

Vědomí ve světle „zdravého rozumu“

Jaroslav Peregrin —

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

peregrin@flu.cas.cz

Stanislav Sousedík publikoval ve Filosofickém časopise recenzi¹ mé knihy *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*,² a od ní se pak odrazil k prezentaci vlastního pohledu na mysl, který zveřejnil také v tomto periodiku.³ Rád bych nyní jeho vlastní pohled konfrontoval s tím, jak to vidím já a jak jsem o tom psal ve své knize. Tam jsem mimo jiné předložil jistou obhajobu behaviorismu: jakkoli souhlasím s tím, že ve svých extrémních podobách není udržitelný, myslím si, že tento dnes ze všech stran zatracovaný směr vynesl na světlo některé skutečnosti, které jsou sice ve své podstatě zcela triviální, ale přesto se je mnoho lidí, kteří píšou o mysli, pošetile snaží všelijak „obejít“. Jedna z těchto trivialit je to, že nakolik budeme chápat mysl (či vědomí) jako něco soukromého, tj. jako něco, k čemu má přístup výhradně její majitel, natolik nemůžeme mít moc dobré důvody tvrdit, že něco takového existuje.

Jak se s tím vypořádává Sousedík? Píše: „Fakt, že máme vědomí, je pro každého z nás (nejsme-li nekriticky ovlivněni některými současnými, zdravému rozumu odporujícími filosofickými teoriemi) samozřejmou skutečností.“⁴ Mám obavu, že tady si autor svou úlohu příliš zjednodušuje – říci: „je to takto a kdo s tím nesouhlasí, odporuje zdravému rozumu“, podle mne nestačí, protože s tím „zdravým rozumem“ je to zde trochu složitější. Ne snad proto, že by to, co Sousedík říká, nebylo v *nějakém smyslu* pravda; jde spíše o to, že dokud se nevyjasní onen konkrétní smysl, o který tady jde, tak nám to mnoho neříká.

Sousedík se hlásí k Thomasi Nagelovi: „T. Nagel, jeden ze současných filosofů, kteří se touto otázkou zabývali, soudil, že nějaká živá bytost má vědomí právě tehdy, je-li to pro tuto bytost být tou bytostí, kterou je, ‚nějaké‘. To má zřejmě něco do sebe: Pro kámen ležící na cestě to není ‚nějaké‘ být tím kamenem, pro netopýra, který v noci nad onou cestou létá, ale ano. Netopýr tedy – na rozdíl od kamene – má vědomí.“⁵ Nyní se ovšem naskytá otázka, jak víme, že pro kámen není „nějaké“ být kamenem, zatímco pro netopýra být netopý-

1 Sousedík, S., Jaroslav Peregrin: *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl* (rec.). *Filosofický časopis*, 65, 2017, č. 4, s. 640–647.

2 Peregrin, J., *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Praha, Dokořan 2014. 164 s.

3 Sousedík, S., Úvod do aristotelsko-scholastické filosofie mysli. *Filosofický časopis*, 66, 2018, č. 1, s. 11–36.

4 Tamtéž, s. 12.

5 Tamtéž.

rem „nějaké“ je. (Já například, jako buddhista, si občas představuji, že budu v příštím životě stromem; a představuji si, že to pro mě „nějaké“ bude.)

Sám bych jednu odpověď na otázku, kterou jsem právě položil, věděl. Kámen leží a nehýbe se, zatímco netopýr se hýbe, a navíc se hýbe takovým „koordinovaným“ a „účelným“ způsobem, že v tom vidíme odraz obdobných věcí, které děláme my lidé a kterým říkáme „rozumné“ či „vědomé“. Právě z toho behaviorističtí filosofové, konkrétně např. Gilbert Ryle, vyvodili, že když říkáme, že má někdo vědomí, že myslí, či že se mu v mysli děje to a to, ve skutečnosti nehovoříme o ničem jiném než o jeho chování.

Zřejmá námitka je ta, že pozorovat sice můžeme jenom symptomy, jsou to ale symptomy *něčeho*, a když hovoříme o vědomí či o mysli, tak hovoříme o onom něčem, co se těmi symptomy projevuje. Je to jako když na hladině rybníka vidíme nějaké bubliny, o kterých usoudíme, že to jsou symptomy nějakého pramene, který vyvěrá pod hladinou. Fakt, že vidět můžeme jenom ty bubliny, ještě neznamená, že nic takového, jako je ten pramen, který je (podle našeho přesvědčení) zapříčiňuje, neexistuje, a že když o něm mluvíme, tak vlastně mluvíme jenom o těch bublinách.

Jenže paralela mezi vědomím a chováním jakožto jeho symptomem a skrytým pramenem a viditelnými bublinami na hladině jakožto jeho symptomy není úplně nosná. Pod hladinu se můžeme ponořit, a zda tam ten pramen je, zjistit. Do nitra někoho jiného, abychom viděli jeho vědomí, ale nijak proniknout nedokážeme. Navíc, i kdybychom se pod tu hladinu ponořit nemohli (a určitě by se dala snadno najít varianta mého příkladu, kde by to bylo nad naše technické možnosti), my víme, že ty bubliny musí být *něčím* zapříčiňovány – a to, že za jejich vznikem stojí pramen, je v tomto směru naše nejlepší hypotéza. S chováním je to jinak. Také samozřejmě víme, že jej musí něco zapříčiňovat, ale také víme, co: ony pohyby těla, které nazýváme chováním, jsou obvykle zapříčiněny určitými vzruchy, které do různých částí těla putují po nervových drahách z mozku, takže můžeme říci, že je způsobuje mozek; a dnes již toho dokážeme o tom, jak přesně to způsobování probíhá, říci docela dost.

O vědomí ani mysli tedy nemůžeme říci, že to jsou hypotézy, které potřebujeme k tomu, abychom (kauzálně) vysvětlili chování. Současně platí, že (cizí) vědomí nedokážeme vidět (ani jinak smyslově vnímat) a že nemáme k dispozici ani nic takového, jako je „detektor“ vědomí. Takže co nás vede k tomu, že tvrdíme, že něco takového existuje? Zdá se, že podle Sousedíka je to tak, že vlastní vědomí poznáváme bezprostředně a vědomí jiných lidí jaksí analogicky (říká, že předpokladem poznání cizího vědomí „je předběžná přímá zkušenost s vědomím vlastním“). Problém je podle mne v tom, že chápeme-li poznání vědomí takto, pak je velmi problematické hovořit o skutečném *poznání*.

Co to je poznání a co to je poznatek? Představme si, že mně někdo bude vyprávět, že včera po cestě z hospody potkal mimozemšťana, se kterým se

trval v delším přátelském rozhovoru. Budu mít na základě tohoto svědectví *poznatek*, že Zemi navštívila bytost z jiné planety? Asi nikoli, neboť tím, co bude více aspirovat na status poznatku, bude to, že můj přítel včera v hospodě moc pil. Za jakých okolností by se z toho, co mi přítel říkal, stal skutečný *poznatek*? Bylo by tomu tak, pokud by svědectví o onom mimozemšťanovi podávali i jiní lidé nebo pokud by ho třeba někdo vyfotografoval – pak by se již o poznatku dalo hovořit. A obecně: něco je poznatkem hodným toho jména jedině do té míry, do jaké je to ověřitelné z více nezávislých zdrojů, případně doložitelné nějakými objektivními důkazy.

Sousedík tohle ovšem ví; konstatuje, že „se v evropském myšlení počalo od 17. století prosazovat přesvědčení, že reálné, a tudíž vědecky dostupné je pouze to, co je (nebo se alespoň může stát) veřejně dostupným objektem našeho poznání“.⁶ Nazývá toto přesvědčení „ontologií objektivit“ a konstatuje, že jeho přívrženci „připisují bytí jen tomu, co je veřejně dostupným předmětem našeho poznání, tedy především předmětům zkoumání fyzikálních věd“.⁷ To je ale až příliš krátké spojení. Domnívám se, že požadavek, aby to, co nazýváme poznatkem, bylo nutně objektivně ověřitelné, nemá sám o sobě s ontologií vůbec nic společného, je to požadavek, který se týká čistě procesu poznání (a takový, o němž bych já měl tendenci říkat, že je věcí „zdravého rozumu“). „Fyzikalismus“ či „materialismus“, které s ním Sousedík ztotožňuje, s ním nejsou nijak nutně spjaty – to jsou ontologické doktríny, ke kterým může tento požadavek v rukou některých filosofů vést (ale podle mne v žádném případě nemusí – nakolik existují cesty, jak objektivně poznávat něco nemateriálního, natolik samozřejmě k žádnému materialismu nevede).

Také se tady podle mne směšují dva smysly slova „objektivita“. Jeden z nich je onen čistě metodologický či epistemologický, o kterém hovořím výše – to je „objektivita“ ve smyslu „prokazatelnosti“. Pak je tu ale objektivita v jakémsi ontologickém (?) smyslu: když například někoho vyzpovídám na téma imigrace a zaznamenám jeho názory, mám k dispozici *objektivní* poznatky o jeho *subjektivním* postoji. Metodologické kritérium objektivit tedy nevylučuje subjektivitu jako takovou; vylučuje ovšem ty její extrémní podoby, ve kterých ji objektivně zkoumat nelze. V každém případě nemůžeme, zdá se mi, s přílišnou lehkostí přecházet od tohoto metodologického požadavku k nějakému usměrnění našich ontologických postojů.

Může někdo dosvědčit, že já mám ono své vědomí, o jehož existenci jsem já sám přesvědčen? Nemůže; Sousedík konstatuje, že je „vědomí kognitivně *přímo* dostupné vždy jen tomu, o čí vědomí se jedná, že je tedy jeho poznání [v] tomto

6 Tamtéž, s. 14.

7 Tamtéž.

smyslu „*privátní*“.⁸ Už poznání vlastního vědomí je tedy zásadně problematické. A poznání vědomí jiných lidí je tím pádem problematické „na druhou“: kromě toho, že je problematické poznání vlastního vědomí, je problematický ještě i onen analogický přenos ze sebe na jiné lidi, protože analogie sice může být v poznání jistým vodítkem, stěží ale může sama o sobě něco prokázat.

Abych předešel nedorozumění: netvrdím, že neexistují cesty, jak něco takového, jako je vědomí, pojmout do onoho „vědeckého“ obrazu světa, který je tvořen tím, čemu říkáme poznatky. (Jednu takovou cestu jsem se pokoušel ukázat ve své knize; je to cesta, podle které lidská mysl vlastně není „privátní“.) Chci jenom říci, že tuhle věc nevyřídíme tvrzením, že opak odporuje zdravému rozumu.

Jinou věcí je, že pokud je jediným vodítkem při rozhodnutí, zda někomu připsáme vědomí, jeho chování, jak můžeme odmítnout připsat vědomí třeba robotovi, který se bude chovat nerozlišitelně od člověka? Sousedík píše, že „počítače či jakékoli jiné člověkem sestrojené agregáty [se] pouze chovají, jako by měly vědomí, ale ve skutečnosti žádné nemají“.⁹ Proč si to myslí? Inu, opět je to podle něj věc „zdravého rozumu“. Já mám tendenci si neskromně myslet, že můj rozum je zdravý, a připadá mi zřejmý pravý opak: pokud se bude nějaký robot chovat *ve všech ohledech* jako člověk (to jest včetně všech projevů emocí atd.), pak podle mne nejenom bude zřejmé, že má vědomí, ale navíc se my na něj dokonce ani *nebudeme schopni* dívat tak, jako by ho neměl.

Sousedík dále konstatuje: „Veškeré naše poznání musí totiž nutně vycházet z našeho poznání předteoretického, jež se obrátí především v našem přirozeném jazyku. Pokud se od toho druhu našeho poznání (a tedy od přirozeného jazyka) odchylujeme (což je někdy nezbytné), je třeba toto odchýlení vždy řádně zdůvodnit. Pokud jde o naše vědomí, lze jeho existenci zdůvodnit tím, že o něm přirozeným jazykem mluvíme.“¹⁰ Běžně hovoříme o tom, že slunce „vychází na východě“, „putuje oblohou“ a „zapadá na západě“. Chtěli bychom tímto faktem podepřít tvrzení, že Slunce obíhá kolem Země? Jistě ne. Věda nás přesvědčila o tom, že tomu tak není (a všimněme si, že nám to nijak nebrání v tom, abychom nadále hovořili o tom, jak slunce putuje oblohou). To je zřejmě onen případ, kdy jsme odchylku od předteoretického obrázku „řádně zdůvodnili“. Jenomže čím se od tohoto liší případ našeho vědomí či naší mysli? Opět jsme zaujali nějaký předteoretický, nekritický postoj a reflexe toho, jak můžeme něco poznávat, nás vede k jeho zásadnímu přehodnocení. (A opět to samozřejmě vůbec neznamená, že bychom měli přestat říkat, že si někdo něco myslí, či že si je něčeho vědom; jenom víme, že brát takovou řeč doslova může být ošidné.)

8 Tamtéž, s. 13.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, s. 15–16.

Mám tedy pocit, že chápání mysli či vědomí jako soukromého vnitřního prostoru nás vede ke sporu se standardy, které normálně klademe na to, čemu říkáme poznání. To ovšem nemusí vést k závěru, že mysl či vědomí neexistuje, Může nás to, jak jsme viděli, například vést k přehodnocení jejich „soukromosti“. Nebo můžeme upustit od toho, že budeme existenci vědomí brát jako něco, co je *výsledkem* našeho poznání – můžeme ji vidět třeba jako určitou součást nějakého kantovského „regulativního ideálu“, který naše poznání tak či onak vede. V každém případě se mi zdá, že výhrady, které jsem zde nastínil, nelze prostě smést ze stolu tvrzením, že odporují zdravému rozumu.