

Mají zvířata vědomí?¹

Tomáš Hříbek —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

tomas_hribek@hotmail.com

1. Karteziánské východisko

Současná diskuse o zvířecím vědomí začíná – jak jinak? – Descartem. Tradičně Descartovi připisuje „obludnou“ tezi, že zvířata jsou pouhé mechanismy, z níž údajně plyne, že zvířata nemají schopnost cokoli pociťovat; tudíž nemohou trpět a my na ně nemusíme brát ohledy.² Tato tradiční interpretace je ve skutečnosti chybná. Historik moderní filosofie John Cottingham sestavil seznam tezí, které jsou Descartovi obvykle připisovány³: (1) zvířata jsou stroje; (2) zvířata jsou automaty; (3) zvířata nemyslí; (4) zvířata nemají jazyk; (5) zvířata postrádají sebevědomí; (6) zvířata postrádají vědomí; (7) zvířata jsou zcela bez citu. Cottingham rozbořem pramenů dokládá, že Descartes sice skutečně zastával teze (1)–(5), ale problematický výrok (7) z nich neplyne. Za chybnou inferenci je nejspíš neurčitost teze (6), neboť Descartes dosud neměl zcela ustálenou terminologii, takže latinský výraz *cogitare* a francouzský termín *penser* používal ve smyslu, který zahrnoval jak myšlení, tak citění. To zřejmě vedlo pozdější interprety k názoru, že Descartes upíral zvířatům jak mysl, tak cit.

Ve skutečnosti Descartes v řadě konkrétních případů jasně rozlišuje mezi *cogitatio* (myšlení) a *sensus* (cítění), přičemž explicitně upírá zvířatům jen to první, nikoli to druhé. Podle Descarta totiž rozdíl mezi zvířetem a člověkem nespočívá v tom, že zvíře je automat a člověk nikoli, nýbrž v tom, že zvíře nemluví – což je podle Descarta důkazem absence myšlení –, kdežto člověk ano. Je-li nám některý z Descartových názorů dnes skutečně vzdálený, pak to není dualismus (který v různých formách dále přežívá) ani mínění, že živí tvorové

1 Práce na této studii byla podpořena grantem P401/12/0833 Grantové agentury ČR. Za přečtení rukopisu a komentář děkuji Tomáši Marvanovi a oběma anonymním recenzentům Filosofického časopisu.

2 Takto nevstředně Descarta interpretuje například i zakladatel moderního hnutí za práva zvířat, australský bioetik Peter Singer. Viz Singer, P., *Animal Liberation*. Rev. ed. New York, Avon Books 1990, s. 200.

3 Cottingham, J., *Cartesian Reflections*. Oxford, Oxford University Press 2008, s. 164.

jsou automaty (které konvenuje modernímu materialismu), nýbrž spíše jeho teze (jež je u Descarta nejspíš pozůstatkem scholastické filosofie, v níž byl vyškolen), že na rozdíl od myšlení je cítění neproblematicky materiální proces.⁴

Většina současných autorů má naopak za to, že je to právě *fenomenální* vědomí, které dosud vzdoruje redukci. Dnešní představa o tom, co je fenomenální vědomí, se opírá o vlivnou formulaci amerického filosofa Thomase Nagela, že poté, co jsme podali objektivní popis něčí zkušenosti, stále zbývá, jak se zkušenost *jeví*, resp. jak je *prožívána* svým subjektem.⁵ Nagel má za to, že fenomenální, subjektivní aspekt zkušenosti je trvalou překážkou naturalismu, tj. vyčerpávajícího popisu světa objektivním jazykem přírodních věd. Většina současných filosofů naopak sází na naturalismus, i když souhlasí s Nagelem v tom, že ačkoli s propozičním myšlením si již nějak poradil funkcionalismus, vědomí se nám zatím do materialistického obrazu světa integrovat nepodařilo. Fenomenální vědomí vskutku představuje, jak to nazval jeden z hlavních protagonistů současné filosofie vědomí David Chalmers, „těžký problém“,⁶ přestože naturalisté obvykle věří v jeho řešitelnost.

Chalmers dramatizuje problém neredukovatelnosti fenomenálního vědomí prostřednictvím pojmu *fenomenální zombie*.⁷ Je logicky možné, že bych měl dokonalého dvojníka, jenž by byl mou kopií ve fyzickém, behaviorálním i funkcionálním smyslu. Jinými slovy, já i on bychom byli totožní nejen ve smyslu materiální kompozice a vnějšího chování, ale dokonce i co do niterných stavů, jež nesou a zpracovávají informace a generují vnější chování. Nakolik jsou niterné psychologické stavy popsitelné z funkcionálního hlediska, natolik bychom já a můj dvojník byli totožní i psychologicky. Každý z nás by se ve stejném prostředí pohyboval po téže trajektorii a naše vnější chování i vnitřní stavy by byly z hlediska objektivního vědeckého popisu nerozlišitelné. Avšak podle Chalmerse a mnoha dalších filosofů má psychologie kromě svého funkcionálního aspektu i fenomenální aspekt, který je objektivním popisem nezachytitelný. Kromě všeho toho, co o mně lze říci z objektivního hlediska, se mi svět navíc *jeví* ze subjektivního úhlu pohledu. Přinejmenším některé z mých psychologických stavů doprovází pocity, jež určují, jaké to je být subjektem každého z těchto stavů. A lze si představit, že u mého dvojníka by podobné stavy zcela absentovaly. Můj dvojník by byl fenomenální zombie,

4 V dopise Moreovi z 5. 2. 1649 Descartes píše: „Prosím povšimněte si, že hovořím o myšlení, nikoli o životě nebo cítění. Nepopírám, že zvířata jsou živá ... nepopírám dokonce ani cítění, nakolik závisí na nějakém tělesném orgánu.“ *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. III: The Correspondence. Transl. J. Cottingham et al. Cambridge, Cambridge University Press 1991, s. 366.

5 Viz Nagel, T., What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 4, 1974, s. 435–450.

6 Chalmers, D., Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2, 1995, No. 3, s. 200–219.

7 Viz Chalmers, D., *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press 1996, s. 94–95.

protože by zcela postrádal fenomenální vědomí. Logická možnost takových zombií znamená, že žádný fyzikální, behaviorální a funkcionální – čili obecně naturalistický – popis nějaké bytosti neimplikuje fenomenální popis, tj. že daná bytost má vědomí. Fenomenální vědomí se tak jeví být vyloučeno z materiálního světa.

Chalmers se pochopitelně domnívá, že fenomenální zombie musíme brát jako logickou možnost v případě všech vědomých bytostí, včetně lidí. Pro naše účely však můžeme předpokládat, že vy i já v požadovaném smyslu vědomími jsme, ale nejsme si jisti, zda vědomými bytostmi jsou i zástupci jiných živočišných druhů. V tom případě připouštíme možnost, že zvířata jsou zombie. Názor, že zvířata jsou fenomenální zombie, je extrémní formou *fenomenálního antirealismu*. Na rozdíl od intencionálního antirealismu, který má i v současné filosofii své zastánce (nejznáměji asi v Donaldu Davidsonovi⁸), bychom dnes stěží hledali nějaké představitele fenomenálního antirealismu. Nikdo nevěří, že mezi lidmi a ostatními tvory je tak zásadní rozdíl, že by tvorové jiní než lidé tak či onak něco nepocítovali a nezakoušeli. Pokud cosi jako antirealismus ohledně vědomí v současnosti existuje, má subtilnější podobu než přímočarý názor, že zvířata (dejme tomu) nic nebolí.

V současné diskusi existuje několik způsobů, jak se vyhnout možnosti animálních fenomenálních zombií. Cílem této studie je spíše představit hlavní pozice v této diskusi v kompaktní a co nejjasnější podobě, než explicitně hájit některou z nich (ačkoli autorova preference asi bude zřejmá). Dominantní strategii představuje *reprezentacionalismus*, který staví na pojmech intencionálního obsahu a přístupového vědomí (*access consciousness*). Určitý stav má intencionální či reprezentativní obsah, je-li nositelem nějaké informace o světě. Označit určitý stav za přístupově vědomý znamená říci o něm, že informace, kterou nese, je dostupná dalším mentálním schopnostem, například usuzování nebo rozhodování.⁹ Je zřejmé, že naše zkušenosti nás často informují o aspektech vnějšího prostředí, nebo i o nás samotných, a že jsou přístupově vědomé. Reprezentacionalismus je populární z toho důvodu, že zmíněné aspekty mentality naznačují možnost reduktivního vysvětlení, o jaké naturalisté usilují. Je-li pravda, že reprezentativní obsah lze vysvětlit funkcionalisticky, pak by to mělo být možné i v případě přístupového vědomí, o němž se například i Chalmers domnívá, že má rovněž funkcionální charakter.

Výzvou pro reprezentacionalismus je přijít s takovým vysvětlením vědomí prostřednictvím pojmů reprezentativního obsahu a vědomého přístupu,

8 Davidson, D., Živočiškové rozumní. Přel. T. Marvan. In: Davidson, D., *Subjektivita, objektivita, intersubjektivita*. Praha, Filosofie 2004, s. 117–127.

9 Block, N., On a Confusion about a Function of Consciousness. Cit. podle: týž, *Collected Papers*. Vol. 1: Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass., The MIT Press 1995, s. 159–213.

které po sobě nezanechá žádný reziduální fenomenální aspekt. Fenomenální vědomé stavy se tak mají ukázat prostě jako reprezentační stavy, které danému organismu zprostředkovávají informace o světě nebo o sobě samém, takže nezbyvá nic záhadného, o čem mluvil Chalmers. Jak uvidíme ve druhé části této studie, někteří reprezentacionalisté jsou v otázce animálního vědomí realisty, jiní zastávají jistou subtilní verzi antirealismu.

Kromě reprezentacionalismu však existuje ještě radikálnější přístup k problému fenomenálního vědomí, včetně animálního vědomí. Podle tohoto přístupu je samotný pojem fenomenálního vědomí jaksi nekoherentní, a tudíž je třeba ho zcela odmítnout. Vůdčím představitelem tohoto revizionismu je Daniel Dennett. Jeho přístup však není mezi ostatními filosofi příliš populární, neboť je obvykle interpretován jako návrh na eliminaci vědomí čili extrémní antirealismus. Já se však ve třetí části pokusím vyložit jeho komplexní teorii jako pokus o promyšlení problému vědomí radikálně odlišným způsobem.

2. Druhy reprezentacionalismu

Začněme výkladem reprezentacionalismu. Existují dvě hlavní varianty této teorie: reprezentacionalismus prvního řádu (*first-order representationalism* čili **FOR**) a reprezentacionalismus vyššího řádu (*higher-order representationalism* čili **HOR**). **FOR** tvrdí, že fenomenální charakter určité zkušenosti je identický s jejím reprezentačním obsahem; jaké to je, mít danou zkušenost, je dáno tím, co tato zkušenost představuje. Michael Tye, autor jedné z vlivných verzí této teorie, se opírá především o fakt, že zkušenost je *transparentní*. To znamená, že žádný typ zkušenosti nemá žádné niterné rysy, které by ji odlišovaly od jiných typů zkušenosti, neboť zaměříme-li se na každou z nich, zjistíme, že vždy popisujeme vlastnosti a aspekty věcí, které daná zkušenost reprezentuje. Zde je jeden příklad: „Zaměřte svou pozornost na čtverec, který je natřený namodro. Intuitivně jste si přímo vědomi modře a čtveratosti jakožto vlastností vnějšího povrchu ve světě, který existuje vně vás. A teď obraťte svou pozornost dovnitř a pokuste se uvědomit si svou vlastní zkušenost, která je ve vašem nitru, nezávisle na věcech. Zkuste zaměřit svou pozornost na nějaký niterný rys této zkušenosti, kterým by se odlišovala od ostatních zkušeností – ale na něco jiného, než je to, o zkušenost čeho se jedná. Takový úkol se zdá být nemožný: vypadá to, že vědomí vždycky proklouzne zkušeností k modři a čtveratosti jako k vlastnostem vnějšího předmětu.“¹⁰

10 Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1995, s. 30.

Tye dále tvrdí, že podobně transparentní není jen vizuální zkušenost, ale fenomenální vědomí obecně. Například bolest nohy je zkušenost určitého zranění nohy. Dokonce i vizuální iluze se ukazují jako zkušenosti relevantních rysů nějakého vnějšího předmětu či stavu světa, navzdory tomu, že v daném případě vnější předmět či stav reprezentované vlastnosti nemá, či dokonce sám vůbec neexistuje. Tye na základě toho činí závěr, že „percepční zkušenosti nemají žádné introspekci dostupné rysy kromě těch, které jsou součástí jejich intencionálních obsahů. Takže fenomenální charakter takových zkušeností... je identický s jejich intencionálními obsahy, resp. je v nich obsažený.“¹¹ Navrhuji shrnout Tyeův argument z *transparence zkušenosti (TZ)* následovně:

- TZ**
1. Fenomenální charakter je vlastnost zkušenosti, která je dostupná introspekci.
 2. Zkušenost nemá žádné introspektivně dostupné vlastnosti kromě intencionálního obsahu.
- ∴ Fenomenální charakter zkušenosti je identický s intencionálním obsahem.

Tento argument se zdá být formálně platný, ale přijatelnost závěru nejspíš závisí na tom, zda je pravdivá druhá premisa. Vše tedy závisí na tom, zda zkušenost je skutečně transparentní, jak Tye tvrdí. Mnoho filosofů nesouhlasí. Mají za to, že fenomenální aspekt zkušenosti je cosi neredukovatelného na reprezentační obsah. Běžný je zkrátka názor, že mnohé zkušenosti jsou čistě kvalitativní – například tělesné pocity, bolesti apod. –, jsou bez jakéhokoli reprezentačního elementu. To si myslí nejen Chalmers, ale například i Searle: „Mnohé vědomé stavy nejsou intencionální, například náhlý přívál euforie.“¹² Podobně Ned Block: „... fenomenální obsah nemusí vůbec nic představovat (můj oblíbený příklad je fenomenální obsah orgasmu).“¹³ Než se dostaneme k posouzení teze, že ve zkušenosti nenajdeme nic jiného než reprezentační obsah, musíme se seznámit s Tyeovým pojetím onoho obsahu. Jaký druh obsahu je fenomenální obsah? Zjistě všechny stavy, jež nesou nějakou informaci, nemají i fenomenální rysy. Například fotografie reprezentuje nějakou osobu a kompaktní disk hudební skladbu, ale stěží mají fenomenální charakter. Kromě toho je nejspíš pravda, že jsme subjekty mnoha mentálních procesů, jež jsou zcela nevědomé. Jak se tedy liší reprezentační stavy, jež mají fenomenální charakter, od těch, které ho postrádají?

11 Tamtéž, s. 136.

12 Searle, J., *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press 1983, s. 2.

13 Block, N., *On a Confusion about the Function of Consciousness*, c.d., s. 177.

Tye nabízí odpověď v podobě teorie **PANIO**, což znamená Připravený (pro kognitivní procesy, jež produkují přesvědčení), Abstraktní (nezahrnující jednotlivé konkrétní objekty, ale pouze obecné vlastnosti, které mohou být sdíleny různými objekty), Nekonceptuální (bez pojmů, takže reprezentované vlastnosti se mohou vymykat našim konceptuálním schopnostem – například můžeme vnímat barevné odstíny, které nedokážeme popsat), Intencionální Obsah (**PANIC** v angličtině, s „C“ pro „content“). Je důležité povšimnout si, že Tye považuje různé typy smyslové zkušenosti za produkt mentálních modulů, které fungují relativně nezávisle jeden na druhém.¹⁴ Výsledkem fungování těchto modulů je cosi jako mapa, jež zachycuje různé rysy (v případě vizuální zkušenosti vizuální rysy, jako okraje, texturu či barvy) prostředí.

Ve světle této teorie pak Tye hájí svou tezi, že každý typ zkušenosti – včetně tělesných pocitů a bolestí – má obsah ve smyslu PANIO. Této problematice věnuje Tye značný prostor ve své knize *Ten Problems of Consciousness*. V ní například tvrdí, že i takové zdánlivě čistě fenomenální zkušenosti, jako jsou bolesti, mají reprezentační obsah. Bolesti „zaznamenávají (track) jisté druhy narušení těla, obecně jeho poškození. Bolesti tedy reprezentují takové poškození.“¹⁵ Proč se domnívat, že bolesti jsou transparentní? Jde o to, že bolesti obecně zakoušíme jako lokalizované v různých částech těla, nikoli jako stavy mozku. Avšak bolesti ve skutečnosti jsou stavy mozku, z čehož plyne, že si nejsme vědomi žádných niterných rysů našich bolestí.

Jak se ve světle této teorie fenomenálního vědomí jeví problém vědomí u zvířat? Tye se této otázce věnuje v poslední kapitole své pozdější monografie, *Consciousness, Color, and Content*.¹⁶ S ohledem na svou tezi, že zkušenost má v podstatě povahu mapy prostředí, hledá Tye evidenci animálního vědomí v tom, co víme o schopnosti zvířat učit se. Prostřednictvím učení prokazuje živočich flexibilitu chování v podobných situacích, což se liší od automatických reakcí, které jsou vysvětlitelné pouhými podmíněnými reflexy. Tye uvažuje o příkladech z celé živočišné říše. Například chování rostlin není flexibilní v požadovaném smyslu, naopak je determinováno geneticky a rostliny nejsou schopny učení. Podobně pohyby jednobuněčných organismů, jako jsou například Fodorovy trepky, jsou automatické, takže nevykazují přítomnost vědomí. Avšak už ryby se chovají způsobem, který závisí na tom,

14 Tento názor je v současnosti široce sdílen psychology, protože zjevně dobře vysvětluje řadu rysů smyslové zkušenosti – například smyslové iluze. Ve známé Müllerově-Lyerově iluzi vidíme dvě přímkové tečky délky zakončené šipkami. U jedné z přímek jsou však šipky otevřeny směrem ven, což vytváří dojem, že tato přímka je delší. Fakt, že se nám tato přímka jeví delší, přestože víme, že je stejně dlouhá jako ta druhá, je považován za jeden z dokladů modulárního pojetí mysli.

15 Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, c.d., s. 113.

16 Tye, M., *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2000.

jak zpracovávají smyslová data a jsou schopny změnit v závislosti na nových informacích vzorce svého chování.¹⁷ Tye z toho usuzuje, že u ryb můžeme konstatovat přítomnost kognitivních procesů, které produkují přesvědčení, a tudíž vědomí. Podobně se včely učí lokalizovat potravu, navigují podle zřetelných orientačních bodů, učí se rozeznávat abstraktní tvary, rozhodují se na základě toho, jak věci vypadají či chutnají, a komunikují s ostatními prostřednictvím známého včelího tance.

Tye z těchto faktů vyvozuje závěry, jež jsou paralelní Fodorově úvaze o fylogenetickém počátku myšlení: „Můj závěr je, že fenomenální vědomí není omezeno na obratlovce. Podle mého se nachází všude, kde je PANIO. A empirická pozorování do značné míry prokazují, že hmyz má fenomenální vědomí. Nebudu se pokoušet o definici toho, kde přesně v hmyzí říši fenomenální vědomí končí. To by vyžadovalo podrobnou případovou studii, o kterou se tu nemohu pokusit. A je také možné, že tato hranice je neurčitá, že existují nějaké opravdu přechodné případy fenomenálního vědomí. Ale z hlediska teoretické pozice, kterou hájím, se mi tato otázka každopádně zdá řešitelná.“¹⁸

Tyeova elegantní teorie naráží na řadu specifických námitek, z nichž zmíním jednu. Empirický psychologický výzkum ukázal, že lidé se mohou učit nezávisle na vědomé zkušenosti. Je nasnadě, že jsou-li toho schopny lidské bytosti, nemělo by to být nemožné ani u jiných živočišných druhů. Oblíbeným příkladem takového nevědomého učení je fenomén „slepého vidění“ (*blindsight*). Lidé s tímto typem vidění jsou zjevně schopni se správně orientovat v prostoru, činit správné soudy o objektech ve svém dosahu a chovat se celkově flexibilně – a přesto zároveň hlásit, že postrádají jakoukoli vizuální zkušenost. To naznačuje možnost, že například včely jsou spíše fenomenální zombie než vědomé bytosti.¹⁹

Já však chci přejít k obecnějším námitkám vůči FOR. Podle reprezentacionalistických teorií jsme si vědomi pouze těch mentálních stavů, charakterizovaných intencionálním obsahem, které jsou k dispozici i dalším kognitivním systémům (produkce přesvědčení, jednání atd.). Ale někteří filosofové mají za to, že funkční role vědomí je metakognitivní. To znamená, že vědomí nějakých mentálních stavů předpokládá, že jsou k dispozici mentální stavy vyššího typu, které mají ty první jako svůj předmět. Situace v empirickém výzkumu animálních myslí je vsutku taková, že většina vědců předpokládá u mnoha živočišných druhů schopnost reprezentovat, což podle FOR implikuje, že živočichové vybavení touto schopností mají vědomí. Avšak stoupenci

17 Srov. též nejnovější výzkum nabízející určitou evidenci, že ryby si uvědomují bolest. Viz Braithwaite, V., *Do Fish Feel Pain?* Oxford, Oxford University Press 2010.

18 Tye, M., *Consciousness, Color, and Content*, c.d., s. 180.

19 Viz Allen-Hermanson, S., *Insects and the Problem of Simple Minds: Are Bees Natural Zombies?* *The Journal of Philosophy*, 105, 2008, No. 8, s. 389–415.

HOR, podle nichž vědomí předpokládá metakognitivní schopnosti, upozorňují, že zjevně registrujeme a reprezentujeme mnohem víc, než čeho jsme si vědomi. Příklad, který je obvykle uváděn, je tzv. podvědomé řízení automobilu, o němž se v této souvislosti asi poprvé zmínil australský filosof David Armstrong: „Po dlouhé jízdě autem, zvláště v noci, je možné se ‚probudit‘ a uvědomit si, že jsme po nějakou dobu řídili vůz, aniž bychom si byli vědomi toho, co děláme. Takové probuzení je šokující zkušenost. Přirozený způsob, jak popsat co se dělo předtím, než jsme se probudili, je říci, že jsme během té doby postrádali vědomí. Přesto je jasné, že podle dvou významů vědomí, které jsme rozlišili, bylo vědomí přítomno. Byla zde mentální aktivita, a součástí této mentální aktivity bylo vnímání. To znamená, že tu bylo minimální vědomí a percepční vědomí.“²⁰

Výrazem „minimální vědomí“ má Armstrong na mysli, že řidič neupadl do kómatu ani mikrospánku. „Percepční vědomí“ znamená, že řidič si byl vědom projíždějících aut, dopravních značek, zatáček na cestě atd., čehož důkazem je, že bezpečně dojel do cíle. Řidič však postrádal vědomí o stavech a aktivitách své vlastní mysli. Nebyl si vědom, že řídí automobil, že registruje dopravní značky, že otáčí volantem podle zákrutů silnice atd. Přinejmenším v tomto smyslu byl tedy řidič v bezvědomí. Tím, díky čemu je určitý mentální stav, například vjem jízdy po silnici, vědomím, je vněm (*awareness*) tohoto vjemu (*perception*).

Podle zastánců **FOR** podobné fenomény podporují závěr, že vědomí zjevně vyžaduje něco víc než pouhou reprezentaci. Ve vztahu k problému animálního vědomí se obvykle hovoří o verzi **HOR**, jejímž autorem je britský filosof Peter Carruthers, jenž rozlišuje mezi zkušeností (*experience*) a vědomím (*consciousness*). Zkušenost je to, co má řidič, který řídí podvědomě, nebo to, co má pacient se „slepým viděním“, který se úspěšně vyhýbá překážkám. Tyto fenomény ukazují, že smyslová zkušenost není dostačující podmínkou vědomí. Podle Carrutherse jsou zvířata bytosti, které mají zkušenost, ale nikoli vědomí.²¹ Pouhé percepční stavy se mohou stát vědomými za podmínky, že jsou k dispozici kognitivní schopnosti vyššího řádu, které vyprodukují přesvědčení, jejichž předmětem jsou percepční stavy. Například: abych si byl vědom modré oblohy, kterou vnímám, musím být podle této teorie schopen formulovat přesvědčení o barvě oblohy – což je skutečně úkol, který podle mnohých nejsou zvířata schopna splnit.

Čtenář by se mohl domnívat, že Carruthersova pozice má onen nepřijemný důsledek, o němž byla řeč výše v souvislosti s tradiční interpretací Descar-

20 Armstrong, D., *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press 1980, s. 59.

21 Viz Carruthers, P., Brute Experience. *The Journal of Philosophy*, 86, 1989, No. 5, s. 258–269.

ta: tj. že bez metakognitivních schopností nejsou tito tvorové schopni trpět, a proto na ně nemusíme brát ohled. Carruthers se tomuto závěru snaží zajímavým způsobem vyhnout.²² Podle Carrutherse je utrpení zvířat stavem tak říkajíc nižšího řádu. Je pravda, že takové případy známe i z naší lidské zkušenosti: člověk, který je zaujatý nějakým úkolem, si nemusí po dlouhou dobu všimnout, že se zranil (stává se to třeba umělcům plně zaujatým svým výkonem na jevišti). Podobně zvířata mohou trpět, aniž si to uvědomují, ačkoli bezpochyby mají schopnost registrovat svou bolest a příslušným způsobem modifikovat své chování. A je-li utrpení dostatečným důvodem pro morální ohled, pak bychom se měli ke zvířatům chovat slušně, i kdyby si své utrpení neuvědomovala. Zdá se, že Carruthersův argument z *absence metakognice* (AM) můžeme shrnout takto:

- AM 1. Zvířata nemají myšlenky vyššího řádu.
 2. Bez myšlenek vyššího řádu není možné vědomí.
 ∴ Z toho plyne, že zvířata nemají vědomí.

Různí autoři napadali obě premisy tohoto argumentu. Začneme druhou premisou. Michael Tye ji pochopitelně odmítá. Je asi důležité upozornit, že Tye nepopírá, že dokážeme tvořit reprezentace našich zkušeností. Navíc uznává, že pokud bychom to nedokázali, pak je v jistém smyslu pravdou, že si neuvědomujeme své zkušenosti. S odkazem na dříve citovaný Armstrongův příklad Tye píše: „Jsme jako rozptýlený řidič, jenž ujede několik kilometrů ponořen v myšlenkách. Během té doby udrží své auto na cestě a možná i přefazuje rychlost. Takže určitě vidí cestu a ostatní auta. Ale není si vědom svých vizuálních vjemů. Nevěnuje jim pozornost.“²³ Tye nicméně trvá na tom, že reprezentace vyššího řádu nejsou pro vědomí nutné. Řidič možná nevěnuje pozornost svým vjemům, ale ty jsou stále fenomenálně vědomé. Je tu pořád ono nagelovské „jaké to je být“ příslušníkem daného živočišného druhu. Podobně i zvířata mají fenomenální vědomí, ačkoliv o svých zkušenostech nepřemýšlejí. „Vyskytují se fenomenální vědomé stavy i u jiných živočichů, tedy nejen u lidí? Určitě to tak vypadá. Psi často vrčí nebo kňučí během spánku ve fázi rychlého pohybu očí (REM). Když se jim to děje, jistě něco zakoušejí, stejně jako my, když sníme. Co se zdá být mnohem méně pravděpodobné, je idea, že v každém takovém případě je přítomno vědomí vyššího řádu, tudíž myšlenka zaměřená na jiné mentální stavy. Jeden z důležitých rozdílů mezi lidmi a ostatními živočichy koneckonců spočívá v tom, že zvířata jsou mnohem méně schopna reflexe. Takže v případě mimolidských zvířat se obecně

22 Viz Carruthers, P., *Suffering without Subjectivity*. *Philosophical Studies*, 121, 2004, s. 99–125.

23 Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, c.d., s. 115.

vyskytuje mnohem méně vědomí vyššího řádu. Avšak je velmi těžké popřít, že tu je fenomenální vědomí.²⁴

Podle Carrutherse je myšlenka, že může existovat zkušenost, jíž si subjekt (člověk nebo zvíře) není vědom, a přesto má právě ona pro něj specifickou kvalitu, nekoherentní: „Neboť smyslem myšlenky, že existuje něco takového, *jaké to je* mít určitou zkušenost, je charakterizovat subjektivní aspekty zkušenosti. Avšak zajisté nemohou existovat vlastnosti zkušenosti, které jsou subjektivní, aniž by zároveň nebyly *dostupné* subjektu, který by si jich nebyl vědom.“²⁵

Tyeův spojenec Fred Dretske naopak považuje Carruthersovu pozici za kontraintuitivní, protože implikuje, že bytostmi bez vědomí jsou i batolata. Ve své knize *Naturalizing the Mind*, kde vypracoval jinou variantu **FOR**, zmiňuje, že totéž se týká zvířat: „Nevidím žádný důvod si myslet, že proto, že zvířata nemají žádný pojem zkušenosti – takže kvůli tomu nevědí nebo nevěří, že mají zkušenost –, se jejich zkušenost nějak liší od té naší. Samozřejmě se může lišit, a pravděpodobně se liší, ale fakt, že zvířata nemají žádný pojem zkušenosti, zajisté není tím důvodem, proč se jejich zkušenost liší. Když se pes drbe, máme si představovat, že si není vědom svědění nebo že se jeho zkušenost naprosto liší od té naší, protože pes nemá žádné konceptuální zdroje k tomu, aby si myslel, že jde o svědění, že ho to obtěžuje, nebo cokoli jiného, co je podle teorie **HOR** třeba si myslet o zkušenosti, aby se stala vědomou?“²⁶

Jiní autoři zpochybnili první premisu Carruthersova argumentu. Rocco Gennaro, jenž se sám hlásí k **HOR**, souhlasí s předpokladem, že vědomí po svém nositeli vskutku vyžaduje metakognitivní schopnosti. Gennaro se však od Carruthersova argumentu odchyluje ve dvou ohledech. Za prvé, zvířata jsou podle jeho názoru kognitivně sofistikovanější do vyšší míry, než jakou jim přiznává Carruthers; a za druhé, metakognitivní schopnosti, nutné k myšlení vyššího řádu, nemusejí být natolik komplikované, jak si představuje jeho oponent. Vše, čeho je třeba, je být schopen produkovat „ego-myšlenky“ (*I-thoughts*), jejichž předmětem jsou vlastní mentální stavy subjektu neboli „sebe sama“.²⁷ Zde stojí za pozornost, že spor mezi Gennarem a Carruthersem se točí kolem interpretace empirické evidence, takže je otevřený, stejně jako zůstává otevřený empirický výzkum. Jinými slovy, jde o vskutku poučný příklad naturalistického obratu současné filosofie. Carruthers opírá

24 Tamtéž, s. 5.

25 Carruthers, P., *Natural Theories of Consciousness*. *European Journal of Philosophy*, 6, 1998, s. 211; kurzíva v originále.

26 Dretske, F., *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1995, s. 111.

27 Gennaro, R. J., *Animals, Consciousness, and I-Thoughts*. In: Lurz, R. (ed.), *Philosophy of Animal Minds*. New York, Cambridge University Press 2009, s. 184–200.

svůj skeptický náhled na metakognitivní schopnosti zvířat o výzkumy psychologa Daniela Povinelliho, které naznačují, že šimpanzi (ale též velmi malé děti) postrádají mentální výbavu, která je nutná pro ego-myšlenky, jež reflektují svou vlastní zkušenost. Naopak Gennaro vychází ze současných výzkumů tzv. epizodické paměti, realizovaných u lidí i odlišných živočišných druhů. Gennaro tyto výsledky interpretuje tak, že epizodická paměť umožňuje i příslušníkům jiných živočišných druhů uvědomit si sebe sama jako entitu, která trvá v čase, což je podle něj dostačující důkaz přítomnosti vědomí.²⁸

3. Dennettův revizionismus

Navzdory zmíněným sporům mezi různými variantami reprezentacionálnímu sdílejí všichni jeho představitelé některé klíčové předpoklady. Jde především o samotný předpoklad smysluplnosti pojmu fenomenálního vědomí, který se snaží naturalizovat. Jak jsem však zmínil na začátku této studie, některým filosofům se takový postoj jeví jako nepřípustná koncese. Pojem fenomenálního vědomí je beznadějně introspektivní – a je známo, že introspekce je často zdrojem iluzí o světě i o sobě samém. Chceme-li dospět k so-

28 Daniel Povinelli a jeho tým zpochybnili hypotézu konkurenční výzkumné skupiny Michaela Tomasella, podle níž primáti interpretují jeden druhého jako nositele mentálních stavů. Tomasello a jeho tým zkoumali tuto otázku v rámci soutěže o potravu mezi dominantním a podřízeným šimpanzem. Podřízený šimpanz ví, že nesmí vstít potravu dominantnímu samci. Vědci umístili dominantního a podřízeného šimpanze k protilehlým dveřím vedoucím do místnosti, v níž byly uloženy dva koše s potravou. Na rozdíl od dominantního samce, který dohlédl jen na jeden z košů, mohl podřízený samec pozorovat i koš, který zůstal dominantovi skryt. Jakmile byly dveře otevřeny, podřízený samec se vyhnul potravě, kterou viděl i dominant, a vydal se pouze k druhému koši. Tomasello a spol. na základě toho usoudili, že šimpanzi jsou schopni vidět jeden druhého jako psychologické subjekty s určitým úhlem pohledu vůči světu (viz Hare, B. – Call, J. – Tomasello, M., Do Chimpanzees Know What Conspecifics Know? *Animal Behaviour*, 61, 2001, s. 139–151). Povinelliho tým tuto hypotézu napadl jako redundantní, protože k efektivnímu předvídání chování dominanta stačí podřízeným šimpanzům pouze zkušenost s pozorováním vnějšího chování (specifických pozic, natočení hlavy apod., které zpravidla předcházejí pohybu směrem k potravě) (viz Povinelli, D. J., We Don't Need a Microscope to Explore the Chimpanzee's Mind. *Mind & Language*, 19, 2004, No. 1). Pokud však nejsou šimpanzi schopni vnímat druhé jedince svého druhu jako subjekty – a podle Povinelliho přinejmenším nic nenavzděčuje tomu, že by takovou schopnosti měli –, pak postrádají samu schopnost identifikovat sebe sama jako subjekty, neboť první zmíněná schopnost předpokládá tu druhou. Jiný typ metakognitivní schopnosti zkoumá psycholog Endel Tulving. Jde o tzv. epizodickou paměť, kterou Tulving popisuje jako „evolučně nový, pozdě se vyvíjející a záhy degenerující cerebro-mentální (neurokognitivní) systém paměti“, který „umožňuje mentální cestování subjektivním časem“ (Tulving, E., Episodic Memory and Autonoesis: Uniquely Human? In: Terrace, H. S. – Metcalfe, J. (eds.), *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*. Oxford, Oxford University Press 2005, s. 9). Ačkoli Tulving sám je skeptický vůči názoru, že epizodická paměť se vyskytuje i u zvířat, jiní psychologové věří, že budování a pozdější využití zásob u různých druhů zvířat poskytuje dostatečný důvod věřit, že nejen lidé, ale i příslušníci jiných druhů mají pojem Já, jež se pohybuje časem.

lidní teorii vědomí, která tento fenomén integruje do vědeckého obrazu světa, potřebujeme o něm přemýšlet pokud možno objektivně, z hlediska třetí osoby. Tento názor dlouhodobě zastává Daniel Dennett, v nejrozpracovanější podobě v knize *Consciousness Explained*.²⁹ Řada Dennettových kritiků žertem zmiňuje, že měl svou knihu nazvat spíše *Consciousness Explained Away* (tj. „Vědomí odvysvětleno“, spíše než „vysvětleno“), neboť nevysvětluje, ale zkrátka ignoruje či eliminuje nepopíratelná fakta týkající se našeho subjektivního života, na která upozorňují takoví filosofové, jako jsou Nagel, Chalmers nebo Block. Tento typ kritiky Dennettovy teorie se mi však jeví jako zkratkovitý. Ačkoli nepovažuji Dennettovu teorii za beze zbytku úspěšné řešení problému vědomí, domnívám se, že se jedná o velmi seriózní alternativu, jež má navíc ambici být v ještě užším kontaktu s empirickým výzkumem, než v jakém jsou různé varianty reprezentacionalismu. Nejprve vyložím obecné rysy Dennettovy teorie a posléze ukáži její implikace na pojem animálního vědomí.

Pro účely našeho výkladu můžeme rozlišit destruktivní a konstruktivní aspekt Dennettovy teorie vědomí, ačkoli oba se v jeho spisech značně prolínají. *Destruktivní* aspekt se týká zpochybnění pojmu fenomenálního vědomí. Od Nagela a jeho pokračovatelů víme, že tento pojem má zachytit ty aspekty zkušenosti, jež jsou objektivním způsobem *nepopsatelné*. Nemohu prý druhým sdělit, jak přesně zakouším, vidím, cítím svět. Jedním z důvodů, proč jsou tyto zkušenosti nepopsatelné, je fakt, že jsou *niterné*, čili neoddělitelné od naší subjektivity, a tudíž nepřístupné analýze. Objektivní popis se týká faktů, které jsou veřejné, stejným způsobem dostupné všem. Ale fenomenální vlastnosti jsou bytostně *soukromé*, dostupné pouze nám samým. A konečně, zatímco objektivní popis může být více či méně správný a lze ho nadále korigovat, fenomenální vlastnosti zkušenosti jsou přesně takové, jak jsou *bezprostředně zjevné* subjektu.

V současné filosofii se pro vlastnosti zkušeností, které sdílejí zmíněné čtyři charakteristiky – nepopsatelnost, niternost, privátnost, bezprostřední zřejmost – ujal výraz „kválie“ (*qualia*). Zatímco většina filosofů považuje existenci takových kvalitativních vlastností za nezpochybnitelný rys zkušenosti, který představuje největší výzvu naturalizačnímu programu, Dennett naopak tvrdí, že pojem kválií – a potažmo fenomenálního vědomí, neredukovatelně subjektivní zkušenosti apod. – je nekoherentní konstrukcí karteziánské tradice, kterou bychom měli konečně opustit. K tomuto závěru míří zejména jeho článek „Quining Qualia“, ačkoli je obtížné zachytit kontury jeho argumentace, neboť podobně jako ve svých dalších spisech postu-

29 Dennett, D., *Consciousness Explained*. New York – Boston – London, Little, Brown & Co. 1991.

puje i zde Dennett poněkud nepřímou, prostřednictvím popisu množství hypotetických situací, jejichž účel není bezprostředně jasný.³⁰ V této studii se omezím na jediný z jeho příkladů: představme si, že existují dva ochutnávači kávy, pan Chase a pan Sanborn, smyslem jejichž práce je zajistit konzistenci v chuti kávy určité značky. Oba se shodují, že chuť kávy se sice nezměnila, ale jejich práce už je nebaví. Každý z nich to však vysvětluje odlišně. Chase říká, že káva značky, kterou má za úkol ochutnávat, sice chutná stále stejně, ale „... už mi nechutná! Můj vkus se změnil. Stal jsem se sofistikovanejším pijákem kávy. *Tahle chuť* mi už nechutná.“³¹ Sanborn na to opáčí: „Stejně jako Vám ani mně káva, kterou pijeme, nic neříká. Ale můj vkus se nezměnil; změnil se můj... chuťový aparát (*tasters*). Totiž, myslím si, že se nějak pokazily mé chuťové buňky nebo nějaká jiná součást mého percepčního aparátu analyzování chuti.“³²

Pokud bychom použili zavedený slovník, jehož smysluplnost Dennett zpochybňuje, mohli bychom spor ochutnavačů popsat následovně: Chase tvrdí, že jeho zkušenost má tytéž nepopsatelné, niterné, soukromé, bezprostředně zřejmé fenomenální vlastnosti jako v minulosti, ale jeho postoj k nim se změnil. Naopak Sanborn se domnívá, že samotné fenomenální kvality jeho zkušenosti se změnily. Dennett obě vysvětlení odmítá. Zdá se, že nelze identifikovat žádný přesný okamžik, v němž se dostaví daná zkušenost, popřípadě změna charakteru této zkušenosti. Dennett samozřejmě nepopírá, že Chase a Sanborn procházejí řadou komplexních změn, od první stimulace chuťových buněk až po výsledné behaviorální a verbální reakce. Ale v tomto sledu změn nelze izolovat žádnou introspektivní mentální událost chuti kávy, která je pak předmětem různých reakcí a více méně nepřesných charakterizací. Spíše to vypadá, že naše zkušenost je výsledkem našeho jednání (např. požití kávy), verbálních reakcí, vzpomínek, měnících se vjemů a behaviorálních dispozic. Správné řešení sporu mezi Chasem a Sanbornem naznačuje komentář Chaseovy manželky: „Nebud hloupý! Jakmile ke zkušenosti přidáš nechuť, změníš tím samotnou její povahu!“³³

30 Tato metodologie není výrazem Dennettovy neschopnosti zkonstruovat formální argument, ale jeho přesvědčení, že formální argumentace často staví na pochybných intuitivních pojmech. Formálně bezvadný argument, postavený na takto pochybných základech, je ovšem k ničemu. Účelem Dennettových hypotetických situací, metafor a jiných sugestivních rétorických prostředků je tudíž zbavit čtenáře závislosti na nekriticky akceptovaných intuitivních pojmech, jako je např. pojem fenomenálního vědomí.

31 Dennett, D., Quining Qualia. Marcel, A. – Bisiach, E. (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*. New York, Oxford University Press 1988, s. 42–77. Zde citováno podle přetisku in: Lycan, W. (ed.), *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford, Blackwell 1990, s. 519–547, s. 526; kurzívou v originále.

32 Tamtéž, s. 527.

33 Tamtéž, s. 533.

Dennett tvrdí, že v pozadí standardních teorií vědomí stojí předpoklad jakési mozkové centrály nebo „ředitelství“, v němž se shromažďují veškeré informace získané prostřednictvím různých smyslových orgánů, a v němž následně dochází k výskytu vědomé zkušenosti. Tato představa o centrále fenomenálního vědomí je opět intuitivně velmi přesvědčivá. Naše zkušenost se nám subjektivně jeví jako sjednocený a souvislý proud, ačkoli víme, že její elementy mají odlišné zdroje a zpracovávají se v odlišných částech mozku. Zdá se přirozené, že musí existovat nějaké centrum, kde se vše propojí dohromady. V již zmíněném spise *Consciousness Explained* však Dennett tvrdí, že navzdory své intuitivní přesvědčivosti je předpoklad jakéhosi centra zkušenosti nejen v rozporu s empirickými výzkumy, které rozvíjejí současná psychologie, neurověda a příbuzné obory, ale navíc se jedná o pozůstatek karteziánského stylu myšlení. Descartes věřil, že centrum, v němž se shromažďují smyslové vjemy (které se pak přenášejí do nehmotné duše), je podvěsek mozkový. Současní autoři samozřejmě nesdílejí Descartovy zastaralé představy o neuroanatomii a nevěří na nehmotnou duši, avšak podle Dennetta nadále lpějí na představě o centru v mozku, v němž se smyslová data prezentují vědomí podobně, jako se divákům promítají filmy. Dennett tuto představu nazývá „karteziánským biografem“ (*Cartesian Theatre*) a výslednou teorii vědomí, kterou navzdory větším či menším rozdílům mezi svými teoriemi současní filosofové a psychologové sdílejí, „karteziánským materialismem“.

Uvedu jen jeden z mnoha výsledků empirického výzkumu, které podle Dennetta podkopávají víru v „karteziánský biograf“ a „karteziánský materialismus“. Tento příklad je však klíčový pro představení Dennettovy alternativní teorie vědomí, kterou nazývá „model paralelních náčrtů“ (*Multiple Drafts Model*). Příkladem, který mám na mysli, se týká zrakové iluze nazývané „fí-fenomén“. Iluze vzniká následovně. Ve vizuálním poli experimentálního subjektu jsou postupně rozsvěcována dvě světla, nejprve červené světlo vlevo a poté zelené světlo vpravo. Při správném načasování hlásí subjekt spatření nikoli dvou postupně rozsvěcovaných světelných bodů, nýbrž pohyb jediného světelného bodu zleva doprava, který cestou změni barvu z červené na zelenou. Na tomto jednoduchém experimentu zaráží fakt, že subjekt hlásí pohyb červeného bodu, který mění barvu, ještě předtím, než se rozsvítí zelená. Jak to mozek dokáže, aniž má předem informaci, kterým směrem se bude červené světlo „pohybovat“ a jak „změní“ barvu?

Pokud bychom vycházeli z představy „karteziánského biografu“, nabízely se dvě vysvětlení.³⁴ První z nich operuje s možností nevědomého vnímání celé sekvence a odkladu vědomé zkušenosti až do momentu, kdy mozek stačil zpracovat smyslová data a „promítl“ je v „karteziánském biografu“. Druhý

34 Viz Dennett, D., *Consciousness Explained*, c.d., s. 115–126.

možné vysvětlení předpokládá, že oba světelné body sice byly vědomě zaznamenány, ale ještě předtím, než měl subjekt příležitost svou zkušenost popsat jako postupné rozsvěcení dvou světel, byla vzpomínka na původní zkušenost korigována z hlediska pozdější interpretace celé sekvence coby pohybu a změny barvy jediného světelného bodu. To znamená, že data o červeném a zeleném světle byla v „karteziánském biografu“ promítnuta, ale vzápětí byl tento film interpretován odlišně. Dennett nazývá první typ vysvětlení „stalinským modelem“, v narážce na vykonstruované procesy, které v Sovětském svazu během 30. let minulého století představily až oficiální verzi politických událostí, o jejichž skutečném průběhu veřejnost nic nevěděla. Druhý typ vysvětlení je „orwellovský model“, který je nazván podle propagandistické praxe popsané v Orwellově románu *1984*, kde jsou záznamy o událostech kontinuálně korigovány a přepisovány, aby odpovídaly měnícím se požadavkům totalitního režimu.

Který z těchto dvou modelů je správný? Dennett se snaží naznačit, že žádný. Kdyby platil karteziánský materialismus, musel by existovat nějaký fakt, na jehož základě bychom se mohli přiklonit buď na jednu, nebo na druhou stranu. Ale žádná taková fakta neexistují, protože vše, co můžeme zjistit ohledně verbálních i neverbálních reakcí experimentálního subjektu, případně objevit v jeho mozku, je sluchitelné s oběma hypotézami karteziánského materialismu. Dennett uzavírá: „Obě teorie vyprávějí tenýž příběh; liší se jen tím, kam umísťují mytickou Velkou Dělicí Čáru, tj. onen okamžik v čase (a tudíž bod v prostoru), jehož lokalita je natolik *delikátní*, že ji nedokážou objevit ani samotné subjekty, a zároveň je neutrální vůči všem ostatním rysům jejich teorií. Jde o rozdíl, pomocí něhož se nic nerozlišuje (*a difference that makes no difference*).“³⁵

Shora jsem zmínil, že řada Dennettových kolegů interpretuje jeho teorii jako návrh směřující k eliminaci vědomí jako fenoménu, který nic nevysvětluje a je sluchitelný se všemi dostupnými subjektivními popisy i objektivními experimentálními výsledky. Podle mého názoru však Dennett nenavrhuje eliminaci vědomí, ale jeho rekonceptualizaci.³⁶ To je smyslem „modelu para-

35 Tamtéž, s. 125; kurzíva v originále.

36 Dojem, že Dennett neoprávněně ignoruje intuice nagelovského typu, které by však každá teorie vědomí měla brát vážně, zřejmě není běžný pouze mezi zahraničními filosofi. Podobné mínění totiž vyjádřili i oba anonymní recenzenti této studie. Neměl jsem v úmyslu věnovat se extenzivní obraně Dennettovy filosofické metodologie, ale možná nebude na škodu zastavit se u tohoto tématu alespoň v poznámce. Nejlepším zdrojem je v tomto směru první kapitola Dennettovy knihy *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass., The MIT Press 1987), která obsahuje nejjasnější vyjádření podstaty sporu s Nagelem (a obecně jakoukoli filosofi, která považuje jisté subjektivní intuice za neredukovatelná data). Za zmínku stojí dva body. Za prvé, Dennett ochotně připouští, že jeho teorie neospravedlní všechny intuice. Ale to je součástí jeho v pravém slova smyslu scientistického přesvědčení, že filosofie je kontinuální s přírodovědou. Stejně jako kterákoli

lelních náčrtů“, který tvoří *konstruktivní* část Dennettovy teorie. Podle tohoto alternativního modelu není třeba, aby informace, kterou zpracovaly nějaké lokální neurální subsystemy, byla poslána někam na „ředitelství“, kde bude předvedena niternému karteziánskému pozorovateli: „... jakmile nějaká specializovaná, lokalizovaná část mozku provedla určité ‚pozorování‘ nějakého rysu [vnějšího světa], nemusí být takto fixovaný informační obsah poslán někam jinam, aby byl znovu rozlišen nějakým Mistrem Rozlišovatelem.“³⁷ A co je nejpodstatnější, nikde se nevyskytuje žádná kanonická verze vědomé zkušenosti, podobně jako vědecké stati existují v několika paralelních verzích, které jsou ve stavu neustálého přepisování (odtud název konstruktivní části Dennettovy teorie vědomí).

Podstatnou částí Dennettovy teorie je představa, že obsah vědomé zkušenosti je reakcí na specifický „dotaz“ (*probe*), přičemž před formulací otázky nemá zkušenost žádný určitý či jasně definovaný obsah. Zkušenost je *konstituována* odpovědí subjektu na danou otázku. Dennett v pozdějších kapitolách své knihy rozvíjí tento kontroverzní pohled na podmíněnost vědomí verbalizací v radikální teorii, podle níž lidský typ vědomí podstatným způsobem závisí na jazyce a kultuře.³⁸ K tomuto bodu se ještě vrátím. Každopádně však tento pohled separuje Dennettovu teorii od standardních přístupů, o nichž jsme hovořili výše. Například reprezentationalisté jako Tye či Carruthers doufají, že se jim podaří naturalizovat fenomenální vědomí prostřednictvím pojmů reprezentačního obsahu a přístupového vědomí, nicméně jsou zajedno s antinaturalisty, jako je Nagel, v tom, že je rozdíl mezi tím, jak věci *zakoušíme*, a tím, co o své zkušenosti *sdělujeme*. Jinými slovy, Tye a Carruthers sdílejí Nagelovo hluboké přesvědčení, že skutečně existují fak-

(Pokrač. pozn. č. 36) jiná vědecká teorie i teorie myslí tudíž „zvrátí některá z našich původních přesvědčení, takže nejsem zděšen, když se upozorní na kontraintuitivní důsledky mého pojetí“ (tamtéž, s. 6). Za druhé, není to tak, že Dennett dogmaticky předpokládá, že Nagel se musí mýlit a že vše prostě je přístupné objektivnímu popisu. Možná, že vědeckou metodou objektivního popisu nevysvětlíme všechno, „avšak prokazatelný objem zatím dosaženého (zjevného) porozumění na mne činí velký dojem, a ještě větší pak její příslib budoucích žní“ (tamtéž). Dennett tudíž ani tak nevyvrací Nagelovo alternativní metodologické východisko, ale spíše vyjadřuje obavu, že Nagel rezignuje na možnosti vědeckého vysvětlení příliš brzy. Metodologický nesouhlas mezi Dennettem a Nagelem můžeme popsat jako spor o to, kdo je dostatečně pokorný. Nagel má za to, že jeho filosofie vyjadřuje pokoru tváří v tvář reálným záhadám, před nimiž se odmítá sklonit pyšný scientista. Jenže Dennett nepopírá, že mohou existovat neřešitelné záhady; spíše se domnívá, že Nagel pyšně konstatuje meze vědeckého poznání, aniž by se vůbec namáhal dát mu šanci. Jinde Dennett naznačuje, že Nagel není ve svém názoru ohledně mezi vědeckého poznání konzistentní (srov. níže, s. ???).

37 Tamtéž, s. 113. Dennett je přesvědčen, že jeho teorie vědomí je slučitelná s jedním z nejslibnějších empirických výzkumných programů, s tzv. teorií „globálního pracovního prostoru“ (*global workspace theory*). Viz Dennett, D., *Sweet Dreams*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2005, kap. 6.

38 Viz Dennett, D., *Consciousness Explained*, c.d., kap. 7.

ta o tom, jak se nám věci jeví, a tato fakta nejsou snadno (Tye a Carruthers), nebo dokonce z principu (Nagel) zachytitelná objektivním popisem.

Dennett se s reprezentationalisty shoduje v názoru, že s problémem vědomí si nejlépe poradíme prostřednictvím pojmů reprezentace a přístupu (ve smyslu vztahů mezi percepčním rozlišováním a verbálními zprávami). Na druhé straně však Dennett rezolutně odmítá předpoklad, že existují nějaká fakta o vědomí, která mají jasné kontury nezávisle na specifických otázkách, jež danému subjektu adresujeme, a odpovědích, jež od něj obdržíme: „Postulovat kromě posuzování nebo ‚pojetí‘, jež vyjadřuje verbální zpráva ze strany daného subjektu, ještě nějaké ‚reálné zdání‘ znamená zbytečně pomnožovat entity. Co horšího, znamená to nemožně pomnožovat entity, protože ten typ vnitřní prezentace, v němž dochází k reálnému zdání, je beznadějná metafyzická finta.“³⁹ Toto je zajisté velmi radikální názor, ale všimněme si jeho podstatné výhody ve srovnání se standardními teoriemi: podle Dennetta zjevně neexistuje žádný Chalmersův „těžký problém“ vědomí, protože neurofyziologické a funkcionální vysvětlení a verbální reakce neponechávají žádné nevysvětlitelné reziduum.

Podrobnější kritická analýza „modelu paralelních načrtů“, včetně takových otázek, zda Dennett prostě nemění téma a místo o vědomí nemluví o verbálních popisech, či zda jsou jeho oponenti skutečně obětí metafory „karteziánského biografu“, nebo zda je Dennettova teorie v souladu s empirickým výzkumem vědomí, přesahuje téma této studie.⁴⁰ V závěru tohoto oddílu chci proto spíše naznačit aplikaci Dennettova modelu na problém zvířecího vědomí, který nás zde v první řadě zajímá. Aspekty této aplikace lze shrnout zhruba ve čtyřech poznámkách.

Za prvé, z Dennettova hlediska není vůbec třeba brát vážně logickou možnost zvířecích zombií, která vzrušuje tolik jiných autorů. Nepředstavujeme-li si vědomí jako nějaké fenomenální reziduum a zjistíme-li, že příslušníci určitého živočišného druhu jsou dostatečně behaviorálně flexibilní, což zajisté předpokládá i jistou úroveň strukturální komplexity těchto organismů, pak bychom se neměli zdržovat metafyzickou otázkou o tom, zda je přesto všechno v jejich hlavách takřikajíc „tma“, ale měli bychom jim prostě připsat

39 Tamtéž, s. 134.

40 Podrobnou, ačkoli velmi negativní filosofickou kritiku Dennettovy teorie jedním z obhájců pojmu fenomenálního vědomí viz in: Block, D., Review of Daniel Dennett, *Consciousness Explained*. Cit. podle přetisku in: týž, *Consciousness, Function, and Representation*, c.d., s. 129–140. Vstřícné hodnocení autorem, který řadu Dennettových východisek sdílí, viz in: Churchland, P. M., *Catching Consciousness in a Recurrent Net*. In: Brook, A. – Ross, A. (eds.), *Daniel Dennett*. Cambridge, Cambridge University Press 2002, s. 64–80. Příklad názoru, že navzdory Dennettově ambici být ve shodě s empirickým výzkumem se mu to ne vždy daří, viz in: Marvan, T. – Polák, M., *Vědomí a jeho teorie*. Plzeň, Západočeská univerzita v Plzni 2015, s. 53 a 123–124.

vědomí.⁴¹ Navíc, je-li vědomí záležitostí verbální či jiné reportovatelnosti ze strany subjektu, je Dennett ochoten jít tak daleko, že přiznává vědomí v tomto smyslu nejen bytostem na bázi uhlíku (organismům), ale třeba i křemíku (robotům).⁴²

Za druhé se ukazuje, že pojem objektivně nedostupného fenomenálního vědomí klade výzkumu odlišných animálních myslí do cesty apriorní překážky. V této souvislosti považují za velmi trefný Dennettův postřeh, že Nagel opírá svou tezi o objektivně, vědecky nepopsatelném vědomí o několik notoricky známých *vědeckých* poznatků o psychologii tvorů značně odlišných od lidských bytostí – netopýrů.⁴³ Jinak řečeno, Nagel staví svůj závěr, že údajně nikdy nezjistíme, „jaké to je být netopýrem“, na objektivně zjistitelných faktech o tom, jak se netopýři orientují v prostoru pomocí echolokace, a nikoli na základě (řekněme) vizuálních vjemů. Skutečnost, že Nagel – navzdory svému předpokladu o nesouměřitelnosti objektivního a subjektivního úhlu pohledu – vyvozuje závěr, že netopýři vůbec mají jakýsi druh vědomí, z objektivních faktů, je sám o sobě kuriózní. Ale kromě toho je též zarážející, že ponechal zcela stranou možnost, která je s jeho přístupem slučitelná, totiž že zjistil-li na základě zmíněných faktů o vědomí netopýrů alespoň *něco* (tj. že vnímají svět prostřednictvím odražených zvuků), pak by pomocí dalšího vědeckého výzkumu mohl o jejich vědomí zjistit i *mnohem víc*. Kanadská filosofka Kathleen Akinsová tuto možnost vzala vážně a na základě novějšího vědeckého výzkumu odhalila o charakteru netopýřího vědomí mnoho zajímavého – mimo jiné neoprávněnost Nagelova předpokladu, že netopýří vědomí, jakkoli se radikálně liší od lidského, rovněž předpokládá určitý subjektivní úhel pohledu.⁴⁴ Ale – jak Dennett podrobně argumentuje v *Consciousness Explained* – tento „úhel pohledu“ je výtvorem jazyka a kultury, jež jinde v živočišné říši prostě nemají obdoby. Jazyk a kultura, které umožňují onen sjednocený charakter vědomí, jsou však zároveň odpovědné za iluzi, že kdesi uvnitř nás je ředitelství, kde se všechny informace předvádějí niternému divákovi. Jiné živočišné druhy této iluzi nepodléhají: „Tvrdím, že jiné druhy – ale také lidské bytosti, které se sotva narodily – prostě *netrpí* iluzí karteziánského biografu.“⁴⁵

Za třetí, Dennett naznačuje, že metafora karteziánského biografu se natolik stala naší druhou přirozeností, že je zdrojem antropomorfismu, s nímž

41 Srov. Dennett, D., *Sweet Dreams*, c.d., kap. 1.

42 Dennett, D., *Animal Consciousness: What Matters and Why*. Cit. podle: týž, *Brainstorms*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1998, s. 340.

43 Tamtéž, s. 339.

44 Akins, K., What Is It Like to Be Boring and Myopic? In: Dahlbom, B. (ed.), *Dennett and His Critics*. Oxford, Blackwell 1993, s. 124–160.

45 Dennett, D., *Animal Consciousness: What Matters and Why*, c.d., s. 346; kurzíva v originále.

ve výzkumu animální psychologie stále zápasíme. Poučíme-li se například o faktech týkajících se různých segmentů netopýřího nervového systému, může nás to svádět k otázce: „A kde v jeho mozku najdeme *samotného* netopýra?“ Dennett odpovídá, že „... v případě netopýra je to ještě pochybnější otázka než v našem vlastním případě. Existuje mnoho paralelních příběhů, které by bylo možné vyprávět o tom, co se děje uvnitř vás nebo uvnitř mne. To, co jednomu z těchto příběhů o *nás* uděluje čestné místo, je prostě tohle: je to příběh, který vy nebo já budeme vyprávět, pokud budeme dotázáni.“ A dále: „Uvažujeme-li o tvorovi, který není vypravěčem – čili nemá žádný jazyk –, co se stane s předpokladem, že jeden z jeho příběhů má výsadní postavení? Hypotéza, že existuje jeden příběh, který by nám objasnil (pokud bychom mu rozuměli), jaké to je být oním tvorem, visí ve vzduchu bez jasného základu a zdroje motivace – kromě pochybné tradice.“⁴⁶

Poslední, čtvrtá poznámka ohledně implikací Dennettovy teorie na otázku zvířecího vědomí se týká Tyeova „distribučního problému“ – tj. problému fylogenetických počátků vědomí. Můžeme považovat za jednu z výhod Dennettova přístupu, že se tento problém jeví podobně akademickým jako možnost animálních zombií. Domnívám se, že Dennett může s Tyem dojít více méně ke shodě na tom, kterým živočichům má smysl připisovat vědomí. Mezi oběma filosofy je však významný rozdíl v tomto ohledu: Tye považuje distribuční problém za opravdu naléhavý, protože předpokládá, že některé typy bytostí skutečně *mají* vlastnosti, které se přinejmenším *prima facie* vyvíjejí objektivnímu vědeckému popisu, kdežto jiné bytosti takové vlastnosti *nemají*. Naopak Dennett žádný takový předpoklad nesdílí: „Být vědomý ... nutně vyžaduje určitý druh informační organizace, který danou entitu obdařuje širokým rejstříkem kognitivních schopností ... Takový druh informační organizace nedoprovází automaticky tzv. vnímavost.“⁴⁷ Distribuční problém se transformuje v podrobné, empirické, a tudíž budoucím revizím otevřené zkoumání informační architektury a kognitivních schopností různých druhů organismů, které již nepochybně vedlo ke zjištění, že tyto druhy se co do své interní organizace a kognitivní způsobilosti navzájem výrazně liší. To znamená, že tyto živočišné druhy budou mít i odlišné typy vědomí. Ve všech případech však jde o standardní vědecké zkoumání, které nevychází z předpokladu, že existuje apriorní distinkce mezi entitou, která něco cítí, a entitou, která nikoli, jako by bylo a priori jasné, co je míněno oním „cítěním“.

46 Tamtéž, s. 348.

47 Tamtéž, s. 347.

SUMMARY

Do Animals Have Consciousness?

The study analyses the arguments of contemporary philosophers of mind concerning the subject of animal consciousness. The first part reminds the reader of the Cartesian starting point of the contemporary discussion and points to the concept of phenomenal consciousness as the main point of contention concerning the instantiation of consciousness in non-human animals. The second part of the study analyses various forms of representationalism which make up the mainstream of contemporary debate. In the third part the philosophy of mind of Daniel Dennett is discussed, together with its implications for the question of animal consciousness. In contrast with critics who treat Dennett's theory as the result of conceptual confusions, the author argues that we should look upon the theory as the rejection of the assumptions of the mainstream and an attempt to think anew the question of consciousness, including animal consciousness.

Key words: animal consciousness; phenomenal consciousness; distribution problem; Cartesianism; representationalism; Cartesian theatre; multiple drafts model.

ZUSAMMENFASSUNG

Haben Tiere ein Bewusstsein?

In der vorliegenden Studie werden die Argumente zeitgenössischer Geistesphilosophen analysiert, die sich mit dem Thema des animalischen Bewusstseins befassen. Im ersten Teil wird der kartesische Ausgangspunkt der aktuellen Diskussion erwähnt und der Begriff des phänomenalen Bewusstseins als Hauptthema des Streits über das Vorhandensein eines Bewusstseins bei nicht-humanen Tieren definiert. Im zweiten Teil der Studie werden verschiedene Alternativen des Repräsentationalismus analysiert, die den Mainstream der heutigen Debatte darstellen. Im dritten Teil kommt die Geistesphilosophie Daniel Dennetts und deren Implikationen für die Frage des animalischen Bewusstseins zur Sprache. Im Unterschied zu jenen Kritikern, die Dennetts Theorie als Ergebnis eines unklaren Konzepts ansehen, ist der Autor der Ansicht, dass diese eher als Ablehnung der Voraussetzungen des Mainstreams zu sehen ist sowie als Bemühung, die Fragen des Bewusstseins, einschließlich des tierischen Bewusstseins, neu zu durchdenken.

Schlüsselwörter: tierisches Bewusstsein /animalisches Bewusstsein, phänomenales Bewusstsein, Verteilungsproblem, Kartesianismus, Repräsentationalismus, kartesisches Kino, das Modell paralleler Entwürfe