entita, ale spíše jako entita hypostazovaná nebo jako abstraktní objekt. Pokud jde o samotný akt myšlení, ten zde vystupuje v roli konstituenta *Já*.

Za solidní odrazový můstek pro vymezení dvou rovin *Já* považují kromě Descartesovy úvahy o pochybování také Strawsonovu úvahu o osobách. Tato úvaha mi má poskytnout základ pro argument o existenci *primitivního Já*. Strawson vidí řešení problému *Já* jako substanciální entity v rozlišení mezi tělem a osobou. Klíčový je pro něj pojem *osoba*. Ten je logicky primitivní a tvoří základ jakéhokoli dalšího připisování mentálních či fyzikálních vlastností. „Pod pojmem osoby rozumím pojem pro takový typ entity, na jejíž jednotlivou instanci lze aplikovat predikáty, jež jí rovnocenně připisují stavy vědomí stejně jako predikáty, jež jí připisují tělesné charakteristiky, fyzický stav atd.“¹⁵ Primitivnost pojmu *osoba* se může jevit zpočátku poněkud problematická. Prázdný pojem, pod nějž dosud nespádaly nějaké entity, lze jen těžko smysluplně konkretizovat, pokud se nechceme pohybovat ve světech fikce.

Zdá se, že pojem *osoby* u Strawsona není tak primitivní, jak by si sám autor přál. Je to vidět již na tvrzení, že „stavy vědomí lze připsat, jen je-li splněna nutná podmínka, že tyto stavy je třeba připsat *právě těm samým věcem*, jimž se připisují nějaké tělesné vlastnosti a nějaký fyzický stav ...“¹⁶ Jaké věci zde má Strawson na mysli? Nejrozumnější se zdá předpokládat, že myslí takové věci, které (již) mají nějaké fyzikální charakteristiky. Proto pojem *osoby* není logicky primitivní v tom smyslu, že by nebyl určen žádným predikátem, ale vždy již nějaké fyzikální predikáty obsahuje. To se zdá být v souladu s tím, že aby bylo možné rozšiřovat význam pojmu *osoba*, tj. připisovat osobě další vlastnosti, například mentální vlastnosti, musí v sobě tento pojem obsahovat přinejmenším nějaké fyzikální vlastnosti. Fyzikální vlastnosti přiznané

matematických důkazů a principů) může být chybná. Proč bychom se pak měli domnívat, že ta omezená aktivita, která rozumu zbývá při odhalení toho, co je skutečně nepochybné, sama také není pochybná, nesprávná a klamná. Lze pak říci, že sám akt pochybování může být klamným aktem, který v nás způsobuje např. nějaký zlý démon?

¹⁵ Strawson (1996, 102).

¹⁶ Strawson (1996, 102).

osobě vymezují fyzickou část osoby a jsou nutnou podmínkou k připsání mentálních vlastností. Protože nemohu souhlasit se Strawsonem v tom, že pojem *osoby* je logicky primitivní, resp. zpočátku neobsazený žádnými predikáty (pokud si Strawsona vykládám správně), jsem nucen vidět pojem *osoby* jako vymezený přinejmenším určitým souborem fyzikálních predikátů. Pojem *osoby* se tedy váže primárně na fyzikální charakteristiky, tudíž je to (aspoň zpočátku) pojem patřící do fyzikálního slovníku.

Pojem čistě myslícího *Já* v descartovském smyslu je tedy nepřijatelný nikoli proto, že pojem *osoby* je základní a zpočátku jaksi neobsazený žádným predikátem, jak se podle mě domnívá Strawson. Podle mého soudu je pojem *osoby* základní, na rozdíl od pojmu čistého *Já*, proto, že pojem *osoby* vždy již musí mít nějaké predikáty, které jej charakterizují a tyto predikáty jsou na počátku v podstatě fyzikální. Vždy je zde onen fyzický základ, popisovaný fyzikálními predikáty, takže pojem *osoby* nelze uspokojivě vysvětlit výhradně pojmem čistě myslícího *Já* referujícího k metafyzické entitě. Pojem myslícího *Já* je sekundární, je odvozen od pojmu *osoby*, a o existenci takového *Já* lze proto hovořit jen v nedoslovném smyslu. Pojem *Já* (jako pojem referující k mentálnímu či psychologickému), a tím spíš *Jáství* samotné, je něco, co se konstituuje mnohem později po vzniku fyzického těla. Proto si myslím, že chceme-li udržet pojem *osoby*, musíme uznat, že není konzistentní o něm uvažovat jako o něčem, co na počátku nemá aspoň nějaké fyzikální vlastnosti. Fyzický základ osoby, který stanovujeme a následně identifikujeme pomocí připsaných fyzikálních vlastností, považují za nosný i pro své vymezení dvou rovin *Jáství*. V tomto případě se mi zdá, že takto modifikovaný pojem *osoby* podpoří koncepci tzv. *primitivního Já*.¹⁷ Přijetím modifikovaného Strawsonova schématu osoby se zároveň posouváme blíže k naturalisticky orientovaným úvahám o *Jáství*.

2 Psychologický a neuropsychologický pojem *Já*

Existence a status *Já* či *Jáství* je dnes předmětem zájmu také těch přístupů, které se podle většiny vyznačují vysokou mírou vědeckosti. V průběhu 20. století se objevují pozoruhodné experimenty s ještě pozoruhodnějšími výsledky, jež vrhají na fenomén *Jáství* lepší světlo.

¹⁷ Viz o tom níže.

Pozornost budu věnovat jen dvěma z nich, opět s cílem připravit půdu pro dvě roviny *Jáství*.

První experiment je neuropsychologický a má svůj základ v syndromu rozštěpeného mozku (tzv. diskonekční syndrom). Poslouží mi jako základ pro argument o existenci *konceptuálního Já*. Svorové těleso, které propojuje obě mozkové hemisféry, obsahuje cca 800 milionů nervových drah a slouží jako komunikační kanál. Lze uvažovat nad tím, co by se stalo, kdyby bylo svorové těleso přefáto. Tím by se mělo zamezit jakékoli komunikaci mezi mozkovými hemisférami. Jestliže např. Já sídlí v obou hemisférách, pak by po přetěti muselo dojít i k rozdvojení Já nebo k nějaké lokální dysfunkci Já. Ve 40. a 50. letech 20. století byla po provedených pokusech na kočkách a opicích realizována komisurotomie (tj. přetětí svorového tělesa) u pacientů s těžkými a jinak neléčitelnými epileptickými záchvaty. Záchvaty skutečně ustaly nebo se alespoň podařilo zamezit jejich rozšíření z epicentra v jedné hemisféře do oblastí druhé hemisféry. Pacienti si po zákroku neztěžovali, že by měli neuropsychické potíže.¹⁸

V šedesátých letech zkoumal tyto pacienty Roger Sperry a později Michael Gazzaniga, kteří za tím účelem vytvořili řadu důmyslných experimentů. Z mého hlediska je na těchto experimentech zajímavé to, že ačkoli jsou primárně orientovány k vizuální zkušenosti, poskytují vhled i do problematiky konstituce narativního Já, o němž budu později hovořit. Nejprve ale bude nutné si připomenout některá základní fakta neuroanatomie.

Především platí, že pravá hemisféra řídí většinu senzomotorické aktivity levé poloviny těla a levá hemisféra řídí pravou polovinu těla. Senzomotorické nervové (pyramidální) dráhy se totiž kříží v úrovni prodloužené míchy (kontralateralita). Výjimku tvoří oblast hlavy a krku, jež jsou inervovány oběma hemisférami zároveň. Auditivní vzruchy putují do obou hemisfér zároveň. Naopak olfaktivní vjemy jsou čistě ipsilaterální, tj. informace z levé nozdry jde do levé hemisféry a informace z pravé nozdry do pravé hemisféry.

Složitější situace je u sensorických vjemů. Zhruba se dá říci, že informace, která dopadá na pravou část sítnice obou očí (u levého oka nazální část sítnice, u pravého oka temporální část sítnice), je informace pocházející z levé části zorného pole. A naopak informace, která dopadá na levou část zorného pole obou očí (u levého oka temporální část sítnice, u pravého oka nazální část sítnice), je informace pocházející z pravé

¹⁸ Sperry - Gazzaniga - Bogen (1969, 274, 275).

části vizuálního pole. Informace z levé části vizuálního pole se dostává ke zpracování do pravé části hemisféry a naopak. Informace z pravé části vizuálního pole je zpracována levou mozkovou hemisférou.

Sperry ve spolupráci s Michaelem Gazzanigou¹⁹ navrhli experiment, při němž využili tachistoskopickou stimulaci. Ta spočívá v tom, že subjektu je ukázán podnět na tak dlouhou dobu, aby jej vědomě zachytil, ale aby zároveň nestačil pohnout okem, a tak jej postřehnout i druhou polovinou sítnice. Výsledky přesvědčivě ukázaly, že pacient s rozděleným mozkem trpí výrazným kognitivním deficitem v oblasti identifikace vnímaných objektů.

Je zajímavé si položit otázku, zdali tento jev, tedy tzv. diskonekční syndrom, nesouvisí nějak s konstitucí *Já*. Předpokládáme-li, že identita našeho *Jáství* je zajišťována také kontinuitou našeho vnímání okolního světa, stejně tak jako kontinuitou vnímání našeho vlastního těla, pak by se porucha vnímání měla nějak odrazit na konstituci *Jáství* samotného. Michael Gazzaniga a Joseph LeDoux provedli následující experiment.²⁰ Člověku po komisurotomii promítli do levé části zrakového pole obrázek zasněžené krajiny a do pravé části zorného pole kuřecí pařát. Pak ho požádali, aby ukázáním určil, který z níže promítnutých obrázků se vztahuje k promítnuté scéně. Levá ruka pacienta ukázala na lopatu, pravá ruka ukázala na pařát. Zdánlivě je vše v pořádku. Když ale byl pacient dotázán, aby vysvětlil svůj výběr, situace se změnila. Rychle a rozhodně odpověděl: pařát proto, protože patří ke kuřeti, a lopatu proto, protože s ní lze uklidit kurník.

Tento experiment má několik pozoruhodných důsledků.²¹ Mě však zajímají především dva z nich. Jednak ten, že člověk, který neměl z levé hemisféry přístup k informacím ze své pravé hemisféry, tj. k zasněžené krajině, přesto utvořil s pomocí levé hemisféry smysluplnou odpověď. S pomocí dominantní jazykové hemisféry utvořil zcela konzistentní pří-

¹⁹ Sperry - Gazzaniga - Bogen (1969).

²⁰ Gazzaniga (1985, 70-72).

²¹ Za velmi zajímavý závěr těchto experimentů je považován ten, že veškerá aktivita, kterou provádí pravá hemisféra, zůstává prakticky mimo vědomou mysl pacientů. Jakoby obraz zasněžené krajiny ani neviděli, aspoň ne vědomě. Když je totiž pravé hemisféře promítnuto slovo „lžička“ a subjekt dotázán, co viděl, odpoví, že nic. Když jej ale požádáte, aby levou rukou (ovládá ji pravá hemisféra) uchopil předmět, o kterém si myslí, že by se o něj mělo jednat, uchopí lžičku.

běh o tom, proč vybral právě lopatu a nikoli jiný předmět.²² Důsledkem je fakt, že naše *Já* má na vyšší kognitivní úrovni schopnost se konstituovat s pomocí vyprávění příběhů o tom, jak vnímáme svět. Přitom subjekt sám si vůbec nemusí být vědom toho, že jeho interpretace příslušné situace vůbec neodpovídá tomu, jak by stejnou situaci interpretoval zdravý člověk. Vyprávění příběhů tedy může sloužit k tomu, aby byla udržována koherence *Já* a to i v případech kognitivních deficitů, které by zdánlivě mohly identitu *Já* narušit. Takové *Já* nazývám *konceptuální*.

Jiný zajímavý důsledek experimentu z pohledu zájmu o konstituci a status *Já* vidím v tom, že kdyby bylo *Já* nezávislé na mozku v descartovském smyslu, tj. existovalo by jako nemateriální entita, která stojí v jistém smyslu mimo mozek, pak by přece mohla být informace přenesena nebiologickým (mentálním) způsobem do druhé hemisféry. Mohlo by dojít k propojení obou hemisfér nikoli na neurofyziologické úrovni, ale na úrovni mentální. To znamená, že integrovaná a jednotná mysl či *Já* by nebyly nijak ohroženy přerušáním fyzického komunikačního kanálu mezi hemisférami. To, že se tak neděje, byť se to snaží naše mysl bravurně skrýt, je podle mého soudu důkaz pro závislost *Já* na mozkových procesech a stavech jako na svém biologickém základu.

Druhý experiment²³ vyrůstá na spojnici psychologie, fenomenologie a neurovědy. Jedná se o experiment generující pocit *Jáství* v poněkud neobvyklé podobě. Cílem je nalézt fenomenologický a neurofyziologický rozdíl v pocitu *Jáství* v následujících případech: 1) když s námi někdo či něco pohybuje; 2) když se pohybujeme vlastní vůlí. První případ se nazývá sebevlastnictví (self-ownership) a jde o situaci, při níž se pohybujeme, víme, že se pohybujeme, ale nejsme iniciátory tohoto pohybu, případně jej nemůžeme vůlí ovládat. Napadá mě případ vhození do rozbouřené řeky. Řekněme, že řeka je rozbouřená tak silně, že nemáme šanci ovlivnit naše unášení k vodopádu, takže se nevyhnutelně řítíme do záhuby. Druhý případ se označuje sebevláda (self-agency) a lze ji demonstrovat situací, kdy jsme s to našimi vlastními pohyby doplatit ke břehu a tak se zachránit. Nepříjemnou situaci máme v tomto případě více méně pod kontrolou. Navíc víme, že jsme to právě my, kdo nad situací má vládu. Jakkoli je pocit, který zažíváme v prvním případě (sebevlastnictví), v něčem odlišný od pocitu, který zažíváme v druhém

²² Možná by bylo zajímavé v experimentu zvolit takové předměty, které by snižovaly míru smysluplné volby.

²³ Gallagher (2000, 16).

případě (sebevláda), pochybuji, že dokážeme tento rozdíl srozumitelně a jasně popsat pomocí jazyka. Neurofyziologický popis tohoto rozdílu však existuje.²⁴ Je tedy zřejmé, že existuje objektivní rozdíl mezi pocitem sebevlastnictví a pocitem sebevlády, který ale nelze popsat pomocí jazyka. To vidím jako důvod pro tvrzení, že určitý pocit *Jáství* máme i tehdy, pokud nejsou zapojena jazyková centra a my jsme v situaci, v níž nemůžeme sami sebe zakoušet jinak než bezprostředně. Spekuluji, že podobný pocit *Jáství* mají i prelingvistické děti, tj. děti, u nichž se dosud nevyvinul jazykový modul. Takové *Já* nazývám *primitivní*.

3 Dvě roviny *Jáství*

Předchozí argumenty se snažily poskytnout základ pro dvě roviny *Jáství* – *primitivní Já* a *konceptuální Já*. Pokud jde o Descartesa, mám za to, že jakkoli jsme se více méně přestali soustředit na *Já* jako na ontologicky samostatnou entitu, lze pozůstatky tohoto chápání *Já* nalézt v takových případech, kdy se například ptáme: V čem je mé *Já* odlišné od tvého? Jak je zajištěna identita mého *Já*? V takových případech vždy již předpokládáme existenci *Já*, tj. toho, na co se ptáme, protože jinak bychom se nemohli smysluplně tázat. Když se ale na celý problém podíváme nikoli metafyzicky, tj. nepostulujeme entitu *Já*, nýbrž vývojově, tj. když chápeme *Já* jako produkt činnosti určitých biologických a fyzických bytostí a jejich subsystémů, začne nám vystupovat dynamika *Jáství*.

Modifikace Strawsona mi umožňuje zdůraznit tu skutečnost, že jsme se narodili především jako biologické či fyzické bytosti. Proto pojem osoby je na počátku fyzikálním pojmem. Z toho usuzuji, že bychom měli představit takový pojem *Já*, který bude tuto skutečnost akceptovat. Tímto pojmem je pojem *primitivního Já*.

Neuropsychologické experimenty Rogera Sperryho, Michaela Gazzanigy a Josepha LeDoux měly ukázat, že existuje důvod tvrdit, že k lepší orientaci ve světě používá naše mysl příběhy. Nejlépe je to vidět právě na kognitivních deficitech, které mají svůj neurofyziologický základ. Tato zjištění mě utvrzují jednak v tom, že naše mysl má biologický základ, jednak v tom, že součástí naší identity jsou vyprávění. Tato vy-

²⁴ Viz Chaminade – Decety (2002). Rozdíly v cerebrální aktivitě pomocí PET byly zjištěny zejména v inferiorních oblastech parietálního kortexu.

právěni využívají pokročilé formy našeho kognitivního nástroje jazyka, zejména jeho konceptuální složky, proto hovořím o *konceptuálním Já*.

A konečně neurofenomenologickou perspektivou poukazující na rozdíl mezi pocitem *Jáství* v případě sebevlastnictví a v případě sebevlády jsem se snažil ukázat, že jsou-li tyto stavy vnímány čistě fenomenologicky bez jazykové specifikace, pak musí existovat nějaká velice primitivní zkušenost *Jáství*. Tato zkušenost je jednoduše bezprostředně prožívána a *Já*, které se tak konstituuje, nazývám *primitivní Já*.

V závěru se pokusím přiblížit některé charakteristické znaky obou typů *Já*. *Primitivní Já*, jak je patrné již ze samotného pojmenování, je elementární v několika ohledech. Především v tom, že prožívání tohoto *Já* má svůj neurofyzilogický základ. Primárně je vždy spjaté s biologickými procesy v lidském těle a s kognitivními procesy, které nemají reflexivní povahu. Ke konstituci tohoto *Já* využíváme smyslovou zkušenost. Našich pět smyslů nám v tomto případě umožňuje základní orientaci ve světě, a to i bez toho, abychom používali (či vůbec znali) nějaký jazyk. Přesně to vyjadřuje Humphrey, když se zabývá otázkou vědomí a jemu blízkých prvků: „Subjekt vědomí, ‚Já‘, je vtělené [embodied, MP] *Jáství*. Za nepřítomnosti tělesných počítků by ‚Já‘ ustalo. *Sentio, ergo sum* – Pociťuji, tedy jsem. [...] U lidských bytostí se většina počítků objevuje v oblasti našich pěti smyslů (zraku, sluchu, hmatu, čichu, chuti). Proto většina lidských stavů vědomí má některou z těchto kvalit.“²⁵ Prelingvistické děti či naši vzdálení předci, kteří ještě neznali artikulovaný jazyk, se museli ve světě i s tímto handicapem nějak orientovat, jinak by nemohli přežít. Kromě pěti smyslů jako konstituentů *primitivního Já* využíváme také smysl tělesné rovnováhy a propriocepci. Nutnost zajistit tělesnou rovnováhu je v podstatě přirozený mechanismus, jehož činnost si za běžných okolností vůbec neuvědomujeme, ale jehož správná funkce také tiše přispívá ke konstituci *primitivního Já*.

Když Humphrey popisuje evoluci lidského vědomí, začíná u prvotních živých organismů se schopností reprodukce, jako jsou buňky či komplexnější organismy z buněk složené. Tyto komplexní organismy každý tvoří jeden určitý celek, a tedy lze rozlišit mezi vnitřkem tohoto organismu a prostředím, které je vůči němu vnější. Místem styku těchto dvou oblastí je přitom samozřejmě povrch tohoto organismu. V průběhu evoluce tak nutně muselo dojít k jakémusi prvnímu rozlišení mezi

²⁵ Humphrey (1993, 97-98).

Já a *ne-Já*.²⁶ Něco se ukázalo jako danému organismu vlastní a něco jako cizí (i když se samozřejmě nedá tvrdit, že tyto prvotní organismy si byly vědomy něčeho jako *Já*). A protože na organismy neustále něco zevnějšku působilo – dopadalo na ně světlo, útočily na ně jiné organismy, bylo potřeba, aby si organismus vytvořil určité schopnosti pro rozlišování dobrých a škodlivých vnějších podnětů, aby vůbec mohl ve svém prostředí přežít. Místem, kde se takové třídění vnějších podnětů začalo odehrávat, byl právě povrch těchto organismů. K prvním takovým druhům reakcí tedy patřilo to, že se organismus odtáhl od podnětu nebo jej naopak pohltil. A postupem času došlo k dalšímu zjemnění této reaktivní schopnosti. Organismy se takříkajíc naučily distribuovat informaci o vnějších podnětech i do dalších částí svého těla a začaly reagovat sofistikovaněji – například místo toho, aby se jen stáhly, tak třeba uplávaly.

Asi stále nelze říci, že by v této fázi vývoje vnější svět začal být srozumitelný pro organismy tak, jako je dnes pro nás, ale utvořilo se něco, co v přírodě předtím v žádné formě neexistovalo: organismy začaly vnímat určité podněty „jako dobré“ a jiné podněty „jako škodlivé“.²⁷ Poprvé bylo možné rozlišit mezi prostým reagováním na podnět, které se projevuje i u zcela anorganické hmoty a mezi prvotní reakcí živé bytosti. Zatímco třeba kaluž reaguje na klesající vlhkost prostě tak, že pomalu vysychá, prvek se snaží přemístit do příznivějších podmínek. Proto jeho chování můžeme opatrně chápat tak, že mu daná situace dává určitý smysl, tj., že se mu „nelíbí“ dané podmínky. Jeho pocit je něco jako „Tady se mi nelíbí, chci pryč“. To, že nějaký stav okolí se nějakému organismu začal nějak jevit, že ho začal vnímat jako něco příjemného nebo škodlivého, je v přírodě nový jev a je to úplný prvopočátek toho, co dnes, po stovkách miliónů let evoluce, označujeme slovem „mysl“. Právě v tomto smyslu se již u jednoduchých živočichů objevuje určitý pocit *Jáství*, byť rozhodně nejde o reflektované *Já*.

Domnívám se, že tento v podstatě velmi primitivní prostor pro aktivní chování jakéhokoli organismu vyvolává dynamiku života a možnost reagovat na nové situace. To vede živý organismus k nereflektované fixaci takových mechanismů, které usnadňují (nebo umožňují) přežití. Nabízí se tedy hypotéza, že právě na tomto základu se postupně vytváří komplikovanější a diferencovanější podoby *Jáství*.²⁸

²⁶ Humphrey (1993, 18).

²⁷ Humphrey (1993, 19).

²⁸ Tradiční a dodnes uznávanou klasifikaci *Jáství* lze nalézt u W. Jamese (1950, 291-401).

Jiný důvod, proč se domnívám, že koncept *primitivního Já* je smysluplný, spočívá v následujícím filosofickém náhledu. Keith Maslin uvádí argumentaci, která má zdůvodnit identitu *Já*²⁹: Jestliže si vzpomínám, že jsem včera kopal do míče, pak jsem to já, kdo včera kopal do míče. Takové zdůvodnění však předpokládá, a v tom nevidím rozdíl od úvahy v případě descartovského *Já*, že *Já* je již předem pevně zafixováno, jak to naznačuje první část věty. Je-li předpoklad *Já* zamlčený, pak takové zdůvodnění prostě je kruhové, a proto není z hlediska identity *Já* nijak informativní. Je to podobné, jako kdybychom řekli: Jestliže si vzpomínám, že jsem byl včera v Plzni, pak jsem to já, kdo byl včera v Plzni. Druhá část věty nijak nezdůvodňuje existenci určitého *Já*, které bylo včera v Plzni, ale naopak tuto existenci již předem předpokládá. Obdobně i první část věty počítá s tím, že *Já* zde již nějak předem je. I kdyby tedy výše uvedená věta platně dovozovala, že ze vzpomínky mé včerejší návštěvy Plzně vyplývá, že jsem včera byl v Plzni, nelze z ní dovodit existenci toho typu *Já*, o němž tato věta hovoří. Nevidím jinou možnost, jak se z takové situace dostat a přitom nepřipustit nekonečný zdůvodňovací regres nebo kruhové zdůvodnění, než připustit existenci primitivního *Já*. U primitivního *Já* nedává vůbec smysl se ptát: Je to opravdu tak, že jestliže myslím, tedy jsem? Identita *Já* se zde vyskytuje ve své nejprimitivnější formě, která je ze samotné povahy tohoto *Já* nereflektovaná a nereflektovatelná. K reflexi je totiž nutné vytvořit pojem *Já* a to je něco, co přichází jak ve fylogenetickém, tak i v ontogenetickém vývoji později. Předpoklad existence *Já* se proto argumentačně opírá o konstituci *primitivního Já* a nikoli o konstituci *konceptuálního Já*. Když tedy vyjadřujeme silné tvrzení typu „*Já* určitě existuji“, pak referentem výrazu *Já* je řetězec událostí, které vedou až k primitivnímu *Já*ství. Jedině tak dává smysl náš zamlčený předpoklad existence našeho *Já*. Jedině tak lze tento předpoklad udržet netautologicky.

Druhým typem *Já* je *konceptuální Já*. Ukázalo se, že v průběhu ontogenetického vývoje člověka dochází v rozmezí mezi 18 měsíci a dvěma roky věku k tomu, že dítě rozpozná sebe sama v zrcadle.³⁰ Když se jedinci ve spánku namalovala skvrna na tělo, po probuzení se ji pokoušel smazat nebo si ji alespoň zvědavě prohlížel. Neznamená to sice, že

²⁹ Viz Maslin (2001, 266).

³⁰ Blackmore (2003, 170). Gordon Gallup prováděl tyto experimenty s úspěchem i na šimpanzech.

takový jedinec má již vypracovanou teorii mysli³¹, ale každopádně má určitý pojem o sobě samotném. Ví, že ta skvrna na tváři patří jemu a nikoli někomu jinému. To je jeden z příkladů, jak lze empiricky identifikovat postupnou konceptualizaci *Jáství*. Rozdíl od *primitivního Já* vidím především v tom, že dotyčný jedinec si uvědomuje, že ta skvrna je právě na jeho tváři, i když si třeba není vědom, že si to uvědomuje. Snaží se skvrnu smazat, ale jeho reakce není instinktivní a nereflektovanou reakcí na tělesný stav, tak jako tomu bylo u prvoka mechanicky reagujícího na podmínky ve vnějším prostředí, resp. na povrchu organismu. Obsahuje v sobě viditelné základy myšlení.

Podle mého soudu si postupně vytváříme pojem *Já*, nebo model *Já*, k němuž se vztahujeme, říkáme-li například: To nejsem já. Takovou věc bych nikdy neudělal. Nemám s tím žádný problém apod. S vývojem jazyka se pochopitelně tento koncept *Jáství* postupně prohlubuje a zároveň s tím se více ztrácí povědomí o našem *primitivním Já*. To neznamená, že by *primitivní Já* přestalo existovat, a už vůbec ne, že by přestalo hrát významnou roli v životě dospělého jedince. Člověk s tím, jak detailněji a praktičtěji si osvojuje jazykové dovednosti a schopnost myslet, si zároveň osvojuje více méně automaticky pojem *Já* – představu o sobě sama. Právě zde se víc než jinde uplatňuje role příběhů. Příběhy o sobě vyprávíme buď my sami nebo je o nás vyprávějí druzí.

Ve výkladu *konceptuálního Já* jako narativní struktury se zčásti opírám o Dennettův postoj. Podle něj je smysluplné hovořit o *Já* jako o pomyslném centru narativní gravitace, podobně jako hovoříme o nějakém fyzikálním bodu jako gravitačním centru. „Je kategoriální chybou poohlížet se po *Já* v mozku.“³² Stejně jako fyzikální těžiště objektu je *abstractum*, „je také *Já* abstraktním objektem, teoretickou fikcí.“³³ Jedná se o robustní a komplikovanou abstrakci, která vzniká komplexní činností našeho kognitivního aparátu a jako taková je vždy připravena k zásadním revizím. Jednota *Já* nesmí být chápána příliš realisticky. Je sice pravdou, že naše běžné hovory o *Já* vedou k představě, že je skutečnou částí nás samotných jako fyzických objektů. Tato deklarovaná existence je však pouhou iluzí, konstruovanou narativními struktura-

³¹ K tomu, jak vypadá taková teorie mysli a v čem se liší od prostého rozpoznání v zrcadle, viz Baron-Cohen (1995).

³² Dennett (1992, 4). Zde citováno podle internetové verze <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm> [cit. 15. 1. 2009].

³³ Dennett (1992, 2). Zde citováno podle internetové verze <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm> [cit. 15. 1. 2009].

mi, jimiž určujeme sebe sama a naše místo ve světě. Jakkoli se neshodují s Dennettem v míře realismu, který je ochoten připsat obsahu pojmu Já, přejímám jeho koncepci narativity jako klíčové formy konstituce *Jáství*. Jeví se mi jako dobře odůvodněný a funkční.

Toto *Já* (tj. *konceptuální Já*) nazývám narativním ne proto, že by vzniklo výhradně vlivem narací, vyprávění příběhů, ale proto, že příběhy zde sehrávají klíčovou roli. Bez nich by *konceptuální Já* nemohlo vzniknout, jsou tedy nutnou, avšak nikoli dostačující podmínkou vzniku tohoto typu *Já*. Jak je patrné, tento typ *Já* se realizuje v konceptuální rovině. Je to jakýsi joyceovský virtuální stroj, který je navíc v případě potřeby schopen sebereflexe svých vlastních myšlenek. To je podle mě něco, co prožitková rovina (*primitivní Já*) postrádá.

4 Závěr

Pokusil jsem se představit dvě úrovně lidského *Jáství* – *primitivní Já* a *konceptuální Já*. *Primitivní Já* je nekonceptuální, spíše prožitkové, okamžitě přístupné díky vjemům a počitkům, nekorigovatelné a nelze na něj uplatňovat kritéria identity. Proti tomu *konceptuální Já* je spojené s jazykovým vyjádřením a s příběhy, které o sobě vyprávíme nebo je o nás vyprávějí ti druzí. Toto *Já* lze informativně identifikovat jako identické samo se sebou právě proto, že jej dovedeme pojmově identifikovat. *Konceptuální Já* disponuje zřejmým potenciálem formulovat výrazy a věty, odkazy na pojmy, dovede připravovat hypotézy a podávat vysvětlení, je zdrojem logického i abstraktního myšlení. Ontologie tohoto *Já* nicméně není descartovská, *Já* není žádnou zvláštní a samostatně existující entitou. Vzniká totiž jako důsledek biologických procesů odehrávajících se zejména v mozku. Předpokladem vzniku *konceptuálního Já* jsou proto jednak tyto fyzické procesy, jednak *primitivní Já*.

Na podporu mé argumentace měly posloužit některé intuice, které mě k tomuto rozlišení vlastně přivedly. Kritika Descartesova dualismu mi umožnila podívat se na pojem *Jáství* spíše jako na něco dynamickeho, co se teprve konstituuje v procesu myšlení. Tak se podle mě na vyšší úrovni našich kognitivních procesů konstituuje naše *konceptuální Já*. Strawsonem jsem se jednak v mnohém inspiroval a jednak jsem chtěl kritikou Strawsona zdůraznit, že pojem *Jáství* se musí na počátku konstituovat vždy v závislosti na fyzických či biologických procesech. To vnímám jako základ, na němž se konstituuje to, co jsem nazval termínem *primitivní Já*.

Podobný cíl měly i neuropsychologické experimenty. Diskonekční syndrom měl ukázat, že naše mysl je skvělý nástroj pro zachování naší identity zejména tehdy, potřebujeme-li zaplnit mezeru v našem vnímání světa, která vznikla nějakým kognitivním deficitem. Činíme tak prostřednictvím vyprávění příběhů. Minimálně v tomto smyslu je *konceptuální* (narativní) *Já* nepostradatelné. Experiment s *Jástvím* v případě sebevlastnictví a sebevlády měl naznačit, že je smysluplné vést rozdíl mezi úrovní *primitivního* (fenomenálního) *Já*, na níž se tyto jevy primárně realizují a úrovní *konceptuálního Já*.

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
ZČU v Plzni
Sedláčkova 19
306 14 Plzeň
miha@kfi.zcu.cz

LITERATURA

- BARON-COHEN, S. (1995): *Mindblindness, An Essay on Autism and Theory of Mind*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- BERRIOS, G. - MARKOVÁ, I. (2003): The self and psychiatry: a conceptual history. In: Kircher, T. - David, A. (eds.): *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, 9-39.
- BLACKMOORE, S. (2003): *Consciousness*. Hodder & Stoughton, London.
- DENNETT D. (1992): The Self as a Center of Narrative Gravity. In: Kessel, F. - Cole, P. - Johnson, D. (eds.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale: NJ, Erlbaum. [on-line]. [cit. 2009-01-15]. Dostupné z [www.http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm](http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm)
- DESCARTES, R. (1998): *Principy filozofie*. Filosofia, Praha.
- DESCARTES, R. (2003): *Meditace o první filosofii*. Oikoyomenh, Praha.
- GALLAGHER, S. (2000): Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Science*, Vol. 4, No. 1, 14-21.
- GAZZANIGA, M. (1985): *The Social Brain*. Basic Books, New York.
- HUMPHREY, N. (1993): *A History of the Mind*. Vintage, London.
- CHAMINADE, T. - DECETY, J. (2002): Leader or follower? Involvement of the inferior parietal lobule in agency. *Neuroreport*, Vol. 13, No. 15, 1975-1978.
- JAMES, W. (1950): *The Principles of Psychology. Volume One*. Dover Publications, New York.
- MASLIN, K. (2001): *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Polity Press, Cambridge.

- SPERRY, R. - GAZZANIGA, M. - BOGEN, J. (1969): Interhemispheric relationships: the neocortical commissures; syndromes of hemisphere disconnection. In: Vinken, P. - Bruyn, G. (eds.): *Handbook of Clinical Neurology*. Vol. 4. 1969.
- STRAWSON, P. (1996): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge, London.
- VONDRÁČEK, V. - HOLUB, F. (1993): *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Kolymbus, Bratislava.