

Tělo a mysl, nebo žité a popisované tělo?

Mezi neurofilosofií a hermeneutikou¹

Alice Kliková

Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Výsledky současné neurovědy, výzkumu nervové soustavy člověka a především lidského mozku, mají dopad nejen na oblast samotných neurověd a medicíny, ale zásadním způsobem ovlivňují i filosofickou tematizaci lidského individua. Rozvíjí se tak neurovědecká a neurofilosofická tematizace člověka jakožto biologického organismu a zároveň myslící autonomní bytosti. Rozdíl mezi neurovědeckým a neurofilosofickým přístupem k tématu lidského individua zachycuje T. Nagel,² když každému z těchto oborů přisuzuje jinou základní otázku, která ho určuje. Neurovědci se podle Nagela především ptají, zda existuje vztah mezi tím, co se děje v naší mysli, a mezi fyzikálními procesy v našem mozku, a protože se kloní k tomu, že takový vztah existuje, pokoušejí se ho experimentálně prokázat. Neurofilosofové si na základě neurovědeckých výsledků zase kladou otázku: je naše mysl jiné podstaty než náš mozek, i když je s ním ve vztahu, anebo jsou esenciálně totožné? Neurofilosofie si, jinak řečeno, klade otázku po vlivu výsledků neurovědeckých zkoumání na ontologii lidské bytosti.³

Již z tohoto krátkého nástinu je zřejmé, že neurofilosofie řeší primárně otázku dichotomie mezi myslí a tělem, kterou překládá jako problém rozdílu mezi perspektivou první a třetí osoby. Perspektivou první osoby přitom chápe všechna zjištění nabývaná zkušeností typu „já myslím, že“, „já se domnívám, že“, „já cítím, že“, „já vnímám, že“, zatímco perspektivu třetí osoby charakterizují zjištění získaná vnějším pozorováním, měřením a analýzou předmětu nacházejícího se v distanci vůči pozorovateli. Problém této

1 Tento text byl podpořen Výzkumným záměrem CTS a Katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy „Teoretický výzkum komplexních jevů ve fyzice, biologii a vědách o společnosti“, identifikační číslo MSM0021620845, a projektem „Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií a psychoterapií“, identifikační číslo IAA900090603.

2 Nagel, T., *Mortal questions*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.

3 Viz Andrieu, B., *Le cerveau*. Paris, Hatier 2000.

dichotomie vede mnohé neurofilosofy k tomu, že se obracejí k výsledkům fenomenologické filosofie, jejíž metoda primárně vychází z evidence, kterou poskytuje lidská zkušenost.

Tento pohyb od vědy k fenomenologii není ze strany fenomenologie zcela ignorován. V některých fenomenologických koncepcích lze sledovat tendence komplementární, totiž potřebu vyrovnat se s fascinujícími výsledky současné vědy, a neurovědy zvláště. Tyto koncepce připouštějí, že překlenutí dichotomie mezi objektivním poznáním a žitou zkušeností není problémem pouze neurovědeckým, ale že se klade v jisté formě i v rámci fenomenologického zkoumání. Jak mezi neurovědci, tak mezi fenomenology nalezneme řadu autorů, kteří se domnívají, že zmíněná dichotomie v zásadě odpovídá metodické dichotomii mezi vědeckým zkoumáním lidské bytosti a fenomenologickou analýzou lidské existence. Smyslem jejich práce je propojit zkoumání vědecká se zkoumáním fenomenologickými tak, aby výsledky těchto dvou přístupů byly předvedeny jako dvě perspektivy zkoumání *téhož* lidského jsoucna. Cílem této snahy je tedy rozvinutí konceptu jednotné bytosti, o níž se vypovídají jak objektivní poznatky, tak žitá zkušenost. V tomto textu se chceme zabývat otázkou, zda takové propojení mezi fenomenologií a neurovědou může být produktivní a jaké jsou možnosti a meze takové spolupráce.

Abychom mohli posoudit, do jaké míry je takové propojení realizovatelné, rozhodli jsme se prozkoumat dvě myšlenkové koncepce, které se explicitně snaží o překlenutí zmíněné dichotomie, a to jednou ze strany neurovědy směrem k fenomenologii a jednou ze strany fenomenologie směrem k vědeckému popisu a neurovědě. První koncepcí, v níž se spojuje přístup neurovědecký a neurofilosofický s intencí zahrnout do těchto zkoumání žitou zkušenost, rozvíjí Jean-Pierre Changeux, autor knih *L'homme neuronal*⁴ a *Philosophie de l'esprit et science du cerveau*.⁵ Druhým přístupem je pak hermeneuticko-fenomenologická koncepce lidského individua rozvíjená Paulem Ricoeuirem např. v knize *Soi-même comme un autre*, kde se autor snaží rozvinout syntetickou koncepci lidské bytosti jako objektivní entity a zároveň živoucí existence. Při zkoumání těchto dvou přístupů chceme zároveň využít jejich explicitní konfrontace, uveřejněné v rozsáhlém rozhovoru mezi Changeuxem a Ricoeuirem v knize *Ce qui nous fait penser*.⁶ Naše zkoumání tedy omezujeme na konkrétní představitele dvou zmíněných myšlenkových směrů, přičemž věříme, že jejich koncepce charakterizují zastupované směry do jisté míry obecně.

4 Changeux, J.-P., *L'homme neuronal*. Paris, Hachette 2000.

5 Changeux, J.-P. et al., *Philosophie de l'esprit et science du cerveau*. Paris, Vrin 1991.

6 Changeux, J.-P. – Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*. Paris, Editions Odile Jacob 1998.

Domníváme se, že klíčem k řešení základní otázky, kterou si klademe, totiž zda je možno propojit fenomenologii s vědou jakožto dvě hlediska téže skutečnosti, je analýza povahy lidského jsoucna tak, jak ji koncipuje neurověda a jak ji předkládá hermeneutická fenomenologie. Jde o to zjistit, co podle neurovědy a hermeneutické fenomenologie dělá člověka člověkem, jak jsou podle těchto dvou přístupů koncipovány podmínky možnosti lidské bytosti. Pak je totiž možno zároveň odpovědět na otázku, zda tyto dva přístupy nabízejí vskutku dvě různá perspektivní hlediska na *totéž* jsoucno, a mohou tedy dospívat k nějaké produktivní spolupráci, nebo jsou-li v zásadě divergentní. V následujícím textu se proto u obou autorů zaměříme na následující body:

1. Jaké předpoklady a východiska charakterizují koncepci neurovědy a fenomenologie.
2. Jaké pojetí lidské bytosti slouží v těchto dvou koncepcích jako východisko.
3. Jak se překládá problém objektivního poznání a žité zkušenosti v neurovědě a ve fenomenologii.

Neurofilosofie a neurověda J.-P. Changeuho

Přestože se Changeux sám označuje za umírněného materialistu, vychází jeho filosofická koncepce v zásadě z karteziánského rozvrhu *mathesis universalis* a její metody. Karteziánskou metafyziku charakterizuje specifický výklad pojmů myšlení, bytí, čas, lidské jsoucno a nelidské jsoucno. Myšlení je v rámci *mathesis universalis* chápáno jako poznávání a rozpoznávání nahlížejším vědomím, tedy jako v čase a v různých okolnostech beze změny opakovatelné uchopování skutečnosti jsoucích věcí. Bytí se zde klade jako substancialita těchto jsoucích věcí, objektů, přičemž substance jsou charakteristické tím, že jsou dány vždy ve své plnosti, celosti, evidenci, nepochybnosti a bezrozměrné aktualitě. Substance si zachovávají numerickou totožnost: jsou jedny a tytéž v průběhu existence objektu a striktně odlišitelné jedna od druhé. Čas, v němž *mathesis universalis* operuje a v němž rozpoznávající vědomí nahlíží substance, má podobu sekvence bezrozměrných okamžiků, časových řezů, oddělených opět striktně jeden od druhého, ačkoliv nacházejících se potenciálně v nekonečné blízkosti. Když si neurověda klade za cíl popisovat jednoduše „to, co je“, má již tedy zřejmě předem rozhodnuto, co je to, co je. To, co je, je to, co je uchopitelné rozpoznávajícím myšlením jako substance daná v aktualitě, plnosti a evidenci. V takto konstruovaném světě se nevyskytují objekty principiálně nemyslitelné. Je v něm sice „mnoho nepoznaného, ale nic nepoznatelného“.⁷ Tento optimismus vyplývá z přesvědčení,

7 Tamtéž, s. 30.

že rozum, který charakterizuje poznávající a rozpoznávající myšlení, je univerzální schopností, která potenciálně uchopuje vše, co jest. Sídlem tohoto myšlení je myslící subjekt, jenž je triviální sebedaností, plností a aktualitou.

Problém tedy nastává právě u lidské bytosti, a to nikoli proto, že by nebyla poznatelným objektem, ale proto, že je vedle toho zároveň poznávajícím subjektem. Jinými slovy, lidskou bytost lze chápat jako rozlehlou věc, tělo, anebo jako poznávající věc, subjekt. Tyto dva druhy rozpoznání jsou však ontologicky zcela jiné podstaty. Poznávající subjekt bezprostředně poznává sebe sama, a tento časově bezrozměrný akt charakterizuje jeho bytí. Zároveň tento subjekt poznává objekty, které jsou samy poznatelné, ale nepoznávající, a právě jako takovým je jim přidělováno i jejich bytí. V člověku se tedy střetávají dvě substance, myslící subjekt a myšlený objekt, mysl a tělo, přičemž je zároveň evidentní, že tyto ontologicky odlišné substance nějak patří k sobě. Podle Changeuho se Descartovi nepodařilo adekvátně uchopit vztah mezi těmito dvěma komponentami člověka, a domnívá se proto, že přestože je nutno zachovat pro potřeby vědeckého poznání rámec *mathesis universalis*, je zároveň nezbytné překonat dualismus duše a těla. Ve své argumentaci odmítá jak tvrzení, že jedna ze substancí je odvozená z druhé (navzdory svému umírněnému materialismu), tak i myšlenku, že obě substance jsou souřadné, svébytné a oddělené. Jeho základním cílem je doložit existenci takzvané třetí substance, která by definovala člověka jako psychosomatickou entitu. Chce překonat striktní césuru mezi duší a tělem tím, že ukáže způsob jejich propojení v jedné jediné substancii. Tím navazuje na Descartovy úvahy o vazbě mezi duší a tělem v případě „skutečného“ člověka: „... nestačí, aby [duše] byla vložena do lidského těla, jako je postaven kormidelník do své lodi, nemá-li jen snad pohybovat jeho údy, nýbrž je potřebí, aby byla k němu připojena úže, má-li ... tvořit skutečného člověka.“⁴⁸

Na rozdíl od Descarta, který na základě *mathesis universalis* nakonec určuje lidské jsoucno jako myslící subjekt, ke kterému je přidruženo tělo jako druhořadá substance (nepracuje tedy s pojmem „skutečného člověka“), chce Changeux tuto vzájemnou vazbu mysli a těla v určení člověka udržet. Jeho výchozí definice lidské bytosti se blíží té, kterou předkládá Peter F. Strawson: „... jde o pojem takové entity, v níž se predikáty přisuzující stavy vědomí a predikáty přisuzující tělesné charakteristiky, fyzickou situaci atd. vztahují oboje zároveň na jediné individuum tohoto jedinečného typu.“⁴⁹

8 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha, Svoboda 1947, s. 42. Kurzíva A.K.

9 Strawson, P. F., *Individuals. An essay in descriptive Metaphysic*. London, Methuen and Co. 1959; citováno podle francouzského překladu A. Shalona a P. Dronga: *Les individus* (Paris, Seuil 1973, s. 101-102).

Protože mozek představuje pro lidské vědomí a myšlení nejdůležitější součást těla, převádí Changeux problém duše a těla na problém mysli a mozku. Jeho východiskem je přitom myšlenka, že vedle fyzikálního aspektu mozku, který v sobě zahrnuje různé chemické a elektrické změny, existuje tedy také jeho aspekt mentální. Mentální aspekt vyjadřuje zkušenost a myšlení ve vědomí, které lze sledovat z hlediska takzvané první osoby (já myslím, já zakouším, já vnímám), zatímco tělesný aspekt mozku lze studovat jako objekt z hlediska osoby třetí (struktura neuronové sítě). Tyto dva aspekty není možno redukovat na totéž a zároveň je nutno vidět, že nejsou nezávislé.

Podle Changeuxho vede zkoumání mozku a nervové soustavy člověka k získání základu definujícího novou ontologii člověka, založenou na ideji tzv. mentálního objektu – fundamentu člověka, jenž není ani mechanistickým modelem mozkových funkcí, ani modelem jakési duše bez těla, ale funkčně dynamickým výsledkem průběžného vtělování mysli. Jeho neurofilosofie se snaží překlenout propast mezi žitou zkušeností a čistě vědeckým popisem lidské anatomie pomocí tzv. třetího diskurzu – jazyka vědy a zkušenosti zároveň. Changeux, alespoň ve svých tvrzeních, odmítá teorie tzv. „kognitivismu“ (Mozek je popisován pomocí metafory počítače, který realizuje výpočty nad pevným systémem symbolů a reprezentací; existuje lokální funkční přiřazení mezi vnějšími objekty ve světě a reprezentacemi v mozku.) a „konekcionismu“ (Mozek je globální a komplexní sítí, ve které jsou úlohy řešeny jako globální funkce nad pevným souborem prvků, jejichž aktivita je proměnlivá a jež jsou propojeny s ostatními prvky vazbami s různými vahami. Reprezentace nemají lokální umístění, nýbrž jsou charakterizovány stavem celé sítě.¹⁰) a kloní se k nejaktuálnějším teoriím kognitivních věd. Směřuje totiž k takovému přístupu, v němž mozek není možno chápat jako stroj, ale jako postupné ztělesňování mysli, tedy tak, jak to navrhuji již Turing a Wiener ve své koncepci, známé pod anglickým názvem „*embodiment of mind*“.

Otázka tedy zní: jak se hledisko první a třetí osoby sjednocuje v jednom konceptu mentálního objektu? Jak se mysl vtěluje do organického mozku?

Podle Changeuxho je vztah mezi myslí (*res cogitans*) a tělem (*res extensa*) funkčně dynamický. Mysl je funkcí mozkové dynamické organizace a organický mozek je strukturou funkční mysli. Neurověda například netvrdí, že jazyk je frontální posteriorní oblastí mozkové kůry, neztotožňuje tyto dva aspekty, ale mluví o mobilizaci určitých oblastí mozku při mluvení, tedy o funkční dynamické vazbě.

10 Detailně viz Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *The Embodied Mind*. Cambridge, MIT Press 1991.

Tento funkčně-dynamický vztah se neurověda snaží prokázat metodou, která je založena na studiu vnějších projevů subjektu (včetně artikulací zkušeností, nicméně osobní introspekce pozorovatele je považována za neobjektivní) a na paralelním pozorování dějů, které se přitom odehrávají v mozku dotyčného subjektu. Existuje pět základních typů experimentálních metod, které prokazují korespondenci mezi psychologickými funkcemi, fyziologickou strukturou a nervovou anatomii:

1. studium chování laboratorních zvířat při zásazích do jejich nervové soustavy a teoretické rozšíření platnosti těchto výsledků na člověka,
2. studium vzájemné vazby mezi lézi mozkových hemisfér a ztrátou mluvy či jiných dovedností,
3. mozkové zobrazovací metody (např. pozitronová emisní kamera, funkční magnetická rezonance),
4. elektrofyziologie – mikroelektroda zasunutá do konkrétní části mozku je schopná sledovat fungování jednoho neuronu,
5. chemie mentálních stavů – sledování pohybu a proměn na neurotransmiterech.

Pomocí mozkových zobrazovacích metod, elektrofyziologie a chemie mentálních stavů dospívá neurověda k „obrázkům“ buď části, nebo celé mozkové sítě. Tyto „obrázky“ *reprezentují mentální stavy*, které jsou zjištěny vnějším pozorováním subjektu v jeho mentálních projevech. Při lézi určitých částí pravé hemisféry je vztah mezi mentálními stavy a fyziologickou strukturou doložen ve fenoménu agnosie – člověk má poruchu chápání sebe sama, odmítá, že zažil nějaký traumatický zážitek, dojde u něj k disociaci – a z toho lze odvodit funkční závislost mezi sebevědomím a strukturou neuronové sítě v pravé hemisféře.

Těmito metodami postupně dochází neurověda k modelu tzv. mentálního objektu. Changeux pod pojmem mentální objekt rozumí model lidského mozku, který prokazuje *objektivní vazbu mezi psychologickou a neuronovou rovinou*: „Naší snahou je doložit podstatnou a kauzální korespondenci mezi psychologickou funkcí a určitou neuronální strukturou.“¹¹

Takový model má tedy zachytit obecnou strukturu mozku a definovat obecná pravidla, podle kterých se tato struktura jedinečným způsobem ztělesňuje v každém konkrétním případě, a zakládá tak možnost jednotlivých mentálních funkcí. Tuto neuronovou architekturu mozku mají všichni lidé strukturně stejnou, nicméně v detailech se mezi sebou vzájemně liší co do stavby mozkové sítě. Proto jde v neurovědě o hledání hranic variability a invariantních rysů, aby z neměnných rysů bylo možno odvodit základní

11 Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c.d., s. 100.

funkce mozku a z variability šlo určovat jedinečnost, s jakou jsou tyto funkce uplatňovány. Tato zkoumání vedou k následujícím závěrům:

1. Svět je původně beze smyslu a intence, není označován, nevysílá zakódované informace o jistých kategoriích, které jsou předem dány a vysílány k naší duši. Je to náš mozek, kterým vytváříme kategorie ve světě. Svět je sice univerzálním světem objektů, ale tyto objekty člověk vždy specificky kategorizuje, třídí a označuje. Reprezentace objektů se stabilizují v mozku skrze postupný proces selekce, který otisky stopy vnějšího světa sedimentuje a třídí. Neurověda tedy neumí definovat, co je svět, ale definuje, jak je tento svět klasifikován v mozku. Zároveň však „je jisté“ (to je nevyřčené východisko), že vnější svět existuje, že je pro všechny organismy jeden, tj. univerzální a objektivní, a že různorodé jsou pouze způsoby jeho kategorizování.

„Vnější svět zpětně působí na jednání. Na základě přijatého signálu z vnějšího světa se původní prareprezentace buď stabilizuje, nebo ne. Provádí se selekce reprezentace ... a zakládají se tak kauzální vztahy uvnitř mozku.“¹²

2. Člověk sám vytváří vlastní kategorie díky své konkrétní druhové výbavě – má různé smyslové orgány a je vybaven prareprezentacemi, schémata, modely chování, které se stabilizují na základě zkušenosti, na základě postupu pokusu a omylu. Tak vznikají vhodné kategorie. Když je odpověď na zkoušku pozitivní, reprezentace se posílí.
3. Výbava člověka také zahrnuje pocity, kdy mu bude příjemně a kdy nepříjemně, a tyto vedou k morálním kategoriím. Mozek obsahuje prareprezentace morálních soudů.
4. Postupně vzniká kauzální vztah mezi vnější realitou a mentálním objektem. Úspěšnost poznatků, které se takto ukládají a ověřují, vede k odvození kritérií pravdy a objektivity.

Changeux ve své koncepci dále tvrdí, že mentální objekt má v sobě prostor vědomí, tj. vnitřní mozkovou oblast, ve které se odehrávají kvalitativně jiné operace než ve zbytku mozku – nevědomé oblasti. Prostor vědomí je oblastí, která se nachází mezi vnějším světem a organismem člověka. Ohodnocují se v ní záměry, cíle a programy jednání, přičemž jsou zde vykonávány čtyři základní kognitivní operace (jak tyto operace probíhají, to už neurověda neříká):

1. aktuální interakce s vnějším světem – vnímání,
2. vztah k sobě samému a vlastní historii – paměť,
3. získávání poznatků o pravidlech a společenských normách,
4. vytváření obecné koncepce o tom, co je člověk a společnost.

12 Tamtéž, s. 130 nn.

Protože v kortexu, jak říká Changeux, nejsou smyslové receptory, nemáme s tímto vědomím přímou zkušenost. Vědomí se rozvíjí v našem mozku, ale my (mentální objekty) nemáme žádnou vědomou percepci o tomto dění. *Mentální objekt nemá podle Changeuho vědomí vlastního vědomí.*

Tímto způsobem tedy neurověda rozvrhuje koncepci mentálního objektu. Changeux tvrdí, že mentální objekt představuje základ nové ontologie člověka. Považuje ho za to, co v sobě svazuje obecné rysy člověka jakožto biologického druhu s jeho individuálními charakteristikami; nadčasové vlastnosti s historickou proměnlivostí subjektu; tělesný a duševní aspekt jedince. Mentální objekt je to, co určuje individuum v jeho podstatě. Je to dynamický systém, jehož struktura je do jisté míry invariantní a do jisté míry proměnlivá a individuální. S jeho ztrátou se ztrácí i substance dané osoby. Mozek je tedy jediným a nejlepším kandidátem toho, co dělá člověka člověkem. Otázka „Co je člověk?“ je zodpovězena: „Člověk je ve své podstatě mentálním objektem“ neboli „fungujícím mozkiem“.

Tato odpověď však vyvolává několik zásadních problémů.

Za prvé je třeba zdůraznit, že celý podnik neurovědy byl uskutečněn na základě nutného východiska, které metodu neurovědeckého zkoumání od počátku určuje. Protože neurověda zůstává v zásadě ukotvena v myšlení *mathesis universalis*, zůstává centrálním garantem veškerého pravdivého poznání sebedaný myslící subjekt, *res cogitans*. Protože se však v neurovědě nejedná o sebenahlížení myslícího subjektu, který je dle Descarta podstatou lidské bytosti, ale o rozvíjení konceptu třetí substance, konstruuje neurověda lidskou bytost jako entitu, objekt, kterému jsou atributy subjektu (atributy vědomí) pouze přiděleny. Jinými slovy, výsledkem Changeuho práce je rozvinutí konceptu myslícího mentálního objektu (třetí substance), který je nutně substancí kladenou a myšlenou někým jiným, než je tento mentální objekt sám. Tím, kdo myslí mentální objekt, je nepřiznaný myslící subjekt. Mentální objekt ani nemá vědomí vlastního vědomí, nemůže se tematizovat. Lidská bytost jakožto myslící subjekt, z něhož neurověda nezbytně vychází, tedy konstruuje jiný typ lidské bytosti, totiž člověka jakožto mentální objekt. Myšlení, které neurověda v případě myslícího objektu popisuje, tedy není myšlením, na kterém je celá věda založena, neboť není bezprostřední aktivitou subjektu, který jediný sebe sama v myšlení klade. Mentální objekt nemá vědomí svého vědomí, neklade sebe sama, je myšlen subjektem a jeho vlastní myšlení má jinou formu. Takto popisované myšlení je pouze konstrukcí, atributem, který je v jisté formě mentálnímu objektu přidělen myslícím subjektem a má podobu *kognice*, řetězce stavů mysli. Syntézu atributů myšlení a tělesných charakteristik mentálního objektu provádí explicitně netematizovaný myslící subjekt, lidská bytost sloužící jako garant mentálního objektu. Neurověda tedy díky předpokladu lidské bytosti jakožto subjektu kon-

struuje jistou excentricky umístěnou objektivní entitu, a tu nazývá lidskou bytostí – mentálním objektem, ačkoli v žádném smyslu nesplyvá s předem kladeným subjektem.

Takový výsledek, totiž rozvinutí modelu mentálního objektu, by nebyl nijak nepřijatelný, kdyby neurověda považovala mentální objekt za model činnosti mozkového orgánu, a nikoli za základ živoucí a myslící lidské existence. Changeux nicméně opakovaně zdůrazňuje, že jeho cílem je rozvinout třetí substanci, která charakterizuje skutečného člověka, v němž se snoubí duše s tělesným základem. Domnívá se, že našel zakládající jednotu lidské bytosti a sjednocující diskurz těla a mysli.¹³

„Pojem mentálního objektu definuje jednu a tutéž entitu, v níž se spojují oba diskurzy (zkušenosti a objektivního poznání). Je to substance chápaná ze dvou aspektů.“¹⁴

Druhá námitka se týká pochopení mentálního objektu samotného. Pokud dospějeme k tomuto konceptu, jenž má charakterizovat jedinečné lidské individuum, můžeme si položit otázku po jeho vlastních podmínkách možnosti. Co charakterizuje mentální objekt jako entitu? Co je to mozek, co ho dělá jedním a týmž jsouncem, co je v rámci mozku invariantní a co lze zanedbat jako proměnlivé? Otázka „Co je mozek?“ je přibližně stejně náročná jako otázka „Co je člověk?“, a proto není zřejmé, zda se ve smyslu ontologie lidské bytosti otázka pouze neartikuluje jiným způsobem, aniž by se alespoň částečně vyřešila.

Třetí námitka souvisí s předchozími a zaměřuje se na pojem zkušenosti a perspektivy první osoby. Neurovědecká metoda, jak bylo zřejmé z výše uvedeného popisu, se totiž zakládá na zachycování izomorfismu, popřípadě korelace mezi stavy mozku a stavy mysli. Toto východisko však spočívá na netriviálním předpokladu, totiž že fyziologický dynamismus člověka, stejně jako jeho myšlení (zkušenost), je možno popsat právě pomocí stavů. Stav je nicméně zcela neelementární konstrukt. Pojem mentálního stavu již představuje určitou ohraničenou jednotku smyslu, která má jednoznačný význam, je jasně odlišená od jiných jednotek tohoto typu a je uchopitelná ve své plnosti v bezrozměrném okamžiku aktuality. Aby neurověda mohla pracovat s hlediskem první osoby vědeckou metodou, interpretuje tedy myšlení, zkušenost a perspektivu první osoby velmi striktním způsobem: zkušenost je sekvencí mentálních stavů, které lze uchopit poznávajícím a rozpoznávajícím myšlením jako jednotky smyslu a které lze klást numericky vedle sebe. Stav mysli a stavy mozku jsou však již evidentně konstrukty rozpoznávajícího myšlení (kognice), tedy konstrukty již existující.

13 Tamtéž, s. 39-41.

14 Tamtéž, s. 118.

tujících věd, které vycházejí z karteziánského paradigmatu. Mentální stavy neprožívá jednoduše (jakákoli) osoba, ale jsou entitě „osoba“, definované podle Strawsonova vzoru, přiděleny. Takové jednotky „mysli“ shromažďuje například kognitivní psychologie, která je nalézá na základě tří základních skupin fenoménů:

1. dysfunkce, léze, klinické symptomy,
2. chování vyvolané konkrétním stimulem,
3. chemické intervence do mozku a jejich důsledky pro mentální stavy.

Metoda pozorování zkoumaného subjektu je tedy značně reduktivní. Laboratorní podmínky, za kterých se pozorování uskutečňují, jsou silně vzdáleny otevřenému prostředí, světu, ve kterém normálně živé bytosti existují. V běžném životě to přeci není experimentátor, kdo má ve své moci prostředí, ale žijící bytost, která si sama pro sebe vybírá signály, které jí něco říkají, a tak své prostředí organizuje. V laboratoři však má zkoumající subjekt před sebou objekt zkoumání. Examinátor dá objektu zkoumání jasný signál, předem examinátorovi známý a určený, a měří konkrétní typy projevů zkoumaného subjektu (mozkovou činnost zachytitelnou třemi typy mozkových zobrazovacích metod). Tím se samozřejmě suspenduje značné množství jiných projevů, souvisejících podmínek, probíhajících dějů. Mezi jinými se odhlíží od celkového intencionálního vztahu mezi zkoumajícím subjektem a zkoumaným objektem – zkoumající subjekt vybírá z objektu to, co by mohl na tomtéž objektu vybrat i jiný zkoumající subjekt. Suspenduje se tedy individuální vztah. Kognitivní psychologie posléze takto získané stavy myslí taxonomicky definuje, systematicky rozčleňuje, uzavírá do pevných určení podle předem daných kritérií. Díky této systematizaci je pak kdykoli možno podle nějakého charakteristického znaku odlišit jeden stav od druhého: stav vnímání je jiný (ve smyslu digitální, numerické jinakosti) než stav pozornosti, představivosti, myšlení a řeči, propozičního aktu, či emoce. Mysl nemůže být zároveň „ve dvou stavech“. Stavy myslí se vzájemně vylučují nebo příslušejí jiným částem mozkové struktury. Stavy mozku jsou zase určeny díky fyzikálním, chemickým a biologickým vědám, které pomocí stavových veličin popisují dynamické systémy: jde o elektrický potenciál, hustotu neurotransmiterů, teplotu, chemické složení atd. Mozek tedy opět prochází sekvencí jednoznačně určených stavů, případně v něm lze pozorovat na různých místech různé lokální stavy (což však vede opět k problému zmíněnému v druhé námitce, tj. k otázce, co je to jeden mozek).

Z takto založeného zkoumání však již evidentně vyplývá, že neurověda je schopna zachytit v mozku pouze takové struktury (stavy mozku), které jsou již předem stabilizovány, známy, a které tím pádem izomorfně korespondují s již známými funkcemi myšlení (mentálními stavy). Vědecky lze

zkoumat pouze takové organické struktury a takové mentální stavy, které jsou fixované, kategorizované a opakující se. Neurověda tedy tematizuje výhradně statické dvojice strukturně-funkčních stavů, které mají svá označení a význam. Mentální objekt sestává z fixních dvojic stav–stav, kde je již vzájemný izomorfismus nepopíratelný. Vývoj neurovědy směřuje k neustále akumulaci poznatků o takových stavových dvojicích, což vede údajně ke stále komplexnějšímu a přesnějšímu popisu fungování živého mozku.

Pokud však neurověda modeluje dynamismus mozku pouze za pomoci stabilizovaných struktur, vytváří model, který zanedbává veškeré singulární děje a otevřený dynamický systém redukuje na spočítatelný a statický model. Tím se však izomorfismus mezi předem definovanými stavy stane jedinou formou vztahu mezi myšlením a neuronovou organizací a mozek se stane jednoduše mechanisticky fungujícím objektem. Changeux postupně svůj proklamovaný „přiměřený materialismus“ vyměňuje za materialismus nesmlouvavý, který je však neustále podmíněn potlačenou, ale nezbytnou přítomností karteziánského myslícího subjektu.

Přesunem zkušenosti do sledu stavů myslí a přesunem tělesnosti do sekvence tělesných stavů se neurovědecký podnik plně situuje do rámce objektivní vědy. Děj myšlení a jednání je aproximován pomocí několika stavových veličin a kategorií kognitivní psychologie, takže dvojicím stav–stav nelze v žádném případě přisuzovat charakter dichotomie žité zkušenosti a objektivních dat. Jde pouze o simulaci této dichotomie, která se však plně odehrává v rámci hlediska třetí osoby. První osobu zde zastupuje výlučně do pozadí zatlačený poznávající subjekt, o jehož výzkum v rámci neurovědy vůbec nejde. Neurovědecká metoda tedy není schopna dostat proklamovanému cíli.

Ricoeurova hermeneutická syntéza

Klíčovým bodem kritiky neurovědy, kterou Paul Ricoeur formuluje v dialogu s J.-P. Changeum, je zpochybnění způsobu, jakým neurověda interpretuje lidskou zkušenost. Právě proto, že neurovědci převádějí zkušenost na jednotky taxologické soustavy kognitivní psychologie – tedy na „atomy“ principiálně konečného lingvistického symbolického systému –, nemohou ji dle Ricoeura v žádném případě uchopit adekvátně. Žitá zkušenost totiž není omezena na soubor tabulkově klasifikovatelným mentálních stavů přidělených jednotlivci vydělenému ze světa, ale spočívá v cyklické (a nekonečné) komunikaci a inter-akci, ve výměně intencí, významů a smyslu mezi jednotlivcem a jeho okolím.

Vedle toho, že je zkušenost „atomizována“, je podle Ricoeura dále redukována tím, že je zkoumán pouze soubor klasifikovatelných zkušeností. Díky tomu dokáže neurověda uchopit zkušenost jako konečnou množinu jednot-

livých, lokalizovaných a vzájemně separovaných stavů; své poznatky o mentálních stavech přitom neustále kumuluje a vytváří globální soubor, který aproximuje stále přesněji psychiku jednotlivce. Žitá zkušenost ovšem podle Ricoeura není analogická bodové zkušenosti experimentální. Způsob bytí lidského jsoucna je totiž nejprve globální, je to celkové porozumění *v rámci horizontu* dané situace, tedy v rámci nutného, ale nepostižitelného kontextu, a teprve z tohoto pozadí vystupují jednotlivosti jako zakoušené události. Když začneme zkušenost zkoumat objektivními metodami, ztrácí se z ní smysl právě tohoto kontextu. Skutečnost kontextu zkušenosti souvisí s tím, že člověk je primárně ek-sistencí, bytím vycházejícím ze své privátní subjektivity směrem k vlastní situaci. Toto vyjití ze sebe se odehrává v jednání a je podle Ricoeura vždy doprovázeno komunikací. Člověk jako aktér je bytostí, která může svou zkušenost sdílet s druhými skrze řeč. Zkušenost je artikulována v rozhovoru, děje se v rámci fóra, v prostoru mezi jedním „já“ a jiným „já“, který je jak vnějším rozdílem, tak rozdílem vnitřním. Vnitřní rozdíl mezi já a já se však nedá zachytit vědecky a ze stejného důvodu není ani lidské jednání redukovatelné na pozorovatelné děje. Fenomenologie z tohoto napětí mezi „já“ a „jiným já“ vychází, kdežto neurověda ve svém základu klade „já“ jako jedinečnou, uzavřenou, bezvztahnou sebetotožnost.

Ricoeur tudíž ukazuje, že převodem lidské zkušenosti na sled ohraničených časově bezrozměrných stavů ruší neurověda nejen základní charakter zkušenosti jako takové, ale i to, co je na zkušenosti založeno, a tím je podstata lidské existence. „Třetí“ diskurz neurovědy je z pohledu fenomenologie zcela heterogenní vůči oblasti žitého jednání, porozumění, citu, tedy intencionálních aktů, v nichž jde principiálně o motivaci, účel, význam a hodnotu. Avšak právě motivované, intencionální jednání, které nikdy není eticky neutrální (vždy má nějakou hodnotu), nikdy není významově neutrální (vždy něco znamená) a vždy je jednáním „ven ze sebe“, směrem k druhému a pro druhého, charakterizuje podle Ricoeura bytí lidské bytosti.

Přesuňme se však k otázce, zda Ricoeur vedle své kritiky neurovědy rozvíjí také nějaké pozitivní řešení zmíněného problému a zda navrhuje nějaký adekvátní způsob, jak popsat souvislost mezi objektivitou a žitou zkušeností. Lze vůbec danou úlohu v rámci fenomenologie formulovat stejným způsobem, jakým to dělá vědecké myšlení?

Předně je nutno připomenout, že filosofie Paula Ricoeura interpretuje základní pojmovou konfiguraci jinak, než jak to dělá karteziánská filosofie. Pojmy myšlení, bytí, času, lidské bytosti a nelidského jsoucna jsou explikovány způsobem, který souvisí se základními východisky hermeneutické fenomenologie.

Jak jsme již předeslali, hermeneutická fenomenologie ukazuje, že lidská bytost je principiálně existencí, tj. bytím-ve-světě, které není uzavře-

nou entitou oddělenou od ostatních entit, ale které je otevřeností ke svým možnostem. Bytí-ve-světě je tím, jak může být, je doslova svými možnostmi. Fundamentem jeho bytí není tudíž podstata určité substance; existence v možnostech si je sama sobě fundamentem jakožto své vlastní dění mimo sebe k sobě. Tento dynamický fundament sebe-dění je udržován tím, že existenci na jejím bytí záleží a že svým možnostem vždy již nějak rozumí. Myšlení má tudíž v této filosofii podobu hermeneutického porozumění, které v sobě zahrnuje vždy již sebezporozumění, jakož i rozumění ději rozumění samého, tj. bytí. Rozumět možnostem, tedy myslet bytí, znamená přitom moci něco dělat, moci jednat ve světě. Živý člověk tedy vždy již nějak rozumí, vždy ještě nějak může být. Čas rozumějící dynamické existence je pak bytostně časem tří časových ekstází vázaných k sobě v jednotě trvání: existovat lze jedině tak, že se bytí-ve-světě nějaké možnosti vždy již uskutečnilo v bývalosti, která k němu patří jako ta, jež se spolupodílí na možnostech aktuálních a na rozvrhu možností budoucích.

Na rozdíl od lidské bytosti je nelidské jsoučno chápáno v hermeneutické filosofii jako součást kontextu lidské existence. Věci světa jsou tak, jak se týkají daného člověka, jsou jeho příručními jsoučny, která spolutvoří situaci, v níž se člověk rozvrhuje a v níž interaguje s jinými aktéry.

Z tohoto rozvrhu mimo jiné vyplývá i fakt, který je pregnantně zachycen v Merleau-Pontyho fenomenologii vnímání a který Ricoeur sám zdůrazňuje. Merleau-Ponty ukazuje, že již samotné rozvinutí lidského jsoučna jako rozumějící existence ruší přítomnost césury mezi tělem-hmotou a duší-myslí, která je klíčovým problémem vědeckého pojetí člověka. Tělo rozumějícího bytí-ve-světě totiž není biologickou strukturou, ale vždy již „vlastním žitým tělem“, ke kterému prožívám svou příslušnost. Existence k tělu vždy již nějak přísluší, tělem je orientována v situacích a možnostech, jako tělesná obývá nějaký prostor významu. Vlastní tělo je tím tělem, odkud existence mluví, jedná, prožívá se. Zároveň na druhé straně platí, že mysl není nikdy netělesná. Existence myslí tak, že rozumí svým možnostem, tj. jedná, je ve světě, interaguje s druhými, má zkušenost v kontextu jisté situace, a to jde jedině skrze tělesnou přítomnost ve světě. Protože existenci primárně charakterizuje zkušenost jako možnost realizovat něco ve světě, nelze tuto charakteristiku studovat jako reprezentaci neuronální struktury. „Ve vzájemném propojení neuronů neexistuje nic, co by odpovídalo formuli ‚já mohu‘, neboť jakkoli je neuronální struktura otevřená, zůstává stále jen soustavou těchto propojení.“¹⁵

Dělení na netělesnou mysl a nemyslící tělo (těleso) se tedy podle Ricoeura mívá se základním charakterem zkušenosti. Na druhé straně však i jeho kon-

15 Tamtéž, s. 113.

cepcce formuluje problém jistého druhu duality. Na tento druh duality upozorňuje už Husserl, když ukazuje, že „vlastní“ tělo (*Leib*) je zároveň (fyzickým) „tělem mezi těly“ (*Körper*). Problém se tedy neklade v dualitě mezi myšlením a tělem, ale primárně mezi zakoušeným a pozorovaným tělem. Tato dualita jednoho a téhož těla pak vyvolává problém duality prožívaného a popisovaného jednání existence. Úkolem je tedy nalézt jednotu, která spojuje „vědecky pozorované a popisované jednání a na druhé straně totéž jednání prožívané, charakteristické význačným způsobem tím, co Canguilhem nazývá „životně důležité hodnoty“¹⁶. Je tedy třeba „poznávat víc, abychom lépe rozuměli“, neboť „proces objektivace se wpisuje do zkušenosti označování. Ve zkušenosti označování mohou odlišit označované od aktu označování.“¹⁷

Pro Ricoeura je to tedy právě zkušenost, která by měla hrát úlohu společného momentu mezi pozorovaným a prožívaným tělem, popřípadě jednáním.

„Různorodá, bohatá a plná zkušenost má takovou povahu, že ony dva diskursy spolu nepřestávají korelovat v mnohých průsečících. Nějakým způsobem – který ovšem neznám – je to totéž tělo, které je žité a poznávané. Je to tatáž mysl, jež je prožívaná a poznávaná; tentýž člověk, jenž je „mentální“ a „tělesný“. Z této ontologické identity by vyplynul třetí diskurs, který by překročil jak fenomenologickou filosofii, tak i vědu.“¹⁸

O rozvinutí tohoto jednotícího diskursu, který by byl schopen uchopit jak zakoušené, tak popisované jednání, se Ricoeur pokouší ve svém díle *Soi même comme un autre*.¹⁹ Aby našel ontologickou jednotu lidské bytosti, rozvíjí takzvanou hermeneutiku „já“, v níž nalézá metodu, která spojuje objektivní a individuální stránku živoucí existence.

Je známo, že hermeneutika je primárně naukou o interpretaci textů. Ricoeur ji však rozšiřuje na obecnou filosofii porozumění lidské existenci a povyšuje hermeneutiku na koncepci filosofické antropologie. V mnohých paralelách mezi literárním dílem a lidským životem, mezi způsobem čtení textu a porozuměním existenci nachází základní opěrné body své filosofie. Jaké jsou tyto údajně produktivní paralely?

Každý text, stejně jako každý lidský život představuje předně určitou jednotu, ohraničený celek. Lze mluvit o jednom textu a jednom lidském životě. Za druhé tato jednota sestává z parciálních komponent (částí textu, úseků života), jejichž význam je v cyklickém vztahu k významu celku: díky porozumění celku lze porozumět lépe jeho částem, a naopak. „Ukazuje se, že oblast praxe je podřízena principu dvojího určení, který ji skrze výměnu mezi cel-

16 Tamtéž.

17 Tamtéž, s. 143.

18 Tamtéž, s. 39.

19 Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*. Paris, Editions du Seuil 1990.

kem a částí přibližuje hermeneutickému porozumění textu. Nic není příhodnějšího pro narativní konfiguraci než tato hra dvojího určení.²⁰

Za třetí má text, stejně jako lidský život vždy nějakou intenci. Je tu „kvůli něčemu“, o něco v něm jde. Text sděluje jakousi věc, lidský život směřuje k tomu, aby nesl nějaký význam. Tato intence však není jednoznačným a provždy platným obsahem daného celku. Významuplnost a zároveň nejednoznačnost textu a lidského života jsou dány tím, že jejich smysl není uchopován skrze reflexi, ale že je mu rozuměno. Porozumění představuje alternativní metodu k analytické a klasifikační práci, která entitě přiděluje význam jako atribut. Smysl knihy či života, kterým je rozuměno, vyvstává ze setkání, jehož členy jsou autor (žijící člověk), text (jeho život) a interpret (tentýž člověk jakožto jiný, nebo jiný člověk), všichni dynamičtí a měnící se aktéři. Za čtvrté tedy text ani člověk nemohou existovat separovaně, mimo vztah k druhému a ke kontextu svého působení. Ricoeur tedy odmítá uchopovat člověka jako statické jsoucno, určené svou permanentní a oddělenou substancí. Co je člověk, se neukazuje mimo situace, v nichž jedná, mimo jeho kulturní a sociální kontext, mimo dějiny a paměť jeho života. Ačkoliv je každé setkání, které zakládá porozumění, situační, proměnlivé a singulární, není smysl, který z něj vzejde, nikdy zcela arbitrární. Existuje tu totiž jakási objektivní rovina, která rozvrhuje hrací pole smyslu interpretovaného. Na rovině textu je touto objektivní rovinou rovina písma a gramatiky, pevného systému znaků, pravidel jejich uspořádávání a používání. V případě člověka splňuje funkci tohoto ukotvení, stability a permanence tělo, charakter a sociální role. Jakožto rozumějící, jednající existence je člověk svým tělem vždy ukotven k Zemi, je „rozpoznatelný“ díky svému charakteru a identifikovatelný na základě svých rolí.

Člověk, stejně jako text jsou tedy vybaveni jednak identitou ve smyslu totožnosti (neměnností, substancí, jednoznačností) a jednak identitou ve smyslu *ipseity* (sebe-udržení v dynamismu jednání). Tyto dva póly jsou vždy ve vzájemném napětí, avšak v některých momentech převládá pól totožnosti, v jiných naopak *ipseita*.

Charakter je podle Ricoeura emblematickým příkladem toho, co určuje člověka v jeho totožnosti. V lidském charakteru, který je „množinou význačných rysů, které umožňují reidentifikovat lidské individuum jakožto totéž“, ²¹ je totiž *ipseita* překryta polem objektivní stejnosti. Charakter aktéra disponuje permanencí, která připomíná neměnnou kontinuitu substrátu, stejnost, podle níž lze osobu rozpoznat v její totožnosti. Svůj charakter si člověk navíc nemůže vybrat, může ho leda pasivně přijmout. I z tohoto důvodu je

20 Tamtéž, s. 187.

21 Tamtéž, s. 144.

proto charakter objektivní komponentou subjektivní existence. Představuje jinými slovy takzvané „co“ na člověku, definuje numerickou identitu lidského jsoučna. „[Charakter] v sobě sdružuje numerickou a kvalitativní identitu, nepřetržitou kontinuitu a permanenci v čase. Právě tímto vyznačuje emblematickým způsobem totožnost osoby.“²²

Stejně tak je i tělo jistým druhem charakteru; jeho fungování je reidentifikovatelné, opakující se. Tělo je „invariant, žitá tělesná podmínka jako existenciální prostřednictví mezi já a světem“.²³

Jakožto bytost z masa a kostí je člověk ukotvený v Zemi, a takto rozpoznatelný ve své lidskosti. „Tento rys určuje pozemskou podmínku jako takovou a dává Zemi existenciální význam.“²⁴

Na těchto příkladech je ovšem velmi dobře patrné, jak Ricoeur interpretuje pojem objektivitu poznávaného a totožnosti rozpoznatelného. V případě těla, v němž původně odhaluje centrum duality, dospívá Ricoeur nakonek k závěru, že tělo je invariantem, a tudíž neměnným jednotícím principem. Domníváme se však, že toto tělo jakožto „vlastní žité tělo“ nedisponuje skutečnou objektivitou předmětu. Stejně tak ani v případě charakteru nelze v podstatě mluvit o substanciální neměnnosti. Totožnost charakteru není kontemplovanou evidencí diskrétní entity, a proto nesplňuje požadavky kar-teziánské vědy na objektivní stejnost. Charakter se usazuje postupným procesem opakovaných činností, vytvářených návyků. Takto sedimentovaný postoj ke světu však nikdy není neměnný, má svou historii a původně se rodí během určité singulární inovativní zkušenosti. Časovost charakteru zůstává stále existenciální časovostí a nikdy se nepromění ve sled bezrozměrných časových řezů. Ricoeur se tudíž ve svém zkoumání nezabývá pravou objektivitou ve vědeckém slova smyslu, ale pouze procesem objektivizace, pohybem zakoušením podobného, sedimentací zvyku. V myšlení, které vychází ze zkušenosti jakožto sebe-porozumění ve světě, nelze nikdy dospět k danosti něčeho objektivně kladeného mimo existenci, nezávislého na této „vlastní“ zkušenosti. Svět rozumějící existence je svět „svojskosti“, „vlastních“ věcí, „vlastního“ těla, „vlastních“ bližních, „vlastního“ světa. Radikální jinakost se zde nevyskytuje a s ní ani objektivní kladení světa. Ricoeur zůstává v tomto smyslu uzavřen v předpokladech hermeneutické ucelující a sjednocující filosofie, která umožňuje chápat objektivní pojímání věcí světa pouze jako jednu z mnohých forem rozumění ve světě. Poznání, věda a objektivní uchopení je vždy sekundární, odvozenou a v žádném případě podstatnou možností lidské existence. Člověk vždy již nějak rozumí světu a někdy mu může rozu-

22 Tamtéž.

23 Tamtéž, s. 178.

24 Tamtéž.

mět jako poznávanému světu objektivních jsoucen. Tento fakt však primárně závisí na tom, že člověk věci *svého* světa *sám* zakouší *jako* objektivní jsoucná a je do této míry jejich garantem.

Dualita, která v Ricoeurově případě nahrazuje dualitu duše a těla, není tedy nakonec *ani* dualitou prožívaného a popisovaného jednání. Tato dualita zůstává pouze na úrovni proklamace, ale fakticky jde o více nebo méně sedimentovanou zkušenost, jejíž aspekty přecházejí kontinuálně jeden v druhý. Zkušenost pro Ricoeura není zdrojem cizosti, excessu, ale sebe-uchopení skrze „mého“ bližního; ustavuje nepřekročitelný rámec jedné schopnosti, vůči které nemůže stát žádná schopnost ve skutečné svébytnosti, a vytvářet tak spolu se zkušeností jistou formu duality. Z toho však mimo jiné vyplývá, že Ricoeurova hermeneutika se nedostává za hranice prožívaného „já“, neboť fenomenologie koncipuje lidské jsoucné výhradně z evidence zkušenosti, z evidence sebenávratu skrze zakoušení, jež lze posléze komunikovat s „vlastními“ bližními. Tímto východiskem je znemožněno zahrnout do porozumění lidskému jsoucnu takové momenty sebe sama, které existence nemůže prožít a vyprávět o nich. Příkladem může být právě mozek. Mozek není ničím, co by člověk prožíval a mohl o tom vyprávět příběh. Proto také mozek nemůže patřit do prvního plánu lidské zkušenosti a nemůže se ani objevit v tematizaci „vlastního žitého těla“. „Když mi řeknou, že mám mozek, neodpovídá tomu žádná živá zkušenost, žádný prožitek. Dozvídám se to v knihách.“²⁵

Mozek není něco jako „vlastní“ ruce. Říkáme přece: „Beru svou rukou něco“, ale nemůžeme říci: „Myslím svým mozkiem.“²⁶

Nové poznatky o tom, co se děje v mozku, proto člověku nepomohou v jeho praktické dovednosti žít, v jeho lepším sebezporozumění, ani v orientaci v jeho světě – a to je přesně to, kvůli čemu a jak lidská existence existuje jako lidská. „Copak poznáním, které mám o mozku, zvyšují znalost sebe sama bez toho, že bych poznával jednoduše skrze praxi svého těla, ať už je přítom mozek čímkoliv?“²⁷

Člověk *jako* mozek (mentální objekt) proto není lidskou existencí. Lidská existence není obohacena v tom, čím je, díky fenoménu funkčního mozku. Hermeneutická metoda – přes své proklamace o propojení hlediska první a třetí osoby – operuje výhradně v rámci hlediska „první osoby“, lépe řečeno, v oblasti komunikovatelné zkušenosti, a svému cíli proto nedostává.

25 Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c.d., s. 26.

26 Tamtéž, s. 27.

27 Tamtéž, s. 31.

Závěr

Z uvedených dvou analýz vyplývá překvapivý závěr: ačkoliv obě uvedené koncepce vyjadřují potřebu překlenout vzájemný rozpor, který je odděluje, zůstává přesto každá z nich uzavřena ve svém metodickém rámci. Přestože neurověda prohlašuje, že potřebuje využít výsledků fenomenologie pro adekvátní uchopení zkušenosti, nahrazuje místo toho zkušenost mentálními stavy, a ty potom odvozuje z materiality neuronální struktury. Na druhé straně platí, že přestože chce hermeneutika do své koncepce zapojit i objektivní pól substanciální totožnosti, simuluje ho pouze procesem objektivace a sedimentace, který je odvozen primárně z dynamiky zkušenosti lidského individua. Ani jedna z koncepcí neumí pracovat s něčím, co nelze myslet z ní samé – neurověda nemůže vědecky analyzovat zkušenost, fenomenologie nemá aparát pro rozvíjení fenomenologie mozku. Obě koncepce sice používají stejné pojmy (objektivita a zkušenost), ale označují jimi jiné fenomény. Z tohoto důvodu není rozpor mezi objektivitou a zkušeností nijak překonán, nýbrž potvrzen. K překlenutí fenomenologie a neurovědy tedy nedochází už jenom proto, že každá koncepce formuluje jiný výchozí problém, ačkoliv se může zdánlivě jevit jako stejný. Problém duše a těla se však ve fenomenologii nenachází, stejně jako se ve vědě nenachází problém těla popisovaného a prožívaného. Tím obě koncepce potvrzují svou uzavřenost a omezenost. Každá z nich také v rámci svého systému řeší svůj vlastní problém dualismu. Neurověda se postupně přiklání v nesmlouvavému materialismu, jenž předpokládá existenci myslícího subjektu, a hermeneutická fenomenologie nachází společného jmenovatele obou pólů duality ve zkušenosti. Závěr tedy zní: ačkoliv obě koncepce hovoří o problému lidské bytosti, nejedná se v těchto dvou případech o *totéž* jsoucno, a nejde tedy ani o zkoumání různých aspektů téhož.

Závěr po závěru

Vede tento závěr k nějakému dalšímu zamyšlení, nebo je jen lakonickou konstatací, která nemá další konsekvence?

První otázka, která nás může napadnout, zní: z čeho se rodí myšlenka, že v neurovědě a fenomenologii by *mělo* jít o *totéž* jsoucno? Odkud plyne přesvědčení, že pojem lidské bytosti tak, jak je rozvinutý v jedné koncepci, musí nutně označovat *totéž* jsoucno jako pojem lidského jsoucna rozvrženého v koncepci jiné? Na základě čeho vzniká domněnka, že se zde musí jednat o dvě perspektivní hlediska na jednu a *tutéž* skutečnost? Jak by byla definována taková totožnost a o jakou by se vlastně jednalo skutečnost, jejíž totožnost je předpokládána? Je toto přesvědčení vedeno nějakou intuicí, vůlí, přáním nebo jinou formou nedokazatelné evidence?

Domníváme se, že toto implicitní přesvědčení vyplývá z principiálního založení nejen uvedených filosofických koncepcí, ale z principů moderního myšlení vůbec. Moderní myšlení totiž předpokládá princip identity, který tvrdí: pro každé (myšlené) A platí, že A jest A. Tento princip určuje každé myšlení tak, že už v něm člověk vždy předpokládá sám sebe, a to navíc tak, že myslí tímto myšlením, uchopuje sebe sama plně a bytostně. Myšlení identity dokonce přímo definuje ontologii člověka. Podstatou člověka je to, že myslí; lidská bytost je *na rozdíl* od nelidských jsoucn (a jiná už nejsou) charakterizována výlučnou, soběstačnou a sebezakládající schopností myslet.

Koncepce *různých* myšlení (předvedli jsme myšlení jako rozpoznávání a myšlení jako porozumění) pak tvoří jisté koherentní roviny, v nichž je člověk přítomen jako průsečík a garant každé jednotlivé koncepce. Jako jediné myslící (rozpoznávající, rozumějící) jsoucn je takovým momentem myšlení, kde myšlení myslí sebe samo, a tak se v něm ustavuje fundamentální fixní středobod dané roviny. V lidské bytosti se myšlení vrací k sobě samému, a tím se definuje. Pokud je však „člověk“ takto přítomen v několika různých rovinách; pokud může myslet, a tedy i myslet sebe sama a svět, různými způsoby, vzniká problém: kdo je vlastně člověk? Subjekt? Rozumějící existence? Nějaké další místo, jež náleží jinému typu myšlení?

Jedním z možných postojů k tomuto problému může být aktivní rezignace na usilovné hledání jednotlicí koncepce (včetně dialektické syntézy) a konstatační heterogenity jednotlivých rovin myšlení. To vede k nutnosti připustit možnost rozpadu oné toužebné jednoty a jednoznačnosti lidské bytosti, k rezignaci na nalezení výlučné schopnosti (myšlení), která charakterizuje jednu provždy lidskou bytost, ať již je to rozum (vědomí) nebo rozumění (zkušenost). Co to však znamená, připustíme-li, že nelze odpovědět na otázku „Co je člověk?“ pomocí jednoznačného určení, ba dokonce ani pomocí perspektivních hledisek na totéž neurčité jsoucn? Domníváme se, že tento postoj může vést k odhalení, že roviny myšlení *nejsou* uzavřenými systémy. Člověk se pak ukazuje nikoli jako středobod uzavřených koncepcí, ale děje se v rozdílech různých schopností, vnitřně se v nich štěpí a zmnožuje, místo aby se ujednocoval a dospíval k nějaké formě konzistence. Tuto možnost myslet roviny myšlení jako jistou heteronomii nabízí jak fenomén singulárních nestavových, neopakujících se událostí v neuronové síti, které odkazují neurovědu mimo její vlastní konzistenci, tak i fenomén nesdělitelné marginální zkušenosti, která vytrhává hermeneutiku z jejího vlastního cyklického sebepotvrzování. Jakožto zmnožující se člověk nenachází v centru žádné koncepce jako její garant, ale neustále se podél své schopnosti myslet přesouvá za hranice své původní moci. Dovádí každé myšlení k bezmoci, překonává ho nikoli proto, aby zabral větší území, obohatil se, dosáhl vyšší integrity skrze syntézu, ale prostě proto, aby se přesunul a stal jiným. Člověk je vždycky víc

než on sám, je neradikální transcendencí sebe sama, je vždy zároveň jiným, než kým je. Nezavršuje se, nýbrž se vyčerpává a stává jiným.

„Problém“ člověka se ukazuje v tomto kontextu jako problém marného úsilí konstruovat koherentní uzavřené systémy myšlení se středobodem v lidské bytosti. Přitom se však ukazuje, že jednoznačné bytostné určení lidského jsoucna v podobě jedné sebevztahné schopnosti, která by se zakládala ze sebe samé, neexistuje. „Člověk“ se totiž může uchopit, vztáhnout se k sobě, myslet se, avšak toto „se“ *neznamená* návrat k sobě, rekonstrukci nějaké vlastní (ani dynamické) jednoty, ani sebezpotvrzení jisté formy myšlení. Toto „se“ znamená *rozštěp*, zdvojení, transgresi za meze dané schopnosti, která „se“ právě myslí. Každé „sebe“-pochopení, každá „sebe“-realizace je vyčerpání „se“, překročení oblasti schopnosti, která dané „se“ realizuje, a potenciální zrození „se“ jiného. Člověk proto není definitivně myslitelné jsoucno. Člověk je bytostně nedomyslitelné jsoucno. Každé myšlení tím, jak „se“ myslí, definuje ontologii „člověka“ jakožto „myslícího (se) jsoucna“, ale právě jako takové degeneruje, aby se z jeho vyčerpání generovalo jiné myšlení. Bytí člověka proto není jednoznačně určitelné. Podmínky možnosti toho, co nazýváme „člověkem“, se proměňují, a mění tedy i formu ústředního sebevztahu. Podél sebevztahu se „člověk“ v aktuální podobě vyčerpává k podobě jiné, a tím se štěpí. Člověkem je tedy označováno vždy něco jiného. Není to tak, že chápeme lépe a lépe, co je člověk, nebo že z jiné perspektivy hledíme na téhož člověka, ale označujeme tímto pojmem různé formy transgrese a sebevztahu, identity a difference, jsoucna a síly, kompozice a skutečnosti, jinou dualitu či mnohost.

Proto také paradoxy, které formulují neurověda a hermeneutická fenomenologie, vyplývají ze snahy daného myšlení sebe sama udržet, sjednotit se, zavřít a integrovat. Myšlení se snaží eliminovat z vlastního vnitřku otevřenost do oblastí, které samo nemá v rukou (nejsou v dosahu jeho schopnosti), a které ho tudíž mohou rozvrátit.

Pokud však jednotlivé koncepce myšlení budeme chápat jako roviny konstruovaných pojmů, které umožní, *aby nemyslitelné bylo možno myslet*,²⁸ ukáží se jednotlivá myšlení právě ve své otevřenosti, která ruší univerzalitu, ale neruší dočasnou koherenci. Rovina pojmů zde není poslední rovinou myšlení, ale odkazuje nanejvýš k určité věčné totožnosti. Pojmy vždy jen zakrývají oblast neurčitosti a nemyslitelnosti; jsou tedy místy nejvyšší kondenzace napětí, zpoza nichž se tlačí do koncepce myšlení ono nemyslitelné a neurčité v plné síle. Proto se také pojmy mohou myšlení zmocnit a protrhnout jeho sebezpotvrzení.

28 Viz Deleuze, G., *Deux régimes de fous*. Paris, Minuit 2003, s. 146.

Nemá proto smysl usilovat o tvoření uzavřených systémů. Můžeme naopak pozorovat, jak se od fungujícího mozku odštěpuje zkušenost, která mozek zdvojuje, a tím ho přetváří, neboť vytváří jeho kompozici, dualitu mozku a prožitku. Takto se utváří dvojitost nesouměřitelného a zmnožuje se skutečnost. Stejně tak můžeme sledovat zkušenost, která se štěpí v popis, nezakoušející tělo či další síly, jež umožňují zkušenost zobrazit, ztělesnit, myslet, avšak nikdy již jako *tutéž* zkušenost. Myšlení a sebevztahy procházejí bifurkacemi, zpoza nichž se již k sobě nemohou vrátit jako tytéž.

Poslední otázka zní: z jaké pozice jsou právě tyto věty vyslovovány? Jedná se o nějakou nově koncipovanou metafyziku? Vypovídá zde znovu nějaký popřený, ale o to více přítomný subjekt? To, co chceme touto úvahou vyjádřit, je fakt, že existuje myšlení, které nemusí mít „pozici“ stejného druhu jako filosofie lidského středobodu. Myšlení může být svým excesem, který si nedělá nárok na univerzalitu, ani na definitivní pravdu. Přesto nebo možná právě proto však takové myšlení mluví v řádu obecnosti. Jde o myšlení singulárního vystoupení ze seburčujících a sebepostačujících myšlení do roviny, kde obecnost vzniká z faktu ne-sousedství s jinými myšleními. V prostoru, kde nemá smysl odlišovat já a ne-já, myšlení od nemyšlení a jiných myšlení, může tento postoj nanejvýš rezonovat ve své excesivnosti s jinými singulárními počiny. V tomto smyslu je si možné představit roviny myšlení jako heteronomní pole.

SUMMARY

The body and the mind, or the body lived and the body described?

In this article we ask the question of whether it is possible to connect phenomenology with neuroscience so as to develop the concept of the unified human being, which could be the subject of both objective information and lived experience. This question we answer with the help of the neuroscientist Jean-Pierre Changeux and the phenomenologist Paul Ricoeur. Our finding is that while both authors express the need to bridge the gap between science and phenomenology, in fact they remain locked in their respective methodological frameworks. Although neuroscience says that it needs to exploit the findings of phenomenology in order to adequately grasp experience, instead it actually replaces experience with mental states. On the other hand although phenomenological hermeneutics would like to include objectivity in its operations, in fact it only simulates it by the process of the sedimentation of experience. This finding leads us to further reflections about the character of thinking and about reflection on the person. We are interested in the question of what gives rise to the thought that neuroscience and phenomenology should indeed be concerned with the same thing. What gives rise to the supposition that there should be two perspectival viewpoints on one and the same reality? We suppose, as the preceding study shows, thinking does not grasp reality but rather divides it in a certain way, always different-

ly to another way of thinking. It is not, therefore, the case that we understand better and better what a person is, or that from a different perspective we may regard that same person, but rather that we mean by the concept of person various forms of self-overlapping. It does not therefore make sense to attempt to create coherent closed systems for dealing with the identical human being, but rather that on the basis of one thinking to divide reality and begin to think differently.

ZUSAMMENFASSUNG

Körper und Geist, oder gelebter und beschriebener Körper?

In diesem Text befassen wir uns mit der Frage, ob sich Phänomenologie und Neurowissenschaft zur Entwicklung des Konzepts eines einheitlichen menschlichen Wesens verbinden lassen, über das sowohl objektive Erkenntnisse als auch gelebte Erfahrung ausgesagt werden. Diese Frage wird dabei zusammen mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux und dem Phänomenologen Paul Ricoeur erörtert. Das Ergebnis unserer Studie ist die Feststellung, dass die beiden Autoren, wenngleich sie das Bedürfnis äußern, den Widerspruch zwischen Wissenschaft und Phänomenologie zu überbrücken, dennoch in ihrem methodischen Rahmen eingeschlossen bleiben. Obwohl die Neurowissenschaft erklärt, dass sie die Ergebnisse der Phänomenologie für die adäquate Erfassung der Erfahrung benötigt, ersetzt sie stattdessen die Erfahrung durch mentale Zustände. Auf der anderen Seite will die phänomenologische Hermeneutik zwar auch mit der Objektivität arbeiten, simuliert diese jedoch lediglich durch den Prozess der Sedimentation von Erfahrungen. Dieser Schluss führt uns zu weiteren Gedanken über die Natur des Denkens und über die Thematisierung des Menschen. Es interessiert uns, woher der Gedanke entsteht, dass es in der Neurowissenschaft und der Phänomenologie um dasselbe gehen sollte. Auf welcher Grundlage entsteht die Annahme, dass es sich hier um zwei Perspektiven ein und derselben Tatsache handelt? Unseres Erachtens zeigt die Studie, dass das Denken die Wirklichkeit nicht erfasst, sondern nur auf bestimmte Weise spaltet, und zwar stets anders als eine andere Art des Denkens. Es ist also nicht so, dass wir immer besser verstehen, was der Mensch ist, oder dass wir denselben Menschen aus einer anderen Perspektive betrachten und mit diesem Begriff verschiedene Formen der Selbstübersteigerung bezeichnen. Es ist daher sinnlos, sich um die Bildung kohärenter geschlossener Systeme eines identischen menschlichen Wesens zu bemühen, sondern man muss auf Grundlage des einen Denkens die Wirklichkeit aufspalten und anfangen, anders zu Denken.