
Odpovědi přátelům

Tomáš Hříbek

*Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
hribek@flu.cas.cz*

V článku odpovídám kritikům své knihy *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě* (2017). Postupuji od nejméně k nejvíce závažným námitkám. Na adresu Jakuba Mihálíka, jenž polemizuje s mou tezí, že russelliánský monismus nepředstavuje skutečnou alternativu vůči standardnímu dualismu a materialismu, odpovídám, že jde o vedlejší problém ve vztahu k ústřednímu cíli knihy, jímž je podkopat pojem fenomenálního vědomí, předpokládaný russelliánským monismem stejně jako každou jinou standardní teorií. Jednou z těchto standardních teorií je reduktivní materialismus, v nějž vkládají naděje například Michal Polák a Tomáš Marvan. Jak Polák, tak Marvan se obávají Dennettova údajného eliminativismu, ačkoli postupují poněkud odlišně. Polák věří v jistý deflační pojem vědomí, ale podle mého názoru mu není s to dát konkrétní obsah. Marvan nabízí „nevinný“ koncept vědomí, na němž prý existuje všeobecná shoda, ale podle mého názoru prostě předpokládá, že pojem fenomenálních vlastností je součástí definice takového konceptu. Je kuriózní, že zatímco Polák s Marvanem mne považují za dennettovce, Stefanie Dach naopak tvrdí, že Dennetta dezinterpretuji. Já se domnívám, že Dach přehlíží slabá místa v jeho teorii.

Děkuji Stefánii Dach, Tomáši Marvanovi, Jakubu Mihálíkovi a Michalu Polákovi za to, že nejen přečetli mou knihu, ale dokonce věnovali čas sepsání kritických komentářů. Jejich postřehy mi skutečně pomohly identifikovat některé sporné body knihy a pokusit se vyjádřit je lépe. V následujících odstavcích chci postupovat od nejméně k nejvíce závažným námitkám svých interpretů. Jakub Mihálik (část 1), jenž se již etabloval jako náš přední znalec russelliánského monismu, polemizuje s mou tezí, že tento nově oživený filosofický proud není skutečnou alternativou vůči

dualismu a materialismu. Buď jak buď, považuji tuto námitku za poněkud okrajovou, protože těžiště mé knihy je spíše v tezi, že teorie vědomí se může obejít bez pojmu fenomenálního vědomí, resp. fenomenálních vlastností, které předpokládá russelliánský monismus stejně jako standardní teorie. Na tuto kritiku se naopak soustřeďují Michal Polák a Tomáš Marvan (část 2 a 3) a oba pokračují ve snaze, kterou projevíli již ve společně publikované knize *Vědomí a jeho teorie*, obhájit nějaký minimální pojem fenomenálního charakteru, který pak může být předmětem materialistické redukce. To znamená, že oba jsou rezervovaní vůči Dennettově projektu, který jakýkoli pojem fenomenálního vědomí odmítá, a obávají se, že takovou pozici nelze odlišit od eliminativismu. Mně naopak připadá, že buď nedokážou kýžený minimální pojem fenomenálního vědomí jasně definovat (Polák), nebo očekávají, že se neobejde bez pojmu fenomenálních vlastností (Marvan). Jak Polák, tak Marvan ovšem předpokládají, že jsem věrným dennettovcem. Z tohoto hlediska je kuriózní, že poslední z mých kritiků, Stefanie Dach (část 4), jež zaujala publikacemi o Rortym a Sellarsovi, naopak Dennetta hájí před mou údajnou nevstřícností a dezinterpretací. Jde tak daleko, že považuje mou charakteristiku tohoto projektu coby varianty redukcionismu za chybnou proto, že je nedostatečně radikální. Mně se naopak zdá, že Stefanie je k Dennettovi vstřícná příliš.

1

Začnu odpovědí na obhajobu russelliánského monismu, kterou nabízí **Jakub Mihálik**. V první části svého příspěvku se opírá o standardní Alterovo a Nagasawovo vymezení russelliánského monismu coby konjunkce tří tezí – fyzikálního strukturalismu, realismu ohledně nevyzpytatelnosti a (proto)fenomenálního fundamentalismu –,¹ jehož jsem se držel i já ve třetí kapitole své knihy. První teze tvrdí, že fyzika popisuje pouze strukturní či relační vlastnosti světa; podle druhé teze existují skutečné, ale nestrukturní vlastnosti – tzv. nevyzpytatelnosti –, jež jsou realizátory mikrofyzikálních rolí, přístupné fyzikálnímu popisu; třetí teze předpokládá, že přinejmenším některé nevyzpytatelnosti jsou

1 Alter & Nagasawa (2012, s. 67–95).

fenomenální, případně protofenomenální vlastnosti. Jakub a já se rozcházíme teprve při posouzení variant russelliánského monismu, jež jsou s takovým obecným vymezením slučitelné. Kloním se k názoru, který rovněž není nijak neobvyklý, že lze rozlišit přinejmenším tři takové varianty: neutrální monismus, russelliánský panpsychismus a russelliánský fyzikalismus. Jak řečeno již výše, můj konečný verdikt je samozřejmě takový, že russelliánský monismus má v posledku jen dvě stabilní varianty, totiž panpsychismus, který je verzí dualismu, a jistou verzí fyzikalismu. To znamená, že neutrální monismus není slibnou metafyzickou pozicí. Neutrální monisté byli motivováni snahou formulovat alternativu vůči dualismu i materialismu, ale nedokázali rozptýlit dojem, že ve skutečnosti hájí jistou verzí idealismu, totiž fenomenalistický idealismus, který byl v podstatě univerzálně zamítnut nejpozději v polovině minulého století. Jakub se tudíž nejprve pokouší rehabilitovat neutrální monismus jako skutečnou alternativu jak vůči dualismu, tak materialismu. Tvrdí, že

„Russellův přístup ... neposkytuje důvod domnívat se, že jsou kauzální vztahy, prostor a čas založeny ve fenomenálních stavech subjektů. Navíc je v něm kladen zřetelný důraz na existenci světa vnějšího vůči vnímatelům“.²

Já se však domnívám, že můj názor, že neutrálně monistická interpretace Russellovy pozice je ve skutečnosti formou fenomenalistického idealismu, je plně ve shodě s Chalmersovou verzí takové interpretace. Příslušnou pasáž z *The Conscious Mind* cituji ve své knize, a tady si ji dovolím zopakovat:

„*Toto pojetí je nejlépe považovat za jistou verzí idealismu. Je to však idealismus velmi odlišný od toho Berkeleyova. Svět nesupervenuje na mysli pozorovatele, nýbrž spíše na nesmírné kauzální síti fenomenálních vlastností, které jsou základem fyzikálních zákonů postulovaných vědou.*“³

Můj názor na neutrální monismus je tudíž plně v souladu s Chalmersovou diagnózou. Kromě toho, definice idealismu, kterou v knize užívám

² Mihálik (2017, s. 32).

³ Chalmers (1996, s. 115; kurzíva T. H.).

– tj. že fenomenální popis je vyčerpávající popis světa –, mne nezavazuje ani považovat fenomenální vlastnosti za vlastnosti nějakých subjektů, ani odmítat jakékoli jiné pravdy kromě fenomenálních pravd. Nerozporuji tedy Jakubův názor, že podle autorů jako Mach či Russell jsou fenomenální vlastnosti nezávislé na subjektech a strukturní, resp. že kauzální či jiné pravdy supervenují na fenomenálních pravdách. Nicméně pokud fenomenální vlastnosti jsou, jak se domnívám, mentální vlastnosti, pořád se jedná o verzi idealismu, jež ve čtyřicátých a padesátých letech minulého století podlehla známým námitkám.

Uvedené námitky proti mé interpretaci neutrálního monismu mne tedy nezviklaly, ale Jakub polemizuje rovněž s mojí interpretací dualistické a fyzikalistické varianty russelliánského monismu. Pokud jde o dualismus, chápu Jakuba tak, že mu sám o sobě nevádí, protože se domnívá, že ve své russelliánské podobě jde o dualismus „vysoce neortodoxní“, který nemá „nepřijatelné důsledky“⁴ standardního atribučního dualismu (tj. dualismu vlastností), resp. má vůči takovému standardnímu dualismu dokonce „podstatné přednosti“.⁵ Klíčovým nepřijatelným důsledkem atribučního dualismu je jeho neslučitelnost s kauzální uzávěrou fyzikální, o níž Jakub správně poznamenává, že je mým hlavním důvodem pro přijetí materialismu. Jakub pak v návaznosti na Chalmerse upozorňuje, že právě tomuto důsledku se dokáže vyhnout russelliánský panpsychismus, neboť chápe fyzikální v širším smyslu než standardní materialismus či dualismus – totiž nikoli jen z hlediska struktury a vztahů, ale navíc z hlediska nevyzpytatelnosti, jež jsou nositeli těchto struktur a vztahů. To znamená, že lze-li Russellovu teorii interpretovat jako verzi dualismu, jak připouští i Jakub, jedná se nicméně o verzi „vysoce neortodoxní“ v tom smyslu, že nepostuluje fenomenální vlastnosti jako kauzálně inertní přívěsky, nýbrž kauzálně působící nevyzpytatelnosti. Obávám se však, že tady vše záleží na tom, zda budeme považovat nevyzpytatelnosti za fenomenální, nebo spíše protofenomenální vlastnosti. Pokud zvolíme první možnost, pak si lze těžko představit, jak fenomenálním vlastnostem tím, že je rozšíříme celým materiálním vesmírem, dodáme kauzální potenci, když se nám tytéž vlastnosti naší vědomé zkušenosti jeví kauzálně inertní. Panpsychismus se mi proto i v russelliánské variantě pořád

4 Mihálik (2017, s. 35).

5 Tamtéž, s. 34.

jeví, slovy Thomase Nagela, jako „důsledný dualismus (*dualism all the way down*)“.⁶ Druhá možnost je považovat nevyzpytatelné protofenomenální vlastnosti za neortodoxní materiální vlastnosti, což ve své knize doporučuji po vzoru Barbary Montero. Konzistentnost takové eventuality připouští i Jakub Mihálik, nicméně vzápětí ji odmítá z toho důvodu, že jsou-li protofenomenální vlastnosti ve skutečnosti jakési exotické, standardní fyzice nepřístupné fyzikální vlastnosti, pak pojem protofenomenality ztrácí jakýkoli určitý obsah. Upřímně – mám za to, že takové vymezení není o nic méně určité než jakékoli jiné, protože protofenomenální vlastnosti jsou prostě spekulativním postulátem filosofie vědomí, jež na sebe vzala jisté nesamozřejmé závazky. Mám na mysli zvláště závazek brát vážně sám pojem fenomenální vlastnosti a z toho plynoucí Chalmersův „těžký problém“. Já se ovšem domnívám, že zmíněný pojem vážně brát nemusíme a „těžký problém“ tedy není třeba řešit. A to znamená, že i kdybych Jakubu Mihálikovi dal za pravdu v tom, že russelliánský monismus představuje svébytnou alternativu vůči standardnímu dualismu a materialismu, přesto by bylo možné takovou alternativu odmítnout ve prospěch ekonomičtějšího řešení – tj. takového, které po nás kvůli vysvětlení vědomí nežádá revidovat fyziku.

2

O ekonomičtější přístup se v současnosti pokoušejí zvláště různé verze reduktivního materialismu. U nás jednu z nich zastávají kolegové Michal Polák a Tomáš Marvan. S Jakubem Mihálikem se shodují v tom, že rovněž postulují fenomenální vlastnosti jakožto reálné atributy zkušenosti, ale na rozdíl od něj věří, že tyto vlastnosti lze redukovat na jiné, jež jsou v repertoáru standardní přírodní vědy, tj. v poslední instanci nějaké standardní fyzikální vlastnosti. Kritická vyjádření Poláka a Marvana vůči mé knize se však do jisté míry vzájemně liší, což mě poněkud překvapuje vzhledem k tomu, že jsou spoluautory výše citované monografie. Těžko říci, zda ke svým poněkud rozdílným stanoviskům dospěli tito autoři až v intervalu od vydání společné knihy, nebo zda se tato rozdílná stanoviska skrývají již v pozadí vět *Vědomí*

6 Nagel (2002, s. 231).

a jeho teorie, jimž možná každý z autorů připisoval poněkud rozdílný obsah. Například **Michal Polák** má výhrady i k mé klasifikaci svého a Marvanova programu jakožto varianty „materialismu typu B“, ačkoli Tomáš Marvan proti ní nic nenamítá. Michal věnuje této otázce třetinu svého kritického příspěvku. Vypadá to, že za podstatnou námitku vůči zmíněné klasifikaci považuje nemalé rozdíly mezi filozofy, jež Chalmers řadí k „materialistům typu B“. Ano, ale těchto rozdílů si je přece vědom Chalmers i my ostatní, kteří jsme jeho klasifikaci někdy použili. Koneckonců sám věnuji těmto rozdílům velkou pozornost v páté kapitole své knihy, kde vysvětluji, v čem se liší například Michael Tye od Petera Carrutherse nebo Davida Rosenthala. Ale navzdory těmto rozdílům zmínění filozofové sdílejí předpoklad, že fenomenální vlastnosti lze redukovat na standardní fyzikální vlastnosti (v případě jmenovaných autorů konkrétně prostřednictvím pojmů jako reprezentace či intencionalita). Do této rodiny zjevně patří i Michal, jak dokazují jeho četná vyjádření, například: „Osobně považuji fenomenální charakter vědomé zkušenosti za naturalizovatelný.“⁷ Pokud Michalovi nevyhovuje nálepka „materialismus typu B“ – navzdory tomu, jak dobrou společnost označuje –, pak nechť přijme tradičnější název „reduktivní materialismus“, neboť jsem si jistý, že nemá námitky proti adjektivu „reduktivní“, o němž jistě dobře ví, že je zde užito v čistě deskriptivním významu.

Michalova vážnější námitka se týká mé interpretace Dennettovy pozice. V knize *Vědomí a jeho teorie*, již napsal spolu s Tomášem Marvanem, čtete následující výtku:

„Dennett se v některých formulacích povážlivě blíží představě, že fenomenální stránky vědomí neexistují, že jsou to iluzorní výplody naší teorie o fungování lidské mysli.“⁸

Ponechme stranou, že citovaná formulace je poněkud nešťastná v tom smyslu, že sugeruje dojem, jako by se Dennett buď nedokázal rozhodnout, zda je pro nebo proti uznání fenomenálních vlastností, nebo hůř, jako by skutečnou povahu své teorie zastíral. Ve světle Michalovy a Tomášovy kritiky mé knihy, na niž zde mám reagovat, mne spíše zaujal fakt, že každý z nich zřejmě vkládá do citovaného společného tvrzení poněkud

7 Polák (2017, s. 48).

8 Marvan & Polák (2015, s. 35).

odlišný obsah. Soudě z Tomášova příspěvku, na nějž odpovídám níže v části 3 této stati, je pro něj eliminace fenomenálních stránek vědomí totéž co eliminace vědomí. Naopak Michal Polák je nyní zřejmě ochoten přistoupit na mou interpretaci, podle níž Dennett nepopírá existenci vědomí, nýbrž jen některých vlastností, jež jsou mu připisovány – tzn. fenomenálních vlastností. Michal ve svém kritickém příspěvku totiž píše: „Vědomí podle Dennetta tak sice existuje, ale nemá žádné pozoruhodné vlastnosti, jako jsou ty fenomenální.“⁹ Tento výrok považuji za korektní v tom smyslu, který jsem právě uvedl, ale zároveň za zavádějící v tom, že Dennett samozřejmě nepopírá, že vědomí má řadu pozoruhodných vlastností. Nejsou to však vlastnosti, které se vzpírají vědeckým metodám; naopak, jsou přístupné nástrojům experimentální psychologie a dalších kognitivních věd. Pozoruhodnost vědomí v jeho různých modalitách spočívá podle tohoto přístupu v tom, jak se v různých ohledech liší od našeho naivního sebepojetí.

Nejsem si rovněž jistý, do jaké míry Michal Polák ve skutečnosti nesushlasí s Dennettovým projektem, resp. s mým rozšířením Dennettovy kritiky kválí i na pojem fenomenálního charakteru. Připomínám, že podle mého mínění většina filosofů, nebo přinejmenším „materialistů typu B“, vítá Dennettovu kritiku – jak já tomu říkám – „inflačního“ pojetí vědomí, ale namítá, že i po této kritice zbývá jistý „deflační“ pojem vědomí. A právě ten má být předmětem redukcionistické procedury. Přesně takovou pozici jsem však detekoval již ve *Vědomí a jeho teorii*, což tuto knihu řadí do kategorie „materialismu typu B“, navzdory různým vzájemným diferencím mezi představiteli tohoto přístupu. Jaký je tedy „deflační“ pojem vědomí podle Michala Poláka, nebo jinými slovy, jaké je jeho pojetí fenomenálního charakteru? Ve své knize argumentuji, že Dennettův klasický argument proti kválím lze rozšířit tak, že odmítneme-li jejich čtyři obvykle uváděné definující vlastnosti – niternost, nepopsatelnost, privátnost a nekorigovatelnost –, pak nezbývá nic, co by mohlo dodat specifický obsah nějakému „deflačnímu“ pojmu vědomí, čili fenomenálnímu charakteru. Neboť vzpomeňme si na fenomenální zombie: má se jednat o bytosti, jejichž zkušenost postrádá rysy, jako jsou niternost, nepopsatelnost, privátnost a nekorigovatelnost. Podobně znalost barev, kterou oplývá Marie v černobílé laboratoři, postrádá právě

9 Polák (2017, s. 46).

takové rysy. To znamená, že pojem fenomenálního charakteru, zavedený prostřednictvím těchto myšlenkových experimentů, se ve skutečnosti odvolává na definující rysy „inflačního“ pojetí vědomí, jehož se stoupenci reduktivního projektu již oficiálně vzdali! Prve jsem uvedl, že si nejsem jistý mírou Polákova nesouhlasu s Dennettovým projektem, čili tím typem kritiky fenomenálního charakteru, který jsem právě popsal. Michal totiž připouští, že „subjektivní zkušenost pravděpodobně nemá všechny uvedené vlastnosti [tj. čtyři jmenované vlastnosti, připisované „inflačním“ kváliím] zároveň“ – ve skutečnosti má prý jen jednu z nich: „niternost“.¹⁰ Michal věnuje poměrně značný prostor kritické interpretaci pojmu niternosti u Dennetta, ale nejsem si jist, že mohu s jeho závěry souhlasit. Michal například tvrdí, že niternost (*intrinsicity*) nemá být charakterizována jako atomičnost.¹¹ Podle Michala prý označení vědomé zkušenosti jako „niterné“ znamená prostě to, že „je vždy zkušeností nějakého subjektu“.¹² Já mám za to, že použití výrazu „atomičnost“ je možná nešťastné v tom, že atomy přece studujeme ve vztahu k ostatním věcem (jak asi potvrdí každý russelliánský monista včetně Jakuba Mihálíka). Ale „niternost“ neznačí ani nějaký analytický vztah mezi zkušeností a jejím nositelem, jak naznačuje Michal, nýbrž zkrátka opak vztažnosti (*relationality*)¹³ – a právě proto, že popírá vztahy daného fenoménu, ať už se jedná o kvália či cokoli jiného, k něčemu jinému, je niternost překážkou vědeckého zkoumání. Obávám se, že právě niternost kválií by znemožnila úspěch redukcionistického projektu, o nějž Michal usiluje. Z uvedených důvodů tedy považuji Polákův pokus o záchranu pojmu fenomenálního charakteru za neúspěšný.

3

Podobně jako Michal Polák, i **Tomáš Marvan** věří, že pojmy jako fenomenální charakter či fenomenální vědomí jsou naplněny dostatečně specifickým obsahem, ale postupuje poněkud odlišně. Hájí tři hlavní

10 Polák (2017, s. 53).

11 Tamtéž, s. 50.

12 Tamtéž, s. 53.

13 Dennett (1988, s. 630).

teze: Za první, jistý deflační – nebo, jak říká Tomáš za použití Schwitzgebelovy terminologie, „nevinný“ – pojem fenomenálního vědomí je v současnosti široce přijímán filosofy i kognitivními vědci, takže odpor Dennetta a několika jeho souvěrců – mezi něž Tomáš počítá i mne – lze nejspíš vysvětlit nějakým nedorozuměním z jejich strany. Za druhé, tento „nevinný“ pojem fenomenálního vědomí ve skutečnosti akceptuje i Dennett a jeho následovníci, což dokládají četné výroky v jejich spisech (například i v mé knize). Pokud platí tyto dvě teze, znamená to, že padá jedna z klíčových premis mé teze, že není k mání sdílené *explanandum* teorie vědomí, a že radikální nespokojenci jako Dennett se tudíž mohou pokoušet o alternativní východisko. Za třetí, Dennett a já prý bohužel často sklouzáváme od rozumného redukcionismu k výstřednímu iluzionismu nebo absurdnímu eliminativismu. Proberu tyto tři body jeden po druhém. Pokud jde o Schwitzgebela, nepovažuji – na rozdíl od Tomáše Marvana – jeho koncept za až tak „nevinný“. Ve své knize řadím Schwitzgebela mezi současné kritiky introspekce, podobně jako Dennetta a Perebooma. Mezi těmito autory je však Schwitzgebel tím nejméně radikálním, neboť ze své kritiky nevyvozuje žádné závěry ohledně legitimacy pojmu fenomenálního vědomí.¹⁴ Schwitzgebel totiž sice zpochybňuje spolehlivost introspekce, ale nikoli předpoklad, že vědomá zkušenost má introspektivně tak či onak dostupné kvalitativní vlastnosti, které určují, jaké to je tu či onu zkušenost podstupovat. Myslím, že je v pořádku charakterizovat zkušenost z hlediska toho, jaká je. Tomáš Marvan se ovšem po Schwitzgebelově vzoru domnívá, že „nagelovská *what-it's-likeness*“¹⁵ je nevinné označení předteoretické danosti, spíše než součást sporné teorie. Obávám se, že jsem ve své knize v zápalu kritiky této teorie zbytečně nedocenil každodenní praxi. Proto chci nyní potvrdit, že naše praxe charakterizování zkušenosti z hlediska toho, jaká je, je v pořádku. Ale to není totéž jako tvrdit, že to, jaká zkušenost je, určují její kvalitativní či fenomenální vlastnosti. To první je nekontroverzní způsob identifikace zkušenosti; to druhé je součástí sporné filosofické pozice, kterou poprvé

14 Hříbek (2017, s. 239). Tomáš Marvan se opírá o Schwitzgebelův článek *Phenomenal Consciousness, Defined and Defended as Innocently as I Can Manage* (Schwitzgebel, 2017), zatímco já jsem ve své knize vycházel ze Schwitzgebelovy starší kolekce *Perplexities of Consciousness* (Schwitzgebel, 2011, zvl. kap. 7), která již obsahuje stejný přístup.

15 Marvan (2017, s. 61).

naznačil Thomas Nagel a pro naši generaci kodifikoval David Chalmers.

Tomáš za druhé tvrdí, že zmíněný „nevinný“ pojem fenomenálního vědomí – který, jak jsem právě ukázal, je ve skutečnosti nevinný pramálo –, ve svých lepších momentech sdílí i Dennett a jeho souvěrci. Je pravda, že i kritici standardního myšlení o fenomenálním vědomí, jako jsou Dennett, Pereboom či Frankish, používají výrazy „vědomí“, „zkušenost“ apod. Z toho však nelze vyvozovat, jak činí Tomáš, že tito myslitelé tudíž akceptují nějaké „nevinné“, minimální či deflační pojetí, které by bylo možné charakterizovat termíny „fenomenální charakter“ nebo „fenomenální vědomí“. Tato chybná inference je shrnuta v Tomášově výroku, že „zkušenost‘, jejíž existenci jak Dennett, tak Hříbek přijímají, není nic jiného než Schwitzgebelovo nevinně vymezené fenomenální vědomí,“ a dále v tvrzení, že „[t]ermíny ‚zkušenost‘ a ‚jaké to je‘ ve skutečnosti můžeme pokládat za synonyma“¹⁶, takže sdílené *explanandum* přece jen existuje. Názor, že zkušenost je takřka z definice fenomenálně vědomá, považuji za zdroj Tomášova nedorozumění. Jak jsem vysvětlil již v předchozím odstavci, Tomáš má pravdu do té míry, že je nekontroverzní charakterizovat naši zkušenost z hlediska toho, *jaké to je*, vidět barvy, cítit vůně či slyšet zvuky. Nagelovská interpretace tohoto idiomu v tom smyslu, že tyto typy zkušenosti mají kvalitativní vlastnosti, jež určují *jaké to je* podstupovat je, již není samozřejmý postřeh, který je prostě třeba „pochopit“¹⁷, nýbrž element nesamozřejmé filosofické teorie. K tomu dodávám, že Tomáš možná přehlédl, že ve své knize mimo jiné zmiňují možnost, že výrazy jako „zkušenost“, „vědomí“ nebo i „kválie“ lze chápat i jako označení *fyzikálních* či *funkcionálních* stavů či vlastností.¹⁸ V prvním případě by se jednalo o stavy, jež nás disponují k tomu, abychom jim připisovali fenomenální vlastnosti; ve druhé variantě by šlo o výstupy senzoričského aparátu. Ani v prvním, ani ve druhém případě není pojem fenomenálního vědomí součástí definice pojmu vědomé zkušenosti. Z toho tedy plyne, že lze smysluplně používat výrazy jako „zkušenosti“ či „vědomí“, aniž se tím postulují fenomenální vlastnosti kválie apod. Ačkoli toto považuji za dostatečnou odpověď na Tomášovu

16 Tamtéž, s. 64.

17 Tamtéž, s. 61.

18 Viz Hříbek (2017, s. 231).

kritiku, uvědomuji si vzápětí, že fyzikalistické či funkcionální vymezení vědomé zkušenosti má své vlastní problémy. Vráťím se k nim v části 4.

Konečně se chci vyjádřit i k Marvanově třetí tezi, tj. jeho kritice nejasnosti Dennettovy pozitivní teorie, resp. jejích metafyzických závazků. Zde s Tomášem do značné míry souhlasím, ačkoli onu nejasnost interpretuji vstřícně jako důsledek Dennettova nezájmu o metafyziku. Navrhuji interpretaci, podle níž je Dennettův program jistým druhem redukcionismu, ačkoli bez obvyklého metafyzického zarámování. Proti takové interpretaci nic nenamítá ani Tomáš – nejspíš proto, že konvenuje jeho vlastnímu zaměření, a vlastně i zaměření většiny současných filosofických naturalistů. Tomáš v této souvislosti zmiňuje afinitu Dennetta s Rosenthalem, ale čtenář mé knihy zjistí, že já sám věnuji podrobnějšímu srovnání s několika variantami reprezentacionismu (zvláště HOT) celý oddíl § 6.5.3. Podle Tomáše však Dennett místy sklouzává k nepřijatelným pozicím, jako jsou eliminativismus a iluzionismus, a ani jeho, ani mé úsilí ochránit celý projekt od podobných důsledků prý nejsou úspěšné. Čtenář mé knihy si vzpomene, že jsem Dennetta hájil před nařčením z eliminativismu, a to poukazem na kauzálně-funkcionální pojetí vědomé zkušenosti v kapitole 14 Dennettovy nejnovější knihy *From Bacteria to Bach and Back* (2017). Naopak o iluzionismu v knize nepadlo ani slovo. Je tomu tak proto, že tento název začal systematicky používat teprve nedávno Keith Frankish, přičemž různé varianty pozice, již tímto názvem označuje, vyložil až v textu, který vydal téměř současně s publikací mé knihy.¹⁹ Je pravda, že na tento text vzápětí nesmírně vstřícně reagoval Daniel Dennett a označil iluzionismus za „výchozí teorii vědomí“ (*the default theory of consciousness*)²⁰, ale domnívám se, že navzdory Dennettovým dřívějším známým zmínkám o „uživatelské iluzi“ (*user illusion*) apod., je vztah mezi jeho a Frankishovou pozicí třeba teprve pečlivě prozkoumat, než bude možné konstatovat shodu. Jak zmiňuji v *précis* své knihy, právě toto výzkumné téma je jedním z úkolů, kterým se chci věnovat v blízké budoucnosti. V každém případě nejsem momentálně připraven posoudit vztah mezi iluzionismem a eliminativismem, a nejsem

19 Frankish (2017a, s. 11–39). Zbytek knihy tvoří kritické reakce předních filosofů vědomí, na něž Frankish v závěru odpovídá.

20 Dennett (2017b, s. 65–72).

si dokonce jist, jak jejich vztah chápe Tomáš Marvan. Odvažují se pouze tvrdit, že Dennett považuje i iluze za reálné události, ale nejde tak daleko, že by konstatoval *identitu* mezi iluzí a určitou cerebrální událostí.

Mimochodem, identitu zkušenosti a cerebrální události není připraven potvrdit ani Jesse Prinz, jehož Tomáš Marvan často cituje jako autora, jenž je mu blízký jak svým zakotvením v empirickém výzkumu, tak svým realismem. Podobně jako Frankishe, i Prinze jsem ve svém přehledu současných filosofických teorií vědomí ponechal stranou, ačkoli v rozšířeném vydání by Prinzeva kniha *The Conscious Brain* (2012) nejspíš měla být zmíněna – mimo jiné proto, že je vědomě koncipována jako negace Chalmersova přístupu v *The Conscious Mind* (1996). Opakem Chalmerse je v poněkud jiném smyslu samozřejmě i Dennett, zvláště v již zmíněné sbírce *Sweet Dreams* (2005), takže by bylo zajímavé Prinze s Dennettem srovnat. Na tomto místě mohu konstatovat podobnost přinejmenším ve sdílené distanci obou filosofů vůči metafyzickým teoriím vztahu mysli a těla, protože Prinzovi i Dennettovi jde spíše o *vysvětlení* než o *identitu*. To znamená, že ačkoli Prinz považuje vědomé zkušenosti za skutečné události, nejde mu o nalezení realizátorů takových událostí v každém možném světě, nýbrž pouze o explanatorně relevantní realizátory v aktuálním světě. V našem světě jsou podle Prinze takovými realizátory vektorové gama vlny. Zde je výmluvný citát z Prinzevy knihy:

„Spojení mezi vektorovými vlnami a barvami neplatí ve všech možných světech [...] Podobně i souvislost mezi gama vlnami a pozorností by mohla selhat v těch světech, v nichž lidé zmutují do té míry, že si udrží gama vlny, ale ztratí operační paměť. Souvislost mezi vektorovými gama vlnami a reprezentacemi střední úrovně, jež jsou předmětem pozornosti, tudíž není ani metafyzicky, ani nomologicky nutná. Ale je to souvislost, která podporuje kontrafaktická tvrzení.“²¹

Naopak Tomáš Marvan (spolu s Michalem Polákem) ve své knize *Vědomí a jeho teorie* vyjadřuje naději, že teorie identity „se jeví jako nadějný kandidát na správnou ontologickou teorii vztahu mezi neurofyziologic-

21 Prinz (2012, s. 279).

kým a vědomým“.²² Tomáš má pravdu, že Prinz, na rozdíl od Dennetta, považuje pojmy jako fenomenální vědomí, kválie apod. za natolik neproblematické, že mohou být začleněny do empirické teorie vědomí. Avšak ambice považovat takovou teorii za víc než teorii vysvětlení se mi jeví neaplňitelná.

4

Jak jsem již uvedl, nejdalekosáhlejší kritiku mé knihy formuluje **Stefanie Dach**. Podle jejího názoru se sice oficiálně ztotožňuji s Dennettovým přístupem k vědomí, který sám prezentuji jako nesouměřitelný s metafyzickým rámcem standardních teorií, ale ve skutečnosti nejsem schopen z téhož metafyzického rámce vystoupit. V tomto fundamentálním smyslu je prý moje podání nekonzistentní. Stefanie Dach formuluje vlastně dvě hlavní kritické výhrady. První z nich se obrací proti mé definici pojmu fyzické vlastnosti v § 1.3 mé knihy jakožto vlastnosti, která je nementální. Podle Stefanie je tato definice neuspokojivá přinejmenším ze dvou důvodů: jednak nebere v úvahu matematické vlastnosti, a jednak tato definice neposkytuje prostor pro Dennettovo vlastní pojetí materialismu. Pokud jde o vztah materialismu a matematických vlastností, chci připomenout, že na začátku téže subkapitoly, v níž podávám definici materialismu, zužuji extenzi tohoto pojmu pro účely diskuse o psychofyzickém problému.²³ Explicitně tedy ponechávám stranou problém ontologického závazku vůči číslům a dalším abstraktním entitám. Co se týče adekvátnosti navržené definice pro Dennettovo vlastní pojetí materialismu – má-li tento filosof nějaké, což je otázka, jíž je třeba se zabývat –, rád bych znovu připomněl, ačkoli jsem tak učinil i na několika místech Úvodu (zvláště §§ 0.1 a 0.2), že kniha sleduje dva cíle. Jednak korektně zmapovat současnou diskusi, jednak odhalit chybné předpoklady, sdílené většinou pozic v rámci této diskuse, z perspektivy jedné neortodoxní teorie (té Dennettovy). Možná bych dnes dodal, že kniha sleduje v poslední kapitole ještě třetí cíl: kritiku zmíněné neortodoxní teorie. Každopádně, teorie materialismu v § 1.3 – preference pro vlastnosti

²² Marvan & Polák (2015, s. 131).

²³ Hříbek (2017, s. 45).

místo objektů; pro aposteriorní místo apriorního materialismu; pro globální místo nitrosvětské supervenience; a konečně pro definici fyzikální vlastnosti jako nementální vlastnosti – je míněna jako v rámci diskuse nejnuspokojivější teorie, jež akceptuje parametry metafyzického rámce. Tento rámeček nevztahuji na Dennettovu teorii, o níž je řeč v posledních dvou kapitolách; explicitně je pak tento rámeček odmítnut v závěrečné, sedmé kapitole. Pokud jsem v některých čtenářích vyvolal dojem, že metafyzická teorie materialismu, prezentovaná v § 1.3, je východiskem pro každého účastníka současné diskuse, pak zřejmě nebyly mé poznámky v Úvodu, tvrdící opak, dostatečně důrazné. Podle některých výroků Stefanie Dach však soudím, že ona mé záměry pochopila velmi dobře; pouze je zřejmě považuje za nesplnitelné v rámci jedné knihy. Autorka píše: „Hříbek v prvních dvou třetinách knihy operuje na základech, které vlastně odmítá. Kniha tak působí rozpolceně.“²⁴ Možná, že na některé čtenáře má kniha opravdu působit rozpolceně. Možná jde však o problém, jemuž by čelil každý autor, jenž by se rozhodl v jednom svazku představit standardní teorie, stejně jako protichůdnou alternativu.

Stefaniina druhá hlavní výhrada spočívá v odmítnutí mé celkové interpretace Dennettova projektu. Tato výhrada je pozoruhodná mimo jiné tím, jak se liší od Polákových a Marvanových námitek. Michal a Tomáš nevidí problém v mé snaze představit Dennettův projekt jako svého druhu redukcionismus – koneckonců i oni se pokoušejí o projekt, který přinejmenším vypadá podobně. V jejich případě však jde o redukci fenomenálních kvalit na nějaké fyzikalisticky přijatelné vlastnosti v metafyzickém rámci jisté verze reduktivního materialismu. To, co mi Polák s Marvanem vyčítají, je spíš přílišná vstřícnost vůči tomu, co vnímají jako Dennettův antirealismus. Naopak Stefanie nesouhlasí s interpretací Dennettovy filosofie vědomí jako redukcionistického projektu obecně, a zvláště s návrhem číst ji jako pokus převést vědomí na intencionalitu. Stefanie má zjevně pochybnosti o jakémkoli redukcionistickém programu, včetně toho Marvanova a Polákova, a vytýká mi, že zkresluji povahu Dennettova programu tím, že ho neoprávněně přibližuji k redukcionismu. A činím tak prý v rozporu se svým vlastním závazkem, vyjádřeným v první kapitole knihy, představit Dennettův projekt jako *sui generis*.

24 Dach (2017, s. 78).

Navzdory deklarovanému příslibu ukázat, že Dennett se vymyká z tradičního metafyzického rámce většinové filosofie vědomí, prozrazuje má interpretace příliš mnoho mých vlastních nereflektovaných metafyzických závazků. Ty se prý projevují zvláště v tom, že si představuji zkušenosti jako přesně specifikovatelné události a naturalizaci jako redukci takových událostí na nějaké fyzikalisticky přijatelné skutečnosti. Stefanie naopak nezpochybňuje další dvě mé teze: že redukce má individualistickou, resp. internalistickou povahu, a že zkušenosti, specifikované prostřednictvím intencionálního slovníku, nelze identifikovat jinak, než externalisticky. Já z těchto předpokladů vyvozují, že Dennettův projekt je odsouzen k neúspěchu, ale podle Stefanie bych se takovému závěru mohl vyhnout, pokud bych tento projekt neinterpretoval jako variantu redukcionismu.

Pokusím se nyní probrat uvedené výtky podrobněji. Stefanie v první řadě tvrdí, že navzdory svým slibům nakonec zařazují Dennetta do hlavního proudu současné filosofie vědomí, jímž je reduktivní materialismus. K tomu bych rád řekl, že mým záměrem v knize bylo zdůraznit nejen distanci mezi Dennettem a hlavním proudem, ale zároveň ukázat i některé podobnosti. Distance podle mého názoru spočívá především v Dennettově odmítnutí přistoupit na základní předpoklad hlavního proudu, tj. považovat za východisko teorie vědomí fenomenální kvality, fenomenální charakter, kválie apod. Ale navzdory tomuto rozdílu přece Dennett náleží k tradici naturalismu, je materialistickým monistou, a tudíž odpůrcem dualismu, značnou část svého díla věnuje řešení čistě filosofických problémů – například obraně externalismu před internalismem. A ano – obraně „jistého druhu *redukcionistické teze*“ (*a reductionist thesis of sorts*).²⁵ Není pochyb o tom, že Dennett dává všem těmto pojmům specifický obsah, ale jeho situovanost v jisté filosofické tradici s jejími zvláštními otázkami a metodami nelze ignorovat. Samozřejmě, že existují interpretace, které minimalizují specifika Dennettova přístupu. Někteří filosofové ho například čtou prostě jako jednoho z reprezentacionistů,²⁶ zatímco já zdůrazňuji jeho distanci vůči standardním teoriím – zvláště již zmíněné odmítnutí pojmu fenomenálního vědomí,

²⁵ Dennett (1987, s. 67).

²⁶ Viz např. Carruthers (1996, kap. 6).

který standardní reprezentacionisté přece považují za samozřejmý – více, než je běžné. Stefanie dále namítá, že Dennettovi připisují jemu cizí pojetí zkušeností. Dennett identifikuje zkušenosti prostřednictvím intencionálního slovníku, ale tyto události nemají jasné kontury, takže je ani nelze identifikovat s nějakými diskrétními fyzikálními stavy. Mám za to, že přesně to ve své knize jednoznačně říkám.²⁷ Konečně, Stefanie má za to, že Dennett nemá potřebu redukovat intencionálně identifikované zkušenosti na nějaké fyzikalistické skutečnosti, protože mu jde mnohem spíše o vysvětlení než redukcí. Opět, mám za to, že o Dennettově důrazu na empirické vysvětlení sám hovořím (v pasáži o jeho polemice proti Thomasi Nagelovi).²⁸

Jsem samozřejmě ochoten připustit, že v knize zůstaly dvojznačné či zavádějící formulace, ale myslím, že má interpretace Dennettova projektu není tak zcestná, jak naznačuje Stefanie. Její obrana tohoto projektu proti mému údajnému tradicionalistickému čtení mi však pomohla uvědomit si, že bych měl možná více zdůraznit své kritické výhrady vůči Dennettovi. V této souvislosti stojí za povšimnutí, že zatímco Tomáš Marvan s Michalem Polákem zjevně považují mou interpretaci Dennetta za *příliš* vstřícnou, Stefanií Dach se zdá vstřícná *málo*. Pravda je taková, že pochybuji nejen o některých Dennettových obecných předpokladech – zvláště tezi, že intencionalita je snazší problém než vědomí –, ale vyčítám mu i jisté konkrétní rozpory, které jsem ve své knize ponechal více méně stranou. Mám-li vyjádřit svůj dojem ze Stefaniiny interpretace Dennetta v kostce, jeví se mi příliš ovlivněná Richardem Rortym. Stefanie totiž naznačuje, že Dennett ve skutečnosti metafyzické problémy úmyslně ignoruje, neboť nahlédl jejich pouze verbální – neboli, jak Stefanie říká – „diplomatický“ charakter.²⁹ Obávám se, že taková interpretace přehlíží, že Dennett chce skutečně přijít na kloub takovým čistě filosofickým otázkám, jako je vztah mezi lidovou psychologí, idealizovanou teorií intencionálních systémů a neurovědou, přestože nevidí řešení v tradičních metafyzických relacích, jako jsou identita, realizace apod.³⁰

27 Hříbek (2017, s. 245).

28 Tamtéž, s. 292.

29 Dach (2017, s. 84).

30 Viz Dennett (1987, kap. 3). Z této kapitoly pochází Dennettova výše citovaná charakteristika jeho vlastního projektu jako „jistého druhu redukcionistické teze“.

Já sice se Stefanií souhlasím, že Dennettův projekt je mnohem více naturalistický (v Quineově smyslu), než jsou teorie řady jeho generačních vrstevníků, takže mu jde skutečně mnohem více o empirické vysvětlení, než o metafyziku. Zároveň však v jeho díle vidím typicky konceptuální rozpory podobné těm, kterým se nevyhnul ani leckterý tradičnější filosof. Zmínkou o jednom z těchto rozporů svoji stať uzavřu.

Inspirací jsou mi Stefaniiny poznámky o intencionálním obsahu a externalismu. Stefanie se pozastavuje nad mou charakteristikou Dennettova projektu jako redukce vědomí prostřednictvím intencionality, když po odmítnutí obvyklého pojmu fenomenálního vědomí není jasné, jaký má výraz „vědomí“ vůbec obsah. Možná, že to v šesté kapitole mé knihy není vysvětleno dostatečně zřetelně, ačkoli stejná námitka zazněla z mnoha stran vůči Dennettově *Consciousness Explained* (1991) Každopádně jsem však v oné kapitole zmínil, že vědomé zkušenosti lze charakterizovat bez použití fenomenologického slovníku prostřednictvím kauzálních a funkcionálních výrazů, jak to ostatně učinil sám Dennett, naposledy ve *From Bacteria to Bach and Back*. Tento bod jsem připomněl již ve své odpovědi Tomáši Marvanovi v části 3 této stati. Nyní se však dostávám k problému, který tam zůstal nedořečený. Kauzálně-funkcionální vymezení vědomých událostí se jeví individualistické, resp. internalistické. Jak je ale s tímto předpokladem konzistentní teze, že zkušenosti mají být identifikovány za použití intencionálního slovníku a že intencionální události individuujeme externalisticky? Stefanie ve své polemice tvrdí, že jsem zkreslil povahu Dennettova externalismu, neboť ho neodlišuji od variant, které nabídli Hilary Putnam či Tyler Burge. Možná tedy stojí za připomínku, že jsem se externalismem podrobně zabýval ve své první monografii, *Metafyzika antiindividualismu* (2008), a ačkoli jsem se zde soustředil především na Burgeho teorii, zmiňuji se několikrát i o Dennettovi. Stefanie má za to, že Dennett je externalista, jehož specifikem je neurčitý obsah propozičních postojů. Jistě, Dennettův důraz na neurčitost obsahu mentálních stavů je zjevný každému, kdo prostudoval *The Intentional Stance* (1987), zvláště desátou kapitolu této sbírky. Já jsem však ve své první knize došel k závěru, že Dennettův vztah k externalismu je ve skutečnosti mnohem komplikovanější a nejednoznačnější. Některé jeho známé texty jsou explicitní obhajobou internalismu.³¹ Ale

31 Tamtéž, kap. 5.

i v případech, kdy byli mnozí pod dojmem, že Dennett oficiálně přešel na pozici externalismu, pozorují sklouzávání k internalismu. Viz například jeho odpověď na otázku, kterou mu položil Frank Jackson:

„Dovolte mi potvrdit Jacksonovo podezření, že jsem behavioristou. Bez váhání souhlasím s tezí, že nutně platí, že jsou-li dva organismy behaviorálně naprosto totožné, pak jsou též psychologicky totožné.“³²

Pro podrobnější zdůvodnění teze, že Dennettův výrok je internalistický, odkazuji čtenáře na § 2.5 *Metafyziky antiindividualismu*. Na tomto místě chci jen konstatovat, že pokud by se Dennett ve skutečnosti spokojil s internalistickým pojetím intencionality, mohl by považovat projekt naturalizace vědomí za vyřešený. Jak jsem právě naznačil, nejsem si vůbec jist, zda Dennett konzistentně zastává externalismus. Já však tuto tezi zastávám nezávisle na jeho rozporných vyjádřeních.

Literatura

- Alter, T. & Nagasawa, Y. (2012): „What Is Russellian Monism?“ *Journal of Consciousness Studies* 19 (9–10): 67–95.
- Carruthers, P. (1996): *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dach, S. (2017): „Hříbek a residua tradiční filosofie mysli.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 74–90. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Dennett, D. (1978): *Brainstorms*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Dennett, D. (1987): *The Intentional Stance*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Dennett, D. (1988). „Quining Qualia.“ In *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, eds. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1997, s. 519–547.

³² Viz Dennett (1993, s. 923).

- Dennett, D. (1993): „The Message Is: There Is No Medium.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 53: 889–941.
- Dennett, D. (2017a): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. W.W. Norton & Co., New York.
- Dennett, D. (2017b): „Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness.“ In Frankish, ed. (2017b), s. 65–72.
- Frankish, K. (2017a): „Illusionism as a Theory of Consciousness.“ In Frankish, ed. (2017b): 11–39.
- Frankish, K., ed. (2017b): *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Imprint Academic, Exeter.
- Hříbek, T. (2008): *Metafyzika antiindividualismu*. Filosofia, Praha.
- Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofia, Praha.
- Chalmers, D. (1996): *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Marvan, T. (2017): „Explanandum teorie vědomí: marné hledání konsenzu?“ *Filosofie dnes* 9 (2): 60–73. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz
- Marvan, T. & Polák, M. (2015): *Vědomí a jeho teorie*. Pavel Mervart, Plzeň, Praha.
- Mihálik, J. (2017): „Russelliánský monismus jako svébytné metafyzické stanovisko.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 23–43. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Nagel, T. (2002): *Concealment and Exposure & Other Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- Polák, M. (2017): „Je to o fenomenálním charakteru.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 44–59. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Prinz, J. (2012): *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. Oxford University Press, New York.

Schwitzgebel, E. (2011): *Perplexities of Consciousness*. The MIT Press, Cambridge, Mass.

Schwitzgebel, E. (2017): „Phenomenal Consciousness, Defined and Defended as Innocently as I Can Manage.“ In Frankish, ed. (2017b): 224–235.

Abstract

Replies to My Friends

This is an answer to the critics of my book *What It's Like, or What It's About? The Place of Consciousness in the Material World* (2017). I proceed from the least to the most serious objections. I start with Jakub Mihálik's defense of Russellian Monism against my claim that it is not a genuine alternative to standard dualism and materialism. In reply, I claim this is a side issue to the central aim of my book, which is to undermine the concept of phenomenal consciousness assumed by Russellian Monism as much as by every other standard theory. One of these standard theories is reductive materialism, pursued by Michal Polák and Tomáš Marvan. Both Polák and Marvan are worried by Dennett's alleged eliminativism, even though their arguments somewhat differ. Polák believes in a deflationary concept of consciousness, which I am afraid lacks a definite content. Marvan offers an “innocent” concept of consciousness, on which there is supposed to be a general consensus, but I think he just assumes that the concept of phenomenal property is part of the definition of consciousness. Curiously, while Polák and Marvan take me as to be a Dennettian, Stefanie Dach argues that I misinterpret Dennett. Conversely, I believe that she overlooks weak points in Dennett's theory.

Hříbek, T. (2017): „Odpovědi přátelům.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 91–110. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz