



fd

ČASOPIS PRO SOUČASNOU FILOSOFII

ČÍSLO 2
ROČNÍK 9
2017

FILOSOFIE DNES

Časopis pro současnou filosofii
vydává KFSV FF UHK

Šéfredaktor: Ladislav Koreň

Výkonná redaktorka: Iva Svačinová

Redakční rada: Ondřej Beran, Jaroslav Daneš, Petr Glombíček, Tomáš Hirt, Juraj Hvorecký, Vojtěch Kolman, Ladislav Kvasz, Róbert Maco, Tomáš Marvan, Martin Paleček, Jaroslav Peregrin, Marie Hrdá, Ondřej Švec, Eugen Zeleňák

Editoři: Markéta Panoušková, David Kocourek

Sazba a grafická úprava: Hynek Kaplan

Adresa: Filosofie dnes, KFSV FF UHK Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové

E-mail: iva.svacinova@uhk.cz

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ISSN 1804-0969

Ročník 9, Číslo 2 (2017)



Obsah

Studie

Tomáš Hříbek	<i>Précis knihy Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě</i>	4
Jakub Mihálik	Russelliánský monismus jako svébytné metafyzické stanovisko	23
Michal Polák	Je to o fenomenálním charakteru	44
Tomáš Marvan	Explanandum teorie vědomí: marné hledání konsenzu?	60
Stefanie Dach	Hříbek a residua tradiční filosofie mysli	74
Tomáš Hříbek	Odpovědi přátelům	91

Précis knihy *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*

Tomáš Hříbek

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

Článek sumarizuje obsah mé nedávno vydané knihy *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě* (2017). Jak napovídá podtitul, tématem knihy je filosofie vědomí. V současné literatuře má většina účastníků na mysli tzv. fenomenální charakter, přičemž hlavní spor se vede mezi dualisty a materialisty o to, zda jsou to materiální vlastnosti. Dokonce i russelliánští monisté, kteří se jinak prezentují jako alternativa vůči dualismu i materialismu, akceptují pojem fenomenálního charakteru. Já mám o tomto pojmu pochybnosti, jež vyjadřuji v šesté kapitole knihy, jíž proto v článku věnuji nejvíce místa. Navzdory většinovému mínění mám za to, že ohledně obsahu pojmu fenomenálního charakteru ve skutečnosti nebylo dosaženo žádné shody. Podobně jako Daniel Dennett, tudíž doporučuji pokusit se o filosofii vědomí bez pojmu fenomenálního charakteru. Jak známo, Dennett – do jisté míry podobně jako někteří výše zmínění materialisté – navrhuje redukovat vědomí prostřednictvím pojmu reprezentace. Já však končím o poznání skeptičtěji než Dennett, protože v návaznosti na svou předchozí knihu *Metafyzika antiindividualismu* (2008) soudím, že naturalistická teorie reprezentace je nekoherentní.

Jsem vděčný za pozvání *Filosofie dnes* stručně představit svou nedávno vydanou monografii o filosofii vědomí, stejně jako kolegům, kteří věnovali čas a úsilí její četbě. Jejich komentáře a námítky pomohou nejen mně, ale i dalším zájemcům o toto téma v českém filosofickém prostředí. V textu, který následuje, ovšem překračuji vlastní obsah knihy v tom směru, že se jednak již snažím anticipovat některé námítky, a jednak pokázat na některá z dílčích témat, kterých jsem se sice v knize již dotkl, ale rád bych se jim věnoval podrobněji v další práci.

1. Konceptuální mapa

Knihy je mimo jiné míněna jako úvod do současné filosofie vědomí, protože český text, který by podrobněji zmapoval dnešní světovou diskusi – a tím mám na mysli zvláště diskusi, jež se odehrála během posledního čtvrtstoletí –, zde dosud chyběl. Ovšem i můj text je pochopitelně selektivní a odráží autorské preference. Mojí preferencí je materialismus, takže prvních pět ze sedmi kapitol knihy věnuji prezentaci materialistických odpovědí novodobým dualistům, a to zvláště těch, jež redukují vědomí prostřednictvím reprezentačních, funkcionálních, a konečně kauzálních pojmů. Nejdlejší – šestá – kapitola, o níž ještě bude řeč níže, nabízí, kromě pokusu jistým způsobem rozšířit známý Dennettův argument proti kválím, i systematické shrnutí a vysvětlení Dennettova alternativního programu na poli filosofie vědomí. Pokud tedy jde o prezentaci současné scény, lze ji podle mého mínění zachytit následující tabulkou:¹

	Dualismus	materialismus		
		aposteriorní		apriorní
Fenomenismus	Chalmers, Jackson, Burge	Block		Lewis
reprezentacionismus	Descartes	trans-parentismus	antitrans-parentismus	Dennett, Pereboom
		Tye, Dretske	Rosenthal	

V následujícím textu chci mimo jiné vysvětlit význam termínů, které používám v tabulce. Předtím bych však ještě rád podal odpověď na možnou námitku těch čtenářů, kteří jsou se situací v současné filosofii vědomí již seznámeni, a v tabulce jim tudíž chybí jedna z nejdynamičtějších současných škol, totiž russelliánský monismus. Je tomu tak proto, že ho považuji spíše za soubor rozličných názorů než za jednotnou alternativu vůči standardnímu dualismu i materialismu. Mimo jiné existují dualistické i materialistické varianty russelliánského monismu. Každopádně této

¹ Hříbek (2017, s. 284).

pozici věnuji v knize třetí kapitolu, ale v tomto článku ji více méně ponechávám stranou. V češtině jí navíc věnoval monografii kolega Jakub Mihálik.

2. Dualismus, materialismus a fenomenalita

Během druhé poloviny 20. století se prosadila představa, že máme co do činění se dvěma základními druhy mentálních stavů či událostí. Na jedné straně jsou stavy, které nějakým způsobem představují svět; na straně druhé jsou stavy, jejichž povaha nespočívá v tom – alespoň ne v první řadě, nebo na první pohled –, že by něco reprezentovaly, nýbrž spíše v jejich specifické kvalitě. Tradiční technický pojem *intencionality*, jímž ještě Husserl charakterizoval všechny stavy myslí, rezervovali pozdější filosofové pro reprezentační stránku mentality, kdežto pro kvalitativní mysl začali konzistentně používat pojem *fenomenality*. To jsou však technické výrazy; pokud jde o každodenní slovník, pojem *myšlení* byl vyhrazen pro reprezentační stavy, kdežto rozsah pojmu *vědomí* byl zúžen na stavy kvalitativní. Mnoho autorů spojuje technický a lidový pojem a hovoří o *fenomenálním vědomí*. Oba druhy mentálních stavů se navíc vyznačují určitým typem obsahu. Avšak zatímco obsah myšlenek lze snadno vyjádřit propozicí, obsah vědomých stavů je postižitelný mnohem obtížněji. Obsah Petrovy myšlenky, že v šálku je čerstvě uvařená káva, je díky svému propozičnímu charakteru snadno identifikovatelný. Ale jak vyjádřit kvalitu Petrova vědomí oděru čerstvé kávy? Thomas Nagel v sedmdesátých letech prosadil idiom, že zakoušet určitý vědomý stav znamená pro daný subjekt, že to pro něj „nějaké je“, tento stav podstupovat. Zakoušet oděr čerstvé kávy je jistě poněkud jiné, než cítit bolest nebo mít vizuální zkušenost červeného rajčete. Mnoha čtenářům Nagelova článku, včetně autora těchto řádků, ovšem připadal jeho idiom příliš vágní na to, aby s jeho pomocí bylo možné budovat nějakou teorii. Donald Davidson zašel až tak daleko, že vyjádřil pochybnost, zda je fenomenalita vůbec součástí teorie myslí. Většina ostatních se spokojila s méně radikálním závěrem, že teorii myšlení a teorii vědomí lze navzájem oddělit, což jim umožnilo věnovat se té první na úkor druhé. Většina těchto filosofů byli materialisté, kteří v otázce propoziční myslí přijali nějakou verzi funkcionalismu, a o vědomí soudili, že i ono *musí* nějak

zapadat do materiálního světa, ačkoli kromě několika jednotlivců (např. Ned Block) se tomuto tématu systematicky věnoval málokdo.

Situace se změnila v devadesátých letech, zvláště od vydání knihy Davida Chalmersa *The Conscious Mind*², ačkoli pro pozdější diskusi byly podstatné i eseje Franka Jacksona, publikované již v osmdesátých letech. Chalmers a Jackson totiž formulovali dva typy argumentů, z nichž každý otrásl jistotou materialistů. A ačkoli varianty těchto dualistických argumentů najdeme již u Descarta, Leibnize a dalších filosofů, v současné diskusi figurují především ve formě navržené Chalmersem a Jacksonem. Převážná část produkce v současné filosofii vědomí sestává z odpovědí na tyto důmyslné argumenty. Díky nim je dnes situace ve filosofii v podstatě opakem té před třiceti lety, neboť o vědomí se hovoří mnohem více, než o intencionalitě. Chalmersův argument můžeme nazvat „modální“, protože operuje s děním v jiném možném světě – v takovém, ve kterém se vyskytuje můj dokonalý fyzický, funkcionální atd. duplikát, jenž však postrádá mé fenomenální kvality. Takový duplikát je tedy tzv. *fenomenální zombie*. Chalmers shrnuje svůj modální argument obvykle následovně:³

- (1) Fenomenální zombie jsou myslitelné.
 - (2) Jestliže jsou fenomenální zombie myslitelné, pak jsou metafyzicky možné.
 - (3) Jsou-li fenomenální zombie metafyzicky možné, pak materialismus neplatí.
- ∴ Materialismus neplatí.

Rovněž Jackson pracuje s jistým myšlenkovým experimentem: máme si představit talentovanou neurovědkyni Marii, jež strávila celý svůj dosavadní život v černobílé laboratoři, a konečně se dostala na svobodu. Jackson tvrdí, že navzdory své úplné znalosti neurofyzologie barevného vnímání se Marie během svého prvního výletu dozví něco nového, totiž jaké to je vidět zelenou trávu, červené rajče atd. To znamená, že znalost barev nelze vyvodit z úplné fyzikální teorie barev. Ergo, materialismus není kompletní popis světa. Pro tento argument jsou klíčové

2 Chalmers (1996).

3 Hříbek (2017, s. 77).

úvahy o poznání, takže ho nazývám „epistemický“. Schematicky ho lze znázornit takto:⁴

- (1) Některé pravdy o vědomí nejsou dedukovatelné z úplné fyzikální pravdy, totiž ty pravdy, které se Marie dozví, jakmile opustí svou černobílou místnost.
 - (2) Jestliže existují pravdy o vědomí, které nejsou dedukovatelné z úplné fyzikální pravdy, pak existují pravdy o vědomí, které nejsou nutným důsledkem fyzikální pravdy.
 - (3) Jestliže existují pravdy o vědomí, které nejsou nutným důsledkem fyzikální pravdy, materialismus neplatí.
- ∴ Materialismus neplatí.

Je fakt, že Chalmers hovoří o *vlastnostech*, kdežto Jackson o fenomenálních *pravdách*. Chalmers dokazuje, že zmíněné vlastnosti jsou odlišné od fyzikálních vlastností, zatímco Jackson tvrdí, že fenomenální pravdy nevyplývají z fyzikálních pravd. V knize se kloním k Chalmersovu idiomu fenomenálních vlastností, resp. *fenomenálních charakterů*, neboť v první kapitole definuji i materialismus z hlediska vlastností – spíše než, řekněme, z hlediska jednotlivin – jakožto tezi, že fenomenální vlastnosti jsou fyzikální vlastnosti. V téže kapitole odpovídám i na další dvě otázky, které vyvstávají v kontextu definice materialismu: Co jsou fyzikální vlastnosti? (Odpověď: jsou vyjádřeny predikáty přítomné, spíše než budoucí fyzikální teorie.) Jaký je vztah mezi mentálními a fyzikálními vlastnostmi? (Odpověď: globální supervenience).

Až ve čtvrté kapitole však předkládám důkaz materialismu, a to prostřednictvím standardního tzv. *kauzálního argumentu*, jak ho během posledních zhruba dvaceti let formuloval zvláště Jaegwon Kim:⁵

- (1) Některé fenomenální události mají fyzické důsledky.
 - (2) Všechny fyzické důsledky mají čistě fyzické příčiny.
 - (3) Fyzické důsledky fenomenálních událostí nemají žádné do-datečné příčiny.
- ∴ Fenomenální události jsou fyzické události.

⁴ Tamtéž, s. 90.

⁵ Tamtéž, s. 135.

První premisa tohoto argumentu konstatuje *mentální kauzalitu*, tj. fakt kauzálního vlivu fenomenálních událostí v materiálním světě. Třetí premisa vyjadřuje tzv. *princip kauzální exkluzivity*, což je obecný metafyzický princip. Jaký status má však druhá premisa, jež vyjadřuje tzv. *princip kauzální uzávěry fyzická*? Kloním se k názoru Davida Papineaua, že jde o aposteriorní tezi, jejíž pravděpodobnost podporuje pokrok vědy od jejích počátků v 17. století do současnosti. Budeme-li tedy předpokládat, že materialismus je velmi plauzibilní vysoce obecná hypotéza, jak si tato hypotéza poradí s Chalmersovým a Jacksonovým argumentem?

Platí-li materialismus, pak mezi fenomenálními a fyzikálními vlastnostmi nezeje *ontologická mezera*. Avšak většina materialistů zároveň akceptuje první premisy modálního a epistemického argumentu: připouštějí tedy, že fenomenální zombie jsou myslitelné a že existují fenomenální pravdy, jež nelze dedukovat z totální fyzikální pravdy. A to znamená, že tito autoři připouštějí existenci nikoli sice ontologické, ale epistemické mezery:⁶

Epistemická mezera. Fenomenální poznatky nelze *a priori* vyvodit z fyzikálních poznatků.

Podle zastánců této teze je epistemická mezera důsledkem faktu, že popis našich vědomých stavů ze subjektivního hlediska máme k dispozici speciální druh pojmů – tzv. *fenomenální pojmy*. Tyto pojmy sémanticky fungují jako *demonstrativa*, jejichž referentem jsou sice fyzikální, nejspíš cerebrální stavy – čímž je garantován materialismus –, ale tyto události jsou popisovány fenomenologickým slovníkem – který vyjadřuje, jaké to subjektivně je, nacházet se v takových stavech. Z mnoha variant tohoto přístupu zmiňují typovou variantu (Brian Loar, Ned Block) – kdy referentem fenomenálních pojmů jsou druhy či typy zkušeností, jak jsou dostupné ze subjektivního hlediska – a instanční variantu (Michael Tye) – kdy referentem takových pojmů jsou konkrétní instance nějaké zkušenosti. Stojí za to zmínit, že tato strategie hraje důležitou roli i v mém argumentu v šesté kapitole. Kromě strategie fenomenálních pojmů však hovořím i o návrzích filosofů jako Paul Churchland, David Lewis a Dennett, kteří existenci epistemické mezery popírají. Například Dennett komentuje případ neurovědkyně Marie v tom smyslu, že si

6 Tamtéž, s. 140.

mohla odvodit znalost barev již ze své znalosti kompletní fyzikální teorie. Jinými slovy, Dennett není ochoten – na rozdíl od většiny současných materialistů – připustit pravdivost ani první premisy Jacksonova argumentu (a tžž postoj zastává vůči Chalmersovu argumentu). Tím je již částečně naznačena nekonformnost Dennettova přístupu k vědomí, kterému se věnuji později v knize. V literatuře se obvykle uvádí, že Dennett zastává

apriorní fyzikalismus. Fenomenální pravdy jsou vyvoditelné z fyzikálních pravd.

Naopak ti materialisté, kteří popírají možnost takové inference a věří ve strategii fenomenálních pojmů, zastávají

aposteriorní materialismus. Fenomenální pravdy nejsou *a priori* vyvoditelné z fyzikálních pravd.⁷

Uvedené strategie, jimiž standardní i nestandardní materialisté reagují na Chalmersův a Jacksonův argument, je však třeba doplnit rozbořem pozitivních teorií vědomí, s nimiž materialisté přišli. V páté kapitole proto analyzuji názory autorů, jako jsou Tye, Peter Carruthers či David Rosenthal, kteří sdílejí naději, že fenomenální vědomí lze redukovat prostřednictvím pojmu reprezentace, a posléze funkce a kauzality. Tito autoři tedy zastávají

reprezentacionismus. Fenomenální vlastnosti supervenují na reprezentačních vlastnostech.⁸

Podrobněji komentuji několik reprezentacionistických teorií, které se navzájem liší jednak tím, kolik úrovní reprezentace zavádějí, a jednak tím, zda považují za prostředek takové reprezentace myšlenky nebo vjemy. Například Michal Tye vypracoval verzi *reprezentacionismu prvního řádu*, podle níž jsou i takové stavy, jež bývaly tradičně považovány za výlučně fenomenální – například vizuální zkušenosti nebo i bolesti –, chápány jako reprezentace stavů světa nebo vlastního těla. Naopak David Rosenthal přišel s variantou *reprezentacionismu vyššího řádu*, která postuluje dva stavy: první, který reprezentuje nějaký stav světa či těla; a druhý, vyšší stav (myšlenku), reprezentující první, nižší stav. Mezi těmito variantami reprezentacionismu dochází k zajímavým sporům

7 Tamtéž, s. 142.

8 Tamtéž, s. 180.

například ohledně animálního vědomí (stoupenci reprezentacionismu vyššího řádu mají s takovým vědomím problém, protože většina zvířat zřejmě nemá sofistikované myšlenky), které analyzuji v pátém oddíle páté kapitoly. Kromě toho se v literatuře vynořily spory mezi reprezentacionismem a tzv. fenomenismem, což je teorie popírající redukovatelnost fenomenálního vědomí prostřednictvím reprezentace. Definujme ji následovně:

Fenomenismus. Intencionální obsah supervenuje na fenomenálním obsahu.⁹

Tento pojem zavedl Block a hraje roli ve sporu o tzv. *fenomenální externalismus*, což je teze o povaze fenomenálních stavů, podle níž jsou takové stavy široké, tj. závislé na charakteru vnějšího prostředí. Tato teze je import z teorie intencionality, vlivné zvláště v sedmdesátých až devadesátých letech. Pokud někdo redukuje fenomenalitu na intencionalitu, zdá se, že se zavazuje i vůči fenomenálnímu externalismu, což Block považuje za *reductio ad absurdum* reprezentacionismu. Reprezentacionisté jako Michael Tye či Fred Dretske však mají jiný názor. Jejich pojem fenomenality je však nakonec tak subtilní, že se táži, nelze-li předmět demonstrativní reference při subjektivním popisu zkušenosti popsat čistě fyzikalisticky. Tím se otevírá prostor pro teorií vědomí bez fenomenálního charakteru, jíž se věnuji ve zbytku knihy.

3. Vědomí bez fenomenálního charakteru

Tato alternativní teorie, jejímž hlavním představitelem je Daniel Dennett, sice sdílí některé styčné body se standardním materialismem, ale zároveň se od něj významně liší. Mimo jiné tyto shody a rozdíly vysvětlují ve zbytku knihy, přičemž nakonec naznačuji i jistou překážku naturalismu, který podle mého názoru dosud ignoroval i Dennett.

Pokud jde o předpoklad, který podle mého názoru sdílejí nejen standardní materialisté, ale koneckonců i dualisté, russelliánští monisté a vlastně téměř všichni hráči v rámci současné filosofie vědomí, mám na mysli tezi, že předmětem této filosofie je fenomenální charakter. Tento

9 Tamtéž, s. 181.

aspekt vědomí je tím, co představuje výzvu pro materialismus a s čím si materialisté různých barev pokoušejí poradit, resp. o čem se dualisté domnívají, že si s tím poradit nelze, aniž materialismus odmítneme. Je však skutečně zřejmé, že pojem fenomenálního charakteru má jasný obsah, na němž se všichni účastníci debaty shodují? Klíčový argument knihy má ukázat, že nikoli. Jedná se o jistou extenzi Dennettova známého argumentu proti kváliím v jeho článku „Quining Qualia“¹⁰. Připomeňme si, že starší filosofie označovala výrazem „kvália“ jisté enigmatické rysy vědomí, mezi nimiž byly obvykle zmiňovány tyto:¹¹

1. *niternost*: jde o rysy, jež jsou neoddělitelné od zkušenosti a v principu nepřístupné analýze;
2. *nepopsatelnost*: subjekt kválií nemůže druhým sdělit, jak přesně zakouší svět, případně své vlastní stavy;
3. *privátnost* či *subjektivita*: na rozdíl od objektivních vlastností, jež jsou dostupné všem, a tudíž i vědeckému zkoumání, kvália jsou přístupná svému subjektu;
4. *nekorigovatelnost*: zatímco objektivní popis může být více nebo méně správný a lze ho případně opravovat, kvália jsou bezprostředně zjevná subjektu.

Dennettův výraz „quineace“ chápu jako synonymum „eliminace“ – entity, které quinujeme, vyřazujeme z naší ontologie, a tudíž eliminujeme. Tento záměr však není z textu „Quining Qualia“ na první pohled jasný, neboť Dennett nenabízí – což je pro něj mimochodem typické – přímočarý argument, nýbrž spíše soubor analogií a myšlenkových experimentů. Jejich účelem není mást čtenáře, nýbrž naopak osvobodit jeho mysl od jistých pojmových předpokladů a schémat, jež nám vnucují mnohé zdánlivě přímočařejší výklady. Klíčový předpoklad, o jehož zřejmosti nás chce Dennett přimět pochybovat, je teze, že každý z našich vědomých stavů má zcela určitý obsah, a zvláště že každý z nás coby subjekt svých vědomých stavů, je výlučně schopen tyto obsahy identifikovat. Jak jsem

¹⁰ Dennett (1988).

¹¹ Hříbek (2017, s. 221).

již zmínil, Dennett sám považuje za spíše matoucí vyjádřit svůj záměr tímto teoretickým způsobem. Přesto navrhuji vyjádřit tvar Dennettovy úvahy prostřednictvím následujícího schématu:¹²

- (1) Kválie existují, pokud je naše vědomá zkušenost specifickým způsobem (resp. specifickými způsoby) sama o sobě.
 - (2) Ale naše vědomá zkušenost není specifickým způsobem (resp. způsoby) sama o sobě.
- ∴ Kválie neexistují.

Je pozoruhodné, že v textech materialistů, které se objevily během uplynulých tří dekád, najdeme značnou shodu v názoru na význam a platnost Dennettovy kritiky kválií. Tito autoři, přestože mezi sebou kromě své základní materialistické orientace v mnoha ohledech nesouhlasí, se shodují na tom, že Dennettovi je sice třeba pogratulovat za užitečnou demoliční práci, díky níž se současní materialisté již nemusejí potýkat s naturalizací natolik nezdočných entit, jakými jsou kválie – ale zároveň je třeba připustit existenci vlastností, které Dennett svou kritikou nezasáhl a jež jsou tím skutečným cílovým fenoménem naturalizačního programu. Těmito vlastnostmi jsou pochopitelně kvalitativní vlastnosti, resp. fenomenální charaktery. V knize cituji výmluvné pasáže z textů Owena Flanagana, Michaela Tye, Petera Carrutherse, Neda Blocka i českých kolegů Tomáše Marvana a Michala Poláka, které v různých obměnách tuto základní myšlenku sdílejí: Dennett osvobodil současnou filosofii vědomí od kválií, ale nemohl samozřejmě eliminovat fenomenální charaktery. Já v knize navrhuji rozšířit Dennettův argument proti kváliím takovým způsobem, že zasáhne i pojem fenomenálních vlastností. Uvažuji zhruba následovně. Tradiční kválie, kterým byly připisovány výše jmenované čtyři vlastnosti, jsou *inflační kválie*. Filozofové, kteří souhlasí s Dennettovou demolicí inflačních kválií, nicméně věří na jakási *deflační kválie*, která sice postrádají ony čtyři problematické vlastnosti, avšak přesto charakterizují, jaké to je, podstupovat vědomou zkušenost. Zde je však na místě otázka, zda po eliminaci inflačních kválií zbývá pojmu deflačních kválií, tj. fenomenálních charakterů, nějaký obsah. Jak bychom to mohli

¹² Tamtéž, s. 222.

zjistit? Podle mého názoru máme k dispozici nejméně dvě metody. První z nich nabízejí Chalmersovy a Jacksonovy myšlenkové experimenty. Deflační kválie jsou pak právě ty vlastnosti, které má Chalmers, ale nikoli jeho zombijský duplikát; resp. ty vlastnosti, o nichž Marie uvnitř své laboratoře nic netuší. Jenže pokud budeme souhlasit, že tyto vlastnosti nemají čtyři mysteriózní rysy tradičních inflačních kválií, není důvod, proč bychom zmíněné reziduální vlastnosti nemohli interpretovat fyzikalisticky. Druhou metodu, jak dodat nějaký obsah deflačním kváliím, čili fenomenálním vlastnostem, poskytuje demonstrativní strategie interpretace fenomenálních pojmů, o níž jsem se zmínil v předchozím oddíle. Nemohou být deflační kválie nakonec referenty demonstrativních gest? Tento návrh vypadá slibně, ale bohužel se vzápětí ukazuje, že neexistuje žádná shoda na tom, co přesně je referentem takových gest. Například Tye má za to, že jsou to vlastnosti materiálních věcí (jeho pojetí zkušenosti je tedy *transparentní*), kdežto Rosenthal se domnívá, že jsou to vlastnosti zkušeností (jeho pojetí je tedy *antitransparentní*). Jak se tedy ukazuje, navzdory názoru mnoha filosofů vědomí, že bylo přinejmenším dosaženo shody na tom, co je předmětem vysvětlení – tj. fenomenální vlastnosti –, žádná taková shoda ve skutečnosti neexistuje. Schéma mého argumentu proti fenomenálním charakterům pak vypadá souhrnně takto:¹³

- (1) Ačkoli neexistují inflační kválie, existují deflační kválie, tj. fenomenální vlastnosti.
 - (2) Fenomenální vlastnosti jsou buď (a) vlastnosti, izolované prostřednictvím myšlenkových experimentů, nebo (b) vlastnosti, jež jsou referenty introspektivní demonstrace.
 - (3) Ale fenomenální vlastnosti nemohou být (a), protože to mohou být regulérní fyzikální vlastnosti, které nás pouze disponují k tomu, abychom je popisovali jako kvalitativní. A fenomenální vlastnosti nemohou být (b), protože neexistuje žádná shoda na tom, co je předmětem introspektivní reprezentace.
- ∴ Deflační kválie, resp. fenomenální vlastnosti, neexistují.

¹³ Tamtéž, s. 235.

Již v knize ochotně připouštím, že tento argument není deduktivně platný. Obhájce fenomenálních charakterů totiž může namítnout, že neúspěch dosavadních pokusů dodat tomuto pojmu obsah nevylučuje zdar budoucích návrhů. To uznávám, ale zároveň mám za to, že v tomto směru již bylo vynaloženo tolik úsilí, že je čím dál tím nepravděpodobnější, že se na tomto poli dočkáme průlomu. Znamená to, že projekt filosofie vědomí *jako takový* je bez obsahu či nekoherentní? Ne nutně. Existují přece pokusy vybudovat filosofii vědomí, či přesněji řečeno projekt naturalizované teorie vědomí, na úplně jiných základech. Patrně nejznámějším takovým projektem je ten Dennettův, jehož výkladu se tudíž věnuji ve zbytku šesté kapitoly.

Můj výklad se soustřeďuje na dvě základní komponenty Dennettovy alternativní teorie, jak ji předložil zvláště v *Consciousness Explained*:¹⁴ *teorii paralelních náčrtů* a *teorii joyceovského stroje*. Podle první teorie nemají stavy vědomí, navzdory mínění většiny filosofů, žádné definitivní kontury a podle druhé teorie je subjektivní proud vědomí výsledkem užití jazyka při samomluvě. Podstatné je, že vědomé stavy mají mnohem více charakter jazykově strukturovaných *soudů*, než čistě fenomenálních *zdanlivostí*. V souvislosti s mou interpretací Dennettovy teorie se chci zmínit o třech spornějších tezích, které v knize hájím. První z nich se týká Dennettova údajného *fenomenálního antirealismu* či *eliminativismu*. Prominentní filosofové jako Block, Chalmers i John Searle tvrdí, že Dennett popírá samu existenci vědomí. Ve druhé sekci šesté kapitoly tuto tezi vyvracím pomocí argumentace z Dennettovy nejnovější knihy *From Bacteria to Bach and Back*¹⁵, z níž podle mého mínění plyne dostatečně jasně, že Dennett považuje vědomé stavy za konkrétní stavy mozku. Dennett je tedy, co se týče vědomí, materialistickým realistou. Je ovšem možné, že v této otázce nadále přetrvává nedorozumění. Pokud autor knihy *From Bacteria to Bach and Back* popírá fenomenalitu vědomí, co z vědomí zbývá? Pokud se vědomí vyčerpává fenomenalitou, nejsou cerebrální stavy, které Dennett nabízí pro identifikaci se stavy vědomí, čistě fyzikální? Vypadá to skutečně jako eliminativismus: vědomí našlo své místo v materiálním světě – přesněji řečeno v mozku – tak, že

14 Dennett (1991).

15 Dennett (2017).

byla popřena jeho existence. Na tomto místě bych rád text knihy doplnil připomínkou Chalmersova argumentu z jeho článku „Facing Up to the Problem of Consciousness“¹⁶, který tolik ovlivnil celkový rozvrh filosofie vědomí během posledního čtvrtstoletí. Chalmers rozlišil celou řadu témat, která obvykle zahrnujeme pod rubriku „vědomí“ – pozornost, vnímání, paměť, atd. A sám Chalmers ochotně připouští, že všechny tyto typy vědomých fenoménů lze naturalizovat pomocí funkcionálního a kauzálního instrumentária. Pouze fenomenální aspekt vědomí naturalizaci uniká, čímž Chalmers *de facto* formuloval výzvu, kterou v následujícím období přijali standardní materialisté. Tento rozvrh je však podstatný i pro správné pochopení Dennettovy pozice. Chalmers a Dennett souhlasí vlastně téměř ve všem – pozornost, vnímání atd. jsou tématy naturalizované teorie vědomí. Jeden od druhého se liší pouze v názoru na údajný fenomenální aspekt vědomí. Chalmers má za to, že jde o esenciální rys vědomí, s nímž stojí a padá osud materialismu. Dennett se naopak domnívá, že tento údajně podstatný rys vědomí je iluzorní, což můžeme interpretovat tak, že pojmu fenomenálního charakteru se nepodařilo dát specifický obsah, takže bychom se ho měli vzdát. Ještě jinak řečeno: můžeme *eliminovat fenomenalitu*, ale to neznamená, že bychom museli *eliminovat vědomí*, neboť všechny ostatní typy mentálních událostí, jež tradičně klasifikujeme jako vědomé (poznost, vnímání atd.), jsou zachovány – a právě ty bychom snad mohli naturalizovat. (Ale viz oddíl 4 níže.)

Zbývající dvě ze tří spornějších témat Dennettova přístupu k vědomí, která jsem chtěl zmínit, se týkají vztahu mezi vědomím a intencionalitou a mezi Dennettovou teorií a reprezentacionismem. Jak známo, Dennett vypracoval teorii intencionálních postojů, která mu vynesla obvinění z *intencionálního antirealismu*, resp. instrumentalismu, které si částečně vysloužil několika neopatrnými vyjádřeními. V pozdějších pracích se pokusil uvést tato vyjádření na pravou míru, když tvrdil, že myšlenky sice nejsou nějaké cerebrální události, ale nejsou to ani fikce. Jsou to popisy struktur postřehnutelných z té správné perspektivy – z perspektivy intencionálního postoje – v chování. Znamená to tedy, že podle Dennetta jsou myšlenky struktury chování, kdežto vědomé stavy události v mozku? Ve skutečnosti je mezi nimi souvislost užší, než naznačuje tento zá-

16 Chalmers (1995).

věr. Subjekty se mýlí ohledně charakteru svých zkušeností – například je považují za obrazy, ačkoli mají spíše povahu soudů. Je tedy Dennett přece jen fenomenálním antirealistou, neboť popírá zdánlivosti a připouští jen neuronální vzruchy? Nikoliv, protože podle teorie paralelních náčrtů jsou i soudy svého druhu zdánlivosti, neboť podléhají neustálým korekcím. Tím se dostáváme k otázce vztahu mezi Dennettem a reprezentacionisty. Je Dennett – ve světle toho, co bylo právě řečeno – fakticky jedním z nich? Ne, protože reprezentacionisté jako Tye a Carruthers rozlišují mezi tím, *jak věci zakoušíme*, a tím, *co o své zkušenosti sdělujeme*. Dennett naopak odmítá, že by fakta o vědomí měla nějaké jasné kontury nezávislé na otázkách, jež subjektu zkušenosti adresujeme.

4. Jaký druh naturalismu?

V sedmé, závěrečné kapitole knihy mi jde o dvě hlavní věci: o metafyzickou charakteristiku Dennettova projektu a o formulaci skeptické pozice, kterou vůči filosofii vědomí zastávám. Pokud jde o první úkol, domnívám se, že Dennetta nemůžeme klasifikovat, jak to dělá například Chalmers v *The Conscious Mind*, jako eliminativního materialistu. Pro Dennetta je mnohem více než materialistická metafyzika podstatná naturalistická metodologie. To je patrné například v úvodu k jeho sbírce esejí *The Intentional Stance*¹⁷, v němž Dennett polemizuje s Nagelem. Celý argument lze číst jako spor o *pokoře*. Nagel věří, že nikdy nezjistíme, jaké to je, být netopýrem – což znamená, že nikdy nebudeme mít materialistickou teorii vědomí –, a prezentuje se tudíž jako vzor metafyzické pokory, přičemž Dennetta vykresluje jako příklad vědecké domyšlivosti. Dennettova úvaha je mimo jiné obdivuhodná tím, jak dokáže obrátit totéž obvinění proti svému oponentovi. Nagel předčasně abdikuje na standardní vědeckou metodu, aniž by pokorně zjistil, co vše nám již umožnila zjistit o psychologii netopýrů. Naopak Dennett doporučuje nahradit grandiózní metafyzická prohlášení trpělivou vědeckou prací. Dennett, nikoli Nagel, je tedy příkladem metafyzické pokory. Obecně platí, že Dennett nepostupuje jako standardní eliminativní materialista, jenž si definoval, v jakém smyslu je svět materiální, a když je pak kon-

17 Dennett (1987).

frontován s problémem místa fenomenálních a jiných problematických vlastností v takovém obrazu světa, rozhodne se je eliminovat. Na rozdíl od některých radikálních kolegů nás Dennett nemíní připravit o *manifestní obraz* na úkor *vědeckého obrazu* světa. Pokud jde speciálně o kválie či fenomenální charaktery, stojí za povšimnutí dvě věci. Za prvé, jde o filosofické konstrukce. A za druhé, dennettovská eliminace je výsledkem aplikace standardních vědeckých postupů v kombinaci s myšlenkovými experimenty, jež známe i z vědeckého výzkumu. Dennett je tedy *naturalistický materialista* v tom smyslu, že odmítá existenci okultních vlastností a entit – ale ty odmítá nikoli prostředky apriorní filosofické argumentace, nýbrž proto, že nehrají roli ve standardním empirickém zkoumání.

Druhý úkol sedmé kapitoly je zdůvodnit můj skeptický postoj vůči filosofii vědomí. Již ve druhém oddíle této studie jsem zmínil svou dlouholetou nedůvěru k etablovaným způsobům hovoru o fenomenálním vědomí, jež mají svůj původ patrně u Nagela, ale to není to, co mám zde na mysli. Myslím, že skepse je na místě i vůči alternativnímu projektu, jako je ten Dennettův, pokud jej budeme chápat jako návrh redukovat vědomí prostřednictvím reprezentačních pojmů. Ve své starší knize, *Metafyzika antiindividualismu*¹⁸, jsem totiž došel k závěru, že teorie propoziční mysli je svým způsobem nekoherentní, protože se snaží spojit několik vzájemně rozporných závazků. (Tento argument je výsledkem analýzy metafyzických důsledků tzv. psychologického antiindividualismu či externalismu, který byl populární v osmdesátých až devadesátých letech minulého století.) Je-li tedy v úzkých teorie reprezentace, je v úzkých i teorie vědomí, která se snaží vědomí redukovat na reprezentaci. Z toho důvodu se mi situace jeví problematičtější, než jak připadala Chalmersovi v jeho článku z roku 1995, v němž formuloval

*těžký problém vědomí. Proč je neurofyziologický proces doprovázen danou fenomenální vlastností?*¹⁹

Chalmers sice nepovažoval za slibnou naturalizaci fenomenálního vědomí, ale v otázce intencionality byl mnohem větším optimistou, neboť zde

18 Hříbek (2008).

19 Hříbek (2017, s. 68, 294).

– jako mnoho jiných filosofů – v podstatě akceptoval funkcionalismus. Já jsem skeptický i v této oblasti, takže formuluji

*nejtěžší problém vědomí. Náš intencionální diskurs je možná pseudodiskurs. A má-li tento diskurs být základem pro naturalizaci vědomí, pak jde o pochybný základ?*²⁰

5. Dezideráta

Závěrem bych rád zmínil několik témat, která jsou v knize buď nedopracovaná, nebo jsem je vypustil kvůli rozsahu a dodržení termínu, ale tak jako tak by si zasloužila doplnění formou samostatných studií. Ačkoli se věnuji téměř výlučně literatuře z anglofonního analytického prostředí, neboť v něm se diskuse o fenomenálním vědomí během posledních tří dekád především odehrávala, nemohl jsem se v publikaci, určené českému čtenáři, vyhnout fenomenologickému pojetí vědomí, neboť fenomenologická filosofie – zvláště v díle jejího zakladatele Edmunda Husserla – je v našem prostředí dosud velmi vlivná. V knize vysvětluji, že husserlovské pojetí vědomí má v analytické tradici zjevné paralely, zvláště ve funkcionalismu šedesátých a osmdesátých let. Teprve po publikaci *Jaké to je, nebo o čem to je?* mi však došlo, že Husserl má právě z tohoto důvodu málo společného se současným tématem fenomenálního vědomí. Pro Husserla je vědomí vysvětlitelné funkcionalisticky. Detaily této hypotézy bych rád co nejdříve prozkoumal. Další více méně historické téma se týká vztahu jiného moravského rodáka, Ernsta Macha, k současnému russelliánskému monismu. K tomuto tématu jsem mezitím napsal krátkou kapitolu do jiné knihy,²¹ ale otázka, do jaké míry je machovský monismus podobný russelliánskému monismu, či spíše od něj odlišný, vyžaduje další výzkum.

Pokud jde o aktuální témata, v knize absentuje téma tzv. *kognitivní fenomenologie*. Během posledních let se objevila řada publikací, které zkoumají fenomenologii myšlenek a jiných reprezentačních stavů, čímž vlastně zpochybňují striktní cézuru mezi intencionalitou a fenomenali-

²⁰ Tamtéž, s. 304.

²¹ Viz Hříbek (2018).

tou, z níž v knize vycházím (a kterou zmiňuji i na začátku druhého oddílu této studie). Některé výsledky kognitivní fenomenologie zatím sleduji s nedůvěrou, ale každopádně je třeba se jim věnovat. Dalším živým tématem, zvláště mezi evolučně orientovanými autory, mezi něž patří i Dennett, je biologický smysl či účel vědomí. Zmiňuji se o něm v posledním oddíle šesté kapitoly, avšak z důvodu proporcionality jsem nezařadil další materiál, který jsem měl připravený. Použiji ho při jiné příležitosti. V knize rovněž okrajově zmiňuji teorii vědomí Tylera Burge – zvláště v posledním oddíle páté kapitoly o fenomenálním externalismu. Burge je velmi známý jako proponent externalismu coby teorie o povaze reprezentančních stavů, ale jeho internalistické pojetí vědomí vzbudilo, pokud vím, mnohem méně pozornosti. Rád bych mu proto věnoval samostatnou studii. A možná nejdůležitější deziderátum nakonec: Tomáš Marvan mne v době, kdy jsem svou knihu dokončoval, upozornil na práci filozofa Keitha Frankishe, jehož strategii extenze Dennettovy argumentace zjevně sdílím. Avšak teprve několik měsíců po vydání mé knihy vyšel sborník, který obsahuje Frankishův asi nejsystematičtější výklad jeho pozice, následovaný námitkami předních filosofů, včetně Dennetta.²² Frankish nazývá svou teorii „iluzionismem“ a dokonce i Dennett, jak známo, hovořil již v *Consciousness Explained* o „uživatelské iluzi“ (já tento Dennettův obrat cituji ve své knize²³). Jak jsem vysvětlil výše, moje pozice v knize je taková, že „iluzorní“ jsou fenomenální charaktery, coby vlastnosti mylně přisuzované vědomí – avšak nikoli sama vědomá zkušenost. Tuto pozici v knize přisuzuji i Dennettovi, i když *ex post* musím dodat, že mi záleží spíše na tom, aby tato pozice byla správná, než aby ji podepsal slavný filozof. Každopádně musím nyní spolehlivěji zjistit jednak rozsah a povahu Frankishova iluzionismu, a jednak jak Frankishe interpretuje Dennett.

²² Frankish (2017).

²³ Hříbek (2017, s. 268).

Literatura

- Dennett, D. (1987): *The Intentional Stance*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Dennett, D. (1988): „Quining Qualia.“ In *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, eds. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1997, s. 519–547.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*. Little, Brown, Boston.
- Dennett, D. (2017): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. W. W. Norton & Co., New York.
- Frankish, K., ed. (2017): *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Imprint Academic, Exeter.
- Hříbek, T. (2008): *Metafyzika antiindividualismu*. Filosofia, Praha.
- Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofia, Praha.
- Hříbek, T. (2018): „Mach and Panqualityism.“ In *Ernst Mach – Life, Work, and Influence*, ed. F. Stadler, Springer, Vienna, (v tisku).
- Chalmers, D. (1995): „Facing up to the Problem of Consciousness“. *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–219.
- Chalmers, D. (1996): *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford.

Abstract

Précis of What It's Like, or What It's About? The Place of Consciousness in the Material World

The paper provides a summary of my recent Czech-language book, *What It's Like, or What It's About? The Place of Consciousness in the Material World* (2017). As suggested by the subtitle, the topic of the book is philosophy of consciousness. In the contemporary literature, most participants have in mind the so-called phenomenal characters, and the main issue debated between dualists and materialists is whether these characters are material properties. Even the Russellian monists,

who otherwise present themselves as an alternative to both dualism and materialism, accept the concept of phenomenal character. I express doubts about this concept in chapter six of my book; accordingly, I allot most space in the paper to the material from this chapter. Despite the majority opinion, I believe that no agreement has in fact been reached concerning the content of this concept. Similarly to Daniel Dennett, I recommend trying to develop a philosophy of consciousness without the concept of phenomenal character. As is well known, Dennett – to some extent similarly to the aforementioned materialists – proposes a reduction of consciousness in terms of representation. However, I wound up rather more skeptical than Dennett, since following up on my previous book, *The Metaphysics of Anti-Individualism* (2008), I claim that a naturalistic theory of representation is incoherent.

Hříbek, T. (2017): „Précis knihy *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 4–22. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Russelliánský monismus jako svébytné metafyzické stanovisko

Jakub Mihálik

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

Príspevek kriticky reaguje na pojednání o russelliánském monismu v monografii *Jaké to je, nebo o čem to je?* Tomáše Hříbka. Podle Hříbka russelliánský monismus, přístup k fenomenálnímu vědomí inspirovaný vhledy Bertranda Russella, nepředstavuje skutečnou alternativu vůči materialismu, dualismu a idealismu. Autor příspěvku argumentuje, že russelliánský monismus naopak lze pokládat za svébytné metafyzické stanovisko, jež se navíc vyhýbá hlavním úskalím těchto tradičních přístupů. Nejprve odpovídá na námitku, že fundamentální jsoucna neutrálního monismu jsou ve skutečnosti mentalistická, a tedy nikoli neutrální. V souvislosti s neutrálním monismem rovněž poukazuje na problémy Hříbkovy definice fyzikalismu v duchu *via negativa*. Autor dále vysvětluje, proč na rozdíl od dualismu nepředstavuje pro russelliánský monismus vážnou obtíž kauzální uzávěra fyzická, a upozorňuje, že russelliánský monismus dokáže lépe než materialismus odpovědět na výzvy, jako jsou argument z myslitelnosti a argument z poznání. Ačkoli tedy russelliánský monismus má s materialismem, dualismem a idealismem jistě styčné plochy, daří se mu vyhnout nejvážnějším obtížím těchto směrů, a máme proto dobrý důvod chápat jej jako svébytný a slibný přístup k fenomenálnímu vědomí.

Existuje přesvědčivá alternativa k materialistickému, dualistickému a idealistickému přístupu k fenomenálnímu vědomí?¹ Vzhledem k tomu, že obě zmíněná tradiční pojetí vztahu vědomí a fyzického světa čelí vážným námitkám, tato otázka se jeví jako klíčová. Není proto náhoda, že se v posledních letech ocitla v centru zájmu řady filosofů. U nás se jí opakovaně věnoval Tomáš Hříbek: nejprve časopisecky pojednal o hylemor-

1 Dále budu k fenomenálnímu vědomí referovat jednoduše termínem „vědomí“.

fickém přístupu² a nyní se ve své monografii zabývá russelliánským monismem, přístupem k problému mysli a těla, inspirovaným myšlenkami Bertranda Russella.³ Právě na Hříbkovo užitečné a erudované pojednání o tomto přístupu bych se rád zaměřil ve svém příspěvku.

Na úvodní otázku Hříbek odpovídá záporně: dospívá k závěru, že russelliánský monismus není stabilní pozice, neboť jeho hlavní varianty kolabují do forem materialismu,⁴ dualismu či idealismu, a tak se nejedná o skutečnou alternativu vůči nim.⁵ Ačkoli se domnívám, že Hříbek správně poukazuje na to, že některé varianty russelliánského monismu se blíží dualismu a jiné fyzikalismu a ještě jiné idealismu, existují, jak ukáží, dobré důvody, proč lze russelliánský monismus i přesto pokládat za slibnou alternativu k těmto tradičním pojetím. Jak se totiž pokusím ukázat, russelliánský monismus se úspěšně vyhýbá jejich hlavním úskalím.

Co je russelliánský monismus?

Russelliánský monismus je přístup k vědomí, který volně vychází z Russellova pojetí vztahu mezi vjemy (*percepts*) a fyzickým světem, představeného mj. v knize *The Analysis of Matter*.⁶ Russellův přístup, jehož paralely nalezneme např. u Ernsta Macha, Williama Jamese, Herberta Feigla či Arthura Eddingtona, vychází z myšlenky, že nám fyzika neříká o povaze mikrofyzických složek reality nic, co by vylučovalo možnost, že alespoň některé z nich mají niternou povahu vjemů.⁷ Z fyziky totiž podle Russella sice čerpáme nepřeborné množství přesných, matematizovatelných poznatků o mikrofyzickém světě, avšak tyto poznatky se týkají pouze strukturních či relačních vlastností mikrofyzických událostí, a jsou proto vysoce abstraktní. Fyzika nám tedy neodhaluje, jakou niternou povahu (*intrinsic nature*) tyto události mají, jsou-li uvažovány samy

2 Hříbek (2012).

3 Tamtéž, 3. kap.

4 Stejně jako Hříbek zde chápu „fyzikalismus“ a „materialismus“ jako synonyma.

5 Hříbek (2017, s. 108).

6 Viz např. Russell (1927), Russell (1959/1995). O Russellově přístupu jsem podrobněji pojednal v článku Mihálik (2013).

7 Russell (1927, s. 384).

o sobě. Pokud Russellovy poznámky o mikrofyzických *událostech* vztáhneme na mikrofyzická *jsoucna*, můžeme například – s trochou zjednodušení – říci, že o elektronu se z fyziky dozvídáme, že jde o jsoucno, které přitahuje protony, odpuzuje jiné elektrony a chová se neutrálně vůči neutronům (přičemž tato ostatní *jsoucna* a vztahy jsou opět charakterizovány pouze relačně). Nedožíváme se však nic o tom, čím je elektron sám, uvažovaný mimo složitou síť fyzikálních vztahů specifikovaných přírodními zákony.

Jediné fyzické události, které poznáváme i jinak než pouze po strukturní stránce, jsou podle Russella naše vlastní vjemy.⁸ U nich jsme obeznámeni i s jejich niternou, kvalitativní povahou, u vjemu modré oblohy tak například poznáváme specifický odstín modra. To vede Russella k hypotéze, že i další fyzické události, mají vnitřní povahu vjemů, přičemž tato jejich povaha nutně stojí mimo dosah fyzikálního zkoumání.⁹ Russellova hypotéza představuje podnětný pokus integrovat vědomé stavy s jejich kvalitativní povahou do světa popisovaného fyzikou. Pokud si totiž uvědomíme meze svého fyzikálního poznání, nahlédneme podle Russella, že tato kvalitativní povaha může mít své pevné místo přímo ve fundamentálním předivu universa, a kvalitativní povaha vjemů, jež zakoušíme v rámci svého vlastního vědomého života, tak – vzhledem k tomu, že jsme fyzické bytosti – nebude překvapivá.

Své pojetí Russell označuje jako *neutrální monismus*, přičemž výraz „neutrální“ má poukazovat na to, že fundamentální složky universa nemají ani mentální, ani fyzickou povahu. Jak fyzická, tak mentální sféra jsou tedy nefundamentální a – můžeme říci – derivované z neutrálního materiálu. Neutrální monismus se tak *prima facie* odlišuje jak od materialismu, podle něhož je fyzikální sféra fundamentální a mentální sféra odvozená, tak od dualismu, podle něhož je jak fyzikální, tak mentální sféra fundamentální. Výraz „monismus“ má poukazovat na to, že – v protikladu k dualismu – existuje jen jeden typ fundamentálních složek universa. Neutrální monismus tedy je, pokud použijeme rozlišení zavedené Alterem a Nagasawou, variantou typového monismu (*type monism*), a nikoli instančního monismu (*token monism*).¹⁰ Zatímco podle

8 Tamtéž, s. 389.

9 Tamtéž.

10 Alter & Nagasawa (2015b, s. 423).

typového monismu existuje na fundamentální úrovni pouze jediný typ jsoucen, podle instančního monismu existuje na fundamentální úrovni dokonce pouze jediné jsoucné.¹¹

Russellovu stanovisku se v době jeho publikace, stejně tak jako po celý zbytek 20. století, dostalo málo filosofické pozornosti. Většího zájmu se tento originální přístup dočkal až v posledních dvou dekáдах, přičemž různé Russellem inspirované přístupy dnes bývají souhrnně označovány jako *russelliánský monismus*.¹² Tento termín tak v současné debatě označuje obecnější přístup k vědomí, který nelze ztotožnit s pojetím Russella samotného. Torin Alter a Yujin Nagasawa definují russelliánský monismus jako konjunkci tří tezí:¹³

1. *strukturalismus ohledně fyziky*
2. *realismus ohledně nevyzpytatelností*
3. *(proto)fenomenální fundamentalismus*

Tyto teze se nyní pokusím objasnit. Obsah první z nich byl již naznačen: zastánci russelliánského monismu se domnívají, že základní vlastnosti popisované fyzikou jsou strukturní či relační. Tyto vlastnosti se, jak jsme viděli u Russella, týkají relačně definovaných rolí, jež fyzikální jsoucná sehrávají v dané teorii (tedy toho, co dané jsoucné v rámci fyzického světa *dělá*). Strukturalismus ohledně fyziky zastávaný russelliánskými monisty je však epistemologický, a nikoli ontologický, týká se tedy mezi fyzikálního poznání, a nepředstavuje tezi o fundamentální povaze skutečnosti. Russelliánští monisté tedy – na rozdíl od ontologických strukturalistů jako Ladyman, Ross a další¹⁴ – nezastávají, že realita má v posledku čistě strukturní povahu. Jsou totiž zastánci *realismu ohledně nevyzpytatelností*, přičemž nevyzpytatelnosti (*inscrutables*) jsou podle

11 Variantu instančního monismu slavně obhajoval Spinoza, v současných debatách nalezneme jeho varianty např. u Horgana a Potrče (2000) a Schaffera (2010). Pod nálepku instančního monismu spadají i varianty kosmopsychismu, viz např. Goff (2017), Shani (2015), Nagasawa & Wager (2017) a Albahari (v tisku).

12 Viz např. Chalmers (1996), Rosenberg (2004), Strawson (2006), Alter & Nagasawa (2015a), Brüntrup & Jaskolla (2017).

13 Alter & Nagasawa (2015, s. 425).

14 Ladyman, Ross et al. (2007).

nich fundamentální vlastnosti, které nejsou strukturní a které realizují mikrofyzičké role definované fyzikou.¹⁵ Tyto vlastnosti bývají označovány jako niterné (*intrinsic*), neboť se týkají toho, jaké mikrofyzičké jsou – samo o sobě *je* (a tedy nikoli toho, co *dělá*).¹⁶ Zároveň, jak jejich název napovídá, není jejich povaha odhalitelná metodami fyziky.

Koncepce, v jejímž rámci teoretické role vyžadují *realizanty*, se mi, podobně jako Russellovi, jeví jako přesvědčivější než koncepce ontologických strukturalistů, podle nichž veškerou realitu lze redukovat na čistou strukturu. Russell o takovémto čistě strukturním světě napsal, že v něm – obrazně řečeno – jsou všechny věci jen omýváním něčeho jiného (*all the things in the world will merely be each other's washing*).¹⁷ Jinými slovy, zdá se, že pokud strukturu vysvětlujeme pomocí vztahů, pak předpoklad, že existuje struktura, znamená, že musí existovat jsoucna, která tyto vztahy realizují a sama nemají čistě relační povahu. Právě těmito jsoucnými jsou zmíněné nevyzpytatelnosti.

Russelliánští monisté navíc předkládají pozitivní návrh ohledně povahy nevyzpytatelností, konkrétně tezi (*proto*)*fenomenálního fundamentalismu*. Podle této teze jsou alespoň některými nevyzpytatelnostmi fenomenální nebo protofenomenální vlastnosti. Fenomenální vlastnosti chápou russelliánští monisté tradičně, jako vlastnosti našich vědomých stavů, na základě kterých – slovy Thomase Nagela – je to pro nás nějaké (*there is something it is like*) nacházet se v těchto stavech.¹⁸ Příkladem fenomenální vlastnosti je zakoušené specifické modro oblohy za jasného dne nebo zakoušená sladká chuť vanilkové zmrzliny. Protofenomenální vlastnosti jsou, zhruba řečeno, zvláštní vlastnosti, které samy nejsou fenomenální, avšak pokud utvoří kompaktní a náležitě uspořádaný systém, pak společně konstituují fenomenální vlastnosti.¹⁹ Někteří zastánci russelliánského panprotopsychismu přitom předkládají pozitivní návrhy ohledně povahy protofenomenálních vlastností, z nichž některé níže

15 Termín „nevyzpytatelnost“ používá Barbara Montero a další. Viz např. Montero (2015).

16 Pokud mluvím o nevyzpytatelnostech v množném čísle, ponechávám tím stranou holistické varianty russelliánského monismu, podle kterých existuje jen jediná nevyzpytatelnost. Tato stanoviska spadají pod nálepku instančního monismu (viz vysvětlení výše a literatura v pozn. 11).

17 Russell (1927, s. 325).

18 Nagel (1974).

19 Bohužel zde není prostor pro přesnější definici protofenomenálních vlastností. Zajímavý pokus o ni předložil Goff (2015).

představím. Podle jiných je pro nás povaha těchto vlastností alespoň prozatím kognitivně uzavřena.²⁰

Existují tedy dvě hlavní varianty russelliánského monismu: podle *russelliánského panpsychismu* jsou alespoň některými nevyzpytatelnými fenomenální vlastnosti. Podle *russelliánského panprotopsychismu* jsou alespoň některými nevyzpytatelnými protofenomenální vlastnosti. Pokud nám zmíněná teze (*proto*)fenomenálního fundamentalismu říká, že alespoň některými nevyzpytatelnými jsou fenomenální nebo protofenomenální vlastnosti, je zároveň na místě tázat se, zda russelliánský monismus skutečně platí za variantu typového monismu. Domnívám se, že přísně vzato jde o typový monismus pouze tehdy, pokud všechny nevyzpytatelnosti jsou fenomenální, nebo tehdy, pokud jsou všechny protofenomenální. Pokud naopak platí, že pouze některé nevyzpytatelnosti jsou fenomenální, nebo že pouze některé nevyzpytatelnosti jsou protofenomenální, budou ve výsledném obrázku vždy přinejmenším dva druhy nevyzpytatelností. Některé varianty russelliánského monismu slučitelné se třemi kritérii Altera a Nagasawy jsou tak variantami typového monismu jen podle jména, neboť jsou slučitelné s existencí několika rozdílných typů nevyzpytatelností.²¹

Má ale vůbec smysl o russelliánském monismu v kontextu současných debat uvažovat? Myslím, že ano, neboť mnozí filosofové souhlasí s Davidem Chalmersem, že existence fenomenálního vědomí představuje z hlediska standardních metod kognitivní vědy *těžký problém*²² a russelliánský monismus nabízí plodné pole pro úvahy o řešení tohoto problému. Jak by však předpoklad fenomenálních či protofenomenálních nevyzpytatelností mohl s těžkým problémem pomoci?

Uvažme nejprve fenomenální nevyzpytatelnosti. Pokud mikrofyzická jsoucna vykazují primitivní fenomenální vlastnosti, je *prima facie* nepřekvapivé, že organismus, který je mikrofyzickými jsoucny tvořen, rovněž vyazuje fenomenální vlastnosti, jakkoli v mnohem komplexnější podobě. Zdá se přirozené tvrdit, že celek zde zdědí vlastnosti svých

20 Viz Stoljar (2001, s. 274).

21 I Russellovo stanovisko bylo snad typovým monismem jen podle jména. Viz např. Russell (1995, s. 18).

22 Chalmers (1995).

částí, analogicky k tomu, jak tomu je u hmotnosti či elektrického náboje. Russelliánští panpsychisté se pokusili nabídnout různá vysvětlení způsobu, kterým z mikro-vědomí fundamentálních fyzických jsoucenc vzniká makro-vědomí celého organismu, přičemž někteří z nich jsou zastánci *konstitutivního russelliánského panpsychismu*, podle něhož množství mikro-fenomenálních vlastností konstituuje za podmínky určitého typu komplexního uspořádání makro-fenomenální vlastnosti.²³

Obraťme nyní pozornost k protofenomenálním nevyzpytatelnostem. Pokud mikrofyzická jsoucna vykazují protofenomenální vlastnosti, je málo překvapivé, že organismus, který je mikrofyzickými jsoucnými tvořen, vykazuje fenomenální vlastnosti. Protofenomenální vlastnosti jsem konec konců výše charakterizoval jako zvláštní vlastnosti, které samy o sobě nejsou fenomenální, avšak pokud společně vytvoří náležitě uspořádaný systém, konstituují fenomenální vlastnosti.

Ne všichni jsou ohledně potenciálu russelliánského monismu vyřešit těžký problém vědomí optimističtí. Mnozí upozorňují na fakt, že není vůbec jasné, jak by složitě organizovaný systém primitivních mikro-fenomenálních vlastností mohl vytvořit vědomé stavy organismů, jako jsme my.²⁴ Jiní zase proti russelliánskému monismu namítají, že zastánci tohoto přístupu nedokáží dostatečně uspokojivě vyjasnit vztah strukturních vlastností a nevyzpytatelností. Tomáš Hříbek některé z těchto obtíží zmiňuje, nicméně jeho hlavní kritika russelliánského monismu míří jinam: russelliánský monismus podle něj nepředstavuje skutečnou alternativu vůči fyzikalismu, dualismu či idealismu. Podívejme se, jaké úvahy jej k tomuto skeptickému závěru přivádějí.

Mohou existovat neutrální jsoucna?

Klasickou variantu russelliánského panprotopsychismu představuje neutrální monismus, jemuž se Hříbek kriticky věnuje nejdříve.²⁵ Definuje

23 Obhajobě konstitutivního russelliánského panpsychismu se podrobně věnuji v knize Mihalík (2016).

24 Touto obtíží, tzv. *problémem kombinace*, se detailně zabývá např. Chalmers (2017).

25 Je na místě zde připomenout, že russelliánský monismus nelze ztotožnit s Russellovým neutrálním monismem. Jak již bylo řečeno, „russelliánský monismus“ v literatuře souhrnně označuje širě chápaný, Russellem volně inspirovaný přístup k vědomí.

jej jako přístup, podle něhož fundamentální vlastnosti nejsou ani fyzické, ani mentální.²⁶ To nás vede k otázce, jak Hříbek chápe fyzické a mentální vlastnosti. Jeho odpověď vychází z pojetí Herberta Feigla,²⁷ který je zastáncem tzv. aposterioriho přístupu k definici fyzikální vlastnosti.²⁸ Na rozdíl od klasických materialistů, kteří se pokoušeli dospět k definici hmoty pomocí apriorní analýzy pojmu hmoty, se Feigl odvolává na nejlepší fyzikální teorie. Vlastnost je podle něj fyzikální právě tehdy, pokud je vyjádřena predikátem takovéto teorie.

Feiglův návrh však naráží na výzvu formulovanou Carlem Hempelom, jenž upozornil, že z takovéto charakterizace vůbec není jasné, o jaké fyzikální teorii je řeč.²⁹ Máme za fyzikální považovat ty vlastnosti, o nichž mluví naše nejlepší teorie, nebo jde o vlastnosti, o nichž bude mluvit budoucí ukončená fyzika, k níž snad jednou dospějeme?³⁰ Tyto otázky nás staví před tzv. Hempelovo dilema. Pokud fyzikální vlastnosti vymezuje nejlepší současná fyzikální teorie, je materialismus, chápaný jako teze, že všechny vlastnosti jsou fyzikální, téměř jistě nepravdivý, neboť budoucí fyzika téměř jistě odhalí vlastnosti, o nichž ta současná neví. Pokud naopak fyzikální vlastnosti má vymezit teprve budoucí ukončená fyzika, zdá se, že toho o fyzických vlastnostech víme tak málo, že nejsme schopni vyhodnotit otázku, zda je fyzikalismus pravdivý. Od ukončené fyziky, pokud je vůbec dosažitelná, nás totiž podle všeho dělí velmi dlouhá doba, během níž může dojít k vědeckým revolucím.

Hempelovo dilema nicméně podle Hříbka nepředstavuje pro definici fyzických vlastností nepřekonatelný problém. Způsob, kterým náš autor na toto dilema odpovídá, bývá v literatuře označován jako *via negativa*.³¹ Zastánci *via negativa* přijímají možnost, že budoucí fyzika může objevit nové vlastnosti, které se mohou podstatně lišit od vlastností postulovaných dnešní fyzikou, a upozorňují, že nemáme důvod vylučovat je ze sféry fyzická. Dodávají však, že materialismus platí pouze tehdy, pokud nově objevené vlastnosti budou nementální. V opačném případě nás fy-

26 Hříbek (2017, s. 112).

27 Tamtéž, s. 49–53.

28 Hříbek, nakolik je mi známo, nerozlišuje mezi „fyzickou vlastností“ a „fyzikální vlastností“. Proto předpokládám, že tyto termíny používá synonymně.

29 Hempel (1980, s. 194–195).

30 Viz Hill (2014) pro skepsi ohledně návrhu, že lidský druh je schopen dospět k ukončené fyzice.

31 Viz např. Montero & Papineau (2005).

zika jednoduše dovede k nějaké formě panpsychismu. Hříbek tak – v duchu této vlivné strategie – definuje fyzické vlastnosti jednoduše jako nementální vlastnosti.³² Takováto definice samozřejmě vyžaduje, abychom věděli, co jsou mentální vlastnosti. Podle Hříbka jsou to buď vlastnosti intencionální, tedy takové, díky nimž naše mentální stavy (např. přesvědčení či přání) reprezentují stavy světa, nebo vlastnosti fenomenální.

Ve světle tohoto pojetí fyzických vlastností se nám Hříbkovo chápání neutrálních vlastností, které nemají být ani fyzické, ani mentální, může jevit jako potenciálně vnitřně rozporné. Pokud jsou totiž neutrální vlastnosti nefyzické, znamená to s ohledem na Hříbkovu definici fyzikalismu, že jsou mentální. Právě to však popírá druhá část Hříbkovy definice neutrálních vlastností, podle níž tyto vlastnosti nemají být mentální. Jak se můžeme tomuto rozporu vyhnout?

Jedna možnost zní doplnit Hříbkovu definici fyzikálních vlastností a definovat je jako ty vlastnosti, které nejsou ani mentální ani neutrální. Taková modifikace by však byla možná pouze tehdy, pokud bychom už rozuměli tomu, co to znamená, že je nějaká vlastnost neutrální. Jak jsme ale viděli, Hříbkova definice neutrální vlastnosti se právě spoléhá na pojem fyzické vlastnosti. Tato možnost se proto jeví jako málo slibná.

Slibnější by snad bylo, kdyby se Hříbek odchýlil od *via negativa* a poskytl nám substantivnější definici fyzikálních vlastností. Jeden takový návrh představil Chalmers, který píše – snad ovlivněn Russellem –, že se fyzika zabývá „strukturou a dynamikou světa napříč prostorem a časem“.³³ V souladu s tímto návrhem by pak fyzické vlastnosti představovaly rysy struktury universa a jejich proměn v čase. Takové pojetí by nabízelo prostor pro neutrální vlastnosti, které nejsou ani fyzické (tzn. netýkají se čistě struktury a dynamiky), ani mentální (tzn. nejsou ani intencionální, ani fenomenální). Pokud bychom se naopak drželi Hříbkovy definice, zdá se, že možnost skutečně neutrálních jsoucen je a priori vyloučena. Hříbkův závěr, že neutrální monismus je určitou formou idealismu, nebo fyzikalismu, je pak nicméně pouze logickým důsledkem jeho definice fyzických vlastností, což jej činí nepřilíš zajímavým.

32 Hříbek (2017, s. 53).

33 Chalmers (1996, s. 36). Viz také Prelević (2017, s. 504) pro návrh, jak Chalmersovo pojetí fyzická může posloužit při charakterizaci fyzikalismu jako výzkumného programu.

Předpokládejme proto, že máme k dispozici definici fyzických vlastností, která není čistě negativní, a můžeme tedy pracovat i s výše představenou definicí neutrálních vlastností. Uvažme nyní Hříbkův návrh, že neutrální monismus ve skutečnosti kolabuje do nějaké formy idealismu, případně fyzikalismu.³⁴ Nejprve si položíme otázku, zda neutrální monismus ve skutečnosti není variantou idealismu.

Za klíčovou v této souvislosti považuje Hříbek námitku, že údajně neutrální jsoucna, postulovaná neutrálními monisty, mají ve skutečnosti mentální či ideální charakter. Přesvědčivosti této námitky nasvědčuje fakt, že zastánci neutrálního monismu údajná neutrální jsoucna často nazývají termíny, které mají mentální konotace. Russell, jak jsme viděli, mluví o vjemech, Mach zase o počítécích (*Empfindungen*).³⁵ Pokud by se tato námitka ukázala být oprávněnou, stavělo by to neutrální monismus podle Hříbka do velmi neatraktivního světla, neboť idealismus je podle něj příliš bizarní stanovisko na to, aby jej v rámci současných debat bylo možné brát vážně.³⁶

Pro zhodnocení této námitky uvažujme nad tím, co Hříbek míní idealismem. Idealistický přístup Hříbek charakterizuje jako pojetí, podle něhož fenomenální popis světa je vyčerpávajícím popisem světa.³⁷ Taková charakterizace nám vlastně říká, že veškerá realita je plně založena ve fenomenálních stavech subjektů.³⁸ Pokud idealismus chápeme takto, zdá se mi jeho návrh, že neutrální monismus kolabuje ve formu idealismu, obtížně obhajitelný. Russellův přístup, který jsem stručně načrtl na úvod tohoto příspěvku, nám totiž neposkytuje důvod domnívat se, že jsou kauzální vztahy, prostor a čas založeny ve fenomenálních stavech subjektů. Navíc je v něm kladen zřetelný důraz na existenci světa vnějšího vůči vnímatelům. I kdybychom navíc připustili, že mohou existovat formy idealismu, u nichž fenomenální stavy nemusejí plně zakládat prostor, čas a kauzální vztahy a u nichž existuje vnější svět, není vůbec zřejmé, že – navzdory jménu – jsou podle Russella vjemy vědomé, a tedy

34 Hříbek (2017, s. 115).

35 Mach (2008).

36 Hříbek (2017, s. 18).

37 Tamtéž, s. 18.

38 Je otázka, jestli někdo zastává takto silnou verzi idealismu. Nelze ji podle všeho přisoudit Berkeleymu, neboť bychom kromě jeho teologie pominuli i jeho substanciální pojetí mysli.

fenomenální, pokud zrovna nefigurují v náležitých kauzálních vztazích v rámci fungujícího mozku.³⁹

Snad nejslibnější a nejpropracovanější současnou formou neutrálního monismu je *pankvalitismus* (*panqualityism*), obhajovaný Samem Colemanem. Podle Colemana je universum na fundamentální úrovni tvořeno nezakoušenými, tedy nevědomými kvalitami.⁴⁰ Kvality jsou podle Colemana zakoušeny pouze tehdy, pokud se stanou předmětem myšlenky vyššího řádu, což je podle všeho možné pouze ve fungujícím mozku. Kvality samy o sobě tak v Colemanově pojetí je třeba odlišovat od fenomenálních vlastností. Pankvalitismus navíc netvrdí, že jsou prostor, čas a kauzální vztahy plně založeny ve fenomenálních stavech subjektů. Navíc i tento přístup klade důraz na existenci vnějšího světa, jenž není redukovatelný na vjemy vědomých pozorovatelů. Tyto úvahy o formách neutrálního monismu, které nalezneme u Russella a Colemana, mě vedou k závěru, že neutrální monismus nelze považovat za variantu idealismu.

Je russelliánský panpsychismus variantou dualismu?

Přejděme nyní ke Hříbkově námitce, podle které russelliánský panpsychismus, který představuje další rozšířenou variantu russelliánského monismu, je ve skutečnosti formou dualismu. Takový návrh se může zdát zjevně pomýlený, pokud máme na mysli tradiční dualismus substancí, od něhož se russelliánský panpsychismus zdá velmi odlišný. Jak je tomu však s návrhem, že je russelliánský panpsychismus ve skutečnosti variantou atribučního dualismu, tedy stanoviska, podle něhož v universu existují vedle fyzických vlastností též nefyzické fenomenální vlastnosti?

Právě k tomuto návrhu se Hříbek přiklání. S odkazy na pasáže z Chalmerse a Nagela upozorňuje, že russelliánský panpsychismus zmíněnou charakterizaci atribučního dualismu splňuje, neboť nám říká, že existuje radikální rozdíl mezi fyzickými a fenomenálními vlastnostmi.⁴¹ Na rozdíl od tradičních forem atribučního dualismu sice tvrdí, že fenomenální vlastnosti nejsou vykazovány pouze některými komplexními organismy,

39 Russell (1927, s. 385).

40 Viz např. Coleman (2017).

41 Hříbek (2017, s. 124).

nýbrž také fundamentálními jsoucny, nicméně může se zdát, že i přesto jde o dualistické stanovisko.

Domnívám se, že i kdybychom připustili atribučně dualistickou interpretaci russelliánského panpsychismu, je třeba si uvědomit, že se tento přístup zároveň dualismu podstatně vymyká a má oproti němu podstatné přednosti. Abychom je nahlédli, připomeňme, že klíčová obtíž dualismu spočívá v tom, že implikuje kauzální vyloučení fenomenálních vlastností z fyzického světa. Pokud jsou totiž podle atribučního dualismu fenomenální vlastnosti nefyzické, je jejich kauzální působnost v rozporu s tzv. principem kauzální uzávěry fyzická.⁴² Tento princip nám říká, že každý fyzický důsledek má fyzickou příčinu. Vzhledem k tomu, že kauzální uzávěra fyzická zjevně vylučuje nefyzické příčiny fyzických dějů, stojí dualista před následujícím trilematem:

(1) může přijmout princip kauzální uzávěry fyzická, čímž popře, že fenomenální vlastnosti mají kauzální působnost ve fyzickém světě, a přijme *epifenomenalismus*. Ten je však v příkrém rozporu s našimi intuicemi. Zdá se bizarní tvrdit, že by například zkušenost bolesti či sladké chuti čokolády nikdy neměla žádné fyzické důsledky. Dualista se sice může pokusit různými způsoby tyto obtížně přijatelné důsledky své pozice zmírnit, je ale otázka, nakolik jsou tyto pokusy přesvědčivé.⁴³

(2) Může popřít kauzální uzávěru fyzická a přijmout *interakcionismus*, podle něhož mezi fyzickými vlastnostmi a nefyzickými mentálními vlastnostmi probíhají kauzální interakce. To znamená, že některé fyzické důsledky nemají fyzické, nýbrž mentální příčiny. Problémy interakcionismu jsou zjevné: jak kdysi Descarta slavně upozornila princezna Alžběta Falcká, není vůbec jasné, jak by mohly kauzálně interagovat dvě radikálně odlišné sféry. Interakcionista navíc sází proti principu kauzální uzávěry fyzická, v jehož prospěch mluví mnohé empirické poznatky.

(3) Dualista může dále zastávat systematickou kauzální předeterminovanost některých důsledků. To znamená, že důsledek tohoto typu má

⁴² Tamtéž, s. 101.

⁴³ Viz tamtéž (s. 105) pro pojednání o epifenomenalismu u Franka Jacksona. Viz také Chalmers (1996, s. 150–160).

vždy dvě různé, současně působící příčiny, ačkoli by pro jeho výskyt dostačovala kterákoli z těchto dvou příčin samostatně. Tento princip se však – kromě toho, že působí silně *ad hoc* – zdá být v rozporu s ekonomikou přírody. Není totiž vůbec jasné, proč je pro nás vědomí evolučně prospěšné, pokud se, jak nám říká zastávce předeterminovanosti, veškeré naše chování mohlo odehrát totožně při absenci vědomí.⁴⁴

Všechny tři představené pozice s sebou tedy nesou vysokou teoretickou nákladnost. Právě jejich obtížná přijatelnost je pro Hříbka, pokud mu správně rozumím, hlavním důvodem pro odmítnutí dualismu a příklon k materialismu.⁴⁵ Pokud, jak se nyní pokusím ukázat, russelliánský panpsychismus tyto nepřijatelné důsledky nemá, měli bychom dobrý důvod neřadit jej mezi dualistické přístupy, nebo jej alespoň chápat jako vysoce neortodoxní dualismus.

Rozhodnutí řadit russelliánský panpsychismus k atribučnímu dualismu může už na první pohled působit zvláštně. Zatímco u dualismu vlastností se může zdát, že nefyzické vlastnosti jsou jaksi navíc přidány k fyzickým vlastnostem, u russelliánského panpsychismu tomu tak není. Jak jsme viděli, fenomenální vlastnosti tu jsou totiž nevyzpytatelnostmi, které představují niternou povahu fundamentálních mikrofyzických jsoucen. Pokud tedy nějaké mikrofyzické jsoucno kauzálně působí na jiné, zdá se přirozené říci, že kauzální práci tu vykonává právě příslušná nevyzpytatelnost, tedy fenomenální vlastnost.

Jak jsme viděli, pro dualismus představuje vážnou hrozbu teze kauzální uzávěry fyzická, která dualistu staví před trilema interakcionismu, epifenomenalismu a systematické kauzální předeterminovanosti. Jaký je vztah této teze k russelliánskému panpsychismu? Abychom mohli odpovědět na tuto otázku, bude užitečné zavést zde Chalmersovo rozlišení mezi široce a úzce fyzikálními vlastnostmi. *Široce fyzikální vlastnosti* tento myslitel chápe jako mikrofyzikální role, jako například role hmotnosti či náboje, společně s nevyzpytatelnostmi, jež tyto role realizují.

44 Jak mě upozornil James Hill, Hříbkův výčet by dále mohl obsahovat *psycho-fyzický paralelismus*, podle něhož mohou probíhat kauzální interakce ve fyzické sféře, v mentální sféře, avšak nikoli mezi těmito dvěma sférami.

45 Hříbek (2017, s. 105).

Patří sem tedy jak vlastnosti dispoziční, tak kategorické základy těchto dispozic. *Úzce fyzikální vlastnosti* jsou pak pouze mikrofyzikální role či dispozice uvažované bez svých realizantů, kategorických základů. Mezi úzce fyzikální vlastnosti elektronu tak například patří jeho různé dispozice k chování, avšak nikoli jeho niterná povaha. Mezi vlastnosti široce fyzikální pak patří jak jeho dispozice, tak jeho niterná povaha, která může být, jak jsme viděli, (proto)fenomenální.⁴⁶

Nyní můžeme rozlišit mezi dvěma variantami kauzální uzávěry. *Kauzální uzávěra širokého fyzična* platí, pokud všechny důsledky mají široce fyzické příčiny, tedy příčiny zahrnující výskyt široce fyzických vlastností. *Kauzální uzávěra úzkého fyzična* platí, pokud všechny důsledky mají úzce fyzické příčiny, tedy příčiny zahrnující výskyt úzce fyzických vlastností. Jak upozornil Chalmers, russelliánský panpsychismus je plně slučitelný s kauzální uzávěrou širokého fyzična, neboť jeho zastánci mají dobrý důvod zastávat, že všechny důsledky mají příčiny zahrnující nevyzpytatelnosti a jimi realizované mikrofyzikální role.⁴⁷ Russelliánský panpsychismus naopak není slučitelný s kauzální uzávěrou úzkého fyzična. Jeho zastánci však – a to je podstatné – mají dobrý důvod tuto variantu uzávěry odmítnout, neboť podle nich právě nevyzpytatelnosti konají ve fyzickém světě nezastupitelnou kauzální práci – realizují totiž fyzikou vymezené mikrofyzikální role.

Zde je možné namítnout, že se russelliánským panpsychistům sice snad podařilo zajistit kauzální působnost pro mikrofenomenální vlastnosti, nikoli však pro makrovědomí našeho typu. Je ale namístě pochybovat o tom, že se tato námitka vztahuje na *konstitutivní russelliánský panpsychismus*, který nám říká, že makrovědomí je konstituováno velkým množstvím mikrofenomenálních vlastností, které jsou nevyzpytatelnostmi. Pokud totiž vztah konstituce chápeme jako vztah, který například platí mezi molekulami a stolem, který společně tvoří, zdá se přirozené tvrdit, že stolec zdědí kauzální působnost po svých konstituentech. I kdyby však – a to je podstatné – konstitutivním russelliánským panpsychistům hrozilo kauzální vyloučení makrovědomí, budou analo-

46 Chalmers (2015, s. 182–183).

47 Tamtéž, s. 187.

gické obtíži čelit též fyzikalisté, pokud nebudou chtít zastávat, že veškerá kauzalita je fundamentální kauzalita.

Pokud, jak jsem argumentoval, se na russelliánský panpsychismus nevztahuje obtíž s kauzální uzávěrou fyzická, klíčová pro Hříbkovu kritiku dualismu, máme dobrý důvod chápat russelliánský panpsychismus jako pozici, která není v žádném tradičním smyslu dualistická.⁴⁸ Pro to mluví i fakt, že fenomenální *realizanty* lze v russelliánském monismu přirozeně chápat jako fundamentálnější než *realizované* fyzikální role. To ovšem posouvá russelliánský panpsychismus směrem k neortodoxní verzi idealismu (slabší než je ta představená Hříbkem), jakkoli je, na druhé straně, russelliánský panpsychismus – na rozdíl od standardního idealismu – zjevně slučitelný s tezemi, že čas a prostor nejsou založeny ve fenomenálních faktech a že platí robustní realismus ohledně vnějšího světa.⁴⁹ Russelliánský panpsychismus tak lze chápat jako návrh podoby idealismu, která se vyhýbá „neuvěřitelnému“ pojetí vědomí, o němž mluví Hříbek,⁵⁰ a která zároveň není v rozporu s široce chápaným naturalismem. Primitivní fenomenalita je totiž v rámci tohoto přístupu integrálním aspektem fundamentálního předeva fyzického světa.

Russelliánský monismus a fyzikalismus

Pokud jsem v předchozím oddíle napsal, že fenomenální nevyzpytatelnosti patří mezi široce fyzické vlastnosti, může se zdát, že jsem tím uznal, že russelliánský panpsychismus je ve skutečnosti formou fyzikalismu, a tak nemůže představovat skutečnou alternativu k němu. Ve skutečnosti by však drtivá většina fyzikalistů russelliánský panpsychismus jistě odmítla. Russelliánský panpsychismus je samozřejmě nefyzikalistický také podle Hříbkovy definice fyzikalismu, neboť postuluje neredukovatelné fenomenální vlastnosti. To znamená, že pro většinu fyzikalistů je široký fyzikalismus až příliš široký. Je nicméně zajímavá otázka, zda,

48 Hříbek se mnou, zdá se mi, souhlasí, že russelliánský panpsychismus má – na rozdíl od atribučního dualismu – potenciál vyhnout se epifenomenalismu, ale omezuje se na stručnou poznámku (Hříbek 2017, s. 103). Já jsem se pokusil uvážit tento bod v širším kontextu Hříbkovy argumentace.

49 Více viz Chalmers (v tisku).

50 Hříbek (2017, s. 18).

jak navrhuje Hříbek, existují varianty russelliánského monismu, které je možné přiřadit k fyzikalismu standardnímu.

Je zřejmé, že nejlepšími kandidáty na fyzikalistickou formu russelliánského monismu budou některé verze russelliánského panprotopsychismu. Russelliánští panprotopsychisté totiž, jak jsme viděli, nepostulují fundamentální fenomenalitu, nýbrž pouze fundamentální protofenomenální vlastnosti, jejichž existence není v očividném rozporu s fyzikalismem. Hříbek v této souvislosti upozorňuje na zajímavý přístup Barbary Monterové, která argumentuje, že pokud protofenomenální vlastnosti (1) nejsou – uvažovány jednotlivě – „poskvrněny“ fenomenalitou (ačkoli v rámci komplexních systémů společně fenomenalitu konstituují) a zároveň (2) zakládají nejen fenomenální vědomí samotné, nýbrž také celek universa, nestojí nic v cestě tomu, abychom je chápali jako v tradičním smyslu fyzické.⁵¹

Může tedy existovat russelliánský fyzikalismus? Souhlasím s Hříbkem a Monterovou, že v principu nic nestojí v cestě tomu, abychom některé varianty russelliánského panprotopsychismu označovali jako fyzikalistické, nicméně si nejsem jist, zda by většina fyzikalistů byla ochotna takovýto *russelliánský fyzikalismus* připustit jakožto variantu své nauky, vzhledem k tomu, že jeho zastánci spoléhají při vysvětlení vědomí na zvláštní protofenomenální vlastnosti, které jsou, jak lze argumentovat, navíc – jakožto nevyzpytatelnosti – nepřístupné metodám fyziky. Většina fyzikalistů (resp. fyzikalisté typu A a B v rámci Chalmersovy klasifikace, na niž Hříbek odkazuje) má, domnívám se, naopak za to, že naše fyzika už je dostatečně vyspělá na to, abychom dokázali vědomí vysvětlit (alespoň pokud jsme patřičně revidovali své chápání tohoto fenoménu), nebo alespoň dokázali pochopit, proč pro bytosti s naší pojmovou výbavou není vědomí transparentně vysvětlitelné.⁵² V tomto smyslu se vyjadřuje například Daniel Dennett, když se podivuje nad tím, že se jeho „reakční“ antifyzikalističtí oponenti obracejí s nadějí na vysvětlení vědomí k fyzice a jejímu možnému dalšímu vývoji.⁵³

Z hlediska russelliánských panprotopsychistů nicméně standardní fy-

51 Montero (2015, s. 217).

52 První alternativa je typická pro fyzikalisty typu A, druhá pro fyzikalisty typu B.

53 Dennett (2005, s. 8).

zikalistické přístupy samozřejmě nenabízejí uspokojivé vysvětlení vědomí a russelliánský panprotopsychismus proti nim má podstatnou výhodu v tom, že postuluje fundamentální protofenomenální vlastnosti. Díky tomu se tomuto směru daří přesvědčivě odpovědět na hlavní antifyzikalistické argumenty. Zdá se totiž, že scénář se zombiemi nebude myslitelný, pokud tyto naše fyzické a funkční repliky zahrnují na fundamentální úrovni protofenomenální vlastnosti.⁵⁴ Podobně Marie z Jacksonova myšlenkového experimentu⁵⁵ bude, lze argumentovat, schopná vydedukovat, jaké to je vidět červenou, na základě své znalosti protofenomenálních vlastností (a příslušných strukturních vlastností). I typem své odpovědi na tyto argumenty se tak russelliánský panprotopsychismus, včetně jeho fyzikalistické varianty, liší od standardního fyzikalismu.

Domnívám se tedy, že je možné některé varianty russelliánského panprotopsychismu označit za fyzikalistické, kladu si nicméně otázku, nakolik russelliánský fyzikalismus může být v diskusi o vědomí užitečný, pokud pojetí protofenomenálních vlastností, s nímž pracuje, je téměř úplně obsahově vyprázdněné – víme vlastně jen, že má jít o zvláštní fyzikální vlastnosti, které za určitých podmínek společně konstituují makrofenomenalitu a zároveň realizují mikrofyzikální role. Není tak jistě náhoda, že realizanty nevyzpytatelnosti postulované přístupy, jako jsou pankvalitismus nebo Russellův neutrální monismus, se z hlediska fyzikalistického pohledu na svět mohou jevit jako příliš exotické, tj. mentalistické. Pokud jsou totiž protofenomenální vlastnosti nevyzpytatelnostmi nepřístupnými fyzikálnímu zkoumání, můžeme o nich jasnější představu nabýt právě jen z perspektivy první osoby. To z nich nicméně – alespoň nakolik platí výše představená argumentace – nečiní mentální vlastnosti.

Souhlasím tedy s Hříbkem, že některé varianty russelliánského monismu se blíží fyzikalismu, nicméně vzhledem k tomu, že postulují zvláštní protofenomenální vlastnosti jakožto nevyzpytatelnosti, jsou zároveň, domnívám se, od standardních forem fyzikalismu dostatečně odlišné. Jde tak o fyzikalismus, který je zřetelně russelliánský.

54 Podrobněji viz Chalmers (2015).

55 Viz např. Jackson (2003).

Závěr

Pokusil jsem se oponovat Hříbkovu závěru, že russelliánský monismus není svébytná ontologická pozice, nýbrž se rozpadá na varianty dualismu, fyzikalismu a idealismu. Argumentoval jsem, že ačkoli russelliánský monismus jistě má se zmíněnými směry styčné plochy, daří se mu vyhnout nejvážnějším obtížím těchto směrů. Dospívám tedy k závěru, že je – navzdory Hříbkovu podnětnému a užitečnému pojednání – russelliánský monismus dostatečně svébytný na to, aby byl potenciálně slibnou alternativou tradičních nauk. Jistou míru různorodosti v rámci tohoto přístupu, zdá se mi, dobře kompenzují výše popsané společné rysy jeho různých variant i fakt, že russelliánský monismus otevírá zajímavé cesty v oblasti, ve které tradiční přístupy selhávají.⁵⁶

Literatura

- Albahari, M. (v tisku): „Beyond Cosmopsychism and the Great I Am: How the World Might Be Grounded in Universal ‚Advaitic‘ Consciousness.“ In *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager, Oxford University Press, New York.
- Alter, T. & Nagasawa, Y., eds. (2015a): *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*. Oxford University Press, New York.
- Alter, T. & Nagasawa, Y. (2015b): „What is Russellian Monism?“ In Alter & Nagasawa (2015a): 422–451.
- Brüntrup, G. & Jaskolla, L., eds. (2017): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York.
- Coleman, S. (2017): „Panpsychism and Neutral Monism: How to Make up One’s Mind.“ In Brüntrup & Jaskolla (2017): 249–282.
- Dennett, D. (2005): *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. MIT Press, Cambridge.

⁵⁶ Za podnětné připomínky k předchozím verzím textu děkuji Jamesi Hillovi a anonymnímu recenzentovi.

- Goff, P. (2015): „Against Constitutive Russellian Monism.“ In Alter & Nagasawa (2015a): 370–400.
- Goff, P. (2017): *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford University Press, New York.
- Hill, J. (2014): „Noam Chomsky’s Critique of Materialism: An Appraisal.“ *Teorie vědy* 36 (4): 437–455.
- Hill, J. & Mihálik, J., eds. (2015): *Vědomí bez redukce. Antologie esejů ze současné filosofie mysli*. SMRŠŤ, Praha.
- Horgan, T. & Potrč, M. (2000): „Blockjektivism and Indirect Correspondence.“ *Facta Philosophica* 2: 249–270.
- Hříbek, T. (2012): „Materialismus a hylemorfismus.“ *Filosofický časopis* 60 (4): 585–600.
- Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofia, Praha.
- Chalmers, D. (1995): „The Puzzle of Conscious Experience.“ *Scientific American* 237 (6): 62–68.
- Chalmers, D. (1996): *The Conscious Mind. In Search of the Fundamental Theory*. Oxford University Press, New York.
- Chalmers, D. (2015): „Panpsychismus a panprotopsychismus.“ In Hill & Mihálik (2015): 168–213.
- Chalmers, D. (2017): „The Combination Problem for Panpsychism.“ In Brüntrup & Jaskolla (2017): 179–214.
- Chalmers, D. (v tisku): „Idealism and the Mind-Body Problem.“ In *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager, Oxford University Press, New York.
- Jackson (2003): „The Knowledge Argument.“ *Richmond Journal of Philosophy* 3: 1–6.
- Ladyman, J., Ross, D. et al. (2007): *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford University Press, Oxford.

- Mach, E. (2008): *Die Analyse der Empfindungen*. Xenomoi Verlag, Berlin.
- Mihálik, J. (2013): „Russellův neutrální monismus a problém vědomí.“ In *Studie k filosofii Betrandy Russella*, eds. M. Soutor, T. Marvan & L. Dostálová, Filosofia, Praha, 2013, s. 189–204.
- Mihálik, J. (2016): *Vědomí v přírodě. Russellovský přístup*. SMRŠŤ, Praha.
- Montero, B. (2015): „Russellian Physicalism.“ In Alter & Nagasawa (2015a): 209–223.
- Montero, B. & Papineau, D. (2005): „A defence of the *via negativa* argument for physicalism.“ *Analysis* 65 (3): 233–237.
- Nagel, T. (1974): „Jaké je to být netopýrem?“ In Hill & Mihálik (2015): 19–38.
- Nagasawa, Y. & Wager, K. (2017): „Panpsychism and Priority Cosmopsychism.“ In Brüntrup & Jaskolla (2017): 113–129.
- Prelević, D. (2017): „Hempel’s Dilemma and Research Programmes: Why Adding Stances Is Not a Boon.“ *Organon F* 24 (4): 487–510.
- Rosenberg, G. (2004): *A Place for Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Russell, B. (1927): *The Analysis of Matter*. Kegan Paul, London.
- Russell, B. (1995): *My Philosophical Development*. Routledge, London.
- Shani, I. (2015): „Cosmopsychism: A Holistic Approach to the Metaphysics of Experience.“ *Philosophical Papers* 44 (3): 389–437.
- Schaffer, J. (2010): „Monism: The Priority of the Whole.“ *Philosophical Review* 119 (1): 31–76.
- Stoljar, D. (2001): „Two Conceptions of the Physical.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (2): 253–281.
- Strawson, G. (2006): „Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism.“ *Journal of Consciousness Studies* 13 (10–11): 3–31.

Abstract

Russellian Monism as a Self-Standing Metaphysical Position

The paper critically discusses the treatment of Russellian monism in Tomáš Hříbek's monograph *Jaké to je, nebo o čem to je? (What It's Like, or What It's About?)*. According to Hříbek, Russellian monism, the approach to phenomenal consciousness inspired by the insights of Bertrand Russell, is not a real alternative to materialism, dualism and idealism. I argue that Russellian monism, on the contrary, can be viewed as a self-standing philosophical position which, moreover, avoids the main problems of these traditional approaches. I first address the objection that the fundamental entities of neutral monism have a mental, rather than neutral nature. In connection with neutral monism, I also express some worries concerning Hříbek's *via negativa* definition of physicalism. Thereafter I explain why the causal closure of the physical which poses a serious difficulty for dualism is not a problem for Russellian monism and emphasize that Russellian monism is able to tackle challenges, such as the conceivability argument and the knowledge argument, better than materialism. While then Russellian monism has certain affinities with materialism, dualism and idealism, it avoids the most serious challenges for these approaches and we therefore have a good reason to view it as a self-standing and promising approach to phenomenal consciousness.

Mihálik, J. (2017): „Russelliánský monismus jako svébytné metafyzické stanovisko.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 23–43. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Je to o fenomenálním charakteru

Michal Polák

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Jungmannova 1, 306 14 Plzeň
miha@kfi.zcu.cz

Argumentace Tomáše Hříbka proti fenomenálnímu charakteru se opírá především o Dennettova stanoviska. Dennettem dlouhodobě preferovaná strategie při vypořádání se s tímto problémem je metodologický naturalismus. Tato strategie jistě přinesla své ovoce, zejména je-li řeč o otevření skutečně kritické diskuse na téma kválií. Problém vědomí je však v současnosti traktován spíše v rámci materialistické metafyziky, než z pohledu Dennettova metodologického naturalismu. Tato preference má své empirické, ale i filosofické důvody, o nichž jsme hovořili s Tomášem Marvanem v knize *Vědomí a jeho teorie*. Protože Hříbkova monografie reaguje na některé názory z této knihy, komentuji Hříbkovy reakce a upřesňuji naše postoje. Zároveň se vyjadřuji k zařazení naší pozice v rámci materialistické metafyziky k materialismu typu B. V druhé části statě se zabývám problémem fenomenálního charakteru vědomé zkušenosti a snažím se argumentovat, že tento těžký problém nelze odstranit pouze tím, že se prokáže neudržitelnost tradičního chápání kválií.

Úvod

Ve své mimořádně obsáhlé knize *Jaké to je, nebo o čem to je: Místo vědomí v materiálním světě*¹ se Tomáš Hříbek věnuje tradičním filosofickým aspektům lidské mysli. Zejména staví do kontrastu problém intencionality a otázku vědomí. Domnívá se, jako ostatně většina filosofů mysli, že tyto dva problémy jsou traktovatelné oddělitelně, ale jde ještě dále. Pokud se nemýlím v porozumění knize, Hříbek má za to, že problém vědomí, přesněji řečeno jeho fenomenální stránku, lze zredukovat na problém intencionality. V širším slova smyslu jde o to, že charakter všech

1 Hříbek (2017).

vědomých mentálních stavů je vymezitelný čistě s pomocí reprezentačních vlastností těchto stavů. Pokud by tomu tak bylo, pak by se i ony tak problematické fenomenální vlastnosti vysvětlily jakožto reprezentační vlastnosti mentálních stavů, případně vlastnosti reprezentovaných entit. K diskusi je zde jistě řada témat; dvěma z nich budu věnovat bližší pozornost. Protože se ale v Hříbkově monografii píše o knize *Vědomí a jeho teorie* (2015), kterou jsme napsali s Tomášem Marvanem, vyjádřím se nejprve k těm úryvkům, které zmiňují naše názory na vědomí. V druhé části statě bych se rád soustředil na to, v čem se lišíme, pokud jde o názor na Dennettův přístup k fenomenálnímu vědomí. Rád bych předeslal, že v této části textu vyjadřuji především své názory, a je tudíž možné, že některé z nich by Tomáš Marvan nesdílel.²

Materialismus typu ...

Jedna z věcí, která mě v neformálních diskusích s Tomášem Hříbkem k jeho a k naší knize zaujala, bylo jeho tvrzení, že jakožto zastánci teorie identity se pravděpodobně přihlašujeme k materialismu typu B³. V tomto přístupu není prostor pro karteziánský dualismus, protože podle Chalmersovy klasifikace se jedná o striktně materialistickou pozici. Radikálnější je již jen eliminativismus (v Chalmersově klasifikaci materialismus typu A). Ten bývá obvykle charakterizován jako metafyzická teze, že mentální (psychologické) vlastnosti neexistují a lidově-psychologický diskurz lze zcela eliminovat ve prospěch materialistického popisu mozkových stavů a procesů. Patří-li vědomí do kategorie mentálních vlastností, pak eliminace musí platit i pro něj. Odlišit eliminativismus od materialismu typu B však může být poměrně obtížný úkol, protože většina těch, kteří bývají řazeni do skupiny eliminativistů, tvrdí spíše to, že chybné je naše běžné chápání mysli,⁴ propozičních mentálních stavů,⁵

2 Děkuji velice oběma anonymním oponentům za důležité připomínky, které jsem se snažil v textu zohlednit.

3 Jde o klasifikaci Davida Chalmere, v níž rozlišuje šest pozic od striktně materialistických až po radikální dualismus substancí. Mezi nimi jsou různé kompromisní varianty, které více či méně reflektují specifickou povahu vědomí. Viz Chalmers (2010).

4 Feyerabend (1963).

5 Churchland (1981).

vědomí či kválií,⁶ a nikoli, že by neexistovalo vědomí jako takové. Rozdíl mezi eliminativismem a materialismem typu B tak může být velmi jemný, nebo v podstatě nijaký, jak se domnívá Quine⁷ ve *Word and Object*.⁸ Je tedy k zamyšlení, zda uvedení autoři nejsou bez potíží zařaditelní spíše do kategorie materialismu typu B.

Vezmeme-li v úvahu „pravé“ materialisty typu B, jejich postoje se mohou i diametrálně lišit. Na jedné straně by sem nejspíš patřili tradiční teoretici identity jako Feigl⁹, Lewis¹⁰, Smart¹¹ či Place¹². Ti sdílejí ideu redukce mentálního na fyzické, nicméně charakter této redukce vysvětlují někdy i velmi odlišným způsobem. Na druhé straně Chalmers řadí do kategorie B Tyea, Lycana, Blocka a Stalnakera či dokonce Rosenthala, což jsou názorově opět značně rozdílní filosofové.¹³ Nechci se zde věnovat důvodům, proč právě tito jsou zařazeni do kategorie materialismu typu B. Pokud ale do této kategorie patří teoretici identity, pak do ní pravděpodobně patříme i my. Zároveň se ale neztotožňujeme s řadou postojů našich kategoriálně spřízněných kolegů.

Výrazným případem filosofa, s jehož názory týkajícími se problematiky fenomenálního charakteru vědomých stavů se v některých zásadních ohledech neztotožňujeme, patří právě Daniel Dennett. Blízká je nám jeho teze, že kválie nepředstavují nějakou neodstranitelnou překážku výzkumu vědomí. Na druhé straně se nám Dennettův názor¹⁴ na fenomenální obsahy vědomí jeví až příliš radikální. Podle nás se „Dennett v některých formulacích povážlivě blíží představě, že fenomenální stránky vědomí neexistují, že jsou to iluzorní výplody naší teorie o fungování lidské mysli“.¹⁵ Vědomí podle Dennetta tak sice existuje, ale nemá žádné pozoruhodné vlastnosti, jako jsou ty fenomenální. My se naopak domní-

6 Rey (1983).

7 Chalmersovu klasifikaci Quine neznal. Jeho stanovisko zde pochopitelně předjímáme na základě dostupných názorů.

8 Quine (1960, 264–265).

9 Feigl (1958).

10 Lewis (1966).

11 Smart (1959).

12 Place (1956).

13 Srov. Tye (1995), Lycan (1996), Block & Stalnaker (1999), Rosenthal (1997).

14 Např. v Dennett (1991, s. 372).

15 Marvan & Polák (2015, s. 35).

váme, že vědomí tyto fenomenální vlastnosti má, přestože jsou uchopitelné v nějakém naturalizovaném typu výkladu.

V knize se tedy přihlašujeme k názoru, že vědomí je nositelem fenomenálních kvalit.¹⁶ Podle Hříbka by navíc naše pozice byla aposteriorním fyzikalismem, čímž má zřejmě na mysli, že fyzikální povaha světa, v němž existuje i vědomí, není předpokládána jako metafyzická teze, ale je empirickou vědou dokazována. Protože věříme v platnost materialismu, je pro nás naprosto zásadní role, kterou při výzkumu vědomí sehrávají empirické vědy. Náš názor v knize se tak skutečně zakládá na tezi, že empirická věda o vědomí je relevantním nástrojem, jak o vědomí zjistit, jak zapadá do řádu přírody. Zároveň ale netvrdíme, jak nám Tomáš Hříbek přisuzuje, že věda o vědomí má být prostá veškeré filosofické konceptuální práce. Konceptuální práce je nezbytnou součástí vědy o vědomí. Vezměme například filosofické debaty o tom, jak vymezit pojem „neurálního korelátu vědomé zkušenosti“,¹⁷ které se nakonec promítají, ať přiznaně či nepřiznaně, i do úvah neurovědčů o tomtéž tématu.¹⁸ Na druhou stranu ale také nevidím důvod, proč by empirický výzkum nemohl rozhodnout některé filosofické kontroverze. Například hledání mechanismu vzniku vědomí má samozřejmě i své filosofické hypotézy, jako je myšlenka vyššího řádu nebo atencionalismus. Neumím si ale představit, jak by filosofie se svými konceptuálními nástroji mohla prověřit, která z těchto hypotéz, pokud vůbec nějaká, je pravdivá. Ostatně je to právě díky empirickým poznatkům, že dnes obecně převažuje materialistický názor o konstitutivní závislosti mysli na mozku. Zároveň ale neříkáme ani to, že takové vědě postačí pouhé shromažďování empirických výsledků.¹⁹ Jsem však přesvědčen, že v tomto případě jde spíše o nedorozumění, které pravděpodobně pramení z toho, že přisuzujeme empirickým datům větší váhu, než je přijatelné pro Tomáše Hříbka.

16 Na druhou stranu ale netvrdíme, že fenomenální kvality neexistují, absentuje-li vědomí. (Marvan & Polák 2015). Více k tomu viz níže.

17 Viz Chalmers (2000); Hohwy & Bayne (2015); Fink (2016).

18 Viz Koch et al. (2016); Frith, Perry & Lumer (1999).

19 Srov. Hříbek (2017, s. 27–28).

Proti kválofilům

Hlavní kritika naší knihy se však nachází v kapitole *Proti kválofilii*. Ta obsahuje kromě jiného i naše vymezení kválií, které konstatuje, že jsou to „vlastnosti vědomých stavů, které jim propůjčují jejich specifickou kvalitativní povahu“.²⁰ V knize i jinde používáme pro kvália termín „fenomenální charakter“, zejména proto, abychom se vyhnuli některým tradičním konotacím spojeným s pojmem kvále. Hříbek rozlišuje dva typy kválií – inflační a deflační – a toto naše vymezení považuje za definici deflačních kválií. Inflační kvália představují tradiční vymezení kválií jako niterných, soukromých, nepopsatelných a nekorigovatelných entit. V pojmu deflační kvália rezonuje naopak snaha omezit toto neodůvodněně robustní vymezení, ale zachovat z něj přinejmenším tu skutečnost, že vnímané entity se ve zkušenosti prostě nějak jeví. Fenomenální charakter vědomé zkušenosti tak zůstává a lze s ním počítat jakožto s předmětem projektu naturalizace inflačních kválií. Osobně považuji fenomenální charakter vědomé zkušenosti za naturalizovatelný, i když se bude jednat o komplikovaný projekt spojený s intenzivní spoluprací filosofie a empirických věd o vědomí. Podle Tomáše Hříbka však žádný takový projekt nebude zapotřebí, neboť podle jeho názoru je pojem fenomenálního vědomí nejen neudržitelný, ale co hůř, je bezobsažný.²¹ Zdá se, že toto je nejradikálnější, ale také nejkontroverznější teze celé knihy. Vzhledem k tomu, že Hříbkova teze zásadně stojí na pilířích Dennettova postoje k fenomenálním kvalitám, budu následující text věnovat oběma autorům.

Hříbek na začátku knihy vyjadřuje názor, že Dennett sice je materialisticky smýšlející filosof, ale nejde mu o hledání místa vědomí v přírodě, tj. jeho cílem není nalézt prostor pro vědomí v materiálním světě.²² Jeho cílem však je zachovat jak lidověpsychologické pojetí naší mysli, tak i obraz, který nám o mysli poskytuje věda. Co se tím ale přesně míní? Zdá se mi, že rozdíl mezi *snahou hledat místo vědomí v přírodě* a *snahou uvést do souladu výše uvedená dvě pojetí naší mysli* nespočívá v ničem jiném,

²⁰ Hříbek (2017, s. 230).

²¹ Tamtéž, s. 230.

²² Tamtéž, s. 19.

než v tom, že první přístup předpokládá metafyzické uvažování o vědomí (respektive o myslí) a hledání jeho esenciálních vlastností, které zdánlivě nezapadají do řádu přírody. Cílem naturalistického projektu – a právě tak vidím snahu nalézt místo vědomí v přírodě – pak má být ukázat, že tyto pozoruhodné vlastnosti do přírody zapadají velice přirozeně. Oproti tomu druhý přístup je čistě konceptuální. To, co chce zachovat, jsou dva zdánlivě nesouměřitelné popisy určité části světa. Dennett tak chce dosáhnout harmonické koexistence dvou obrazů²³, a nikoli harmonické koexistence dvou vlastností či dokonce entit. Takový přístup připomíná davidsonovský anomální monismus: máme dva druhy jazyků, ale svět jako takový je jen jeden, materiální, respektive fyzikální.

Hlavní důvod, pro který Davidson upřednostňuje anomální monismus, spočívá v tom, že jinak nejsme s to dát dobrý smysl svobodnému chování spočívajícím ve volbě mezi různými alternativami.²⁴ Racionalita a logická koherence jsou podle něj skutečnosti, které jsou věcí myslí a nikoli materiálního výkladu světa. Davidsonův, Dennettův a tím spíše i Hříbkův výklad má jedno významné riziko. Hrozí, že se v podstatě srazí do precizace konceptuálního výkladu o myslí a pozapomene na fenomenální charakter vědomé zkušenosti jako takové. Co ale má být onen fenomenální charakter zkušenosti zač? Vezměme si Dennettovy pumpy na intuice z *Quining Qualia*²⁵, které v každém případě cílí na nekonzistenci pojmu kváliea.

Tyto intuitivní pumpy podle něho vygenerovaly následující (a možná i nějaké další) vlastnosti subjektivní vědomé zkušenosti: nevyslovitelnost (*ineffability*), niternost (*intrinsicity*), soukromost (*privateness*) a přímou obeznámenost (*direct apprehensibility in consciousness*). Před vlastní charakterizací jednotlivých vlastností je třeba předeslat, že i přes značný rozsah článku si Dennett nedává velkou práci s definicemi výše uvedených vlastností.²⁶ To platí především pro první dvě vlast-

23 Ne náhodou najdeme v Hříbkově knize odkaz na Sellarsovu distinkci manifestního a vědeckého obrazu, s níž pracuje i Dennett (2017) v poslední knize *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*.

24 Davidson (2001).

25 Dennett (1988).

26 To může mít dva důvody: 1) takové definice nelze uvést, protože kváliea prostě neexistují, tudíž není co definovat; 2) Dennettova snaha odmítnout kváliea nebude, zcela pragmaticky, vedena seriózním pokusem shromáždit co možná nejkonzistentnější charakterizaci kválií, neboť by tím podřýval cíle vlastního projektu. To první by nejspíš byl Dennettův explicitní postoj, to druhé možná implicitní.

nosti, takže jsem jejich charakterizaci v zájmu jasnosti místy poněkud rozšířil při snaze zachovat ducha Dennettovy charakteristiky. Nevyslovitelnost podle tradičních zastánců kválií znamená, že bez ohledu na to, jak jsme výmluvní a kooperativní, nelze druhému sdělit o kváliích vůbec nic. Niternost je vlastnost, o níž Dennett tvrdí, že podle tradice znamená atomičnost a nemožnost kvále dále analyzovat. Zvláště tato jeho charakterizace působí poněkud nejasně. Význam pojmu niternost konotuje spíše zdůraznění toho, že kválie jsou přirozenou, esenciální vlastností zkušenosti u subjektu, který je při dané zkušenosti prožívá. Oproti tomu explikace pomocí pojmů atomičnost a nedělitelnost konotuje spíše vlastnost samotných kválií, nikoli jejich vazbu k nějakému nositeli. Buďme však k Dennettovi vstřícní a předpokládejme, že nevhodná je pouze charakteristika v definiens, nikoli termín v definiendu. Třetí vlastností je soukromost, jež je charakterizována jakožto nemožnost interpersonálního srovnání vlastností subjektivního prožívání. Poslední vlastnost představuje přímá obeznámenost (okamžitá dostupnost) ve vědomí. Kválie právě proto, že jsou niternými vlastnostmi naší zkušenosti, jsou nám přímo přístupna ve vědomí. Kromě toho v textu někdy zaznívá i vlastnost neomylnosti (*infallibility*), ta ale není řazena ke čtyřem základním. Neomylnost spočívá v tom, že kválie jsou přesně taková, jak je prožíváme. Nelze se mýlit v prožívaných vlastnostech, které kválie mají, protože způsob, jak danou vědomou zkušenost subjektivně prožíváme, je esenciální vlastností této zkušenosti samotné. To je ovšem epistemická vlastnost nositele kválií a nikoli ontologická vlastnost kválií samotných.

Jinak řečeno, kválie mají být konglomerátem základních vlastností reality subjektivního prožívání. Tuto jejich charakteristiku vystihl pravděpodobně jako první Clarence I. Lewis:

„Existují rozpoznatelné kvalitativní charaktery daného [given, M.P.], které se mohou opakovat v různých zkušenostech a jsou tak svého druhu univerzáliemi. Nazývám je ‚kválie‘. Avšak ačkoli jsou tato kválie univerzáliemi v tom smyslu, že jsou rozpoznávána zkušenost od zkušenosti, musí být odlišována od vlastností objektů. Jejich směšování je typické pro mnoho his-

torických koncepcí stejně jako pro současné teorie. Kvále je přímo intuitivně zakoušeno, je dané, a není předmětem jakékoli možné chyby, protože je čistě subjektivní. Vlastnost nějakého objektu je objektivní; její připsání je soudem, který může být chybný; a to, co predikace tohoto soudu tvrdí, je něco, co přesahuje to, co může být dané v jakékoli singulární zkušenosti.“²⁷

Lewisova charakterizace poměrně výstižně popisuje to, co Dennett odmítá. Podle Dennetta si nelze představit, že by existovalo něco, co by mělo všechny čtyři výše uvedené vlastnosti zároveň.²⁸ Přesněji řečeno tvrdí, že „vědomá zkušenost nemá žádné vlastnosti, které jsou speciální v jakémkoli smyslu, v němž jsou za speciální pokládána kvália.“²⁹

Důsledkem Dennettovy kritiky v *Quining Qualia* má být nutnost odmítnout kvália, tj. odmítnout kvalitativní charakter vědomí. Bez ohledu na to, že některé argumenty (intuice) se zdají být přesvědčivé více (např. ochutnávači kávy, jejichž hledání přesného obrazu kválií kolabuje na neschopnosti rozhodnout, zda jde o problém paměti, nebo hodnotících kritérií chuti kávy), jiné méně, zdá se, že Dennett spěje nevyhnutelně k jedinému závěru: vědomí nemá fenomenální charakter. Dennett nejenže tvrdí, že není konzistentní přisoudit výše uvedené čtyři vlastnosti něčemu psychicky konkrétnímu, ale ani samostatně pro něj žádná z těch vlastností není přijatelná pro charakterizaci toho, co je fenomenální aspekt vědomé zkušenosti. Pokud tedy nějaká vědomá zkušenost má vůbec existovat, musí jí Dennett přisoudit jiné vlastnosti. Nakolik mu rozumím, jeho strategie v podstatě je uchopit vědomou zkušenost se vši bezpředsudečností, která je charakteristická pro empirická zkoumání. Řídí se přitom základním pravidlem, které přijímá z tradice analytické filosofie, zejména logického behaviorismu, že má-li něco mít empirický smysl, musí to být verifikovatelné. Ovšem zprávy subjektu o jeho vlastních vědomých stavech mají empirický smysl pouze tehdy, pokud lze ověřit, zda platí, či nikoli. Tvrzení typu „právě zakouším chuť citrónu a je to naprosto specifický prožitek, o kterém vám ale nemohu říci nic konkrétnějšího“, nelze verifikovat. Takové reporty je tudíž třeba odmítnout.

27 Lewis (1929, s. 121).

28 Dennett (1988, s. 409).

29 Tamtéž, s. 382.

Jediná akceptovatelná tvrzení jsou ta, která lze ověřit či vyvrátit – lze o nich kupříkladu ukázat, že subjekt se v tom, co prožíval, mýlil.

Výsledkem Dennettovy argumentace sice je uznání existence subjektivních výpovědí, jejich vědecká hodnota je však ve světle výše uvedené kritiky kváilí pochybná. Vnímám jako logické, že metoda heterofenomenologie ani nemůže být ničím jiným než formální extenzí souboru empirických tvrzení o výpovědi subjektu. Tyto výpovědi jsou však pro Dennetta zajímavé pouze tehdy, pokud mají nějaké behaviorální, fyziologické či funkcionální rysy,³⁰ které v principu umožňují jejich ověření. Protože však se subjektivními výpověďmi o prožívané zkušenosti nelze pracovat jako s ověřitelnými fakty, je konkluzivní, že o nich Dennett hovoří jako o teoretických fikcích.³¹ Pak už je jen krůček k tomu, co si lze přechíst nejen v knize *The Intentional Stance*, že vědomé mentální stavy máme chápat jako interpretační vehikula a instrumenty k predikci, jejichž používáním nevytváříme žádný ontologický závazek, pokud jde o stavy myslí.³² Má-li se v tomto případě jednat jen o předběžnou opatrnost a ve vědě tolik oceňovanou neutralitu, pak je vše v pořádku. Pokud však tento postoj není metodologickým stanoviskem, ale vyjadřuje koneckonců metafyzické tvrzení, že subjektivní prožívání je teoretikova fikce, pak je třeba takovýto přístup odmítnout. Obávám se, že právě to si myslí i Tomáš Hříbek, když konstatuje, že:

„Jsem totiž přesvědčen, že je [pojem fenomenálního charakteru, M.P.] ve skutečnosti bezobsažný. To má vážné důsledky pro teorii vědomí. Je-li pojem fenomenálního charakteru neudržitelný, neexistuje žádné sdílené explanandum a pro teorii je třeba najít nové východisko.“³³

Jak jsem již uvedl, Hříbek v této souvislosti rozlišuje mezi deflačními a inflačními kváilii. Tvrzení o prázdnotě pojmu „fenomenální charakter“ však platí pro oba typy.

Inflační kváilia jsou taková, která mají ony výše uvedené čtyři vlastnosti, jako je niternost, nevyslovitelnost, soukromost a přímá obezná-

30 Dennett (2005, s. 81).

31 Dennett (1991, s. 98).

32 Dennett, (1998).

33 Hříbek (2017, s. 230).

menost. Do kategorie deflačních kválií patří všechna ta pojetí, která sice respektují, že žádné entity, kterým by bylo možno konjunktivně připsat tyto čtyři vlastnosti, neexistují, přesto však kvália jsou kvalitativními vlastnostmi vědomé zkušenosti. V deflačním přístupu jde podle mého soudu o to, že přinejmenším některé druhy zkušenosti, zejména percepční zkušenost, mají specifické prožívané kvalitativní vlastnosti. Tyto vlastnosti však neutvářejí nějakou samostatnou entitu, kterou bychom označili termínem kvále. Hříbkovo rozlišení inflačních a deflačních kválií je každopádně důležité ze dvou důvodů: 1) nutí obě skupiny kválofilů k tomu, aby jasně řekli, co tedy rozumí pod pojmy jako kvále, fenomenální vlastnost, kvalitativní charakter, jaké to je být, raw feel, atp.;³⁴ 2) možňuje diskutovat otázku, zda bychom přece jen nedokázali zachovat nějaké „slabší“ pojetí kválií.

Osobně se domnívám, že subjektivní zkušenost pravděpodobně nemá všechny výše uvedené vlastnosti zároveň. Představa entity, která je definována konjunkcí těchto vlastností, mi opravdu připadá velmi nadsazená. Někakou slabší verzi fenomenálního charakteru – a snad ji lze pro potřeby této statě nazvat deflační – bych však rád hájil. Dokonce jsem připraven tvrdit, že fenomenální kvalita nemusí být nutně svázána s vědomím.³⁵ Může existovat i jakožto nevědomá kvalita. Ze čtyř inflačních vlastností se mi jako jediná neproblematická jeví niternost, a to bez ohledu na to, zda jsou kvália vědomá, či nikoli. To, že vědomá zkušenost je vždy zkušeností nějakého subjektu, je dle mého názoru triviální fakt. Opravdu nevím, jak by musela vypadat argumentace, která by tento triviální fakt zpochybňovala. Oproti tomu nevyslovitelnost, soukromost a přímá obeznámenost se mi jeví jako v různé míře diskutabilní vlast-

34 Přiznám se, že při psaní knihy jsme dlouho debatovali, jaký pojem použít, aby nás kolegové jako Tomáš Hříbek neoznačili za kválofily, ale abychom se zároveň nevzdali fenomenální stránky vědomí. Jako nejvíce neutrální se nám nakonec jevil pojem fenomenální charakter. Tento termín používá extenzivně například Sydney Shoemaker (1994).

35 Podrobněji viz Marvan & Polák (2017). Teze o nevědomé fenomenální kvalitě má poměrně zajímavý potenciál, neboť umožňuje podpořit tvrzení, že existují situace, kdy subjekt není autoritou své fenomenální zkušenosti a jeho způsob prožívání této zkušenosti je korigovatelný. Mám na mysli Dennettovu úvahu vycházející z experimentu slepoty vůči změně (change blindness) (viz Dennett (2005, s. 82–86)). Dennett si klade otázku, zda subjekt může říci, že se mu změnila kvália pokaždé, když vnímal obraz se změnou barvy v určité části zorného pole, aniž by si této změny byl vědom. Myslím, že mohu v souladu s naší tezí o nevědomém fenomenálním charakteru tvrdit, že v případě nevědomé percepce subjekt skutečně není autoritou ohledně povahy (deflačních) kválií.

nosti. Absence jakékoli možnosti srovnání prožívané subjektivní zkušenosti dvou lidí, která vyplývá z přijetí nevysslovitelnosti a soukromosti, posunuje subjektivní kvalitu do sféry toho, o čem se musí mlčet. Pak by ovšem bylo obtížné, nebo spíš nemožné, něco takového naturalizovat.

Tomáš Hříbek pravděpodobně správně ukazuje, že současné definice kválií jsou velmi rozdílné. Zároveň ale připouští, že společným jmenovatelem těchto vlastností je právě to, že pro nositele těchto vlastností je to být nějaké, když podstupují určitou zkušenost. „Jaké to je mít nějakou zkušenost“ je tedy ta vlastnost, již sdílí všechny Hříbkem uvedené definice deflačních kválií. Pokud mu správně rozumím, problémem je, že tato vlastnost je jednou z vlastností, jimiž byl charakterizován pojem inflačních kválií. V textu se mi bohužel nepodařilo nalézt, která ze čtyř vlastností by to měla být (příznávám, že to může být moje chyba). Ať už to ale byla jakákoli z nich, jedná se o vlastnost, kterou jsou charakterizována inflační kvália. Pokud jsme inflační kvália odmítli, zároveň s tím jsme podle Hříbka museli odmítnout i tyto čtyři vlastnosti. Na rozdíl od Tomáše Hříbka si nemyslím, že nás něco podstatného nutí odmítnout všechny čtyři vlastnosti jen proto, že je pro charakterizaci dané zkušenosti nelze použít všechny zároveň. V textu se snažím navrhnout zachování jedné z nich – niternosti. Je možné, že fenomenální stavy mají, kromě niternosti, vícero poměrně rozmanitých, ale rozlišitelných vlastností, tomu se zde však nelze věnovat.³⁶

Také bych neřekl, že rozdílnost v definicích, a koneckonců možná i jejich nekompatibilitnost, automaticky znamená, že kvalitativní charakter zkušenosti vůbec neexistuje. Bez ohledu na absenci plauzibilní definice kválií v současném diskurzu teorií vědomí není důvod tvrdit jejich neexistenci. Jde o problém nalezení korektní definice, nikoli o otázku, zda kvalitativní vlastnosti zkušenosti existují, či nikoli. Kvália (v nějakém slabším smyslu) jsou bez pochyby něco, s čím se ve vlastní zkušenosti dnes a denně přímo setkáváme. S prožitky zvuků, barev atp. máme každodenní zkušenost, a proto ani neumím dát smysl hypotéze, že fenomenální stavy ve skutečnosti neexistují.

S Dennettem a Hříbkem bychom se pravděpodobně shodli v tom, že subjektivní zkušenost nemá všechny čtyři uvedené vlastnosti zároveň.

³⁶ Více viz Metzinger (2008, s. 217).

Některé vlastnosti působí z hlediska jejich možné naturalizace skutečně jako principiální překážky. Přesto se nedomnívám, že by platilo, že subjektivní zkušenost nemá žádnou z nich.

Závěr

Kdokoli, kdo nepatří do kategorie materialismu typu A (a to navíc té verze, která a priori odmítá debatu o fenomenálním charakteru), se musí vypořádat s tím, že jakákoli redukce nějakého jevu na jiný musí přesvědčivě popsat mechanismus, který bezezbytku redukuje ono redukované. Chceme-li zachovat fenomenální charakter zkušenosti, který je pro nás přirozeným způsobem, jímž svět subjektivně zakoušíme, musíme se pokusit vysvětlit, jak zapadá do materiálního světa. Toto vysvětlení jistě může mít formu redukce jednoho jevu na jiný, ale vysvětlení, jak je subjektivní zkušenost integrována do světa přírodních jevů, musí být každopádně přesvědčivé. Nezdá se, že by to z dennettovského tábora takovým uspokojivým vysvětlením skutečně bylo.

Pokud bychom na základě argumentu, že nic nemůže mít konjunktivně všechny čtyři uvedené vlastnosti zároveň, považovali za vyvrácené pojetí inflačních kválií, ještě to nic neříká o platnosti nebo neplatnosti deflačního pojetí. Ostatně i sám Tomáš Hříbek dokázal deflační pojetí vymežit pomocí příkladů autorů jako Owen Flanagan, Peter Carruthers, Michael Tye či Ned Block. Nezaznamenal jsem ale žádný přesvědčivý argument (nevylučuji, že jsem jej přehlédl), který by toto slabší (deflační) pojetí vyvracel. Jasnou argumentační strukturu má sice argument proti inflačním kváliím³⁷, ten však, jak tvrdí sám autor, a já s ním v tomto souhlasím, není konkluzivní. „Není totiž vyloučeno, že někdo v budoucnu najde přesvědčivější způsob identifikace deflačních kválií, resp. fenomenálních charakterů.“³⁸ Tomáš Hříbek má nicméně za to, že poslední desetiletí výzkumu fenomenálního charakteru zkušenosti nepřinesly očekávané výsledky, pokud jde o definici tohoto pojmu. To je podle něj důvod ke ztrátě optimismu a k odmítnutí tohoto pojmu v teoriích vědomí. Jeho obavy nesdílím, byť asi dokážu pochopit, z čeho pramení.

37 Viz Hříbek (2017, s. 235).

38 Tamtéž, s. 236.

Stejně tak si nemyslím, že tradiční teorie vědomí si mohou dovolit tento pojem opustit. To je ale téma na rozsáhlejší debatu.

Obecněji řečeno, nemyslím si, že problém fenomenálního charakteru vědomé zkušenosti lze jednoduše odstranit pouze tím, že se prokáže neudržitelnost tradičního (inflačního) chápání kválií. Stále zbývá ukázat, že ani deflační pojetí kválií nedává smysl. To, že ochutnávači kávy nejsou s to rozhodnout, zda určení charakteru kválií kolabuje na neschopnosti paměti zapamatovat si, zda dvě zkušenosti v různém čase jsou fenomenálně identické, nebo troskotá na změně hodnotících kritérií subjektu při ochutnávání kávy, anebo se hroutlí díky odlišným objektivním vlastnostem kávy jako takové, přece nezpochybňuje, že při každém vědomém ochutnání kávy má jejich zkušenost nějaký vědomě zakoušený subjektivní charakter. Tvrdit opak by znamenalo, že ochutnávači kávy vykonávají svoji práci bez vědomého prožitku odlišujícího např. nežádoucí gumovou chuť kávy od žádané chuti anýzu.

Je bezesporu skvělé, že český čtenář má k dispozici rozsáhlou a koncizní monografii o filosofii vědomí. Osobně se musím přiznat, že mne zaujal organický výklad a s řadou Hříbkových názorů se dokážu ztotožnit. Můj postoj k výše uvedeným Dennettovým argumentům však nezměnila, spíše naopak. Utvrdila mě v tom, že psychologický rozměr Dennettových úvah o fenomenálním vědomí je čistě konceptuální záležitostí a zřejmě opravdu nemá žádný fenomenální rozměr. Na Hříbkově analýze je cenné, že dotváří obraz Dennetta jako naturalistického materialisty, který odmítá úvahy o fenomenálním charakteru. Těmto naturalistickým snahám lze fandit do té míry, do jaké Dennett kritizuje tradiční (inflační) zastánce kválií, kteří konstituují kvále jako ontologickou entitu se specifickými subjektivními vlastnostmi. Taková kvália bezpochyby nikdo nikde neviděl. Ovšem odmítnout i deflační přístup, který vnímá kvále spíše jako vlastnost, či soubor vlastností, se jeví jako eliminace naší prožívané zkušenosti a nikoli její naturalizovaná redukce.

Literatura

Block, N. & Stalnaker, R. (1999): „Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap.“ *Philosophical Review* 108 (1): 1–46.

- Chalmers, D. (2000): „What Is a Neural Correlate of Consciousness?“ In *Neural Correlates of Consciousness: Conceptual and Empirical Questions*, ed. T. Metzinger, MIT Press, Cambridge, MA, 2000, s. 17–39.
- Chalmers, D. (2010): *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, Oxford.
- Churchland, P. M. (1981): „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.“ *The Journal of Philosophy* 78 (2): 67–90.
- Dennett, D. (1998): *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Dennett, D. (2017): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. Allen Lane, London.
- Dennett, D. (1988): „Quining Qualia.“ In *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, ed. A. Goldman, MIT Press, Cambridge, MA, 1993, s. 381–414.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*. Penguin Books, London.
- Dennett, D. (2005): *Sweet Dreams*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Feigl, H. (1958): „The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘.“ In *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, volume 2*, eds. H. Feigl, M. Scriven & M. Grover, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, s. 370–497.
- Feyerabend, P. (1963): „Mental Events and the Brain.“ *The Journal of Philosophy* 40: 295–6.
- Fink, S. B. (2016): „A Deeper Look at the ‚Neural Correlate of Consciousness‘.“ *Frontiers in Psychology* 7: 1–13.
- Frith, Ch., Perry, R. & Lumer, E. (1999): „The Neural Correlates of Conscious Experience: An Experimental Framework.“ *Trends in Cognitive Sciences* 3 (3): 105–114.
- Hohwy, J. & Bayne, T. (2015): „The Neural correlates of Consciousness:

Causes, Confounds and Constituents.“ In *The Constitution of Phenomenal Consciousness: Toward a Science and Theory*, ed. S. Miller, John Benjamins, Amsterdam, 2015, s. 155–176.

Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofia, Praha.

Koch, Ch., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016): „Neural Correlates of Consciousness: Progress and Problems.“ *Nature Reviews* 17: 307–321.

Lewis, C. I. (1929): *Mind and the World Order*. Scribner's, New York.

Lewis, D. (1966): „An Argument for the Identity Theory.“ *The Journal of Philosophy* 63 (1): 17–25.

Lycan, W. G. (1996): *Consciousness and Experience*. MIT Press, Cambridge, MA.

Marvan, T. & Polák, M. (2017): „Unitary and Dual Models of Phenomenal Consciousness.“ *Consciousness and Cognition* 56: 1–12.

Marvan, T. & Polák, M. (2015): *Vědomí a jeho teorie*. Pavel Mervart, Praha.

Metzinger, T. (2008): „Empirical perspectives from the self-model theory of subjectivity: a brief summary with examples.“ *Progress in Brain Research* 168: 215–245.

Place, U. T. (1956): „Is Consciousness a Brain Process?“ *British Journal of Psychology* 47 (1): 44–50.

Quine, W.V.O. (1960): *Word and Object*. MIT Press, Cambridge, MA.

Rey, G. (1983): „A Reason for Doubting the Existence of Consciousness.“ In *Consciousness and Self-Regulation, Vol. 3*, eds. R. Davidson, G. Schwartz & D. Shapiro, Plenum, New York, 1984, s. 1–39.

Rosenthal, D. M. (1997): „A Theory of Consciousness.“ In *The Nature of Consciousness*, eds. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, MA, 1997, s. 729–754.

Shoemaker, S. (1994): „Phenomenal Character.“ *Noûs* 28 (1): 21–38.

Smart, J. J. C. (1959): „Sensations and Brain Processes.“ *The Philosophical Review* 68 (2): 141–156.

Tye, M. (1995): *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press, Cambridge, MA.

Abstract

It Is About Phenomenal Character

Tomáš Hříbek's arguments against the phenomenal character are based mainly on Dennett's beliefs. Dennett's long-preferred strategy in dealing with this problem is methodological naturalism. This approach has certainly bore its fruits, especially when it comes to opening a really critical debate on the issue of qualia. The problem of consciousness is, however, nowadays treated rather within materialistic metaphysics than within Dennett's methodological naturalism. This preference has both empirical and philosophical reasons which we considered with Tomáš Marvan in the book *Vědomí a jeho teorie*. In view of the fact that Hříbek's monograph responds to some of the opinions from our book, I comment on these reactions and clarify our attitudes. At the same time, I make remarks to Hříbek's classification of our position within materialistic metaphysics as type-B materialism. The second part of the paper deals with the phenomenal nature of conscious experience, and attempts to argue that this hard problem cannot be overcome simply by demonstrating the unsustainability of the traditional understanding of qualia.

Polák, M. (2017): „Je to o fenomenálním charakteru.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 44–59. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Explanandum teorie vědomí: marné hledání konsenzu?

Tomáš Marvan

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

Text kriticky hodnotí tvrzení o pojmu fenomenálního vědomí, která jsou obsažena v šesté kapitole knihy Tomáše Hříbka *Jaké to je, nebo o čem to je?* Mým východiskem je teze Erica Schwitzgebela, že fenomenální vědomí můžeme definovat natolik neutrálně a minimalisticky, že se na jeho existenci mohou shodnout i teoretikové vědomí z velmi rozdílných táborů. Hříbek tento názor nesdílí, snažím se ale ukázat, že na základě lichých argumentů. Značnou pozornost v textu věnuji názorům Daniela Dennetta na podstatu vědomí, především pak „iluzionismu“ jakožto teorii vědomí. Ten pokládám za teorii se značně nejasným obsahem a navrhuji, aby se o něm ve filozofii vědomí vedly soustředěné diskuze.

Tomáš Hříbek v úvodu šesté kapitoly své knihy *Jaké to je, nebo o čem to je?*¹ konstatuje, že současné teorie vědomí nenacházejí shodu ohledně svého společného explananda. Zatímco většina autorů za toto explanandum pokládá fenomenální vědomí, Daniel Dennett naopak tento pojem zpochybnil a Hříbek pak jeho námitky dopracoval do všeobsažné kritiky. Pojem fenomenálního vědomí (a souvisejících pojmů jako je fenomenální charakter, fenomenologie apod.) je podle Hříbka bezobsažný. Dokazovat to mají rozpory v textech autorů, kteří se k němu vyjadřují. Hříbek považuje možnost shodnout se na neutrálním explanandu s tradičněji orientovanými teoretiky za prakticky vyloučenou, a navrhuje proto pojem fenomenálního vědomí zcela opustit a pro teorii vědomí hledat explanandum nové. Obrysy tohoto nového explananda podle Hříbka opět určil Dennett.²

1 Hříbek (2017, s. 217).

2 V textu budu často hovořit přímo o Dennetových názorech, protože i Hříbek chápe svou koncepci, rozvinutou v šesté kapitole knihy, jako obhajobu a extenzi Dennetovy teorie vědomí.

Domnívám se, že takový odhad situace je možná až příliš pesimistický. Jak se pokusím ukázat, navzdory velmi odlišné terminologii tu podle všeho netriviální názorový průnik mezi Dennettem a tradicí je. Díky němu je zde i určitá šance na shodu ohledně explananda teorie vědomí, jež můžeme chápat poměrně tradičně. Na druhé straně, Dennett a jeho obhájci a interpreti občas tvrdí věci, které, jak se zdá, tuto možnost shody opět zpochybňují. Mým závěrem tak bude, že reálná míra shody mezi táborem dennettovců a tradičněji orientovanými autory zůstává nejasná.

Fenomenální vědomí a manifestní obraz světa

Za „mainstream“ současné filozofie vědomí lze podle mě označit ty autory, kteří za explanandum teorie vědomí pokládají nagelovsky chápané fenomenální stavy: stavy organismů či entit, u nichž má smysl říci, že pro ně „je nějaké“ se v těchto stavech nacházet.³ Filozofie mysli je plná debat o tom, jakou povahu tyto stavy mají. Jsou veskrze reprezentativní? Jsou všudypřítomné, jak věří panpsychisté? Má k nim subjekt neomylný přístup? Ohledně odpovědí na tyto otázky nepanuje shoda. Jsem však přesvědčen, že tato neshoda v detailech jednotlivých teorií vědomí se nevyklučuje se shodou na jejich společném explanandu. Stačí prostě vymežit to explanandum tak, aby se do něj rozdílňala teoretická hlediska nepromítala. Přesně takový postup navrhuje Eric Schwitzgebel. Podle něj bychom měli fenomenální vědomí chápat „nevinně“ (*innocently*). Díky tomu se budeme moci, na jedné straně, široce shodnout na jeho existenci, na druhé straně se pak se vši vervou budeme moci pustit do debat o tom, jaké vlastnosti má a jak je nejlépe vysvětlit. Schwitzgebel postupuje metodou výčtu několika neproblematických příkladů fenomenálně vědomých stavů, k nimž pak jako kontrastní skupinu uvede pár negativních příkladů – jevů, které zcela bezpečně stavy fenomenálního vědomí nejsou. Pak již lze jen doufat, že čtenář pochopí, co mají proponenti pojmu fenomenálního vědomí na mysli. K pozitivním příkladům fenomenálních stavů řadí Schwitzgebel smyslové vjemy, představy, živé emoce a sny. Navzdory své různosti mají všechny tyto stavy nagelovskou *what-it's-like-ness*. Negativními příklady jsou sekrece růstového hormo-

3 Nagel (1974).

nu, dispoziční znalosti, dlouhodobé záměry nebo reakce na maskované vizuální podněty v laboratoři.⁴

Mnoho Dennettových vyjádření se dá vykládat tak, že tuto nevinnou verzi fenomenálního vědomí přijímá. Například v knize *Intuition Pumps*⁵ pracuje se známým rozlišením, které na scénu uvedl Wilfrid Sellars. Jde o rozlišení mezi vědeckým obrazem světa a jeho „manifestním“ obrazem.⁶ Do manifestního obrazu světa patří barvy, zvuky, vůně apod. Naproti tomu vědecký obraz světa se skládá například z neuronů a jejich vzruchů. Dennett tvrdí, že lidová psychologie občas ze sellarsovské dichotomie nesprávně učiní triádu a k manifestnímu obrazu a vědeckému obrazu připojí ještě chybné lidové pojetí manifestního obrazu nějakého jevu.⁷ Tak například u svobodné vůle je jejím manifestním obrazem to, že se my lidé dokážeme učit novým způsobům chování, čímž rozšiřujeme svůj repertoár možných reakcí na výzvy prostředí. Vědeckým obrazem svobodné vůle jsou pak vědou odhalované neurální mechanismy, které flexibilní chování umožňují. Třetím prvkem je pak nesprávné lidové pojetí svobodné vůle: představa, že jsme zcela svobodní autoři svých činů, kteří se mohou rozhodovat zcela nezávisle na okolnostech jednání a na jeho kauzálních antecedentech.

Zkusme nyní podobnou triádu vyznačit u fenomenálního vědomí. Ve vědeckém obrazu světa mu odpovídají kaskády mozkových procesů. Nesprávné lidové pojetí manifestního obrazu vědomí spočívá v přesvědčení, že vědomí je neomylné, vždy přístupné jen z perspektivy první osoby, nerelační, neredukovatelné na neurální substrát apod. O takto pojatém „inflačním“ vědomí lze jistě mít oprávněné pochybnosti; Dennett je vyjádřil například ve svém klasickém článku „Quining qualia“.⁸ Co je ale tím třetím členem triády – správným manifestním pojetím vědomí? Podle mě je jím to, co Dennett (a Hříbek po jeho vzoru) nazývá prostě „zkušenost“.

Mou tezí je, že „zkušenost“, jejíž existenci jak Dennett, tak Hříbek přijímají, není nic jiného než Schwitzgebelovo nevinně chápané feno-

4 Schwitzgebel (2016).

5 Dennett (2013, s. 69–72).

6 Sellars (1962).

7 Dennett (2013, s. 355–56).

8 Dennett (1988).

menální vědomí. A ať už tomu nakonec budeme říkat jakkoli, stěží to z našeho obrazu světa může vymizet. Je to naše jediná cesta k uchopení toho, co to vědomí vlastně je. Jen s pomocí vědeckého popisu světa nebo ze záznamů ve třetí osobě bychom nikdy nepochopili, o čem je řeč. Mou druhou tezí pak je, že v tomto nevinném smyslu termín „fenomenální vědomí“ používá většina současných filozofů myslí. Přestože termín „fenomenální vědomí“ původně zpopularizoval Ned Block, který mu připsal určité typické vlastnosti a odlišil ho od „přístupového vědomí“,⁹ dnes se již málokdo drží pojmu fenomenálního vědomí v takto úzkém smyslu. Nevinně pojaté fenomenální vědomí v literatuře dominuje. Jsem proto toho názoru, že nevinné fenomenální vědomí či zkušenost můžeme prohlásit za hledané explanandum teorie vědomí. Shoda na explanandu je tudíž možná nejen v okruhu tradičně zaměřených teoretiků, kteří termín „fenomenální vědomí“ běžně používají, ale může se k ní připojit i Hříbek s Dennettem.

Přestože je fenomenální vědomí postulátem manifestního obrazu, neznamená to, že ho musíme zkoumat manifestními prostředky, například „introspekci“. Jako explanans samozřejmě můžeme využít jakékoli prostředky empirické vědy. I kognitivní neurovědci a psychologové totiž chápou předmět vědy o vědomí (*science of consciousness*) výše popsaným způsobem. Dokladem budiž téměř jakýkoli text z těchto oborů, který se vědomím zabývá. Například: „Být vědomý znamená něco zakoušet – nacházet se v subjektivním, fenomenálním stavu a zakoušet, jaké to je – něco vidět, slyšet zvuk, myslet myšlenku nebo prožívat nějakou emoci.“¹⁰ Anebo: „Vědomí – jaké to je něco zakoušet – nepochybně představuje jeden z nejvýznamnějších vědeckých problémů současnosti“ (takto začíná projekt grantu ERC *Consciousness: The Radical Plasticity Thesis*, který nedávno řešili belgičtí kognitivní neurovědci pod vedením Axela Cleeremans¹¹). Takové chápání vědomí nejenže není v člancích současných neurovědců zřídkavé; ono je *normou*.

9 Block (1995).

10 Koch, Massimini, Boly & Tononi (2016, s. 307); článek je neaktuálnějším přehledem stavu výzkumu tzv. neurálních korelátů vědomí.

11 Viz <http://axc.ulb.be/pages/radical-plasticity>. K dalším příkladům textů vědců, kteří chápou vědomí jako fenomenální vědomí, viz Persuh (2018), Balsdon & Clifford (2018), Mazzi, Savazzi & Silvanto (2017), Jonkisz, Wierzchoń & Binder (2017), Tsuchiya, Wilke, Frässle & Lamme (2015).

Není to ale tak, že zatímco Dennett s Hříbkem nabídli *netechnický* pojem zkušenosti, který může hrát roli manifestního obrazu vědomí, obhajující fenomenálních kvalit a obratu „jaké to je být někým“ předkládají technický pojem zatížený balastem lidové psychologie a nezpracovaných teoretických předpokladů? Hříbek věc takto staví. Podle něj se příznivci fenomenálního vědomí nemohou dobrat společné neutrální půdy, na níž by své neshody o vědomí mohli probírat; vždy si nutně nerozumějí, protože od počátku do vědomí promítají své rozlišné představy. Podle mě taková obhajoba Dennetta neobstojí. Souhlasil bych s tím, že všechny běžně užívané metafory pro fenomenální vědomí jsou nedokonalé v tom smyslu, že se nekryjí s běžným užitím slov. Tak například obrat „jaké to je být někým“ je v běžném životě používán nikoli pro popis momentálního vizuálního (zvukového atd.) prožitku, ale pro popis celé řady takových prožitků, které se dohromady pojí s nějakou životní situací nebo rolí. Mluvíme třeba o tom, jaké to je být astronautem. Přesto obrat „jaké to je být někým“ používáme i tehdy, chceme-li obrátit pozornost čtenáře právě na momentální obsahy vědomí. Naprosto totéž ale platí i o pojmu zkušenosti. I ten je v běžné řeči používán trochu jinak, a to podobně jako „jaké to je být někým“ – mluvíme například o „dlouhodobé zkušenosti s používáním Androidu“. Oba pojmy jsou v rámci teorie vědomí do jisté míry technické.¹² To ale – alespoň v mých očích – nesnižuje jejich užitečnost. To, co se takové termíny snaží postihnout, totiž nijak technické nebo umělé není: jde o prožívanou realitu vědomí v celé jeho pestrosti.

Tvářit se, že „zkušenost“ není obdobně umělý pojem jako „fenomenální vědomí“, tedy není úplně poctivé; tenhle jednoduchý trik denettovcům neprojde. Termíny „zkušenost“ a „jaké to je“ ve skutečnosti můžeme pokládat za synonyma.¹³ Pokud se tedy Dennett a zbytek filozofů shodnou na tom, že existuje „zkušenost“, je vyhráno a krach hledání společného explananda teorie vědomí je odvrácen.¹⁴

12 Viz ale nesouhlasný názor ve Farrell (2016).

13 Tvrdí to například Galen Strawson v přednášce *One Hundred Years of Consciousness: A Long Training in Absurdity* (předneseno mj. na katedře filozofie UPOL v květnu 2014). Viz též Strawson (2018).

14 Jak upozornil v konverzaci Juraj Hvorecký, pokud je nutné každé explanandum od samého počátku svázat s množinou teoretických postulátů, na nichž se jeho proponenti shodnou, pak je otázkou, zda někdy může dojít ke shodě na jakémkoli explanandu.

Nechyťme se zbytečně nálepek

Hlavním zdrojem nedorozumění mezi dennettovci a mainstreamem filozofie vědomí se zdá být to, že ti první chápou pojem fenomenálního vědomí příliš úzce.¹⁵ Samotné používání termínů jako „fenomenální vědomí“ a „fenomenální charakter“ nemusí nutně znamenat, že se jejich uživatel hlásí k ontologicky podezřelé teorii. Dobře je to vidět třeba na pracích Jesseho Prinze. Prinz obhajuje *reduktivní realismus* ohledně fenomenálního vědomí.¹⁶ V něm je obsažena teze, že fenomenální vědomí (v nevinném pojetí) sice existuje, ale ontologicky vzato je bezezbytku realizováno mozkovými procesy. Které procesy to přesně jsou, zatím nikdo neví; na materialistickém přesvědčení reduktivních realistů to ale nic nemění. Prinz nicméně zcela volně používá nejen materialisticky chápaný pojem fenomenálního vědomí, ale dokonce termín „kválie“. Ten Dennett, jak známo, vehementně odmítá. Prinz je však zároveň jedním z autorů, které Dennett chválí a vydává je za exemplární příklady toho, jak by se k teorii vědomí mělo přistupovat. Dokonce výslovně uvádí, že Prinzova teorie vědomí se v některých zásadních momentech podobá té jeho.¹⁷ Z tohoto úhlu pohledu jsou rozdíly mezi Dennettem a Prinzem mnohem menší, než by se mohlo zdát z Hříbkových (a Dennettových) výroků.

Beru si z toho ponaučení, že bychom neměli lpět na nálepkách a spíš bychom se vždy měli pořádně podívat, co se pod nimi skrývá. Povrchové terminologické rozdíly mohou zakrývat hlubší názorové shody a vstřícný interpretační postoj by to měl reflektovat.

Eliminace a iluze

V literatuře se lze často setkat s názorem, že Dennett nechce vědomí vysvětlit, ale přímo eliminovat. Dennett se brání, že nic takového dělat nechce. Hříbek ho tedy vstřícně čte ne jako eliminativistu ohledně vědomí, ale pouze jako redukcionistu. Vědomí podle Dennetta existuje, ale

¹⁵ Srov. Blackmoreová (2006, s. 5–6).

¹⁶ Prinz (2016).

¹⁷ Dennett (2015, s. 1).

není ničím jiným než koordinovanými mozgovými procesy. Potom se ale Dennett přece jen tolik neodchyluje od současné empiricky informované filozofie myslí, jak by se zdály naznačovat některé jeho výroky – shoduje se například se zmíněným Prinzem a jeho reduktivním realismem.

Dennett však na druhé straně občas říká věci, které ho od současných teorií empiricky informované filozofie myslí vzdalují. Některá jeho tvrzení skutečně působí dojmem, že sice hovoří o „zkušenosti“, ale tu důkladně dekonstruuje a nakonec pod ní myslí něco úplně jiného než všichni ostatní. Jako by chvílemi koketoval s myšlenkou, že zkušenost je jen *zdánlivá* – že je druhem neodbytné iluze, že prožíváme fenomenální stavy. To je alespoň jeden způsob, jak si vykládat jeho obhajobu „iluzionismu“ v teorii vědomí.¹⁸

Autorem tohoto termínu je filozof Keith Frankish. V jeho vymezení iluzionismus nepůsobí až tak radikálně. Jde prý o odmítnutí jisté koncepce toho, co jsou vjemy.¹⁹ Čili by mělo jít o nějaké systematické rozpracování Dennettovy kritiky „inflačních“ kválií. Iluzionismus se ale v některých momentech zdá jít za upřímný redukcionismus, například ten Prinzův, směrem k eliminativismu vědomí. Nejde jen o to, že samotný název nutně svádí k nedorozuměním. V duchu maximy představené v minulém oddíle jsem připravený nechyťat se nálepek a hledat hlubší obsahové rysy dané teorie. Iluzionismus na mě přesto v některých momentech působí jako teorie, v níž se z prožívané zkušenosti stává mluvená a souzení o zkušenosti. Taková radikálně kognitivistická teorie by skutečně zaváněla silným revizionismem všech běžných představ o vědomí a zkušenosti, včetně odmítnutí fenomenálního vědomí i v jeho nevinné podobě. Shoda na explanandu teorie vědomí, dosažená výše, by se nám tak znovu začala rozpadat pod rukama. Dennett a další iluzionisté jako by přece jen chtěli tradiční explanandum teorie vědomí spíš odmítnout, respektive nahradit něčím jiným, než vysvětlit.

Prinz je příkladem čtenáře, který si iluzionismus vyložil právě takto: žádnou zkušenost prý podle Dennetta a Frankishe *nemáme*. Máme *jen* přesvědčení o zkušenosti, která jsou systematicky chybná. Chybně se nám totiž zdá, jako bychom podstupovali stavy, které mají nagelovské

¹⁸ Dennett (2016).

¹⁹ Frankish (2016, s. 9).

jaké to je“.²⁰ To je nesmírně poučné. Autor s hlubokou znalostí Dennettova díla dospěl k takovému čtení ne kvůli nálepkám, ale na základě poctivé obsahové analýzy Dennettových a Frankishových děl. Hříbkova verze iluzionismu bohužel dojem revizionismu vůbec nepomáhá zaplašit. Vycházím z referátu na nedávném česko-polském workshopu o možnostech naturalizace vědomí, který Hříbek zakončil slovy: „Možná bychom měli výzkum vědomí pojmout jinak – jako zkoumání fyzických vlastností, které nás nutí myslet si a říkat, že je nějaké podstupovat zkušenosti.“²¹ Rozumím tomu tak, že to co se běžně chápe jako vědomí či zkušenost z Hříbkova projektu vypadne jako nadbytečné.

Zkrátka, nemohu se zbavit dojmu, že s námi iluzionisté hrají podivnou hru. Její základní tahy bych shrnul následujícím způsobem: (1) „Zkušenost existuje“ (Dennett, Hříbek, Frankish) – (2) „Vjemy v každodenním smyslu“ (*sensations in the everyday sense*) existují také (Frankish)²² – (3) „Bolesti existují, ale jsou něco jiného než vjemy (*sensations*) – spíše něco jako soudy“ (Hříbek)²³ – (4) Tyto soudy jsou systematicky nepravdivé; jsou kauzálním důsledkem neurálních událostí, které „nás nutí myslet si a říkat, že je nějaké podstupovat zkušenosti“ (Hříbek, citované vyjádření). Někde mezi tahy (2) a (3) se odehraje zásadní posun, při němž jako by se iluzionistům z pojmu vědomí vytratilo to, co si pod ním představujeme my ostatní. Iluzionista nejprve na oko uzná, že běžné vjemy a prožitky existují. Vzápětí z nich ale udělá něco jiného – něco jako soudy nebo přesvědčení. V rámci iluzionistické hry se tak opakovaně stáváme svědky toho, jak se z rozumného cíle – dejme tomu, z odmítnutí „inflačních“ kválií – stává absurdní podnik: odmítání zkušenosti, jak ji známe, a její nahrazení zvláštními surogáty. Tato hra mate nejen mě, ale jak jsem zjistil četbou i řadu dalších lidí, včetně čelních autorit současné vědy o vědomí. Dokladem budiž například rozhovor, který Susan Blackmoreová pořídila s Patricií a Paulem Churchlandovými. Oba dotázaní se shodují v tom, že Dennett úspěšně rozbil výmysly typu imateriálních kválií. Patricia Churchlandová ale ihned dodává, že Dennett jí místy

20 Prinz (2016).

21 „Comments on Jakub Mihálik’s „In Search of the Protophenomenal“, workshop Naturalistic Approaches to Content and Consciousness II, Filosofický ústav AV ČR, 18. 9. 2017.

22 Frankish (2016, s. 9).

23 Hříbek (2017, s. 271).

zní jako zatvrzelý behaviorista, který chce popřít realitu běžné vědomé zkušenosti. Svou odpověď končí přiznáním, že si vlastně „není tak úplně jistá, co chce Dennett ve skutečnosti říct“.²⁴

Označit něco za pouhou iluzi může být výrazem toho, že chceme udělat krátký proces s entitami, které nezapadají do našeho oblíbeného explanačního rámce. Domnívám se, že tomuto lákavému pokušení by současní materialisté, k nimž se počítám, měli odolat. Hledání nových způsobů vysvětlování zatím stále ještě dost záhadného fenomenálního vědomí mi připadá jako mnohem smysluplnější počin. Na druhé straně, nikdo samozřejmě nepopírá, že *některé* vlastnosti prožívané zkušenosti jsou systematicky iluzorní. Například vizuální zkušenost se nám systematicky jeví jako bohatší, než ve skutečnosti je.²⁵ V tomto omezeném smyslu má řeč o iluzích vědomí dobrý smysl; Prinz proto navrhuje, že by se místo „illusionism“ mohlo říkat „mistakism“.²⁶ Avšak z toho, že se můžeme mýlit i v těch aspektech zkušenosti, které nám subjektivně připadají jako zřejmé, lze jen sotva vyvodit, že *všechny* aspekty zkušenosti jsou iluzorní. Pokud toto iluzionisté tvrdí, měli by nám vysvětlit, jak se lze k tak dalekosáhlé skepsi dopracovat.

„Soudy“

Dennett sice oprávněně zdůrazňuje, že stvořit něco, co má jen zdánlivě nějaké vlastnosti, bývá leckdy jednodušší než stvořit něco, co má ty vlastnosti doopravdy. Na druhé straně, vysvětlení všeobjímající omylnosti zkušenosti je apriorně zatíženo silným handicapem. Je totiž snazší lidi oklamat, než je přesvědčit, že byli oklamáni (jak praví výrok neznámého autora, mylně připisovaný Marku Twainovi). A přesvědčit je, že se neustále mýlí i v tom, že podstupují kvalitativní zkušenost, zní jako projekt předem odsouzený k zániku. Méně ambiciózní, ale i tak mimořádně zajímavý projekt by byl vysvětlit, v jakém smyslu běžná zkušenost obsahuje „soudy“. Bohužel ani v tomto nám Dennett a Hříbek zatím moc nepomohou: žádné podrobné vysvětlení soudové povahy vědomí jsem v knihách ani jednoho z nich neobjevil. O tom, že implicitní sou-

24 Blackmoreová (2006, s. 60).

25 Viz Hříbek (2017, s. 265).

26 Prinz (2016, s. 194).

dy tvoří součást vědomého smyslového vnímání, hovořil již Descartes. Descartovy soudy ale nejsou *autoreferenční* jako u Dennetta a Hříbka. Descartes upozorňoval na to, že vjemy těles umístěných v prostoru mohou jako jednu ze svých složek obsahovat i nevyřčené soudy například o vzdálenosti těchto těles od mluvčího.²⁷ Dennett s Hříbkem, nakolik jim rozumím, mají na mysli to, že bolest je spíš něco jako soud „Právě cítím bolest“ a chutnání jablka něco jako soud „Právě chutnám jablko“. Což zní velmi podobně jako teorie vědomí vyššího řádu (HOT), jejímž autorem je David Rosenthal (2005). I v této teorii hraje ústřední roli myšlenka v první osobě, která specifikuje obsah vědomě prožívaného kvalitativního stavu.

Rosenthal ale nijak nepopírá, že pokud je vhodná myšlenka vyššího řádu na scéně, fenomenální stavy skutečně prožíváme; je to reduktivní realista. Chtějí jít Dennett a Hříbek ještě dál a tvrdit, že místo reálně prožívané bolesti ve skutečnosti jen činíme soud, který vyvolává iluzi tohoto kvalitativního stavu? Je jejich iluzionismus až tak radikální? Pete Mandik, další dennettovec, se domnívá, že Dennetta takto radikálně vykládat nemusíme. Podle Mandika (2015) Dennett zastává „first-person operationalism“ (FPO). Toto pojetí uznává, že zkušenostní stavy reálně existují, ale zároveň tvrdí, že nikdy nejsou nezávislé na přesvědčeních a soudech těch, kdo se v těchto stavech nacházejí. Soudy tedy nejsou náhražkami zkušeností, ale tyto zkušenosti jen spoluustavují.

Toto mírnější čtení nejen působí plauzibilnějším dojmem než na prostá eliminace vjemů ve prospěch soudů, ale je též dobře slučitelné s Dennettovou teorií sond, kterou Hříbek představuje v kapitole 6.5.1 své knihy. Podle této teorie nemá žádný vědomý stav svůj obsah ustavený nezávisle na otázkách o zkušenosti, které klademe subjektu, a na jeho odpovědích na ně. Přesto si správností Mandikova výkladu nejsem zcela jistý. Jak upozorňoval již Carl Stumpf, stavy vědomí vždy měříme nepřímou; přímo měříme jen soudy subjektu o těchto stavech.²⁸ Dennett jako by někdy bral tento fakt až příliš vážně. Právě v jeho přílišném zdůraz-

27 James Hill (2012, kap. 8) předložil originální čtení Descarta jako obhájce systematické role soudů v rámci vědomého vnímání.

28 Stumpfovu teorii vědomí v tomto smyslu vykládal Robin Rollinger v příspěvku „Stumpf on Relations in Tonal Consciousness“ předneseném na workshopu Classical and Contemporary Concepts of Mind, který proběhl na Filosofickém ústavu AV ČR 1. 11. 2016.

ňování se objevuje onen „behaviorismus“, o kterém mluvila v citované pasáži Churchlandová. Jakoby se někdy v jeho rukou z prožitku stal *jen* soud či výpověď o tomto prožitku.²⁹

I po Hříbkově pečlivé práci tak stále zůstává nejasné, jak radikálně máme Dennettovu kognitivní teorii vědomí chápat. Chce Dennett jen říct v duchu Mandikova FPO, že soud se na prožívané zkušenosti konstitutivně podílí? Nebo chce běžné prožitky soudy zcela nahradit?

Závěrem

Dennett se občas vyjadřuje tak nejednoznačně, že jeho výrokům velmi svědčí trpělivá péče vstřícných a pozorných interpretů jako jsou Hříbek, Frankish nebo Mandik. I přes jejich interpretační výkony si ale stále nejsem jistý, jak je třeba Dennettovu teorii vědomí chápat. Především nepokládám za zřejmé, kolik z běžného pojmu zkušenosti chce Dennett ve své teorii podržet a co je již připraven hodit přes palubu. Přimlouval bych se proto za soustředěné debaty o tom, co je iluzionismus jakožto teorie vědomí a do jaké míry vyžaduje revizi běžného pojetí zkušenosti. Dokud neproběhnou, reálná míra shody mezi dennettovským táborem a tradičněji orientovanými autory zůstane nejasná – a s ní i to, zda existuje všeobecně sdílené explanandum teorie vědomí, nebo nikoli.

Literatura

- Balsdon, T., & Clifford, C. W. G. (2018): „Visual Processing: Conscious until Proven Otherwise.“ *Royal Society Open Science* 5 (1). DOI: 10.1098/rsos.171783.
- Blackmoreová, S. (2006): *Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think about the Brain, Free Will, and What It Means to Be Human*. Oxford University Press, Oxford.
- Block, N. (1995): „On A Confusion About a Function of Consciousness.“ *Behavioral and Brain Sciences* 18: 227–47.

²⁹ Tento dojem ve mně posilují například Dennettovy úvahy o „heterofenomenologii“. Hříbek je subtilně vykládá v kapitole 6.4 své knihy. Viz též Dennett (2007).

- Dennett, D. (1988): „Quining Qualia.“ In *Consciousness in Contemporary Science*, eds. A. Marcel & E. Bisiach, Oxford University Press, New York, 1988, s. 42–77.
- Dennett, D. (2007): „Heterophenomenology Reconsidered.“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (1–2): 247–70.
- Dennett, D. (2013): *Intuition Pumps*. Allen Lane, London.
- Dennett, D. (2015): „Why and How Does Consciousness Seem the Way it Seems?“ In *Open MIND*, eds. T. Metzinger & J. M. Windt, Frankfurt am Main, 2015, s. 1–11. DOI: 10.15502/9783958570245.
- Dennett, D. (2016): „Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness.“ *Journal of Consciousness Studies* 23 (11–12): 65–72.
- Farrell, J. (2016): „‘What It Is Like’ Talk is not Technical Talk.“ *Journal of Consciousness Studies* 23 (9–10): 50–65.
- Frankish, K. (2016): „Editorial Introduction.“ *Journal of Consciousness Studies* 23 (11–12): 9–10.
- Hill, J. (2012): *Descartes and the Doubting Mind*. Continuum, London/New York.
- Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofia, Praha.
- Jonkisz, J., Wierzchoń, M. & Binder, M. (2017): „Four-Dimensional Graded Consciousness.“ *Frontiers in Psychology* 8, art. 420. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.00420.
- Koch, Ch., Massimini, M., Boly, M. & Tononi, G. (2016): „Neural Correlates of Consciousness: Progress and Problems.“ *Nature Reviews Neuroscience* 17 (5): 307–22.
- Mandik, P. (2015): „Conscious-State Anti-Realism.“ In *Content and Consciousness Revisited. With Replies by Daniel Dennett*, eds. C. Muñoz-Suárez & F. De Brigard, Springer, Cham, 2015, 185–97.
- Mazzi, C., Savazzi, S. & Silvanto, J. (2017): „On the ‘Blindness, of Blindsight: What is the Evidence for Phenomenal Awareness in the Ab-

- sence of Primary Visual Cortex (V1)?“ *Neuropsychologia*. Epub ahead of print. DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2017.10.029.
- Nagel, T. (1974): „What Is It Like to Be a Bat?“ *The Philosophical Review* 83 (4): 435–450.
- Persuh, M. (2018): „The Fata Morgana of Unconscious Perception.“ *Frontiers in Human Neuroscience* 12, art. 120. DOI: 10.3389/fnhum.2018.00120.
- Prinz, J. (2016): „Against Illusionism.“ *Journal of Consciousness Studies* 23 (11–12): 186–96.
- Rosenthal, D. (2005): *Consciousness and Mind*. Oxford University Press, Oxford.
- Sellars, W. S. (1962): „Philosophy and the Scientific Image of Man.“ In *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. R. Colodny, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1962, s. 35–78.
- Schwitzgebel, E. (2016): „Phenomenal Consciousness, Defined and Defended as Innocently as I Can Manage.“ *Journal of Consciousness Studies* 23 (11–12): 224–35.
- Strawson, G. (2018) „The Consciousness Deniers.“ *The New York Review of Books*, 13. 3. 2018. Dostupné z: <<http://www.nybooks.com/daily/2018/03/13/the-consciousness-deniers/>>.
- Tsuchiya, N., Wilke, M., Frässle, S., & Lamme, V. A. F. (2015). „No-Report Paradigms: Extracting the True Neural Correlates of Consciousness.“ *Trends in Cognitive Sciences* 19 (12): 757–770.

Abstract

Explanandum of the theory of consciousness: no consensus in sight?

The text critically assesses the claims about phenomenal consciousness contained in the sixth chapter of Tomáš Hříbek's book *What Is it Like, or What Is it about?* My starting point is Eric Schwitzgebel's thesis that we can define phenomenal consciousness in such a neutral and minimalistic way that its existence can be accepted by theoreticians of consciousness of very different stripes. Hříbek does not share this conviction but I try to show that his reasoning is flawed. Consi-

derable attention is devoted to Daniel Dennett's views on the nature of consciousness, especially to "illusionism" as a theory of consciousness. I regard it as a theory with very unclear content, and suggest that philosophers of consciousness discuss its pros and cons extensively.

Marvan, T. (2017): „Explanandum teorie vědomí: marné hledání konsenzu?“ *Filosophie dnes* 9(2): 60–73. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Hříbek a residua tradiční filosofie mysli

Stefanie Dach

*Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Jungmannova 1, 306 14 Plzeň
Steffi.dach@centrum.cz*

V článku diskutuji východiska knihy Tomáše Hříbka *Jaké to je, nebo o čem to je?* Cílem článku je ukázat, že přes Hříbkovy sympatie k Dennettovu postmetafyzickému pojetí vědomí lze v jeho výkladu vysledovat tendence k tradičně filosofickému myšlení o vědomí. Soustředím se přitom na Hříbkovu definici fyzikálního a na jeho charakterizaci Dennettova programu jako problematické redukce vědomí pomocí intencionality.

Ve své knize *Jaké to je, nebo o čem to je?* Tomáš Hříbek předkládá přehled současné filosofické debaty o vědomí a v rámci této debaty obhajuje „dekonstruktivistický“ přístup Daniela Dennetta. V tomto článku bych chtěla kriticky prozkoumat některá východiska Hříbkovy diskuse. Pokusím se obhájit tezi, že tato východiska jsou stále příliš zavázaná tradičnímu filosofickému myšlení o mysli, aby mohla učinit Dennettově teorii zadost. Výraz „tradiční filosofické myšlení o mysli“ je samozřejmě konstrukt. Používám ho jako souhrnné označení pro ty přístupy ve filosofii mysli, které Hříbek sám popisuje jako odlišné od Dennettova programu. Odlišné jsou v tom, že obhajují vedle empirického přístupu i ryze filosofický přístup ke studiu mysli a zakládají si na filosofických rozlišeních a vymezeních. Při diskusi se soustředím na Hříbkovu definici fyzikálního a na jeho charakterizaci Dennettova přístupu.

I.

V první kapitole knihy Hříbek objasňuje konceptuální základ pro další diskusi. Vedle otázky, jak rozumět pojmu vědomí, se především ptá, co je to materialismus, v současnosti nejrozšířenější přístup k vědomí. Hříbek předběžně vymezuje materialismus jako názor, že „všechny vlastnosti světa jsou určeny fyzikálními vlastnostmi“.¹ Proto podle materialismu také fenomenální vlastnosti, tedy i vědomí je určeno fyzikálními vlastnostmi. Zbývá objasnit, co jsou fyzikální vlastnosti. Hříbek dochází k následujícímu vymezení: „Vlastnost V je fyzikální, pokud je nementální.“² Toto vymezení má některé zásadní problémy. Zaprvé se zdá, že Hříbek nepočítá s jinými než mentálními a fyzikálními vlastnostmi. Co však vlastnosti matematické (*být dělitelné třemi*), logické (*být odvoditelné z věty S*) nebo estetické (*být krásné*)? Alespoň některé z těchto vlastností nejsou mentální. Pokud je ale vlastnost jako například „být dělitelné třemi“ vlastnost nementální, měla by být podle Hříbkovy definice vlastnost fyzikální. To však není příliš přesvědčivé. Slovy Jerryho Fodora, kterého Hříbek cituje: k základním fyzikálním vlastnostem věcí budou patřit například spin, půvab a náboj, ale spíše ne intencionalita, avšak ani dělitelnost třemi.

Příčina problému může být, že Hříbkova definice není dobře formulovaná. Místo „Pokud je vlastnost nementální, je fyzikální.“ by bylo vhodnější obrátit směr implikace tak, aby definice zněla „Pokud je vlastnost fyzikální, pak je nementální.“. To, že nějaká vlastnost je nementální, je pak jen nutnou, nikoliv postačující podmínkou na to, aby byla fyzikální. V souladu s tím později Hříbek sám uvádí, že „[a]ť jsou fyzikální vlastnosti čímkoliv, určitě jsou nementální.“³ Vycházejme proto z předpokladu, že formulace, kterou Hříbek zamýšlel, je „Pokud je něco fyzikální vlastnost, pak je to nementální vlastnost.“ Ani v tomto případě se však nejedná o plnohodnotnou definici fyzikálního. Vymezujeme nyní fyzikální pouze pomocí jedné nutné podmínky. Pro definici však nestačí uvést jenom nutnou podmínku, pokud není zároveň podmínkou postačující. Podobné by bylo říct, že pokud je něco trojúhelník, pak to není tříúhelníkové těleso. O trojúhelníku se však z této definice dozvíme málo.

1 Hříbek (2017, s. 69).

2 Tamtéž, s. 53.

3 Tamtéž, s. 69.

I jako částečná definice fyzikálního však zůstává Hříbkovo vymezení problematické. Vylučuje totiž alespoň jednu pozici ve filosofii mysli: teorii identity. Podle teorie identity jsou mentální vlastnosti totožné s určitými fyzikálními vlastnostmi. Hříbkova definice nám však neumožňuje takovou pozici zastávat, a není proto neutrální. Nalézt neutrální definici fyzikálního nebo mentálního je bezpochyby těžké. Je možné, že se i současné literatuře běžně najdou spíš neneutrální definice.⁴ V knize, která má mimo jiné záměr podat neutrální přehled filosofických teorií vědomí, by ale neměly být některé teorie vyloučeny jen na základě počátečních definic.

Lze argumentovat, že Hříbkova kniha je obhajobou určitého pojetí vědomí, spíš než jen přehledem, a proto může pracovat s ne zcela neutrálními definicemi. Za možného teoretika identity však Hříbek označuje i samotného Dennetta, jehož pozici chce hájit: „Pereboom, *na rozdíl od Dennetta* odmítá identifikaci vědomých stavů se stavy mozku.“⁵ Pozice, kterou zde Hříbek Dennettovi připisuje, je však vyloučena jeho vymezením fyzikálního.

To není jediný problém Hříbkovy definice. Jeho snahou je vymezit materialismus tak, aby bylo čtenáři jasné, co tato pozice obnáší. K tomu definuje pojem fyzikálního pomocí pojmu mentálního. Jestli toto vymezení má být užitečné (tedy nemá-li se podobat vymezení „Pokud je něco fimfraké, pak je to neopolcité.“), musíme předpokládat, že pojem mentálního je nám dostatečně známý, nebo alespoň známější než pojem fyzikálního. Ale víme skutečně lépe, co je mentální, než co je fyzikální? Samozřejmě máme intuitivní představu mentálního. To však neřeší naše potíže: Zaprvé můžeme také o pojmu fyzikálního tvrdit, že o něm máme nějakou intuitivní představu. Pokud chceme tomuto „pouze“ intuitivnímu pojmu dát jasnější obrysy, nemůžeme k tomu použít stejně intuitivní pojem mentálního. Zadruhé není jasné, zda vůbec zapojit do definice náš intuitivní pojem mentálního. Především Hříb-

4 To je příklad definice J. Levina, kterého Hříbek cituje na podporu svého vymezení. Teze materialismu podle Levina říká, podobně jako u Hříbka, že mezi základními, fyzikou zkoumanými vlastnostmi světa nejsou mentální vlastnosti (Levine 2001, 20–21). Na rozdíl od Hříbka však hájí především vlastní stanovisko v otázce vědomí, a nesnaží se podat neutrální přehled aktuální diskuse. Také ještě před zavedením svého vymezení materialismu předkládá argumenty proti teorii identity, nevylučuje ji tedy pouze na základě definic (Levine 2001, 14–15).

5 Hříbek (2017, s. 285; zvyraznění autorky).

kem favorizovaný Dennettův přístup se chce odpoutat od našich intuitivních představ o tom, co je mentální. Hříbek sám kritizuje stoupence „tradičnějších“ pojetí vědomí za to, že lpí na zdánlivě zřejmých, karteziánských představách o mentálním životě.⁶ Jeho vlastní vymezení fyzikálního však vybízí k otázce, zda přes svou sympatii k Dennettovu projektu sám nezachovává podobné tendence. V každém případě nemusí být čtenáři na konci první kapitoly jasnější než předtím, co materialismus tvrdí, nebo může mít jen zdání důkladnějšího pochopení této pozice.

V literatuře o vědomí, kterou Hříbek uvádí na podporu svého vymezení fyzikálního, přitom najdeme subtilnější přístup. Papineau píše, že fyzikální můžeme vymezit jako to, co lze identifikovat nementálním způsobem. Fyzikální vlastnosti jsou „vlastnosti, které lze identifikovat nezávisle na [...] specificky mentálním pojmovém aparátu.“⁷ To není totéž, jako říci, že fyzikální vlastnosti jsou nementální vlastnosti. Určitý neurální stav můžeme identifikovat pomocí nementálního pojmového aparátu. To však nevylučuje možnost, že tento stav je identický s „mentálním“ stavem, tj. se stavem, který identifikujeme pomocí mentálního pojmového aparátu. Papineauova teze materialismu pak obnáší právě toto tvrzení: „Mentální stavy, a zvláště vědomé stavy, musí být identické se stavy, které lze identifikovat nementálním způsobem.“⁸ Takové pojetí materialismu by však bylo Hříbkovým vymezením fyzikálního vyloučeno.

Obecně se nabízí otázka, zda bychom s pojmy jako je „fyzikální“ a „mentální“ měli zacházet, jako kdyby označovaly zřejmé a konstantní klasifikace věcí. Takový postoj je možná nejhůře vymýtitelné residuum kartezianismu, ať jinak zastáváme teorii identity, dualismus, monismus, supervenienci nebo epifenomenalismus. Hříbek sám, podobně jako Dennett, označuje zastávce reprezentacionismu jako materiální karteziány.⁹ V literatuře však existují příklady jiných druhů vymezení fyzikálního a mentálního. Příkladem takového vymezení, které je Dennettovi

6 Tamtéž, s. 224–225.

7 Papineau (2002, s. 41).

8 Tamtéž.

9 Hříbek (2017, s. 176 a 224).

blízké,¹⁰ jsou rané práce Richarda Rortyho¹¹. Podle Rortyho je definující rys mentálního jeho nezkorigovatelnost. To je status, který určitá tvrzení (například má tvrzení o tom, co myslím nebo pociťuji) učiní nenapadnutelná ostatními lidmi. Jejich zvláštní status je podle Rortyho důsledkem našich současných epistémických praktik. Tyto praktiky se však mohou změnit, například plošným užitím cerebroskopů.¹² Takové Dennettovi bližší vymezení by bylo vhodnější jako základ pro diskusi jeho postoje. Samozřejmě by takové vymezení zároveň bylo méně výhodné při podání přehledu současných teorií vědomí. To poukazuje na jisté napětí mezi projekty, které Hříbek ve své knize sleduje: první z nich (přehled současných teorií vědomí) vyžaduje pojmové základy, které druhý z nich (obhajoba Dennettova přístupu) musí podkopat. Výsledkem je, že Hříbek v prvních dvou třetinách knihy operuje na základech, které vlastně odmítá. Kniha tak působí rozpolceně. V druhé a třetí části článku se snažím ukázat, že Hříbek tyto základy ani v rámci druhého projektu nepodkopává dostatečně.

II.

K Hříbkovu vymezení fyzikálního se vrátím na konci článku. Nyní bych chtěla ukázat, že možné tihnutí k tradičnímu pojetí mentálního se projevuje taktéž v Hříbkově čtení a kritice Dennetta. Toto čtení spočívá v následujících krocích (omezím se na zde podstatné aspekty): Dennett dekonstruuje tradiční pojem fenomenálních vlastností. Existenci vědomé zkušenosti nepopírá, tvrdí však, že to, co se děje, když máme vědomou zkušenost, nemá charakter „skutečně existujícího zdání“, nýbrž charakter soudu.¹³ Dennett tudíž redukuje vědomí pomocí intencionality, kterou považuje za naturalizovatelnou.¹⁴ Na základě externalistických argumentů, jež také Dennett uznává, musíme však přiznat, že intencionální

10 Srov. Dennett (2000).

11 Především Rorty (1970).

12 Pro fiktivní konfrontaci dvou společenství s odlišnými praktikami a důsledky pro pojem fenomenality viz Rorty (1979, kap. 2).

13 Hříbek (2017, s. 265).

14 Tamtéž, s. 305.

obsahy naturalizovat nelze.¹⁵ Dennettův projekt tak nakonec nenabízí skutečné řešení problému vědomí, protože nedokáže řešit „nejtěžší problém“ – problém intencionality. V následujících odstavcích bych chtěla udělat dvě věci: zaprvé zpochybnit Hříbkův způsob, jak identifikovat intencionalitu jako největší problém Dennettova projektu, zadruhé zpochybnit tvrzení, že Dennettovi jde o redukci vědomí pomocí intencionality.

Podle Hříbka je Dennettův projekt problematický, protože se snaží kombinovat redukci vědomí skrze intencionalitu s externalismem intencionálních obsahů. Podle externalismu nelze obsah intencionálních stavů (například mého přesvědčení, že voda je průhledná) určit pouze tím, že se díváme na biologické a psychologické vlastnosti nositele daného intencionálního stavu. Musíme brát v úvahu také vlastnosti prostředí, ve kterém se nositel intencionálního stavu nachází. V závislosti na druhu externalismu se může jednat například o fyzikální vlastnosti prostředí nebo o sociální konvence panující v něm. Podle internalismu je naopak obsah intencionálního stavu determinován pouze vlastnostmi jeho nositele.

Hříbek přijímá externalismus, považuje ho však za překážku naturalizaci intencionálních stavů. Implikuje tím, že pokud by byl externalismus nepravdivý a internalismus pravdivý, tato překážka pro naturalizaci intencionálních stavů by nevznikla. Důvodem je podle Hříbka, že pro materialismus je každý mentální stav nějakého subjektu nakonec tělesným stavem tohoto subjektu anebo je závislý pouze na tělesných stavech subjektu. Podle externalistů se ale obsah intencionálních stavů subjektu může změnit, když subjekt vložíme do jiného prostředí, ačkoliv jeho tělesný stav zůstává naprosto stejný. Proto nemohou být intencionální stavy tělesnými stavy nebo závislémi pouze na nich. Mysl tak nemůže být mozek.¹⁶

Nabízí se otázka, proč by měl materialista trvat na tom, že „mysl je mozek“ a nikoliv že „mysl je mozek a jeho prostředí“. Neprozrazuje materialista, který nepřipouští druhou možnost, tendence k lidovému pojetí mysli jako něčeho zcela soukromého a niterného? Nevidím důvod, proč

15 Tamtéž, s. 304.

16 Tamtéž, s. 297.

nemůže materialista uvažovat o mysli jako o něčem částečně externím. Hříbek alespoň neuvádí žádný argument proti této možnosti. Nemusí to tedy být *per se* externalismus, který je v rozporu s naturalistickým přístupem k mysli. Pokud zde nějaké napětí je, je to spíš Dennettův specifický druh externalismu, který ho vyvolává. Dennett totiž není externalista stejného typu jako Kripke, Putnam nebo Burge. To nám však Hříbek nesděluje.

V čem se Dennett liší od „standardních“ externalistů? Souhlasí s nimi, že obsah přesvědčení nebo myšlenek, které připisujeme intencionálnímu aktérovi, závisí také na jeho prostředí. Vezměme si Dennettův příklad automatu na nápoje, který neumí rozlišit americký čtvrt dolar od panamské čtvrtbalby.¹⁷ Automatu bychom v USA připisovali stav „přijímám čtvrt dolar“, když do něj vhodíme čtvrt dolar, čtvrtbalbou nebo automatem nerozpoznatelný padělek. Když se ale automat přestěhuje do Panamy, kde nadále funguje jako nápojový automat, máme důvod mu připisovat za jinak stejných okolností stav „přijímám čtvrtbalbou“ ačkoliv se automat z hlediska svých vnitřních vlastností nezměnil. Tento nový stav automatu však *nemusíme* připisovat, *můžeme* mu ho připisovat (to platí stejně pro původní stav „přijímám čtvrt dolar“). Záleží na tom, za jakých okolností byl automat přestěhován do Panamy. Byl tam přestěhován přímo za účelem fungování jako automat na nápoje, nebo byl někým v USA ukraden, vhozen v Panamě na skládku a nyní do něj někdo zkusmo vhodil čtvrtbalbou? V prvním případě máme spíš důvod automatu připisovat pravdivý stav „přijímám čtvrtbalbou“, v druhém případě spíš chybný stav „přijímám čtvrt dolar“. Záleží na tom, co pokládáme za pointu automatu, za záměry těch, kdo ho navrhli, koupili a umístili na určité místo. A tyto záměry opět umíme zachytit jen tím, že připisujeme přesvědčení dalším aktérům. Slovy Dennetta, není žádný fakt, ani interní ani externí, který by jednoznačně rozhodl o tom, jestli stav automatu je „přijímám čtvrt dolar“, „přijímám čtvrtbalbou“ nebo „XYZ“.¹⁸ To samé platí v případě, kdy připisujeme přesvědčení a myšlenky lidem. Připisujeme přesvědčení na základě pragmatického postoje s cílem udělat z chování určitého aktéra co největší smysl. Představa, že přesvědčení mají přesný obsah, je proto mylná:

17 Dennett (1987, s. 290); Hříbek (2017, s. 250).

18 Dennett (1987, s. 293–294).

„Chtěl bych tvrdit (tak jako Quine a ostatní na mé straně), že význam jejich přesvědčení je jednoduše neurčitý v tomto ohledu. Není to jenom tak, že já ho nedokážu určit, a oni ho nedokážou určit; není tam co určit.“¹⁹

Autoři jako Kripke, Putnam a Burge podle Dennetta naopak předpokládají, že každé přesvědčení má určitý obsah. Tvrdí pouze, že vedle fyzických, biologických a psychologických vlastností subjektu musíme brát v úvahu i některé vlastnosti prostředí. Když ale bereme v úvahu jak interní, tak externí fakty, je obsah přesvědčení určitý. Pro Dennetta je naopak obsah přesvědčení neurčitý, ať bereme v úvahu, kolik faktů chceme. Hříbek však čte Dennetta jako standardního externalistu a nebere jeho „interpretacionistický“ postoj vážně. Píše, že „[e]xternalista však bude tvrdit, že ačkoliv je aparát v obou prostředích v tomtéž fyzickém stavu, intencionálně vzato je automat v Panamě v odlišném stavu [...]“²⁰ Jak jsem ukázala výše, to, jestli chceme automatu v Panamě připsat jiný stav než v USA, záleží ale především na naší interpretaci. Změna stavu se neděje automaticky s přechodem automatu do nového prostředí.

Na tomto místě se otevírají dvě otázky: Byla by neurčitost obsahů intencionálních stavů skutečně překážkou pro jejich naturalizaci? A je Dennettův projekt vůbec takový, jak ho Hříbek líčí, tj. redukcí vědomí pomocí intencionálních stavů a následnou naturalizací intencionality?

Podle Dennetta nejsou přesvědčení, která někomu připisujeme, žádné strukturované entity v mozku. V mém mozku není žádná věc, která nějak koresponduje co do své struktury s mým přesvědčením, že venku svítí slunce (stejně jako přesvědčení, že Df6! je vítězný tah, nekoresponduje s ničím uvnitř počítače hrajícím šachy). To ale neznamená, že intencionální diskurz je pouze užitečná fikce. Tím, že aktérovi připisujeme přesvědčení, zachytíme skutečné struktury (*real patterns*) v jeho chování.²¹ Máme proto také možnost kritizovat i falzifikovat náš způsob připsání přesvědčení někomu. Dennett předpokládá, že intencionální diskurz sice tyto skutečné struktury zachycuje jen přibližně, ale pro naše účely dosta-

19 Tamtéž, s. 312.

20 Hříbek (2017, s. 251).

21 Dennett (1998).

tečně dobře. Z inženýrského nebo fyzikálního postoje²² bychom nebyli schopni identifikovat tyto struktury přesněji nebo vůbec je identifikovat. A i kdybychom toho byli schopni, úspora času a výpočetní energie, které nám intencionální postoj nabízí, budou převažovat výhody, jež můžeme získat zvýšenou přesností našich predikcí.

Pokud intencionální diskurz skutečně funguje tak, jak ho popisuje Dennett, je těžké říct, co myslíme výrazem „naturalizace intencionality“. Hříbkova kritika spočívá na předpokladu, že jsme naturalizovali intencionální obsah v tom momentu, kdy ukážeme, které přírodovědecky popsitelné skutečnosti daný obsah odpovídá nebo na které takové skutečnosti je obsah závislý. Intencionální obsah tak generuje typický lokalizační problém.²³ Ale takto Dennett o intencionálních obsazích neuvažuje. Hříbek to na začátku knihy sám zmiňuje:

„[...] svůj filosofický program koncipuje jinak než řešení lokalizačních problémů čili hledání místa problematických entit ve světě, který je předběžně charakterizován určitým způsobem.“²⁴

To je podle mě adekvátní charakterizace Dennettova projektu. Hříbkova kritika Dennetta ohledně intencionality však spočívá právě na domněnce, že naturalizace intencionality je lokalizační problém.

Připisování intencionálních obsahů je nástrojem, kterým předpovídáme jednání osob nebo artefaktů. Je založený na tom, že soubor připsaných přesvědčení sice ne přesně, ale užitečně identifikuje skutečně existující struktury v chování dané osoby nebo artefaktu a jejich okolí. Intencionální diskurz jako takový nástroj je třeba „naturalizovat“ stejně málo jako kladivo nebo kameny, kterými vydry rozbíjí mušle.²⁵ V tomto ohledu zůstává také nejasné, co přesně myslí Hříbek tím, že intencionální diskurz je „pseudo-diskurz“.²⁶

22 Viz Dennett (1987, s. 16–17).

23 Srov. Hříbek (2017, s. 18).

24 Hříbek (2017, s. 19).

25 „Naturalizací“ intencionálního diskurzu bychom samozřejmě mohli myslet i něco jiného, především naturalistické vysvětlení, jak a k čemu intencionální diskurz vznikl. Takové vysvětlení se nám Dennett snaží nabídnout (např. Dennett 1998 nebo Dennett 2017).

26 Hříbek (2017, s. 304).

Mimo to je škoda, že Hříbek operuje s pojmy jako „fenomenální realismus“ nebo „intencionální antirealismus“²⁷, i když tyto pojmy dokážou zachytit Dennettovu pozici pouze hrubým způsobem. Hříbek tak ukazuje, že jemu samotnému lze vytknout, co implicitně na jiném místě vytýká Rortymu²⁸ – že se příliš zabývá klasickými filosofickými distinkcemi. Dennett k tomu poznamenává:

„Je názor, který zde hájím, druh instrumentalismu nebo druh realismu? Myslím, že můj názor samotný je jasnější než obě tyto nálepky, takže přenechávám tuto otázku komukoliv, kdo v nich ještě nachází osvětlení.“²⁹

III.

Cílem předchozí části bylo ukázat, že Hříbek Dennetta interpretuje příliš v duchu tradičního přemýšlení o intencionalitě. Pokud je ale Dennett ohledně intencionality ještě radikálnější, než ho Hříbek líčí, zůstává zachován Hříbkův původní kritický argument proti Dennettovu projektu. Pokud jsou intencionální obsahy vždy závislé na perspektivě toho, kdo je připisuje, jak mohou sloužit k naturalizaci vědomí? Dostáváme se tedy k druhé otázce položené výše: Jak zhodnotit Hříbkovu interpretaci Dennettova přístupu k vědomí? Podle Hříbka Dennett tvrdí, že pro vědomé stavy není charakteristické to, že mají niterné, kvalitativní vlastnosti. Tyto stavy mají spíš charakter soudů, tj. intencionálních stavů. Hříbek popisuje tento aspekt Dennettova projektu následujícími způsoby:

„Dennett sdílí s reprezentacionisty předpoklad, že intencionalita, jejímž prostřednictvím chce redukovat vědomí, je naturalizovatelný fenomén.“³⁰

„Bolesti existují, ale jsou něco jiného než vjemy (*sensations*) – spíše něco jako soudy. [...] Jeho cílem je redukovat zdánlivosti.“³¹

27 Tamtéž, s. 250.

28 Tamtéž, s. 293.

29 Dennett (1998, s. 120).

30 Hříbek (2017, s. 305).

31 Tamtéž, s. 271.

„Dennett považuje vedomí spíše za věc *souzení* než *zdání* [...]“³²

Dennett tak údajně redukuje vedomí na intencionalitu. Důvod, proč považovat Dennettův projekt za redukcionistický, je podle Hříbka, že pro něj je vedomí ve skutečnosti něčím jiným, než se zdá být.³³ Tuto charakterizaci Dennettova projektu zpochybňují jako opět příliš poplatnou tradičně filosofickému přístupu.

Dennettovo tvrzení, že vedomí je něčím jiným, než si myslíme,³⁴ nás neopravňuje označovat jeho projekt za redukcionistický. Představme si jako ilustraci případ indiánského kmene, který uvádí Rorty.³⁵ Daný indiánský kmen věří v démony jakožto příčiny určitých chorob.³⁶ Kontaktem s vědecky vzdělanými cizinci však členové kmene mohou docházet k závěru, že démoni nejsou tím, čím se zdáli být, že jsou ve skutečnosti něčím jiným: mikroby. Členové kmene tak přestávají mluvit o démonech, pojem démona zmizí z jejich konceptuálního repertoáru, až na momenty, kdy vypráví o tom, „jak se mluvilo dříve“. Můžeme si klást otázku: Docházelo v tomto případě k identifikaci démonů a mikrobů, nebo k eliminaci démonů (démoni ve skutečnosti neexistují), nebo k redukci démonů na mikroby (démoni svým způsobem existují – něco ty choroby skutečně působilo – ale nejsou, co si členové kmene mysleli, že jsou)? I kdybychom se dokázali rozhodnout pro jednu z těchto variant, přidávalo by nám to něco k vysvětlení vzniku chorob nebo k vysvětlení, proč členové kmene věřili v démony a proč změnili své konceptuální praktiky? Pro všechny tyto jevy už v tomto momentu vysvětlení máme a charakterizací vztahu mezi démony a mikroby jako identity, eliminace nebo redukce mu nic podstatného nepřidáváme. To, co zajímá Dennetta v jeho projektu, je právě takovéto vysvětlení vedomí, a nikoliv filosofická charakterizace ve

32 Tamtéž, s. 242; (zvýraznění TH).

33 Tamtéž, s. 243.

34 Dennett (2005, s. 71).

35 Rorty (1965).

36 V originále je situace složitější. Členové kmene věří, že démoni způsobují choroby, a šamani pod vlivem halucinogenů jsou schopni démony pozorovat. Jejich pojem démonů má tedy explanační a observační složku. To pro můj argument však není podstatné.

smyslu redukce, eliminace nebo identity. Podle něj mají tyto dodatečné úvahy už pouze diplomatický charakter.³⁷

Zůstaňme ještě chvíli u představy, že Dennett chce redukovat *vědomí* na intencionální obsahy. V první kapitole Hříbek investoval mnoho úsilí do objasnění, co se myslí pojmem „vědomí“ v současných filosofických debatách (fenomenální charakter). Dennett toto explanandum podle Hříbka odmítá, a s tím nelze nesouhlasit. Pak se však Hříbek vrátí při líčení Dennettova projektu k nejasnému pojmu „vědomí“ bez dalšího upřesnění. Jeho tvrzení, že Dennett redukuje vědomí na intencionalitu, přirozeně generuje otázku, co je zde redukováno. Nemůže se jednat o fenomenální charakter, protože ten Dennett i Hříbek odmítají jako artefakt špatného teoretizování. Když ale Dennett fenomenální charakter odmítá jako explanandum, co je explanandem teorie vědomí a co by se tudíž mělo případně redukovat?

Oficiálním explanandem teorie vědomí jsou pro Dennetta promluvy, které subjekt pronáší v rámci heterofenomenologických zkoumání. Heterofenomenologie je metoda, při které vědec zaznamenává veškeré promluvy subjektu o tom, jak se mu věci zdají.³⁸ Pak z intencionálního postoje připisuje subjektu přesvědčení o tom, jak se mu věci zdají. Tato přesvědčení zachytí subjektivní úhel pohledu subjektu, to jak-je-to-být-jím. Tímto získáme „subjektivní perspektivu neboli perspektivu první osoby, jejíž detaily se pak stávají *explicanda* materialistické teorie vědomí z perspektivy třetí osoby.“³⁹ Pokud explananda teorie vědomí jsou přesvědčení subjektu, nemá velký smysl tvrdit, že Dennett redukuje vědomí skrze intencionalitu. Data, která teorie vědomí má vysvětlit, totiž pak už mají podobu intencionálních postojů. Pokud vědomí není ještě cosi tajuplného navíc, co nelze postihnout promluvami subjektu o tom, jak se mu věci zdají, nemáme co redukovat. A Hříbek shodně s Denne-

37 Dennett (1991, s. 459). Viz na tom samém místě i tuto Dennettovu pasáž:

„Jste teoretik identity, eliminativní materialista, funkcionalista, instrumentalista? Bráním se požadavku jediné, formální, kvantifikované věty, která by vyjádřila pointu mé teorie. Doplnit formuli (x) (x je vědomá zkušenost tehdy a jen tehdy, když ...) a hájit ji proti protipříkladům není dobrou metodou, jak vyvinout teorii vědomí [...]. Nepřímý charakter heterofenomenologické metody je právě způsobem, jak se vyhnout neopodstatněné povinnosti „identifikovat“ nebo „redukovat“ (údajně) entity obývající ontologii subjektů.“

38 Výrazem „promluvy“ se myslí zvuky, které subjekt vydává.

39 Dennett (2000, s. 95; zvýraznění autorky).

tem odmítá, že by vědomí mělo nějaké aspekty, které by byly veskrze niterné a nepostizitelné z pohledu třetí osoby. Samozřejmě i zde je možné, že Hříbek přes svou náklonnost k Dennettovi implicitně předpokládá toto *cosi* navíc. Vstřícnost však velí, abychom brali vážně jeho odmítnutí pojmu fenomenálního charakteru.⁴⁰ Pak ale není srozumitelné, v čem přesně spatřuje Hříbek Dennettovu redukci vědomí.

Jeden z důvodů, proč Hříbek opakovaně tvrdí, že Dennett chce redukovat vědomí pomocí intencionality, je pravděpodobně Dennettův důraz na heterofenomenologickou metodu. Druhým důvodem je Dennettovo tvrzení, že vědomé stavy jsou spíše soudy než „zdánlivosti“ (*seemings*). Co se děje v mozku, když jsme vědomí, není podle Dennetta vytváření fenomenálního obsahu, ale je to „souzení“.⁴¹ Když ale Hříbek prezentuje tento Dennettův názor, vykládá si příliš doslovně to, co je spíše metaforické. Z Dennettovy pasáže o percepci stěny tapetované portréty Marilyn Monroe v *Consciousness Explained*⁴² dělá Hříbek toto: „Jinými slovy, mozek vytvoří reprezentaci s *propozičním* obsahem *mnoho portrétů Marilyn na stěnách*.“⁴³ To, co se ale děje v mozku, je, že mozek generuje specifické vzory neurálních vzruchů. Reprezentací s *propozičním* obsahem „mnoho portrétů Marylin na stěnách“ je to pouze z pohledu interpreta, který vůči mozku zaujímá intencionální postoj. Úplně stejně bychom totiž mohli říct, že Dennettův automat na nápoje vytvoří reprezentaci s *propozičním* obsahem „přijímám čtvrt dolar“, že tudíž *soudí*, že přijímá čtvrt dolar. Z intencionálního postoje mu připisujeme toto přesvědčení naprosto oprávněně (předpokládám, že se automat nachází v USA a funguje standardně). Zároveň je ale jasné, že artefakt s komplexitou nápojového automatu nesoudí ve stejně reflektovaném smyslu jako člověk. Stejně tak „humunkuli“ v mozku jsou méně sofistikovaní a reflektovaní než celek. Takže jim můžeme z intencionálního postoje připsat přesvědčení, nebo říct, že vytváří intencionální obsahy, ale měli bychom být opatrní, abychom o nich přitom nepřemýšleli jako o reflektujících aktérech ve stejném smyslu, ve kterém reflektuje člověk. Když připisujeme mozku reprezentaci např. s obsahem „víc Marylin“, sice přibližně

40 Viz ale Hříbkovo tvrzení na s. 271, že Dennett chce redukovat zdánlivosti. Rovná se tedy redukce vědomí redukci zdánlivostí, a proto i vědomí zdánlivostem?

41 Viz i Dennett (2015, s. 6).

42 Dennett (1991, s. 354–355).

43 Hříbek (2017, s. 265; první zvýraznění autorky, druhé TH).

identifikujeme skutečně existující struktury v mozku, ale tyto struktury nemají propoziční charakter.

Hříbkův mozek jako by ve vědomém stavu místo aby „maloval“ (vytvářel fenomenální obsahy) neustále mluvil nebo psal (tj. vytvářel propoziční obsahy). Je ale spíš pochybné, jestli si Dennett takto představuje vyzrálou teorii vědomí a myšlení (na rozdíl od počátečního přiblížení, které nám pomáhá nahradit staré metafory novými, plodnějšími⁴⁴). Teorie, která se zastavuje na rovině intencionálních obsahů a nebere v úvahu determinovanější a detailnější roviny inženýrské a fyzické, bude však spíš nedostatečná. Nasvědčuje tomu například jeho na počátku váhavý a pak otevřeně kritický přístup k představě mentálního jazyka (*language of thought*) v knize *The Intentional Stance*.⁴⁵

Dalším vodítkem je Dennettova reakce na článek Wilfrida Sellarse.⁴⁶ V tomto článku Sellars tvrdí, že podle dobré přibližné teorie myšlení jsou myšlenky něco analogického k větám vyřčeným v přirozeném jazyce. Dennett ve své odpovědi⁴⁷ Sellarsovi vyčítá, že taková teorie nemůže být adekvátní teorie mysli (a tím ani vědomí).

Charakterizovat Dennettovu teorii vědomí tak, že vědomé stavy jsou spíš soudy než „zdánlivosti“ (v extrémní podobě, že „bolesti jsou soudy“)⁴⁸ je proto zavádějící. Takový pohled zanedbává, co jsme schopni o mozku říct z inženýrského a fyzikálního postoje. K Dennettově empirické teorii vědomí patří však nezastavit se na intencionální rovině a pokračovat v dekonstrukci našeho lidového pojetí mysli, včetně intencionálních obsahů. Když je jen prvním krokem k teorii vědomí chápat vědomé stavy spíše jako soudy a když musíme brát v úvahu i jiné roviny popisu mozku, nemusí být neurčitost intencionálních obsahů problematická. Na biochemické rovině můžeme totiž předpokládat, že žádnou neurčitost nenajdeme. Charakterizace vědomých stavů jako „soudy, nikoliv zdánlivosti“ je spíš snaha nahradit nefungující metaforu plodnější než plnohodnotná teorie vědomí. Neurčitost intencionálních obsahů proto v tomto ohledu nemusí být vážným problémem. Dennett sám se vyjadřuje podobně:

44 Dennett (1991, s. 455).

45 Dennett (1987).

46 Sellars (1974).

47 Dennett (1974).

48 Hříbek (2017, s. 271).

„Cíleně používám „soud“ pro rozlišovací schopnost [*discriminations*] dronu a rozlišovací schopnost mozku [...]. Hlavní motivací používat výraz „soud“ je podpořit tvrzení, že tyto události nejsou jako exemplifikace vlastností, ať niterných nebo jiných.“⁴⁹

Je důležité si uvědomit, jaké důsledky by přijetí Hříbkovy kritiky mělo. Na základě analogické argumentace bychom mohli říct, že nelze nalézt naturalistickou „teorii nápojových automatů“, protože jejich vnitřní stavy mají neurčitý obsah („přijímám čtvrt dolar“ vs. „přijímám čtvrtbalbou“). To by byl zvláštní závěr o artefaktu, který člověk sám navrhnul a sestavil. Opomíjeli bychom tímto však, že popis z hlediska reprezentací je jen jeden z možných způsobů, jak popsat nápojový automat. Je to popis, který nám nabízí dobrý kompromis mezi přesností našich předpovědí a náklady, které musíme na získání těchto předpovědí vynaložit. Ve chvíli, kdy nám učiní neurčitost tohoto popisu potíže, můžeme přejít na jinou, nákladnější, ale zato přesnější úroveň popisu.

IV.

Někde v pozadí se ale stále schovává jistý problém s neurčitostí intencionálních stavů. Právě tento problém však Hříbek neučiní explicitním. Dennett spoléhá na intencionální popis při získání těch dat, která mají být vysvětlena teorií vědomí: heterofenomenologických dat. Při připisování přesvědčení subjektům musí neurovědec zaujmout intencionální postoj. Jak mohou být však tato data objektivní, když obsahy přesvědčení jsou neurčité? Na tuto otázku pravděpodobně existují dobré odpovědi z Dennettovy pozice. To, že obsahy přesvědčení subjektu jsou neurčité, neznamená, že mu můžeme s dobrým zdůvodněním připisovat kterákoliv přesvědčení. Jen za krajních okolností mu například budeme moci připisovat současně přesvědčení „Země je plochá.“ a „Země je kulatá.“. Důležité však je, že Hříbek na tento problém neupozorňuje, i když se jedná o bod, kde neurčitost intencionálních obsahů může Dennettovu pozici skutečně ohrozit.

⁴⁹ Dennett (2015, s. 6).

Vraťme se na závěr k Hříbkově definici fyzikálního. Podle Hříbka je vlastnost nementální, pokud je fyzikální, což je definice vylučující teorii identity. Tím je Hříbek tlačěn do pozice, podle které buď mentální vlastnosti neexistují anebo pokud existují, jsou něčím jiným než fyzikálními vlastnostmi. Jeho vymezení fyzikálního by proto mohlo být jedním z důvodů, proč více nezdůrazňuje empirický rozměr Dennettova programu. Když mentální vlastnosti existují buď jako něco odlišného od fyzikálních vlastností, anebo vůbec neexistují, a Dennett uznává existenci mentálního (ačkoliv odmítá fenomenální vlastnosti), nezůstává nám jiná možnost, než Dennettovi připsat názor, že fenomenální vlastnosti jsou ve skutečnosti intencionálními obsahy a zároveň zpochybnit identifikovatelnost intencionálních obsahů s fyzikálními vlastnostmi. Problematická povaha Hříbkova čtení Dennetta může proto být částečně důsledkem jeho vymezení základních pojmů. Taková vymezení neharmonizují s Dennettovým projektem, který „vůbec nevychází z nějakého předem daného metafyzického rámce“.⁵⁰ Jelikož nám Hříbkova definice fyzikálního, jak jsem se snažila ukázat, tolik o fyzikálním neříká, a zároveň může Hříbkovi překážet v interpretaci Dennetta, bylo by lepší nepostavit výklad na podobných vymezeních. Hříbek sice zdůrazňuje Dennettův „postmetafyzický rámec“, sám ale jako by z tohoto rámce několikrát vystoupil. Čtení Dennetta z takové pozice však pochopení jeho projektu nesvědčí.

Literatura

- Dennett, D. C. (1974): „Comment on Wilfrid Sellars.“ *Synthese* 27 (3/4): 439–44.
- Dennett, D. C. (1987): *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge.
- Dennett, D. C. (1991): *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co., Boston.
- Dennett, D. C. (1998): „Real Patterns.“ In *Brainchildren*, D. C. Dennett, MIT Press, Cambridge, 1998, s. 95–120.
- Dennett, D. C. (2000): „The Case for Rorts.“ In *Rorty and His Critics*, ed. R. Brandom. Blackwell, Malden, 2000, 91–101.

⁵⁰ Hříbek (2017, s. 283).

- Dennett, D. C. (2005): *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. MIT Press, Cambridge.
- Dennett, D. C. (2015): „Why and How Does Consciousness Seem the Way It Seems?“ In *Open MIND*, eds. T. Metzinger & J. M. Windt, MIND Group, Frankfurt am Main, 2015, s. 1–11.
- Dennett, D. C. (2017): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. W.W. Norton & Company, New York.
- Hříbek, T. (2017): *Jaké to je, nebo, O čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofía, Praha.
- Levine, J. (2001): *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford University Press, Oxford.
- Papineau, D. (2002): *Thinking about Consciousness*. Clarendon Press, Oxford.
- Rorty, R. (1965): „Mind-Body Identity, Privacy, and Categories.“ *Review of Metaphysics* 19 (1): 24–54.
- Rorty, R. (1970): „Incorrigibility as the Mark of the Mental.“ *Journal of Philosophy* 67: 399–424.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton.
- Sellars, W. (1974): „Meaning as Functional Classification – A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics.“ *Synthese* 27 (3/4): 417–37.

Abstract

Hříbek and residua of traditional philosophy of mind

I discuss the starting points of Tomáš Hříbek's *Jaké to je, nebo o čem to je?* My aim is to show that despite Hříbek's appreciation for Dennett's postmetaphysical position we can find residua of more traditional philosophical approaches to consciousness in Hříbek's account. I focus on Hříbek's definition of the physical and on the way in which he characterizes Dennett's program as a problematic reduction of consciousness to intentionality.

Dach, S. (2017): „Hříbek a residua tradiční filosofie mysli.“ *Filosofie dnes* 9 (2): 74–90. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Odpovědi přátelům

Tomáš Hříbek

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

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

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

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

1

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

1 Alter & Nagasawa (2012, s. 67–95).

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

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

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

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

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

² Mihálik (2017, s. 32).

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

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

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

4 Mihálik (2017, s. 35).

5 Tamtéž, s. 34.

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

2

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

6 Nagel (2002, s. 231).

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

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

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

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

7 Polák (2017, s. 48).

8 Marvan & Polák (2015, s. 35).

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

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

9 Polák (2017, s. 46).

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

3

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

¹⁰ Polák (2017, s. 53).

¹¹ Tamtéž, s. 50.

¹² Tamtéž, s. 53.

¹³ Dennett (1988, s. 630).

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

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

15 Marvan (2017, s. 61).

naznačil Thomas Nagel a pro naši generaci kodifikoval David Chalmers.

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

16 Tamtéž, s. 64.

17 Tamtéž, s. 61.

18 Viz Hříbek (2017, s. 231).

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

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

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

20 Dennett (2017b, s. 65–72).

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

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

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

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

21 Prinz (2012, s. 279).

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

4

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

²² Marvan & Polák (2015, s. 131).

²³ Hříbek (2017, s. 45).

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

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

²⁴ Dach (2017, s. 78).

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

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

²⁵ Dennett (1987, s. 67).

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

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

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

27 Hříbek (2017, s. 245).

28 Tamtéž, s. 292.

29 Dach (2017, s. 84).

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

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

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

31 Tamtéž, kap. 5.

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

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

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

Literatura

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

³² Viz Dennett (1993, s. 923).

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

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

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

Abstract

Replies to My Friends

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

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