

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2021

Bc. Kateřina Zinnerová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Komplementarita východního a západního přístupu ke zkoumání
vědomí**

Bc. Kateřina Zinnerová

Plzeň 2021

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a filozofie komunikace

Diplomová práce

**Komplementarita východního a západního přístupu ke zkoumání
vědomí**

Bc. Kateřina Zinnerová

Vedoucí práce:

Mgr. Michal Polák Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2021

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, srpen 2021

.....

Poděkování

Mé poděkování patří vedoucímu práce panu Mgr. Michalu Polákovi Ph.D. za jeho vstřícnost, ochotu, věnovaný čas a cenné odborné rady.

Také děkuji svému muži a dětem za podporu a velkou trpělivost.

Obsah

Úvod.....	1
1 Východní filozofie.....	3
1.1.1 Mysl v hinduismu.....	4
1.1.2 Mysl v buddhismu.....	5
1.2 Monismus a dualismus v indické filozofii.....	6
1.2.1 Monismus.....	6
1.2.2 Dualismus.....	12
1.3 Definice vědomí a chápání jeho významu ve východní filozofii.....	17
1.3.1 Vědomí v hinduismu	18
1.3.2 Vědomí v buddhismu	21
2 Západní filozofie.....	24
2.1 Panpsychismus.....	25
2.2 Monismus	30
2.3 Dualismus	33
2.4 Vybrané teorie vědomí v západní filozofii	36
3 Metody výzkumu vědomí.....	43
3.1 Výzkum vědomí na východě.....	43
3.2 Výzkum vědomí na západě	46
3.3 Zobrazovací metody.....	48
3.4 Tvorba umělých modelů	51
3.5 Metoda introspekce.....	52
Závěr	57
Seznam použité literatury:	62
Resumé.....	68
Abstract.....	69
Obrazová příloha.....	70

Úvod

Propast mezi západním a východním přístupem k vědomí by se dala přirovnat k Hranické propasti, která je oficiálně od roku 2020 nejhlubší zatopenou sladkovodní propastí světa.¹ Značná rozdílnost obou přístupů k vědomí pramení z neoddělitelného propojení náboženství a filozofie na východě, tedy všeprostupující spirituality, a zaměření se na exaktní vědecké přístupy na západě.

Výchozí hypotézou práce je přesvědčení, že se tyto diametrálně odlišné přístupy k vědomí mohou vzájemně obohatit a cílem práce je zjistit jak a čím. Otázkou je, zda poznatky z indických filozofických škol mohou přinést světlo a možná i nový směr pro zkoumání vědomí západními filozofy a vědci. V práci se zaměřuji na hledání pomyslných mostů, možných paralel, které tuto propast mohou překonat a propojit ony neslučitelné světy. Domnívám se, že ve výsledku může nastíněné propojení vést k velmi zajímavým poznatkům o vědomí.

Prvním mostem by mohl být panpsychismus, který zažívá návrat v podobě panprotopsychismu či panexperencialismu. Druhým mostem je metoda zkoumání – introspekce, která je ve východním přístupu k vědomí zásadní metodou poznání a ani západní svět ji už neodsuzuje jako neexaktní metodu, jak tomu bylo ještě poměrně nedávno.

Přibližně od 80. let 20. století panuje větší snaha o integraci duchovních a vědeckých poznatků obou perspektiv. Dochází ke spolupráci, která nahradila konkurenci, a která vede k novým poznatkům o vědomí. Materiálů k této problematice přibývá, i když v českém prostředí a jazyce jich nalezneme velice málo. Druhotným cílem práce je zpřístupnit v českém jazyce nejnovější poznatky vyplývající z nastíněné spolupráce mudrců z východu a západních vědců zaměřených na materialitu a fyzický svět.

¹ Viz <http://hranickapropast.cz/>

V úvodní části práce se budu věnovat chápání a výkladu pojmu vědomí ve východní filozofii, kdy se zaměřím především na indický hinduismus a buddhismus a školy z nich vycházející. Záměrně se v této práci nebudu věnovat džinismu, protože se svými filozofickými tendencemi pohybuje již mimo tematický rámec této práce. Hinduistické a buddhistické filozofické teorie jsem si vybrala z důvodu možného propojení se západní filozofií a také z důvodu, že praktikující věřící se podílejí na empirických výzkumech vědomí společně se západními vědci.² Následuje západní filozofie a vybrané definice vědomí západních myslitelů, které byly vybírány se záměrem možnosti propojení západní filozofie s východní filozofií. Obě kapitoly zachycují zároveň historický vývoj v dané oblasti, i když jen částečně. V další kapitole bude nahlédnuto na přístupy a metody zkoumání vědomí na východě i západě s důrazem na význam metody využívající pohledu *první osoby*, který je významnější na východě. Závěr práce bude mít podobu komparace zjištěných rozdílů, styčných bodů a úvahy nad přínosem případné další spolupráce východních a západních myslitelů při definování vědomí.

² Studií proběhlo samozřejmě mnoho. Jako příklad uvádím studii Kozhevnikova a kol. (2009), při které byla zkoumána výkonnost meditujících v počítačově zpracovaných úlohách mentální obrazové a vizuálně-prostorové pracovní paměti před a po meditaci. Šlo o studii pracující se skupinou meditujících osob v různém stádiu meditační praxe. Dalším příkladem může být studie Lehmana a kol. (2001), která je ukázkou výzkumu s jedním zkušeným meditujícím. Tato studie naznačila, že vizualizace božství je spojena se zvýšenou gama aktivitou v XY části mozku.

1 Východní filozofie

První kapitola je věnována metafyzice mysli, vědomí a hmoty ve východní (indické) filozofii a také jejímu dělení z pohledu západních teorií na monismus a dualismus. Indická filozofie je většinou založena na intuitivních znalostech a téměř každá nauka vychází ze svých vlastních zkušeností a předností. Konkrétně ji můžeme rozdělit na hinduistickou filozofii, buddhistickou filozofii a džinistickou filozofii. Buddhisté a Džinové, i když nepřijímají *Védy*³ hinduistické filozofie, přijímají autoritu transcendentální a zjevené pravdy, a proto v zásadě mezi těmito třemi filozofiemi neexistuje velký rozdíl v kontextu lidského poznání.

Pokud začneme obecnou komparací, tak buddhistická filozofie zůstávala většinou zaměřena na vědomí vázané na mozek a ignorovala kosmologii, zato hinduistická filozofie směřovala ke kosmologii, k prvotnímu stvoření a k vědomí nezávislému na mozku. Buddhistická filozofie byla a je více rozvíjena také na západě, kde pomáhá rozvíjet vědu, která se zabývá poznáním vědomí např. i účastí meditujících praktiků na empirickém výzkumu zažívaných změněných stavů vědomí při meditacích.⁴

Pro možné další rozdělení indických filozofií je v našem kontextu podstatný vztah mezi subjektivním vědomím a objektivními fyzikálními stavy. V indických systémech existuje několik alternativních teorií, které přispívají k obecnému zmatku obklopujícímu problém „mysli a hmoty“. Obecně platí, že většina příslušných filozofických teorií spadá do dvou kategorií: 1) dualismus (např. Samkhya) a 2) monismus (např. Šri Aurobindo). Po důkladném studiu hinduistických i buddhistických teorií mysli lze říci, že se indická filozofie vyznačuje pojmovou nepřesností a že se obě kategorie často prolínají. Ve většině případů však převládá monistické pojetí. V následujících odstavcích se budu věnovat obojímu výše

³ Védami jsou chápána tradiční svatá písma. Pro hinduisty je přijetí autority Vědy (božího zjevení nebo inspirovaného zdroje duchovního poznání) jedinou podmínkou přijetí víry. Vědy jsou důležité i z pohledu celého hinduistického náboženství, protože je tak samo o sobě bez vnější úřední autority. V hinduismu je důležitá pouze vnitřní autorita s charakterem vnitřního prožitku, která vychází z individuálního pochopení smyslu pojmu sanátana dharma. Ten je vyvozen z Véd. Je nutné jej chápat v kontextu. Výkladem tohoto pojmu je: Věčný zákon, Věčný běh věcí, Věčná pravda (Werner, 2002, s. 27-30)

⁴ Např. studie Hölzel a kol. (2011), Tang, Hölzel a Posner (2015), Lutz a kol. (2016) a mnoho dalších

zmíněnému dělení. Tedy rozdělení na buddhistickou a hinduistickou filozofii a rozdělení na teorie spadající pod dualismus nebo pod monismus. Rozdělení na dualismus a monismus jsem zvolila opět z důvodu následného propojení s teoriemi vědomí na západě.

1.1.1 Mysl v hinduismu

Hinduistická filozofie zahrnuje vnitřní a vnější vesmír a lidská mysl v ní zaujímá své jedinečné místo. Pro určení onoho místa se hned pro začátek podíváme na existenci šesti hinduistických systémů myšlenek nazývaných *daršana* (vidění – vědění). Prvním z nich je *Vaišéšika* (charakterizace), která pojednává o pojmech jako je prostor, čas, hmota a jejich příčinné souvislosti. Druhý systém je nazývaný *Njája* (vodítko) a pojednává o uvažování a logice, rozeznává čtyři způsoby poznání a to: poznání přímé smyslové (včetně intuitivního nadsmyslového) včetně poznání takzvaným vnitřním vhledem, úsudek, analogii a svědectví (včetně svědectví Vědy, tj. v tomto kontextu zjevení). Třetím systémem je *Samkhya* (výčet), jež se zabývá tvorbou založenou na pětadvaceti různých kategoriích stvoření. V doslovném překladu znamená Samkhya počet/výčet. V zásadě jde o systém, který uznává dva věčné principy. Princip osobnosti, tedy ducha (*puruša*) a princip vesmírného dynamismu, tedy přírody (*prakriti*). Čtvrtý systém se nazývá *Jóga* a pojednává o osmidílné cestě spojení těla, mysli a duše. Jóga byla především praktickou školou, která se původně vyvíjela v lesních školách a bylo ji nutné doplnit o filozofii. Filozofie byla podstatná pro nové aspiranty, kteří potřebovali filozofický obraz světa pro počátek své jógické praxe. Pátým systémem je *Mímámsá* (také nazývaná *Purva Mímámsá* – vyšší osvětlení), která pojednává o spravedlnosti činů, etice a estetice v rituálech. Z tohoto systému se později vyvinula např. Šankarova škola. O Šankarově filozofii budu blíže pojednávat dále. A posledním, tedy šestým systémem je *Advaita-védánta* („nedualistické učení konce véd“), která se zabývá cestou k *Nejvyššímu poznání*. Pojednává o duchovním nadosobním principu *brahman*, jehož podstatou je čisté vědomí (*čaitanja*). (Satsangi, 2016, s. 450–451)

Velmi zjednodušeně formulováno by se dalo říci, že *Njája* popisuje poznávací funkce mozku, tedy pozornost, paměť, zrakově prostorové schopnosti, jazyk a myšlení, *Vaišéšika* popisuje hmotný svět, *Samkhya* popisuje učení o vesmíru jako celku, *Jóga*

popisuje lidské prožívání, myšlení a city, ale také vůli, temperament, žádostivost, sebeovládání atd. *Mímámsá* popisuje umění výkladu, porozumění a *Vedánta* pojednává o pojmu *absolutní*, tedy o tom, co existuje samo sebou a zapřičiňuje vše ostatní; jde o bezpodmínečné, nekonečné, neomezené, dokonalé a bezvztažné bytí. (Satsangi, 2016, s. 451)

Dle Mukhopadhyay je: „Rozdíl mezi já a vědomím je jasnější u *Samkhyi* a nejjasnější u *Vedanty*. „Na rozdíl od *Advaity* a *Samkhyi* není vědomí v *Nyaya-Vaisesika* substancí, ale neodlučitelnou součástí já“ [...] „Vědomí v *Nyaya* je spíše jako empirické vědomí (*mysl*) v *Advaitě*, které se projevuje jako záměrné uvědomění.“ *Všech šest systémů se shoduje na tom, že mysl má fyzický i vědomý aspekt“* (Satsangi, 2016, s. 451). V tomto aspektu jsou uvedené myšlenky dualistické v západním slova smyslu. „Pro všechny tyto systémy je také společná existence hierarchie hmoty, mysli, uvědomění si sebe sama a všechny se shodují na nadřazenosti vědomí sebe sama nad ostatními“ (Satsangi, 2016, s. 451).

1.1.2 Mysl v buddhismu

Stejně jako v hinduismu i v buddhismu zaujímá mysl své nezastupitelné místo. Dle buddhistů je mysl (popisovaná v různých školách pomocí různých pojmů) v zásadě prázdná. To ovšem neznamená, že v ní nic není. Prázdnota odkazuje na rozlehlost mysli. Charakterizovat bychom ji mohli tak, že nemá konec ani začátek (je bezbřehá), že není tvořena žádnou hmotou, nelze ji uchopit a nelze na ni ukázat. Zároveň je mysl v buddhistickém učení jasná. To ukazuje na schopnosti mysli vidět a vědět vše. Pro buddhistickou mysl neexistují žádné limity a omezení. Dalo by se říci, že objevení pravé povahy mysli je podstatou nejen indického buddhismu.

Pokud jde o úvahy o povaze a funkci mysli, tak lze obecně říci, že v indickém buddhismu mají dlouhou tradici. Buddhistické analýzy mysli pokrývají období asi patnácti století (od prvních rozprav Buddhy, asi 450 př. n. l., až po pozdní mahájánský buddhismus, 500–1000 n. l.). I když se filozofické pojmy mysli objevují především v rámci *Abhidharmské* soustavy tradic (zhruba 150 př. n. l. až 450 n. l.), jejich kořeny lze nalézt v Buddhově učení o nauce „ne-já“. Toto učení je zároveň podobné paralelnímu teoretickému vývoji v rámci *Brahmanské* tradice, s níž sdílí společný

filozofický slovník včetně obecného pohledu na mentální procesy jako hierarchické a diskrétní. (Coseru, 2017)

V kanonické literatuře nalezneme termín *vijñāna*, který se nejčastěji překládá jako vědomí, a který je synonymem k termínům „mysl“ nebo „životní princip“. Často označuje pojem vědomí určitý typ uvědomění (v angl. awareness), které vzniká v závislosti na alespoň jedné ze šesti smyslových oblastí (*āyatana*) nebo uvědomění jako jednu z pěti uskupení existence. Vědomí je také uvedeno jako jedna z dvanácti příčin (*nidana*) v řetězci vznikajících (*praṭītyasamutpāda*) jevů. Až v Abhidhamě⁵ se setkáváme se systematickými pokusy porozumět dynamickým procesům vědomí a poznání, na které lze pohlížet jako na teorii vědomí. (Coseru, 2017) Předešlé tři odstavce ukazují na problematiku, se kterou se v indické filozofii setkáváme velice často. Mísí se různé pojmy, pro západní myšlení až neslučitelné, a je velmi problematické je oddělit.

1.2 Monismus a dualismus v indické filozofii

1.2.1 Monismus

Můžeme chápat obecný význam pojmu „monismus“ v indické filozofii stejně, jako chápeme tento pojem v západní filozofii? Domnívám se, že ano. Vždyť i v západní filozofii vycházejí monistické teorie z tvrzení, že svět je jednotný a není třeba jej dělit na fyzický a duchovní. Monismus se v indické filozofii vyskytuje především v hinduismu. Buddhistická filozofie je více dualistická. Monismus – ne-dualismus v hinduismu vychází z učení *Advaita-védanty*, což byla čistě monistická filozoficko-náboženská škola. Advaita znamená v doslovném překladu „ne dva“. Název školy odkazuje k jednotě individuálního já (*Átma*) a celku (*Brahman*). Při studiu vědomí v Indii bylo absolutní jednotné vědomí považováno za *Vznešeno*. Zdá se, že všech šest škol (tedy těch hlavních, výše zmíněných), které spadají do této kategorie, má význam pro rozvoj vědy o vědomí, i když může být obtížné, pro člověka vychovaného

⁵ Abhidharma, doslovný překlad zní: „o“ (*abhi*) a „doktrína“ (*dharma*) = obvykle překládána jako „vyšší nauka“. Jedná se o buddhistické kanoické texty, které vznikly po Buddhově smrti a snaží se o vytvoření systematické a abstraktní klasifikace a popisů všech existujících jevů. Existují dvě hlavní větve Abhidharmy: Théraváda (Nauka starších) a Mahāyāna (Velký vůz či Velká cesta) (Coseru, 2017)

v anglosaské kultuře, rozumět významům (závislým na kontextech užití) pojmů já, vědomí, vědomí sebe sama či přírody a zároveň pochopit splývání a propojenost uvedených témat. Často se v hinduistické (vlastně i buddhistické, jak bude později patrné) filozofii jen obtížně některá témata oddělí dle „našich“ parametrů, aby mohla být alespoň částečně pochopena. Postupně se seznámíme s náhledem na chápání vědomí a pojetí monismu u jednotlivých škol ve spojení s jejich zakladatelem. V této kapitole jsou školy řazené chronologicky a k některým školám se budeme vracet v kapitole pojednávající čistě o významu pojmu vědomí v indické filozofii.

První školou, na kterou se zaměříme, byla *Kevaladvaita* jejímž zakladatelem byl Šankara (788-820 n. l.). Hned na úvod pojednání o Šankarovi je nutné podotknout, že nebyl filozofem v dnešním západním slova smyslu. Jeho metafyzika není uzavřeným systémem jako současné moderní filozofie a ani nevyužívá dialektické metody, kdy se protiklady vylučují. V Šankarově filozofii pravda závisí na našem úhlu pohledu. Jeho metafyzika není uzavřeným systémem, právě naopak. Jedná se o důslednou doktrínu, ve které nejde pouze o podmíněné a kvalitativní zkušenosti, jde zde o univerzální možnosti. Vlastně pouze zvažuje možnosti, které nemusí znamenat ani jedno ani druhé, mohou být formální a nemusí být formální, a které mohou být realizovány v daném světě, ale nemusí. Je třeba upozornit na určitý zmatek v Šankarově (a nejen jeho) filozofii, ke kterému může v průběhu interpretace jeho myšlenek docházet. Tento pomyslný zmatek vychází právě ze snahy vysvětlit v rámci předpokladů a slovní zásoby čistě racionálního a dialekticko-analytického západního filozofického pohledu na myšlenky – metafyzické formulace východního myslitele. Výchozím bodem metafyzické formulace je vždy něco podstatného, intelektuálně zjevného nebo jistého. Tento výchozí bod je poté sdělen jedinci, který je buď schopen přijmout i prostřednictvím symbolických nebo dialektických prostředků určených k probuzení znalosti, nebo je nepochopen. Ani nepochopení není špatně. Každý se nacházíme na určité úrovni, a pokud jsme připraveni, potom se v nás znalost probudí. Když se v nás neprobudí, může k nám přijít v pozdějším čase, anebo také nikdy. (Oldmeadow, 1992, s. 1-2)

Šankarův monismus přijímá jednotné vědomí jako jediné konečné. Škola zcela ignoruje přírodu, ženskou část reality, a proto je každý kreativní výkon vědomí podle této filozofie sebeklamem nebo iluzí (*Maya*). Pro Šankaru a jeho následovníky je

*Brahman*⁶ jedinou pravdou a svět/vesmír je falešný. Šankara se pokusil upřesnit a podrobněji vysvětlit upanišadský pohled, že vesmír je ve skutečnosti pouze zdání. Klíčovým principem je zde maya. Pro termín maya je typická kombinace významů produktivní síly a univerzální iluze. Maya lze použít i k označení principu, který ovlivňuje iluzorní svět. Má moc, která překrývá rozmanité a smyslné síly světa. Podle Šankary je vztah Brahmanu ke světu paradoxní. Svět je iluzorní a pouhé zdání. Pokud existuje pouze jedna realita, tedy Brahman, jak lze udržet její nedualitu ve střetu s vícenásobným světem? Fenomenální svět není pro Šankaru skutečný, věčný a neměnný, je podložen zkušeností Brahman. Sám Šankara říká, že přestože svět není skutečný (*sat*), je to celkem neskutečné (*asat*). Už výše bylo uvedeno, že na věci lze pohlížet z různých hledisek. I na maya lze pohlížet různě: z hlediska pozemských zkušeností je fenomenální svět maya skutečný; z hlediska mysli jsou všechny účinky maya hádankou; z hlediska Absolutna a z toho, co má realizovaná bytost, maya prostě neexistuje. Šankara dále pokračuje, že jen díky nevědomosti (*avidya*) nejsme schopni zahlédnout jednotu Brahmanu. Oddělování světa od Brahmanu nazval iluzorní trhlinou, která je z vlastního hlediska záhadná. (Oldmeadow, 1992, s. 2-4)

Maya dle Šankary umožňuje „nemožné“, nekonečné a nepodmíněné se zdá jako konečné a podmíněné. Maya způsobuje to, že je příroda nevyzpytatelná pro naši mysl. Je stavem mysli, ve kterém jsou uložena omezení (*upadhi*) o realitě. „Všechny víry, averze, sny, obavy a myšlenky, všechny vzpomínky, poznání a mentální modifikace jakéhokoli druhu jsou zakotveny v maya“ (Oldmeadow, 1992, s. 7). Mysl vychází z maya, je pouze intuicí v plném a charakteristicky indickém smyslu – *džňána*. Po prostudování podrobností o Šankarově charakterizaci maya, lze konstatovat, že maya není ve skutečnosti nevysvětlitelná, ale pouze není samozřejmá. (Oldmeadow, 1992, s. 7)

Na závěr je nutné ještě doplnit, že Já je v Kevaladvaitě stejně neaktivní jako *Brahman*. Není antropomorfní a vylučuje možnost jakéhokoli osobního Boha. Pokud zastáváme názor, že je vědomí absolutně neproniknutelné, že je nepříčitelné, neurčité,

⁶ Brahman - neměnná, nekonečná a neprojevená realita božské podstaty bytí, hmoty, energie, času a prostoru v tomto vesmíru

kosmické nebo nedefinovatelné, mluvíme z pozice *Kevaladvaita*. (Satsangi, 2016, s. 453)

Oproti Šankarovi a jeho jednotnému a konečnému vědomí stojí tvrzení, že vědomí nelze definovat (stejně jako u Šankary), a přesto může být kvalifikováno. Vědomí je nesmrtelné, věčné, nekonečné a je biologicky vnímáno jako radost nebo blaho (*Ananda*). Tento názor vychází z pozice *Visistadvaita*, kterou jako první navrhl Ramanuja (1017-1137 n. l.). Jestliže považujeme vědomí za biologicky vnímatelné v podobě radosti či blaha, jde o antropomorfní monistický pohled. V učení Ramanuji se dozvídáme o třech základních esencích: *Isvara* (Nejvyšší), *Chit* (Já) a *Achit* (Svět), které tvoří společně „jedno“. Podle Ramanuji existuje nedvojnost/jednota kvalifikovaného *Celku*. I v tomto směru je jeho učení monistické oproti jiným školám, které celek rozdělují na části. (Satsangi, 2016, s. 453-454)

Jako další uvádím Nimbarkovu filozofii z 12. století, která je známá jako *Bhedabheda*. *Bhedabheda* byla filozofickou školou vycházející z Védanty. Jedná se o formu duality v jednotě, popsanou v literatuře jako dualistický monismus. Nimbark zdůrazňoval jak identitu, tak odlišnost světa a omezené duše s *Brahmanem*. Dle Nimbarka existují situace, kdy se vědomí duplikuje, samo replikuje, a to konkrétně v případě, kdy vědomí vytváří v přírodě sebeobraz, aby zažívalo napětí ve stavu duality, v aktu jednoty zažívalo požitek a v napětí zažívalo odloučení, tedy utrpení. Podle Nimbarka se vědomí může v přírodě odrážet, krystalizovat a také personifikovat.

Návratem k čistému monismu bylo učení pocházející z monistické školy *Achintabhedabhed* Šrí Krišny Chaitanyay (1486-1533 n. l.). Dle Šrí Krišny Chaitanyai je rozlišení mezi přírodou a vědomím bezvýznamné. Příroda a vědomí jsou jedno. Pokud se z přirozenosti člověka stane čistá příroda, je to vědomí. Šrí Krišna Chaitanya uznával evoluční proces přírody. Také je podle něj příroda přirozeně opojena vědomím a vědomí je bez přírody bezúčelné. (Satsangi, 2016, s. 454)

Velmi blízko k myšlenkám předchozí školy *Achintabhedadhed* má *Šuddadvaitská* škola, která přijímá *prakriti* (přírodu) jako realitu. Dle stoupenců *Šuddadvaitské* školy není možné říci, že je příroda iluzorní, protože je v držení vědomí, a protože vědomí není iluzorní, nemůže být iluzorní ani příroda. Příroda funguje jako

kinetická stránka a výkonná část vědomí a je odlišitelná, ale není odlišná od vědomí. Přírozenost vědomí je stejně čistá nebo stejně neposkvvrněná jako vědomí samotné. Tuto zmíněnou povahu lze také zosobnit. To je pozice *Šuddadvaity*. Vallabhacharya toto učení prosazoval v patnáctém století nebo v první polovině šestnáctého století (není z historických záznamů zcela jasné).

Vzájemnému vztahu vědomí a přírody se také věnuje hinduistické monistické učení *Advaitského šivaismu*, které vzniklo v Kašmíru v 8. století a bylo hojně vyznáváno až do 16. století. Navrhlo přírodu a vědomí jako nedělitelnou „*realitu Biune*“. Konečná realita *Parama Šiva* (v západním kontextu vědomí) je nedělitelná od *Šakti* (v západním kontextu přírody) ve všech bodech prostoru a času nebo dokonce v žádném prostoru bez časové oblasti. Dle tohoto učení nelze úplně prozkoumat přírodu *Šakti*, která by byla zcela oddělena od vědomí. Vědomí a příroda jsou vzájemně ontologicky i epistemologicky závislé. Tato filozofie nabízí nový jazykový přístup k vědomí oproti předchozím filozofiím. V *Advaitském šivaismu* jsou zakotveny tři primární kvalifikace Nehmotného vědomí, a to Existence (*Sat*), Znalosti (*Chit*) a Blaženost (*Ananda*). (Satsangi, 2016, s. 454-455)

Obratem od idealistických filozofií zaměřených na vztah přírody a vědomí se dostáváme k materialistickému filozofovi, který se jmenoval Šri Aurobindo (1872–1950), a který se v rámci konceptu božského materialismu zasloužil o sestup „božského“ z nadpřirozených výšin právě na tuto Zemi. Údajně sám zažil a následně výmluvně vyjádřil proces postupu z „nejvyššího“ do mysli a z mysli do hmotného těla. Šri Aurobindo se zasloužil o vznik psychologie, ve které se pracuje s různými vrstvami mysli (v tomto smyslu chápeme spíše vědomí, tedy různé vrstvy vědomí). Těmito vrstvami jsou obyčejná mysl, vyšší mysl, intuitivní mysl, osvícená mysl a super mysl. Toto rozlišení vedlo paradoxně k velkému sloučení, které zahrnovalo vnitřní a vnější vesmír jako systém i proces. Šri Aurobindo sjednotil evoluci a stvoření zavedením konceptu, díky kterému zanikl rozdíl mezi nimi. (Satsangi, 2016, s. 456)

Jeho názory a koncepce „Matky“ („Boží Matky“) jako hlavní síly Vědomí jsou dle mého názoru nesmírně užitečné při spojování „materiálního“ s „duchovním“. Šri Aurobindo ve své eseji v knize „Matka“ napsal: „*Matka je jedna, ale přichází před nás s různými aspekty; mnohé z nich jsou její síly a osobnosti, je mnoho jejích emanací*

a vibhūtis, které dělají její práci ve vesmíru. Ten, koho uctíváme jako Matku, je božská Vědomá Síla, která ovládá veškerou existenci, je jedna, a přesto tak mnohostranná, že sledovat její pohyb je nemožné ani pro nejrychlejší mysl a pro nejsvobodnější a nejrozsáhlejší inteligenci. Matka je vědomí a síla Nejvyššího a nade vše, co vytváří.“
(Sri Aurobindo Ashram, 1972, s. 19)

Také přirozenost vědomí nazýval Šri Aurobindo Matka příroda. Na rozdíl od mystika, který se přímo zabývá vědomím (např. při meditativním cvičení), se vědec zabývá zkoumáním přírody. Jelikož je součástí vědomí přirozenost (s čímž naprosto souhlasím), objevuje se díky myšlenkám Šri Aurobinda možnost existence vědy pro vědomí také v indické filozofii. Mezi částí západních vědců a filozofů panuje poměrně velká shoda, že nějaká forma fyzické aktivity, která je nějakým způsobem spojená s mozkem, vede k vědomí. Přesný kauzální proces, kdy vědomí vychází právě z mozku není zatím jasný. V nedávné době zaznívaly i názory, že vědomí může být zcela redukováno na biofyzikální aktivitu spojenou s mozkem, na redukci „života“ na molekulární interakce v buňkách.⁷

Takový pohled na vědomí inspirovaný západní vědou Šri Aurobindo zcela odmítal a podobně jako všechny předchozí indické klasické systémy potvrzuje, že vědomí je základní přírodní vlastností. I když se nabízí východisko založené na myšlence, že by mohla materiální organizace mozku, nervových systémů atp. kauzálně podmínit tok některých forem vědomí, bylo by podle Šri Aurobinda mylné uzavřít diskusi na toto téma závěrem, že mozek dává vzniknout vědomí. Dle indické filozofie je tomu právě naopak. Vědomí používá mozek a jeho přidružené nervové systémy jako nástroje a v nějaké formě přetrvává i po zániku / rozpuštění fyzické formy.

Mozek podle Šri Aurobinda neprodukuje ani nepoužívá vědomí. Vědomí se nemůže vynořit z fyzických událostí v mozku. Všechny energie / energetické transakce související s vědomím jsou v indické filozofii založené na teologii, účelu nebo záměru, tedy na tom, že vědomě zamýšlíme využít naši energii na jakýkoli okamžitý účel skutečnosti našich zkušeností. Tento názor je v rozporu se známými formami hmotných

⁷ např. Crick F. and Koch Ch. (1990). *Towards a neurobiological theory of consciousness*. Seminars in Neuroscience 2: s. 263–75.

/ fyzikálních energií, které jsou mechanické. Nám známé (ve fyzice popsané) energie postrádají teologii, účel nebo záměr. Z nyní popsaného problému rozlišení energií na západě a východě vyplývá, že nelze všechny aspekty vědomí komplexně vysvětlit z hlediska fyzického mozku. Šri Aurobindo neodmítal pouze vysvětlení vědomí přísně hmotnými termíny, ale také kritizoval celkový trend v indické filozofii oddělující vědomí od přírodních jevů a vnímající všechny formy pozemské a kosmické existence jako sen / iluzi / chybu. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 95-96)

Na závěr kapitoly o monismu, či nějaké formě monismu, se zmíním o Carbakovi (Carvakovi). Dle dostupných zdrojů v podstatě neexistují o Carbakovi historické záznamy. Jeho filozofie je známa díky ústnímu předávání jeho myšlenek. Satsangi o něm píše, že se v Indii nezanevřelo na Carbakovu filozofii materialismu, smyslnosti a časoprostorové matice zažívané reality. Carbaka ve své filozofii kombinoval senzualitu a skepticismus týkající se jakékoli jiné oblasti existence. Dle Carbaka se vytvoří vědomí, pokud se spojí čtyři elementy (země, voda, oheň a vzduch). Jeho pohled na vědomí, že vědomí je aktivitou svazku neuronů, je velmi podobný názorům některých západních filozofů spolupracujících s neurobiologi na nalezení odpovědi na otázku, co je vědomí.⁸ (Satsangi, 2016, s. 451-452)

1.2.2 Dualismus

V západní filozofii se dualistické teorie vyznačují kontrastem mezi myslí a tělem a v různých dobách byly středem pozornosti různé aspekty mysli. Dualismus v Indii se oproti západnímu vymezení na duševno a fyzično, duševní vlastnosti a fyzické vlastnosti, vyznačuje vztahem mezi jednou substancí oddělenou prostorem, časem a účelem; nebo vztahem mezi dvěma aspekty stejné reality.

Jak už bylo uvedeno výše, nejsou dualistické teorie v hinduistické filozofii tak časté jako monistické. I přes převládající monismus v hinduismu, najdeme příklady myslitelů, kteří se řadí k dualismu. Filozofem, který se zabýval dualismem mezi stejnou látkou oddělenou časem, prostorem a účelem byl Madhavacharya (1238-1317).

⁸ např. Ch. Koch, D. Dennett, D. Chalmers, T. Bayne

Madhavacharya byl zastáncem dualistické filozofie *Bhakti-Vedanta*. Zabýval se vztahem mezi „já“ a „Já“ a považoval emoci oddanosti za prostředek komunikace mezi duší a Bohem, mezi já a bezpodmínečným vědomím (*Jivatman* a *Paramatman*), mezi vědomím vázaným na mozek a vědomím nezávislým na mozku. Madhavacharya ve své filozofii zásadně odlišoval Atman (individuální duše, já) od Brahmanu (konečná realita, Bůh Višnu). Podle něj se jedná o dvě různé reality, které jsou neměnné, a já je závislé na Brahmanu. Nelze je však považovat za identické.

Historicky nejvlivnějším dualistickým systémem byla filozofie *Samkhya* (někdy překládána jako *Sánkhja*), kterou navrhl Kapila. Kapila se zasloužil o zavedení pojmosloví v indické filozofii a zároveň si kladl mnoho otázek, na které hledali indiští filozofové odpovědi. Kapila tak vlastně pomohl formulovat podobu indické filozofie. Systém *Samkhya* byl pravděpodobně první přirozeně navržený hinduistický model vědomí, tedy navržený na základě zážitků a zkušeností při meditacích. Nejednalo se o uměle vytvořený systém, na jehož základě by meditující praktikovali. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 20)

Kapila dosáhl při svých meditativních cvičeních úplného oddělení vědomí od toku fyzických a duševních stavů. Oddělení dosáhl postupně, v různých fázích meditace, a dokázal vyčlenit a popsat specifické meditativní praktiky pro každou fázi oddělení. V první fázi bylo vědomí odděleno od těla a jeho vjemů. Potom následovalo potlačení myšlenek spojených se slovy a obrazy. Když se potlačily myšlenky na to, co vzniklo ve vědomí, zbyl pocit holého ega nazývaného též „*vibrace já*“ nebo také *Aham Vrtti*. V poslední fázi nastalo vysvobození vědomí z mentální formace ega a následně k rozpuštění ega pomocí dalšího nově vzniklého mentálního faktoru, jímž byla inteligence (*buddhi*). *Buddhi* měla schopnost rozhodovat a měla mentální atributy znalostí. Na každém kroku byl přítomen svědek, kterého lze charakterizovat jako vyrovnaný, klidný stav vědomí, který zůstává plně soustředěný na vznikající duševní stav, a který byl klíčem k následnému uvolnění ze současné aktivní mentální formace. Po rozpuštění inteligence dosáhla mentální povaha zcela vyvážené a homogenní formy označované jako *Prakriti*. Oddělením vědomí od *Prakriti* bylo dosaženo konečného konce v podobě čistého vědomí, tedy svědka rozšířeného o všechny přechodné mentální a hmotné přírodní formace. Filozofie *Samkhya* se pokouší racionálně vysvětlit

Kapilovu vizi, která vznikla jako důsledek jeho meditací a pozoruhodně dobře funguje. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 20-21)

V Samkhyjském dualismu jsou dva aspekty stejné reality, a to vědomí a příroda, přirovnávány k mužské a ženské složce reality. Zatímco mystici zkoumají mužskou složku (Vědomí, *Puruša*) a nabízejí nám znalosti založené na intuici, vědci se zabývají ženskou složkou (Příroda/Hmota, *Prakriti*) a nabízejí nám empirickou zkušenost. Zde si můžeme všimnout podobnosti s filozofií Šri Aurobinda, který ale tyto dvě složky sloučil. Samkhyiský dualismus vychází z nerozlučného dua a je nezávisle nekonečný. To znamená, že nerozlučné duo vědomí a příroda/hmota nejsou ničím ovlivňovány a jsou věční a nemění. Myšlenka pocházející z této nauky je myšlenka vznešena. *Samkhya* rozlišuje dva druhy vědomí: *Khasara* a *Akhsara*. *Khasara* je nestálé vědomí světa. *Akhsara* je nezničitelné vědomí sebe sama. (Satsangi. 2016, s.452-453)

Nyní se dostáváme od hinduistické filozofie k buddhistickému učení *Abhidhammy* (v některých zdrojích uváděna jako *Abhidharma*), které je považováno za ucelenou buddhistickou psychologii. V různých zdrojích⁹ je Abhidhamma uváděna jako jediná buddhistická tradice, ve které se objevují filozofické pojmy mysli. Domnívám se, že je toto buddhistické učení zásadní pro tuto práci. Jedná se o sbírku sedmi pojednání, která jsou přisuzována Buddhovi, který je dle záznamů v indické tradici složil na počest své matky. Nejzákladnějším konceptem v tomto učení je *citta*. *Citta* je chápána jako okamžitý pulz vědomé zkušenosti s nekonečným časovým trváním. Pro každou jedinečnou kognitivní funkci může v daném okamžiku existovat pouze jedna *citta*. V průběhu vnímání nedochází za normálních okolností k přerušení proudu na sebe navazujících *citt*. Dalo by se říci, že každý moment mysli, tedy *citta*, existuje pouze po určitou dobu a je považován za jednotku subjektivního času. Chápání časového úseku v případě *citty* je vzdálené chápání času našeho běžného života. *Citty* v naší mysli bychom si mohli představit jako atomy. Atomy chápeme jako základní jednotku, ze které se skládá hmota, a tak jako je hmota složena z atomů, jsou i náš smysl *ega* (*vibrace „já“*) a ostatní mentální funkce složeny z kumulovaných účinků *citt*. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 41-42)

⁹ Např. viz. Coseru (2012) *Mysl v indické buddhistické filozofii*.

Banerjee a Chatterjee (2018, s. 42) k tomu píší: „*Cittu nelze nikdy oddělit od takzvaných souběžných mentálních faktorů (cetasiks). Indické pojetí vnitřních stavů je zaměřeno na cittu a její postavení k cetasiks v kauzálních vztazích*“ a dále pokračují o rozdělení mentálních faktorů do sedmi kategorií, které jsou společné pro veškeré vědomí a dle Banerjee plní nezákladnější kognitivní funkce, bez kterých by nebylo možné vědomí objektu: „*Doprovodnými mentálními faktory cetasiks, které jsou spojené s každou cittou jsou: 1) phassa – kontakt, 2) cetanā – vůle, 3) jīvitindriya – psychická životní energie, 4) vedanā – mentální pocit, 5) saññā – vnímání, 6) manasikāra – pozornost a 7) ekāggatā – jednobodovost*¹⁰“ (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 42).

Pokud porovnáme pojmy hinduistickou *purušu* a buddhistickou *cittu*, tak *puruša*¹¹ je zcela oddělen od přírodních jevů a zdá se, že je v tomto případě transcendentní. *Puruša* je statický a neměnný, pouze odráží tok probíhajících fyzických a mentálních stavů a neiniciuje ani neudrhuje jakoukoli formu mentální nebo fyzické aktivity. Oproti tomu je *citta* integrována do přirozené podoby jevů a tvoří vnitřní stavy společně s jejich doprovodem ve formě mentálních faktorů. *Citta* je vždy zaměřena na zažité zkušenosti spojené s objektem a zároveň je zapojena do duševních i fyzických akcí prostřednictvím ctnosti, což je její přidružená volní energie. *Citta* i *puruša* mají společný rys, pro obojí je vědomí jejich podstatou. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 43)

Domnívám se, že *Abhidhamma* představovala významný pokrok v chápání vědomí od modelů vědomí převládajících v té době v Indii. Byla velmi významná (a stále je) pro meditativní praxi, kde *Abhidhamma* zdůrazňuje hlavní roli vědomí svědka při zmírňování lidského utrpení a jejím původním přínosem bylo rozvíjet pomocí systematických meditativních technik určité mentální nastavení jedince. Mezi hlavní meditativní buddhistické praxe je zařazena *Vipassana*, ve které je kladen velký důraz na rozvoj vědomí svědka, a přesto v ní není formálně uznáno skutečné vyvrcholení meditativní metody, a absolutní oddělení vědomí od přírodních jevů jak fyzických, tak duševních, je trvale odepřeno.

¹⁰ Jednobodovost je označována jako Osmý stupeň meditace, který spočívá v dovedení způsobu koncentrace až na nejvyšší hranici, takže při meditaci dosáhneme "jednobodovosti mysli" bez jakéhokoli vyrušení. Tento stav by se dal také charakterizovat jako maximální zaměření mysli na jeden bod.

¹¹ Ve slovnících indických pojmů je pojem *puruša* překládán jako svědek vědomí nebo vědomí statické a neměnné.

Buddhistická meditace *Vipassana* je lidově nazývána meditací všímavosti a je řazena mezi jasné meditace vhledu. *Vipassana* soustředí pozornost na každý detail našich fyzických a duševních zkušeností od okamžiku k okamžiku s nezaújatým přístupem a její součástí jsou vizualizační techniky. Praktikování *Vipassany* má dva aspekty: v první řadě se zkušenost nebo vědomí přesouvá do rychlejších časových měřítek. To má za následek rozpuštění představy o egu nebo já a k tomu dochází k přechodu na *lokuttara cittas*¹², při kterých je možné zažít Nirvánu jako kognitivní objekt. Kontakt s Nirvánou následně ničí všechny *akusala*¹³ sklony v proudu vědomí. Meditující tak zažívá duální proces, který je zahájen, když je jakýkoli vyvolený z přírodních jevů v rámci těla viděn s vyrovnaností jako oddělený svědek. Tento oddělený svědek si je vědom toho, že jde o *anicca* – nestálé, *anāttā* – změny v jevech, jež jsou spontánní, řídí se neosobními přírodními zákony bez zásahu *já* anebo *dukkha* – že osobní zapojení do přírodních jevů z hlediska touhy nebo nároku na výsledky akce může vést pouze k bídě. I když je *Vipassana* založena na koncentraci pozornosti, není to to samé jako koncentrace. Hned tuto větu objasním. Při *Vipassaně* musí být pozornost odkloněna od toku fenomenálních stavů a zároveň musí být kladen důraz na pomíjivost těchto stavů, na spontánní charakter jejich toku řízeného přirozenými kauzálními zákony a na obavy z utrpení při zásazích do jeho přirozeného rytmu. Jak píše Banerjee a Chatterjee, je ve skutečnosti *Vipassana* metodou *par excellence* k rozvoji vědomí svědků. „*Existují čtyři báze, ze kterých lze při meditacích vycházet a to: 1) vědomí (awareness) držení těla, 2) vědomí (awareness) tělesných vjemů, 3) vědomí (awareness) o vědomí (consciousness) a 4) vědomí (awareness) o duševním obsahu*“ (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 80).

Pro přímé pochopení skutečné podstaty všech jevů se *Vipassana* zaměřuje na některé aspekty přírodních jevů v rovnosti, klidu a jasnosti. „*Celý proces meditací*

¹² *Lokuttara cittas* jsou nadpozemské vědomí. *Lokuttara* je slovo z Pali složené z *loka* a *uttara*. *Loka* znamená světový ve spojení s *bhavou*. *Lokuttara* znamená větší než světské věci, vyšší než světské věci, mimo světské věci nebo nadpozemské. (Hiemstra, 2021) <https://www.wisdomlib.org/definition/lokuttara-citta>

¹³ *Akusala cittas* jsou jakékoli *citty* zakořeněné v chamtivosti, averzi či klamu. Sklony v této souvislosti jsou sklony lidí k chamtivosti, averzi či klamu. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 45)

Vipassana od zahájení až po zkušenost Nirvány se skládá z pěti částí/očistění: 1) očistění pohledu, 2) očistění překonáním pochybností, 3) očistění znalostí a vizí co je a co není cesta, 4) očistění znalostmi a vizí cesty a 5) očistění znalostí a vize“ (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 81). Popsaná očistění se týkají fází v činnosti intuitivní mysli, kde jsou jevy přímo zadržovány proudem vědomí a jsou viděny tak, jak se ve skutečnosti jeví.

Pomocí této meditační praxe se člověk rozvíjí, když vidí, jak se vylučují z mysli jeho subjektivní asociace, které jsou příčinou fyzické a duševní bolesti. Výsledkem usilovné práce je stabilní štěstí. Vipassana je v současné době velmi dobře známa i v západní kultuře a mnoho lidí se jí snaží věnovat i bez náboženského kontextu ve snaze vylepšit své bytí (odstranění stresu, lepší soustředění a pracovní výkon, léčba různých psychických onemocnění nebo pouze uvědomění si sebe sama a svého postavení ve světě). Domnívám se však, že bez spirituálního základu je velmi těžké tuto meditaci správně uchopit a dosáhnout výše zmiňovaných účinků a fází.

1.3 Definice vědomí a chápání jeho významu ve východní filozofii

Jak již bylo naznačeno v úvodu, je pojetí pojmu vědomí (v ang. textech consciousness) ve východních filozoficko – náboženských systémech rozdílné od pojetí v západní filozofii. Východní indické filozoficko-náboženské školy, vycházející především z duchovních tradic buddhismu, hinduismu a jógy, mají společné rysy, mezi které patří důraz na „vnitřní“ svět, pocit kosmologické jednoty a cíl sebeosvobození. Sebeosvobození od falešného pocitu sebe sama spočívá v nalezení pravého „já“ ve vyšším stavu vědomí a bytí. Východní filozofové jsou více zaměřeni na „vnitřní“ svět a jejich metody poznávání kladou velký důraz na možnost poznání našeho nitra. Především tento prvek je ve velkém kontrastu k západnímu vědeckému přístupu k vědomí a důrazu na vnější pohled na jevy a zároveň k metodám poznávání vědomí z vnější perspektivy.

1.3.1 Vědomí v hinduismu

Hinduismus koncipuje pojem vědomí poměrně odlišně než buddhismus. Velmi významnými pojmy objevujícími se v různých hinduistických teoriích jsou například vesmír, vibrace, prvotní látka, rozlišování já a Já, čistého vědomí a vědomí. Podle hinduistů, jak bude patrné níže, není vědomí vázané pouze na jedince, ale je přítomné všude, je transcendentní, je ve všech věcech kolem nás. V tomto pohledu vidím důležitou podobnost s panpsychismem (panprotopsychismem).

Šriramamurti ve své eseji o Perspektivách vědomí v indické filozofické tradici uvádí, že je hinduistický *Kašmírský šivaismus* výhradně naukou o vědomí. *Já* je zde definováno jako vědomí. *Čisté vědomí* neustále vibruje (*Spanda*) a tato vibrace (pulzace) na makrokosmické úrovni rozvíjí vesmír, drží jej na místě a způsobuje to, že vesmír drží pohromadě. Na mikrokosmické úrovni vibrace vytváří myšlenky a tlukot srdce. Při meditaci lze vibrace v klidu sledovat. Čisté vědomí neustále vibruje ze svého středu a vytváří vesmír, na jehož okraji tvoří nejhustší hmotu. Čisté vědomí obrací vibrace v rozpuštění *Milostí (Sadhanou)* zpět do vědomí. (Satsangi, 2016, s. 382)

Šriramamurti dále pokračuje charakteristikou vědomí, která je vyňata z První sútry a říká se v ní: „*Všeobecné vědomí (Citt Šakti) je svrchovaně nezávislé a je příčinou vesmíru.*“ Ve druhé sútře se říká: „*Z vlastní svobodné vůle (Citt) se rozvíjí vesmír na svém vlastním plátně. Vědomí je imanentní, tj. přítomné všude ve vesmíru a transcendentální, tj. mimo vesmír, který přesahuje. Atman je vědomí. Vědomí je prvotní látkou vesmíru. Je to Paramašiva, Nejvyšší bytost, která je mimo všechna omezení času, prostoru a formy. Paramašiva je Nejvyšší Příčinou. Je to nekonečné a absolutní vědomí. Všechny věci jsou projevem tohoto vědomí. Jako takový, prostupuje Paramašiva každý atom stvoření. Toto vědomí je věčně spojeno se Šakti (prvotní kosmickou energií). Je to Citt Šakti.*“ (Satsangi, 2016, s. 383) Z těchto výňatků ze súter je patrný postoj k vědomí u zastánců Kašmírského šivaismu. Vědomí pro ně není ani hmotné ani mentální povahy a vůbec nepochybují o jeho existenci.

Realitou a tím, co ve skutečnosti existuje a co ne, a jaká je v této záležitosti role vědomí, se zabývá *Jóga Vasista*, což je filozofický text z 8. až 10. století připisovaný

Valmikimu, avšak jeho skutečným autorem je Vasistha. Hlavní tezi práce tvoří vznik vesmíru a říká, že námi vnímaný vesmír vůbec neexistuje. Je to jen zdání podobně jako přelud nebo sen. Dle Vasisty se představa vesmíru rozpadá stejně jako sny v hlubokém spánku. Naše představa vesmíru se znovu objeví až při dalším stvoření. Přelud tedy ve skutečnosti neexistuje, objevuje se pouze jako výtvar mysli. Konečnou realitou je samotná existence a to, co zbývá, je čisté vědomí. Čisté vědomí (*Cit*) se vyvíjí pomocí mysli a skládá se z vibrace, současného vědomí vytvořeného z minulých vjemů (*Vasanas*) a z mentálního přizpůsobení. (Satsangi, 2016, s. 386)

První vibrace, která se narodila sama, má podobu *Citty* (mysli). Tato první vibrace se v ničem neliší od mysli, která podle šivaistů vytváří vnímanou realitu. Příslušníci této školy také přirovnávají tvoření mysli k vibracím nebo pohybům, které vznikají ve vzduchu. „*Cit*“ je čisté vědomí a jeho projevy jsou nekonečné. Čisté vědomí nazývají „hrou vědomí“.

Vasistha říká, že *Bhutakasa* (to je celý vesmír, který se rozkládá po celé fyzické rovině, kterou je možné vidět a prozkoumat ji) je prostě výtvořem *Cittakasy* (vesmírná mysl, vše, co si dokážeme v *Bhutakase* vizualizovat a vidět, je způsobeno činností *Cittakasy*, je to jemná podoba *Bhutakasy*). Cokoli vidíme venku (kolem sebe), je pouze projekcí toho, co leží uvnitř (v naší mysli). Svět mimo jednotlivce však zůstává stejný i po jeho zániku, tedy po smrti, spolu s jeho *Cidakasou* (to je *Átman*, vše mimo úroveň existence, mimo fyzickou rovinou *Bhutakasy* a jemnou rovinou *Cittakasy*, nemá ani formu ani atribut, je to „čistá blaženost“).

Ale jak je možné vysvětlit rozpor toho, že naše vědomí projektuje náš vnitřní svět do našeho vnějšího světa a přitom, když zanikneme (zemřeme), zůstanou naše vědomí a vnější svět stále stejné a existují dále? Že u nich nenastane žádná změna? Vasistha našel cestu z této obtíže tím, že rozložil přítomnost prostoru čistého vědomí ve stejném smyslu, ve kterém jsou denní činnosti částmi toho dne. Přítomnost vědomí je v čase rozdělena na jednotlivé na sebe navazující „části“, které jsou vytvořeny vědomím. Dle Vasisthy je tato skutečnost zmatená pouze díky naší nevědomosti a nedostatečnému uvědomování si skutečnosti.

Naše vnitřní bytí je tedy *Citta* (paměť), která společně s *Manas* (mysl), *Buddhi* (intelekt) a *Ahankarou* (ego) tvoří dohromady *Antahkaranu* (vnitřní orgán, který je místem nebo vnitřním původem myšlení a citění). *Antahkarana* je v indické filozofii definována jako spojení mezi tělem a duchem nebo jako most mezi střední a vyšší myslí. A také bývá definována jako zdroj myšlení, duše, srdce nebo svědomí. (Satsangi, 2016, s. 387-389) Tento pojem je ukázkou rozmanitosti významů některých indických pojmů.

Čisté vědomí (*Cit*) je konečná realita. Vše je všudypřítomné. Všudypřítomnost *Citu* se projevuje jako celý fyzický vesmír (*Bhutakasa*). Rozkládá se po celé fyzické rovině. Vědomí se v průběhu času zjevně projevuje prostřednictvím nevědomé povahy (*Prakrti*) jako *Cittakasa*, zpočátku pouze jako *Cit* – aspekt čistého vědomí a později jako *Akasa* - aspekt expanze, tj. *expanzivní Akasa*.

Podle Vasisthy *Cittakasa* funguje jako rámec pro omezení času a vesmíru. Její smysl pro pokračování vede k myšlence času, zatímco expanze vede ke smyslu pro prostor. *Citta* pokrývá *Cittakasu* a smysl „já“ vytváří celý její obsah. Na druhou stranu *Manas* (mysl) vytváří stejnou *Cittakasu* a promítá na ni své vlastní fantazie a obrazy. Neomezená a nekonečná síla *Atmanu* (já, jájství, duše) se svými nástroji vytváří, odkrývá a přetváří dojmy ze světa ve vědomí podle svých zálib. *Karma* zase ze své vlastní pozice udržuje vázanost jednotlivce na falešnost světa.

K možnému zmatečnému chápání východních nauk přispívá i značná nepřesnost a mnohoznačnost různých zásadních výrazů. Ukázkou tohoto pro nás zmatku je následující část odstavce: *Manas, Buddhi, Ahankara, Citta, Akarma, Kalpana, Vasana, Vidya, Smrti, Indriya, Prakrti, Maya, Kriya* jsou tedy všechny výrazy *Parabrahmanu*, čistého vědomí pojatého odlišně v různých školách kvůli rozdílnému pohledu na všestrannou realitu. Samotné čisté vědomí se objevuje v různých formách prostřednictvím média *Citta*. Médium *Citta* je klam stvořený kvůli neznalosti skutečné podstaty čistého vědomí. Pro čisté vědomí používají různé školy různé výrazy, a to i s mírně odlišnými významy tohoto pojmu.

Dle Vasisthy je třeba pohlížet na svět ve správné perspektivě. Tedy jako na skutečný svět (*Brahman*), tj. jako na neměnnou, nekonečnou a neprojevenou realitu

božské podstaty bytí, hmoty, energie, času a prostoru v tomto vesmíru, a v takovém světě je stanoveno osvobození. K dosažení nejvyššího stavu bytí uvádí Vasistha čtyři základní náležitosti: *Sama* - klid mysli. *Vichara* - správné myšlení, tedy znalost smyslu života ve světle spirituálních znalostí. *Santosha* - spokojenost s čímkoli, čeho člověk dosáhl cvičením jógy a vytrvalostí na cestě jako celoživotního díla transformace. *Sadhu-sanga* - život ve společnosti lidí, která odpovídá jeho praxi jógy. (Satsangi, 2016, s. 386-387) Filozofii Vasisthy ukončím tuto kapitolu o výkladu významu pojmu vědomí v hinduismu.

1.3.2 Vědomí v buddhismu

Jak píše Karel Werner ve své knize „Náboženské tradice Asie“, v nejstarších Buddhových rozpravách se většinou setkáváme s popisem vědomí pouze v souvislosti s konkrétním procesem uvědomění si něčeho. Vědomí se zde popisuje jako individuální schopnost uvědomit si to, co vstoupí do mysli zejména prostřednictvím smyslového vnímání nebo prostřednictvím zpracování pojmů. Vědomí má dle Buddha neomezené abstraktní schopnosti vnímání a koncipování vjemů a idejí. V raném buddhismu byly popsány meditativní stavy zažití "nekonečného prostoru" a "nekonečného vědomí". Těchto stavů je možné dosáhnout díky uskutečnění procesu meditativního ponoření, během kterého dochází k postupnému očišťování a vyprazdňování vědomí (mysli) od obsahů získaných ze smyslového vnímání a myšlenkové činnosti, a jehož výsledkem je "čistý proud zářivého vědomí". Dle buddhistických textů lze předpokládat, že je zažití nirvány vědomou zkušeností.

Z Buddhových filozofických myšlenek vycházely některé *mahájánové* rozpravy, které se začaly objevovat kolem roku 300 n. l., a ve kterých se stalo vědomí univerzálním základem vší skutečnosti. Nejvlivnější školou byla *Laňkavatára Sútra*, a protože se opírala o meditativní (*jógické*) zkušenosti, byla nazývána *jógáčára*. Po rozšíření její teorie o téma vědomí se stala známou pod názvem *vidžňánaváda*. (Werner, s. 188-191)

Vidžňánávada (vijánávada) se rozvíjela přibližně od poloviny 3. stol. n. l. až do počátku 9. stol. n. l. jako reakce na *mahájánové* učení o *šunjavádě* - “o prázdnotě”. Naplnila v té době novou potřebu abstraktnějšího filozofického systému a odmítla existenci šestého smyslu (empirické ego). Empirické ego nazývali mahájánové „poskvrněná“ mysl. *Vidžňánávada* nahradila vypuštěný šestý smysl, jímž byla poskvrněná mysl, novou kategorií a to „čistého vědomí“ (*čittamátra*). (Miltner, 2001, s. 267)

Filozofové spojení s touto školou jsou Asaṅga a jeho bratr Vasubandhu. Vasubandhu je považován za tvůrce teorie. „Z *Asaṅgových spisů* vyplývá, že tato škola ztotožnila prázdnotu (*šúnjata*) s čistým vědomím, které je její jedinou a pravou skutečností. Předměty tzv. vnějšího světa jsou mentálními konstrukcemi. Ty však nejsou libovolné, nýbrž utvářejí se na základě materiálu, který byl nashromážděn zkušeností a je intersubjektivní, tj. tvoří jakousi zásobárnu vědomí (*álaja vidžňána*), v níž jsou uloženy ve formě semen všechny samsárové možnosti, které ovšem byly v neustálém koloběhu nesčetněkrát promítnuty v mnoha různých variacích do zdánlivě vnější existence. Je to jako by individuální proudy vědomí čerpaly z této kosmické zásobárny materiály, ideje a podněty k svému konání a opět do ní vracely své zkušenosti, jako kdyby se individuální paměti v podvědomé oblasti překrývaly nebo měly společný základ jako spojené nádoby“ (Werner, s. 189).

Podle *sarvástivádinů*, příslušníků jedné z nejvlivnějších klášterních skupin *Sarvástivády* (ranná buddhistická škola, která vznikla ve 3. století př. n. l. a vycházela z Abhidharmy), se vědomí soustřeďuje v myslí. Mysl je podle nich šestým smyslovým orgánem, který upravuje, řídí a koordinuje činnost ostatních pěti smyslů (zraku, sluchu, chuti, čichu, hmatu). Prostřednictvím oněch pěti smyslů vnímá mysl nejen vnitřní, ale i okolní svět, tedy i věci kolem nás a různé jevy. Mysl svým způsobem oduševňuje proces vnímání. Podle zásad okamžikovosti se mysl neustále mění, a tak se průběžně ztotožňuje s novými mentálními stavy. Dle Šankary¹⁴ existují pouze různocasové stavy vědomí. (Miltner, 2001, s. 265-266)

¹⁴ Ádi Šankara byl indický filosof, který formuloval monistické učení, ve kterém ztotožňoval individuální bytí (*átma*) s univerzálním bytím (*brahman*).

Všechny různocasové stavy vědomí jsou Šankarou považovány za stejně skutečné a odlišují se pouze svými vlastnostmi. Společně s vnímáním se objevuje spása. A i když se dle Šankary objevuje spása společně s vnímáním, tak zároveň podle něj není v buddhismu spása žádnou ontologickou realitou, ale je jedinou skutečnou realitou. Podle Šankary je empirická mysl ztotožnitelná se svými následnými stavy a nemůže být pravdivým skutečným subjektem, díky kterému by stavy vědomí vznikaly. Tyto snahy o sjednocení empirického a fenomenologického přístupu s tradicí karmanu a osvobození se ukázaly jako rozporné stejně jako celá jeho teorie vědomí. Ta je považována za rozpornou a obsahující paradoxy, pokud se snažíme o výklad používaných pojmů dle našeho chápání a užívání jazyka. (Miltner, 2001, s. 267) Jiným pohledem by mohl být pohled na Šankarovu teorii vědomí z úhlu transcendentální filozofie, který je ale za hranicí naturalistického přístupu k vědomí v západní filozofii, a proto jej v této práci nebudu rozebírat.¹⁵

V *Sarvástivádě* zaujímá vědomí mezi ostatními *skandhami* (jednotlivými složkami osobnosti, které tvoří podstatu osobnosti) zvláštní místo. Ostatní *skandhy* jsou na vědomí závislé. Vědomí bývá vnímáno jako synonymum myšlení (*citta*). Ostatní *skandhy*, tedy citění (*védana*), vnímání (*sañdžña*) a tvůrčí představy (*sanskára*), včetně tvaru/těla (*rúpa*) jsou chápány jako druhotné mentální fenomény. Fyzické tělo je do určité míry chápáno také jako druhotné, protože je svým způsobem podmíněno vědomím, protože právě vědomí zajišťuje poznání smyslově vnímatelných objektů. (Miltner, 2001, s. 265-266)

Na závěr pojednání o vědomí a mysli v hinduistické a buddhistické filozofii cítím potřebu poznamenat, že z textů východních nauk je patrné, že se zde velmi vyskytují jisté formy paradoxního myšlení a není vždy jednoduché tyto texty interpretovat tak, aby to korespondovalo se standardní západní vědeckou metodologií a terminologií a zároveň se částečně či zcela nezměnil význam východních myšlenek.

¹⁵ Toto téma je zpracované v knize TABER, J. A. (1983). *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*.

2 Západní filozofie

Tato kapitola se nebude překvapivě zabývat výčtem všech filozofů a různých teorií zabývajících se myslí s počátky už v období antiky, jak by se dalo očekávat. Pokud jde o strukturu této kapitoly, bude časově vymezena od historických počátků novověkého zájmu o vědomí po současné nejmodernější teorie vědomí. Nejdříve pojednám o panpsychismu, potom o monismu a dualismu a závěr kapitoly bude věnován vybraným teoriím vědomí. Nebude to však obsáhlé shrnutí všech myslitelů, kteří se naším tématem zabývali, ale bude uvedením pouze vybraných myslitelů a jejich filozofických názorů. Na rozdíl od východní filozofie, se v západní filozofii pohled na mysl a vědomí v průběhu času mění společně se změnami myšlení a novými vědeckými objevy. V tomto ohledu považují východní filozofii za méně proměnlivou. Jistě ke změnám teorií na východě docházelo a stále dochází, stojí ale stále na pevném a trvalém základu vlastní zažívané zkušenosti. V západní filozofii jsou původní názory svým způsobem překonány, odvrženy a hledají se nové, lepší, dokonalejší odpovědi na otázky: Co je vědomí? Jak vzniká vědomí? Jak lokalizovat vědomí? Jaký je vztah mysli a těla? apod. Zdá se však, že i v západní filozofii najdeme přeci jen společné rysy datující se již od prehistorického období. Jsou to různé formy panpsychismu.

Moderní západní filozofie mysli vznikla přibližně v polovině dvacátého století, kdy vznikla tato filozofie jako speciální odvětví analytické filozofie. I když se v současnosti zabývá velkým množstvím témat, stále řeší psychofyzický problém – problém známý jako problém vztahu mysli a těla (v angl. body-mind problem). Jestliže se ve filozofii mysli mluví o těle, téměř vždy se chápe jako mozek, jeho specifické arey, neurologické koreláty vědomí, neurotransmitery atp. V okamžiku, kdy máme nějakým způsobem spojit mysl a mozek, dochází k prvním pochybnostem, protože mozek jako orgán dokážeme chápat čistě materiálně, jako část lidského těla fungující dle fyzikálních zákonů, ale pokud tak máme chápat mysl, už s tím nejsme úplně v souladu. Může mysl fungovat dle fyzikálních zákonů? Všeobecně se má za to, že mysl není materiální jako tělo (mozek). Dalo by se říci, že svoji mysl známe všichni z pozice první osoby velmi intimně a intuitivně jí nepřiznáváme možnost fungování dle fyzikálních zákonů. Mysl je pro západní myslitele sice sémantická, ale je pro nás velmi obtížné ji popsat. Proto ji např. John Searle přiblížil pomocí jejích čtyř charakteristických

vlastností: vědomí, intencionality, subjektivity a mentální kauzality. (Searle, 1994, s. 15-16)

2.1 Panpsychismus

V úvodu jsem uvedla, že panpsychismus je pojítkem různých teorií myslí v rámci celé historie západní filozofie, a proto mu zde bude věnována pozornost. Velmi obecně řečeno, je panpsychismus názor, že všechny věci mají mysl nebo kvalitu podobnou myslí. Autorem termínu „panpsychismus“ je italský filozof Patrizi, který jej zavedl v 16. století. Termín vznikl spojením řeckého slova „pan“ (vše) a „psyché“ (mysl nebo duše). Jedná se o starobylý koncept, jehož počátky sahají až ke zrodu západní i východní civilizace. Panpsychistické teorie se snaží zabývat tím, co přesně myslíme pod pojmem mysl a snaží se zabývat povahou a třídami věcí, které mají mysl. Dvě základní otázky, které řeší filozofie obecně, jsou povaha věcí a povaha myslí, a panpsychismus spočívá v jedinečném spojení těchto dvou konceptů. Oním průsečíkem je fakt, že je mysl považována za zásadní pro povahu existence a bytí.

Panpsychismus by se dal také definovat jako jedinečný druh teorie myslí. Přesněji řečeno jde o meta-teorii myslí. Jedná se o výrok o teoriích, nikoli o teorii samotnou. Dle Davida Skrbiny „[...] může panpsychismus ve skutečnosti paralelizovat téměř s každou současnou teorií myslí. Téměř každý koncept myslí lze rozšířit na všechny věci, ať už živé nebo neživé. Jediné nepoužitelné teorie jsou ty, které úplně popírají mysl a ty, které výslovně tvrdí, že kvůli nějaké jedinečné fyziologii mohou mít mysl pouze biologické organismy nebo pouze *Homo sapiens*“ (Skrbina, 2005, s. 2).

Podle Hříbka je panpsychismus logickým důsledkem russelliánského monismu, který pojímal nevyzpytatelnosti¹⁶ jako fenomenální vlastnosti. Fenomenální vlastnosti jsou takové vlastnosti, jejichž povahu nemůžeme vysvětlit pomocí fyzikálních pojmů. V případě, že uznáme, že jsou základní vlastnosti fenomenální, pak je splněn monistický požadavek pro integraci fyzikálního a fenomenálního. (Hříbek, 2017, s. 116)

¹⁶ Původně pojem „percepta“, který zavedl B. Russell jako pojem pro bezprostředně vnímané niterné rysy fenomenálních vlastností. Pojmenování „nevyzpytatelnosti“ (*inscrutables*) zavedla B. Monterová. Více v Montero, B. (2015). *Russellian Physicalism*. In: Alter a Nagasawa (2015), s. 214-260.

A dále Philip Goff tvrdí, že panpsychismus nabízí pro své zastánce atraktivní střeň cestu mezi fyzikalismem a dualismem. Obtíží fyzikalismu je podle Goffa to, že nabízí jednotnou a jednoduchou vizi světa i za cenu toho, že nebudeme schopni uspokojivě vysvětlit vznik vědomí člověka, případně i zvířat. Obtíže dualismu spočívají v tom, že díky rozdělení mysli a hmoty na zásadně odlišné věci dochází k velmi nejednotnému obrazu přírody, a taktéž není stále jasné, jak spolu mohou mysl a mozek intereagovat. (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020)

V současných debatách, kdy panpsychismus zažívá oživení, se obecně chápe jako názor, že mentalita je v přírodním světě zásadní a všudypřítomná. Takže ve spojení s široce přijímaným předpokladem, že zásadní věci existují pouze na mikroúrovni, panpsychismus znamená, že alespoň některé druhy entit na mikroúrovni mají mentalitu, a že výskyt těchto druhů entit lze nalézt ve všech věcech ve hmotném vesmíru. Zatímco panpsychisté tvrdí, že mentalita je rozšířena po celém přírodním světě (v tom smyslu, že všechny hmotné objekty mají své části s mentálními vlastnostmi), nemusí si nutně myslet, že doslova všechno má mysl, např. nemusí si myslet, že skála má mentální vlastnosti (jen to základní části skály je mají).

Můžeme rozlišit různé formy panpsychismu, pokud jde o to, jaký aspekt mentality je považován za základní a všudypřítomný. Dvěma důležitými charakteristikami lidské mysli jsou myšlenka a vědomí. Z hlediska těchto charakteristik můžeme rozlišit následující dvě možné formy panpsychismu:

- 1) *Panexperientialismus*, ten je vykládán jako názor, že vědomá zkušenost je zásadní a všudypřítomná, nebo že některé mikrofyzikální entity mají vědomí.
- 2) *Pankognitivismus*, ten je vykládán jako názor, že myšlenka je zásadní a všudypřítomná.

Pojem panexperientialismus pochází od filozofa Davida Ray Griffina a je v současnosti nejkomplicovanější formou panpsychismu. V současné analytické filozofii převládá shoda při definování vědomí, že je něco při vědomí jen tehdy, pokud to má nějakou zkušenost bez ohledu na to, jak základní ta zkušenost je. Lidé mají velmi

bohaté a komplexní zkušenosti, zvířata méně komplexní, rostliny ještě méně komplexní. Panexperientialisté standardně snižují složitost zkušeností dolů přes rostliny a až k základním složkám reality, možná až k elektronům a kvarkům¹⁷. (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020)

Pokud jde o pankognitivismus, ustoupil v současné filozofické diskusi do pozadí, a to zejména z důvodu, že je myšlenka mnohem důmyslnějším fenoménem než zkušenost a mnozí pochybují o tom, že je správné ji přisuzovat i zvířatům, nezáleží na základních částicích. Tradiční pohled v analytické filozofii na myšlení jedince spočívá v tom, že myšlenky jsou duševní stavy, které lze modelovat jako psychologické postoje ke konkrétním návrhům: věřit, doufat, bát se. Je zřejmé, že současná vědecká a filozofická komunita nesouhlasí s názory, že ani zvířata, natož rostliny či neživé věci mohou být nositeli myšlenek. Z pankognitivistických názorů mohou plynout i různé posměšky na vrub panpsychismu, kdy je často zešměšňován jako názor, že elektrony mají naděje a sny, kameny trpí úzkostí, či skála cítí smutek. Tyto názory ale pramení z nepochopení velmi komplikované teorie, která hraničí až s mysticismem. (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020)

V dějinách filozofie hrál panpsychismus jedinečnou roli. Troufám si říci (stejně jako Skrbina), že se jedná o nejstarší pojetí psychiky. Jako dominantní pohled ve formách animismu a polyteismu se vyskytoval v podstatě po celé prehistorické a antické období. Jednalo se o široce přijímaný pohled, který byl až zásahem teologie (křesťanství) rozvrácen na několik staletí a vrátil se zpět teprve k přírodovědným filozofům v 16. století. V té době byl panpsychismus ještě menšinovým pohledem. Jeho podpora rostla stabilně po celé 17. a 18. století a dalo by se říci, že počátkem 20. století dosáhl svého vrcholu v podobě filozofie např. Whiteheada nebo Hartshorna. Poté byl s příchodem logického pozitivismu a analytické filozofie opět potlačen a jak už jsem uvedla, v posledních letech se stal v určitých kruzích opět tématem vážného filozofického zkoumání. (Srbina, 2005, s.1-3)

¹⁷ Kvarky jsou elementární částice, ze kterých se skládají např. protony a elektrony

Pro možné další rozdělení velkého množství panpsychistických teorií bychom mohli využít rozlišení mezi konstitutivními a nekonstitutivními formami panpsychismu dle Davida Chalmerse (2015). *Konstitutivní* panpsychismus je taková forma panpsychismu, kdy fakta o vědomí člověka nebo zvířat nejsou zásadní, ale jsou konstituována z faktů o základních druzích vědomí. Příkladem mohou být fakta o vědomí na mikroúrovni. Nejčastější formou tohoto panpsychismu je *konstitutivní mikropsychismus*. Zde se setkáváme s názorem, že nejmenší části našeho mozku mají základní formy vědomí. Vědomí našeho mozku jako celku je svým způsobem tvořeno z vědomí jeho částí. Tato forma panpsychismu ale silně trpí kombinačním problémem (v angl. the combination problem). S takovým problémem „zápasí“ i *protopsychismus/panprotopsychismus*. Zde nejsou nevyzpytatelnosti fenomenální ale protofenomenální vlastnosti. Podle Chalmerse „[...] možná existuje nějaká jiná třída nových fundamentálních vlastností, z nichž se fenomenální vlastnosti odvozují... možná jsou to nefyzikální vlastnosti nového druhu, na nichž fenomenální vlastnosti logicky supervenují. Takové vlastnosti by měly ke zkušenosti stejný vztah, jako mají základní fyzikální vlastnosti k odvozeným vlastnostem, jako je teplota. Mohli bychom je nazvat protofenomenálními vlastnostmi, neboť nejsou fenomenální, ale generují fenomenálno.“ (Chalmers, 1996, s.126-127). Takto vyjádřil Chalmers, že nevyzpytatelnosti nemají být v žádném smyslu slova oduševnělé. Obtíže nespočívají v tomto případě v popsání vlastností, ale v obtížnosti vysvětlení, jak se mikrozkoušenosti spojí v homogenní makrozkušenost. Již výše zmíněný kombinační problém vysvětluje Chalmers takto: „Naše fenomenologie má bohatou a specifickou strukturu. Je sjednocená, ohraničená a diferencovaná v mnoha různých ohledech, ale mnohé z těchto ohledů spojuje jistá homogenita, a zdá se, že má jednotný subjekt zkušenosti. Není snadné pochopit, jak by se distribuce velkého množství individuálních mikrofyzikálních systémů, z nichž každý má své vlastní protofenomenální vlastnosti, mohla jaksí spojit v tento subjekt zkušenosti s bohatou a specifickou strukturou. Neměli bychom očekávat spíše něco jako nejednotnou, nesourodou sbírku fenomenálních vzruchů?“ (Chalmers, 2010, s. 136) Naproti tomu formy nekonstitutivního panpsychismu jsou dle Chalmerse takové, kde jsou fakta o lidském a zvířecím vědomí pokládána za základní fakta. Zde bychom si měli ale povšimnout, že když se o lidském a zvířecím vědomí řekne, že nejsou základní, je tím myšleno, že nejsou založena na mikroúrovni. Ale vědomé mysli lidí a zvířat podle něj vznikají jako kauzální produkt

interakcí mezi subjekty vědomými na mikroúrovni. Jedná se tedy o formu jistého druhu emergentismu.

V závěru podkapitoly o panpsychismu se dostáváme k dalšímu druhu panpsychismu – *emergentistickému*, který je možné opět rozdělit na dvě podoby, tzv. *vrstvený a nevrstvený*. Formu vrstveného emergentismu hájili např. Gregg Rosenberg a Godehard Brüntrup. Oba zastávají názor, že lidská mysl koexistuje s vědomými subjekty na mikroúrovni. Emergentní entity jsou pro ně stejného druhu jako mikroúrovňové entity, ze kterých vycházejí. Formu nevrstveného emergentismu obhajoval např. William Seager. Podle Seagera se subjekty na mikroúrovni spojí a vytvoří lidskou mysl. Vznik lidské mysli je spojen se splynutím/fúzí subjektů na mikroúrovni do jednoho celku, přičemž původní mikročásti zaniknou. Podle Seagera mozek po fúzi zcela postrádá jednotlivé části, je velký a jednoduchý. Emergentisté se vyhýbají některým formám kombinačního problému díky svému přesvědčení, že vědomí člověka a zvířat je základní, a tedy se neskládá ze základních forem vědomí. (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020)

Panpsychismus jako meta-teorie mne zaujal. Domnívám se, že i přes své problémy a různé protiargumenty, může být holistické pojetí člověka, vesmíru a reality, oproti zaměření se na izolovaného jedince, cestou k nalezení odpovědí na otázky týkajících se vědomí. Pravděpodobně je mi sympatický i díky většímu propojení přírody, člověka a filozofie. Z výběru tématu a možného spojení východní a západní filozofie myslí právě prostřednictvím panpsychismu je jasná má inklinace k takovému pohledu na svět. V následujících podkapitolách o monismu a dualismu v západní filozofii ukáži rozdílné přístupy v rámci právě monismu a dualismu v západní filozofii od přístupu k vědomí ve východní filozofii. Na tyto dvě krátké podkapitoly naváže podkapitola věnující se konkrétním vybraným filozofům a ukáži, že u různých filozofů v průběhu času, i když nebyli primárně panpsychisty, nalezneme prvky panpsychismu, a tudíž potvrdíme tvrzení D. Skrbiny o možném paralelismu panpsychismu s téměř každou teorií mysli.

2.2 Monismus

Je všeobecně známé, že monistické teorie předpokládají, že celá realita je v podstatě buď jedinou entitou nebo jediným druhem entity. Pokud svoji pozornost zaměříme na koncepty myslí a hmoty, rozeznáme tři základní druhy monismu. Za prvé jsou to teorie, ve kterých existuje pouze hmota/energie. Materialistický monismus je v rámci filozofie myslí často nazýván jako fyzikalismus. Pojmy materialismus a fyzikalismus jsou v rámci panpsychismu považovány za synonyma. Materialisté zastávají názor, že „[...] vědomí není nějakým dodatečným rysem světa, ale lze ho vysvětlit prostřednictvím pojmů, jako jsou fyzikální vlastnost, fyzikální zákon apod.“ (Hříbek, 2017, s. 46). Materialismus můžeme rozdělit na *atribuční* a *individuální*, přičemž atribuční materialisté se ve své filozofii zaměřují na tvrzení, že fenomenální vlastnosti jsou fyzikálními a individuální materialisté se zaměřují na tvrzení, že každý objekt je fyzikálním objektem.

V případě materialistů, pokud existuje mysl, tedy je považována za skutečnou, pak je považována za funkci základní hmoty a energie. Díky zaměření velké části odborné komunity na hmotu/materii/energii nalezneme v současné literatuře mnoho variací materialistických nebo fyzikalistických teorií. Mezi nimi můžeme rozlišit tři základní: teorii identity, funkcionalismus a eliminativismus. Teorie identity se ve své moderní podobě formovala v 50. letech 20. století. Zastánci teorie identity tvrdí, že mentální stavy jsou skutečné a jsou identické se stavy mozku, resp. mentální stavy jsou ve skutečnosti stavy mozku. (Chalmers, 2002, s. 4) Z hlediska extenze tohoto tvrzení lze rozlišit silnou (typovou) a slabou (instanční) verzi teorie identity. (Polák, 2013, s.100) Dalo by se uznat, že Spinoza vytvořil tento přístup k mentálním stavům, které nejsou ničím samy o sobě a nemají jedinečné ontologické postavení, ale plně artikulovaný byl dle Skrbiny až v polovině dvacátého století (např. J. J. C. Smart, Herbert Feigl, David Lewis, D. M. Armstrong). Pro teorii identity je typická koexistence myslí s určitými fyzickými procesy vyskytujícími se v neurální síti, která tvoří lidský mozek. (Srbina, 2005, s. 8-9)

Teorie funkcionalismu navazuje na teorii identity a zároveň na behaviorismus. To se ukazuje v charakteristice materialistického funkcionalismu, který podal Hříbek: „[...] materialistický funkcionalismus, který tvrdí, že funkcionální stavy jsou

realizovány ve fyzických stavech (Lewis 1983b 1980). Psychologické stavy jsou specifikovány svou kauzální rolí v síti sensorických vstupů, dalších psychologických stavů a behaviorálních výstupů, ale v poslední instanci jsou identické s tělesnými stavy, konkrétně se stavy mozku.“ (Hříbek, 2017, s. 78) Chalmers napsal, že základní tezí této filozofické pozice je tvrzení, že mentální stavy korespondují s funkcionálními stavy. (Chalmers, 2002, s.5) Další charakteristikou může být vysvětlení, že funkcionalismus tvrdí, že mentální stavy jsou skutečné a že jsou totožné s konkrétním stavem procesu nebo stavem informací. Nedávný pokrok v informačních technologiích a umělé inteligenci posílil argumenty pro funkcionalismus. I ve funkcionalismu můžeme vidět stopy panpsychismu, i když je v tomto případě povoleno konkretizovat pouze některé funkční stavy. Jednu z funkcionalistických teorií navrhl W. Lycan. (Skrbina, 2005, s. 9)

Jestliže funkcionalismus navazoval na behaviorismus, pak by se dal eliminativismus nazvat logickým rozšířením behaviorismu. Filozofové zastávající názor, že mysl je určitým způsobem nereálná, poukazují na pokrok ve vědě, díky kterému mohou téměř vše vysvětlit pomocí moderní fyziky a eliminují jakoukoli potřebu odkazu na vědomí, vnímání nebo zkušenost. Někteří zastánci dokonce tvrdí, že mnoho každodenních stavů mysli (víra, touha a další) jsou špatně definované a není možné nalézt žádný jejich souvislý neurální základ. Tyto stavy mysli a koncepty chování by se podle nich měly posuzovat podle možnosti redukovatelnosti na biologickou úroveň. Příkladem filozofa zastávajícího eliminativistický pohled je W. V. O. Quine. (Skrbina, 2005, s. 9-10)

Druhým druhem monismu, který zahrnuje teorie mysli, ve kterých je mysl konečnou realitou a hmota, je považována za aspekt mysli, je idealismus. V moderní filozofii se uvádějí dvě základní koncepce idealismu. V první koncepci se něco duševního jako např. mysl, duch, rozum, vůle považuje za konečný základ celé reality. Někdy jsou dokonce uvedené duševní stavy považovány za vyčerpávající realitu. V uvedeném smyslu se jedná o metafyzický či ontologický idealismus a jako příklad v moderní filozofii lze uvést imaterialismus George Berkeleyho. Podle Berkeleyho jsou myšlenky a pouze myšlenky předmětem lidského poznání a zároveň jsou myšlenky považovány za vnímající a aktivní bytost. (Guyer, Horstmann, 2021) Ve druhé koncepci se sice připouští existence něčeho nezávislého na mysli, ale vše, co

můžeme o realitě nezávislé na mysli vědět, je považováno za tak prostoupené tvůrčími, formativními nebo konstruktivními činnostmi mysli, že všechna tvrzení o znalostech musí být v určitém smyslu považována za formu sebepoznání.

Při zaměření se na modernější formy idealismu jsou obecně rozlišovány čtyři jeho formy. Rozlišujeme idealismus metafyzický/ontologický, transcendentální, absolutní a osobní/pluralitní. Metafyzický idealismus jako tvrzení o skutečné povaze věcí, kdy jsou fyzické objekty ve skutečnosti pouze souborem smyslových vjemů lze opět připsat Berkeleymu. Pro Berkeley existují pouze mysli a nápady. Autorem transcendentálního idealismu byl Immanuel Kant, i když jeho tvrzení byla spíše racionalistická a epistemologická. Kant tvrdil, že všechny vědomosti o realitě jsou mentální nebo fenomenální a byl přesvědčen, že mysl hraje aktivní roli při formování předmětů poznání, přičemž se do všeho vnímaného vloží něco z povahy naší mysli. Argumentací pro existenci univerzální nebo absolutní mysli, která představuje něco jako duši světa, která se realizuje ve všech věcech včetně nás samotných, se zabývají absolutní idealisté (např. Fichte, Schelling a Royce). Na závěr pojednání o idealismu přicházíme k osobnímu idealismu. Zastánci tohoto idealismu (např. Howison a McTaggart) odmítají myšlenku jediné zastřešující mysli, a přesto si zachovali představu, že všechny věci jsou realizacemi individuálních myslí. Z výše uvedených čtyř druhů idealismu je pouze osobní idealismus formou panpsychismu. V tomto bodě je důležité si uvědomit, že idealismus staví mysl do pozice základní reality všech věcí a panpsychismus vychází z pozice, že všechny věci mají mysl. Jde zde tedy o perspektivu, pohled z vnější a z vnitřní perspektivy, který je třeba rozlišit. Z toho plyne, že je nevhodné a nesprávné identifikovat panpsychismus s idealismem. (Skrbina, 2005, s. 11)

Neutrální monismus je variantou monismu, která nemá v současnosti mnoho stoupců, ale byla vlivná na přelomu 20. století. Základní tezí neutrálního monismu je tvrzení, že nevyzpytatelnosti jsou ontologicky neutrální, tzn. že základ světa není ani fyzický, ani mentální. Oficiálně ji zastával B. Russell a formuloval ji v knize „The Analysis of Mind“ (1921) takto:

„Látka, z níž je vybudován svět naší zkušenosti, není podle mého přesvědčení ani duch, ani hmota, ale něco jednoduššího než každá z nich. Zdá se, že jak duch, tak hmota jsou kompozitní, a látka, z níž jsou vybudovány, je jim v jistém smyslu společná, ale v jiném

na nich nezávislá, jako jejich společný předek“ (Russell, 1992a 1921, 10-11, v Hříbek, 2017, s. 111-112). Samotný Russell byl ovlivněn filozofií W. Jamese a teorií relativity A. Einsteina a navrhl ontologii proměnlivých jednotlivin ve prospěch událostí. Události definoval jako entity nebo struktury, které zabírají nějakou část časoprostoru, která je malá ve všech čtyřech rozměrech. Jedinými událostmi, se kterými jsme bezprostředně obeznámeni jsou dle Russella percepta. Percepta charakterizoval jako barevné skvrny, zvuky, vůně, tvrdosti a jiné, společně s vnímanými prostorovými vztahy. Percepta nejsou vnější vůči subjektu, a i když jsou jediná část světa, kterou niterně známe přímo ne pouze abstraktně, tak jsou nedílnou součástí tohoto světa. (Hříbek, 2017, s. 113)

2.3 Dualismus

V opozici k monistickým teoriím stojí stejně jako ve východní filozofii i v západní filozofii dualismus. Obecně se má za to, že pro určitou konkrétní doménu existují dva základní druhy nebo kategorie věcí nebo zásad. Ve filozofii mysli platí, že duševní a fyzické – nebo mysl a mozek – nebo mysl a tělo – jsou v jistém smyslu radikálně odlišné věci/entity/substance. Hlavními otázkami pro dualisty jsou například: Jaký je vztah mezi myslí a tělem? Jaký je vztah mezi duševními a fyzickými vlastnostmi? V moderních dualistických teoriích se považují právě mysl a tělo/hmotu za základní na sobě nezávislé entity existující reality, které spolu interagují a možnosti jejich interakce určují povahu těchto teorií.

Jak uvádí H. Robinson problém vztahu mysli a těla se týká vztahu mezi duševními a fyzikálními vlastnostmi, které mají lidé (nebo se zdají mít). Fyzikální vlastnosti jsou pozorovatelné z vnější strany, jsou tzv. veřejně přístupné. Mezi ně se řadí například velikost, váha, tvar, barva apod. a můžeme je popsat a změřit pomocí pojmosloví a nástrojů fyziky. Kdežto duševní (mentální) vlastnosti, mezi které patří například vědomí, vnímání, záměrnost či emocionální zážitky jsou soukromé pro subjekt, který k nim má privilegovaný přístup. Tento privilegovaný přístup se v žádném případě nemůže přirovnat k fyzickému přístupu. Body mind problém se dá rozložit na několik složek, které můžeme ještě rozložit na dva druhy otázek. První sadou otázek jsou otázky ontologické:

„Co jsou duševní stavy a jaké jsou fyzické stavy? Je jedna třída podtřídou druhé, takže všechny psychické stavy jsou fyzické nebo naopak? Nebo jsou psychické a fyzické stavy zcela odlišné?“ (Robinson, 2020).

Druhou sadou otázek jsou otázky kauzální:

„Ovlivňují fyzické stavy psychické stavy? Ovlivňují psychické stavy fyzické stavy? Pokud ano, jak?“ (Robinson, 2020).

A další otázky pramenící z body mind problemu vznikají pro různé duševní aspekty týkající se problému vědomí:

„Co je vědomí? Jak to souvisí s mozkiem a tělem?“,

týkající se problému záměrnosti:

„Co je to záměrnost? Jak to souvisí s mozkiem a tělem?“,

týkající se problému sebe sama:

„Co je to já? Jak to souvisí s mozkiem a tělem?“

a konečně týkající se fyzických aspektů/ztělesnění:

„Co je příčinou/důkazem umístění mysli v těle?“

Uvedené ale i další otázky daly vzniknout mnoha různým dualistickým názorům (Robinson, 2020).

V poslední době došlo k částečnému oživení naturalistického dualismu, který vnímá mysl jako skutečnou nefyzickou entitu, která interaguje s fyzickým tělem. Mysl zde je přirozeným, racionálním a zákonitým aspektem reality, ale nemůžeme ji nalézt ve fyzickém vesmíru. Současně probíhá debata o smyslu „naturalismu“. Podle Skrbiny někteří filozofové považují naturalismus za kontinuální s procesem vědy a za účinně prosazovaný materialistický pohled na problematiku. Jiní zase považují naturalismus za ontologicky neutrální z hlediska materialismu. Obtíže přicházejí v argumentaci, že je něco přirozené, když to není součástí fyzické reality. Naturalistický dualismus bývá východiskem pro filozofy, kteří se snaží vyhnout nadpřirozenému dualismu nebo kteří bojují s mantinely materialistického monismu. (Skrbina, 2005, s. 12-13) V rámci diskuse navrhuje Chalmers „reformovat vědu tak, aby se v ní našlo místo pro fenomenální vlastnosti, které nejsou fyzikální v tradičním slova smyslu, tj. nejsou reduktivně vysvětlitelné z hlediska vlastností, např. mít určitou hmotnost“ (Hříbek,

2017, s. 93). Když by se podařil tento krok, tím myslím reformovat vědu dle návrhu Chalmerse, pak by již nebylo obtížné zahrnout vědomí do fyzického světa.

Dalším dualistickým pohledem na vztahy mysli a těla je epifenomenalismus. Tato teorie vychází z tvrzení, že mysl/duševní události nějak vyplývá nebo vzniká z fyzického působení mozku a těla. V tomto případě není mysl fyzickou entitou a nemá ve hmotném světě žádnou kauzální moc. Moderní diskuse o epifenomenalismu sahá až do 19. století, kdy byl považován dualistický pohled na mentální události za správný. (Robinson, 2019) V současné době je dle Skrbiny častou teorií mysli, i když se zdá, že je s ní málo filozofů spokojených. (Skrbina, 2005, s. 15) Současný epifenomenalismus se potýká minimálně se třemi vážnými problémy. Prvním problémem je fakt, že je pro většinu z nás velice neintuitivní. Robinson (2020) se ptá: „*Co by mohlo být více zřejmé než to, že mě bolest, kterou cítím, rozpláče, nebo vizuální zážitek balvanu, který se valí ke mně, co mě nutí utéct?*“ Druhý problém se týká námitky, že pokud duševní stavy nedělají nic, není důvod, proč by měly vzniknout. Tato námitka souvisí s evolucí a tím, že například intuice je z hlediska evoluce velmi užitečnou vlastností. Třetí problém je spojení s vírou v prožitky a duševní stavy ostatních. U sebe nepochybujeme, pokud prožíváme například strach, že něco prožíváme, ale jak můžeme vědět, že druzí něco prožívají pouze na základě vlastní zkušenosti? Zastánci epifenomenalismu si přejí zachovat integritu fyzikální vědy a fyzického světa a k tomu připojují mentální rysy.

Nyní se dostáváme k druhu dualismu, kde jeho zastánci nechávají obě oblasti (fyzickou a mentální) neporušené, ale popírají jakoukoli kauzální interakci mezi nimi, a tím je paralelismus. Fyzikální i mentální světy podle paralelistů existují ve vzájemné harmonii. Příkladem paralelistického dualismu je filozofie Leibnize. Leibnizově filozofii se budu věnovat v následující podkapitole, proto paralelismus zde nebudu více rozvíjet.

2.4 Vybrané teorie vědomí v západní filozofii

Modernější verze dualismu mají kořeny v problému vztahu mysli a těla u francouzského filozofa a matematika Reného Descarta (17. stol.) v jeho dualistické teorii mysli a těla, i když jedny z prvních dualistických teorií (rozdělení na tělo a duši) najdeme už u Platóna a Aristotela. Samotný Descartes se ve své filozofii nezabýval pojmem vědomí, ale věnoval se především pojmu myšlení. Ten používal v širším smyslu, než jej využíváme v dnešní době a zahrnoval pod něj i smyslové vnímání, paměť, představivost a vůli, jak je patrné z následujícího vysvětlení vybraného z „Meditace o první filozofii“ (1641):

„Pod jméno myšlenka zahrnuji vše to, co v nás je tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi. Tak jsou myšlenkami všechny úkony vůle, chápavosti, představivosti i smyslu“ (Descartes, 2003, s. 138 v Hříbek, 2017, s. 176)).

I když se Descartes nezabýval čistě vědomím, tak myšlení definoval právě prostřednictvím vědomí. Vědomí chápal jako druh vnímání, jehož předmětem jsou myšlenky. V odpovědi na námitky A. Arnaulda k Meditacím o první filozofii píše, že v nás:

„[...] nemůže být myšlenka, které bychom si v tom momentu, kdy je v nás, nebyli vědomi“ (Marvan, Polák, 2015, s. 15).¹⁸

Descartes nazýval mysl (nebo duši) *res cogitans*, ale už jasně nedefinoval, co přesně by *res cogitans* mělo být. Ani jeho následovníci se nespokojili s vysvětlením, že jde o nerozprostraněnou substanci odlišnou od *res extensa* (těla), rozprostraněné substance. Descartovy myšlenky vyvolaly spoustu reakcí, kladných i záporných, a dá se říci, že celé sedmnácté století se neslo v duchu filozofické otázky zabývající se kauzálními vztahy mezi myslí a tělem. Descartovými následovníky, inspirovanými právě jeho texty, byli filozofové, kteří rozvíjeli kartézskou filozofii mysli.¹⁹ Podle karteziánů je mysl skutečně odlišná od těla a její hlavním atributem je myšlenka. Pod pojem myšlenka spadá vše od bolesti a lechtání, přes smyslové vnímání a vůli, až po intelektuální porozumění matematickým pravdám. Všechny vlastnosti jsou spojeny pod pojem myšlení díky vědomí. (Simons, 2001, s. 34)

¹⁸ Zde si můžeme všimnout podobnosti s J. Searlem, který definoval vědomí jako jeden ze čtyř aspektů mysli.

¹⁹ Filozofové navazující ve svých úvahách na Descarta jsou nazýváni karteziáni a byli jimi např. Louis de la Forge, Nicolas Malebranche, Antoine Arnauld.

Jedním z filozofů, kteří na Descarta navázali byl G. W. Leibniz (1646–1716). Leibniz se však na rozdíl od Descarta stavil proti dualismu těla a duše i materialismu. Leibniz odmítal materialistický postoj, že myšlenku a vědomí můžeme zachytit/vyjádřit čistě mechanickými principy. Ve většině jeho argumentů se zaměřoval proti tezi, že vnímání a vědomí lze vysvětlit pomocí fyzikálních procesů. Dle Leibnize „[...] nemohl materialismus v zásadě zachytit „skutečnou jednotu“ vnímavého vědomí, charakteristiku sebe sama, která může současně sjednotit rozmanitost vnímaného obsahu“ (Kulstad, 2020).

I když byl Leibniz proti Descartovo dualismu, přesto má jeho filozofie rysy monismu i dualismu. Leibniz zastával názor „[...] že se svět skládá pouze z jednoho typu látky (monismus), i když existuje nekonečně mnoho látek tohoto typu. Tyto látky jsou částečné, neroztažitelné entity, z nichž některé jsou obdařeny myšlenkou a vědomím a jiné nalezly fenomenálnost tělesného světa“ (Kulstad, 2020). Podle Leibnize ve světě existuje pouze jeden typ látky, a tak jsou mysl i tělo složeny ze stejného typu látky, zastával také názor, že mysl a tělo jsou metafyzicky odlišné (dualismus). Jako jiní se ve své době zabýval interakcí mysli a těla a popis této interakce byl u Leibnize ovlivněn jeho doktrínou předem stanovené harmonie.²⁰

Jak píše Simonsová ve svém článku „Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness“, byl Leibniz prvním filozofem, který jasně rozlišil rozdíl mezi pojmy myšlení a vědomí. Dále zavedl ve své filozofii tři druhy mentální substance (monády) a to: entelechie (holé monády), duši a mysl. Holé monády jsou dle Leibnize schopné pouze nevědomého vnímání, duše je schopna vědomého vnímání a mysl je schopna rozumu a reflexe. Velkou změnou oproti karteziánům je jeho nahrazení pojmu „myšlení“ používaného v té době pro duševní činnost pojmem „vnímání“. (Simons, 2001, s. 40)

Podle Skrbiny má Leibnizův panpsychismus kořeny v jeho koncepci monád, i když ještě před sestavením tohoto konceptu již viděl živost ve všech věcech. To je patrné z jeho důrazného tvrzení v „Primary Truths“: „Každá částice vesmíru obsahuje

²⁰ Podrobnosti k této doktríně v Simons, 2001.

svět nekonečna tvorů“ (Leibniz, 1686a/1989:34 v Skrbina, 2005, s. 95) a také z dopisů Arnauldovi, kde psal o duši jako podstatné formě všech věcí, jejichž tělesné látky jsou více než mechanicky sjednoceny. Monády Leibniz charakterizoval jako skutečné látky, které byly entitami podobnými bodu/atomu. Všechny ostatní věci byly seskupeními těchto monád. Konkrétně k tomu napsal: „*Tyto monády jsou skutečnými atomy přírody a ve zkratce prvky věcí*“ (Leibniz, 1714b, část 3 v Skrbina, 2005, s. 95). Monády mají pro nás poněkud paradoxní kvalitu, protože jsou zároveň bez částí a zároveň jsou naprosto jedinečné. Každá monáda je určitým ústředním bodem pro svůj vlastní pohled na vesmír a je vnitřně stejně složitá a uspořádaná jako celý vesmír. Zde uvádím Leibnizovy záznamy k vlastnostem monád:

„*[...] v jednoduché látce musí existovat více vlastností a vztahů (tj. monád), i když nemá žádné části*“ (Leibniz, 1714b, oddíl 13 v Skrbina, 2005, s. 95).

a „*[...] každá monáda je živým zrcadlem...které představuje vesmír z jeho vlastního hlediska a je stejně uspořádaný jako samotný vesmír*“ (Leibniz, 1714a, oddíl 3 v Skrbina, 2005, s. 95).

Popsané Leibnizovy monády mají ještě další zajímavé vlastnosti. Nejsou v přímé interakci s vnějším světem ani mezi sebou navzájem, jsou osvobozeny od fyzické kauzality a jsou primárně schopné vnímání a touhy k jídlu. Monadologie sloužila jako teoretický základ pro Leibnizův panpsychismus, který byl zároveň základním aspektem jeho metafyziky. (Skrbina, 2005, s. 99)

William James (1842-1910) je ukázkou interdisciplinárního myslitele, jenž ve své práci směřoval fyziologii, psychologii a filozofii. Spojování psychologie společně s filozofií v jeho době nebylo žádané, protože psychologie bojovala o etablování jako samostatná empirická věda bez filozofických spekulací. James svojí prací předběhl dobu, když pak v průběhu 20. století došlo k posunu v názoru o nutnosti interdisciplinarity. James patří mezi nejznámější americké pragmatiky. Pragmatismus pro něj byl filozofickou metodou objevování pravd. Pravda se pro něho vyvíjí a mění s novými zjištěními daty. Ve filozofii se mu nelíbil ani čistě monistický ani dualistický přístup, a tak je záměrně směřoval ve své filozofii.

James se zapojil do diskuse o vědomí, ve které naznačoval, že je na čase opustit myšlenku o existenci vědomí. V roce 1904 publikoval v *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* svoji esej pod názvem „Does 'Consciousness'“

Exist?“ Jamesovo cílem této eseje bylo vyvrátit existenci vědomí. Hned v první části eseje tvrdí o vědomí, že: „*Je to název nonentity a nemá právo na místo mezi prvními principy. Ti, kteří se ho stále drží, se upínají na pouhou ozvěnu, slabou pověst, kterou zanechala mizející „duše“ ve vzduchu filozofie*“ (James, 1904, s. 477). Jamesovi nešlo o vymýcení pojmu vědomí vůbec, ale o pohled na vědomí jako entitu. I přes zjevnou absurditu popření existence vědomí mu šlo o nový pohled na vědomí jako funkci.

Ve své teorii vědomí se snažil analyzovat to, co lze obecně nazvat lidským myšlením. Lidské myšlení James charakterizoval pomocí pěti obecných kvalit a to: „*1) veškeré myšlení je ve vlastnictví nějakého osobního já; 2) všechny myšlenky, jak je prožívá lidské vědomí, neustále proudí a nikdy nejsou statické; 3) nicméně každý myslitel pokračuje v kontinuitě myšlení, když se pohybuje od jednoho objektu k druhému (jako střídavé body letu a prohlížení v ptáčích perspektivě) a neustále zahrnuje měnící se ohniska a kontextové okraje, v nichž jsou uvedeny; 4) myšlení se obvykle zabývá objekty odlišnými od vědomí samotnými a nezávislými na něm, takže dvě mysli mohou zažívat společné předměty; a 5) vědomí se zajímá o konkrétní objekty a rozhoduje se zaměřit spíše na ně než na ostatní*“ (Pomerleau, 2021). Z citované pasáže bych vyzdvihla Jamesovo přístup k vědomí jako k psychologickému předmětu a jeho zdůraznění dynamické proměnlivosti vědomé zkušenosti. Jak píše Marvan s Polákem, je patrné, že James pojímá vědomí jako proud subjektivní, osobně prožívané zkušenosti a zároveň jej pojímá jako jednotné a bez možnosti dělitelnosti bez vlivu na jeho přirozený charakter. (Marvan, Polák, 2015, s. 21)

Ve své filozofii James dále pokračoval pohledem na já jako na předmět myšlení. Podle Jamese můžeme považovat já za „empirické já“ jehož dimenze zahrnují materiální já definované vlastním tělem, sociální já nebo mezilidské vztahy a duchovní já v podobě osobnosti, charakteru a hodnot jedince. Druhým druhem já je pro Jamese „čisté ego“, které nemůže být předmětem vědy a nemělo by být považováno za látku. Ego James identifikoval s duší v tradičním metafyzickém významu. (Pomerleau, 2021)

Panpsychismus Williama Jamese lze spatřovat v jeho snaze začlenit prvky podobné mysli do základní struktury reality. Lze konstatovat, že považoval svoji teorii „čisté zkušenosti“ jako základ celé reality. I když James v „The Principles of Psychology“ předložil sadu námitek proti panpsychismu, které se později staly inspirací

pro takzvaný kombinační problém, sám se k panpsychismu ve své filozofii stále vracel a bral jej jako možné východisko právě z kombinačního problému. (Skrbina, 2005, s. 145-146)

Dalším velmi známým filozofem myslí je Thomas Nagel (nar. 1937). Asi nejznámější a nejdiskutovanější je v jeho filozofii argument proti fyzikalismu, který vyjádřil ve svém článku „Jaké je to být netopýrem“: *„Pokud má být fyzikalismus obhájen, musí být samy fenomenologické rysy fyzikálně vysvětleny. Když však prozkoumáme jejich subjektivní charakter, zdá se, že je takový výsledek nemožný“* (Nagel, [1974], s. 22). Ve svém slavném příkladu s netopýrem se vymezuje proti rozšířenému redukcionismu a ukazuje, že i některá zvířata mohou mít vědomí. Nagel se při své argumentaci opírá o fakt, že vědomí je vnějšimu pozorovateli nepřístupné a že pokud o nějakém organismu můžeme říct, že je vědomý, dá se předpokládat, že existuje něco, jaké je to být oním organismem. Nagel ukazuje na specifické subjektivní zkušenosti jednotlivých organismů, které leží za hranicemi našeho chápání. Můžeme si pouze schematicky představovat, jaké to je, být oním organismem (a to i pokud jde o jiného člověka). Troufnu si tvrdit, že ani po téměř padesáti letech od zveřejnění Nagelova argumentu nelze prožitek „jaké je to být...“ redukovat a popsat pomocí čistě fyzikálních zákonů.

Velmi podobné a odvážné myšlenky prezentoval Nagel ve své knize „MIND AND COSMOS, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False“. Zamýšlí se zde nad soupeřením vědeckého naturalismu s různými formami antiredukcionismu a dochází k závěrům jako např. že abychom vyřešili psychofyzický problém myslí, budeme muset pravděpodobně změnit úhel pohledu na tuto problematiku. Nagel hned v úvodu uvádí, že naše (lidí a dalších stvoření s mentálním životem) mentální schopnosti zjevně závisí na naší fyzické konstituci a že pokud existuje něco, co vysvětluje existenci takovýchto organismů, musí to také vysvětlovat existenci myslí. Nagel argumentuje, že pokud je evoluční biologie fyzikální teorií (obecně se míní, že ano), pak nemůže vysvětlit vědomí a další mentální jevy, protože nejsou fyzicky redukovatelné. Pokud je mysl produktem biologické evoluce, pak nemůže být biologie čistě fyzikální vědou. To by podle Nagela mohlo vést k možnosti *„[...] všudypřítomného pojetí přirozeného řádu velmi odlišného od materialismu – takového, který činí mysl ústředním, nikoli vedlejším účinkem fyzického*

zákona“ (Nagel, 2012, s. 15). Nagel je přesvědčen, že mysl je základním aspektem přírody. V knize vyjadřuje svůj názor, že srozumitelnost světa není náhoda a že mysl souvisí s přirozeným řádem. Základními rysy vesmíru jsou podle Nagela příroda, která dala vzniknout vědomým bytostem a měla by být srozumitelná těmto bytostem, a tyto bytosti, které by měly být srozumitelné samy sobě. Pokud tomu tak je, je správné vysvětlení vesmíru, přírody, bytostí i mysli pomocí termínů, které neodkazují na mysl? Pokud jde o neživý svět, byly vyvozeny základní prvky a zákony fyziky a chemie pro jejich vysvětlení, ale podle Nagela bude potřeba něco více k možnosti vysvětlení existence vědomých stavů a myšlení u stvoření, jejichž těla a mozky jsou složeny z onich prvků. *„Pokud se chceme pokusit pochopit svět jako celek, musíme začít s adekvátním rozsahem dat a tato data musí obsahovat evidentní fakta o nás“* (Nagel, 2012, s. 20)

Nagel pojímá problém vysvětlení vědomí jako problém filozofie, který pomůže objasnit až nová, možná až transcendentální teorie, která bude obsahovat poznatky z fyziky a chemie, evoluční biologie a nutně také teologie, a která bude vysvětlovat také vznik základních prvků (fyzika, chemie), přírody, jednotlivých věcí, včetně živých stvoření majících vědomé stavy a také vesmíru. Pokud budeme znát možnosti vzniku, bude pro nás podle Nagela možná jednodušší vysvětlit přesahující vlastnosti jako je vědomí, které nelze srozumitelně odvodit z vlastností jejich částí. Z výše uvedeného je patrné, že Nagel se hlásí k panpsychismu a v některých částech knihy píše myšlenky, které lze zařadit k panprotopsychismu. Příkladem takové myšlenky je taková, že musí existovat protopsychické vlastnosti základní hmoty, které není možné vysvětlit pomocí fyzikálních zákonů jako třeba vlastnosti elektronů a protonů, ale pokud tyto protopsychické vlastnosti spojíme správným způsobem, naznačují existenci vědomí na vysoké úrovni organické složitosti. (Nagel, 2012, s. 61-62)

Ukázkovým interdisciplinárním vědcem je Gregory Bateson (1904-1980). Zabýval se biologií, antropologií, psychologií, kybernetickými teoriemi i filozofií, i když v době jeho působení byla trendem spíše specializace než interdisciplinarita. Podobně jako Nagel zastával názor, že studium evoluce může pomoci nalézt vysvětlení mysli. Skrbina k Batesonovi, i přes jeho pozdější distinkci k panpsychismu, přistupuje jako k filozofovi s panpsychistickými rysy. Vyzdvihuje Batesonovy myšlenky z roku 1972 z knihy *„Steps to an Ecology of Mind“*. Tam se dle Skrbiny pokusil Bateson spojit

fenomén myslí se systémy zpětné vazby energetického odběru. Bateson vlastně vyobrazil mysl jako synonymum kybernetického systému. Nejjednodušší jednotkou myslí je tu pro Batesona elementární kybernetický systém se svými zprávami v obvodu. Panpsychismus spočívá ve všudypřítomnosti kybernetických systémů v přírodě. Podle Batesona existují na všech úrovních organizace, od molekulárních po galaktické. (Skrbina, 2005, s. 196-197)

Ve své knize „Mysl a příroda, nezbytná jednota“ rozpracoval Bateson teorii o dynamických systémech, které se samy opravují. Tyto samoregulační systémy zahrnují dle Batesona individuální organismy, společnost organismů i soběstačný ekosystém, a ty považuje za různé úrovně organizace. Vyjmenované úrovně by měly ztělesňovat srovnatelnou dynamiku a také by měly projevovat kvality myslí. Ve všech individuálních organismech by se měla odrážet mysl z jejich tělesné/materiální struktury, kterou Bateson nazval totální myslí. To však neznamená, že Bateson přisuzuje nejjednodušším seskupením vědomí, a to i přes to, že tato seskupení splňují všechna jím stanovená kritéria, které je nutné splnit, aby mohla být považována za myslí nebo submyslí. Konkrétně tvrdí: *„Zkrátka nevěřím, že jednoduché subatomické části mohou být „myslí“, jak ji chápu, neboť se domnívám, že mentální činnost vždy sestává ze sledu vzájemného působení mezi částmi. Výklad mentální činnosti se musí vždy opírat o uspořádání a vzájemné působení velkého množství částí“* (Bateson, 2006, s. 84). Takový názor je v protikladu k evoluční teorii, v níž je i těm nejmenším atomům přisuzována určitá schopnost mentální činnosti.²¹ Základem Batesonovy teorie je předpoklad, *„[...] že k mentální činnosti dochází při vzájemném působení rozrůzněných částí. Z takové interakce pak vznikají celky“* (Bateson, 2006, s. 85).

²¹ Autoři evoluční teorie jsou například Samuel Butler a Teilhard de Chardin

3 Metody výzkumu vědomí

S používanými metodami výzkumu souvisí i východiska, ze kterých byly metody ustanoveny. Počátky zájmu o povahu fyzických objektů na míle vzdálených od lidské subjektivity sahají až k průkopníkům vědecké revoluce, jimiž byli Kopernik, Kepler a Galileo. Západní věda si nese stopy vědeckého naturalismu a principu objektivismu. Věda se podle nastavených pravidel věnuje empirickým faktům, testovatelným empirickým metodám, které navíc musí být veřejné, ověřitelné třetí stranou a nezávislé na pozorovateli. Proti takovému objektivistickému uchopení poznávání nejen fyzických objektů, jako je například Slunce, ale i mentálních, jako jsou mysl a vědomí, stojí východní nauky v čele s buddhismem, který „[...]začíná s premisou, že mysl je primárním zdrojem lidského štěstí i neštěstí a je klíčem k pochopení přírody jako celku“ (Wallace, 1999, s. 333). Z následujících podkapitol bude ona rozdílnost velmi zřejmá.

3.1 Výzkum vědomí na východě

I když se i na východě využívají níže popsané zobrazovací metody mozku, pro výzkum mysli a sestavování jeho teorií má před nimi přednost introspektivní studium mysli a vědomí. V této podkapitole se zaměříme na povahu a účel buddhistické samathy. U zrodu metody zvané samatha stál samotný Buddha, který využil novým způsobem kontemplativní techniky časných indických kontemplativců, které při pravidelném praktikování vedou ke zpřesnění pozornosti a stabilitě mysli. Rozvinuté techniky jsou metodami výcviku mysli a jsou považované za hlavní nástroj použitelný pro přímé pozorování mentálních jevů. Teorie zabývající se původem vědomí, jeho povahou a aktivní rolí vědomí v přírodě, které jsou popsané v první kapitole, vycházejí právě z výsledků pozorování.

Základem rigorózní techniky používané k výzkumu a testování mysli z pohledu první osoby je vycvičení pozornosti tak, aby se stala mysl přesným nástrojem pro pozorování bez rychlého podléhání vzrušení či ochablosti pozornosti. Buddhisté považují nevyvíčenou mysl za dysfunkční, nespolehlivou a nevhodnou pro pozorování mentálních jevů. (Wallace, 1999, s. 333) Aby došlo k vyvážení nervového systému a zdokonalení pozornosti, je třeba nejprve identifikovat překážky ve studiu mysli. Těmi

jsou již zmíněné vzrušení a ochablost. Díky usilovnému rozpracování buddhistického výcviku pozornosti vznikla kontemplativní nauka nazývaná samatha. Synonymem úmyslného stavu rovnováhy a pozornosti, kdy byla potlačena vzrušení a ochablost mysli, je i samotný doslovný význam slova samatha, tedy klid, nehybnost. (Wallace, 1999, s. 334)

Jak Wallece uvádí, pro dosažení samathy využívají kontemplativci dvě mentální schopnosti nutné pro kultivaci stability pozornosti a živosti. Jsou jimi dbalost ve smyslu vybavování si něčeho se schopností udržení pozornosti na známém objektu (v angl. mindfulness) a introspekce. Aby mohl být mentální obraz použit jako meditační objekt, musí na něj být mindfulness plynule upřena a zároveň musí být tento předmět jasně zkoumán. Schopnost udržení pozornosti se také označuje jako způsob mentální percepce. Introspekce se považuje za druh metapoznávání, má funkci pozorování právě probíhající meditace a umožňuje rozpoznávání nástupu vzrušení a ochablosti. Dále Wallece napsal, že je „[...]v buddhistické tradici introspekce definována jako opakované sledování stavu těla a mysli a je považována za odvozeninu inteligence“ (Wallece, 1999, s. 335). Samathu využívali lidé s různými filozofickými i náboženskými názory.

Cvičení pozornosti nalezneme napříč systémy buddhismu, hinduismu, taoismu, a dokonce i sufismu a křesťanství. Stejně jako introspekce v západní vědě, má i introspekce ve východním pojetí obtíže, se kterými se musela poprat. Jedním z problémů je položená otázka, zda je možné, aby mysl pozorovala sama sebe. Podle Buddy mysl nemůže pozorovat sama sebe a podobně nelze mysl spatřovat ve smyslových orgánech nebo jejich objektech (Wallece, 1999, s. 335) Jak tedy ven z takové obtíže? Lze se s ní vypořádat pomocí buddhistické hypotézy, podle které „existuje pozorovatel vnímající simultánně pozorovatele, vnímajícího simultánně existujícího pozorovatele“ (Wallece, 1999, s. 335), a tak stále dokola, v nekonečné regresi. Taková hypotéza je opět ukázkou paradoxního charakteru východního myšlení. Z mého pohledu přijatelnějším vysvětlením, jak je možné pozorovat vědomí, i když podle Buddy mysl sama sebe sledovat nemůže, je návrh řešení Šántidévy z osmého století, podle jehož hypotézy probíhá spíše vybavování si minulých okamžiků vědomí, a to i subjektivních zážitků, které původně nebyly rozpoznány jako uvědomované. Šántidéva sice také popírá možnost mít pro jednotlivý proces rozpoznávání za objekt

sama sebe, ale zároveň uvádí, že si vybavujeme předchozí události takzvaným rozpomínáním té události. V takovém případě je subjekt izolován od objektu a vybavován, i když v době, kdy nastal, nebyl sám sobě objektem. Jestliže jednotlivé vztahování se k ostatním procesům neumožňuje vztahování se vztahování na sebe sama, pak je dualita subjekt/objekt zachována. Pokud introspekce funguje jako druh mentálního vnímání, pak vybavuje záměrné mentální procesy z předcházejícího okamžiku. (Wallece, 1999, s. 336)

Techniky samathy spočívají v postupném posilování pozornosti a zaměřování mysli prostřednictvím vůle a entuziasmu během kontemplativních cvičení. Při dosažení samathy dochází při vnímání k takzvané homogenitě mentálního kontinua. Během takového stavu vlastně každý moment vědomí vyvolává předcházející moment vědomí a vytváří takový zkušenostní pocit, že vědomí vnímá samo sebe. Ve stavu dosažené samathy se objevuje pocit jasnosti až zářivosti a z poznávací kvality krystalizuje znalost běhu událostí, díky kterým se nám jeví určující vlastnosti samotného vědomí odlišitelné od vlastností jiných objektů vědomí.

Jiným způsobem, jak poznat povahu vědomí, je alternativní kontemplativní technika kultivace pozornosti, kdy se hned od počátku svého snažení nezaměřujeme na mentální obrazy nebo jiné objekty, ale rovnou se snažíme o ponechání své mysli prázdné. Při této metodě ponecháváme otevřené oči a hledíme před sebe, přičemž se snažíme o přerušování všech myšlenek, vzpomínek na minulost, budoucnost i přítomnost. Naší snahou je dosažení stavu, kdy je mysl prázdná, čistá, úplně soustředěná. Zajímavé je, že při této technice je objektem mindfulness právě nepřítomnost myšlení. Introspekce zde hraje roli monitoringu mysli. Sleduje, zda se mysl nevyskytuje pod vlivem vzrušení nebo ochablosti. Při této metodě je podstatné se ujistit, že absence myšlení je naším objektem meditace. Cílem není nechat prázdnou mysl, tedy „neodletět do mlhavého transu“, ale uchovávat si během meditace aktivně inteligenci. (Wallece, 1999, s. 338)

Jistě existuje ještě mnoho dalších meditačních technik k dosažení samathy, která je výchozí pozicí pro metodu Vipassany, ale domnívám se, že pro ukázkou toho, o co jde při poznávání vědomí na východě z pohledu první osoby, stačily uvedené druhy. Je zřejmé, že na východě používají při meditacích různé postupy pro zklidnění mysli,

precizaci pozornosti a introspekci. Díky meditacím zažívají praktikující různé stavy vědomí, které východním myslitelům dávají smysl samy o sobě a nepotřebují mnoho možností pro rigorózní, dlouhotrvající výzkum procesů mysli z pohledu třetí osoby jako snahy o vědecké uchopení mysli na západě.

3.2 Výzkum vědomí na západě

Metody výzkumu vědomí se stejně jako filozofie vědomí, se kterou úzce souvisejí, liší na západě a na východě. Západ se snaží o rigorózní uchopení celé problematiky vědomí, a i metody používané v západní filozofii a vědách s ní spolupracujících jsou založené především na empirickém výzkumu a naturalistickém hledisku. Filozofie mysli, která je chápána jako samostatný vědní obor, patří společně s psychologií, neurovědami, biologií, kybernetikou, informatikou a lingvistikou do souboru vědeckých disciplín, kterým se společně nazývá kognitivní věda. Graf znázorňující překrývající se disciplíny v kognitivní vědě viz Obrázek 1 (Obrazová příloha).

Předpokladem kognitivní vědy je společná spolupráce na otázkách týkajících se vědomí. Je zajímavé sledovat, jak se jedinečnost kognitivních věd ukazuje v propojování jednotlivých výsledků různých úhlů pohledu na jeden společný fenomén. Společně i každá jednotlivě, usilují o vysvětlení povahy a funkce našich kognitivních procesů jako jsou například myšlení, vnímání, percepce, paměť, pozornost, jazyk, obrazotvornost, motivace, emoce, vědomí, subjektivita a mnoho dalších.

S rozmanitostí vědeckých disciplín spolupracujících na výzkumu mysli a vědomí jsou také velmi rozmanité metody, které se k tomuto výzkumu využívají. První přístupem ke zkoumání mysli je cesta objektivních přírodních věd. Cestou přírodních věd založenou především na pozorování, měření a laboratorních experimentech jdou neurovědy, segment psychologie nebo biologie. Například v kognitivní psychologii, je její nejčastěji využívanou metodou experiment s lidskými účastníky. Během psychologických experimentů prováděných v laboratořích, aby byly dodrženy kontrolovatelné a opakovatelné podmínky, pracují v současné době s účastníky z různých kultur včetně lidí věnujících se kontemplativním metodám a meditacím. Psychologové se při takém výzkumu často zaměřují například na druhy

pochybení, která vznikají při deduktivním usuzování, na práci s mentálními obrazy, na způsoby vytváření a aplikace pojmů atp. (Tagard, 2020)

Nejen kognitivní psychologie, ale také kognitivní neurověda využívá kontrolovaných experimentů. Jejich podoba je však velmi odlišná od psychologických experimentů. Jejich pozorování se zaměřuje na přímou povahu mozku. Kognitivní neurověda vychází z předpokladu, že psychické procesy a stavy jsou založeny na neurofyziologických procesech a stavech. Rozlišujeme přitom tři základní varianty. První z nich je kognitivismus.²² V kognitivistickém přístupu je mozek (příp. centrální nervový systém - CNS) považován za zdroj lidské kognice, myslí a vědomí a percepční a motorické systémy jsou považovány za pouhé periferní vstupy a výstupní zařízení. Druhou variantou je vtělená kognice (angl. embodied cognition). Vtělená kognice je rozsáhlý výzkumný program, který čerpá nejen v psychologii a neurovědě, ale také etologii, filozofii, lingvistice, robotice a umělé inteligenci. Důraz klade na povahu lidské kognice, která je výrazně determinována formou lidského těla. Všechny aspekty kognice jsou omezeny aspekty lidského těla.²³ A poslední, třetí variantou je rozšířená kognice (v angl. extended, embeddied cognition). Rozšířená kognice je tezí aktivního externalismu. Její zastánci se domnívají a ve svých příkladech dokazují, že mysl používá některé artefakty v externím prostředí jako rozšíření myslí samotné a tyto artefakty pak lze považovat za součást lidské kognice. Jako příklad může být uveden muž se ztrátou krátkodobé paměti, který využívá záznamového zařízení pro zaznamenání všech událostí a v případě potřeby využije toto externí zařízení místo své paměti, aby mohl být přítomen a vědom.²⁴

Pokud chceme sledovat činnost mozku, běžně se v dnešní době užívají výzkumy založené na poškození mozku (například po nehodách či chirurgických zákrocích nebo následkem stárnutí, mozkové mrtvice, nádorů). Takové případové studie sledují kognitivní deficity. Takové výzkumy nám pomáhají například s lokalizací některých kognitivních funkcí. Mimo výzkumů založených na poškození mozku se využívají záznamy mozkové aktivity u zdravých jedinců. Neurobiology zajímá měření

²² Kognitivismus – tradiční teoretický přístup v psychologii a neurovědě, který se začal prosazovat od 50. let 20. století jako reakce na behaviorismus.

²³ Problematikou embodied cognition se zabývají např. A. Damasio, G. Lakoff, F. Varela

²⁴ Rozšířenou kognicí se zabývají např. A. Clark a D. Chalmers

neurobiologické činnosti mozku, a to buď v časové nebo prostorové doméně. Měření činnosti mozku časově probíhá v rozsahu od desítek milisekund po několik hodin až dnů. Měření činnosti mozku prostorově je měření činnosti na úrovni jednotlivých neuronů, nebo malých skupin neuronů nebo rozsáhlých oblastí i celého mozku. Zatím žádná z dostupných metod funkčního zobrazení plně neobsáhne rozsáhlou časově prostorovou dynamiku nervového systému. S takovýmto úkolem se zvládnou vyrovnat strukturální zobrazovací metody nebo kombinace různých metod. Volba metody je závislá na dostupnosti vyšetření, jeho ceně a také na citlivosti metody vzhledem ke zvolenému cíli, v neposlední řadě je nutné zohlednit zátěž pro pacienta (nebo účastníka výzkumu).

3.3 Zobrazovací metody

Nyní se společně podíváme na jednotlivé používané zobrazovací metody. První hojně využívanou metodou je výpočetní tomografie (v angl. computed tomography - CT). Snímky pořízené pomocí CT jsou velmi detailní, vyšetření je poměrně rychlé a neinvazivní (není potřeba kontrastní látky), ale je možné provést vyšetření i s použitím kontrastní látky. Mozek pak zobrazuje ve vrstvách, kdy jej virtuálně rozřezává na jednotlivé vrstvy. Viz série snímků na obrázku 2 (Obrazová příloha).

V porovnání s rentgenem RTG je CT šetrnější a mnohem přesnější, za to ale dražší.

Rentgen se dnes používá pro vyšetřování mozku méně než počítačová tomografie. Kromě menší přesnosti je to i z důvodu, že změny na lebce nemusí nutně znamenat i změny na mozku. Viz obrázek 3 (Obrazová příloha).

Zobrazovací metodou uplatňující se především v neurovědním výzkumu je funkční magnetická rezonance fMRI. Je metodou moderní a slouží k funkčnímu zobrazování mozku. Při zobrazování mapuje nepřímo neuronální aktivitu v návaznosti na lokální změnu oxygenace a perfuze mozkové kůry, při té se měří metabolické změny v příslušných oblastech. Při fMRI se využívá poznatku, že aktivně pracující oblasti mozku mají vyšší spotřebu kyslíku než oblasti, které jsou v klidu. Ono zvýšené prokrvení můžeme díky fMRI zachytit a zobrazit. Jak už jsem uvedla, zvýšená aktivita neuronů znamená vyšší spotřebu kyslíku. Energie potřebná pro neuronální akci se

v mozku získává výhradně z glukózy, a tedy i vyšší spotřeby kyslíku, který je třeba pro metabolický pochod. K navýšení množství kyslíku v mozku je třeba vyššího množství hemoglobinu, který potom funguje jako přirozená kontrastní látka a v místech, kde se nachází jeho větší množství je i magnetické pole, které je nepatrně silnější než v okolí. Celý popsaný proces vede zjednodušeně řečeno ke zkrácení reakčního času T2. Celkové množství deoxyhemoglobinu (deoxygenovaná forma hemoglobinu) v určité části tkáně má nepřímý vliv na hodnotu reakčního času. Uvedenou závislost nazýváme BOLD (blood oxygenation level dependency) efekt. Při vyšetření sledujeme buď iniciální pokles BOLD signálu, nárůst BOLD signálu nebo poststimulační přestřelení BOLD odezvy do negativních hodnot. (Chlebus, 2005, s. 133-134). Mezi nevýhody vyšetření pomocí fMRI jsou, že je časově náročné (trvá obvykle 30-60 minut), časové rozlišení je vázáno na metabolické změny, takže nezachycuje neurální děje přesně v čase, kdy se dějí. Dále pro komfort pacienta je nepříjemný hluk měřicího zařízení a strnulá poloha po delší čas, což také brání většímu rozsahu možných experimentů. K výhodám patří dobré prostorové rozlišení a případná možnost využití kontrastní látky, to ale vede k zátěži pro pacienta. Ukázka snímků viz obrázek 4 (Obrazová příloha).

Pozitronová emisní tomografie – PET se taktéž využívá v neurologickém výzkumu. Pozitronová emisní tomografie monitoruje metabolickou aktivitu v místech s vyšší spotřebou glukózy. Při vyšetření jsou využívány kontrastní látky, radionuklidy, jimiž jsou nejčastěji izotopy vodíku, kyslíku, uhlíku, dusíku nebo fluoru. Molekuly radionuklidu jsou nestabilní a rozpadají se se známou rychlostí. V mozku se pozitrony srazí s elektrony a obě částice se zničí. Při jejich zničení dochází k uvolnění energie ve formě gama paprsků, které putují zpět v protisměru. Zařízení PET je prstencem detektorů gama záření a při vyšetření detekuje paprsky gama, které vznikly uvnitř mozku. Zařízení následně vypočítává z gama paprsků zpětně, kde v mozku byly molekuly umístěny před svým rozpadem. V závislosti na použitém druhu molekuly (voda, glukóza atd.) je odrážena jeho distribuce v mozku na velmi specifickém aspektu mozkové aktivity nebo metabolismu. Velkou výhodou tohoto vyšetření je dobrá lokalizace dlouhodobých jevů. Mezi nevýhody patří nižší prostorové rozlišení než u fMRI a radioaktivní zátěž pro pacienta. (Doležalová, 2014, s. 16-21) Snímky pořízené pomocí fMRI viz obrázek 5 (Obrazová příloha).

Plně neinvazivní a bez zátěže pro pacienta je metoda zvaná elektroencefalografie, pro kterou běžně používáme zkratku EEG. Společně s metodou magnetoencefalografie MEG jsou elektromagnetické metody snímání mozku. Během vyšetření se zachycují signály, které vznikají přímo při elektrické aktivitě neuronů. Sice neumíme detekovat nitrobuněčné elektrické proudy z vnější strany mozku, ale díky existenci zpětných nebo objemových proudů mimo buňky dotvářejících elektrický obvod, při kterém takzvané zpětné proudy proudící mimo neurony volně v mozkové tkáni dosáhnou až na lebku a projdou jí až na skalp, můžeme detekovat tyto malé elektrické proudy jako mozkové vlny. Tyto malé mozkové vlny zachycujeme pomocí elektrod EEG umístěných na pokožce hlavy. Výhodou EEG je časové rozlišení, které je uváděno jako jedna tisícinová sekunda. Je však velmi obtížné přesně lokalizovat, kde se v mozku vyskytují elektrony jejichž aktivita přispěla k měřeným vlnám. EEG má velmi malé prostorové rozlišení, měří spíše v centimetrech čtverečních než v milimetrech, v porovnání s fMRI nebo PET. (Revonsuo, 2010, s.155-156) Při vyšetření pomocí EEG jsme díky neuroelektrické aktivitě schopni rozlišovat různé stavy vědomí jimiž jsou pozornost (beta), uvolnění (alfa) a spánek (theta, delta). Mezi výhody použití této metody patří přímá korelace měřené veličiny s neurální činností, už uvedená vysoká časová přesnost a také nízká cena vyšetření. Hlavní nevýhodou je výše popsaná horší prostorová lokalizace.

Magnetoencefalografie MEG měří magnetická pole, která jsou vytvářena elektricky aktivními neurony. Neuromagnetické pole vzniká při stejné aktivitě neuronů jako neuroelektrické pole měřitelné pomocí EEG. Výhodou pro měření je fakt, že se neuromagnetická pole šíří přímo z jejich zdroje původu, a proto je snadnější lokalizace těchto signálů při měření. Nevýhodou však zůstává, že některé signály jsou tak slabé, že zůstávají ve tkáni mozku nebo se vůbec nedostanou mimo mozek, a tudíž nejsou detekovatelné pomocí senzorů MEG. Díky tomu MEG vůbec nezachytí některé nervové aktivity. (Revonsuo, 2010, s. 156) Ukázka zobrazení pomocí EEG viz obrázek 6 (Obrazová příloha).

Jako poslední metodu, dle mého názoru u veřejnosti opomíjenou, uvedu přímou stimulaci mozku. Přímá stimulace mozku je nazývána transkraniální magnetická stimulace TMS. Jak uvádí dr. Bareš ve svém článku „Nové trendy v transkraniální

magnetické stimulaci“, jedná se o „[...] moderní, neinvazivní a bezpečnou metodu sloužící k funkčnímu vyšetření centrálního a periferního nervového systému.“ (Bareš, 2008, s. 79) Stimulace opakovanými podněty se stala metodou vhodnou pro výzkum. V případě výzkumných protokolů je účelem použití TMS inaktivace vyšetřované mozkové oblasti. Vyšetření probíhá technicky asi takto: cívka je přiložena na skalp a nasměrována na stimulované místo. Díky uvolněnému elektrickému náboji vznikne silné magnetické pole, které způsobí depolarizaci membrán příslušných axonů. Nízké frekvence elektrické stimulace vedou k inhibici činnosti neuronů ve stimulované oblasti, vysoké frekvence naopak činnost neuronů posilují. Časová reverzibilita závisí na parametrech stimulace. TMS metoda lze využít k neinvazivnímu určení lateralizace řečových funkcí, k vyšetření kognitivních funkcí a dalších. Kromě výzkumu lze využít tuto metodu i k terapeutickým účelům. Např. k léčbě deprese, obsedantně-kompulzivní poruchy, schizofrenie, k ovlivnění chůze, k ovlivnění esenciálního třesu a mnoha dalších. (Bareš, 2008, s. 79-82)

Z uvedených informací o jednotlivých zobrazovacích metodách vyplývá, že každá z metod má své výhody i nevýhody. Nevýhody je pak možné kompenzovat například kombinací různých metod a tím dosáhnout lepšího pochopení mozkových kognitivních funkcí.

3.4 Tvorba umělých modelů

Druhým přístupem ke zkoumání mysli je konstruktivistický přístup, jehož náplní je tvorba umělých modelů. Umělými modely myslím matematické, počítačové, fyzikální nebo fyzické. Těmito modely se zabývá především kybernetika a umělá inteligence AI. Kognitivní psychologové se také často zabývají tvorbou různých teorií a výpočetním modelováním. Vytváření a testování výpočetních modelů, které mají napodobovat mentální operace, je jedním z nástrojů pro rozvoj teoretických rámců, kterých je třeba pro psychologické experimenty. Tyto modely navrhované a vybudované pomocí umělé inteligence (AI) doplňují do psychologických experimentů deduktivní uvažování, tvoří koncepty a řeší analogické problémy. Thagard dokonce formuloval hlavní hypotézu kognitivní vědy jako: „*Myšlení lze nejlépe pochopit v pojmosloví reprezentačních struktur mysli a v pojmosloví výpočetních procedur, které na těchto strukturách operují*“ (Thagard, 2001, s. 25). Takovéto teorie označuje Thagard komputačně–

reprezentačním uchopením mysli (v angl. Computational-Representational Understanding of Mind, zkratka CRUM). Komputačně-reprezentační teorie předpokládá existenci mentální reprezentace, která je paralelní datovým strukturám, výpočetní procedury paralelní algoritmům a myšlení analogické běhu počítačového programu. Uvedený postoj k analogii mozku a počítače odmítá Petr Kulišťák v učebnici „Neuropsychologie“, kdy uvádí, že je takové pojetí „[...] globálně možná ještě únosné, ale při poněkud hlubší znalosti činnosti jednotlivých prvků obou „zařízení“ absolutně neadekvátní i s větší mírou představivosti“ (Kulišťák, 2001, s. 23).

3.5 Metoda introspekce

Třetím přístupem ke zkoumání vědomí je cesta vnitřního prožívání, introspekce a fenomenologie. Přístupem zkoumání vědomí z pohledu první osoby se zabývá částečně psychologie a částečně filozofie. Pokud jde o introspekci, můžeme ji chápat jako schopnost lidského organismu nebo jako metodu využívanou k subjektivnímu poznávání mysli během vědeckých experimentů (i během pouhého poznávání sama sebe). Introspekce je v současné filozofii mysli definována jako „[...] prostředek k poznání vlastních aktuálně probíhajících nebo možná velmi nedávnou minulých mentálních stavů nebo procesů“ (Schwitzgebel, 2019). Všeobecně přijímanou tezí je fakt, že introspektivně se o své mysli můžeme dozvědět jedinečným způsobem, kterého není nikdo jiný schopen. Znalosti, které o své mysli získáme prostřednictvím introspekce, jsou považovány za přímější nebo bezprostřednější než znalosti získané pomocí smyslového vnímání. Aby byl proces subjektivního poznávání uznán vědeckou komunitou, musí splňovat dle současné filozofie mysli tři základní podmínky. První podmínkou je podmínka mentality. Podmínku mentality splňujeme, pokud se během procesu poznávání zaměřujeme na duševní události, jinými slovy vnitřní události mysli. Nejedná se zde o smyslové procesy, které poskytují informace o vnějším světě nebo fyzických aspektech těla. Druhou podmínkou je podmínka první osoby. Proces introspekce může být zaměřen pouze na utváření si úsudků, znalostí nebo přesvědčení o své vlastní mysli. Introspekci, pokud pomineme některé pokusy filozofů o využívání telepatie apod., nelze využít pro zkoumání mysli druhých lidí. A konečně třetí podmínkou je podmínka časové blízkosti. Podmínka časové blízkosti určuje dobu probíhajícího stavu, na který je introspektivní poznávání zaměřeno. Všeobecně se má za to, že to mají být soudy o přítomném duševním životě, nebo o bezprostředně

minulém. K těmto třem základním podmínkám zkoumání mysli z pohledu první osoby, tedy introspekce, přibyly další tři podmínky, které si vynutili někteří současní filozofové, avšak nejsou všeobecně přijímané a považované za bezpodmínečně nutné. Jak uvádí Schwitzgebel (2019), jsou jimi podmínka přímosti. Ta znamená, že introspekce vytváří úsudky přímo, okamžitě bez velké prodlevy. Podmínka detekce, kterou akt introspekce splňuje, pokud zahrnuje nějaký druh naladění na již existující duševní stav, kdy introspektivní hlášení kauzálně závisí na cílovém duševním stavu. Poslední ustanovenou podmínkou je podmínka námahy. Introspekce nemá být konstantní, bez námahy a automatická.

Introspekce, jako metoda vědeckého poznání, zažívala v minulosti vlny přijatelnosti (oblíbenosti) a zavržení hodnoty a v posledních desetiletích zažívá svůj návrat díky ustanovení kognitivní vědy. Studium vědomí má v současné době často podobu kombinace filozofy ustanovené teorie, kterou empirici prakticky ověřují a zároveň se hledí na introspektivní pohled, který potvrzuje, či vyvrací empirický výzkum. Podle Overgaarda (2010, s. 2) v současné době neexistuje žádná obecně dohodnutá metoda pro sběr dat první osoby v experimentálních studiích vědomí. Overgaard zároveň upozorňuje na několik nedávných článků, které údajně přispívají k vytvoření takové metodiky. Mezi zmíněné výzkumy patří například metody bzučáku. Metody bzučáku byly vyvinuty pro usnadnění retrospektivy Hurlburtem a jeho kolegy (Hurlburt, Heavey, 2004). Bzučák je při výzkumu používán pro zamezení nadměrné introspekce a Hurlburt a spol. chtěli dokázat, že mezi vnitřní zkušeností a vnějším chováním existuje spojení. Celé pozorování spočívalo v tom, že byli účastníci požádáni, aby zapsali na podložku charakteristiky vědomí, které probíhaly v době pípnutí bzučáku. Proces odběru vzorků a následného rozhovoru se opakoval několik dní, dokud nebyl pochopen smysl pro jedinečnou vnitřní zkušenost účastníka. Na základě tohoto pozorování sestavili Hurlburt a Heavey číselník forem zkušeností, které se často vykytovaly v průběhu testování. (Overgaard, 2010, s. 3)

V jiném výzkumu, zaměřeném na hledání neurálních korelátů vědomí byla testována metoda „binokulární rivality“. Při ní byly účastníkům ukázány dva různé obrazy – dům a tvář – a každý obraz byl viditelný pouze pro jedno oko. Většina účastníků se shodla na tom, že vidí pouze jeden obrázek a za několik sekund zase ten druhý. Nikdy neviděli oba najednou. Docházelo k vnímání přepínání jednotlivých

obrázků v krátkém časovém intervalu. Vědci někdy zaznamenali důkazy, že aktivita ve vizuálních oblastech mozku, jako je V1, není časově propojena s hlášenými změnami obrázků, ale změny ve vědomém vnímání byly časově lépe propojené s aktivitou v parietálních oblastech. Dle Schwitzgebela jsou ale uvedené poznatky sporné.

V dalším výzkumu se zabývali například Tononi et al. (1998), jejichž výzkum se zaměřoval na vyšetřování neurálních korelátů vědomého vnímání pomocí frekvenčně značených neuromagnetických reakcí. V roce 2008 vydal Tononi článek „Consciousness as Integrated Information: a Provisional Manifesto“, kde se věnuje myšlenkovému experimentu s fotodiodou a myšlenkovému experimentu kamery. Ve fenomenologické analýze ukazuje svoji Integrovanou informační teorii vědomí (zkratka IIT). V této teorii tvrdí, „[...] že na základní úrovni je vědomí integrovanou informací a že jeho kvalita je dána informačními vztahy generovanými komplexem prvků“ (Tononi, 2008, s. 217). Tononiho tvrzení vyplývají z přesvědčení, že jsou informace a integrace základními vlastnostmi naší zkušenosti. Tento fakt prý pro nás není hned zřejmý, protože jsme většinu času při vědomí a bereme tyto stavy jako samozřejmost.

Nyní si přiblížíme myšlenkový experiment s fotodiodou. V zásadě jde o experiment, kdy subjekt stojí před prázdnou obrazovkou a má za úkol říkat „světlo“, když se obrazovka rozsvítí a „tma“, pokud obrazovka zhasne. Před obrazovkou je umístěna také fotodioda, která obsahuje snímač, který reaguje na světlo zvýšením proudu a detektor připojený k senzoru hlásícímu „světlo“, pokud je proud nad určitou hodnotou. Jinak hlásí „tma“. Otázky, které si při experimentu řešily byly: Když rozlišujeme, zda je obrazovka zapnutá nebo vypnutá, máme subjektivní zkušenost vidění světla nebo tmy. Fotodioda sice může také rozlišovat mezi zapnutou a vypnutou obrazovkou, ale dá se očekávat, že nemá subjektivní zkušenost světla a tmy. V čem tedy spočívá základní rozdíl mezi mnou a fotodiodou? Podle IIT spočívá rozdíl v tom, kolik se generuje informací při rozlišování světla a tmy. Fotodioda při svém rozlišení pouze říká, že proud ze senzoru je spíše výše než pod prahem, takže hlásí „světlo“. Při takové diskriminaci generuje detektor ve fotodiodě $\log_2(2) = 1$ bit informace. Když ale člověk vidí, jak se prázdná obrazovka zapíná, diskriminuje mezi mnohem větším počtem alternativ a díky tomu generuje mnohem více bitů informací. Základním klíčem je uvědomění si, že fotodioda nemůže ovlivnit význam diskriminace, kterou provádí,

nemá ani žádný mechanismus pro rozlišování barev. Díky tomu nezáleží na barvě světla, pouze na tom, zda proud překročí nějakou prahovou hodnotu. Fotodioda nedokáže ani rozlišit mezi homogenním světlem a jasným tvarem, a hlavně fotodioda neví, že rozlišuje vizuální atribut, protože k tomu nemá žádný mechanismus. Zato my všechny uvedené mechanismy pro rozlišování a zároveň si rozlišování z velké části uvědomujeme. „*Teorie říká, že čím více konkrétních mechanismů člověka rozlišují mezi tím, čím čisté světlo je a tím, čím není (čím více specifikují, co jsou světelné prostředky), tím více si to člověk uvědomuje*“ (Tononi, 2008, s. 218).²⁵

Metodou reflektivního zkoumání zkušeností, čerpající z poznatků kognitivní vědy a zároveň klasické fenomenologie E. Husserla, je neurofenomenologie Francisca Varely. Varela a jeho spolupracovníci upozorňují na nutnost dopředného proškolení fenomenologické metody včetně učení se fenomenologické redukci, přesvědčení nebo teorii, a to jak u experimentátora, tak u subjektu. Podstata školení nespočívá ve studiu fenomenologických textů, ale především ve školení v praxi, tedy v péči o vzhled objektů, v poskytování konzistentních a jasných zpráv o tom, jak se tyto předměty objevují ve zkušenostech, a hlavně o zážitcích jako takových. Pro metodu neurofenomenologie Varela navrhuje tři základní kroky a jejich konzistentní praktikování.

Prvním krokem a zároveň jádrem metody je pozastavení, jak sám Varela specifikuje: „*[...] náhlé, přechodné pozastavení víry v to, co se zkoumá, pozastavení našeho obvyklého diskurzu o něčem, bracketing předem nastavené struktury, která tvoří všudypřítomné pozadí každodenního života*“ (Varela, 1996 v Overgaard, 2010, s. 6). Během bracketingu a redukce jde o vyčištění našich běžných názorů, našich každodenních postojů k věcem a k tomu, jak věci fungují. Cílem zastavení je proniknout do prožívání světa a popsat, jak se věci v samotné zkušenosti objevují.

Dalším krokem jsou intimita a intuice. Neurofenomenologickým úkolem pro studium vědomí je získání intimity subjektů s jejich zkušenostmi. Během běžného vnímání obvykle nevěnujeme pozornost tomu, jak zaostřené se objekty jeví nebo se nevěnujeme objektům v okraji percepčního pole. Obvykle také nemáme povědomí o

²⁵ Více k IIT a myšlenkovému experimentu kamery v Tononi (2008)

tom, jak očekáváme události nebo jak události přetrvávají v našem povědomí. Jsou to vlastně aspekty přímé zkušenosti, kterým se při běžném vnímání běžně nevěnujeme. Cílem fenomenologické redukce je v tomto případě živější vnímání takových aspektů a tím dosažení intimity bez narušení běžných aspektů zkušeností. Intuitivní vhled do zkušenosti tvoří základ pro kritéria pravdy ve fenomenologické analýze. Důkazy, které tato analýza využívá nám jsou dávány intuicí. V těchto experimentech jde o systematické používání představivosti, která pomáhá určit povahu skutečného prožitku subjektu. (Overgaard, 2010, s. 8)

Na závěr je sestrojen popis probíhající zkušenosti na základě výše popsané metodické reflexe. Pro fenomenologický popis se užívají výrazy, které zpřístupňují zážitek ostatním. Nelze v tomto případě užívat soukromý jazyk mysli. Experimentátor se během experimentu dotazuje subjektu na prožívanou zkušenost pomocí speciálně formulovaných otevřených otázek²⁶ (např. Jak bys popsal svou zkušenost?). Pro experimentátora je ale obtížné přejít z předdefinovaných kategorií na otevřené otázky, pokud jde o následné propojení zprávy s jinými daty. Celkově je Varelov návrh považován za příliš náročný a neočekává se díky němu posun v kognitivní vědě. (Overgaard, 2010, s. 9)

V západním přístupu ke zkoumání vědomí je patrná snaha o vědeckost a velká škála experimentů snažících se nějakým způsobem využít introspektivních metod naznačuje, že tato metoda je využitelná i v přísně vědeckém přístupu. Introspektivní metody jsou spjaty s perspektivou první osoby, se subjektivním pozorováním subjektu. Při jednotlivých experimentech by mělo být zohledněno, že každé pozorování může být ovlivněno osobními prožitky subjektu, schopností subjektu referovat o svých prožívaných mentálních stavech a dalšími skutečnostmi. Velkou neznámou je pro všechny zúčastněné to, co se odehrává v mysli subjektu. Všeobecně se má za to, že nemůžeme sdílet svou subjektivní perspektivu s nikým jiným a ani nejsme schopni se účastnit prožitků jiných osob. Z toho důvodu jsou data pořízená z perspektivy třetí osoby (které lze získávat i pomocí různých technických zařízení) obvykle považovány za objektivnější než data pořízená z perspektivy první osoby.

²⁶ Otevřená otázka = otázka, která vybízí k odpovědi celou větou. Většinou na ni nelze odpovědět stručně ano, ne.

Závěr

Závěr práce bude úvahou o rozdílech v přístupu k vědomí na Východě a na Západě a zároveň ukázkou možných společných prvků nalezených v obou přístupech. Komparace těchto přístupů bude provedena na úrovni ontologie a také na úrovni metodologie poznávání. Práce od počátku neměla být kritickou analýzou popisovaných teorií a metod, ale spíše jejich obhajobou. Proto se v celé práci neobjevuje kritika.

První mojí otázkou pro zamyšlení je, jak můžeme něco tak přirozeného, jako je lidská mysl, lidské vědomí, zkoumat něčím tak uměle vytvořeným jako jsou západní teorie, výzkumy a experimenty? Ačkoli se snažíme o rigorózní přístup, tak všechny naše snahy k objasnění záhady vědomí ztroskotaly. Zatím. Je vůbec pohled na vědomí jako na záhadu správný? Pokud je vědomí opravdu primárním jevem naší existence, neměli bychom ho spíše považovat za běžný jev spojený s našimi kognitivními funkcemi a záhady takřikajíc smazat prostřednictvím našeho přístupu k němu? Stále nemáme zcela ujasněno, zda nazývat vědomí entitou, substancí, hmotou, energií... názvů ve filozofických úvahách bychom našli ještě mnoho. Také stále někteří filozofové pochybují o tom, zda vůbec nějaké vědomí existuje. A přitom já osobně považuji své vědomí za opravdu intuitivní a intimně prožívaný jev svého každodenního života. Jednoduše by se dalo říci, že Západ stále hledá svoji definici vědomí a že usiluje o jeho lokalizaci. V západní vědě je konsensuální význam pojmu vědomí často spojen s něčím dalším – být si vědom něčeho - vědomí sebe sama, vědomí okolí, vědomí pocitů a myšlenek uvnitř. Dalo by se také říci, že vědomí považujeme za ústředí integrované psychické činnosti, jež zahrnuje vše, čemu věnujeme právě svoji pozornost. S lokalizací vědomí, které často spojujeme s mozkiem souvisí i otázka vzniku vědomí, na kterou západní věda také stále hledá odpověď. Pro západní myslitele je vědomí nutné pro prožívání pocitů, k evidenci času a prostoru a k pochopení kauzality. Právě vyjmenované atributy vědomí nejsou transcendentální. Na Západě se zaměřujeme na vědomí většinou z pohledu druhé a třetí osoby. Hledáme jej v mozku druhých lidí.

Východní myslitelé oproti tomu přijali vědomí jako fakt základní reality. Pro ně vědomí nevzniká odnikud ani z žádné interakce. Prostě je dané. Je to tam a nikdo nepochybuje, že tomu tak je. Vědomí na Východě nemá žádný definiční rámec. Pro

vědomí na Východě jsou synonymy Nesmrtelnost, Věčnost, Nekonečno a blaho/blaženost. Tyto základní atributy vědomí jsou ve své podstatě všechny transcendentální a kvalifikují (ne definují) vědomí. Vědomí je pro ně nezávislé na mozku, pouze jej využívá. Východní myslitelé se zaměřují na vědomí z pohledu první osoby na základě pozorování vlastního já. Hledají jej uvnitř sebe.

Pokud se podíváme na rozdílnost přístupu k vědomí na Východě a na Západě ze sémiotického pohledu, je základním rozdílem kladení důrazu na podstatné jméno nebo na sloveso v pokládání si otázek o aspektu vědomí. Pokud se jedná o pozemskou sféru, Východ tvoří věty s důrazem na sloveso (např. Voda byla vypita.) a Západ klade důraz na podstatné jméno (např. Bratr Jan vodu vypil.). Jakmile se ptáme na vědomí, role se otáčejí a Východ se ptá prostřednictvím podstatného jména (Co je vědomí?), zatímco Západ se ptá pomocí slovesa (Existuje vědomí? Co dělá vědomí?). Tento nepatrný rozdíl vede k zásadním rozdílům v přístupu k vědomí.

Společným bodem východních nauk v čele s buddhismem je zdůraznění kosmologické jednoty a provázanosti všech událostí. Velmi úzce provázané ve vyšší realitě, která přesahuje realitu právě nás obklopující, jsou příroda, člověk, vědomí a vesmír. V hinduismu převládá kruhový pohled na vesmír, který je založen na myšlence věčného opakování. Oproti jednotě na Východě klade většina západních myslitelů důraz na jednotlivce. Jednotlivce jako předmět zkoumání sám o sobě, nebo jako součást nějaké struktury, ale jasně vyčleněnou.

I přes uvedené rozdíly existuje spojitost mezi východními a západními filozofiemi v podobě určitých rysů panpsychismu. Společný jim je pohled na svět (včetně přírody) jako jeden celek, ve kterém je mentalita zásadní a všudypřítomná. Na Východě je vědomí transcendentální, všudypřítomné, nekonečné a stejně by se dala chápat západní teze panpsychismu, že vědomí je rozšířeno po celém hmotném vesmíru a že alespoň některé druhy entit mají mentalitu na mikroúrovni. Pokud bude mentalita na mikroúrovni rozšířena po celém hmotném vesmíru, pak bude také transcendentální a všudypřítomná.

Nyní si ukážeme konkrétní příklad podobnosti východní a západní filozofie. Podle sarvástivádinů se vědomí soustřeďuje v mysli a mysl je podle nich šestým

smyslovým orgánem, který řídí, upravuje a koordinuje činnost ostatních pěti smyslů (zraku, sluchu, chuti, čichu a hmatu). Pokud je mysl šestým smyslem a oduševňuje svým způsobem proces vnímání a k tomu se neustále mění a tím se průběžně ztotožňuje s novými mentálními procesy, pak musí mysl existovat v mozku, který i východní myslitelé považují za místo, kde se hromadí zkušenosti ze smyslového vnímání. Právě popsáný názor se podobá Descartovu názoru, že mysl vnímá jen pokud je v mozku. Navíc Descartes definoval myšlení prostřednictvím vědomí, když vědomí chápal jako druh vnímání, jehož předmětem jsou myšlenky, tedy úkony vůle, chápavosti, představivosti i smyslů. Tedy mysl je podle Descarta v mozku.

Druhým konkrétním příkladem podobnosti východní a západní filozofie je učení Abhidhamma a filozofie Williama Jamese. V Abhidhammě je nejzákladnějším pulzem vědomé zkušenosti citta. Citta existuje pro každou jedinečnou kognitivní funkci a za normálních okolností nedochází v průběhu vnímání k přerušení proudu na sebe navazujících citt. Každý moment mysli (citta) existuje pouze po určitou dobu a v Abhidhammě jej považují za jednotku subjektivního času. Citty si lze představit jako základní prvky mysli, dejme tomu jako atomy u hmoty. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 42). Jestliže jsou základními prvky, ze kterých se skládají náš smysl ega i ostatní mentální funkce, pak zde spatřují charakteristické prvky panprotopsychismu. Zároveň lze spatřovat podobnost citt v Abhidhammě a atomů u Demokrita (? 420 př.n.l.), který přinesl koncept atomu jako nejmenší nedělitelné částice, která je vždy v pohybu a zůstává oddělena od vesmíru. V západní filozofii prezentoval myšlenky o vědomí jako proudu subjektivní, osobně zažívané zkušenosti W. James, který zároveň charakterizoval vědomí jako jednotné a bez možnosti dělitelnosti bez vlivu na jeho přirozený charakter. (Marvan, Polák, 2015, s. 21) Společným prvkem filozofie Abhidhammy i Jamese je proud vědomí.

Závěrem upozorním na jednu podobnost učení Abhidhammy se západní kategorizací mentálních stavů. V Abhidhammě se rozdělují mentální faktory do sedmi kategorií společných pro veškeré vědomí a plní nejzákladnější kognitivní funkce, bez kterých by nebylo možné vědomí objektu. Jsou jimi: kontakt, vůle, psychická životní energie, mentální pocit, vnímání, pozornost a jednobodovost. (Banerjee, Chatterjee, 2018, s. 42). V západní vědě kategorizujeme základní mentální stavy podobným

způsobem na: prožívání, poznání (kognice), vztah (hodnotící soudy) a vědomí jako evidence vlastních prožitků při realizaci vztahu k realitě.

Druhou úrovní problému rozdílného chápání a následnému přístupu k vědomí je metodologie. Jak je v celé kapitole Metody výzkumu vědomí popsáno, západní svět se snaží nalézt odpovědi na své principiální otázky týkající se vědomí prostřednictvím naturalizované vědy zaměřené především na opakovatelné experimentální metody a empirické ověřování zjištěných poznatků z vnějšího pohledu, tedy pohledu druhé a třetí osoby. Využívají k tomu nejnovější techniku, kterou získali díky velkému technologickému pokroku v oblastech jako je kybernetika, AI nebo automatizace. Je ale také pravdou, že si v poslední době stále více uvědomujeme nutnost potvrzení našich vědeckých poznatků pomocí subjektivního pohledu a díky tomu se metody jako introspekce a fenomenologie, zaměřené na prožívání, dostávají opět do popředí vědeckého zájmu. Východní zkoumání vědomí je naopak postavené na pozorování subjektivních prožitků a nepotřebuje pro dokazování pravdivosti nejnovější techniku. Oním garantem je pro východní vědce guru (chápej ve významu učitel), který si danými stavy už prošel a dokáže popsat, co se v mysli děje a tím i ověřit pravdivost výpovědi subjektu.

Jak může být tak velká rozdílnost v přístupech prospěšná v budoucím výzkumu vědomí? Přes velkou rozdílnost v přístupu ke zkoumání vědomí dochází na Západě i Východě ke snaze tyto přístupy sloučit a využít tím výhody z obou perspektiv. Domnívám se, že pro potřebný posun v našich znalostech o vědomí bude nutné podstoupit ještě dlouhou cestu. V dnešní době je obtížné si představit, že jsme schopni dialogu, který nebude pouze „povídáním“ si o tom, jak to vidím ze své perspektivy, ale že také dojde ke konsensu, a tím i ústupku z jedné nebo druhé strany, že si pod určitými pojmy budeme něco konkrétního představovat a budou s tím faktem obě strany souhlasit. Dialog budou muset vést vědci, kteří znají obě perspektivy, aby bylo možné se shodnout na významu jednotlivých pojmů. Obě strany si budou muset chtít porozumět a výsledek diskuse bude muset být transformovatelný do daného diskursu. Také se domnívám, že západní vědci se budou muset otevřít jinak pojímaným pojmům, aby si pod nimi dokázali představit východní význam. Domnívám se, že současná probíhající globalizace ukazuje na to, že ve světě naši předkové utvořili umělé hranice, které rozdělily svět na Východ a Západ, na kulturně a nábožensky rozdělené arey

a přitom může být pouze jeden svět. Jeden ve smyslu prostoru nerozděleném právě hranicemi, kulturou, náboženstvím ani jazykem. My bychom ty hranice mohli opět prolomit a při výzkumu vědomí najít společnou cestu za poznáním vzájemným obohacím a sloučením poznatků obou perspektiv.

Seznam použité literatury:

Banerjee, R., Chatterjee, A. (2020). *Indian Philosophy and Meditation. Perspectives on Consciousness*. 1.Edition. Routledge. 164 p. ISBN 9780367594039.

Bareš, M. (2008). Nové trendy v transkraniální magnetické stimulaci. *Neurol. praxi*, 9(2), 79-82.

Bateson, G. (2006). *Mysl a příroda: nezbytná jednota*. Praha: Malvern. Lahvice. ISBN 80-86702-19-7.

Bateson, G. (Ecology of Mind: The Sacred Gregory Bateson

Brüntrup, G. (2016). "Emergent Panpsychism", in Brüntrup & Jaskolla 2016: 48–71. doi:10.1093/acprof:oso/9780199359943.003.0003

Burns, K. (2013). *Východní filozofie: největší myslitelé od starověku po současnost*. 1. vyd. Praha: Brána. 211 s. ISBN 978-80-7243-638-5.

Coseru, CH. (2017). "Mind in Indian Buddhist Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-indian-buddhism/>

Doležalová, I., Bolčák, K. a Kuba, R. (2014). Využití pozitronové emisní tomografie (PET) v neurologii. *Neurol. praxi*, 15(1), 16-21

Dreyfus, G. (2010). Self and Subjectivity: A Middle Way Approach. In Mark Siderits, Evan Thompson & Dan Zahavi (eds.), *Self, No Self?: Perspectives From Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford University Press.

Dreyfus, G. & Thompson, E. (2007). Asian perspectives: Indian theories of mind. In Philip David Zelazo, Morris Moscovitch & Evan Thompson (eds.), *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 89-114.

E-learningová podpora mezioborové integrace výuky tématu vědomí na UP Olomouc (CZ.1.07/2.2.00/15.0334) Koranda, (2012): <http://pfyziolmysl.upol.cz/?p=3566>

Ganga, R. G. (1992). *Encyklopaedia of the Hindu World*. 1. Edition. Ashok Kumar Mittal. ISBN 81-7022-373-3. Dostupné na:
<https://books.google.cz/books?id=WjDcd0cTFxQC&printsec=frontcover&hl=cs#v=onepage&q&f=false>

Goff, P., William S. and Allen-Hermanson S. (2020). „Panpsychism“, *Stanfordská encyklopedie filozofie*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archiv/sum2020/entries/panpsychism/>

Guyer, P. and Horstmann, R.-P. (2021). "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/idealism/>

Hölzel, B. K., Carmody, J., Vangel, M., Congleton, C., Yerramsetti, S. M., Gard, T. and Lazar, S. W. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 191 (1), pp. 36-43.

Hurlburt, R.T. and Heavey, C.L., (2004). ‘To beep or not to beep: Obtaining accurate reports about awareness’, *Journal of Consciousness Studies*, **11** (7–8), pp. 113–28.

Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford, Oxford University Press.

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: Towards a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.

Chalmers, D. (2015) „Panpsychism and Panprotopsychism“, in Alter & Nagasawa : p. 246–276.

Chlebus, P., Mikl, M., Brázdil, M. a Krupa, P. (2005). Funkční magnetická rezonance – úvod do problematiky. *Neurol. praxi*, 6(3), s. 133-139.

James, W. (1904). Does 'Consciousness' Exist? First published in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, 477-491.

Knihovna narození Sri Aurobinda. Set in 30 Volumes (SABCL).– Volume 25.– The Mother with Letters on the Mother and Translations of Prayers and Meditations.– Popular Edition.– Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972.– 496 p. dostupné z https://www.aurobindo.ru/workings/sa/25/on_the_mother_e.htm#02_01

Kulišťák, P. (2011). *Neuropsychologie*. 2., aktualiz. a přeprac. vyd. Praha: Portál, 380 s. ISBN: 978-80-7367-891-3.

Kulstad, M., Carlin, L. (2020). "Leibniz's Philosophy of Mind", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/leibniz-mind/>

Lutz, J., Brühl, A. B., Doerig, N., Scheerer, H., Achermann, R., Weibel, A., Jäncke, L. and Herwig, U. (2016). Altered processing of self-related emotional stimuli in mindfulness meditators. *NeuroImage*, 124 (PtA), pp. 958-967.

Malmivuo, J., Plonsey, R. (1995). Bioelectromagnetism – Principles and Applications of Bioelectric and Biomagnetic Fields. Oxford University Press, New York.

Marvan, T., Polák, M. (2015). *Vědomí a jeho teorie*. 2. vydání. Červený Kostelec: Pavel Mervart. 159 stran. Hermés; svazek 2. ISBN 978-80-7465-138-0.

- Miltner, V. (2002). *Malá encyklopedie buddhismu*. 2. vyd., v Libri 1. Praha: Libri. 286 s. ISBN 80-7277-111-6.
- Miltner, V. (2001). *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad. 373 s. Světová náboženství. ISBN 80-7021-410-4.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford Up.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83 (October):435-50.
- Oldmeadow, H. (1992). Sankara's doctrine of *Māyā*, *Asian Philosophy*, 2:2, 131-146.
- Overgaard, Morten & Gallagher, Shaun & Ramsøy, Thomas Z. (2010). An Integration of First-Person Methodologies in Cognitive. *J. Cons. Stud.* 15.
- Pomerleau, W. P. (2021). William James (1842–1910). *Internetová encyklopedie filozofie*, ISSN 2161-0002, dostupné z <https://iep.utm.edu/james-o/#H2> , 3. 8. 2021.
- Revonsuo, A. (2006). *Inner Presence: Consciousness As a Biological Phenomenon*. MIT Press. ISBN: 02-625-1341-2.
- Robinson, H. (2020). „Dualismus“, *Stanfordská encyklopedie filozofie*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>
- Robinson, W. S. (2019). „Epifenomenalismus“, *Stanfordská encyklopedie filozofie*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>
- Rosenberg, G. H. (2004). *A Place for Consciousness*, New York: Oxford University Press.

- Satsangi, P. S., Hameroff, S., Sahni, V., Dua, P. (2016). *Consciousness Integrating Eastern and Western Perspective*. 1. Edition. New Age Books. 610 s. ISBN 978-81-7822-493-0.
- Seager, W. (2016). "Panpsychism Infusion", in Brüntrup & Jaskolla 2016: 229–248.
- Simons, A. (2001). Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness. *The Philosophical Review*, 110 (1), 31-75.
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Skrbina, D. (ed.) (2009). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millenium*. Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins.
- Schwitzgebel, E. (2019). „Introspection“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>
- Taber, J. A. (1983). *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*. University of Hawaii Press All Rights Reserved. 191.p. ISBN 0-8248-0798-7.
- Tang, Y. Y., Hölzel, B. K. and Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. *Nature Reviews Neuroscience*, 16 (4), pp. 213-225.
- Thagard, P. (2020). Cognitive Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cognitive- věda/](https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cognitive-veda/).
- Timalsina, S. (2009). *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of 'Awareness Only'*. Routledge.
- Tononi, G., Ramesh Srinivasan, D. Patrick Russell a Gerald M. Edelman, (1998). Vyhřetřování neurálních korelátů vědomého vnímání pomocí frekvenčně značených

neuromagnetických reakcí., *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 95: 3198–3203.

Tononi G. (2008). Consciousness as integrated information: a provisional manifesto. *The Biological bulletin*, 215(3), 216–242.
<https://doi.org/10.2307/25470707>.

Wallace B. (1999). Buddhistická tradice šamaty - metody výzkumu vědomí a jeho zjemňování. Překlad z angličtiny (*Journal of Consciousness Studies*, 6, No. 2-3, str. 175-187).

Werner, K. (2002). *Náboženská tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. 1. vyd. Masarykova univerzita v Brně. 711 s. ISBN: 80-210-2978-1.

Westerhoff, J. Ch. (2018). „The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy“, *Oxford University Press*. Retrieved 20 Jul. 2021, URL=
<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198732662.001.0001/oso-9780198732662-bibliography-1>

Resumé

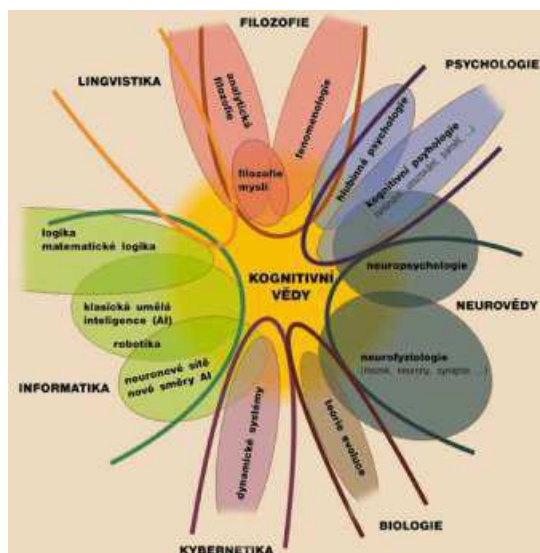
Značná rozdílnost mezi východním a západním přístupem k vědomí pramení z neoddělitelného propojení náboženství a filozofie na východě a zaměření se na exaktní vědecké přístupy na západě. Výchozí hypotézou práce je přesvědčení, že se tyto diametrálně odlišné přístupy k vědomí mohou vzájemně obohatit a cílem práce je zjistit jak a čím. Otázkou je, zda poznatky z indických filozofických škol mohou přinést světlo a možná i nový směr pro zkoumání vědomí západními filozofy a vědci. Práce je rozdělena na čtyři části, kdy první se věnuje pohledu na mysl a vědomí z perspektivy východních nauk, druhá se věnuje problematice vědomí z pohledu západní filozofie. Třetí část ukazuje metody zkoumání vědomí s důrazem na introspekci a fenomenologické metody a závěr práce je věnován komparaci zjištěných rozdílů, styčných bodů a úvahám nad přínosem případné další spolupráce východních a západních myslitelů při definování vědomí.

Abstract

The significant difference between Eastern and Western approaches to consciousness originates from the inseparable connection between religion and philosophy in the East and, on the other hand, the focus on exact scientific approaches in the West. The initial hypothesis of this diploma thesis is the belief that these diametrically opposed approaches to consciousness can be mutually enriching – and the aim of this diploma thesis is to find out how and by what means. The question is whether knowledge from Indian schools of philosophy can enlighten and perhaps provide new directions in research on consciousness by Western philosophers and scientists. The diploma thesis is divided into four parts. The first part deals with the mind and consciousness from the point of view of Eastern teachings. The second part deals with the issue of consciousness from the perspective of Western philosophy. The third part shows the methods of investigating consciousness with emphasis on introspection and phenomenological methods. The thesis conclusion is dedicated to a comparison of the differences and similarities found, and also to reflections on the benefits of possible further collaboration between Eastern and Western thinkers on defining consciousness.

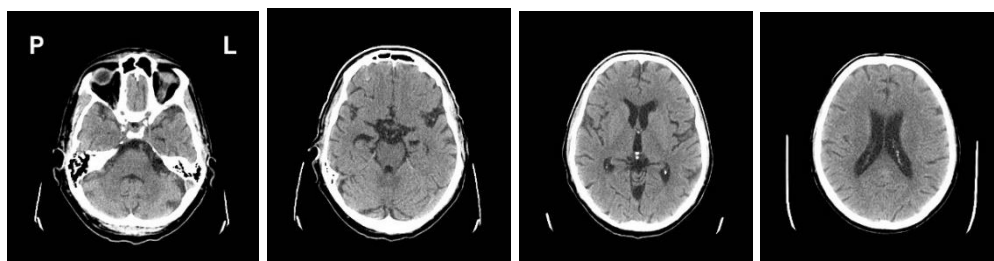
Obrazová příloha

Obrázek 1



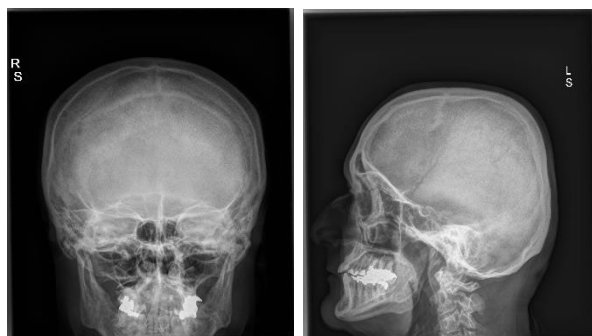
Graf znázorňující překrývání se jednotlivých vědeckých disciplín patřících do kognitivní vědy. (Havel, 2000, s. 362)

Obrázek 2



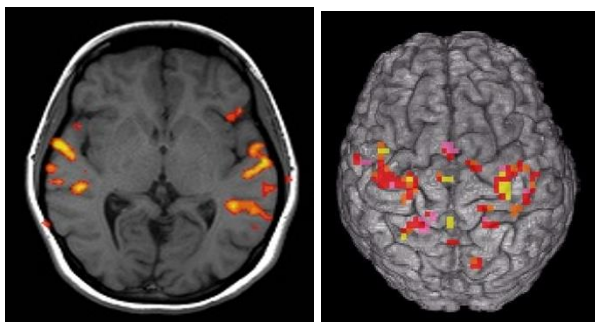
Snímky z CT. CT vyšetření se skládá z několika desítek obrazů (skenů). Jejich šířka je obvykle 2,5-5 mm. Skeny se získávají v transverzální rovině. (Heřman, 2012)

Obrázek 3



Ukázka rentgenových snímků hlavy. (Heřman, 2012)

Obrázek 4

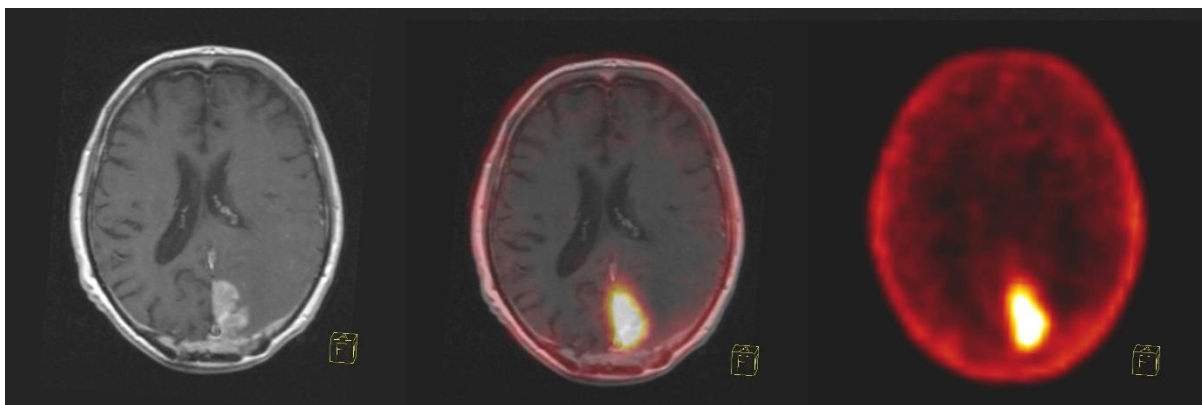


Ukázka snímků vytvořených fMRI.

První obrázek zobrazuje aktivované části mozku při pohybu jazyka ze strany na stranu.

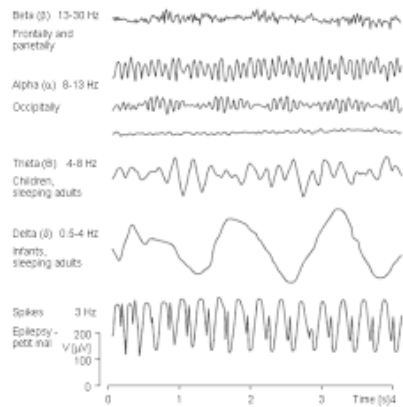
Druhý obrázek zobrazuje aktivované části mozku při pohybu prstů pravé ruky. (Heřman, 2012)

Obrázek 5



Na obrázku jsou PET snímky pacienta po podání kontrastní látky. (Koranda, 2012)

Obrázek 6



Ukázka zobrazení neuroelektrické aktivity pomocí EEG. (Malmivuo, J. – Plonsey, R, 1995)