

AUTOŘI

Mgr. Barbora Bartušková Večlová
JUDr. Lenka Bezoušková, Ph.D.
JUDr. Adam Doležal, L.L.M.
Dr. David Černý, Ph.D.
MVDr. Jiří Dousek, Ph.D.
PhDr. Tomáš Hříbek, Ph.D.
Prof. RNDr. Stanislav Komárek, Dr.
PhDr. Lucie Moravcová
JUDr. Hana Müllerová, Ph.D.
Mgr. Olga Smolová
Doc. JUDr. Vojtěch Stejskal, Ph.D.
JUDr. Michal Šejvl, Ph.D.
Doc. JUDr. Mgr. Martin Škop, Ph.D.
Mgr. Vojtěch Vomáčka, Ph.D.



Akademie věd
České republiky

www.academia.cz

ISBN 978-80-200-2601-9



9 788020 026019



Hana Müllerová,
David Černý,
Adam Doležal a kol.

KAPITOLY O PRÁVECH ZVÍŘAT

„My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva

Hana Müllerová, David Černý, Adam Doležal a kol.
KAPITOLY O PRÁVECH ZVÍŘAT
„My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva

SPOLEČNOST

ETIKA

PRÁVO

ACADEMIA

KAPITOLY O PRÁVECH ZVÍŘAT

Utrpení zvířat využívaných člověkem je závažným problémem vyvěrajícím ze způsobu života současné civilizace. Zvířata chovaná pro hospodářské účely, pokusy či zábavu jsou často vystavena nevyhovujícím životním podmínkám, což se pomocí stávajících právních nástrojů zatím daří napravovat pouze zčásti. Myšlenka práv zvířat pochází z prostředí ochránářských hnutí v USA; proto je zpravidla spojována spíše s aktivismem než s vědou. Záměrem týmu z Ústavu státu a práva Akademie věd ČR bylo shromáždit k tématu práv zvířat poznatky těch vědních disciplín, jež mají k němu nejvíce co říci. V knize *Kapitoly o právech zvířat* se tak setkávají zástupci filosofie, etiky, biologie a práva, aby společně hledali odpovědi na otázky po smyslu a opodstatněnosti konceptu zvířecích práv a zároveň ukázali, jak je problém zvířat reflektován v současné české společnosti. První část knihy shromáždí důležité argumenty z oblasti filosofie, etiky a biologie. Ty jsou následně teoretickou základnou pro sérii kapitol právních, které se snaží komentovat možnosti konceptu práv zvířat po stránce právně-teoretické i praktické. Kniha potěší zejména všechny zájemce o hlubší vhled do pojednávané problematiky.



KAPITOLY O PRÁVECH ZVÍŘAT
„My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva

Recenzenti:

Doc. Tomáš Marvan, Ph.D.

JUDr. Veronika Tomoszková, Ph.D.

Mgr. Vlastimil Vohánka, Ph.D.

Hana Müllerová, David Černý, Adam Doležal a kol.

KAPITOLY O PRÁVECH ZVÍŘAT
„My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva

S předmluvou Kateřiny Šimáčkové

ACADEMIA
Praha 2016

Tato kniha vznikla s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace Ústavu státu a práva AV ČR, v. v. i., RVO 68378122.

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Müllerová, Hana

Kapitoly o právech zvířat : "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva / Hana Müllerová, David Černý, Adam Doležal a kol.. – Vydání 1.. – Praha : Academia, 2016. – 798 stran. – (Právo – etika – společnost ; sv. 2)

Anglické resumé

ISBN 978-80-200-2601-9 (brožováno)

351.765 * 101 * 179.3 * 636.08 * 17 * 636.08:179.3 * 179.3 *

591.51 * 502.172:592/599

- práva zvířat

- práva zvířat – filozofické aspekty

- ochrana zvířat

- chov zvířat – etické a morální aspekty

- životní pohoda zvířat

- člověk a zvíře – etické a morální aspekty

- ochrana živočichů

- psychologie živočichů

- kolektivní monografie

636 – Chov zvířat. Živočišná výroba [24]

© Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i., 2016

ISBN 978-80-200-2601-9

OBSAH

Autoři kapitol	13
Předmluva	17
Úvod	25
1. Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat	39
Úvod	39
Argument přítomností či absencí určitého prvku, vlastnosti X	40
Osoba a morální autonomie	83
Argument marginálními případy	85
Teorie utilitaristické	88
Kontraktualismus	92
Argument lidskou nadřazeností versus argument ekvivalencí morálního statusu	94
Závěr	97
2. Hovada, nebo bližní?	99
Člověk a zvíře	99
Homage à A. E. Brehm	105
Umění opakovatelnosti	106
Rozum a instinkt	108
Jazyk u lidí a zvířat	112
Mluvit se zvířaty: elberfeldští koně a „pes mannheimský“	115
Instrumenty	118

Zvíře a smrt	120	Ochrana zvířat proti zvířatům?	428
Zvíře a hřích	122	Závěrem	432
Zvíře a rituál	125		
3. Morální status zvířat	129	7. Pojem subjektivních práv a právní subjektivity v kontextu práv zvířat	435
Úvod	130	Úvod	435
Zvířata jako stroje: René Descartes	131	Hohfeldovské právní pozice	440
Etika úcty k životu: Albert Schweitzer	136	Některé problémy s tezí o korelaci práv a povinností (resp. normativních omezení)	447
Morální status	139	Kdo může být nositelem subjektivních práv	454
Peter Singer a preferenční utilitarismus	143	Kdo a proč má právní subjektivitu	461
Práva zvířat: Tom Regan	177	Závěr	471
Carruthers: zvířata nemají žádná práva	206		
A jak dál? Namísto závěru	225	8. Symbolická reprezentace zvířete v moderním právu	477
		Člověk – zvíře	480
4. Pojem animální mysli	236	Právní subjektivita zvířat	483
Pojem mysli	238	Základní práva zvířat	487
Jiné mysli	244	Zvíře jako objekt práva – zvíře jako věc	493
Dokáží zvířata myslet?	251		
Mají zvířata vědomí?	279	9. Práva zvířat, nebo lidské právo na ochranu zvířat?	499
Závěr	306	Úvodem	499
		K novým lidským právům	501
5. Vývoj pojetí zvířete v právním diskursu	309	Konstrukce práva na ochranu zvířat ve srovnání s právem na příznivé životní prostředí	503
Úvod	309	Závěrem	511
Nastolení otázek	312		
Starověk	314	10. Great-Ape Project a jeho reflexe ve Francii	513
Středověk a křesťanská tradice	351	Je koncept práv v případě mimolidských bytostí vůbec relevantní?	524
Renesance, osvícenectví a moderní doba	391	Proč (ne)dávat některým druhům zvířat, v tomto případě lidoopům, (některá) práva lidská?	526
Závěr	411	Navrhovaná řešení	546
		Závěr	547
6. I vlk je můj bližní aneb jak ovlivnila ochrana přírody právo na úseku ochrany zvířat	419		
Začneme vlkem	419		
Vztah člověka ke zvířatům v proměnách doby a práva	420		
Myslet jako hora	423		
Odras změn myšlení v právu na ochranu zvířat	425		

11. Za hranicí animal welfare:			
Matka Země a zvířecí superstar	557		
Úvod	557		
Jerry člověkem	558		
Hranice <i>animal welfare</i> – šťastné maso	559		
Kde není žalobce	563		
<i>Habeas corpus bēstiae</i>	571		
Některá zvířata jsou si rovnější?	579		
Vlastnictví s ručením omezeným	582		
Právo, nebo veřejný zájem?	588		
Pandořina skříňka	596		
Závěr	605		
12. Práva zvířat, nebo náboženská svoboda?			
Rituální porážky	609		
Úvod	609		
Ochrana zvířat podle islámského práva	610		
Způsob usmrcení zvířete – rituální porážka podle islámského práva	616		
Je dovolené i maso zvířete zabitého při nedodržení striktních pravidel rituální porážky?	620		
Rituální porážka jako projev náboženského vyznání	626		
Závěrem	628		
13. Ochrana zvířat v ČR – teorie a praxe	631		
Úvod	631		
Welfare – zásady a kritéria posuzování pohody zvířat	639		
Základní rysy právní úpravy v ČR	650		
Vybraná ustanovení předpisů a stav welfare zvířat v ČR	661		
Kontrolní činnost	687		
Závěr	700		
14. Praxe ochrany zvířat v ČR z pohledu ochranářských hnutí	705		
Úvod	705		
Na každé zvíře jiný metr	706		
Zvíře jako komodita?	708		
Smutná realita velkochovů	710		
Kožešinová zvířata trpí, ale v mezích zákona	713		
Pokusy na zvířatech	717		
Závěr	719		
Doslov	723		
O autorech	729		
Bibliografie	735		
Summary	785		
Věcný rejstřík	787		
Jmenný rejstřík	797		

AUTOŘI KAPITOL

Mgr. Barbora Bartušková Večlová

(Svoboda zvířat) – kapitola 14 (spoluautorka)

JUDr. Lenka Bezoušková, Ph.D.

(Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i., a Katedra teorie práva
Právnické fakulty ZČU v Plzni) – kapitola 12

JUDr. Adam Doležal, L.L.M.

(Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.) – kapitoly 1 a 5

PhDr. David Černý, Ph.D.

(Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.) – kapitola 3
a spolupráce na celkové redakci díla

MVDr. Jiří Dousek, Ph.D.

(Státní veterinární správa ČR) – kapitola 13 (spoluautor)

PhDr. Tomáš Hříbek, Ph.D.

(Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.) – kapitola 4

Prof. RNDr. Stanislav Komárek, Dr.

(Katedra filosofie a dějin přírodních věd
Přírodovědecké fakulty UK v Praze) – kapitola 2

PhDr. Lucie Moravcová

(Svoboda zvířat a Městská charita Plzeň) – kapitola 14
(spoluautorka)

JUDr. Hana Müllerová, Ph.D.

(Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.) – kapitoly 9, 13
(spoluautorka) a celková redakce díla

Mgr. Olga Smolová

(překladatelka a nezávislá publicistka, která se zabývá frankofonními autory z oboru etiky ochrany zvířat /zooetiky/) – kapitola 10

Doc. JUDr. Vojtěch Stejskal, Ph.D.

(Katedra práva životního prostředí Právnické fakulty UK v Praze) – kapitola 6

JUDr. Michal Šejvl, Ph.D.

(Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i., a Katedra teorie práva Právnické fakulty ZČU v Plzni) – kapitola 7

Doc. JUDr. Mgr. Martin Škop, Ph.D.

(Katedra právní teorie Právnické fakulty MUNI) – kapitola 8

Mgr. Vojtěch Vomáčka, Ph.D.

(Katedra práva životního prostředí a pozemkového práva Právnické fakulty MUNI a Nejvyšší správní soud) – kapitola 11

Tomáš Hříbek

Existují kromě lidí i jiní oduševnělí živočichové? Mají zvířata nějaký duševní život? Zdá se, že pouze takovým tvorům, kteří nějak cítí, myslí a subjektivně zakoušejí svět, jsme ochotni přiznat morální relevanci a legální status. Celé moderní hnutí za práva zvířat vlastně začalo tím, když australský bioetik Peter Singer poukázal na *prima facie* zjevný fakt, že nejen lidé, ale i příslušníci řady jiných živočišných druhů dokáží trpět a že těmto tvorům navíc skutečně způsobujeme neomluvitelné utrpení.³⁵⁶ Schopnost zakoušet bolest zkrátka podle Singera zakládá přinejmenším minimální morální status zvířat, z čehož pro nás plynou jisté závazky. Jiní autoři mohou tento status považovat za robustnější, pokud zvířatům přiznávají kromě pouhé schopnosti zakoušet bolest a potěšení i kognitivní stavy, jisté formy racionality či komunikativní dovednosti.

Problém je v tom, že morální filosofové jako Singer obvykle nejdou ve svých úvahách o duševních schopnostech zvířat příliš daleko a spokojí se s pouhými intuicemi a prostým každodenním pozorováním. Takové metody nám však nepomohou zjistit přesnější kontury duševního života příslušníků různých živočišných druhů. I kdybychom uvažovali pouze o schopnosti zakoušet bolest, máme

.....
356 SINGER, P. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001.

naivně předpokládat, že jiní živočichové cítí bolest a trpí podobně či dokonce stejně jako my lidé? Intuicí a každodenním pozorováním také nezjistíme, na jaké úrovni evolučního vývoje můžeme bezpečně hovořit o počátku duševního života. Zajisté totiž nelze automaticky předpokládat, že duševní život ve formě myšlení a souzení, nemluvě o cítění a vnímání, se vyskytuje i u poměrně primitivních organismů. Singerovi a jeho následovníkům pochopitelně záleží především na tom, jak se chováme dejme tomu ke skotu a drůbeži v našich velkochovech, ale kromě toho by nás mělo zajímat, u kterých druhů živočichů se duševní život vynořuje vůbec poprvé a na jaké úrovni zakládá nějaký morální nárok. Tyto otázky si potřebujeme zodpovědět, pokud si přejeme postavit naši etiku a právo na pevnější základy.

V této kapitole³⁵⁷ tedy odložím téma morálních závazků vůči zvířatům zcela stranou a zaměřím se na fundamentálnější otázku zvířecích myslí. Tato kapitola má filosofický charakter, ale termínu „filosofie“ zde užívám v poněkud specifickém významu, který není v našem kulturním okruhu zcela obvyklý, takže je na místě stručné vysvětlení. V Čechách se za „filosofické“ obvykle považuje takové uvažování, které je nezávislé na empirickém výzkumu a je vůči němu nezřídka nepřátelské. Obávám se, že s takovým přístupem bychom konkrétně v otázce animálních myslí moc daleko nedošli. Rozsah a charakter duševních schopností jiných živočichů totiž nezjistíme laickým pozorováním, při němž se nejspíš neubráníme antropomorfizaci a čirému fantazírování, a už vůbec ne přemítáním v metafyzikově křesle bez znalosti faktů, která může odhalit jen empirický výzkum. Ale i mimo náš kulturní okruh bylo téma zvířecích myslí dlouho na okraji filosofického zájmu a většina se spokojila s opakováním Wittgen-

.....
357 Práce na této kapitole byla podpořena grantem P401/12/0833 Grantové agentury ČR. Děkuji Davidu Černému a Tomáši Marvanovi za pročetní rukopisu a cenné poznámky.

steinova orakulárního výroku: „Kdyby lev dokázal promluvit, nerozuměli bychom mu.“³⁵⁸ Koneckonců i vědci – etologové, zooloogové, lingvisté, neurovědci – začali seriózně zkoumat duševní život zvířat teprve před několika desetiletími. Jak se dá v takovém počátečním interdisciplinárním výzkumu očekávat, potýká se s množstvím konceptuálních problémů a nejasností. A filosofie není nic jiného než pokus řešit takové konceptuální problémy; nikoli pouhou analýzou, protože hranice mezi logickou analýzou a empirickým zkoumáním není tak ostrá, jak se kdysi zdálo, nýbrž i konstrukcí nových pojmů a teorií, jejichž adekvátnost lze alespoň do jisté míry empiricky testovat. Spíše než nezávislý typ uvažování, který by měl *a priori* určovat rozsah a hranice vědy, je dnešní filosofie „velmi abstraktní vědecká teorie“.³⁵⁹ Nejzajímavější filosofie se tedy dělá tam, kde se rozvíjí nový empirický výzkum, a není tedy divu, že filosofie animální myslí je jedním z nejrychleji se rozvíjejících oborů současné, vědě přátelské filosofie.³⁶⁰ V této kapitole tedy bude řeč o některých

.....
358 WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 2. vyd. Oxford: Blackwell, 1985, s. 223.

359 ROSENBERG, A. *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 7. Jedním ze zdrojů tohoto typu filosofie, často nazývané *naturalismem*, je zpochybnění hranice mezi vědeckou teorií a logickou analýzou, s nímž v polovině minulého století přišel americký filosof Willard Quine (QUINE, W. V. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960). Většina současných autorů se však zdráhá Quinea následovat v jeho pozdější eliminaci intenzionálních a modálních pojmů. Pro mnohé je přitažlivější ekumenický přístup, jehož průkopníkem byl jiný Američan, Ernest Nagel, jenž podobně jako Quine původně vyšel z logického pozitivismu (NAGEL, E. *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961).

360 ALLEN, C., BEKOFF, M. *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997; BEKOFF, M., ▶

aspektech empirického zkoumání animálních myslí, ale důraz bude kladen na konceptuální kontroverze v základech tohoto výzkumu. V první části („Pojem myslí“) zavedu některé distinkce, které se na téma myslí prosadily v současné filosofické literatuře. Ve druhé části („Jiné myslí“) bude řeč o tom, jak můžeme zjistit, že existují jiné oduševnělé bytosti. Třetí část („Dokáží zvířata myslet?“) je věnována otázce, zda zvířata myslí, popřípadě jak myslí. Čtvrtá část („Mají zvířata vědomí?“) se zabývá tématem animálního vědomí, zvláště otázkou, zda zvířata nějaké vědomí mají a jak se toto vědomí případně liší od lidského. Stručný závěr shrnuje výsledky a zmiňuje některá deziderata.

POJEM MYSLI

Pozorný čtenář si jistě povšiml, jak volně jsem pro charakteristiku myslí zatím používal výrazy jako „myšlení“, „cítění“, „zkušenost“, „vědomí“, „subjektivita“, resp. jejich varianty. Účelem první části bude zavedení distinkcí a definic, díky nimž budeme moci tyto a podobné termíny používat mnohem exaktněji, a tudíž uvažovat o myslí s mnohem větší jasností.³⁶¹

Charakterizujeme-li nějakou bytost jako obdařenou *myslí* (*mind*), nesmíme se tímto substantivním označením nechat svést k představě, že mysl je nějaká *věc*, kterou daná bytost *vlastní*,

.....

ALLEN, C., BURGHARDT, G. M. (Eds.). *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002; LURZ, R. (Ed.) *Philosophy of Animal Minds*. New York: Cambridge University Press, 2009.

361 Jedním z nejlepších úvodů do filosofie myslí nadále zůstává KIM, J.: *Philosophy of Mind*. Boulder, Col.: Westview Press, 1996, přestože neobsahuje některá nejnověji diskutovaná témata; užitečná antologie základních textů je LYCAN, W. G. (Ed.). *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1990 (a pozdější edice).

podobně jako vlastní kartáček na zuby nebo automobil. Taková představa vede k chybné hypotéze o *duši* jakožto entitě, která jen nahodile souvisí s tělem a může existovat nezávisle na něm. Místo matoucího tvrzení, že někdo má mysl, bychom měli říkat, že je *oduševnělý* (*minded*). Ontologicky bychom měli mysl klasifikovat nikoli jako *věc*, ale spíše jako komplexní *vlastnost* či *schopnost*, kterou mají či vládnou lidé a další zvířata, nikoli však bakterie či kameny. Existují různé druhy mentálních vlastností, stavů, faktů či procesů, které však můžeme rozdělit do dvou hlavních tříd, což jsem naznačil již v závěru úvodní části, když jsem oznámil, že se budeme zabývat odděleně myšlením a vědomím. Distinkce mezi myšlením a vědomím je první užitečné rozlišení, které si zaslouží naši pozornost. Obecně se má za to, že *myšlení* spočívá v manipulaci mentálními reprezentacemi, jejichž prostřednictvím si myslící bytost představuje či reprezentuje svět i sebe sama a sbírá o nich a jejich různých stavech a vlastnostech informace. Představy či reprezentace jsou takové stavy oduševnělé bytosti, které vyjadřujeme pomocí vedlejších vět předmětných. Například: Petr je přesvědčen, že letošní zima bude mírná. Jiří si přeje, aby letošní zima byla mírná. Marie se obává, že letošní zima bude chladná. Tyto stavy jsou v současné literatuře nazývány „propoziční stavy“, popř. „propoziční postoje“. Jde o to, že subjekt takových stavů má určitý „postoj“ (tj. přesvědčení, přání, obavu atd.) vůči určité „propozici“ (např. že zima bude mírná, dlouhá, nebo chladná). Propozice jsou abstraktní entity, které tvoří „obsah“ daného propozičního postoje. Vzhledem k tomu, že tento obsah vyjadřuje určitou informaci, resp. představuje či reprezentuje svět, hovoří řada autorů o „reprezentačním obsahu“. Toto označení klade důraz na objektivní *referenci* propozičního postoje, tj. na fakt, že stav jednoho typu (Petrova myšlenka, Jiřího přání či Mariina obava) reprezentuje stav jiného typu (počasí v dané roční době). Jiní autoři zdůrazňují spíše fakt, že mentální stavy jako přesvědčení, přání atd. charakterizuje *zaměřenost* na reprezentované stavy a vlastnosti. V návaznosti na rakouského filosofa Franze Brentana, jenž už koncem 19. století označil tuto vlastnost myslí

termínem „intencionalita“, hovoří tito současní filosofové o „intencionálním obsahu“. Pro naše účely však můžeme používat výrazy „reprezentační obsah“ a „intencionální obsah“ jako synonyma.

Kromě stavů, které charakterizuje reprezentační obsah, jsou součástí myslí bolesti, pocity svědění či nevolnosti, vizuální, auditorní, olfaktorní zkušenosti atd. Je-li ve filosofii myslí řeč o *vědomí*, jde obvykle o tyto stavy. Společně jsou klasifikovány proto, že údajně sdílejí „fenomenální“, resp. „kvalitativní“ vlastnosti: pocit, který výskyt těchto stavů provází, případně způsob, jakým zjevují věci a jejich stavy. Bolest *bolí*, svědění *svědí*, lechtání *lechtá*. Modré nebe vypadá *modře*, zpovzdálí *skřípavě* zaznívá zatáčející tramvaj, koláč na talíři příjemně *voní*. Americký filosof Thomas Nagel před čtyřiceti lety vyjádřil zmíněný podstatný rys fenomenálních stavů postřehem, že existence každého z nich předpokládá specifický úhel pohledu (*point of view*). Věda není schopna zachytit tento úhel pohledu neboli jak se věci jeví ze subjektivního hlediska, protože zná jen objektivní popis. Věda může popsat, jak se objektivně liší dejme tomu lidský percepční aparát od netopýřího, ale unikne jí, jak se svět jeví netopýřímu vnímání neboli „jaké to je“ (*what it is like*), být netopýřem.³⁶²

Vztah mezi intencionální myslí a vědomím je jedním z otevřených témat současné filosofie myslí. Probíhá diskuse o tom, zda u emocí považovat za podstatnější intencionální či fenomenální rysy, kterou tu ponechávám zcela stranou. Důležitější pro mé účely je fakt, že až donedávna panovala shoda, že paradigmatickými příklady intencionálních stavů jsou přesvědčení či přání, postrádající fenomenální charakter.³⁶³ V posledních letech se však prosadil program „fenomenální intencionality“, který považuje

.....

362 NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, Vol. 53, 1974, s. 435–450. Přetištěno in: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 165–180.

363 DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1985; DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Cambridge,

intencionalitu nevědomých stavů za odvozenou od intencionality percepční zkušenosti a vědomého myšlení.³⁶⁴ Na druhé straně ale existuje řada autorů, kteří věří, že fenomenální vlastnosti lze beze zbytku redukovat na intencionální, reprezentační vlastnosti.³⁶⁵

Tyto pozice jsou zajímavé samy o sobě, ale jak uvidíme, generují navíc různé závěry ohledně duševních kapacit zvířat. Nicméně stojí za to zmínit hlubší motiv diskuse o vztahu reprezentace a vědomí, kterým je rozdílný postoj k základnímu problému, o jehož řešení usiluje moderní filosofie myslí. Jde o tzv. *psychofyzický problém* neboli problém vztahu myslí a těla (*mind-body problem*), který současná filosofie zdědila po Descartovi. René Descartes v době nástupu moderní vědy v 17. století pojal tělo jako součást rozprostrané substance, podléhající mechanickému vysvětlení, přičemž mysl zůstala neredukovatelným reziduem, které se rozhodl chápat jako substanci *sui generis*. Toto řešení uspokojilo málokoho, neboť nevysvětlilo kauzální působení myslí na tělo, které je přitom základem každodenního psychologického vysvětlování. Teprve od poloviny 20. století byl tento dualismus definitivně odmítnut a v metafyzice se prosadil materialismus, resp. fyzikalismus, čili teze, že všechny stavy a procesy ve světě lze popsat přírodovědecky, v poslední instanci jazykem fyziky.³⁶⁶

.....

Mass.: The MIT Press, 1987; FODOR, J. *Psychosemantics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.

364 KRIEGEL, U. *The Sources of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press, 2011; BAYNE, T., MONTAGUE, M. (Eds.). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

365 DRETSKE, F. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995; TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

366 O důvodech, proč materialismus triumfoval až poměrně pozdě, ačkoli dualismus byl považován za problematický již Descartovými současníky, viz PAPINEAU, D. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002, Appendix.

Mysl ovšem vykazuje různé vlastnosti, které vzdorují fyzikálnímu popisu, takže současné pokusy o řešení psychofyzického problému jsou různými variantami tzv. *naturalizačního programu*. Podstatou tohoto programu je ukázat, že i pro ty vlastnosti mentálních stavů, které na první pohled vzdorují vědeckému, naturalistickému pojetí, lze v materiálním světě najít místo.

Pokud jde o intencionální mentální stavy, za jejich klíčový problematický rys z hlediska materialismu je považována jejich schopnost reprezentovat, referovat ke stavům světa. Jak je možné, že většina stavů světa prostě je, zatímco pouze stavy naší šedé kůry mozkové (a patrně i cerebrální stavy jiných živočichů) mají schopnost *být o* jiných stavech? Je třeba si uvědomit, že tento problém nezmizí, ani když odmítneme karteziánský dualismus a rozhodneme se identifikovat intencionální mentální stavy s cerebrálními stavy. Pokud řeknete, že Petrovo přesvědčení, že letošní zima bude teplá, je zkrátka nějaký stav jeho mozku, stále čelíte otázce, jak si poradit s jejich intencionalitou, tj. schopností vyjadřovat obsah, neboť fyzika o žádných podobných vlastnostech přece nehovoří. Řešení, které se v různých variantách stalo od šedesátých let minulého století velmi populárním, považuje intencionalitu přesvědčení a ostatních mentálních reprezentací za věc role, kterou hrají určité stavy daného organismu. Přesvědčení tudíž není identické s nějakým stavem mozku daného stvoření, nýbrž je spíše stavem vyššího řádu, který lze specifikovat z hlediska kauzálních vztahů daného stavu k sensorickým vstupům, behaviorálním výstupům a ostatním mentálním stavům tohoto stvoření, které jsou specifikovány rovněž z hlediska jejich role. Reprezentace jsou tudíž funkcionální stavy, neboť jsou charakterizovány výlučně z hlediska role, jakou hrají v psychologii daného organismu. Tento psychologický *funkcionalismus* ovšem uspokojí i nároky materialismu, neboť se má obecně za to, že zmíněné funkční role splní určité fyzické stavy organismu.

Funkcionalismus byl původně navržen jako materialisticky přijatelné řešení problému vědomí.³⁶⁷ Avšak ačkoli funkcionalismus jakožto naturalistické řešení problému intencionality má

dosud řadu zastánců, během zhruba posledních dvou dekad převládlo mínění, že funkcionalistická teorie vědomí je zcela beznadějná. K nejvýznamnějším kritikům funkcionalistické teorie vědomí patří Američan Ned Block a Australan David Chalmers. Block zavedl distinkci mezi „fenomenálním vědomím“ (*phenomenal consciousness*) a „přístupovým vědomím“ (*access consciousness*).³⁶⁸ První termín vyjadřuje v jádru totéž, o čem hovořil shora citovaný Thomas Nagel: mentální stav je fenomenálně vědomý, pokud má *what-it's-likeness*, čili fenomenální charakter. Naopak jakožto „přístupově vědomý“ označuje Block nějaký mentální stav tehdy, je-li obsah, který nese, přímo dostupný dalším mentálním procesům, včetně usuzování, kontroly chování a řeči. Je nabíledni, že z těchto dvou typů stavů nepředstavuje přístupové vědomí zásadní problém pro naturalistické funkcionální vysvětlení, protože dostupnost informace lze v principu vysvětlit prostřednictvím pojmu reprezentačního obsahu. Naproti tomu pojem fenomenálního vědomí takovému reduktivnímu vysvětlení vzdoruje. V podobném duchu Chalmers rozlišil dva problémy vědomí.³⁶⁹ „Snadný problém“ (*easy problem*) se týká takových psychologických schopností organismu, jako jsou reakce na podněty a schopnost rozlišovat, integrace informace a její dostupnost v rámci kognitivního systému, reportovatelnost informací, kontrola chování atd. Opět, jedná se o stavy, nepředstavující principiální hrozbu naturalismu, neboť pokud jsou vysvětlitelné z hlediska pojmu reprezentace, mělo by být možné podrobit je

.....

367 LEWIS, D. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*, Vol. 63, 1966, s. 17–25; LYCAN, W. G. *Consciousness*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.

368 BLOCK, N. (1995) On a Confusion about a Function of Consciousness. Repr. in BLOCK, N. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers, Vol. 1*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2007.

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

funkcionalistické proceduře. Naproti tomu „těžký problém“ (*hard problem*) je problém fenomenálního vědomí, o kterém hovoří i Nagel s Blockem. Chalmersův přínos k tématu spočívá v kritice teorií vědomí, které dominují v současné filosofii i kognitivní vědě, za to, že ignorují nebo dezinterpretují problém fenomenálního vědomí, a v návrhu nereduktivního řešení tohoto problému. Tyto otázky však přesahují téma mé kapitoly.

JINÉ MYSLI

V předchozí části jsem vysvětlil některé pojmy a teoretické pozice současné filosofie mysli, stejně jako současné pojetí ústředního *metafyzického* problému, o jehož řešení se tento filosofický obor pokouší, tj. psychofyzického problému. Pojmy a pozice, o kterých byla řeč, budou hrát roli v dalším textu, ale podstatu psychofyzického problému jsem vysvětlil proto, abychom ho mohli odložit stranou. Problém mysli a těla totiž zůstává tímto problémem, ať uvažujeme o kterémkoli oduševnělém stvoření. Naším tématem v této kapitole jsou však animální mysli – hypotetické mysli jiných organismů, než jsou lidé –, a otázka, o niž zde běží, je *epistemologická* spíše než metafyzická. Přesněji řečeno, její metafyzický aspekt je sekundární. Neboť ačkoli nám bezpochyby jde i o to, zjistit povahu zvířecích myslí, v první řadě se musíme ptát, jak se můžeme dozvědět o jejich existenci.

Jinými slovy, problém animálních myslí je jistým typem tzv. problému jiných myslí (v literatuře často označovaného anglickým výrazem *other minds*). Tento problém, stejně jako psychofyzický problém, odkázal moderní filosofii již zmíněný René Descartes. Problém druhých myslí je výsledkem uplatnění metodické skepse, která sice podkopává veškerá běžná přesvědčení, ale motivuje nás najít pro ně lepší zdůvodnění. Jednou z každodenních jistot, která se pod náporu skepse hroutí, je předpoklad, že nejen já, ale i druzí lidé jsou oduševnění. Ve druhé ze svých *Meditací o první filosofii* (1641) Descartes naznačuje, že pokud své přesvědčení

opřu jen o to, co mohu bezprostředně vnímat, nemohu vyloučit možnost, že ostatní lidé jsou pouhé bezduché „automaty“ (Descartes má zřejmě na mysli mechanické loutky, schopné jednoduchých pohybů a nastrojené tak, aby na první pohled vypadaly jako osoby). Zatímco svých vlastních mentálních stavů jsem si totiž bezprostředně vědom, v případě druhých lidí vnímám pouze jejich tělesné pohyby a chování, kdežto o tom, zda se za těmito fyzickými projevy skrývá nějaká mysl, nemám žádnou přímou evidenci. Descartes se táže: „Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů, pod nimiž se mohou skrývat automaty?“³⁷⁰ Místo detailního argumentu na podporu existence druhých myslí Descartes ovšem pouze poznamenává, že závěr o jejich existenci se musí opírat o rozumovou úvahu, a nikoli o bezprostřední vnímání: „Ale soudím, že to jsou lidé. Takže to, o čem jsem mínil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé mysli.“³⁷¹

Descartes se sice domníval, že existenci druhých myslí může deduktivně dokázat, nicméně jiní filosofové si nebyli tak jistí. Dominantním řešením problému druhých myslí v moderní filosofii je tzv. argument z analogie, což je induktivní argument. Tento argument sdílí karteziánský epistemologický fundamentalismus, tj. předpoklad, že jisté pravdy – totiž pravdy o obsahu mých mentálních stavů – jsou nezpochybnitelné. Ze své vlastní zkušenosti vím, že mentální stavy jsou častými příčinami mého chování – jedním určitým způsobem proto, že mám jistá přesvědčení, přání, obavy atd. Následně pozoruji, že druzí lidé se chovají a jednají způsoby, které se podobají těm mým. Odtud soudím, že podobají-li se sobě následky (chování mé a druhých), mohou se podobat i příčiny (moje mysl a mysli druhých). Shrňme tento argument následovně:

.....

370 DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szatmáryová-Vlčková. Praha: Jan Laichter, 1933 (orig. 1637), s. 33.

371 Ibid.

JM

1. Mám mysl M a soubor behaviorálních vlastností B.
2. Druzí lidé mají podobný soubor behaviorálních vlastností B.
- ∴ Z toho plyne, že druzí lidé mají pravděpodobně také mysl M.

Ačkoli tento argument najdeme v jistých obměnách u významných moderních filosofů, jako jsou J. S. Mill, Bertrand Russell nebo A. J. Ayer, v současné literatuře o epistemologii budí již jen okrajový zájem. Řada autorů, poučena mimo jiné Wittgensteinem, odmítla jako neodůvodněné předpoklady, na nichž argument z analogie spočívá: nejen již zmíněný karteziánský fundamentalismus, ale též extrémní individualismus – představu, že poznání je soukromý podnik, který buduje každý z nás v izolaci od ostatních –, stejně jako předpoklad striktní oddělitelnosti mysli od chování.³⁷²

Proto je pozoruhodné zjistit, že argument z analogie je nadále živý jako způsob zdůvodnění přesvědčení o existenci animálních mysli. Někteří současní autoři se domnívají, že zatímco poznání mysli jiných lidí nepředstavuje problém, k animálním myslím je nám přístup uzavřen. Colin Allen a Marc Bekoff nazývají tuto variantu problému jiných mysli problémem mysli jiného druhu (*other-species-of-mind problem*);³⁷³ podobně John Searle hovoří o problému mysli jiných zvířat (*other animals' minds problem*).³⁷⁴ Argument z analogie, který má podpořit přesvědčení o existenci animálních mysli, můžeme zformulovat následovně:

.....

372 Srov. DANCY, J. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985, kap. 5.

373 Srov. ALLEN, C., BEKOFF, M. *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997, s. 53.

374 Srov. SEARLE, J. (1994) *Animal Minds*. Repr. in: SEARLE, J.: *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 61–76.

AM

1. Všichni lidé mají mysl M a soubor behaviorálních vlastností B.
2. Příslušníci živočišného druhu D vykazují soubor vlastností B.
- ∴ Z toho plyne, že příslušníci živočišného druhu D pravděpodobně mají mysl M.

Ve srovnání se shora uvedeným analogickým argumentem ve prospěch jiných mysli se nový argument, dokazující existenci animálních mysli, jeví jako mnohem silnější v tom ohledu, že se neopírá jen o vlastnosti solitérní lidské bytosti, nýbrž o vlastnosti sdílené miliardami lidí. Na druhé straně, původní argument ve prospěch jiných mysli měl oproti přítomnému důkazu animálních mysli tu výhodu, že mohl počítat s podobností mezi příslušníky téhož živočišného druhu (totiž *Homo sapiens*). Kdežto předpoklad podobnosti mezi lidmi a jinými živočišnými druhy se může ukázat jako velmi málo opodstatněný. Živočichové, kteří se od nás zásadně liší svou konstitucí, kteří jsou nám velmi evolučně vzdáleni, případně obývají radikálně odlišné životní prostředí, se od nás liší velmi pravděpodobně také psychologicky. Takže bychom neměli automaticky očekávat, že jen proto, že sdílejí některé z našich schopností nebo behaviorálních rysů, sdílejí příslušníci jiných živočišných druhů i náš typ mysli M. Možná vykazují nějaký jiný typ oduševnělosti. A nelze zcela vyloučit ani to, že jsou zcela neoduševnělí.

Od té doby, co Darwin postavil moderní biologii na pevný základ, se různí autoři pokusili oslabit či naopak posílit shora uvedený argument evolučními úvahami. Raní darwinisté měli za to, že lekce evoluční biologie pro srovnávací psychologii spočívá právě v tom, abychom se vyhnuli jednoduchému antropomorfismu, který radil postulovat lidské psychologické stavy na základě pozorování podobností mezi zvířecím a lidským chováním. U nižších živočichů musíme předpokládat srovnatelně nižší psychologické stavy a schopnosti, případně počítat s jejich

úplnou absencí. Jeden z raných darwinistů, britský biolog a psycholog C. Lloyd Morgan, vyjádřil na konci 19. století tuto myšlenku ve formě pravidla, že „zvířecí chování se nikdy nemá interpretovat jako důsledek vyšších mentálních procesů, pokud je lze uspokojivě interpretovat jako důsledek těch, jež stojí na stupnici psychologického vývoje níže“.³⁷⁵ Pokud například můžeme vysvětlit chování daného zvířete na základě smyslového vnímání, pak by podle Morgana bylo chybou připisovat mu schopnost pojmového myšlení. Morganovo pravidlo, známé jako „Morganův kánon“ (*Morgan's Canon*), bylo v první polovině 20. století vykládáno ve shodě s převládajícím behaviorismem, který žádal, aby se psychologie omezila na objektivně dostupná data (tj. chování), a tudíž vyloučila introspektivní vědomí a jiné nepozorovatelné entity (myšlenky a jiné mentální stavy). Stojí za upozornění, že samotný Morgan neupíral zvířatům duševní život a dokonce se opíral o introspekci. Ačkoli behavioristické paradigma v současné filosofii již dáno ustoupilo novému mentalismu, takže téměř každý je ochoten hovořit o myšlení, emocích a mentálních reprezentacích obecně, podle převládající interpretace je Morganův kánon varováním před antropomorfizací zvířat.

Někteří současní biologové i filosofové však varují před opačným nebezpečím: neodůvodněným upíráním zvířatům psychologických charakteristik podobných lidským (*anthropodenial*). Tito autoři rovněž vycházejí z evoluční teorie a tvrdí, že mezi evolučně blízkými druhy můžeme zcela oprávněně očekávat psychologickou podobnost. Koneckonců, tento názor zastával již sám Darwin, jenž ve svém spise *O původu člověka* (1874) napsal:

Kdyby žádný živočich kromě člověka nevládl rozumem nebo kdyby lidské schopnosti byly zcela odlišné od

.....

375 MORGAN, C. L. *An Introduction to Comparative Psychology*. 2. vyd. London & Newcastle: The Walter Scott Pub. Co., 1903, s. 292.

schopností nižších živočichů, nikdy bychom se nemohli přesvědčit o jejich postupném vývoji. My ale můžeme dokázat, že žádný takový podstatný rozdíl neexistuje. Musíme také připustit, že mezera mezi duševními schopnostmi nejnižších strunatců, jako jsou mihule (*Lampetra*) nebo kopitnatci, a lidoopů je mnohem větší než mezi lidoopem a člověkem, avšak tuto mezeru vyplňují nesčetné vývojové stupně.³⁷⁶

I v Čechách známý současný primatolog Frans de Waal vyjadřuje podobnou myšlenku, když říká: „Úsporný předpoklad, co se týče primátů, je ten, že podobá-li se jejich chování lidskému, pak psychologické a mentální procesy v pozadí tohoto chování se pravděpodobně rovněž podobají.“³⁷⁷ Jinými slovy, odkazem na evoluční úspornost (*evolutionary parsimony*) lze posílit shora uvedený argument AM. Soubor behaviorálních vlastností B možná sám o sobě nestačí k tomu, abychom o jeho držiteli učinili závěr, že je oduševnělý. Ale možná bychom mohli argument AM doplnit. Filozof Elliott Sober navrhuje následující dodatečnou premisu:³⁷⁸

3. Jestliže jsou lidé a živočišný druh D blízce evoluční příbuzní, pak je pravděpodobné, že mentální stav M, který je příčinou behaviorální vlastnosti B u lidí, se vyskytuje jako příčina B též u našich evolučních příbuzných D.

Odtud je zřejmé, že vše závisí na tom, jak mnoho víme o příbuzenství mezi lidmi a druhem D, například šimpanzi. A zde je

.....

376 DARWIN, Ch. *O původu člověka*. Vyd. 2. Praha: Academia, 2006, s. 82.

377 DE WAAL, F. Complementary Methods and Convergent Evidence in the Study of Primate Social Cognition. *Behaviour*, 1991, 118, s. 297–320, s. 316.

378 SOBER, E. Anthropomorphism, Parsimony, and Common Ancestry. *Mind & Language*, Vol. 27, No. 3, 2012, s. 233.

Sober skeptický, neboť náš společný předek dávno vyhynul, takže argument z evoluční úspornosti může stěžít podpořit závěry o animální mentalitě.

Jiný typ argumentu ve prospěch animálních myslí je možné považovat za aplikaci vědecké metody. Vědci identifikují určitý jev a prostřednictvím postupně testovaných hypotéz dospějí k nejpravděpodobnějšímu vysvětlení tohoto jevu. V případě animálních myslí představuje daný jev pozorovatelné chování zvířat daného druhu, a vědci určí psychologické stavy jako mnohem pravděpodobnější příčiny tohoto chování než pouhé mechanické dění. Tomuto typu usuzování se říká „inference k nejlepšímu vysvětlení“ (*inference to the best explanation*). Může mít tuto podobu:

NV

1. Příslušníci živočišného druhu D vykazují soubor behaviorálních rysů B.
 2. Nejlepší vědecké vysvětlení B je to, že jedinec, u něž pozorujeme B, má mysl.
- ∴ Z toho plyne, že příslušníci živočišného druhu D pravděpodobně mají mysl M.

Je nasnadě, že co se považuje za „nejlepší“ vysvětlení, závisí na souboru hypotéz, které máme k dispozici. A můžeme v tom případě vyloučit, že mentalistické vysvětlení, které postuluje přesvědčení, přání, emoce a jiné reprezentační stavy, se někdy v budoucnosti neukáže jako horší než čistě fyzikalistické vysvětlení, tj. takové, které si vystačí pouze s tělesnými – řekněme fyziologickými a neurálními – stavy? Jak uvidíme v následujícím oddíle, podle některých filosofů tato budoucnost již nastala. Kromě toho je zřejmé, že inferenci k nejlepšímu vysvětlení nedokážeme prokázat existenci myslí u všech živočišných druhů najednou, neboť tyto druhy se liší co do chování, které u nich pozorujeme. Existenci myslí proto musíme prokazovat u každého živočišného druhu zvlášť.

A konečně je třeba zmínit jeden předpoklad, sdílený všemi dosud zmíněnými argumenty na podporu existence animálních myslí. Všechny tyto argumenty zjevně předpokládají, že je známo, o jakou vlastnost nebo soubor vlastností se jedná, je-li řeč o myslí. Jedná se o to, zda jsou zvířata schopna myslet, což si tolik filosofů představuje jako manipulaci s reprezentacemi, jež mají strukturu propozic? Nebo chceme zjistit, zda jsou vnímavá ke svému okolí, uchovávají informace v paměti, prožívají emoce? Zkušenost s výzkumem mentálních schopností odlišných živočišných druhů by nás možná měla vést k opatrnosti s předčasnými soudy o tom, co je podstatným nebo nutným rysem mentality.

DOKÁŽÍ ZVÍŘATA MYSLET?

Začneme tedy otázkou, zda příslušníci jiných živočišných druhů dokáží myslet, a pokud ano, zda to dělají jako my. Na tuto otázku měli vyhraněné odpovědi již klasikové moderní filosofie. Zmíněný René Descartes je původcem dodnes vlivného argumentu, že zvířata nemyslí, protože jim chybí dar řeči. Naopak David Hume zhruba o sto let později prohlásil, že „žádná pravda se mi nezdá zřejmější, než že divá zvěř je nadána myšlením a rozumem stejně jako lidé“.³⁷⁹ Debata ohledně zvířecího myšlení se dodnes odehrává mezi dvěma póly, které vymezili Hume s Descartem. Humeovský názor je v současnosti bezpochyby většinový. Nazvěme ho *intencionálním realismem*, protože tvrdí, že zvířata skutečně myslí. Menšinový karteziánský postoj, podle něhož nic takového jako animální myšlení neexistuje, označme jako *intencionální anti-realismus*. V současnosti existují různé varianty realismu i anti-realismu, ale i názory, které se od těchto tradičních pozic odlišují.

.....
379 HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 176.

Začněme menšinovou antirealistickou pozicí, jejímž původcem je Descartes. Některé Descartovy důvody proti animálnímu myšlení se nám dnes jeví nepřesvědčivé; zvláště ty z nich, které byly motivovány teologicky – například starost o osud zvířecích duší za předpokladu, že myšlení je činností nesmrtelné duše. Podobné úvahy však můžeme odložit stranou a vyjádřit Descartův ústřední argument nezávisle na teologii. U Descarta jde v jádru o úvahu, že jazyk představuje *empirickou evidenci* pro přítomnost myšlení. Podle Descarta „není tak tupých a hloupých lidí, nevyjímajíc ani šilence, aby nebyli schopni sestavit dohromady různá slova a složit z nich řeč, kterou by vyjádřili své myšlenky“, avšak „není vůbec zvířete, necht' by bylo sebe dokonalejší a za sebe šťastnějších okolností zrozené, jež by činilo podobně“. Jistě, neschopnost zvířat mluvit bychom mohli vysvětlit absencí potřebných tělesných orgánů, ale Descartes má za to, že podobně tělesně znevýhodnění jsou i hluchoněmí lidé, kteří si přesto osvojí znakovou řeč nebo jiné prostředky, jak sdělit, co mají na mysli. U zvířat nic podobného nepozorujeme. „A to nedokazuje toliko, že zvířata mají méně rozumu než lidé,“ uzavírá Descartes, „nýbrž že ho nemají vůbec.“³⁸⁰

V současné filosofii najdeme pozoruhodný neokarteziánský argument, který je však svým způsobem radikálnější než ten Descartův. Zatímco Descartes totiž chápal jazyk za empirický důkaz přítomnosti myšlení, zmíněný neokarteziánský argument považuje jazyk za *konstitutivní* vzhledem k myšlení. Jinými slovy, jazyk není pouze prostředek, jak se může myšlení, které existuje v principu nezávisle na jazyku, projevit; spíše je třeba říci, že bez jazyka myšlení vůbec neexistuje. Patrně nejs sofistikovnější podobu tohoto neokarteziánského antirealismu ohledně animálního myšlení najdeme v díle současného amerického filosofa Donalda Davidsona. Davidson nabízí několik variant argumentu proti ani-

380 DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Přel. V. Sztarmányová-Vlčková. Praha: Jan Laichter, 1933 (orig. 1637), s. 61–62.

málnímu myšlení, z nichž zmíním dvě. První varianta se opírá o tzv. intenzionální povahu myšlení. Intenzionalitu myšlení je třeba odlišit od intencionality, o níž byla řeč v prvním oddíle. Připomeňme si, že „intencionalitou“ se v současné filosofii označuje zaměřenost myšlenek, totiž fakt, že – na rozdíl od běžných fyzických stavů – mají obsah, jsou o něčem, něco představují. Naproti tomu termín „intenzionální“ je zaveden v kontrastu k výrazu „extenzionální“. Extenzionální jsou takové popisy, v nichž můžeme nahradit koreferující termíny, aniž se tím změní pravdivostní hodnota výsledného tvrzení. Abych použil klasický příklad: tvrzení „Cicero je Říman“ má stejnou pravdivostní hodnotu jako tvrzení „Tullius je Říman“, protože Cicero a Tullius označují tutěž osobu. Avšak připisujeme-li lidem myšlenky, vytváříme intenzionální kontexty, protože nahrazení koreferujících výrazů může změnit pravdivostní hodnotu výsledného popisu: „Petr si myslí, že Cicero byl Říman“ může být pravdivý popis stavu Petrovy myslí, avšak „Petr si myslí, že Tullius byl Říman“ může být nepravdivý popis, pokud Petr neví, že jména „Cicero“ a „Tullius“ označují jednoho a téhož člověka. Potíž se zvířaty spočívá v tom, že nahrazení jedněch koreferujících výrazů jinými občas změni pravděpodobný popis na takový, který se jeví nepřijatelný či dokonce absurdní. Davidson zmiňuje příklad psa, který ve dveřích bytu vítá svého pána. Málokdo z nás asi bude namítat proti tomu, abychom situaci popsali tak, že „Rex ví, že ve dveřích je jeho pán“. Mnozí však zaváhají, zda lze stejně oprávněně říci, že „Rex ví, že ve dveřích je Petr Novák“, popřípadě „Rex ví, že ve dveřích je ředitel banky“, přestože Rexův pán, Petr Novák a ředitel banky jsou jedna a táž osoba.³⁸¹ V jiném textu, článku „Živočichové rozumní“,³⁸² kterým

381 DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1985, s. 163.

382 DAVIDSON, D. (1982) Živočichové rozumní. Přel. T. Marvan. Rep. in: DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

se tu chci především zabývat, popisuje Davidson scénu, kdy pes honí kočku. Ta peláší směrem k dubu, ale v posledním okamžiku uhne a skryje se v koruně sousedního javoru. Pes si toho nevšiml a štěká do koruny dubu. My neváháme popsat situaci větou, že „Rex si myslí, že kočka vyšplhala na ten dub“. Avšak dejme tomu, že daný dub je nejstarší strom v zahradě nebo že je to náhodou tentýž strom, v jehož koruně se kočka ukryla i posledně. Stěží budeme považovat za smysluplné tvrdit, že „Rex si myslí, že kočka vyšplhala na nejstarší strom v zahradě“ nebo „na stejný strom, na který vyšplhala i posledně“. ³⁸³ Důvod, proč se tyto alternativní popisy jeví jako nesmyslné, je ten, že pes nemá ani ponětí o takových věcech, jako jsou banky a jejich organizační struktura nebo dendrologie. Pes o těchto věcech nemá ponětí proto, že mu chybějí příslušné pojmy. A tyto pojmy mu chybějí proto, že nemá k dispozici slova, která by dané pojmy vyjadřovala. Ale Davidson nechce vyvodit pouze umírněný závěr, který by nejspíš učinila většina z nás, tj. že pes sice není schopen sofistických myšlenek o řediteli banky a družích stromů, ale je schopen jednoduchých úvah o svém pánovi a o stromě, na němž se skryla kočka. Podle Davidsona je samotná behaviorální evidence při absenci jazyka příliš hrubozrná, než abychom na jejím základě mohli němé tváři připsat jemně rozdílné myšlenkové obsahy. Ale nedokážeme-li zvířatům připsat jemně rozdílné myšlenky, pak je to podle Davidsona totéž jako říci, že nemají vůbec žádné myšlenky. Zdá se, že tento argument z *intenzionality myšlení* (IM) můžeme shrnout například následovně:

IM

1. Aby mohla myslet, musela by zvířata mít jazyk, který je nutným předpokladem pro rozlišení mezi jednotlivými myšlenkami.

.....

383 Ibid., s. 118–119.

2. Ale zvířata nemají jazyk.

∴ Z toho plyne, že zvířata nemohou myslet.

Davidson sám však považuje citovaný argument za nekonkluzivní, protože má za to, že mu chybí důkaz klíčové první premisy, podle které je k myšlení nutný jazyk. Úvahy založené na fenoménu intenzionality „naznačují spíš jen to, že bez jazyka pravděpodobně nemůže existovat příliš myšlenek“. ³⁸⁴ Jinými slovy, Davidson sám zjevně připouští možnost primitivního animálního myšlení, které se obejde bez existence jazyka. O jaký typ myšlení by se mohlo jednat? Třebaže za nepřítomnosti jazyka nemůžeme přesně určit způsob, jakým nějaké zvíře – dejme tomu pes – smýšlí o jistém předmětu – dejme tomu o stromu –, můžeme se pokusit přijít s nějakým popisem, kterým identifikujeme tentýž předmět, který nějakým způsobem dokáže identifikovat i zvíře. Abychom použili odborné terminologie: fakt, že nejsme oprávněni němé tváři připsat přesvědčení *de dicto*, nevylučuje možnost, že jí smíme připsat přesvědčení *de re*. ³⁸⁵ Davidson však dodává, že abychom mohli nějakému stvoření připsat jediné přesvědčení, musíme mu připsat neurčitě mnoho dalších. ³⁸⁶ A vzhledem k tomu, že nemáme jak zjistit, že nemá tvář kterékoli z těchto dalších přesvědčení zastává, nemáme příliš pevnou půdu pod nohama ani tehdy, když chceme takovým stvořením připisovat pouze jednoduché myšlenky. Nicméně (IM) možnost takových myšlenek alespoň nevylučuje.

.....

384 Ibid., s. 123.

385 Původcem této distinkce je Quine, srov. QUINE, W. Quantifiers and propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, Vol. 53, 1956, s. 177–187. Srov. též BURGE, T. *De Re Belief*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, 1977, s. 338–362.

386 Tato teze, tzv. *sémantický holismus*, je v současné filosofii zdrojem velkých kontroverzí. Její oponenti, *sémantičtí atomisté*, vidí jako jeden z důsledků holismu právě nemožnost připisovat jednoduché izolované myšlenky, což je překážkou uznání animálních myslí. Předním atomistou je Jerry Fodor, o němž bude řeč dále.

Davidsonův druhý argument je pokusem dokázat silnější tezi, že zvířata postrádají dokonce i myšlenky *de re*. Jinými slovy, má zpochybnit nejen *naši* schopnost identifikovat obsah animálního myšlení, ale samu možnost identifikace předmětů takového myšlení. Argument se opírá o klíčovou premisu, že přesvědčení vyžaduje přítomnost pojmu přesvědčení. Můžeme tudíž hovořit o argumentu z *pojmu přesvědčení* (PP):³⁸⁷

PP

1. „[K] tomu, abychom měli přesvědčení, musíme nutně mít pojem přesvědčení.“
2. „[A]bychom měli pojem přesvědčení, musíme mít jazyk.“
3. Ale zvířata nemají jazyk.
- ∴ Z toho plyne, že zvířata nemohou myslet.

Davidson se snaží své kontroverzní premisy dokázat. Pokud jde o první premisu, opírá se v první řadě o předpoklad, že přesvědčení je stav charakterizovaný tím, že „může být pravdivý, nebo nepravdivý, správný, nebo nesprávný“.³⁸⁸ Z tohoto předpokladu, který se jeví neproblematický, vyvozuje Davidson, že schopnost být přesvědčen, že je něco pravda, implikuje možnost omylu. Až potud se jeho dedukce zdá nenapadnutelná; avšak Davidson dále tvrdí, že přesvědčení předpokládá i schopnost *uvědomit si* omyl. Aby nějaký subjekt mohl mít jakákoli přesvědčení, musí prý mít „reflektivní myšlenky“.³⁸⁹ To jsou přesvědčení o vlastních přesvědčeních, která naopak předpokládají pojem přesvědčení. Davidson nejde tak daleko, aby tvrdil, že všechny myšlenky jsou sebevědomé (čili že není možné věřit, že *p*, aniž by dotyčný zároveň věřil, že věří, že *p*). Alespoň nějaké reflektivní myšlenky jsou však prý nutné. Davidson to zdůvodňuje dalším kontroverz-

387 DAVIDSON, D. (1982) *Živočichové rozumní*. Art. cit., s. 124.

388 Ibid., s. 126.

389 Ibid., s. 125.

ním tvrzením, že přesvědčení předpokládá možnost *překvapení*. Například věřím, že mám v kapse minci; prohledám kapsu, ale minci nenajdu, což mě překvapí. Ale být překvapen znamená víc, než jen věřit, že minci mám, a když ji nenajdu, onoho přesvědčení pozbýt. Davidson píše:

Přesvědčení vyžaduje, abych si byl vědom kontrastu mezi tím, čemu jsem věřil dřív, a tím, čemu věřím nyní. Toto vědomí je však přesvědčením o přesvědčení: jsem-li překvapen, pak mezi jinými věcmi začnu věřit, že moje původní přesvědčení bylo nepravdivé. Nepotřebuji trvat na tom, že každý případ překvapení zahrnuje přesvědčení, že nějaké dřívější přesvědčení je nepravdivé (i když k takovému názoru inklinuji). Rozhodně však tvrdím, že kdybychom se nestávali oběťmi překvapení, nemohli bychom ani disponovat rámcovou výbavou těch přesvědčení, která jsou nutná pro existenci jakýchkoli přesvědčení vůbec. Překvapení ohledně určitých věcí je nutnou a dostačující podmínkou myšlení obecně.³⁹⁰

Tímto Davidson uzavírá důkaz pravdivosti první premisy (PP). Jak je to nyní s důkazem druhé premisy, tj. teze, že pojem přesvědčení vyžaduje jazyk? Jak jsme viděli, Davidson vcelku neproblematicky předpokládá, že pojem přesvědčení je pojmem něčeho, co je buď pravdivé, nebo nepravdivé. Z toho dále vyvozuje, že pojem přesvědčení předpokládá pojem „objektivní pravdy“³⁹¹ neboli pojem o rozdílu mezi přesvědčením, že *p*, a faktem (že je pravda), že *p*. Davidson dále vysvětluje, že pouhé komplexní chování nějaké bytosti v určitém prostředí samo o sobě nezaručuje, že tato bytost pochopí rozdíl mezi pravdou a nepravdou. Dostatečnou

390 Ibid., s. 126.

391 Ibid., s. 127.

podmínkou pro pochopení takového rozdílu je komunikace. Dvě bytosti, jež spolu komunikují, nemusejí ve všech ohledech dojít k vzájemné shodě, ale mají pojem „sdíleného, intersubjektivního světa“. ³⁹² A platí-li, že komunikace musí probíhat v nějakém jazyce, můžeme vyvodit, že k tomu, aby nějaká bytost mohla získat pojem přesvědčení, musí komunikovat s dalšími bytostmi prostřednictvím jazyka.

Klíčovou otázkou však zůstává, zda je jazyková komunikace nejen dostatečnou, ale i nutnou podmínkou pro pojem objektivní pravdy, a tedy i pojem přesvědčení. Davidson připouští, že pro toto tvrzení nemá důkaz. Ale dodává: „A na druhou stranu nemám ani představu, jak jinak bychom se mohli pojmu objektivní pravdy dobrat.“ ³⁹³ Místo důkazu nabízí alespoň analogii. V samém závěru „Živočichů rozumných“ popisuje, že vzdálenost mezi subjektem a různými předměty nelze určit bez triangulace, tudíž bez toho, aby subjekt změnil svou pozici. Pojem objektivní pravdy je prý výsledkem analogické triangulace, k níž jsou však potřeba (nejméně) dvě bytosti, které spolu komunikují:

Kdybych byl připevněn k zemi, nemohl bych žádným způsobem určit vzdálenost mezi sebou a mnoha předměty. Věděl bych pouze to, že se nacházejí na určité přímce vedoucí ode mne k nim. Mohl bych s těmi předměty úspěšně interagovat, ale nemohl bych nijak dát obsah otázce, kde se nacházejí. Nejsm-li k zemi připevněn, mohu volně triangulovat. Povědomí o objektivitě je výsledkem jiného druhu triangulace, který vyžaduje dvě bytosti. Každá reaguje na určitý předmět, avšak tím, co dává oběma z nich pojem objektivního stavu věcí, je základna vybudovaná mezi těmito bytostmi prostřednictvím jazyka. Už jen takt, že tyto bytosti sdílejí pojem pravdy, dává smysl tvrzení, že

392 Ibid., s. 127.

393 Ibid., s. 127.

mají určitá přesvědčení, že jsou schopny připsat objektům místo ve veřejném světě. ³⁹⁴

Davidson má tedy na mysli trojúhelník, jehož základnu tvoří komunikace mezi bytostí *a* a bytostí *b* a vrcholem *c* je nějaký předmět, na který *a* a *b* reagují. Avšak v textech, jež publikoval na sklonku svého života, šel Davidson ještě dál. Triangulace již není pouhá analogie, jejímž prostřednictvím máme pochopit, že pojmy objektivní a pravdy se vynořují v kontextu intersubjektivní komunikace. Spíše je to genetický model, který má ukázat, že myšlení je vůbec možné pouze během *faktické* komunikace s jinou bytostí, neboť vně konverzace neexistuje *žádný* způsob, jak identifikovat předměty, které tvoří obsahy přesvědčení.

K tomu, aby bylo možné lokalizovat příčinu dané myšlenky a určit tak její obsah, je totiž třeba, aby do hry vstoupily dvě různé perspektivy. Lze si to představit jako určitou formu triangulace: dva lidé reagují na určitý senzorický podnět přicházející z jistého směru. Když si tyto dva směry promítneme do prostoru, bude v průsečíku takto získaných pomyslných přímek ležet společná příčina reakcí těchto dvou lidí. Pokud teď tedy tyto lidé vzájemně zaznamenají své reakce (v případě jazyka reakce verbální), bude každý z nich schopen reakci, kterou u svého protějšku zpozoroval, uvést do vztahu k onomu podnětu ve světě, na který reagoval on sám. Tím pak bude stanovena společná příčina. K triangulaci jsou však vždycky potřeba dva. ³⁹⁵

Davidsonův pokus o důkaz teze, že faktická konverzace je nutnou podmínkou myšlení, samozřejmě vylučuje možnost ani-

394 Ibid., s. 127.

395 DAVIDSON, D. *Subjektivita, objektivita, intersubjektivita*. Praha: Filosofa, 2004, s. 241–242.

málního myšlení *de re*, a tak završuje jeho neokarteziánský argument. Ale stojí za to si uvědomit, že Davidsonův argument dokazuje mnohem víc než to. Implikuje totiž i nemožnost solitérního lidského myšlení, což je závěr, který stěží přijme i většina z těch, kdo by jinak sympatizovali s Davidsonovými pochybnostmi o animálním myšlení. Buď jak buď, Davidsonův antirealismus ohledně animálního myšlení, který je výsledkem jeho extrémního pojetí závislosti myšlení na jazyce, poskytuje užitečné východisko pro diskusi alternativních názorů.³⁹⁶

Jak bylo zmíněno již výše, přesným protipólem Davidsonova karteziánského antirealismu je humeovský realismus. Hume coby empirista opřel svůj názor na zvířecí inteligenci o pozorování podobností mezi chováním zvířat a lidí. V předchozím oddíle jsme viděli, že současní vědci se naučili být v tomto směru opatrnější. Leč mezi současnými filozofy najdeme přímočaré humeoce, kteří mají za to, že postulát animální inteligence je přirozeným výsledkem běžného pozorování zvířecího chování. Americký filozof Jerry Fodor k němu došel pozorováním svého kocoura:

Ráno, v obvyklém čase krmení, slídí Šedivák po kuchyni kolem své misky. Když se objeví snídaně, postaví se k misce způsobem, který usnadňuje příjem potravy.

Když je dům vychladlý, Šedivák často spí před krbem. Ale dělá to jen tehdy, když je v krbu oheň, a nikdy se nepřiblíží natolik, aby mu chytla srst.

Když se svou tlapkou dotkne ostrého předmětu, stáhne ji zpět. V podobném duchu si udržuje dostatečnou vzdálenost od nejbližšího agresivního psa.

Příležitostně chytne a vyvrhne drobné hlodavce.³⁹⁷

.....

396 Pro úplnější přehled Davidsonovy filosofie myšlení, který zde zůstal stranou, srov. KIM, J. *Philosophy of Mind*. Op. cit., kap. 6, a KIM, J. *Philosophy of Mind and Psychology*. In: LUDWIG, K. (Ed.) *Donald Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 113–136.

Fodor se opírá o realistické pojetí psychologie, podle něhož jde o vědu, která nachází kauzální zdroje chování v mentálních stavech, jež považuje za objektivní rysy daného subjektu. Z tohoto hlediska má citovaný soubor banálních pozorování jediné přijatelné teoretické vysvětlení – tj. že kocourovi musíme připsat skutečné intencionální stavy (přesvědčení a přání), díky nimž skutečně myslí. Důvodem, proč věřit ve správnost této teorie, je její potenciál vysvětlit naše každodenní banální pozorování. „Například důvod, proč Šedivák po ránu obchází kolem své misky, spočívá v tom, že chce jídlo a je přesvědčený (došel k přesvědčení na základě krmení v minulosti), že jeho miska je tím místem, kde ho najde. Důvod, proč se Šedivák vyhýbá agresivním psům, spočívá v tom, že se jich bojí. A tak dále. Kdežto kameny apod. nemají přesvědčení a přání. Jejich ‚chování‘ se od chování Šediváka liší, protože má odlišné příčiny.“³⁹⁸ Fodor je bezpochyby na pevné půdě – alespoň pokud vyloučíme panpsychismus –, upírá-li mentální život kamení. Ale co Davidsonův požadavek, že myslet mohou jen verbální bytosti? A jak je to s jednoduššími organismy, než jsou řečně obratlovci?

Začneme první z obou posledně zmíněných otázek. Jak jsme viděli, obě verze Davidsonova karteziánského argumentu, (IM) i (PP), upírají zvířatům jazyk. Realista zde má několik možností. Například u nás poměrně známý filozof John Searle popírá první premisu (IM):

1. Jazyk je nutným předpokladem pro rozlišení mezi jednotlivými myšlenkami.

Searle píše: „Tato premisa se zdá být nepravdivá. I za předpokladu, že nelze fakticky rozhodnout, který překlad psových mentálních reprezentací do našeho slovníku je správný, neukazuje to

.....

397 FODOR, J. *Psychosemantics*. Op. cit., ix.

398 Ibid., x.

samo o sobě, že pes nemá žádné mentální reprezentace, žádná přesvědčení a přání, která se pokoušíme přeložit.“³⁹⁹ Searle tak může podepsat Davidsonovu druhou premisu:

2. Ale zvířata nemají jazyk,

aniž by musel vyvodit antirealistický závěr.

Co se týče Davidsonova druhého argumentu, (PP), tvrdí Searle, že problémy začínají již první premisou:

1. „[K] tomu, abychom měli přesvědčení, musíme nutně mít pojem přesvědčení.“

K myšlení prý stačí schopnost rozlišit, kdy je daný intencionální stav splněn a kdy nikoli. Ale není „žádný důvod předpokládat, že k něčemu takovému je nutně zapotřebí jazyk, a i nejpovrchnější pozorování zvířat naznačuje, že typicky rozlišují mezi splněním a nezdařením svých intencionálních stavů, a dělají to bez jazyka“.⁴⁰⁰ Výpravu Fodorova kocoura do kuchyně můžeme tedy vysvětlit jeho přesvědčením, že v misce najde mléko, ale jednoho dne je miska prázdná, což kocour prostě uvidí a bude podle toho nějak jednat. Podle Searla Davidsonovi uniklo, že vnímání je evolučně starší formou intencionality, která umožňuje připsat percepční přesvědčení i stvořením, která postrádají jazyk. Tento předpoklad tvoří metodologické východisko Searlova základního díla, *Intentionality* (1983):

Stejně jako z evolučního hlediska existuje pořadí ve vývoji jiných biologických procesů, tak existuje i pořadí vývoje Intencionálních fenoménů. V tomto vývoji se jazyk a vý-

.....

399 SEARLE, J. (1994) *Animal Minds*. Art. cit., s. 66.

400 Ibid., s. 67.

znam, alespoň v tom smyslu, v jakém se vyskytují u lidí, objevují velmi pozdě. Mnoho jiných druhů má smyslové vnímání a intencionální jednání a několik druhů, zajisté primáti, má přesvědčení, přání a záměry, ale jen velmi málo druhů, možná jen lidé, má onu zvláštní, ale rovněž biologicky založenou formu Intencionality, kterou spojujeme s jazykem a významem.⁴⁰¹

Dodejme, že v rámci své evoluční perspektivy Searle zároveň dokáže zachovat racionální jádro Davidsonova antirealismu, tj. ideu, že mnohé typy myšlení jsou němě tváří nedostupné.⁴⁰² Na druhou stranu je třeba uznat, že Searlova výtky pomíjí některé nuance Davidsonova myšlení. Davidson není kartezián v tom smyslu, že by se chtěl vrátit do 17. století k víře v nějaký absolutní rozdíl mezi zvířaty a lidmi. Je koneckonců Quineovým žákem a naturalistou přinejmenším v tom smyslu, že odmítá, aby filosofie rozporovala vědecké poznatky (od radikálnějších naturalistů

.....

401 SEARLE, J. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 160.

402 Searle například uznává, že zvířata jsou bez jazyka připravena o metalingvistické myšlenky (např. že sloveso „jíst“ je tranzitivní); nemohou myslet o institucionálních faktech, pro něž je jazyk konstitutivní (např. že tento kousek papíru je bankovka); nedokáží uvažovat o skutečnostech tak vzdálených v prostoru a čase, že jsou nedostupné bez jazyka (např. o minulých událostech); a nedokáží přemýšlet o logicky komplexních faktech (jako jsou např. subjektivní fakta). V novější knize *Rationality in Action* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001) Searle vyvozuje další důsledky ze skutečnosti, že zvířata nejsou schopna důležitých typů řečových aktů, jakým je třeba aserce. V důsledku toho totiž nemohou jednat z důvodů, které by byly nezávislé na bezprostředních přáních. Jestliže třeba odvaha nebo oddanost předpokládají schopnost jednat z důvodů, které jsou nezávislé na bezprostředních tužbách, je zřejmé, že zvířata jsou bez jazyka neschopná odvahy nebo oddanosti.

se Davidson liší v tom, že nevěří v možnost *redukce* filosofie na vědu nebo její *nahrazení* vědou). Například v pozdní esejí „Zrod myšlení“ (1999) Davidson zjevně přijímá evoluční perspektivu:

Ve vývoji myšlení v dějinách lidstva a ve vývoji myšlení u individua existuje fáze, v níž neexistuje žádné myšlení, a tato fáze je vystřídána jinou, v níž je už myšlení přítomno. Popsat zrod myšlení by znamenalo popsat proces, který vede od první z těchto fází k té druhé. Postrádáme však přítom vhodný slovník pro popisování přechodových kroků.⁴⁰³

Jinými slovy, ačkoli Davidson sdílí Searlův pohled, že svět se vyvinul od mrtvé hmoty přes pouhé vnímání až k jazyku a mínění, na rozdíl od Searla má za to, že nám chybí pojmy k popisu přechodu od jedné úrovně vývoje ke druhé. Možná, že tu máme co dělat s novou verzí argumentu proti animálnímu myšlení *de dicto*. Davidsonova teze je slučitelná s představou, že naši hominidní předkové nějak mysleli už předtím, než měli jazyk, a že nějak myslí novorozenci i neverbální zvířata. Jde jen o to, že obsahy myšlenek jsme schopni identifikovat pouze pomocí přirozeného jazyka. To tedy neznamená, že bytosti bez přirozeného jazyka nemyslí, ale že nejsme oprávněni jim za těchto okolností myšlenky připsat.

Fodor, na rozdíl od Searla, souhlasí s Davidsonem, že jazyk (nebo nějaký jazyku podobný reprezentační systém) je pro myšlení nezbytný. Jinými slovy, Fodor akceptuje:

1. Aby mohla myslet, musela by zvířata mít jazyk, který je nutným předpokladem pro rozlišení mezi jednotlivými myšlenkami.

.....
403 DAVIDSON, D. (1997) Zrod myšlení. Přel. T. Marvan. In: DAVIDSON, D. *Subjektivita, objektivita, intersubjektivita*. Praha: Filosofia, 2004, s. 145–155, s. 149.

Fodor však nesouhlasí s Davidsonem ve druhé premise; domnívá se totiž, že:

2. Zvířata mají jazyk.

Nejde však o jeden z *přirozených jazyků*, jimiž konverzujeme, ale o *jazyk myšlení*, čili niterný reprezentační systém implementovaný v mozku. Fodor popularizoval tuto myšlenku ve spise *The Language of Thought* (1975) a stojí za pozornost, že jeden z jeho argumentů ve prospěch hypotézy niterného jazyka apeluje na potřebu vysvětlit myšlení u neverbálních bytostí (zvířat a novorozenců):

Komputační modely [kognitivních procesů] jsou jediné, které máme k dispozici. Komputační modely předpokládají reprezentační systémy. Ale reprezentační systémy nemluvnat a nižších organismů zajisté nemohou být přirozené jazyky. Takže buď se vzdáme psychologie nemluvnat a nižších organismů, kterou jsme mezitím vypracovali, nebo připustíme, že přinejmenším nějaký druh myšlení se neprovádí v angličtině.⁴⁰⁴

Jinými slovy, Fodor věří, že mozek (lidí i zvířat) je něco jako *text*, v němž bychom si mohli přečíst, pokud bychom to jen dokázali, o čem daný jedinec (člověk či zvíře) přemýšlí, pokud nám to nechce (člověk) nebo nemůže (zvíře) říci. Taková hypotéza se jeví slibná každému, kdo sdílí Fodorovy realistické intuice. Hypotéza „jazyka myšlení“ totiž předpokládá objektivní rozdíl mezi stavem myslí a tím, co o něm dokážeme zjistit. Podobný rozdíl není k dispozici v Davidsonově teorii, v jejíž radikálnější verzi (vylučující existenci animálního myšlení *de re*) není místa pro přesvědčení,

.....
404 FODOR, J. *The Language of Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, s. 56.

jejichž obsah je nevyjádřitelný v nějakém přirozeném jazyce. Fodorova teorie je navíc slučitelná s oblíbeným funkcionalistickým pojetím mentální reprezentace, o němž byla řeč v prvním oddíle. Na druhé straně, Fodorův realismus je rovněž karteziánský, ačkoli v jiném smyslu než Davidsonův antirealismus. Davidsona jsem charakterizoval jako karteziána z důvodu jeho předpokladu o závislosti myšlení na jazyce, kvůli němuž upřel myšlení neverbálními zvířatům. Fodor a podobní realisté jsou karteziány z důvodu své představy o mysli jako čemsi radikálně niterném, nezávislém na světě (ačkoli Fodor jako materialista klade myšlení do mozku, zatímco Descartes do imateriální duše).⁴⁰⁵

Zatím jsme tedy viděli, jakým způsobem může realista reagovat na Davidsonův požadavek, že myslet mohou jen verbální bytosti: buď může trvat na tom, že přinejmenším některé formy myšlení jsou na jazyce zcela nezávislé (Searle), nebo může postulovat niterný „jazyk myšlení“ (Fodor). Jinou výzvu psychologickému realismu představuje druhá otázka, kterou jsem výše formuloval, tj. fylogenetický počátek myšlení. Postulováním jazyka myšlení jsme sice vyřešili problém, jak vysvětlit možnost myšlení u neverbálních živočichů, ale některé organismy se jeví příliš primitivní, než aby mohly provádět počítačové operace s vnitřními reprezentacemi, jak to Fodorova hypotéza vyžaduje. Ale kde existuje hranice mezi organismy, které to ještě dokáží, a těmi, které už nikoli? Fodor se tomuto problému věnuje v důležitém článku „Why Paramecia Don't Have Mental Representations“ (1986), kde ho bere jako vážnou výzvu svému realistickému pojetí psychologie. Psychologie vysvětluje chování postulováním mentálních příčin; i jednobuněčné organismy, jako například trepky, jsou schopny chování; takže vysvětlujeme-li psychologicky chování lidí, proč

.....
405 V posledních desetiletích byla tato představa o mysli široce kritizována, ale to přesahuje naše téma. Více srov. HRÍBEK, T. *Metafyzika antiindividuálního*. Praha: Filosofia, 2008, kde je řeč i o Davidsonovi jako jednom z významných kritiků niterného pojetí mysli.

bychom stejným způsobem neměli vysvětlovat chování trepek? Řadě z nás může připadat, že podobné otázky si stěží zaslouží odpověď („samozřejmě, že prvoci nemyslí!“). Ve skutečnosti se však dotýkají samotných základů realisticky chápané psychologie. Kdo trvá na tom, že lidé myslí, ale trepky nikoli, bere na sebe závazek ukázat takový principiální rozdíl mezi námi a trepkami, díky němuž lze intencionální stavy připsat nám, ale ne trepkám ne. Není-li takový rozdíl k mání a představa myslících trepek je zjevně absurdní, pak hrozí, že pojmu mentální reprezentace budeme i u lidí schopni přiznat jen „heuristický status“ (Fodor 1986, 3).⁴⁰⁶

Fodor věří, že požadovaný „rozdíl mezi trepkami a námi spočívá v tom, že my dokážeme ‚selektivně reagovat‘ na non-nomické stimuly, kdežto trepky nikoli“.⁴⁰⁷ Předpokladem tohoto závěru je jisté metafyzické pojetí světa jako souboru předmětů různého druhu, které mají různé vlastnosti. Některé z těchto vlastností jsou nomické, tzn. že vstupují do formulace přírodních zákonů, kdežto jiné jsou non-nomické, a v zákonech tudíž nefigurují. Typickou nomickou vlastností je například hmotnost. Různé předměty podléhají různým přírodním zákonům díky tomu, že mají určitou hmotnost. Naopak vlastnost jako třeba být kávovým servisem je non-nomická, protože neexistují žádné přírodní zákony, pod něž by spadaly kávové servisy z toho důvodu, že jsou to kávové servisy. Organismy, které nejsou vhodnými kandidáty pro psychologické vysvětlení, jsou podle Fodora schopny selektivně reagovat pouze na nomické vlastnosti. Například trepky dokáží takto reagovat jen na změny teploty nebo světla, což jsou další vlastnosti, které figurují v přírodních zákonech. Naopak my lidé reagujeme na spoustu jiných věcí – například ty, které jsou drahé, daleko od městského centra nebo české výroby. Říci, že nějaký organismus *O* reaguje na nějakou vlastnost *V* ve svém prostředí, znamená,

.....
406 FODOR, J. Why Paramecia Don't Have Mental Representations. *Midwest Studies in Philosophy* 1986, 10, s. 2–23, s. 3.

407 Ibid., s. 11.

že ve vysvětlení chování *O* bude *V* nějakým způsobem zmíněna. Ale vzhledem k tomu, že *V* je non-nomická vlastnost, spojení mezi *O* a *V* nemůže mít charakter instance zákona. *V* tedy musí figurovat ve vysvětlení chování *o* tak, že *o* má reprezentaci *v* a tato reprezentace vysvětluje selektivní reakci ze strany *O*.

Fodor se zjevně pokusil najít dostačující podmínku mentální reprezentace, ale lze pochybovat o tom, zda test nomičnosti představuje i nutnou podmínku. Pokud nikoli, pak neschopnost selektivní reakce vůči non-nomickým vlastnostem nemusí nutně znamenat, že trepky nemyslí, protože zbývá možnost, že pro oduševnělost stačí nějaká další podmínka, kterou jsme nepostřehli, a trepky splňují ji. Je například pravděpodobné, že existují nomické vlastnosti, které mohou figurovat ve vysvětlení našeho chování jen tak, že je nějak reprezentujeme, protože je nedokážeme přirozeně vnímat (viz například ultrafialové záření, o němž sám Fodor hovoří v pozn. 7). To ale znamená, že selektivní chování vůči non-nomickým vlastnostem není nutnou podmínkou mentální reprezentace.

Je však pozoruhodné, že Fodorova hypotéza „jazyka myšlení“ nedávno našla podporu i v empirickém výzkumu animální mysli. Primatologové Dorothy Cheneyová a Robert Seyfarth ve své knize *Baboon Metaphysics* (2007) tvrdí, že komunikace paviánů má strukturu podobnou jazyku. Cheneyová a Seyfarth mají ambici dokázat následující teze:

1. Hlasová komunikace paviánů – a podobně komunikace dalších primátů – se velmi liší od lidského jazyka. Rozdíly jsou nejzřetelnější v produkci zvolání.
2. Rozdíly v produkci však byly přeceněny a odvedly pozornost od informace, kterou primáti získávají, když slyší vokalizace. V případech vnímání a zpracovávání jsou podobnosti s jazykem zjevnější.
3. V tlupách primátů dal přírodní výběr přednost jedincům, kteří si dokáží mentálně reprezentovat jiné jedince, jejich vzájemné vztahy a jejich motivy.

4. Tato sociální znalost tvoří nespojitý kombinatorický systém reprezentací – jazyk myšlení –, který sdílí jisté rysy s lidským jazykem.
5. Jazyk myšlení, který se vyvinul u paviánů a jiných primátů, je obecnou vlastností primátů, jejíž vznik předchází evoluci mluveného jazyka u našich hominidních předchůdců.
6. Původní evoluce sociálního vědění dala vzniknout jedincům, kteří byli preadaptováni pro vývoj jazyka.
7. Mnohé z rysů, o nichž se mělo za to, že jsou specifické jazyku – například nespojitá kombinatorika a kódování propoziční informace –, nevznikly až s jazykem. Spíše vznikly proto, že porozumění společenskému životu a predikce chování druhých vyžaduje speciální styl myšlení.⁴⁰⁸

Cheneyová a Seyfarth objevili, že paviáni na jihu Afriky spolu komunikují prostřednictvím vokalizací, rozeznávají autory vokalizací a jejich postavení v tlupě. Paviáni jsou schopni udržet dlouhodobě stabilní sociální hierarchie a řešit konflikty způsoby, které mají diferencovaný vliv na různé členy jednotlivých rodin v rámci daného společenství. Inferenční struktury, které tyto komplexní vztahy předpokládají, prý opravňují postulát jazyka myšlení, neboť mají strukturu jazyka.

Jiní autoři jsou vůči hypotéze jazyka myšlení skeptičtí. Například Elisabeth Campová v kritice *Baboon Metaphysics* namítla, že paviáni jsou sice s to myslet, ale jejich myšlení nemá propoziční strukturu. Ačkoli se zdá, že komunikace paviánů je kompoziční a produktivní,⁴⁰⁹ nestačí to k tomu, abychom jí přiznali lingvistickou povahu. Existuje řada podobných nelingvistických

.....

408 CHENEY, D. L., SEYFARTH, R. M. *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, s. 251–252.

409 Reprezenční systém je kompoziční, pokud sestává z částí, které lze uspořádat různým způsobem; a produktivní, pokud různé uspořádání částí systému může reprezentovat různé obsahy.

systemů (Vennovy diagramy nebo mapy). Campová tvrdí, že tímto způsobem dokáže lépe vysvětlit kognitivní omezení primátů. Například hierarchickou strukturu, jejíž uznání se zračí ve vzájemném chování uprostřed tlupy, lze podle Campové lépe reprezentovat ve formě taxonomického stromu, což je pochopitelně mnohem specifičtější reprezentační systém než jazyk. Paviáni nemají nástroje, nejsou schopni tranzitivních inferencí mimo sféru sociálních vztahů, nejsou schopni strukturovaných promluv, což naznačuje, že jejich reprezentační systém je odlišný od jazyka: „Složka jejich myšlenek, jež je hierarchicky strukturovaná, využívá kombinatorického principu s robustní funkcí pro vyjádření dominance.“⁴¹⁰

Novější literatura přináší jiné zajímavé návrhy, jak smířit neurčitost obsahu animálních myslí s realismem. Filosof Colin Allen napadá předpoklad, že u lidí problém s identifikací mentálního obsahu odpadá, protože mají jazyk.⁴¹¹ Například jak víme, co přesně mají na mysli děti, které se sotva naučily mluvit, ale jejich pojmy se bezpochyby velmi liší od pojmů nás dospělých? Výrazy přirozeného jazyka zachycují obsah našich propozičních postojů jen přibližně, a to je něco, co tedy platí nejen pro zvířata, ale i pro nás. Allen kromě toho navrhuje, jak bychom mohli obsahy lidských a animálních myšlenek převést na společného jmenovatele. Představme si geometrické předměty v třírozměrném prostoru. Tyto předměty lze převést na idealizované předměty pomocí transformačních pravidel. Kognitivní systémy, jako jsou lidé nebo zvířata, jsou analogické s mnohorozměrnými předměty

.....

410 CAMP, E. A Language of Baboon Thought? In: LURZ, R. (Ed.). *Philosophy of Animal Minds*. 2009. Op. cit., s. 108–127, s. 126; o mapách jako modelu zvířecího myšlení srov. též RESCORLA, M. Chrysippus's Dog as a Case Study in Non-Linguistic Cognition. In: LURZ, R. (Ed.). *Philosophy of Animal Minds*. 2009. Op. cit., s. 52–71.

411 Viz ALLEN, C. The Geometry of Partial Understanding. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 50, No. 3, 2013, s. 249–262.

a připisovat jim přesvědčení je analogické použití transformačních pravidel. Tímto způsobem lze dokonce příslušníkům různých druhů připsat podobné mentální obsahy. S jiným návrhem jak identifikovat animální přesvědčení přišel José Luis Bermúdez ve své knize *Thinking without Words* (2003). Jeho idea spočívá v tom, že obsah přesvědčení je to, co by uspokojilo touhu daného zvířete odstartováním příhodné aktivity. Pomocí různých experimentů jsme zjistili již poměrně dost o povaze animálních pojmů. Tak například krysy jsou schopné vzpomenout si na umístění potravy v labyrintu tvaru kříže. Předpokládáme, že krysa touží po jídle a má určitou představu o jeho lokalitě. Jak máme určit obsah její mysli? Podle Bermúdeze máme čtyři možnosti:⁴¹²

- 1a** Jídlo je umístěno na konci [cesty, kterou lze absolvovat prostřednictvím série] pohybů $M_1 \dots n$.
- 1b** Jídlo je umístěno na souřadnicích (x, y) v egocentrickém prostoru.
- 1c** Jídlo je umístěno na souřadnicích (x', y') v prostoru labyrintu.
- 1d** Jídlo je umístěno na souřadnicích (x'', y'') obklopujícího prostoru.

Zoopsychologové zjistili, že správnou charakteristiku obsahu krysí mysli zachycuje alternativa (1c). Alternativy (1a) a (1b) je třeba odmítnout, protože experimenty ukázaly, že krysa byla schopna najít jídlo, i když byla vypuštěna pokaždé v jiném rameni křížového labyrintu, a (1d) se nehodí proto, že krysa našla jídlo i tehdy, byl-li labyrint pootočen, takže se změnila vzdálené stimuly obklopujícího prostoru. A konečně, Jacob Beck navrhuje, že zvířata možná přemýšlejí v analogovém spíše než digitálním formátu, jakým je jazyk. Analogové formáty nelze rozložit

.....

412 BERMÚDEZ, J. L. *Thinking without Words*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 100.

na části, ale mohou se lišit v zaostření (jako fotografie). Beck přibližuje svou tezi, že nejsme schopni říci, nač zvířata myslí, protože přemýšlejí neязыkově, příkladem figurativního obrazu, jehož obsah rovněž nedokážeme přeložit do jazyka. Samozřejmě, některé popisy jsou lepší než jiné. Máme-li popsat *Monu Lisu*, „věta ‚Je to žena s jemným úsměvem‘ je lepší překlad než ‚Je to hasič jedoucí na oslu‘. Ale zdá se, že neexistuje žádná věta (nebo soubor vět), která přeloží *Monu Lisu* přesně“.⁴¹³ A podobně jako má *Mona Lisa* nepochybně určitý obsah, přestože ho nedokážeme přesně jazykově vyjádřit, tak i zvířata mohou mít mentální reprezentace, ačkoli je v principu nelze přeložit do jazyka.

Různé verze realismu, které jsem v předchozích odstavcích nastínil, jsou atraktivní z téhož důvodu, který jsem zmínil již v souvislosti s Fodorovou verzí. Předpokládají totiž kontrast mezi obsahem cizí mysli a tím, co jsme o tomto obsahu schopni zjistit. Popření tohoto předpokladu se jeví být protiintuitivním rysem Davidsonova intencionálního antirealismu. Avšak jiné aspekty realismu se zdají nepřijatelné. Kromě toho, o čem již byla řeč, chci zmínit sdílený předpoklad těchto teorií, že obsah mysli bychom mohli zjistit rozluštěním kódu – ať už má charakter jazyka (Fodor, Cheneyová a Seyfarth), mapy (Campová) nebo čehokoli jiného –, aniž bychom museli věnovat pozornost chování daného jedince. Ale je těžké akceptovat, že mysl je takto nezávislá na chování.⁴¹⁴

Daniel Dennett je jedním z filosofů, kteří považují přesvědčení za figury chování (*patterns of behavior*) spíše než niterné reprezentace. Jeho pozice bývá označována jako *interpretivismus* nebo *instrumentalismus*. Nejprve vysvětlím základy této teorie, ale pro naše účely bude pak vhodné ukázat, jak pochodila v aplikaci na jeden projekt výzkumu animálního myšlení. Dennett rozlišuje

.....
413 BECK, J. Why Can't We Say What Animals Think? *Philosophical Psychology* 2013, 26, 4, s. 520–546, s. 536.

414 Srov. JAMIESON, D. What Do Animals Think? In: LURZ, R. (Ed.) *Philosophy of Animal Minds*. 2009. Op. cit., s. 15–34, s. 28–29.

tři možná explanační stanoviska.⁴¹⁵ Z „fyzikálního stanoviska“ (*physical stance*) se zajímáme o to, z čeho je daná věc udělaná; z „inženýrského stanoviska“ (*design stance*) zjišťujeme, k čemu ta věc je; a konečně, z „intencionálního stanoviska“ (*intentional stance*) zkoumáme chování věci z hlediska přesvědčení a jiných postojů. Jedna a ta samá věc může být zároveň fyzický, (uměle nebo evolucí) navržený, či intencionální systém – záleží pouze na výsledcích v podobě spolehlivého vysvětlení a predikce chování daného systému, které mohou jednotlivé strategie přinést. Přesvědčení a jiné postoje jsou sice podle Dennetta součástí „lidové teorie“ (*folk theory*), ale to neznamená, že patří do starého železa, pokud jsou něčemu užitečné. A svou užitečnost prokazují každý den, neboť pomocí těchto pojmů spolehlivě vysvětlujeme a předvídáme chování druhých lidí. Sice nekdovíjak přesně, ale zato rychle a efektivně – představme si, jak zdlouhavé a úmorné by bylo dosáhnout týchž výsledků z fyzikálního stanoviska!

Je třeba si uvědomit radikální povahu Dennettova názoru: nejen lidi, ale cokoliv – zvířata, artefakty, přírodní fenomény – lze považovat za intencionální systém, pokud to vede k plodnému vysvětlení. Intencionální systém nemusí být z fyzikálního nebo inženýrského hlediska nijak speciální:

K tomu, aby něco bylo subjektem přesvědčení (*true believer*), zcela stačí, aby to byl systém, jehož chování je spolehlivě predikovatelné prostřednictvím intencionální strategie; a k tomu, aby někdo věřil, že *p* (pro jakoukoli propozici *p*), zcela stačí, aby byl intencionálním systémem, pro který *p* figuruje jako přesvědčení v nejlepší (nejprediktivnější) interpretaci.⁴¹⁶

.....
415 DENNETT, D. (1981) True Believers. Repr. in: DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987, s. 13–35.

416 Art. cit., s. 29, kurzíva v orig.

„Intencionální systém“ tedy nemusí mít mozek a v něm dost místa, „aby měl kam uskladnit mentální reprezentace“, jak si s trochou (jen trochou!) nadsázky představoval Fodor. Z tohoto hlediska je irrelevantní jeho projekt zjistit hranici mezi lidmi a trepkami, čili obecně mezi bytostmi s mozkem popsáným kódem (*brain writing*), který můžeme přečíst (*mind reading*) a tak zjistit, nač tyto bytosti myslí – a těmi, které v sobě žádný text nemají, a tudíž nemyslí.⁴¹⁷ Za subjekt přesvědčení lze považovat Petra, Rexe, Šediváka i kočkodana, ale když na to přijde, tak i Petrův počítač, automobil nebo pouhý termostat, pokud to přináší výsledky v podobně vysvětlení a predikce. Co bylo pro Fodora černou mýrou – tj. že přesvědčení a ostatní postoje by mohly mít pouze „heuristický status“ jako nástroje pro tyto explanační a prediktivní cíle –, je pro Dennetta žádoucím cílem jeho teorie. Odtud její označení jako instrumentalismus. Zároveň je Dennett někdy označován za interpretivistu, což je prý stanovisko, které sdílí s Davidsonem, neboť oba chápou přesvědčení a myšlení za bytostně závislé na praxi interpretace. Podle Dennetta je něco intencionálním subjektem, je-li tak interpretováno; podle Davidsona je intencionálním subjektem jen ten, kdo je účastníkem faktické konverzace. Mám však za to, že zde musíme rozlišovat. Davidson považuje myšlení za mnohem závislejší na jazyce. Nesdílí sice Fodorovu hypotézu o „popsaném mozku“, ale i on se domnívá, že myšlení má propoziční strukturu. Naopak Dennett se domnívá, že původní lidovou psychologii můžeme rozdělit na „teorii intencionálních systémů“, která postuluje propoziční postoje jako abstraktní stavy daného subjektu, a na „subpersonální kognitivní psychologii“, z jejíhož hlediska stavy mozku pramálo odpovídají propoziční struktuře jazyka⁴¹⁸. Dennettovo scientistické odhodlání hodit

.....
417 Srov. DENNETT, D. (1971) Brain Writing and Mind Reading. Repr. in: DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Op. cit., s. 39–50.

418 Viz DENNETT, D. (1981) Three Kinds of Intentional Psychology. In: DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Op. cit., s. 43–68.

případně lidovou psychologii přes palubu je nepřijatelné pro Davidsona, jenž věří, že naše sebezporozumění jako intencionálních aktérů se vzpírá vědecké redukci.⁴¹⁹

Dennettova teorie se potýká s množstvím námitek.⁴²⁰ Obecně řečeno platí, že instrumentalismus je v současné filosofii velmi nepopulární a Dennett se dost neúspěšně snažil této nálepky zbavit prakticky od okamžiku, kdy ji sám poprvé použil.⁴²¹ Specifičtější námítka se týkají oprávněnosti pojetí lidové psychologie jako svého druhu teorie nebo nevysvětleného vztahu mezi abstraktní teorií intencionálních systémů a konkrétní subpersonální psychologií. Ale na tomto místě chci spíše zmínit, jak Dennett zapojil svou teorii do výzkumného projektu, k němuž jej v osmdesátých letech přizvali Cheneyová a Seyfarth. Předtím, než se obrátili ke studiu paviánů, o němž již byla řeč, zabývali se pozorováním kočkodanů v Keni. Zjistili, že tyto malé opice mají systém varovných volání pro případ ohrožení různými druhy predátorů. S každým z těchto typů volání souvisí jiný typ chování. Cheneyová a Seyfarth chtěli zjistit, zda lze tento soubor skřeků považovat za *jazyk*, aby ho případně bylo možné přeložit do lidských jazyků. Pokud spolu kočkodani mluví, nejspíš také myslí. Proto primatologové požádali o pomoc známého filosofa myslí, jenž nabídku

.....
419 Srov. DAVIDSON, D. (1987) Jak poznat svou vlastní mysl. Přel. T. Marvan. In: DAVIDSON, D. *Subjektivita, objektivita, intersubjektivita*. Praha: Filosofie, 2004, s. 31–53.

420 Zdá se, že pozitivněji než filosofové hodnotí Dennettovu koncepci intencionálního stanoviska vědci. Srov. GRIFFIN, R., BARON-COHEN, S. The Intentional Stance: Developmental and Neurocognitive Perspectives. In: BROOK, A., ROSS, D. (Eds.). *Daniel Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 83–116; CHENEY, D. L., SEYFARTH, R. M. Dennett's Contribution to Research on the Animal Mind. In: BROOK, A., ROSS, D. (Eds.). *Daniel Dennett*. Op. cit., s. 117–139.

421 Viz DENNETT, D. (1981) *Three Kinds of Intentional Psychology*. Art. cit., s. 52.

se zájmem přijal. Podle něj jsou opice intencionální systémy za podmínky, že dokážeme jejich chování lépe předpovědět z intencionálního stanoviska. Pokud nikoli, postačí nejspíš nějaký prostší slovník – třeba evoluční biologie (inženýrské stanovisko). Dennett navrhl následující postup:

Za prvé, pozorovat chvíli jejich chování a udělat si prozatímní katalog jejich potřeb – jejich bezprostředních biologických potřeb i jejich derivativních, *informačních* potřeb, tj. co *potřebují vědět* o světě, ve kterém žijí. Pak zaujmout to, čemu říkám *intencionální stanovisko*: zacházet s opicemi, jako by byly – a mohlo se ukázat, že opravdu budou – racionálními aktéry s těmi „správnými“ přesvědčeními a přáními. Formulovat hypotézy o tom, čemu věří a po čem touží, pomocí toho, že zjistíme, čemu by ve svých podmínkách měly věřit a po čem by měly toužit, a pak tyto hypotézy testovat s předpokladem, že jsou dostatečně racionální, aby dělaly, co mají, vzhledem ke svým přesvědčením a přáním. Z aplikace této metody plynou predikce chování za různých okolností; jsou-li tyto predikce falsifikovány, musíme v souboru zkusných hypotéz něco modifikovat a další testy pomohou vytřídit, co by to mělo být.⁴²²

Stojí za zmínku, že Dennett odjel z Afriky s velmi skromnými výsledky. Aplikace intencionálního stanoviska vůči kočkodanům podle jeho názoru nevede k žádným jednoznačným závěrům. Podle Dennettova mínění tomu tak je proto, že jejich způsob života je příliš rigidní a jejich signální systém příliš jednoduchý na to, aby mohl být považován za jazyk, s jehož pomocí bychom jim mohli

.....
422 DENNETT, D. (1988) Out of the Armchair and into the Field. Repr. in: Dennett, D. *Brainstorms*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, s. 289–306. Kurzíva v orig.

připisovat sofistikovanější postoje. Buď jak buď, jednalo se bezpochyby o výjimečný pokus o empirickou aplikaci nestandardní filosofické metodologie.

V závěru této části chci zmínit teorii autora, jenž sdílí Dennettovu skepsi ohledně budoucnosti lidové psychologie, ale jde ještě dále. Mám na mysli *eliminativismus* ohledně animálních myslí, který navrhl americký filosof Stephen Stich v článku „Do Animals Have Beliefs?“ (1979). Stich odpovídá na otázku, kterou si položil v titulu svého textu takto: „Abych parafrázoval svého malého syna: ‚Trochu mají. A trochu ne.‘“⁴²³ Zdá se, že zvířata mají přesvědčení do té míry, že jejich chování lze popsat standardním funkcionalistickým způsobem – nacházejí se v různých stavech, které jsou v různých vztazích k vnějším podnětům a k sobě navzájem, atd. Realisticky založení funkcionalisté, jako třeba Fodor, by dodali, že tyto stavy jsou v organismu jaksi niterně reprezentovány. Například chování psa Rexe dokážeme tímto způsobem popsat a s pomocí těchto popisů vysvětlovat a dokonce i předvídat jeho chování. Na druhé straně, jak připomínají anti-realisté jako Davidson, žádný ze stavů, které Rexovi připisujeme, nelze jednoznačně charakterizovat z hlediska jejich propozičního obsahu. Rex zahrabe na zahradě kost a později ji zase vyhrabe, ale my nemůžeme říci, že „Rex věří, že na zahradě je zahrabána kost“. Jak toto dilema vyřešit? Stich odmítá jak realistický názor, že nejen lidé, ale i neverbální zvířata mají přesvědčení – pouze u těch druhých je nedokážeme popsat –, tak antirealistický názor, že jen lidé opravdu mají přesvědčení, protože na rozdíl od zvířat je dokáží verbalizovat. Stich na jednom místě koketuje s pozicí, o které uvažoval i Davidson, tj. že bychom mohli Rexovi připsat alespoň přesvědčení *de re* a charakterizovat je zhruba takto:

Rex o *této* věci věří, že je zakopaná *tam*.

.....
423 STICH, S. Do Animals Have Beliefs? *Australasian Journal of Philosophy* 1979, 57, s. 15–28, s. 28.

To znamená, že ačkoli nevíme, *jak* Rex o dané situaci přesně uvažuje, protože kvůli absenci jazyka nesdílí naše pojmy, smíme snad říci, že nějakým způsobem o objektech a jejich vlastnostech přemýšlí.

Stich tento návrh odmítá. Za prvé proto, že vede ke zjevně nesprávným inferencím. Jak jsme viděli, propoziční postoje vytvářejí intenzionální kontexty, v nichž substituce koreferujících termínů nezachovává pravdivostní hodnotu. A za druhé, charakteristiky *de re* nám neodhalí nic o myšlení zvířat. Stich proto doporučuje skutečně radikální krok: zcela obětovat pojem mentálního obsahu a připustit jen „kvazipřesvědčení“ (*belief-like states*), která nebudeme identifikovat sémanticky, ale výhradně funkcionálně. Rýsuje se tedy cosi jako následující argument z *eliminace obsahu* (EO):

EO

1. Etologie vysvětluje zvířecí chování.
 2. Lidově psychologické pojmy jsou pro vědu o chování nevhodné, protože předpokládají pojem mentálního obsahu, který je v případě zvířat neurčitelný.
- ∴ Z toho plyne, že etologie by měla opustit pojem mentálního obsahu.

Zatímco tedy Dennett navrhoval, abychom používali intencionální slovník jako více či méně užitečný instrument, Stich o jeho užitečnosti pochybuje a navrhuje zcela ho opustit. To ale není vše. V závěru své eseje jde tak daleko, že podobně bychom měli reformovat i vědu o lidském chování.

Zjevným důvodem pro to je, že pravděpodobně existovaly (nebo budou existovat) lidské bytosti, jejichž soubor přesvědčení se liší od našeho dost na to, abychom mohli říci, že tito lidé nemají (nebo nebudou mít) přesvědčení. Hlubší důvod je ten, že je-li specifikovatelný obsah nutnou podmínkou pro to, aby kvazipřesvědčení bylo přesvědčením, pak „je přesvědčení“ nebude nomický

(*lawlike*) predikát a nebude pro něj místo v *žádné* seriózní teorii, jež má za cíl vysvětlovat chování.⁴²⁴

Ve srovnání s Davidsonem, jenž považuje intencionální slovník za neredukovatelný, alespoň v případě lidí, a Dennettem, jenž takový slovník považuje přinejmenším za užitečný (ačkoli ne bezpodmínečně), zastává Stich vskutku extrémní pozici, doporučuje-li eliminaci pojmu sémantického obsahu z vědy o chování obecně.⁴²⁵ Není překvapující, že v empirických vědách o zvířatech se intencionální terminologie volně používá a vědci inklinují k různým variantám realismu.

MAJÍ ZVÍŘATA VĚDOMÍ?

Současná diskuse o zvířecím vědomí – ve smyslu fenomenálního vědomí, jak o něm hovoří autoři jako Nagel a Chalmers, zmínění v prvním oddíle této kapitoly – začíná opět Descartem. Pokud se jedná konkrétně o vědomí zvířat, tradice Descartovi připisuje „obludnou“ tezi, že zvířata jsou pouhé mechanismy, tudíž nemají schopnost cokoli pociťovat, a tudíž trpět, a tudíž na ně nemusíme brát ohledy.⁴²⁶ Tato tradiční interpretace je ve skutečnosti chybná. Historik John Cottingham sestavil seznam tezí, které jsou Descartovi obvykle připisovány:⁴²⁷ (1) Zvířata jsou stroje; (2) zvířata jsou

.....

424 STICH, S. Do Animals Have Beliefs? Art. cit., s. 27. Kurzíva v orig.

425 Stich rozpracoval svůj eliminativismus v monografii *From Folk Psychology to Cognitive Science* (1983), ačkoli později své stanovisko opět modifikoval. Srov. STICH, S. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983.

426 SINGER, P. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 200.

427 COTTINGHAM, R. *Cartesian Reflections*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 164.

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) až (5), ale problematický výrok (7) z nich neplyne. Za chybnou inferencí 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* (citění), 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 evidence pro absenci 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 jsou automaty (který 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 citění neproblematicky materiální proces.⁴²⁸ Většinu současných autorů se naopak jeví, že je to právě fenomenální vědomí, které dosud vzdoruje redukci. I když velká část z nich sází na naturalismus, obvykle mají za to, že ačkoli s myšlením si již nějak poradil funkcionalismus, vědomí se nám zatím do materialistického obrazu světa integrovat nepodařilo. Vědomí představuje opravdu „těžký problém“,⁴²⁹ ačkoli většina naturalistů se na jeho řešitelnost dívá s důvěrou.

.....

428 V dopise Moreovi z 5. 2. 1649 Descartes píše: „Prosím povšimněte si, že hovořím o myšlení, nikoli o životě nebo citění. Nepopírám, že zvířata jsou živá [...] nepopírám dokonce ani citění, nakolik závisí na nějakém tělesném orgánu.“ (Descartes 1991, 366.)

David Chalmers dramaturgizuje problém neredukovatelnosti fenomenálního vědomí prostřednictvím pojmu *fenomenální zombie*.⁴³⁰ 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 které vnější chování generují. Nakolik jsou niterné psychologické stavy popsatelné z funkcionálního hlediska, natolik bychom já a můj dvojník byli totožní i psychologicky. Oba z nás bychom se světem pohybovali 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 lze o mně 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, 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 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 vědomí

.....

429 CHALMERS, D. (1995) Facing Up to the Problem of Consciousness. Art. cit.

430 Srov. CHALMERS, D. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 94–95.

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 – jak jsme viděli – má i v současné filosofii své zastánce (Davidson), 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. Dominantní strategii představuje *representacionalismus*, který staví na pojmech intencionálního obsahu a přístupového vědomí (*access consciousness*). Pojem intencionálního obsahu je nám již dostatečně známý z předchozí diskuse: určitý stav má intencionální či reprezentační 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.⁴³¹ Je zřejmé, že naše zkušenosti nás často informují o aspektech vnějšího prostředí, nebo i o nás samotných, a že jsou přístupově vědomé. Representacionalismus je populární z toho důvodu, že zmíněné aspekty mentality naznačují možnost reduktivního vysvětlení, o jaké naturalisté usilují. Je-li pravda, že reprezentační 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 representacionalismus je přijít s takovým

.....
431 BLOCK, N. (1995) On a Confusion about a Function of Consciousness. Repr. in BLOCK, N. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers, Vol. 1*. Op. cit., s. 159–213.

vysvětlením vědomí prostřednictvím pojmů reprezentačního obsahu a vědomého přístupu, 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 nic záhadného, o čem mluvil Chalmers, nezbyvá. Jak uvidíme, někteří representacionalisté jsou v otázce animálního vědomí realisty, jiní zastávají jistou subtilní verzi antirealismu. Kromě representacionalismu však existuje ještě radikálnější přístup k problému fenomenálního vědomí, včetně animálního vědomí. Podle tohoto pojetí je samotný pojem fenomenálního vědomí nekoherentní, a tudíž je třeba ho zcela odmítnout. Vůdčím představitelem tohoto revizionismu je Daniel Dennett, o jehož originální teorii intencionality byla řeč v předchozím oddíle. Dennettův přístup však není mezi ostatními filozofy příliš populární, neboť je obvykle interpretován jako návrh na eliminaci vědomí, čili extrémní antirealismus. Já se však pokusím vyložit jeho komplexní teorii jako pokus o promyšlení problému vědomí radikálně odlišným způsobem.

Než však přijde řeč na Dennetta, je třeba seznámit se s representacionalismem. Existují dvě hlavní varianty této teorie: representacionalismus prvního řádu (*first-order representationalism*, čili FOR) a representacionalismus vyššího řádu (*higher-order representationalism*, čili HOR). Podle FOR je fenomenální charakter určité zkušenosti 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 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.⁴³²

Tye dále tvrdí, že podobně transparentní není jen vizuální zkušenost, ale fenomenální vědomí obecně. Například bolest nohy je zkušenost určitého zranění nohy. Dokonce i o vizuálních iluzích vychází najevo, že jsou zkušenostmi relevantních rysů nějakého vnějšího předmětu či stavu světa, navzdory tomu, že v daném případě vnější předmět či stav reprezentované vlastnosti nemá, či dokonce 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. V nich obsažený“.⁴³³ 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.

432 TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Op. cit., s. 30.

433 Ibid., s. 136.

- ∴ 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 příval euforie.“⁴³⁴ Podobně Ned Block: „... fenomenální obsah nemusí být vůbec vědomý (můj oblíbený příklad je fenomenální obsah orgasmu).“⁴³⁵ Než se dostaneme k posouzení teze, že ve zkušenosti nenajdeme nic kromě reprezentačního obsahu, musíme se seznámit s Tyeovým pojetím onoho obsahu. Jaký druh obsahu je fenomenální obsah? Zajisté nikoli všechny stavy, jež nesou nějakou informaci, mají 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, které jsou zcela nevědomé. Jak se tedy liší reprezentační stavy, jež mají fenomenální charakter, od těch, které ho postrádají?

Tye nabízí odpověď v podobě teorie **PANIO**, což znamená **P**řipravený (pro kognitivní procesy, jež produkují přesvědčení), **A**bstraktní (nezahrnující jednotlivé, konkrétní objekty, ale pouze obecné vlastnosti, které mohou být sdíleny různými objekty),

434 SEARLE, J. *Intentionality*. Op. cit., s. 2.

435 BLOCK, N. (1995) On a Confusion about a Function of Consciousness. Repr. in BLOCK, N. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers, Vol. 1*. Op. cit., s. 177.

Nekonceptuální (bez pojmů, takže reprezentované vlastnosti se mohou vymykat našim konceptuálním schopnostem – například můžeme vnímat barevné odstíny, které nedokážeme popsat), Intencionální **Obsah** (v angličtině **PANIC**, 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.⁴³⁶ Výsledkem těchto modulů je cosi jako mapa, jež zaznamenává různé rysy (v případě vizuální zkušenosti vizuální rysy, jako okraje, texturu, 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* (1995). Tye 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“.⁴³⁷ 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 věda nás učí, že bolesti ve skutečnosti *jsou* stavy mozku. Z toho 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* (2000).

.....

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

437 TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Op. cit., s. 113.

S ohledem na svou tezi, že zkušenost má v podstatě povahu mapy prostředí, hledá Tye evidenci pro animální 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, jak zpracovávají smyslová data, a jsou schopny změnit v závislosti na nových informacích vzorce svého chování.⁴³⁸ 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, že 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 existuje značná empirická evidence pro to, že hmyz má fenomenální vědomí. Nebudu se pokoušet říci, kde přesně v hmyzí říši fenomenální vědomí končí. To by vyžadovalo podrobnou případovou studii, o kterou se tu nemohu pokusit. A je možné, že ta hranice je neurčitá, že existují

.....

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

nějaké opravdu přechodné případy fenomenálního vědomí. Ale z hlediska teoretické pozice, kterou hájím, se mi ta otázka zdá každopádně řešitelná.⁴³⁹

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 správně navigovat prostorem, činit správné soudy o objektech v jejich zorném poli 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.⁴⁴⁰

Já chci však přejít k obecnějším námitkám vůči FOR. Podle reprezentationalistických 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 vskutku taková, že většina vědců předpokládá u mnoha živočišných druhů schopnost reprezentovat, což podle FOR implikuje, že živočichové vybavení touto schopností mají vědomí. Avšak stoupenci HOR, podle nichž vědomí předpokládá metakognitivní schopnosti,

.....

439 TYE, M. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000, s. 180.

440 Srov. ALLEN-HERMANSON, S. Insects and the Problem of Simple Minds: Are Bees Natural Zombies? *The Journal of Philosophy* 2008, 105, 8, s. 389–415.

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 před tím, 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.⁴⁴¹

Výrazem „minimální vědomí“ má Armstrong na mysli, že řidič neupadl do kómatu ani mikrosnánku. „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, vědomý, je v něm (*awareness*) tohoto vjemu (*perception*).

Podle zastánců HOR 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*).

.....

441 ARMSTRONG, D. M. *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980, s. 59.

Zkušenost je to, co má řidič, který řídí podvědomě, nebo 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.⁴⁴² Pouhé percepční stavy se mohou stát vědomými za podmínky, že jsou k dispozici kognitivní schopnosti vyššího řádu, jež vyprodukují přesvědčení, které mají percepční stavy za svůj předmět. 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 (například podle autorů, o nichž byla řeč v předchozím oddíle, kteří se domnívají, že podmínkou přesvědčení je jazyk).

Čtenář by se mohl domnívat, že Carruthersova pozice má ten nepřijemný důsledek, o němž byla řeč shora v souvislosti s tradiční interpretací Descarta: tj. že bez metakognitivních schopností nejsou tito tvorové schopni trpět, a proto na ně nemusíme brát zřetel. Carruthers se tomuto závěru snaží zajímavým způsobem vyhnout.⁴⁴³ Podle Carrutherse je utrpení zvířat stavem takřikajíc 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:

.....

442 CARRUTHERS, P. Brute Experience. *The Journal of Philosophy* 1989, 86, 5, s. 258–269.

443 Srov. CARRUTHERS, P. Suffering without Subjectivity. *Philosophical Studies*, Vol. 121, 2004, s. 99–125.

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. Začněme druhou premisou. Michael Tye pochopitelně odmítá tuto premisu. 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 přeřazuje rychlost. Takže určitě vidí cestu a ostatní auta. Ale není si vědom svých vizuálních vjemů. Nevěnuje jim pozornost.“⁴⁴⁴ Tye nicméně trvá na tom, že reprezentace vyššího řádu nejsou pro vědomí nutné. Řidič možná nevěnuje pozornost svým vjemům, aly 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 u jiných živočichů než 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

.....

444 TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Op. cit., s. 115.

méně schopna reflexe. Takže v případě mimolidských zvířat se obecně vyskytuje mnohem méně vědomí vyššího řádu. Avšak je velmi těžké popřít, že tu je fenomenální vědomí.⁴⁴⁵

Podle Carrutherse je idea, že může existovat zkušenost, jíž si subjekt (člověk nebo zvíře) není vědom, a přesto má ta zkušenost pro daný subjekt specifickou kvalitu, nekoherentní: „Neboť účelem ideje, že je 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 byly *dostupné* subjektu, a kterých by si subjekt nebyl vědom.“⁴⁴⁶

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* (1995), 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 jeho zkušenost se naprosto liší od naší, protože pes nemá žádné konceptuální zdroje k tomu, aby si myslel, že jde o svědění, že ho to obtěžuje, nebo cokoli jiného, co

445 TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Op. cit., s. 5.

446 CARRUTHERS, P. *Natural Theories of Consciousness*. *European Journal of Philosophy*, Vol. 6, 1998, s. 211. Kurzíva v orig.

je podle teorie HOR třeba si myslet o zkušenosti, aby se stala vědomou?⁴⁴⁷

Jiní autoři zpochybnili první premisu Carruthersova argumentu. Rocco Gennaro, jenž se sám hlásí k HOR, souhlasí, že vědomí po svém nositeli vskutku vyžaduje metakognitivní schopnosti. Gennaro se však od Carrutherse odchyľuje 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*), což jsou myšlenky, jež mají za předmět vlastní mentální stavy subjektu neboli „sebe sama“.⁴⁴⁸ 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 svůj skeptický názor 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.⁴⁴⁹

447 DRETSKE, F. *Naturalizing the Mind*. Op. cit., s. 111.

448 Srov. GENNARO, R. J. *Animals, Consciousness, and I-Thoughts*. In: LURZ, R. (Ed.). *Philosophy of Animal Minds*. Op. cit., s. 184–200.

449 Daniel Povinelli a jeho tým zpochybnili hypotézu konkurenční výzkumné skupiny Michaela Tomasella, podle níž primáti interpretují jeden ▶

Navzdory zmíněným sporům mezi různými variantami reprezentacionalismu 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 tohoto oddílu, některým filosofům se takový postoj jeví jako nepřijatelná koncese. Pojem fenomenálního vědomí je beznadějně introspektivní – a je známo, že introspekce je často zdrojem iluzí o světě i sobě samém. Chceme-li

.....

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 vzít 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 ke 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 (srov. HARE, B., CALL, J., TOMASELLO, M. Do Chimpanzees Know What Conspecifics Know? *Animal Behaviour* 2001, 61, s. 139–151). Povinelliho tým tuto hypotézu napadl jako redundantní, protože k efektivnímu předvídaní chování dominanty stačí podřízeným šimpanzům pouze zkušenost s pozorováním vnějšího chování (specifických pozic, natočení hlavy apod., které zpravidla předcházejí pohybu směrem k potravě) (srov. POVINELLI, D. We Don't Need a Microscope to Explore the Chimpanzee's Mind. *Mind & Language* 2004, 19). Pokud však nejsou šimpanzi schopni vnímat druhé jedince svého druhu jako subjekty – a podle Povinelliho přinejmenším nic nenasvědčuje tomu, že by takovou schopnost 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 napříč ▶

dospět k solidní 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*.⁴⁵⁰ Řada Dennettových kritiků žertem zmiňuje, že měl svou knihu nazvat *Consciousness Explained Away* (tj. „Vědomí odvyvětleno“, spíše než „vysvětleno“), neboť nevysvětluje, ale zkrátka ignoruje či eliminuje nepopiratelná 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 pro 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 vlastnosti *nepopsatelné*, je fakt, že jsou *niterné*, čili

.....

subjektivním časem“ (TULVING, E. Episodic Memory and Auto-noesis: 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., 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 dostatečnou evidenci, že nejen lidé mají pojem já, jež se pohybuje časem.

450 DENNETT, D. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, 1991.

od naší zkušenosti neoddělitelné a nepřístupné analýze. Objektivní popis se týká faktů, které jsou veřejné, stejným způsobem dostupné všem. Ale fenomenální vlastnosti jsou bytostně *soukromé*, dostupné pouze mně samému. 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, 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“ (1988), ačkoli je obtížné zachytit kontury jeho argumentace, neboť podobně jako ve svých dalších spisech postupuje i zde Dennett poněkud nepřímou, prostřednictvím popisu množství hypotetických situací, jejichž účel není bezprostředně jasný.⁴⁵¹ Omezím se 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,

.....

451 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.

že káva značky, kterou má za úkol ochutnávat, sice chutná stále stejně, ale „už mi nechutná! Můj vkus se změnil. Stal jsem se sofistikovanějším pijákem kávy. *Tahle chuť* mi už nechutná.“⁴⁵² Sanborn na to opáčí: „Stejně jako vám mi 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 na analyzování chuti.“⁴⁵³ 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 prvních 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!“⁴⁵⁴

.....

452 DENNETT, D. (1988) Quining Qualia. In: LYCAN, W. G. (Ed.). *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1990, s. 519–547, s. 526. Kurzíva v orig.

453 Ibid., s. 527.

454 Ibid., 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 kde se vyskytuje vědomá zkušenost. 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 centrem, 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 sdílejí představu o centru v mozku, v němž se smyslová data prezentují vědomí podobně, jako se divákům promítají filmy. Dennett tudíž tuto představu nazývá „karteziánským biografem“ (*Cartesian Theatre*) a výslednou teorií 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*). Příklad, který mám na mysli, se týká zrakové iluze nazývané „fi-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 změnil barvu z červené na zelenou. Na tomto jednoduchém experimentu zaráží fakt, že subjekt hlásí pohyb červeného bodu, který mění barvu předtím, než se rozsvítí zelená. Jak to mozek dokáže, aniž má předem informaci, kterým směrem se bude červené světlo „pohybovat“ a jak „změnit“ barvu? Pokud bychom vycházeli z představy o „karteziánském biografu“, nabízejí se dvě vysvětlení.⁴⁵⁵ První z nich operuje s možností nevědomého vnímání celé sekvence a odkladu vědomé zkušenosti až do momentu, než mozek stačil zpracovat smyslová data a „promítnout“ je v „karteziánském biografu“. Druhé 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 světél, byla vzpomínka na původní zkušenost editována 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 editován 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“, 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 na jednu nebo na druhou stranu. Ale žádná taková fakta neexistují, protože vše, co můžeme zjistit ohledně verbálních i neverbálních

.....

455 Srov. DENNETT, D. *Consciousness Explained*. Op. cit., s. 115–126.

reakcí experimentálního subjektu, případně objevit v jeho mozku, je slučitelné s oběma hypotézami karteziánského materialismu. Dennett uzavírá:

Obě teorie vyprávějí tentýž příběh; liší se jen tím, kam umísťují mýtickou 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 neutrální vůči všem ostatním rysům jejich teorií. Jde o rozdíl, pomocí něhož se nic nerozlišuje (*a difference that makes no difference*).⁴⁵⁶

Shora jsem zmínil, že řada Dennettových kolegů čte jeho teorii jako návrh směřující k eliminaci vědomí jako fenoménu, který nic nevysvětluje a je slučitelný se všemi dostupnými subjektivními popisy i objektivními experimentálními výsledky. Podle mého názoru však Dennett nenavrhuje eliminaci vědomí, ale jeho rekonceptualizaci. To je smyslem „modelu paralelních náčrtů“, který tvoří konstruktivní část Dennettovy teorie.

Podle tohoto alternativního modelu není třeba, aby informace, kterou zpracovaly nějaké lokální neurální subsystémy, byla poslána někam na „ředitelství“, kde bude předvedena niternému karteziánskému pozorovateli: „... jakmile nějaká specializovaná, lokalizovaná část mozku provedla určité ‚porozování‘ nějakého rysu [vnějšího světa], nemusí být takto fixovaný informační obsah poslán někam jinam, aby byl znovu rozlišen nějakým Mistrem Rozlišovatelem.“⁴⁵⁷ A co je nejpodstatnější, nikde se nevyskytuje

.....

456 Ibid., s. 125. Kurzíva v orig.

457 Ibid., s. 113. Dennett je přesvědčen, že jeho teorie vědomí je slučitelná s jedním z nejslibnějších empirických výzkumných programů, tzv. teorií „globálního pracovního prostoru“ (*global workspace theory*). Viz DENNETT (2005), kap. 6.

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 názor na podmíněnost vědomí verbalizací v radikální teorii, podle níž lidský typ vědomí podstatným způsobem závisí na jazyce a kultuře.⁴⁵⁸ K tomuto bodu se ještě vrátím. Každopádně však tento pohled separuje Dennettovu teorii od standardních přístupů, o nichž jsme hovořili prve. Například reprezentacionalisté 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 fakta o tom, jak se nám věci jeví, která nejsou snadno (Tye a Carruthers) nebo v principu (Nagel) zachytitelná objektivním popisem. Dennett se s reprezentacionalisty 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 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

.....

458 Srov. Ibid., kap. 7.

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.⁴⁵⁹ 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 náčrtů“, včetně takových otázek, jako zda Dennett prostě nemění téma a místo o vědomí nemluví o verbálních popisech, zda jsou jeho oponenti skutečně obětí metafory o „karteziánském biografu“ nebo zda je Dennettova teorie v souladu s empirickým výzkumem vědomí, přesahuje téma této kapitoly.⁴⁶⁰ 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

459 Ibid., s. 134.

460 Pro podrobnou, ačkoli velmi negativní, filosofickou kritiku Dennettovy teorie jedním z obhájců pojmu fenomenálního vědomí srov. BLOCK, N. (1993) Review of Daniel Dennett, *Consciousness Explained*. Repr. in: BLOCK, N. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers, Vol. 1*. Op. cit., s. 129–140. Vstřícné hodnocení autorem, který řadu Dennettových východisek sdílí, viz CHURCHLAND, P. Catching Consciousness in a Recurrent Net. In: BROOK, A., ROSS, D. *Daniel Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 64–80.

všechno v jejich hlavách takříkajíc „tma“, ale prostě jim připsat vědomí.⁴⁶¹ Navíc, je-li vědomí záležitost verbální či jiné reportovatelnosti ze strany subjektu, je Dennett ochoten jít tak daleko, že přiznává vědomí v tomto smyslu třeba i bytostem na bázi křemíku (robotům), nejen uhlíku (organismům).⁴⁶² 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.⁴⁶³ Jinak řečeno, Nagel staví svůj závěr, že údajně nikdy nezjistíme, „jaké to je být netopýrem“,⁴⁶⁴ na objektivně zjistitelných faktech o tom, jak netopýři navigují prostorem 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 –

461 Srov. DENNETT, D. *Sweet Dreams*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2005, kap. 1.

462 DENNETT, D. (1995) Animal Consciousness: What Matters and Why. Repr. in DENNETT, D. *Brainstorms*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, s. 337–350, s. 340.

463 Ibid., s. 339.

464 NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? Art. cit.

mimo jiné neoprávněnost Nagelova předpokladu, že netopýří vědomí, jakkoli se radikálně liší od lidského, rovněž předpokládá určitý subjektivní úhel pohledu.⁴⁶⁵ Ale – jak Dennett podrobně argumentuje v *Consciousness Explained* – tento „úhel pohledu“ je výtvořem jazyka a kultury, jež jinde v živočišné říši prostě nemají obdoby. (Vzpomeňme chabých výsledků, kterých Dennett dosáhl ve svém výzkumu kočkodaní komunikace spolu s Cheneyovou a Seyfarthem.) 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 – a také lidské bytosti, které se sotva narodily – prostě *netrpí* iluzí karteziánského biografu.“⁴⁶⁶ Za třetí, Dennett naznačuje, že metafora karteziánského biografu se natolik stala naší druhou přirozeností, že je zdrojem antropomorfismu, s nímž ve výzkumu animální psychologie stále zápasíme. Například poučíme-li se o faktech ohledně 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...

465 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.

466 DENNETT, D. (1995) *Animal Consciousness: What Matters and Why*. Art. cit., s. 346. Kurzíva v orig.

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.⁴⁶⁷

Poslední, čtvrtá poznámka ohledně implikací Dennettovy teorie pro otázku zvířecího vědomí se týká tzv. distribučního problému, který se pokusil řešit Tye – tj. problému fylogenetických počátků vědomí. Můžeme považovat za jednu z výhod Dennettova přístupu, že z jeho hlediska se tato otázka jeví podobně akademickou 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* vymykají 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.“⁴⁶⁸ 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

467 *Ibid.*, s. 348.

468 *Ibid.*, s. 347.

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“.

ZÁVĚR

V této kapitole jsem představil a kritizoval nejvýznamnější současné filosofické teorie animální mysli. Každá z těchto teorií je více méně naturalistická v tom smyslu, že bere vážně výsledky empirického výzkumu o kognitivních schopnostech a vědomí zvířat, který je v současnosti v plném proudu. Je zřejmě přirozené, že podobně zaměření filosofové budou k takovým tématům inklinovat spíše než takoví, kteří vědecký výzkum neberou v úvahu a raději volně spekulují. V obou velkých tematických okruzích, na něž jsem se tu omezil, tj. myšlení a vědomí, vidíme velký sklon k realismu – v tom smyslu mnoho autorů má za to, že i živočichové jiní než lidé jsou schopni alespoň nějakých kognitivních výkonů a vědomí. Zároveň platí, že významní autoři zastávají antirealistická či jinak redukcionistická stanoviska, která jsou v rozporu jak s běžným názorem, tak s hledisky převažujícími ve vědecké komunitě. Tato neobvyklá filosofická stanoviska jsou však obvykle podpořena argumenty, jež nelze ignorovat a které představují výzvu pro ostatní. Nestandardní filosofické názory mohou upozorňovat na široce sdílené metafyzické předsudky, pro něž třeba hovoří o málo víc než skutečnost, že jsou součástí dlouhé tradice.

V samém závěru bych chtěl zmínit, že ve filosofii animální mysli najdeme další témata, která jsem z důvodu únosného rozsahu této kapitoly ponechal stranou. Jde o taková témata jako sebevědomí, racionalita a logické schopnosti zvířat, komunikace mezi zvířaty a se zvířaty, animální emoce a další. Snad na tyto věci dojde řada při jiné příležitosti.