

Čemu můžeme rozumět?

V první kapitole jsem probíral otázku „Co je to jazyk?“ a věnoval se tomu, co se můžeme dozvědět o tom, jakými jsme tvory, z bližšího zkoumání tohoto výlučně lidského majetku. Soudím, že velmi mnoho, a snažil jsem se to dokládat a ilustrovat. V této kapitole bych se chtěl posunout k obecnějším otázkám našich kognitivních schopností a také konkrétněji k tomu, jak vstupují do rozsahu a omezení našeho chápání.

Existuje koncept zvaný „nové mysteriánství“, zavedený Owenem Flanaganem, jenž ho definoval jako „postmoderní postoj, jehož účelem je prohnat pražcový hřeb srdcem scientismu“ pomocí zastávání stanoviska, že nelze nikdy plně vysvětlit vědomí.¹ Tento termín se rozrostl na obecnější otázky o rozsahu a povaze explanací přístupných lidské inteligenci. Budu tento termín používat v tomto širším smyslu, který považuji za významnější.

Jsem citován jako jeden z pachatelů odpovědných za tuto podivnou postmoderní herezi, ačkoli bych dával přednost označení jinému: truismus. To jsem měl na mysli před čtyřiceti lety, když jsem navrhoval rozlišovat mezi problémy, které spadají do našich kognitivních schopností, a záhadami, které nikoli.² V termínech, které jsem si vypůjčil z popisu abdukce Charlese Sanderse Peirceho, je lidská mysl biologickým systémem, jenž

jí poskytuje omezené pole „přípustných hypotéz“, které jsou základy lidského vědeckého bádání – a na základě stejné úvahy také kognitivních znalostí obecně. Je věcí jednoduché logiky, že tento systém musí vyloučit jiné hypotézy a myšlenky jako pro nás nedostupné vůbec, nebo v nějaké hierarchii dostupnosti příliš vzdálené na to, aby byly skutečně dostupné, i když v jinak strukturované mysli by být mohly – což možná není Peirceův pohled. UG hraje podobnou roli pro jazyk a základní pozorování se vztahuje na všechny biologické schopnosti.

Peirceův koncept abdukce je občas chápán jako odvozování nejlepšího vysvětlení, ale i když nebyl rozpracován, jde tento pojem mnohem dál. Co je nejdůležitější, Peirce trval na mezích „přijatelných hypotéz“, které bral jako velmi úzké, jako na předběžném požadavku pro „představování si správných teorií“. Zaobíral se růstem vědeckého poznání, ale totéž platí i pro osvojování si obecného chápání, a specificky i o osvojování si jazyka.³

Lze předpokládat, že totéž platí o otázkách, které dovedeme formulovat; vrozená struktura poskytuje bohatou škálu formulovatelných otázek, ale brání jiným, jež by nějaká odlišná mysl mohla považovat za ty správné, které je třeba pokládat. Cítoval jsem také vcelku podobné myšlenky Humeovy, který uznával, že stejně jako u „tvorů“ závisí „větší část lidských znalostí“ na „druzích přirozených instinktů“, které „odvozuje z původní ruky přírody“ – v našich termínech z genetické výbavy. Z toho pak plynou stejné závěry.

Toto všechno mi skutečně připadá blízko truismu, i když snad ne z důvodů, které mnohé ctihodné osobnosti vedly k podobným závěrům. Pokud jsme biologickými organismy, nikoli anděly, pak jsou naše kognitivní schopnosti podobné těm, jež se nazývají „fyzickými schopnostmi“, a měly by být studovány převážně tak, jako se to dělá s jinými systémy v těle.

Vezměme například trávicí systém. Obratlovci mají „druhý mozek“ nebo „mozek střev“, enterickou nervovou soustavu, „nezávislé sídlo neutrální integrace a zpracování“. Jeho struktura a buňky, ze kterých je tvořen, jsou „podobnější tomu, co je v mozku, než tomu, jak vypadá jakýkoli jiný periferní orgán“. Ve střevech je víc neuronů než v míše, ve skutečnosti dokonce víc „než ve veškerém zbytku našeho periferního nervového systému“, 100 milionů jen v tenkém střevě. Mozek střev je také „rozsáhlým skladištěm chemikálií, ve kterém je zastoupen každý druh neurotransmiterů, které nacházíme v mozku“, s bohatou vnitřní komunikací svou složitostí připomínající

mozek. Střeva jsou „jediný orgán, jenž obsahuje vnitřní nervový systém, který dokáže zprostředkovávat reflexy zcela bez vstupů z mozku nebo míchy“. Stalo se z něj „vibrující, moderní centrum zpracování dat, které nám dovoluje provádět některé velmi důležité a nepříjemné úkoly bez jakéhokoli duševního úsilí“, a když máme štěstí, tak to dělá „efektivně a mimo naše vědomí“. Je možné, že také „může mít své vlastní psychoneurózy“, a někteří vědci dnes podávají zprávy o zjištěních, že je náchylný k takovým nemocem mozku, jako jsou Alzheimerova nebo Parkinsonova choroba či autismus. Má vlastní sensorické převodníky a regulační systém, který ho mimo jiné vybavuje k činnostem realizujícím specifické úlohy vyžadované orgány, se kterými interaguje.⁴

„Původní ruka přírody“ nepochybně určuje, co mozek střev může a nemůže dělat – „problémy“, jež může řešit, a „záhady“, které jsou mimo jeho dosah. Nepochybně spolu také rozsah a meze souvisejí: strukturální vlastnosti, které poskytují rozsah, také stanovují meze. V případě mozku střev neexistují debaty o nějaké obskurní „hypotéze vrození“ – což se v případě jazyka často zavrhuje, ale nikdy nehájí, protože neexistuje žádná taková hypotéza mimo různé představy o tom, co tato genetická komponenta je. Ani po všech těch letech nedochází k žádným stížnostem na to, že genetická složka mozku střev není dosud plně pochopena – stejně jako v jiných oblastech. Studium mozku střev je vnitřní věc. Není tu žádná filosofická kritika založená na faktech, že co se odehrává v zažívacím systému, závisí zásadně i na záležitostech, které jsou vůči němu externí, jinde v organismu nebo i vně kůže. Podstata interního systému s jeho externími interakcemi je studována bez filosofických pochybností.

Ve studiu prvního mozku a jeho schopností, zejména lidského jazyka, znamenají srovnatelné ohledy vážná dilemata. To se mi jeví jako jeden z případů podivné tendence posuzovat duševní aspekty lidského organismu odlišně od takzvaných fyzických aspektů, jako druh metodologického dualismu, jenž je ještě zhoubnější než karteziánský dualismus metafyzický. Ten byl respektovanou vědeckou hypotézou, která byla vyvrácena, když Newton podkopal mechanistickou filosofii rané moderní vědy tím, že ukázal, že jedna z karteziánských substancí – tělo – neexistuje, a tedy zrušil problém mysli a těla, alespoň v jeho karteziánské podobě, a otevřel otázku po tom, co znamená „fyzický“ nebo „materiální“.⁵ Metodologický dualismus oproti tomu zřejmě nemá nic, co by ho mohlo opodstatnit. Pokud ho

odvrhneme, je těžké vidět, proč by měl být první mozek, zejména jeho kognitivní aspekty, studován nějakým způsobem, jenž je fundamentálně odlišný od toho, jak zkoumáme mozek střev nebo jakoukoli jinou komponentu těla. Pokud je to tak, máme mysteriánství pouze jako variantu truismu spolu s internalismem – v protikladu k zastávaným názorům.

Mnohé velké osobnosti se z různých a měnících se důvodů provinily přijetím truismu mysteriánství. Soudím, že k nim patřil před devadesáti lety Bertrand Russell, když přijal Humeův náhled, že „největší stupeň [jistoty] patří mým vlastním vjemům“, a můžeme tedy o konstrukcích mysli přemýšlet jako o úsilí dát smysl tomu, co vnímáme, ať jde o reflexivní konstrukce uvažování selským rozumem, nebo o promyšlenější a ukázněnější úsilí ve vědě – z čehož vidíme, že to, co je v percepci „dáno“, je konstruktem z externích dat a mentální struktury, což jsou témata, jež byla krátce potom zajímavě pojednávána C. I. Lewisem.⁶

Jak věc formuloval Hume, musíme se držet „newtonovské filosofie“ s „mírným skepticismem určitého stupně a upřímným doznáním neznalosti v předmětech, které přesahují veškeré lidské schopnosti“ – což pro Humea představuje v podstatě všechno, co přesahuje, jak věci vypadají. Musíme se „zdržet výkladů týkajících se jejich skutečné povahy a fungování“. Je to představivost, „druh nějaké magické schopnosti ducha, která [...] není vysvětlitelná ani největším vypětím lidského chápání“, jež nás vede k tomu, abychom věřili, že zakoušíme vnější trvajících objekty, včetně mysli nebo sebe samých.⁷ Na rozdíl od Samuela Johnsona, G. E. Moora a dalších úctyhodných osob mi jeho úvahy připadají jako hodné vážnosti.

Galen Strawson v pečlivé a informativní studii Humeova doslovu k *Pojednání* podle mého názoru přesvědčivě argumentuje, že Hume nakonec usoudil, že těžkosti, před kterými stojí, jsou mnohem hlubší. „Je zřejmé,“ uzavírá Hume, „že existuje princip spojení mezi různými myšlenkami nebo ideami v mysli“, skutečného spojení, nikoli fingovaného představivosti. Pro takovou skutečně existující entitu však v jeho filosofii/psychologii není místo, takže nakonec jeho „naděje zmizely“. Jeho základní principy se zhroutily, nenapravitelně. Jeden ze skutečně dojemných okamžiků v historii filosofie.⁸

Russell usoudil, že fyzika může pouze doufat v objevování „kauzální kostry světa, [během studia] vjemů jen v jejich kognitivních aspektech; jejich jiné aspekty leží mimo její dosah“ – byť si ve skutečnosti na nejvyšším

stupni jistoty uvědomujeme jejich existenci, ať již nacházíme nebo nenacházíme uspokojivá vysvětlení svých vědeckých snah.

Všechno se to zdá být naprostým mysteriánstvím, snad jen upraveným v tom, že se vezme vědomí jako nejvyšší stupeň jistoty, zatímco vše ostatní spadá pod problémy, zčásti i to, co je záhadami pro člověka. Spadají sem i případy bezradnosti považované v počátečních dnech moderní přírodovědy a filosofie v sedmáctém a osmáctém století za „těžké problémy“.

Nejpalčivější z nich se tehdy se týkaly povahy pohybu, přitahování a odpuzování. Tyto „těžké problémy“ řešeny nebyly. Byly ponechány stranou a vnímavější pozorovatelé jako Locke a Hume je měli za trvalé záhady – dodejme, že přinejmenším záhady pro člověka. V té době bylo toto dobře chápáno. Locke psal, že i když zůstáváme v „nevyléčitelné nevědomosti o tom, co toužíme vědět“ o hmotě a jejích účincích, ale žádná „věda o tělesech [která by poskytovala skutečná vysvětlení, není] pro nás v dosahu“, je „přesvědčen rozvážnou a s ničím jiným nesrovnatelnou knihou pana Newtona, že je příliš odvážným předpokladem omezovat v tomto ohledu moc Boha vlastními úzkými představami“. I když je gravitace věcí „pro mne nepředstavitelnou“, musím přesto uznat, že je v Boží moci „vkládat do těles, sil a způsobů fungování víc, než co lze odvodit z naší představy těla nebo co může být vysvětleno tím, co víme o hmotě“. A díky Newtonovu dílu víme, že „to tak udělal“.⁹

S ohledem na truismy mysteriánství není to, co je pro mne nepředstavitelné, žádným kritériem toho, co může existovat. Když pomíneme teologii, můžeme Lockeho myšlenky přeformulovat tak, že tvrdí, že přirozený svět má vlastnosti, které jsou pro člověka záhadami.

Newton se tomu neprotivil. Ve svém stálém hledání nějakého způsobu, jak se vyhnout „absurdním“ závěrům, že tělesa spolu interagují na dálku, spekoval o tom, že by v pozadí gravitačních interakcí mohl Bůh, jenž je všude, být „nemateriálním agentem“, na němž gravitační interakce spočívají. Ale dál jít nedokázal, protože odmítal „fingovat hypotézy“ za hranice toho, co se dá experimentálně ověřit. Newton souhlasil se svým nejvýraznějším kritikem Leibnizem, že interakce bez kontaktu je „nemyslitelná“, i když nesouhlasil s tím, že to je, Leibnizovými slovy, „nesmyslná okultní vlastnost“.¹⁰ Newton byl přesvědčen, že jeho principy nejsou okultní: „okultními jsou pouze jejich příčiny.“ Ty mohly být, jak doufal, vysvětleny ve fyzikálních termínech, tedy v termínech mechanistické filosofie nebo něčeho jim

podobného. S tím, jak se to nepodařilo, induktivní odvození obecných principů z jevů a také to, že by šlo „říci nám, jak vlastnosti akcí všech tělesných věcí plynou z těchto projevovaných principů, by bylo velmi velkým krokem ve filosofii, byť by příčiny těchto principů objeveny dosud nebyly“.

Ve své pronikavé studii o Newtonovi jako filosofovi tvrdí Andrew Janiak, že měl Newton zcela svébytný důvod pro odmítání interakce bez kontaktu. Newtonovo „chápání Božího místa uvnitř fyzikálního světa,“ všímá si Janiak, „vytváří metafyzický rámec jeho myšlení přesně v takovém smyslu, že není předmětem revize prostřednictvím reflexe zkušeností nebo prostřednictvím rozvoje fyzikální vědy.“ A „pokud je božské vzdálené působení možné“, což odpovídá působení na dálku, „pak Boží všemohoucnost nepotřebuje být vykládána, jak ji Newton vždy vykládá, v termínech božské všudypřítomnosti“.

Newtonovci později metafyziku odmítli, a tedy přijali působení na dálku uvnitř teoretických konstrukcí a nedbali „nepředstavitelnosti“ závěru o světě, které trápily Newtonovy velké současníky i Newtona samého.

Cíle vědeckého zkoumání byly odpovídajícím způsobem implicitně omezeny: od toho druhu představitelnosti, jenž byl kritériem rozumní v rané moderní vědě, po něco mnohem užšího: srozumitelnost teorií o světě. To považuji za krok značného významu v historii lidského myšlení a zkoumání, mnohem větší, než se obecně uznává. Přímo souvisí s rozsahem mysteriánství v širokém smyslu.

Locke pokračoval dál k závěru, že právě tak, jak Bůh dal hmotě tyto nepředstavitelné možnosti, jako gravitační přitažlivost, mohl také „ještě přidat“ hmotě schopnost myslet. Náhrada „Boha“ za „přírodu“ toto téma otevírá jako předmět zkoumání, což je cesta, která byla rozsáhle sledována v následujících letech a která vedla k závěru, že myšlení je vlastnost jistých forem organizované hmoty.¹¹ Jak toto poměrně běžné chápání přeformuloval Darwin, neexistuje potřeba považovat myšlení, „sekreci mozku“, za „úžasnější než gravitaci, vlastnost hmoty“¹² – pro nás nepředstavitelnou, to je ovšem skutečnost, která se týká nikoli externího světa, ale našich kognitivních omezení.

Část z raně moderního chápání těchto záležitostí byla v posledních letech znovuobjevena, někdy s pocitem úžasu, jako když Francis Crick formuloval svou „ohromující hypotézu“, že naše duševní a emoční stavy nejsou „ve skutečnosti ničím víc než chováním ohromných souborů nervových

buněk a s nimi spojených molekul". Toto znovuobjevení je někdy v literatuře považováno za radikálně novou myšlenku ve studii mysli. Jak uvádí Paul Churchland s citací Johna Searleho, tato nová myšlenka je „odvážným předpokladem, že duševní jevy jsou čistě přírodní a vyvolávané neurofyzilogickými aktivitami mozku". Tyto návrhy opakují v podstatě stejnými slovy formulace vyslovované před staletími, po tom, co se stal tradiční problém mysli a těla neformulovatelný v důsledku Newtonova rozbití jediného koherentního pojetí těla (nebo fyzikálního, materiálního atd.): příkladem je závěr Josepha Priestleyho, že se vlastnosti „označované jako duševní“ redukují na „organickou strukturu mozku“, vyslovený jinými slovy Lockem, Darwinem a mnoha dalšími, jenž byl, zdá se, po zhroutilí mechanické filosofie, která dala základy rané moderní vědě, v podstatě nevyhnutelný.¹³

Poslední desetiletí dvacátého století bylo označeno jako „Dekáda mozku“. V úvodu souboru článků shrnujících její výsledky formuloval neurovědec Vernon Mountcastle vůdčí téma jako tezi nové biologie, a to že „věci duševní, a samozřejmě myšlenky, jsou vyjevující se vlastnosti mozku, [i když] tato vyjevování jsou [...] produkována principy, kterým [...] dosud nerozumíme“ – opět opakování porozumění z osmnáctého století prakticky stejnými slovy.¹⁴

Slova „plně nerozumíme“ by ovšem měla vzbuzovat opatrnost. Můžeme si vzpomenout na postřeh Bertranda Russella z roku 1927, že chemické zákony „nemohou být v současnosti redukovány na zákony fyzikální“, skutečnost, která i významné vědce vedla k tomu, že nepovažovali chemii za nic víc než pouhý mód výpočtů, který by mohl predikovat experimentální výsledky, nikoli ale za skutečnou vědu. Jak se záhy ukázalo, Russellův postřeh byl sice správný, ale neobsáhl vše. Chemické zákony skutečně nebyly redukovatelné na fyzikální zákony v podobě, jak byla tehdy fyzika chápána, ale poté, co fyzika prošla radikálními změnami, s kvantově fyzikální revolucí, byla s v podstatě nezměněnou chemií sjednocena.

Z toho mohou velmi dobře vyplývat poučení pro neurovědu i filosofii mysli. Současná neurověda není ani zdaleka tak zavedená, jako byla před sto lety fyzika. Ve skutečnosti existují lidé, kteří mi připadají jako přesvědčiví kritici jejích základních předpokladů.¹⁵ Běžně užívaný slogan, že studium mysli je neurověda na abstraktní úrovni, se může ukázat stejně matoucí jako srovnatelné výroky o chemii před devadesáti lety – samozřejmě pokud máme na mysli dnešní neurovědu.