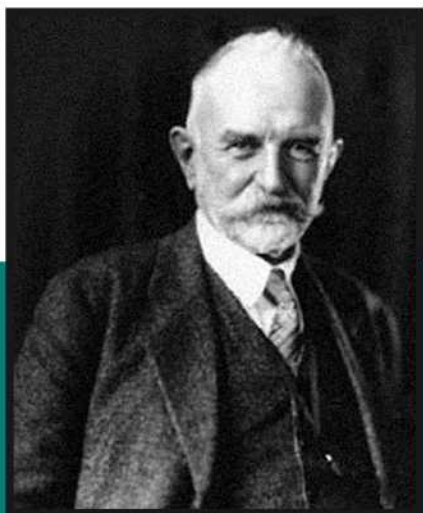




ROMAN MADZIA

**George
Herbert Mead:**
**tělo, mysl
a svět**

TRITON



TRITON
Praha / Kroměříž

...kdyby se tělo dalo snadněji pochopit, nikoho by nenapadlo,
že máme nějakou mysl.

~ Richard Rorty, *Filozofie a zrcadlo přírody*

ROMAN MADZIA

**George Herbert Mead:
tělo, mysl a svět**

ROMAN MADZIA

George Herbert Mead: tělo, mysl a svět



Stanislav Juhaňák – TRITON

Roman Madzia

George Herbert Mead: tělo, mysl a svět

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Recenzenti:

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc., Univerzita Palackého

prof. PhDr. Emil Višňovský, CSc., Univerzita Komenského, SR

Copyright © Roman Madzia, 2014

© Stanislav Juhaňák – Triton, 2014

Cover © Renata Brtnická, 2014

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON,
Vykáňská 5, 100 00 Praha 10

www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7387-784-2

Obsah

Seznam zkratk v návaznosti na dílo G. H. Meada	10
Úvod	11
1 Pragmatistický enaktivismus a filozofie aktu	16
1.1 Transakční princip a princip kontinuity	16
1.2 Meadův pragmatismus jako anti-kartezianismus	21
1.3 Mead a non-reduktivní psychologie	24
1.4 Naturalistická redefinice teleologie	35
1.5 Akt – kognice jako organická aktivita	40
1.6 Akt o sobě	49
1.6.1 Impulz a konzumace	50
1.6.2 Percepce	51
1.6.3 Manipulace	57
1.7 Enaktivní realismus	61
1.8 Sociální akt	67
2 Sociální externalismus – význam, sociální vědomí a inteligence	73
2.1 Podmínka heteronomie	73
2.2 Rudimentární komunikační proces a geneze sociálního vědomí	78
2.2.1 Přijímání postoje/role druhého	89
2.3 Přijímání postoje/role druhého a vokální gesta	103
2.4 Jednání a významový symbol	104
2.4.1 Existenční a funkcionální identita významového symbolu	109
2.4.2 Objekt, významový symbol a sociální afordance	111
2.5 Jazyk a konceptualizace zkušenosti	120
2.6 Normativita, pravidla a „mýtus mentálního“	124
2.7 Soukromý jazyk a problém solipsismu	133
2.8 Cogitamus, ergo sum – myšlení jako vnitřní rozhovor	135
2.9 Jazyk, reflektivní inteligence a rekonstrukce zkušenosti	142
3 Sociální konstrukce já a normativně-praktická struktura světa	152
3.1 Antidualismus	153
3.2 Přijímání rolí (hraní, hra)	156
3.2.1 Hraní	157
3.2.2 Hra	158

3.3	Zobecnělý druhý	160
3.3.1	Zobecnělý druhý a individuální já	161
3.3.2	Zobecnělý druhý jako perspektiva racionality	162
3.3.3	Zobecnělý druhý a sociální konstrukce normativních řádů	165
3.3.4	Zobecnělý druhý a kognitivní struktura individuálního já	169
3.4	Nedotazovaný svět	176
3.5	Racionalita, věda a objektivní existence perspektiv	181
3.6	Racionalita, věda a morální univerzum (diskurzu)	190
3.7	Filozofie přítomnosti – jednání a dějinný svět	201
Závěrečné úvahy a možné směry dalšího zkoumání		212
Summary		218
Seznam použité literatury		221
Jmenný a věcný rejstřík		232

Poděkování

Tato studie je modifikovanou verzí doktorské dizertace, kterou jsem obhájil na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity na podzim roku 2013. V této podobě a kvalitě by studie nikdy nevznikla, kdyby se jejího vedení neujal Emil Višňovský. Právě jemu tedy patří největší dík za její konečnou podobu. Vřele bych chtěl taktéž poděkovat Fulbrightově komisi v České republice, jejíž roční stipendium mi umožnilo při psaní tohoto textu spolupracovat s těmi nejlepšími. V souvislosti s tím, bych chtěl rovným dílem vyjádřit velký dík Jamesi Campbellovi (University of Toledo, USA) a Hansi Joasovi (Freiburg Institute for Advanced Studies, SRN; University of Chicago, USA) za jejich cenné rady a nesmírnou akademickou i lidskou inspiraci. Děkuji dále Kelvinu J. Boothovi a Erkkimu Kilpinenovi, jejichž recepcí Meadova díla mě v mnohém inspirovala. Děkuji taktéž Radimu Šípovi a Jaroslavu Hrochovi za velkou pomoc při vyhýbání se některým praktickým nástrahám filozofické práce, za povzbuzení a taktéž za podnětné připomínky, jež mi pomohly utřídit si vlastní názory. V neposlední řadě bych chtěl poděkovat všem ostatním, kteří mi při psaní této studie byli jakýmkoliv způsobem nápomocni.

Seznam zkratek v návaznosti na dílo G. H. Meada

- GMR:** *G. H. Mead: A Reader*
ISS: *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead*
MSS: *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*
MT: *Movements of Thought in the Nineteenth Century*
PA: *Philosophy of the Act*
PP: *The Philosophy of the Present*
SW: *Selected Writings*

Úvod

Intelektuální dědictví George Herberta Meada je svérázným úkazem americké filozofie. Podobně jako Charles S. Peirce za svého života nepublikoval Mead ani jednu monografii z oblasti filozofie. Obdobně jako Wilfrid Sellars nikdy nedokončil svou doktorskou práci, a podobně jako Peirce a Sellars „zažíval veliké těžkosti při nalézání adekvátního verbálního vyjádření pro vlastní filozofické ideje“ (Dewey, 1931, s. 310). I přes to všechno jej jeho celoživotní blízký přítel John Dewey (tamtéž) označil za „nejoriginálnější filozofickou mysl Ameriky poslední generace“. Ano, Mead se skutečně ve vlastním seberozumění považoval za filozofa, resp. psychologa, spíše než za sociálního teoretika, kterého z něj učinili především jeho úspěšní žáci, například Herbert Blumer, a škola symbolického interakcionismu. Jak jsem měl v posledních letech možnost pozorovat na mezinárodních konferencích v Evropě i Spojených státech, rozšiřuje se relativně rychle mozaika, která nám s velikou pravděpodobností v blízké budoucnosti prezentuje další, značně odlišný Meadův obraz v porovnání s tím, který známe z panteonu klasiků sociologie. Studie, jejíž řádky právě nyní čtenář pročítá, si chce činit nárok být jedním z dílků, tentokráte filozofických kamínků, na něž tato mozaika dosud čeká.

Filipe da Silva (2008) označil Meadovo dílo za „existující ve stavu plynutí“ (s. 92) a lze s ním souhlasit hned z několika hledisek. Většinu Meadova díla, včetně nejznámějšího *Mind, Self, and Society*, tvoří stenografické záznamy jeho přednášek, kombinované se zápisky studentů a nakonec editované některými jeho studenty jako Charles W. Morris, Arthur E. Murphy, David L. Miller a další. Slova, která můžeme číst v těchto sbírkách, jsou tedy ve značné části vyjádření filozofa promlouvajícího ke svým studentům a formulujícího své názory takříkajíc v reálném čase. Používáme-li typicky expresivní terminologii Josepha Margolise (1995), lze taktéž Meadovu filozofii označit za „an-archickou“ (s. 27), jež v kontrastu k filozofii „archické“ nepředpokládá existenci invariantních struktur reality ani rozumu, ale vychází z hypotézy skutečnosti jako permanentního plynutí, v němž jsou mysl a rozum odpovědí na tuto skutečnost a nikoliv epistemologickým fundamentem pro její adekvátní poznání. Konečně lze Meadově filozofii jako filozofii ve stavu plynutí rozumět i z hlediska její bytostné interpretační otevřenosti, a to nejen z důvodu její

nedokončenosti, nýbrž i kvůli nezměrnému potenciálu pro tvorbu nových idejí, které nám mohou poskytovat zajímavé konceptuální pozadí pro vyrovnávání se s filozofickými problémy dneška.

Právě z toho důvodu se tato kniha pokouší do značné míry interpretovat Meadovo dílo z pohledu některých filozofických proudů současnosti, což, jak doufám, přispěje ke konstruktivnímu dialogu mezi filozofií pragmatismu a některými jinými oblastmi zkoumání, jako jsou například kognitivní vědy a ostatní transdisciplinární přístupy ke studiu mysli. Souhlasím s Leszkiem Koczanowiczem (1992), podle něhož Mead ve své teorii a psychologii poznání usiloval odpovédět v zásadě na kantovskou otázku, jakým způsobem se dá konstruktivní aktivita poznávajícího subjektu uvést do souladu s objektivitou výsledků takové aktivity (s. 29). Tento problém skutečně stál v centru Meadovy pozornosti téměř po celou jeho kariéru a studie, jejíž úvodní stránky nyní čtenář pročitá, se pokusí jeho způsob řešení prezentovat a uvést do rozličných kontextů, relevantních pro soudobou filozofii. Ačkoliv pravděpodobně nelze popřít, že okruh problémů, jimiž se Mead po celý život zabýval, je do značné míry vymezen Kantovou filozofií, nebyl Mead v žádném případě kantovcem a jeho pragmatismus (stejně jako podle mého názoru pragmatismus obecně) nelze chápat jako pokračování transcendentálního Kantova projektu (interpretaci pragmatismu jako naturalizované verze kantovství obhájuje např. Pihlström, 2003). Mead by s největší pravděpodobností oponoval kantovské představě (sdílené dnes širokým spektrem tradic, od analytické filozofie přes neostrukturalismus až po některá vyjádření neopragmatistů jako Rorty či McDowell), že náš vztah ke světu je v primární rovině *pasivní* a *teoretický*, tzn. že vztah mysli a světa je vztahem mezi propozičně artikulovatelným mentálním obsahem na jedné straně a čímkoliv, co zbývá (svět, perceptuální zkušenost), na straně druhé, kterážto představa osciluje nebezpečně blízko subjektivismu a jazykového idealismu.

Právě v Meadově pojetí vzniku mysli a jazyka v jednání spatřuje tato kniha vyváženou představu, pomocí níž by snad bylo možné, po schizmatu způsobeném filozofickým „učarováním jazykem“, spojit mysl a svět zpět dohromady. Základem našeho vztahu ke světu nejsou podle Meada ani konceptuální schémata, ale *ani* propozičně bezezbytku artikulovatelné praktiky, nýbrž non-propoziční a non-intencionální aktivity na těch strukturách světa, vůči kterým nás činí naše tělesná konstituce senzibilními. Jednou mi Susan Haacková řekla, že některé aspekty Meadova díla, jako jeho přesvědčení o nemožnosti jednoznačné lokalizace mysli a kognitivních procesů výhradně v našich hlavách, teprve čekají na své znovuoživení. Myslím, že Haacková měla pravdu. Právě z toho důvodu

je první kapitola kniha věnována Meadově filozofii aktu a jejímu výkladu na pozadí toho, co v textu nazývám pragmatistickým enaktivismem. Pragmatistický enaktivismus je teze propojující Meadovo přesvědčení o teleologické povaze jednání (adaptivních aktivit) organismů s názory soudobých teoretiků sitované kognice, jako jsou Andy Clark, Alva Noë, Mark Rowlands či Daniel D. Hutto. Narozdíl od klasických epistemologických teorií, konstruovaných na základě subjekt-objektového paradigmatu, je pragmatistický enaktivismus tezí, podle níž není kognice primárně procesem získávání a kombinování „idejí“ či „dat“ v našich hlavách, nýbrž distribuovaným procesem aktivního zapojování environmentálních struktur do adaptivních, na dosahování cílů zaměřených tělesných aktivit organismu. Na pozadí Deweyho kritiky pojetí reflexního oblouku bude představena geneze Meadovy koncepce non-reduktivní behaviorální psychologie (sociálního behaviorismu) spolu s centrálním pojmem „postojů“, pomocí něhož se Mead pokusil o naturalistické uchopení teleologie lidského jednání. Poznání není podle pragmatistů otázkou adekvátní „reprezentace“ světa, nýbrž je jednáním, jinými slovy je záležitostí vytváření efektivních strategií pro vyrovnávání se s environmentálními strukturami a událostmi. Ve svém závěru kapitola představuje koncepci enaktivního realismu, jež má směřovat k jednoznačnému vyvrácení nařčení filozofie pragmatismu ze subjektivismu nebo idealismu. Enaktivní realismus, k jehož představení první kapitola směřuje, je pragmatistickou tezí o tom, že pokud vědomí a kognice vznikají skrze aktivní zapojování environmentálních struktur do jednání organismu, pak naše perceptuální objekty nejsou modelem (reprezentací) světa v naší mysli, nýbrž jsou tímto světem samotným.

Zatímco předmětem kapitoly první je téměř výhradně Meadova koncepce individuálního aktu jako logického předpokladu jakéhokoliv vztahu individua a světa, obrací se pozornost kapitoly druhé k jeho koncepci aktu sociálního. Zde mapuje historický vývoj Meadovy sociální psychologie v kontextu jeho kritického vyrovnávání se s koncepcemi emocí především u Darwina a Wundta. Centrálním tématem této kapitoly se pak stává Meadovo pojetí emergence symbolické komunikace skrze kooperativní interakci mezi tělesnými individui, schopnými přijímat postoj/roli druhého. Podobně jako v kapitole první je zde zdůrazněno, že podle Meada není symbolická (jazyková) komunikace záležitostí vyjadřování pre-existentních intencí a idejí, nýbrž je produktem ve svém základě non-intencionálních a non-reflektivních procesů přizpůsobení mezi individui v kooperativním sociálním aktu. Značná pozornost je věnována analýze ne zcela jasné Meadovy koncepce „přijímání postoje druhého“, kterou se

zde snažím vyložit především jako primárně tělesný, nikoliv intelektuální proces. Zbývající část kapitoly se pak z různých úhlů pohledu věnuje otázce, jakým způsobem naše jazykově kódované sdílené reakce na společný praktický svět tento svět kognitivně strukturují. Pouze za předpokladu existence sdílených reakcí a způsobů jednání vůči sociálním objektům můžeme v Meadově sociální psychologii hovořit o existenci mysli. Mysl je podle Meada sociálním konstruktem, který vzniká skrze sdílení významů v sociálním procesu komunikace. Za předpokladu takového pojetí konstituce mysli v sociálním procesu, jak kapitola dále argumentuje, je vyloučena možnost solipsismu a soukromého jazyka. Mysl, já a jazyk mohou vzniknout pouze v sociálním procesu symbolické interakce s druhými, solipsismus a možnost soukromého jazyka jsou tedy podle Meadova názoru vnitřně rozpornými doktrínami. Poslední část druhé kapitoly se pak zabývá Meadovým pojetím reflektivní inteligence a procesu, jakým pomocí významových symbolů dochází ke kognitivní rekonstrukci světa ve zkušenosti sociálního individua.

Předmětem kapitoly poslední je analýza Meadova pojetí sociální konstrukce já a normativně-praktické struktury světa. Meadova koncepce já (komplexní lidské osobnosti), jejímž vývojovým předstupněm je mysl, je zde prezentována na pozadí jeho přísně antidualistického pojetí vzájemného vztahu mezi já a společností, kdy sociální proces není chápán jako konglomerát interakcí individuálních já, nýbrž jako předpoklad jejich samotného vzniku. Při popisu procesu socializace, jak o ní přemýšlel Mead, se přitom pokouším zdůrazňovat skutečnost, která bývá v sekundární meadovské literatuře často opomíjena, a tou je tělesný a non-konceptuální rozměr procesu socializace. Proces iniciace lidského jedince do společnosti není totiž pouhým učením se sociálním významům, nýbrž je ve stejné míře zároveň přejímáním toho, co Harry M. Collins (2000) nazval „sociálním ztělesněním“, tedy získáváním návyků, způsobů chování a používání nástrojů, které nejsou bezesbýtku artikulovatelné pomocí jazykových prostředků. Vrcholem procesu socializace je pro Meada schopnost individua vstupovat do perspektivy „zobecnělého druhého“, jinými slovy přijímat vůči vlastnímu jednání nejen postoj druhého individua, nýbrž celé sociální skupiny.

Analýze koncepce zobecnělého druhého je v třetí kapitole věnována značná pozornost. Zobecnělý druhý je v Meadově sociální psychologii chápán jako institucionalizovaný soubor normativních očekávání sociální skupiny vzhledem k individuu a reprezentuje v Meadově filosofii postoj racionality. Racionalita tedy není vnitřní mohutností mysli, nýbrž je dosahována individuálním já v tom stupni, v jakém je toto já schopno

do vlastního jednání inkorporovat normativní očekávání stále obecnější a abstraktnější sociální skupiny. Individuální já nelze interpretovat jako svémocný a svébytný karteziánský subjekt, nýbrž jako sociální entitu, jejíž existence je dána skrze její participaci na sociálních, prakticky a jazykově rozvrhovaných strukturách, které ho bytostně překračují. Kniha chce tímto argumentovat, že podobné pojetí racionality do značné míry modifikuje i naše pojetí objektivitu. V Meadově rozumnění není objektivita adekvátním poznáním vnější skutečnosti solitérním individuem, nýbrž je sociálně přijímanou interpretací světa, která je schopná obstát ve zkoušce praktického jednání.

Filozofie pragmatismu byla v minulosti až příliš často předmětem dosti nespravedlivých nařčení ze solipsismu, subjektivismu a prvoplánového relativismu, která pramenila v lepším případě z nepochopení pragmatistické filozofie, a v tom horším ze zlé vůle. Primárním cílem této studie je tedy znovu tyto problémy promyslet a pokusit se odpovědět na otázku, zda a jakým způsobem lze zajistit důvěryhodnost našeho vztahu ke světu za předpokladu, že k nám tento svět nepřichází apriorně strukturován, ale naopak, že za jeho podobu neseme, přinejmenším částečnou, epistemologickou odpovědnost. Je až s podivem, že do dnešního dne nebyl takto postavený problém (který je možné považovat za centrální při konstruktivním dialogu mezi pragmatismem a zbytkem filozofické tradice) učiněn předmětem zkoumání z pohledu filozofie George H. Meada. Byl to přitom právě Mead, který v rámci tradice klasického pragmatismu rozvinul nejuplněnější teorii jazyka a radikální sociální konstrukce mysli, přičemž nikdy nerezignoval na úlohu rozumu a experimentální vědecké metody při zkoumání přírody a řešení sociálních problémů. Předkládaná studie se tedy pokusí tento nedostatek v recepci Meadova díla odstranit. Jak čtenář záhy zjistí, k pokusu o nový způsob nahlížení výše uvedeného pereniálního problému jsem si přivolał vedle Meada i celou řadu soudobých autorů, jejichž názory se s těmi Meadovými snažím uvést do konstruktivního dialogu a přispět tak i tímto způsobem k obnovujícímu se zájmu o tuto osobnost, který můžeme v současnosti na mezinárodní scéně sledovat.

Pragmatistický enaktivismus a filozofie aktu

Předmětem této kapitoly je rozbor předpokladů a posléze základních kontur Meadovy filozofie jednání. Důvod, proč začít analýzu myšlenek tohoto amerického filozofa právě u těchto témat, spočívá v samotné povaze jeho filozofie. Na jedné straně je totiž jakousi symptomatickou charakteristikou textů tohoto myslitele paradoxní fakt, že ačkoliv při prezentaci a analýze jeho idejí začneme v zásadě odkudkoliv, vždy se „dostředivě“ vrátíme do bodu, jenž tvoří samotné ohnisko jeho úvah, totiž k analýze způsobu, jímž v procesu jednání (aktivity) dochází ke vzniku kognitivních procesů a vědomé zkušenosti. Na straně druhé by nás tato skutečnost neměla svádět k dojmů, že z heuristického hlediska je právě spekulace na téma pozice mysli v přírodě výchozím bodem jeho filozofie. Je tomu spíše naopak, evoluční naturalismus amerického pragmatismu, jehož základy i Mead pomáhal utvářet, totiž činí z fenoménu mysli a jejích mohutností až finální, nikoliv iniciální element filozofické reflexe. Rád bych tedy nyní věnoval pozornost předpokladům, z nichž Mead při svých úvahách o mysli vychází, a následně se zaměřil na analýzu klíčových momentů jeho koncepce jednání. Richard J. Bernstein ve své poslední knize *The Pragmatic Turn* (2010) prohlásil, že „filozof ožívá a promlouvá k nám z minulosti tehdy, když se jeho dílo stává plodným zdrojem pro vyrovnávání se se soudobými filozofickými problémy, když jeho dílo může být použitelné novými způsoby. Jinak je vzdávání úcty tradici jen cestou k jejímu balzamování“ (s. 96). Jelikož s Bernsteinovým názorem souhlasím, pokusím se v této kapitole taktéž ukázat, do jaké míry může Meadovo dílo vstupovat do konstruktivního dialogu s některými soudobými proudy kognitivních věd.

1.1 Transakční princip a princip kontinuity

Aniž bychom se dopustili přílišného zjednodušení, můžeme prohlásit, že primární charakteristikou filozofie pragmatismu, odlišující ten-

to myšlenkový proud od zbytku okcidentální intelektuální tradice, je přísný anti-dualismus (Alexander, 2009). Dílo kteréhokoliv z klasických pragmatistů se totiž vyznačuje nejen pečlivou snahou o eliminaci tradičních dichotomií, ale snad ještě důkladnější pozornost věnují pragmatisté tomu, aby staré dichotomie nebyly nahrazovány novými. Nestačí totiž, aby byl diskontinuitní dualistický slovník klasické filozofické tradice, stojící u zrodu teoretických a praktických problémů našeho života, odmítnut; daleko důležitější je jeho nahrazení slovníkem novým, tj. slovníkem kontinuity. Hovoříme-li o nutnosti ustavení kontinuitního konceptuálního rámce našich úvah o povaze mysli, jsou vynikajícím výchozím bodem postřehy Marka Johnsona (2007), jenž v souvislosti s dílem Johna Deweyho uvádí tři základní prvky tzv. „Deweyho principu kontinuity“: i) *kontinuita organická*: spojitost mezi člověkem a ostatními příslušníky živočišné říše, která umožňuje, aby vědecké poznatky o ostatních zvířatech nesly přímé důsledky pro sebepochopení člověka a jeho místa v přírodě; ii) *kontinuita kognitivní*: racionální, logické a vědecké schopnosti koření v tělesných procesech a vyvinuly se z evolučně primitivnějších kognitivních forem. Dualismus myslí a těla je tedy kulturně podmíněným omylem, pramenícím z chybné inference, že jelikož člověk disponuje řádově komplexnějším aparátem kognitivní racionality, musí být tato racionalita povahy odlišné od kognitivních procesů manifestovaných „nižšími“ živočichy. Mysl je důsledkem fyzikálních procesů nižšího řádu, a zejména pak těch, které umožňují kulturní interakci; iii) *kontinuita vnitřního a vnějšího*: procesy probíhající navenek aktivního organismu jsou pro jeho fungování stejně důležité jako procesy probíhající v hranicích jeho fyzické schránky. Integrace organismu a jeho vnějšího prostředí je tak silná a plynulá, že distinkce mezi vnitřním a vnějším jsou artificijním a funkcionálním dělením, jenž by nemělo být zaměňováno za distinkci ontologickou (s. 122–123).

Východiska Deweyho a Meadovy filozofie jsou natolik shodná, že neexistuje důvod, proč by nebylo možné „Deweyho princip kontinuity“ vztáhnout i na názory jeho nejbližšího přítele. Ba co více, jsem přesvědčen o tom, že pokud se jedná o genezi myšlenek, jež Johnson označuje výše uvedeným termínem, je možné intelektuální primát připsat paradoxně právě Meadovi. K tvrzení, že právě Deweyho mladšího kolegu bychom měli označit za intelektuálního původce principu kontinuity (přinejmenším pokud se jedná o jeho uplatnění ve filozofii mysli u pragmatistů druhé generace), mě přivádějí především slova Jane M. Deweyové, která ve svém otcem autorizované biografii explicitně uvádí:

Filozofové a psychologové, kteří do té doby uznávali jakékoli spojení mezi psychickými fenomény a lidským tělem, umísťovali jeho fyzikální bázi do mozku samotného, nebo přinejlepším do nervového systému, izolovaného od celého organismu, a tudíž i od jeho vztahů k okolnímu prostředí. Mead naopak vyšel z myšlenky organismu jednajícího a reagujícího v okolním prostředí; z této perspektivy je nervový systém, včetně mozku, orgánem pro regulování vztahů organismu jako celku k objektivním podmínkám jeho života. Psychické fenomény, včetně procesů myšlení a poznání, musejí tedy být popisovány z tohoto úhlu pohledu. Mead také rozvinul originální koncepci **psychického** jako stavu objevujícího se v okamžiku, kdy dříve ustavené relace organismu a prostředí selhávají a nové ještě nebyly ustaveny. Skrze inkluzi vztahů mezi lidskými bytostmi navzájem rozvrhl také teorii původu a podstaty jáství. Dewey se nepokoušel o rozvíjení těchto specifických myšlenek, ale převzal je od Meada a učinil z nich část své další filozofie. A tak od devadesátých let dále byl Meadův vliv srovnatelný s tím Jamesovým. (Dewey, 1939, s. 25–26, kurziva v originálu tučně)

Je zřejmé, že Meadova koncepce mysli a jednání vyrůstá z předpokladů svou povahou metafyzických a svého času si vyžádala i poměrně výraznou redefinici metodologických východisek při studiu vědomých procesů, totiž přechod od introspekcionismu k reflexi způsobu, jakým dochází ke konstituci vědomí v rámci adaptivní aktivity organismů v reálném prostředí a čase. Přijmeme-li ovšem širší náhled na Meadovu filozofii v celé její komplexnosti, můžeme pozorovat, že s tím, jak Mead v pozdním období přechází od zkoumání mysli k otázkám čím dál více povahy metafyzické, rozšiřuje aplikaci principu kontinuity na veškeré přírodní procesy (Hroch et al., 2010, s. 113). Z tohoto důvodu považuji za vhodné v současné chvíli formulovat průvodní myšlenku, prostupující celek jeho díla, totiž tzv. transakční *princip*¹, jímž budu v tomto textu označovat doktrí-

¹ Mead sám o transakčním principu nikde ve svém díle nehovoří. Přesto, či možná právě proto, jej navrhuji používat jako zastřešující konceptuální a heuristický rámec jeho filozofie. S pojmem „transaction“ se můžeme setkat především v pozdním Deweyho díle, a zejména pak v jeho posledním knižně publikovaném textu *Knowing and the Known* (1949), jenž vznikl ve spolupráci s Arthurem F. Bentleyem. Pojmem transakce Dewey s Bentleyem označovali nemožnost nahlédnutí jednoznačných konstitutivních relací mezi entitami z důvodu jejich radikální relationality a vzájemné provázanosti (s. 131). Autoři spisu *Knowing and the Known* však pojem transakce chápali spíše jako termín odkazující na teorii poznání (Miller, 1963, s. 13). V této knize jej ovšem budu interpretovat ve smyslu lehce odlišném – metafyzickém, který považuji vzhledem k Meadovým názorům, za vhodnější. Transakční princip bude nabírat odlišných odstínů v jeho teorii jednání a mysli, sociální filozofii, teorii percepce i v ontologii. Konkrétní definice bude předložena v jednotlivých kapitolách, zabývajících se předmětnými tématy.

nu, podle níž jsou relace, do nichž vcházejí rozličné entity mezi sebou, ontologicky konstitutivní pro tyto entity samotné. Tento princip je zároveň hypotézou radikální relationality přírodních a společenských procesů. Obsah pojmu „transakce“ lze také pojmově přiblížit skrze jeho komparaci s termínem interakce. Zatímco totiž popis přírodních procesů v termínech „interakce“ implicitně předpokládá nahlížení skutečnosti jako vzájemného kauzálního působení na sobě nezávislých a ontologicky svébytných jednotek, pojem „transakce“ naznačuje obraz skutečnosti jako neustálé, dynamické fluktuace událostí, bez možnosti ustavit absolutní ontologické hranice mezi nimi.

Zatímco se většina interpretů Meadova díla ve svých pracích zaměřuje spíše na sociálně-psychologický a sociologický aspekt jeho tvorby², je podle mého přesvědčení nutné zaujmout perspektivu širší a pokusit se číst Meadovu filozofii jako úsilí o radikální změnu nahlížení skutečnosti. Ačkoliv je nezbytné přisvědčit zjištění, že zřejmě nejdůležitějším Meadovým přínosem humanitním vědám je jeho sociálně-externalistická koncepce mysli, dostali bychom poměrně zkreslený obraz intelektuálního dědictví tohoto amerického myslitele, pokud bychom ji chtěli vnímat izolovaně od celku jeho filozofie. Naopak jestliže budeme ochotni přijmout vcelku smysluplnou hypotézu, že modifikace našeho pohledu na konstituci vědomí a mysli musí vycházet ze širší revize našich metafyzických hledisek, týkajících se vztahu mysl/tělo, zkušenost/příroda/poznání/jednání atd., budeme schopni pozorovat další zajímavé (zejména epistemologické a ontologické) implikace Meadovy filozofie. Transakční princip, byť má charakter metafyzického přesvědčení, měl a neustále má nesporný dopad i na disciplíny vně filozofie samotné. Zrodil se totiž někde na pomezí vědy a filozofie při Deweyho a Meadově reflexi překotného rozvoje evoluční biologie a přírodních věd za doby jejich společného působení v Ann Arbor a v Chicagu. Jak upozorňuje Charles W. Morris³ ve své předmluvě k *MSS*, je potřeba Meadovy myšlenky interpretovat jako situované v rámci intelektuální tradice, neznačící dnešní představy o přísné demarkaci vědy a filozofie (srov. Morris in *MSS*, s. ix). Mead sebe sama považoval za myslitele, jenž chce naše ideje směřovat do budoucnosti, v níž má dojít k dynamickému splynutí filozofie a vědeckého zkoumání. Tato vize prosvítá celým jeho dílem a tvoří podhoubí

² Nejnověji např. Boulafia (2001), Silva (2007, 2008), Deegan (2012) atd.

³ V tomtéž smyslu se o Meadově pozici na rozhraní humanitních věd a filozofie vyjadřuje Hans Joas (1985): „Mimo svůj značný zájem o humanitní vědy Mead nikdy ani nesnil o tom, že by se stal sociologem. Jakmile byl po své smrti pozvednut do pozice klasické postavy sociologie, zaplatil za tuto poctu fragmentární recepce své práce v sociologii i filozofii“ (s. 266).

školy chicagského pragmatismu, jehož byl právě on po většinu své kariéry čelným představitelem. Filozofie je vždy pokusem o reflexi a interpretaci nejdůležitějších vědeckých poznatků konkrétní doby⁴, a nelze tedy *redukovat* jedno na druhé. Meadův vliv je přesto až příliš často ohraničován pouze do oblasti sociální teorie a přehlíženy jsou ostatní aspekty jeho myšlení, v rámci nichž je teprve možné jeho dílu komplexně porozumět. V tomto ohledu lze jen souhlasit s názorem Erkkiho Kilpinena (2011), podle něhož je přesnější tohoto myslitele interpretovat jako „k psychologii inklinujícího filozofa myslí a teoretika jednání“ (s. 139) než klasika sociologie.

Metodologická pozice, jejíž relevanci bude tato studie obhajovat, je reprezentována pojmem *empiricky odpovědná filozofie* [empirically responsible philosophy].⁵ Podle tohoto názoru by filozofická reflexe měla vycházet z aktuálních poznatků empirických věd, anebo s nimi přinejmenším nebýt v rozporu. Empiricky odpovědná filozofie tedy musí připustit, že primárním východiskem jakékoliv filozofické spekulace by se měla stát naše tělesná zkušenost „jako základ všeho, co můžeme minit, myslet, vědět a komunikovat“ (Lakoff & Johnson, 1999, s. 3). Je potřeba pokorně přiznat, že metoda konceptuální analýzy, tolik populární v minulém století, ačkoliv je nutným a nedílným elementem plodné intelektuální reflexe, sama o sobě v dějinách nikdy žádný důležitý filozofický problém nevyřešila. Filozofická metoda v současnosti čelí naléhavé výzvě rekonstruovat vlastní cíle i prostředky a přerodit se z poněkud autistické intelektuální kulturistiky na disciplínu adresující reálné problémy. Mead programově upřednostňoval empiricky odpovědnou filozofii od doby rozchodu s absolutním idealismem Josiaha Royce během svých studií na Harvardově univerzitě. I při zběžném pročtení Meadových prací, zejména z raného a středního období jeho tvorby, upoutá naši pozornost neobvyklé množství příkladů z oblasti experimentální biologie a psychologie, jimiž tento myslitel své texty nejen prokládal, ale co je důležitější, z nichž byl schopen vyvozovat filozofické závěry. Skutečnost, že Meadova teorie aktu a sociální konstrukce mysli opětovně nalézají své empirické potvrzení například v sociálních vědách a neuro-

⁴ Srov. např. Meadovu přednášku o Whiteheadovi, kterou přednesl v rámci Carus Lectures na Kalifornské univerzitě v Berkeley. (PP, s. 1–31).

⁵ Tento pojem si vypůjčuji od autorů George Lakoffa a Marka Johnsona (1999, s. xi, 551–552). Autoři jím odkazují především na tvorbu Johna Deweyho a Maurice Merleau-Pontyho. Vzhledem k podobě Meadovy filozofie a mýje, do jaké ovlivnil řadu Deweyho názorů, je koncept „empiricky odpovědného filozofa“ neproblematicky přisuzovatelný i jemu. Srov. taktéž Kilpinen (2013).

vědách (viz dále), nasvědčuje relevanci empiricky odpovědné filozofie a rozvrhuje nové možnosti interakce mezi filozofií a zbytkem kultury.

1.2 Meadův pragmatismus jako anti-kartezianismus

Pragmatistickou teorii konstituce vědomí a kognitivních procesů lze konceptuálně a metodologicky nejlépe vymezit v kontrapozici vůči karteziánské koncepci mysli. V kontextu posledně jmenovaného paradigmatu je mysl pojmána jako zvláštní druh objektu, substance charakterizované konkrétními vlastnostmi. Z karteziánského pohledu je mysl nahlížena na pozadí analogie s tělesnými orgány (srdce pumpuje krev, ledviny produkují tělesné metabolity, mysl myslí). Mysl se od ostatních orgánů odlišuje dvěma zásadními aspekty: absencí místní extenze a nepodřazeností vůči fyzikálním zákonům. Mysl nezabírá žádný prostor, není rozprostraněnou substancí. Jelikož v Descartesově paradigmatu absence místní extenze mysli automaticky neimplikuje absenci její místní lokace (Rowlands, 2003, s. 14), je mysl umístěna někde v hranicích lidského těla, nejpravděpodobněji v oblasti mozku. Mysl nepodléhá ani striktně mechanistickým fyzikálním zákonům, nýbrž se řídí zákony rozumu. Klasické paradigma filozofie mysli, jehož je kartezianismus konceptuálním fundamentem, je, jak například argumentuje Mark Rowlands (1999/2004), tudíž konstruováno na dvou základních hypotézách: 1) internalismu, podle kterého mentální stavy a procesy jsou umístěny výhradně v mozku⁶ poznávajících organismů; 2) metodologickém solipsismu⁷, jenž tvrdí, že povaze mentálních stavů a procesů je možné porozumět výhradně skrze zkoumání událostí odehrávajících se v mozku (mysli) poznávajících organismů (s. 8).

Podle názorů George Lakoffa a Marka Johnsona (1999) pak analytická filozofie mysli a kognitivní věda první generace (komputační teorie mysli a kognitivismus), mimo jiné na základě výše zmíněných předpokladů, konstruovaly metaforu mysli jako abstraktního počítačového programu, zcela nezávislého na materiálním substrátu, který jej instanciuje. Mysl je v takovém paradigmatu nahlížena jako algoritmický program operující

⁶ Jelikož logicky myslitelná jsou i inteligentní stvoření bez jasně identifikovatelného mozku, budiž s větší dávkou přesnosti řečeno, že karteziánský internalismus lze definovat jako přesvědčení, že všechny kognitivní události (procesy a stavy) jsou v takových případech umístěny výhradně v hranicích konkrétního orgánu, jenž tyto mentální fenomény instanciuje.

⁷ Přístup v Meadově době reprezentovaný např. Husserlovou metodou fenomenologické redukce (kontemplativní studium intencionálního obsahu po „uzávorkování“ vnějšího světa), nebo v současnosti obhajovaný například Jerry Fodorem (1987).

formálními symboly podle pravidel logiky. Tyto symboly samy o sobě žádný význam nemají, nýbrž jej získávají buď na základě vzájemných vztahů, nebo díky skutečnosti, že jsou interními *reprezentacemi* externí reality. Lakoff a Johnson (tamtéž) v tomto smyslu argumentují, že i přesto, že výše uvedené směry filozofie myslí a kognitivních věd slovně proklamují anti-kartezianismus, ve skutečnosti se od něj v zásadních ohledech nijak neodlišují. Stále zachovávají dualistické tendence ve formě a) dualismu těla a myslí (materiální substrát vs. na něm nezávislý formální program, hardware vs. software); b) dualismu vnějšího a vnitřního (externí realita vs. interní reprezentace).⁸ Stejně tak kriticky nereflektují ani internalismus a metodologický solipsismus. Charles S. Peirce (1931–1935) jednou prohlásil:

Novodobá filozofie nikdy nebyla tak úplně schopná se zbavit karteziánské představy mysli jako něčeho, co „sídlí“ ... v podvěsku mozkovém. Dnes se tomu každý posmívá, a i přes to nikdo nepřestal obecně uvažovat o mysli stále tím stejným způsobem jako o něčem uvnitř této nebo jiné osoby, náležící jí a korelující s reálným světem. Celá série přednášek by byla nezbytná, abychom rozkryli tento omyl. (5.128)

Dnes, po více než sto letech, můžeme prohlásit, že byl Peirce bohužel příliš optimistický vzhledem k tomu, kdy se nám podaří empiricky neodpovědné předpoklady kartezianismu důkladně prozkoumat a odmítnout. Meadův pragmatistický enaktivismus byl na rozdíl od výše zmíněných směrů již v první polovině minulého století *skutečnou* alternativou vůči kartezianismu. V oblasti individuální kognice (které byla dosud v sekundární meadovské literatuře věnována velmi malá pozornost) Mead odmítal hypotézu 1) a argumentoval, že alespoň některé kognitivní procesy jsou konstituovány něčím více nežli pouze tím, co se nachází v našich hlavách. Jak uvidíme níže, Meadova pozice pragmatistického enaktivismu⁹ předpokládala, že kognice je nikoliv tvorbou a operováním reprezentací vnější reality v mysli, nýbrž je procesem přímého *zapojování* [enaction] environmentálních struktur do adaptivních strategií organismů na základě jejich účelově zaměřeného jednání (aktivity). Tato kapitola se bude mimo jiné snažit dokázat, že Meadův pragmatistický enaktivismus (i pragmatismus obecně) byl raným, avšak relativně sofistikovaným předchůdcem dnešních koncepcí situované kognice, včetně její nejsilnější verze – vehikulárního externalismu. 2) V kontextu kognice sociální je pro-

⁸ Srov. také Dreyfus (1979; 1991), Haugeland (1989; 1998).

⁹ On sám tento pojem přirozeně nepoužíval.

gram Meadova sociálního behaviorismu zásadním odmítnutím metodologického solipsismu, když tvrdí, že aby bylo možné vysvětlit mentální fenomény, je potřeba začít jejich zkoumání nikoliv v hlavách sociálních individuí, nýbrž v sociálním kontextu, kde tyto fenomény vznikají a nalézají svou vlastní funkci v regulaci sociálních vztahů mezi tělesnými individui v reálném prostředí. Konceptuálním fundamentem obou těchto postojů je pak „hypotéza ztělesněné mysli“, kterou lze vhodně definovat slovy Andyho Clarka (1997a), jenž prohlásil: „Intelligence a rozumění koření nikoliv v přítomnosti a manipulaci explicitních, jazyku podobných datových struktur, nýbrž v něčem více zemitém: vyladění základních reakcí vůči reálnému světu, které umožňuje organismu vnímat, jednat a přežít“ (s. 4). Mozek je z takového pohledu orgánem pro kontrolu a synchronizaci aktivit biologického těla, nikoliv „procesorem“ operujícím prázdnými symboly na základě pravidel formální logiky. Pojmy, které používáme a kterým rozumíme, jsou pro Meada produktem naší tělesné konstituce a transakčních vztahů k fyzickému i sociálnímu okolí a nemohou být vysvětleny mimo jejich kontext. V souladu s principem kontinuity vyrůstají vědomé významy, mysl i reflektivní inteligence z proto-mentálních kognitivních strategií organismů v jejich přirozeném prostředí. Kognice a myšlení jsou druhem a prostředkem jednání, nikoliv jeho logickými ani temporálními antecedenty: „Veškeré myšlení vyvstává z tělesných procesů transakce mezi organismem a prostředím a jakoukoliv hodnotu, kterou má, přijímá ze své schopnosti obohatit a transformovat zkušenost“ (Johnson, 2010, s. 129). Myšlení není schopností adekvátní reprezentace reality, nýbrž úspěšného vyrovnávání se s reálnými situacemi, s nimiž je organismus ve svém prostředí konfrontován.

Meadův pragmatistický enaktivismus navrhuje definovat (přinejmenším některé) kognitivní a vědomé procesy jako v širokém smyslu environmentálně konstituované. Tyto procesy pak nejsou jednoznačně lokalizovatelné výlučně v hlavách poznávajících organismů, nýbrž vznikají jako události hybridní povahy na základě tělesných transakcí organismu s jeho fyzickým a sociálním okolím. V opozici ke karteziánskému internalismu lze na pozadí pragmatistického enaktivismu artikulovat *hypotézu externí konstituce*, jež chce obhajovat názor, podle něhož kognitivní procesy instanciované subjektem *S* jsou externě konstituované tehdy, pokud se skládají nejen z interního neurálního stavu *S*, nýbrž zároveň vůči *S* externí struktury či události, spojené s *S* pomocí vhodné funkcionální relace.¹⁰

¹⁰ Přístup v současnosti také obhajovaný proponenty teorie rozšířené mysli [extended mind theory]. Teorie rozšířené mysli je také nazývána „vehikulárním externalismem“. Srov. Clark (1997a; 2001; 2003; 2008), Clark & Chalmers (1998), Hurley (1998), Chemero (2009), Noë

Hypotézu externí konstituce je možné interpretovat jako pragmatistický pokus vypořádat se s problémy jako dualismus subjektu a objektu či vnitřního a vnějšího, nastolenými karteziánským internalismem. Podaří-li se prokázat na konci kapitoly její oprávněnost, ukáže se: a) že takovéto pojetí kognice přináší pozitivní metafyzické závěry, pokud se jedná o odmítnutí subjektivismu a skepticismu, z něhož je pragmatismus tak často (a zcela neprávem) obviňován; b) bude připraven konceptuální základ pro rozšíření takového pojetí z oblasti individuální kognice do oblasti kognice sociální, která je předmětem kapitol následujících.

1.3 Mead a non-reduktivní psychologie

Meadova hypotéza environmentálního zakotvení myslí koření ve filozofii pragmatismu a její genezi lze rekonstruovat na pozadí Meadovy konstruktivní spolupráce s Johnem Deweyem (Joas, 1985, s. 66–69; Miller, 1973a, s. xxv–xxvi). Pojetí vědomí jako fenoménu, bytostně vykračujícího mimo sebe sama do vnějšího prostředí a plnění zde úlohu koordinátora efektivního přizpůsobení organismu, je heuristickou pozicí, kterou známe již z textů pragmatistů první generace jako William James a Charles S. Peirce. Leszek Koczanowicz (1990) v tomto ohledu označuje tento postoj jako „metodologickou ideu exteriorizace myslí“, již definuje jako „postulát kontinuálního provázání vnitřního světa psychiky a vnější domény fyzikálních faktů“ (s. 37). Jsem ovšem přesvědčen, že pokud bychom pod jeden takovýto pojem chtěli vřadit teorie myslí všech pragmatistů, zejména pak Meada a Deweyho, mohla by nám uniknout důležitá distinkce, a to především tehdy, pokud bychom se pokoušeli postoje dvou posledně jmenovaných vztáhnout k tvorbě Williama Jamese. O skutečnosti vystupování myslí mimo sebe samu hovoří James (1890) zejména ve své 4. charakteristice proudu vědomí [stream of consciousness] (s. 224–290). Nutnou vlastností vědomí je podle Jamese jeho předmět a obsah [content], tedy reprezentace vnějších fyzikálních objektů. Scheffler (1974) nazývá tuto podmínku „požadavkem intencionality“ (s. 131). Mead ovšem, ačkoliv Ja-

(2004; 2009, 2012), Rowlands (2003; 2004; 2006; 2010) aj. Vehikulární (aktivní) externalismus je potřeba odlišit od sémantického (pasivního) externalismu reprezentovaného například názory Hilary Putnama či Tylera Burge (více viz Rowlands [2003, s. 123–155; 2004, s. 31–47]). Sémantický externalismus se týká individuace sémantického obsahu propozičních postojů. Pokud se jedná o pojetí myslí jako takové, je externalismus reprezentovaný výše uvedenými filozofy kompatibilní s karteziánským internalismem, jinými slovy postojem, podle něhož výlučnou doménou, v níž se odehrávají kognitivní procesy, je mozek, resp. CNS – viz Rowlands (2006, s. 19–49).

mesovy práce důvěrně znal, podobné deskripce nepoužívá. Podobně jako Dewey byl totiž přesvědčen, že ani praktické jednání, ani výkon vyšších kognitivních funkcí nemůže být v primární rovině pochopen jako vztah mezi svémocným subjektem (resp. intencionálním obsahem jeho mysli) a na něm nezávislým vnějším světem. Navíc, hovoříme-li o hypotéze externí konstituce, není, zdá se, pro Meada až tak důležité, že se vědomí v nějakém smyslu *zabývá* vnějšími objekty. Mead přichází s ideou daleko radikálnější. Podstatnou se pro něj totiž jeví hypotéza, že mysl by mohla být *konstituována* skrze propojení čistě organických, proto-mentálních fenoménů s vnějším (fyzikálním a sociálním) prostředím. Tato veledůležitá diference podle mého vzniká ze skutečnosti, že orientace Jamesovy psychologie, zejména v práci *The Principles of Psychology*, s níž Mead při rozvrhování svých koncepcí konstruktivně polemizoval, je v podstatě dualistická a introspekční¹¹. Druhým důvodem, proč Mead zjevně tenduje k silnému pojetí exteriorizace mysli ve smyslu její konstituce v rámci transakčních vztahů s vnějším prostředím, je skutečnost, že jako obecný výkladový rámec skutečnosti přijímá evoluční biologii a přírodní vědy obecně. Nechci tím říci, že by tento postřeh neplatil do určité míry i pro Jamese, ovšem na druhou stranu není možné si nevšimnout, že James ve svých textech pracuje takřka výhradně s představou již hotové mysli, kterou později zkoumá především z kvalitativní a fenomenologické perspektivy.

Kořeny Meadova enaktivního pojetí mysli lze primárně nalézt v meta-fyzickém podhoubí filozofie pragmatismu, jež u něj na přelomu předminulého a minulého století ovlivnilo jeho recepci Darwinova a Wundtova přístupu¹² ke zkoumání mentálních procesů. Darwinova evoluční teorie nejenže byla příčinou fundamentální metodologické restrukturalizace biologie, ale do značné míry agitovala taktéž příklon ke komparatistickým zkoumáním v oblasti nově se ustavující samostatné disciplíny – psychologie. Evolucionistické paradigma poukázalo na důležitost vědeckého výzkumu zvířecího chování se zvláštním zřetelem ke zkoumání vývoje nervového systému a zvířecí inteligence (Baldwin, 2002, s. 9–10). Uvedením materialistického darwinismu do vědeckého diskurzu tehdejší psycho-

¹¹ James totiž v této práci kalkuluje s existencí mysli jako něčeho předem daného a zabývá se (ve filozoficky relevantních pasážích) zejména jejím fenomenologickým popisem. Naopak geneze mysli jako takové pro něj nestanoví problém, kterému by věnoval přílišnou pozornost. Dualistické implikace své pozice James do značné míry korigoval v článku „Does Consciousness Exist“ (1904/1922, s. 1–38). I přesto zůstává celková interpretace jeho filozofie v tomto smyslu relativně nejednoznačná.

¹² Viz taktéž následující kapitola.

logové nabyli přesvědčení, že se jim do rukou konečně dostává nástroj, pomocí něhož budou schopni rozloučit se s metafyzickými spekulacemi descartovsko-lockovské psychologie a zkoumat psychické procesy pomocí empiricky ověřitelných metod. S tímto programem Mead bezvýhradně souhlasil: „...můžeme ... vrátit do přírody vše, co dualistická doktrína vyhradila vědomí...“ (PP, s. 171). „Je třeba se zbavit rozdělení světa a vrátit přírodě (objektivnímu řádu věcí) to, co jí náleží“ (ISS, s. 107). Skutečně, nahlédneme-li Meadovo dílo z hlediska systematického, tedy prizmatem některých jeho pozdních textů, v nichž ukládá své celoživotní intelektuální snažení do komplexního a koherentního celku (SW, s. 306–319; 320–344; 371–391; MT), můžeme prohlásit, že primární objekt zájmu pro něj spočívá v odmítnutí dualismu přírody (fyzických objektů existujících nezávisle na pozorovateli) a mysli (intencionálního obsahu), jenž se stává pro filozofii „s každým dalším dnem více a více netolerovatelný“ (SW, s. 307). Mead byl naturalista. Na mnoha místech svého díla tvrdí, že výzkum centrální nervové soustavy (CNS) a procesů, které v ní probíhají, nám může poskytnout významný explanační potenciál pro vysvětlení procesů percepce, myšlení, emocí a jednání (SW, s. 25–59; 94–104; 240–247, 267–293; PP; MSS; ISS). Na stranu druhou je ovšem nutné dodat, že je naturalistou *non-reduktivním*, neboť výrazně polemizuje s názorem, že zkoumání mozkových procesů samých o sobě nám umožní bezezbytku vysvětlit všechny mentální procesy zahrnující jazyk a symbolické myšlení, kteréžto jsou nejcharakterističtějšími znaky sociálního procesu, jenž se v individuálním vědomí manifestuje jako mysl. Podle Meada jsou mozkové procesy sice nutnou, avšak nikoliv postačující podmínkou pro vysvětlení vědomí a mentálních procesů. Argumentuje přitom, že i kdybychom disponovali kompletním popisem CNS, pak by nám tato data i tak nebyla schopna poskytnout plné vysvětlení vědomí, mysli a komplexního lidského chování: „Namísto předpokladu, že námi zakoušený svět se jako takový nalézá v naší hlavě a nervových procesech zde probíhajících, behaviorista vztahuje tento zkušenostní svět k aktu celého organismu“ (MSS, s. 111).¹³

CNS je tedy pouhým (sic) mechanismem neurálních drah, které umožňují výskyt vědomí a reflektivní inteligence, avšak aby mohlo dojít k jejich samotnému vzniku, trvání a fungování, je potřebné vysvětlit způsob jejich funkční konstituce v propojení a transakčních vztazích s vnějším fyzickým a sociálním prostředím. To pro Meada znamená, že mysl je konstituována něčím více než jen těmito neurálními procesy. Mead tedy

¹³ K rozdílu mezi Meadovým a Watsonovým pojetím behaviorismu taktéž viz Baldwin (2002, s. 46–48).

metodologicky odmítá analýzu mysli jako subjektivní zkušenosti nebo pokusy o její korelaci s konkrétními typy mozkové aktivity. Tento přístup, který ve svých textech nazývá paralelismem, není z hlediska Meadova sociálního behaviorismu akceptovatelný, neboť podle jeho názoru nebere v úvahu úlohu sociálních a symbolických procesů v konstituci subjektivní a umožňuje tak původně oknem vyhozenému kartezianismu (dualismu) vrátit se zpět zadními vrátky: „Tento termín (paralelismus – R. M.) je nešťastný, neboť zachovává rozdíl mezi myslí a tělem, mentálním a fyzickým“ (MSS, s. 38). „Nechceme dva jazyky, jeden popisující fyzikální fakta a druhý konkrétní fakta vědomí“ (tamtéž, s. 40). Na Meadových názorech je pozoruhodná především skutečnost, že odmítá jak redukci vědomí na mozkové procesy (z dnešního pohledu teorie identity, eliminativismus atd.), tak i na druhé straně různé verze epifenomenalismu, když podobné přístupy líčí mentální události jako „neškodné vědomé stíny“ neurální aktivity mozku, které nevyžadují žádnou zvláštní pozornost (SW, s. 269). Nemožnost identifikace jeho pragmatistického enaktivismu s jakoukoliv verzí analytické filozofie mysli současnosti vzniká podle mého názoru z jejich dualismu (v dnešní době především z dualismu vlastností), internalismu a kategoriálního omylu (Ryle), spočívajícího v přesvědčení, že mysl a její obsah jsou nějakým druhem entit¹⁴, které jsou redukovatelné na jiný, základnější druh entit, popisovaný slovníkem přírodních věd (neurologie nebo fyzika).

Skutečně kompletní a v tomto smyslu unifikační teorie mysli musí podle Meadova názoru obsahovat konstruktivní propojení fyziologické a sociální psychologie:

Je zřejmé, že je potřeba následovat sociální vědu, jejímž předmětem je zkoumání sociálního chování ... tak jako je potřeba následovat fyziologii, která zkoumá fyzikální soustavu, jakožto předpoklad vědomí. Jinými slovy, sociální psychologie by se měla stát protějškem fyziologické psychologie. (tamtéž, s. 103)

Psychologie jako taková není disciplínou, která se zabývá výhradně vědomím, nýbrž je něčím, co zkoumá individuální i sociální zkušenost jednotlivce ve vztahu k podmínkám, za nichž vzniká (MSS, s. 40). Podobným prizmatem je pak potřeba číst i Meadovo používání pojmu „sociální psychologie“, jež neznamenaá studium chování individuí v rámci vět-

¹⁴ Lakoff & Johnson (1999) v tomto směru hovoří o nekriticky předpokládané metafoře mysli jako jakési uzavřené „nádoby“ [container], obsahující mentální objekty (ideje, myšlenky) (s. 338–381).

ších sociálních skupin, nýbrž zkoumání procesu, jakým v rámci sociální skupiny dochází k individuaci vědomí jednotlivce a vzniku významů. Meadovo zdůrazňování kruciální role sociální psychologie v protějšku k psychologii čistě fyziologické spočívá v přesvědčení, že i kdybychom disponovali zcela precizními neurologickými fakty o fyzikálních mechanismech probíhajících v mozku každého z nás, i tak by z podobné deskripce nebylo zřejmé, jakým způsobem by z těchto faktů vyplývalo vysvětlení našich vzájemných interakcí, včetně jazykové komunikace, významu a kooperativního sociálního chování. W. Teed Rockwell v knize *Neither Brain nor Ghost: A Nondualist Alternative to the Mind-Brain Identity Theory* (2005) přichází se zajímavým myšlenkovým experimentem, na jehož pozadí lze vcelku přesně vystihnout důvod, proč Mead považoval sociální psychologii za neredukovatelný partnerský projekt toho, co by dnes bylo možné označit pojmem neurověda. Představme si mimozemského neurovědce-solitéra (nazvěme jej například Prospero), obývajícího opuštěnou planetu, na níž ve své laboratoři provádí výzkum neuronálních procesů zvířat, která unáší z planety Země. Prospero po celý svůj život vyrůstal sám, a postrádá tudíž jakékoli poznatky z oblasti sociální interakce. Jednou se Prosperovi podaří unést pozemského primáta, pročež začne studovat jeho mozkovou strukturu. Narazí přitom na amygdalu, tedy mozkovou strukturu vyšších obratlovců, umístěnou ve střední části spánkového laloku, z velké části odpovědnou za sociální chování a emoční reakce. Náš neurovědec-solitér se snaží funkci amygdaly objasnit pomocí pokusů na tomto primátovi, o samotě zavřeném v kleci. Rockwell uvádí, že neexistuje způsob, jakým by Prospero mohl vysvětlit, jak je možné, že tento konkrétní orgán je odpovědný za konkrétní kombinaci právě takových a ne jiných behaviorálních projevů, soustavy zvuků a tělesných gest, které pozemský primát na základě vlastnění právě tohoto orgánu manifestuje¹⁵ (s. 108). Jinými slovy, pro vysvětlení mechanismu, kterým jsou v naší zkušenosti konstituovány významy, je potřeba zkoumat nikoliv jakési jejich neurální koreláty, nýbrž primárně způsob, jakým jsou tyto významy konstruovány v intersubjektivní interakci. Hledání jejich mozkových korelátů pak musí z logického hlediska následovat vždy až v druhém sledu. Na pozadí tohoto zjištění pak z pohledu Meadovy filozofie nelze než souhlasit s Rockwellovým tvrzením, že nejpravděpodobněji se „psychologie v budoucnosti bude rozvíjet synchronicky po boku neurovědy, spíše než že jí bude eliminována“ (tamtéž).

¹⁵ Rockwell zde zároveň upozorňuje, že právě podobný přístup k výzkumu amygdaly v dobách rané psychologie, kdy byly experimenty prováděny na izolovaných primátech, vedl k nezdarům ve vysvětlení její funkce.

Jak uvidíme v následující kapitole, Meadova kritika zejména postojů Darwina a Wundta poukazovala svého času na skutečnost, že karteziánské filozofické paradigma bylo ve východiscích jemu současných psychologických výzkumů zakořeněno mnohem více, nežli by si byli tito myslitelé schopni připustit. Tato výtky je ovšem relevantní dodnes – také některé přístupy dnešní kognitivní neurovědy, usilující o vysvětlení vědomí čistě za pomoci nalezení neurálních korelátů mentálních stavů lidové psychologie, v mnohém karteziánské předpoklady přejímají, aniž by je jakkoliv tematizovaly a reflektovaly. Nekritické osvojování karteziánských východisek při zkoumání mysli spatřuji zejména ve snahách stále převažující většiny badatelů omezovat výzkum mysli na oblast mozkových stavů bez uvážení širšího kontextu, v němž mají své místo. Podobnému redukcionistickému přístupu je potřeba přiznat určité *ratio* především díky komplexitě a nejednoznačnosti zkoumané oblasti, avšak na druhou stranu není možné s ním zacházet až příliš daleko. Shaun Gallagher (2005) například uvádí tři oblasti, v nichž je pravděpodobné, že vzpomínaná únosná redukcionistická hranice bývá překročena: a) nahrazování intencionálních vysvětlení jednání jejich neurálními koreláty; b) redukce tělesnosti na její komputační reprezentace; c) uvažování o tělesnosti jako pouhém rozhraní, díky němuž mozek získává senzorické vstupy (s. 134). Podobná heuristika v soudobých kognitivních neurovědách skutečně karteziánismus připomíná, přinejmenším proto, že chápe CNS jako zcela svébytnou doménu, v zásadě konstitučně nezávislou na těle. Slova Reného Descartesa (1641/1960), jenž v *Meditacích o první filozofii* uvádí, že „...mysl není bezprostředně ovlivněna všemi částmi těla, nýbrž pouze mozkem“ (6.41), tak dodnes v kognitivních neurovědách silně rezonují.

Ilustrativním příkladem dnešní podoby karteziánismu může být například tvrzení jednoho z průkopníků soudobých neurověd Francise Cricka (1995), jenž v knize *The Astonishing Hypothesis* mimo jiné uvádí: „Vy, vaše radosti a strasti, vaše vzpomínky a ambice, váš smysl osobní identity a svobodné vůle nejsou ve skutečnosti ničím více než reakcemi velkých shluků nervových buněk a s nimi spojených molekul. Podobně jako to formulovala Alenka Lewis Carrolla: Nejste ničím více než balíkem neuronů“ (s. 3). V duchu podobné heuristiky jsou pak deskripce a explikace mentálních procesů celkově vyčerpány nalezením jejich mozkových neurálních korelátů. Nalezení paralel mentálních stavů v těchto korelátech pak stanoví postačující podmínku pro jejich vysvětlení. Tato forma reduktivního fyzikalismu se však v posledních letech stává terčem kritiky (Dennett, 1991; Noë, 2004, 2009, 2012; Rockwell, 2005; Rowlands, 2003, 2010 atd.), argumentující ve prospěch tvrzení, že ačkoliv

je výzkum mozkových procesů nutnou součástí komplexního vysvětlení mysli a kognitivních procesů, nemůže být označen za podmínku postačující. Na tuto neřest dominantního proudu dnešních neurověd také upozorňují například Alva Noë a Evan Thompson (2004), když citují jiné Crickovo vyjádření: „...potřebujeme nalézt neurální koreláty vědomí ... Pro tento úkol se zdá být vizuální systém primátů obzvláště vhodným ... již déle nemusíme ztrácet čas únavnými filozofy, vždy nesouhlasícími jeden s druhým. Vědomí je nyní do značné míry vědeckým problémem“ (s. 3). Noë a Thompson argumentují, že v současnosti převládající proud kognitivní neurovědy, snažící se vysvětlit fenomén mysli a vědomí pouze skrze nalezení mozkových korelátů vědomé zkušenosti (např. Churchland, 1994), spočívá na celé řadě nikoliv neproblematických empirických, metodologických a filozofických předpokladů o povaze vědomí a jeho vztahu k mozku (Noë & Thompson, 2004, s. 17–19). Jak uvidíme dále, i podle Meada jsou podobné tendence velmi problematické a je nutno dodat, že zejména v soudobé literatuře přirozené filozofie mysli¹⁶ sílí názory, jež postojům prezentovaným tímto filozofem již před stoletím dávají v mnohém za pravdu.¹⁷

Na nezbytnost zkoumání vědomí a mysli z perspektivy vztahu mozek-tělo-vnější prostředí upozorňuje kromě uvedených filozofů taktéž Daniel Dennett (1991), který snahy o vysvětlení povahy vědomí pouze z hlediska mozkových stavů výmluvně označil pojmem „karteziánský materialismus“ (s. 107). Mead již před sto lety relativně pronikavě rozpoznal, že naturalizace mysli, pochopená v intencích přístupu, s nímž se dnes můžeme setkat pod hlavičkou rozličných variant teorií psychofyzické identity, je pouhým nahrazením koncepce duše pojmem vědomí a neznamená žádný zásadní metodologický posun, neboť stále zachovává implicitní dualismus mozku a těla¹⁸, resp. centra a periferie. Meadův pragmatistický enaktivismus naproti tomu navrhuje chápat vědomí jako fenomén „funkcionální, nikoliv substantivní povahy“, jenž není jednoznačně místně lokalizovatelný a který tudíž ani „nemůže být situován do mozku“ (MSS, s. 112).

¹⁶ Srov. Clark (1998, 2003, 2008); Franks, (2010); Gallagher, (2005); Hutto & Myin (2013); Noë (2004, 2009); Rockwell (2005); Varela, Thompson, & Rosch (1991).

¹⁷ Viz níže.

¹⁸ K tomu taktéž Dewey (1916/2001): „Příliš často ... je starší dualismus duše a těla nahrazován dualismem mozku a zbytku těla. Ve skutečnosti je ovšem nervový systém jen specializovaným mechanismem zajišťujícím, že všechny tělesné funkce pracují pospolu. Místo představy, že pracuje odděleně od orgánů motorické reakce, jako orgán poznání, je to orgán, kterým tyto navzájem interagují. Mozek je v podstatě orgánem působícím v rámci vzájemného přizpůsobování podnětů přicházejících z okolí a odpovědí na ně“ (s. 343–344).

Jelikož mohou podobná vyjádření lehce svádět k zavádějícím interpretacím, je na místě několik vysvětlujících poznámek. V prvé řadě, svými slovy o nemožnosti jednoznačné místní lokalizace vědomí (mysli) nechce Mead nijak zlehčovat svůj materialistický projekt vysvětlení lidské zkušenosti za pomoci pojmů darwinistického naturalismu. Ba naopak, Meadova koncepce konstituce kognitivních kapacit vědomí je pragmatistickou radikalizací darwinistického přístupu ke zkoumání lidské mysli a jsem přesvědčen, že ji lze vymezit taktéž pomocí vyjádření Andyho Clarka (2008) jako „názor, podle něhož myšlení a poznání může (v některých případech) přímo a non-instrumentálně záviset na trvalé interakci mezi tělem organismu a jeho vnějším prostředím“ (s. xxviii). Podle této pozice pak procesy realizující určité kognitivní operace zahrnují změň zpětných vazeb, abduktivních a anticipativních smyček, které protínají hranice lidského mozku, těla a vnějšího prostředí. Pokud je tedy podobný obraz fungování mysli pravdivý, nelze kognitivní mechanismy jednoznačně lokalizovat pouze v hranicích lidského těla.

Pro úplnost je potřeba uvést, že tato pozice není vlastní pouze Meadovi samotnému, nýbrž je výsledkem jeho společného intelektuálního úsilí spolu s Johnem Deweyem a Jamesem R. Angellem na Chicagské univerzitě v 90. letech předminulého století. Na druhou stranu lze ale souhlasit se zjištěním Garyho A. Cooka (2013), že Mead dovedl program funkcionalistické psychologie (byť pod jiným označením) zřejmě nejdále. Funkcionalistická psychologie vycházela z Jamesových *Principles*, a zejména pak z těch úvah, které zdůrazňují funkcionální roli kognitivních procesů v adaptivních operacích, prováděných organismem v reálném čase, při konfrontaci s reálnými problémy ve vnějším prostředí. Tento proud, který bychom mohli stejně oprávněně nazvat evoluční či ekologickou psychologií, se tak vyhraňoval vůči tehdy tradiční „strukturalistické“ psychologické doktríně, která historicky vycházela z Lockovy *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) a která svůj výzkum soustředila primárně do oblasti deskripce obsahů mysli a kompozice elementů vědomí. Funkcionální psychologie naproti tomu chápala jako svou výchozí teoretickou bázi nikoliv předpokládané *mentální události*, nýbrž naopak behaviorální procesy v jejich biologických a sociálních kontextech. Jádrem nového pojetí funkcionalismu byl non-mechanistický a organický koncept jednáni a jeho manifestem se stal Deweyho článek „The Reflex Arc Concept in Psychology“¹⁹ z roku 1896.

¹⁹ Meadův žák a jeden z jeho nejkompetentnějších interpretů – David L. Miller (1973b) argumentuje, že tento Deweyho článek musel být výsledkem intelektuální výměny mezi Deweyem a Meadem v době jejich působení na Michiganské univerzitě v Ann Arbor, kde

Zmíněný Deweyho text je důležitý přinejmenším ze dvou důvodů. Jednak totiž stanoví moment odloučení chicagských pragmatistů od jamesovské psychologie pojaté jako deskripce vnitřní vědomé zkušenosti²⁰ a jednak rozvrhuje teoretický rámec, z něhož pramení Meadova teorie aktu. Deweyho kritika pojetí reflexního oblouku, tedy nejosfistikovanějšího prostředku pro porozumění chování té doby, spočívala v poukazu na problematický dualismus mysli a těla i percepce a jednání, jež tehdejší psychologie nekriticky přijala za svůj a který se v jejích koncepcích projevoval v mechanistickém pojetí stimulu a reakce. Rigidní distinkce mezi vnímáním, myšlením a jednáním, které Susan Hurleyová v jednom ze svých posledních článků (2008) nazvala pojetím vědomí jako „klasického sendviče“ (s. 1)²¹, by podle Deweyho (1896) měly být nahrazeny integrovaným přístupem ke studiu chování, v němž jsou „vlastnosti vnímání, ideje a jednání (interpretovány – pozn. autora) z hlediska jejich místa a funkce v senzomotorickém okruhu“ (s. 358). Ve zmíněné esejí se tedy Dewey vymezuje především vůči atomistickému pojetí mentálních stavů, ve kterém jsou vnější stimul (podnět) a reakce na něj definovány tak rozdílně, že se kauzální vztahy mezi nimi zdají být zcela nevysvětlitelným fenoménem. Namísto mentalistického atomismu, pojímajícího percepci, myšlení a motorické jednání jako ontologicky oddělené jednotky, je Deweyho výchozím bodem idea senzomotorické reakce organismu na

Mead přijal místo právě po Deweyho nabídce (s. 32). Zda-li je tomu skutečně tak, to pravděpodobně navzdý zůstane otevřenou otázkou. Na druhou stranu pokud zvážíme, že oba v té době intenzivně studovali Jamesovu psychologii (sám Dewey používá v předmětném článku Jamesův příklad s dítětem a svící) a Mead tehdy navíc pracoval na své dizertaci, která se měla věnovat reformulaci Kantova pojetí prostoru na pozadí fyziologie vzájemného vztahu mezi okem a rukou, pak Millerovu interpretaci nelze vyloučit.

²⁰ Čímž zároveň nastoluje nový metodologický model psychologického bádání.

²¹ Pojetí vědomí jako „klasického sendviče“ spatřuje Hurleyová v tendencích některých proudů filozofie mysli a kognitivních věd interpretovat percepci („vstup“) a praktické jednání („výstup“) jako periferie vzhledem ke „skutečným“ kognitivním procesům odehrávajícím se v mozku (metafora centrálního procesoru). Hurleyové vlivná kritika je pouze dalším důkazem skutečnosti, že ani po více než sto letech z behaviorálních a kognitivních věd nevymizely tendence (dualismus centra a periferie, resp. vnitřního a vnějšího), proti nimž brojil již Dewey. Tomuto zjištění ostatně přisvědčuje i Joas (1985): „Bylo by naprostým omylem považovat tento Deweyho článek s jeho myšlenkovým potenciálem za zastaralý, neboť podobné formy determinismu podnětu a reakce, které Dewey napadal (...), jsou dnes stále, byť v menší míře, obhajovány“ (s. 67). Matthias Jung (2010) pak v určité aluzi na Hurleyovou velmi správně upozorňuje, že kontroverze mezi Deweyho názory a jeho tehdejšími oponenty do značné míry připomíná dnešní debatu mezi zastánci přístupu, nazvaného Johnem Haugelandem GOFAI [Good Old-Fashioned Artificial Intelligence], jenž zjednodušeně řečeno odkazuje na pojetí umělé inteligence v termínech kognitivismu a počítační teorie mysli, a jeho kritiky, ovlivněnými soudobými poznatky z oblasti robotiky, behaviorální ekologie a situované kognice obecně (nejznáměji – Andy Clark) (s. 148).

mění se vnější podmínky (Campbell, 1995, s. 34–38). Celý proces přitom Dewey ilustruje na pozadí příkladu, původně převzatého z druhé kapitoly Jamesovy knihy *Psychology: Briefer Course* (1892/2001), líčícího dítě, které spatří poprvé ve svém životě hořící svíci, natáhne ruku k jejímu plameni a spálí se. Interpretace tohoto procesu z pohledu klasické teorie reflexního oblouku vypadá následujícím způsobem: světelný počitek je pro dítě podnětem k natažení ruky jakožto reakce na tento počitek, motorická reakce vztažení ruky k plameni vyvolá počitek bolesti, počitek intenzivní bolesti je vyhodnocen jako podnět ke stažení ruky, podnět ke stažení ruky vyvolá motorickou reakci stažení ruky atd. Hlavní důvod Deweyho nespokojenosti s podobným nahlížením problematiky reflexního oblouku spočíval slovy Jamese Campbella (1995) „v jeho přesvědčení, že náš zájem byl veden nesprávným směrem, od skutečného problému pochopení integrovaného procesu jednání k soustředění se na výzkum částí, resp. stadií tohoto jednání“ (s. 34). Z Deweyho perspektivy nelze v podobných situacích uvažovat o stimulu, vnitřním kognitivním procesu a reakci jako o ontologicky rozpojených procesech, ale je nutné je zkoumat holisticky (Dewey, 1896, s. 358) jako senzomotorické koordinační okruhy, rozvažované z hlediska jednání jako účelově nastavené aktivity:

Na základě analýzy zjistíme, že nelze začít od senzorického stimulu, nýbrž senzomotorické koordinace, od opticko-okulárního (ve smyslu očního pohybu – pozn. autora), a že v určitém smyslu je to pohyb, jenž je primární a smyslový vjem, jenž je sekundární; pohyb těla, hlavy a očních svalů determinují kvalitu toho, co je zkušenostně zakoušeno. Jinými slovy, skutečný počátek lze nalézt v aktu vidění, dívání se, nikoliv v počátku světa. (tamtéž, s. 358–359)

Z hlediska Deweyho psychologie, argumentuje Matthias Jung (2010), je „jednání nahlíženo jako zakotvené v kvalitativních situacích, ztělesněné v motorických impulzech, řízené dynamikou jeho výkonu a jako interaktivní: stimul a reakce se interpretují navzájem“ (s. 149). Zrakový počitek je v tomto případě pouze určitým momentem (fází) této v kvalitativní situaci zakotvené koordinace a je vůči tomuto senzomotorickému celku sekundární. Počitek a zároveň i pohyb jsou elementy jednoho senzomotorického celku. „Celý akt koordinace je jedinou psychologickou realitou“ (Koczanowicz, 1990, s. 49). Deweyho darwinistický způsob zacházení s pojmem chování jako s produktem transakce mezi organismem a prostředím vyžaduje, abychom všechny zdánlivě psychické fenomény zkoumali jako dílčí funkcionální momenty komplexního procesu

senzomotorické koordinace. V rámci výše popsaného chování dítěte jsou vizuální percepce a natahování (stahování) ruky v neustálém vzta- hu reciproční interakce a procesu kontinuálního senzomotorického při- způsobování (Campbell, 1979, s. 58). Celý tento proces má tedy zásadně uzavřenou, kruhovou podobu, což umožňuje kontrolu organismu nad procesem dosahování stanovených cílů (dítě vidí svíci jako něco, s čím si může hrát, jako zajímavost, která vydává světlo, atd., svíce pro něj tedy nese implicitní význam, není a nemůže být interpretována jako pouhý, od tělesně-významového kontextu oddělený, „počíték“). Jung (2010) k tomu pak dodává: „Daleko od toho, aby byla považována za jakýsi epifenome- nální přídavek, je kvalitativní zkušenost částí ... relace mezi organismem a prostředím. V souladu s tím Dewey tvrdí, že pouze celá smyčka zpět- né vazby mezi těmito vzájemně provázanými aspekty určuje ... co má být považováno za vstup“ (s. 149). Pokud tedy Dewey (1896) píše, že reakce nesměruje pouze vůči podnětu, ale zároveň jaksi i *do* něj (s. 359), nezna- mená to nic jiného, než že organismus je potřeba považovat nikoliv za pasivního příjemce smyslových dat, nýbrž za aktivního činitele v celém procesu. To, co pro něj bude vystupovat jako podnět, je závislé na jeho organickém rozpoložení do stejné míry jako na environmentální situaci. Neexistuje nic takového jako priorita stimulu před reakcí (nebo naopak), neboť oba tyto elementy jsou „striktně korelativní a souběžné. Stimul je něčím, co je objeveno, rozpoznáno; pokud aktivita umožňuje sebe-stimu- laci, žádný stimul zde nevystupuje“ (tamtéž, s. 370). Potřeby organismu, zprostředkovávané senzomotorickými schématy interakce s jeho prostře- dí, pro něj aktivně určují, co bude v tomto prostředí považováno za jeho relevantní aspekt v konkrétní situaci.

Důležitým momentem Deweyho uvažování pro Meadovu koncepci konstituce vědomí je skutečnost, že koncepce senzomotorické koordina- ce Meadova nejbližšího filozofického spojence umožňuje do psychologie uvést zkoumání chování jako komplexního celku, což budeme dále pozoro- vat při analýze Meadovy teorie aktu. Ačkoliv můžeme intuice ohledně velmi úzkého propojení percepce a pohybu vysledovat již v pracích prag- matistů první generace²², Deweyho vizionářství v nejnovější literatuře filozofie myslí nachází značnou oporu například v názorech proponentů enaktivismu (Varela et al., 1991; Noë, 2006, 2009, 2012; Hutto & Myin, 2013). Podle klasické enaktivistické teorie je zkušenost explorační okolní- ho prostředí, zakládající se na implicitním, pre-reflexivním porozumění

²² Např. Peirce (1931–1935): „...funkce našeho myslícího orgánu spočívá v regulaci motoric- kých reakcí. To je také podstata pragmatismu v převleku fyziologie“ (8.201).

senzomotorických regularit (Noë, 2004; 2012).²³ Deweyho požadavek, podle něhož naše schopnost modelovat zkušenost správným způsobem, předpokládá neomezování této zkušenosti pouze na to, co se odehrává v mozku, ale pojímá ji jako proces, jenž přímo zahrnuje nejen mozek, ale i organismus, a jeho jednání na environmentálních strukturách tak silně rezonuje s názory Andyho Clarka (1997a), podle kterého: „percepce, jednání a myšlení jsou navzájem provázány širokou škálou komplexních a vzájemně se prostupujících vztahů“, a proto je nutné pojímat mysl, jednání a svět jako „rovnocenné partnery“ (s. 36).

1.4 Naturalistická redefinice teleologie

Deweyho organický model chování a kognitivních operací, který byl dále rozveden Meadem v jeho koncepci aktu, aktivní percepce a konstituce mysli v transakci s okolním prostředím, umožňuje pragmatismu vyhnout se fundamentálnímu dilematu filozofie mysli 20. století, a to kontroverzi mezi explanačními schématy: a) mysl = mozek na jedné straně, a b) mysl = chování na straně druhé. Primárním pozitivem Deweyho analýzy reflexního oblouku je, slovy Campbella (1979), skutečnost, že „nám jeho model umožňuje nahlížet člověka jako něco více než jen organického robota“ (s. 58). Z funkcionálního hlediska je akt dítěte organickým celkem, nikoliv sérií oddělených mechanických procesů, podobných padání dominových kostek. Meadova analýza lidského jednání a konstituce kognitivních procesů, založená taktéž na kritice mechanistického schématu stimul-reakce, nejenže přímo navazuje na Deweyho ideje, ale byla, jak uvedl sám Dewey (1931a) „zdrojem všeho, co je možné označit za rozumné v behavioristické psychologii a aktivní filozofii našich dnů“ (s. 313). Pokusme se tedy identifikovat, co měl Dewey především na mysli, když hovořil o rozumnosti [soundness] Meadových postojů. Právě citovaná Deweyho slova se týkají pragmatistické „třetí cesty“ mezi Skylloy fyziologického a Charybdou behavioristického redukcionismu, jež byla založena na Meadově elaboraci Deweyho organického modelu

²³ Rozdíl mezi enaktivismem a pragmatistickým enaktivismem spatřuji ve skutečnosti nedostatečného zdůrazňování senzomotorické aktivity jako účelově zaměřeného jednání, nasměrovaného na realizaci pragmatických cílů organismu. Někteří soudobí enaktivisté (Gallagher & Miyahara, 2012; Hutto & Myin, 2013) si tento nedostatek začínají uvědomovat a hovoří o tzv. „radikálním enaktivismu“ (Hutto & Myin, 2013), který se zmíněným východiskům klasického pragmatismu velice přibližuje, což sami představitelé tohoto přístupu ve svých textech uznávají.

chování, odlišujícího se od tradičního behaviorismu tím, že „neznamená odmítnutí privátního, ani opomíjení vědomí, nýbrž nahlížení veškeré zkušenosti z perspektivy jednání“ (Morris in MSS, s. xvii). Behaviorismus byl pro Meada „studiem zkušenosti individua z hlediska jeho jednání, obzvláště, avšak nikoliv výlučně, jednání, které je pozorovatelné ostatními“ (tamtéž, s. 2). Jedná se tedy o behaviorismus odlišného typu než ten, proti kterému argumentoval jak Mead, tak i Dewey (1931b), když jej označil za „posedlost proti mentálnímu, jež kvůli předchozím nesprávným teoriím o něm zavírá dveře před samotnou možností jej vážně zkoumat“ (s. 260).

Z našeho hlediska je důležitým elementem Meadova pragmatistického enaktivismu jeho debata o problematice postojových předpokladů zjevného chování. Pragmatistický enaktivismus a sociální behaviorismus na rozdíl od toho klasického předpokládá existenci „vnitřní“ domény zkušenosti, ovšem nikoliv ve smyslu karteziánské čisté subjektivity, přístupné výhradně z hlediska první osoby, nýbrž v tom, že se tato doména nachází v hranicích organismu, přesněji řečeno, v CNS (MSS, s. 5). V protikladu k robustnímu behaviorismu Mead zdůrazňuje, že při zkoumání mysli musíme vzít v potaz i vnitřní stavy, neboli nastavení organismu, které označuje pojmem *postoj* [attitude]. Postoj je pre-intencionální a pre-reflexivní dispozice organismu reagovat určitým způsobem na konkrétní druh stimulace, zakódovaná v CNS (tamtéž, s. 11). Mead nazývá postoje „počátky aktů“ (tamtéž, s. 5), neboť jejich nejranější manifestací je počáteční pohyb organismu, je-li tento nějakým způsobem stimulován. Postoje vznikají na bázi aktivního a účelově zaměřeného jednání v okolním prostředí jako neurální spojení, kódující tělesné návyky a strategie, odpovídající na specifické druhy environmentální stimulace.²⁴ Mead ve své koncepci postojů přísně zachovává logiku, vytyčenou Deweyem v článku „The Reflex Arc Concept in Psychology“, a uvědomuje si, že povaha organického modelu jednání není

²⁴ Meadovu koncepci postojů může dnes například připomínat vlivné pojetí „alief“ (v kontrapozici vůči anglickému [belief] neboli „přesvědčení“), jež do soudobého psychologického diskurzu uvedla Tamar S. Gendlerová (2008), která jej definuje následujícím způsobem: „Mít alief znamená, v postačujícím přiblížení, mít vrozenou nebo habituální tendenci reagovat na zjevný podnět určitým způsobem. Znamená to být v mentálním stavu, který je ... asociativní, automatický a aracionální. Jako třída, aliefy jsou stavy, které sdílíme s ostatními zvířaty; jsou vývojově a konceptuálně antedecedentní vůči jiným kognitivním postojům, které konkrétní tvor může vyvinout. Typicky jsou taktéž afektivní a aktivitu-generující povahy“ (s. 557, kurziva v originálu). Určitý rozdíl mezi pojetím aliefů u Gendlerové a postojů u Meada spočívá ve faktu, že Gendlerová považuje aliefy za „mentální stavy“, které jsou (z povahy věci) charakterizované intencionálním obsahem. Takové pojetí však není konceptuálně nutné, viz Hutto (vyjde).