

Teória vedomia

David M. ROSENTHAL

Veci často lepšie pochopíme vďaka rozumnej delbe práce. V prípade štúdia mysle to platí rovnako ako v iných sférach skúmania. Napríklad intencionálne a zmyslové činy mentálnych stavov sa radikálne líšia, pretože mnohí akceptujú, že obe vlastnosti pochopíme lepšie, ak ich budeme skúmať nezávisle od seba. Samozrejme, mnoho mentálnych javov – napríklad vnemové stavy a emócie – má oba druhy vlastností; iné mentálne stavy však majú len jednu z nich. Rozdiel medzi intencionálnym a zmyslovým charakterom je taký výrazný, že ich štídiom vedie k rozdielnym problémom. Oddelený výskum umožní ignorovať irelevantné otázky.

Možno podobnú delbu práce pripustiť v prípade vedomia? Môžeme vedomie úspešne skúmať nezávisle od intencionality a zmyslovosti? Konkrétne: Možno otázku, čo pre mentálne stavy znamená, že sú vedomé, zmysluplne oddeliť od otázky, čo pre ne znamená, že majú intencionálnu alebo zmyslovú povahu?

Niektorí sa nazdávajú, že v prípade vedomia je delba práce nielen nežiaduca, ale dokonca nemožná. Podľa tohto názoru je vedomie vnútornou vlastnosťou intencionálnych alebo zmyslových mentálnych stavov. Nemožno teda pochopiť, čo pre stavy znamená, že majú zmyslovú alebo intencionálnu povahu, a pritom nevedieť, čo pre ne znamená, že sú vedomé. Nepochopíme, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, kým nezistíme, prečo je jeho intencionálnej alebo zmyslovej povahе vlastné, že je vedomý.

Tvrdím, že tento názor je chybný a že dané otázky treba oddeliť, aby sme uspokojivo pochopili, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý. Presnejšie povedané, že by sa nedalo teoreticky pochopiť, čo znamená byť vedomým stavom, keby vedomie bolo zmyslovému alebo intencionálnemu charakteru vlastné.

Argument som rozdelil do niekoľkých krokov. Po niekoľkých úvodných poznámkach v prvej časti budem v druhej časti tvrdiť, že mentálne stavy môžu existovať bez toho, aby boli vedomé. V tretej časti ukážem, že vedomie by nebolo možné informatívne vysvetliť, keby všetky mentálne stavy boli vedomé, alebo keby vedomie bolo vnútornou vlastnosťou tých stavov, ktoré sú vedomé. To je silný dôvod pre odmietnutie, že vlastnosť byť vedomý je takou vnútornou vlastnosťou, teda pre prijatie delby práce. Potom ukážem, že prijatie delby práce pripravuje cestu pre prirodzenú a nezávisle obhájitelnú teóriu o tom, v čom spočíva vedomie. Rozlíšenie zo štvrtej časti naznačuje pozitívnu teóriu, ktorú rozpracujem a obhájam v piatej až siedmej časti.

Úvodné poznámky

Pri analýze vedomia sa často zmiešavajú dva rôzne problémy. Jedným je otázka, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý. Ak predpokladáme, že nie všetky mentálne stavy sú vedomé, chceme vedieť, ako sa vedomé stavy odlišujú od nevedomých. Keby aj všetky mentálne stavy boli vedomé, stále sa pýtame, v čom spočíva ich vedomá povaha. Tento problém môžeme nazvať otázkou vedomia stavu. V ďalšom texte sa budem zaoberať najmä ňou.

Ako vedomé alebo nevedomé však neopisujeme len mentálne stavy, ale vedomie pripisujeme aj bytostiam. Druhá otázka teda znie: čo pre človeka alebo inú bytosť znamená, že je vedomá, t. j. ako sa odlišujú vedomé a nevedomé bytosti? Označíme ju ako problém vedomia bytosti. Otázka, čo pre bytosť znamená, že nie je vedomá, vôbec nie je záhadná. Rozdiel medzi vlastnosťami byť vedomý a nebyť vedomý je v tomto prípade dostatočne transparentný. Aspoň v hrubých rysoch je teda odpoveď uspokojivo jasná. Človek alebo iná bytosť je vedomá vtedy, keď nespí a vníma. Hoci je táto odpoveď schematická, naznačuje, ako by malo vyzerať úplné vysvetlenie.¹

¹ Bytosti sú teda vedomé len počas rôznych časových období. Keď ich opíšeme ako vedomé, môže to znamenať aj to, že napríklad – na rozdiel od kameňov – majú schopnosť byť hore a vnímať. Výraz „vedomie bytosti“ rezervujem skôr pre usku- točené vedomie, než pre jeho rozšírený pojem.

Otázky o vedomí bytosti a vedomí stavu sa zjavne odlišujú. Vlastnosť byť vedomý, ktorú pripisujeme stavu, je iná ako vlastnosť byť vedomý, ktorú priznávame bytosti. Vlastnosti mentálnych stavov naozaj nemôžu byť totožné s vlastnosťami bytostí, pretože mentálne stavy sú stavmi bytosti.

Pravda, problémy súvisiace s dvoma druhmi vedomia nie sú celkom nezávislé. Vlastnosť mať vedomý stav možno implikuje, že bytosť nespí, že teda je vedomá. Nieкто by mohol tvrdiť, že platí opačná spojitosť, lebo vlastnosť vnímať možno implikuje, že aspoň niektoré zmyslové stavy bytosti sú vedomé.

Odpovede na jednu otázku však nevelmi pomôžu pri odpovediach na otázku druhú. Poznatok, že bytosť je vedomá, ak nespí a vníma, nám nepomôže pochopiť, čo pre mentálny stav znamená, že je vedomý, ani vhodne nevymedzí, v čom vedomá povaha stavu spočíva. Takisto sa nemožno domnievať, že viac pomôže úplné vysvetlenie vedomia bytosti. Aj keby sme vedeli, čo pre mentálne stavy znamená, že sú vedomé, veľmi málo by sme sa dozvedeli o vedomí bytosti, hoci platí, že mentálne stavy bytosti sú vedomé len vtedy, keď daná bytosť je vedomá.

Vedomie stavu a vedomie bytosti sa napriek tomu nielen zriedkavo explicitne odlišujú, ale často sa zmiešavajú. Možno to spôsobuje prirodzená tendencia hovoriť skôr o vedomí než o tom, že niečo je vedomé. Táto zdanlivo neškodná skratka nabáda, aby sme si nevšíмали to, že ako vedomé opisujeme veci dvoch veľmi rozdielnych druhov, teda aby sme prehládali, o ktorej veci hovoríme. Intuíciami o jednej vlastnosti sa teda podporujú tvrdenia o druhej vlastnosti.

Bude užitočné vymedziť druhé úvodné rozlíšenie. Keď si úmyselne všimame, aký mentálny stav máme, introspektívne si ho uvedomujeme. To sa odlišuje od toho, ako sú mentálne stavy vedomé, keď sa na ne intencionálne nesústredujeme. Introspekcia je pozorné, úmyselne sústredené vedomie našich mentálnych stavov. Je pomerne zriedkavá a lepšie rozpracovaná než spôsob, ako sú mentálne stavy bežne vedomé. Pri introspekcii si nielen uvedomujeme, v akom mentálnom stave sa nachádzame, ale sme si aj vedomí toho, že si to uvedomujeme. Rozdiel medzi introspektívnym a neintrospektívnym vedomím sa jasne vynorí, ak si všimneme, že neintrospektívne vedomý stav sa obvyk-

le môže stať predmetom introspekcie; zvyčajne možno bežné vedomé stavy vnútorne nazerať. Tento rozdiel tvorí základ argumentu, ktorým v šiestej časti podporím svoju pozitívnu teóriu vedomej povahy stavu.

Vedomie je povestná hádanka. Jeden dôvod, prečo je to tak, súvisí s otázkou, ako môžu byť fyzikálne systémy vedomé, alebo ako môžu mať vedomé stavy. Podľa toho, ako chápeme seba, zdá sa ťažké pochopiť, ako my, vedomé ja, môžeme patriť medzi fyzikálne predmety univerza.

Existuje však aj iný a konceptuálne nadradený zmysel tajomnosti o tom, čo je vedomie. Súvisí skôr s neintrospektívnou vedomou povahou mentálnych stavov než s vedomím bytosti alebo introspektívnym vedomím. Vo všeobecnosti vieme, čo pre bytosť znamená byť vedomá; vedomá je vtedy, keď nespí a vníma. Vedomie bytosti teda nie je zahadné.

Oproti tomu nemáme ani náznak všeobecne akceptovanej odpovede na otázku, aký druh vlastnosti je vedomie stavov. Preto možno ťažko povedať, čo by pre mentálny stav znamenalo byť vedomý. Niektorí ľudia pokladajú vedomie za primitívnu, neanalyzovateľnú vlastnosť mentálnych stavov, lebo nemáme všeobecnú predstavu o tom, z čoho pozostáva. Okrem toho sa často tvrdí, že vedomá povaha mentálnych stavov má mnoho osobitných črt, napríklad transparentnosť, bezprostrednosť a epistemickú privilegovanosť nejakého druhu. Tieto úvahy značne zosilňujú počiatočný zmysel tajomnosti, na ktorý narážame v súvislosti s prirodzenosťou vedomej povahy stavu.

Tak ako s vedomím bytosti, ani s introspektívnym vedomím sa nespája nijaká konkrétna záhada. Introspekcia je pozorné, úmyselne sústredené vedomie našich mentálnych stavov. Nijaké hádanky o povahe introspekcie sa teda vedomia stavov priamo nedotýkajú. Problémy môže vyvolávať pozornosť, ale tie s vedomím per se nesúvisia. Keby sme chápali, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, mali by sme aspoň náčrt vysvetlenia introspektívneho vedomia.

Prvá otázka, ako môže mať fyzikálny systém vedomé stavy, sa často rozoberá nezávisle od problému, čo pre stav znamená byť vedomý. Tým sa však koč zapriaha pred koňa. Len keď najprv pochopíme, čo je vedomý stav, zistíme, či je naozaj problematické, ako fyzikálne predmety môžu mať takéto stavy; a ak áno, v čom problém spočíva.

Vedomie stavov v určitom zmysle leží uprostred medzi ostatnými dvoma javmi obsahujúcimi vedomie. Vedomie stavu predpokladá vedomie bytosti, pretože len vedomé bytosti môžu mať vedomé stavy, ale nie všetky mentálne stavy vedomej bytosti musia byť vedomé. Podobne všetky stavy, ktoré si introspektívne uvedomujeme, sú vedomé, no nie naopak.

Sú všetky mentálne stavy vedomé?

Niekedy sa tvrdí, že všetky mentálne stavy sú vedomé, že vlastnosť byť vedomý patrí k mentálnemu charakteru stavu. Toto tvrdenie je centrálné pre karteziánsky pojem mysle a pôsobivo ho vyjadrili Descartes aj Locke.² Má dokonca ústredné postavenie v prácach mnohých súčasných teoretikov, aj keď sa explicitne neuvádza.³ Otázka, či to platí alebo nie, by mohla byť najdôležitejšou a najnaliehavejšou otázkou o povahe mysle a vedomia.

² Azda najjasnejšie Descartove poznámky sú: „Nemôže v nás existovať nijaká myšlienka, ktorú by sme si neuvedomovali v tom istom momente, v ktorom v nás existuje“ (*Fourth Replies, Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam a Paul Tannery, Paríž: J. Vrin, 1964 – 1975 (ďalej AT) VII, 264); a „slovo ‚myšlienka‘ sa vzťahuje na všetko, čo v nás existuje tak, že si to bezprostredne uvedomujeme“ (Geometrická expozícia zo *Second Replies*, AT VII, 160). Pozri aj *First Replies*, AT VII, 107; list Merseňovi z 31. decembra 1640, AT III, 273; *Fourth Replies*, AT VII, 232; a *Principy filozofie*, Bratislava, Nakladateľstvo Pravda, 1986, 1. kniha, §9, s. 49. (Zväzok a strany z AT možno nájsť v *The Philosophical Writings of Descartes*, preložili John Cottingham, Robert Stoothoff a Dugald Murdoch, 3 zv., Cambridge: Cambridge University Press, 1984 – 1991.) Porovnaj Lockovu pomerne zhusťenú poznámku, že „myslenie spočíva v tom, že človek si uvedomuje, že myslí“ (*Rozprava o ľudskom rozume*, 2. kniha, 1. kapitola, §19 [chýba v slovenskom preklade]); trochu jasnejšiu verziu možno nájsť v *Rozprave o ľudskom rozume*, 2. kniha, 1. kapitola, §10 – 12, s. 79 – 82 a 4. kniha, 7. kapitola, §4, s. 459 – 461.

³ Dokonca aj u autorov s explicitne protikarteziánskymi názormi. J. C. C. Smart napríklad tvrdí, že „keď povieme, že istý proces je bolesť, jednoducho ho zatriedime medzi ostatné procesy, ktoré pociťujeme podobne“ („Materialism“, *The Journal of Philosophy* 60, 22 (24. októbra 1963), 651 – 662, s. 655).

O karteziánskych predpokladoch súčasných materialistov mysle a tela pozri moju stat „Mentality and Neutrality“, *The Journal of Philosophy* 73, 13 (15. júla 1976), s. 386 – 415.

Tento problém súvisí s rozdielom medzi vedomím bytosťou a vedomím stavom. Mohlo by sa tvrdiť, že len vedomé bytosťi môžu mať vedomé mentálne stavy. Bytosť navyše je vedomá len vtedy, keď má aspoň nejaké mentálne stavy. Keby všetky takéto stavy boli vedomé, vedomé bytosťi by teda boli nevyhnutne vedomé. To, že bytosť je vedomá, by bolo koextenzívne s tým, že má vedomé stavy, a rozdiel medzi nimi by bol zjavne zbytočný.

Sotva je však isté, že všetky mentálne stavy sú vedomé. Naše bežné chápanie mentálnosti totiž zjavne pripúšťa mentálne stavy, ktoré nie sú vedomé. Niekedy vidíme, že niekto niečo chce alebo si myslí, že niečo je také-a-také, prv, než si túžbu alebo myšlienku uvedomí. Podobne to platí pre emócie: príležitosťne priznávame, že sme smutní alebo nahnevaní, až keď nás na to upozornil niekto iný. Podprahové vnímanie a periférne videnie nám pripomínajú, že perceptuálne vnemy sa môžu vyskytovať, aj keď si ich nevedomujeme. Možno dokázať, že dokonca telesné vnemy, napríklad vnemy bolesti, si vôbec nemusíme všimnúť, že teda existujú ako nevedomé. Bežne sa hovorí, že počas celej doby niekto mal jednu nepretržitú slabú bolesť alebo bolesť hlavy, aj keď prerušovane od nej odvracia pozornosť. Bolo by podivné povedať, že mal sériu rôznych, kvalitatívne totožných krátkych bolestí.

Okrem toho jestvuje aj intuitívny názor, podľa ktorého mentálne stavy sú stále vedomé. Nemali by sme však preto usúdiť,⁴ že pojem mysle, ktorý akceptuje náš zdravý rozum, je nenapraviteľne karteziánsky. Tento dôvod vychádza čiastočne z tendencie – ktorú sme si už všimli – znižovať vedomie stavov s vedomím bytosťou. Keby sa vedomý stav bytosťi zhodoval s vedomým stavom jej mentálnych stavov, všetky mentálne stavy, ktoré má bytosť počas bdenia, by boli vedomými stavmi. Možno poprieť, že v spánku máme nejaké mentálne stavy okrem snov, ktorých povaha je – ako vieme – sotva jasná.⁵

Zdravý rozum môže podporovať domnienku, že všetky mentálne stavy sú vedomé, čiastočne aj preto, že nás pomerne málo zaujímajú

⁴ Spolu so Stuartom Hampshirem, „The Critical Notice on *The Concept of Mind*, by Gilbert Ryle“, *Mind* 59, 234 (apríl 1950), s. 237 – 225; a Richardom Rortym, „Incorrigibility as the Mark of the Mental“, *The Journal of Philosophy* 67, 12 (25. júna 1970), 399 – 424, s. 406, pozn. 11.

⁵ Užitočnú analýzu možno nájsť v štati Daniela C. Dennetta „Are Dreams Experiences?“, *The Philosophical Review* 73, 2 (apríl 1976), s. 151 – 171.

nevedomé mentálne stavy. Niektoré druhy nevedomých mentálnych stavov nás však zaujímajú, lebo nám pomáhajú pochopiť správanie iných ľudí dokonca aj vtedy, keď si nevedomujú, že majú tieto stavy. Náš záujem o mentálne stavy iných je však zasadený do sociálneho kontextu, ktorý z veľkej časti bráni tomu, aby sme si všimli mentálne stavy, ktoré si nevedomujú. Máme teda sklon explicitne alebo vedome si takéto stavy nevšimnúť. Pravda, bežne nevenujeme pozornosť našim nevedomým mentálnym stavom.

Čo je ešte dôležitejšie, väzba medzi mentálnymi stavmi a ich vedomím je pri stavoch istých typov silnejšia než pri iných. Čím je príпустnejšie tvrdiť, že konkrétny druh mentálneho stavu musí byť vedomý, tým menej nás budú zaujímať nevedomé prípady. Toto pokúšenie je azda najsilnejšie pri telesných vnemoch, napríklad bolestiach a šteklení, menej výrazné pri emóciách a pravdepodobne najslabšie pri intencionálnych stavoch, napríklad myšlienkach a túžbach. Najmenej nás preto zaujímajú nevedomé telesné vnemy, naše alebo iných, a najviac nevedomé presvedčenia a túžby, lebo sú dôležité pre vysvetlenie správania. Prementívny nedostatok záujmu o nevedomé prípady je pravdepodobne hlavným zdrojom domnienky, že aspoň niektoré druhy mentálnych stavov sú nemenne vedomé.

Myšlienku, že všetky mentálne stavy sú vedomé, by sme azda mohli podporiť tak, že by sa nevedomé stavy vyhlásili len za dispozície. Iba uskutočnené stavy by bolo možné pokladať za pravé mentálne stavy a o všetkých by sa mohlo tvrdiť, že sú vedomé.⁶

Tento návrh znižava dve možnosti, ako chápať vlastnosť byť dispozičný. Výrazom „dispozičný mentálny stav“ možno rozumieť stav, ktorý je len dispozíciou byť v nejakom uskutočnenom mentálnom stave. Možno ním však chápať aj mentálny stav, ktorého povahu možno – aspoň čiastočne – opísať dispozične. Vlastnosť byť dispozičný v prvom zmysle je nezlučiteľná s vlastnosťou byť uskutočnený, kým vlastnosť byť dispozičný v druhom zmysle je s ňou zlučiteľná. Mnohé stavy, ktoré opisujeme dispozične, sú dispozičné práve v druhom zmysle. Napríklad, byť horľavý je dispozičia horieť, ale aj uskutočnená – dokonca možno dispozičná – chemická vlastnosť. Taká je väčšina mentálnych stavov. Ne-

⁶ Za zdôrazňovanie tejto myšlienky vďačím Ernestovi Sosovi.

vedomé mentálne stavy možno pokladať za dispozičné v druhom zmysle, keďže ich odhalujeme pomocou dispozičných vzťahov k iným veciam. Neznamená to však, že nie sú aj uskutočnenými stavmi.

Nadalej však môžeme intuitívne odmietat nevedomé telesné vnemy. Približne rovnako totiž hovoríme, že cítime bolesť, šteklenie alebo svrbenie a že máme relevantný vnem. A nie je vnem bolesti, šteklenia alebo svrbenia automaticky vedomý?

Výrazy ako „cítienie“ naozaj implikujú vedomie; pociťovaná bolesť je nevyhnutne vedomá. To isté platí aj v prípade, keď si niekto ublížil, a azda aj vtedy, keď ho niečo bolí. Existencia alebo vlastenie bolesti je však niečo iné. Bolesť pociťujeme len prerušovane, keď si ju prerušovane neuvedomujeme, lebo si ju nevnímate; to isté platí, keď si ublížime a keď nás niečo bolí. Bežne však hovoríme, že sme mali bolesť, ktorá trvala celý deň, ba dokonca sa hovorí, že sme si ju neuvedomovali neprestajne. To dokazuje, že zdravý rozum uznáva existenciu nevedomých bolesti.⁷ Cítienie a vlastenie bolesti sa zdá ekvivalentné len preto, že nás nezaujímajú nevedomé prípady.

Pravda, nemôžeme vedieť, aké je mať nevedomú bolesť, šteklenie alebo svrbenie.⁸ To však nie je dôležité. Nevieme to len preto, že neexistuje nič ako mať bolesť, pokiaľ je nevedomá. Aké je mať bolesť v relevantnom zmysle, je iba to, aké je uvedomovať si ju. Nič z toho neukazuje, že sa nevedomé bolesti nevyskytujú.

Úvaha o tom, aké je cítiť vnemy, však pripomína dôležitý zdroj pochybnosti o tom, či sa môžu vyskytovať nevedomé vnemy. Zmyslové stavy klasifikujeme a ich rôzne inštalácie rozlišujeme so zreteľom na

⁷ Mohlo by sa tvrdiť, že sa tu vyskytuje len jeden v čase pretžitý stav bolesti, podľa modelu v čase pretžitého návalu zvuku ako jedného zvuku sirény. (Za túto myšlienku ďakujem Jaegwonovi Kimovi.) Pre argument však treba len to, aby zdravý rozum nezavhol nevedomé bolesti, pričom je pochybné, či zdravý rozum podporuje jedny, v čase pretžité, bolesti.

⁸ Pozri dôležitý článok Thomasa Nagela „Aké je byť netopierom?“, in: *Myssel, telo, stroj*, eds. E. Gál, J. Kelemen, Bratislava: Bradlo, 1992, s. 37 – 50. (Prvé anglické vydanie: „What It Is Like To Be a Bat?“, *The Philosophical Review* 83, 4 (október 1974), s. 435 – 450.) Pozri aj Nagelovu stať „Panpsychism“, in: *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 181 – 195; a jeho knihu *The View From Nowhere*, kapitoly 1 – 4, New York: Oxford University Press, 1986.

to, aké je pre nás mať tieto stavy. Platí to aj pre telesné a perceptuálne vnemy; odvolávame sa na to, aké je mať bolesť, vidieť červenú farbu alebo počuť trúbku. Pokiaľ nie sú tieto vnemy vedomé, neexistuje nič ako mať tieto vnemy.

Z toho by sme mohli usudzovať, že pokiaľ vnem nie je vedomý, nemôže mať nijakú rozlišujúcu zmyslovú kvalitu. Keby to tak bolo, vlastnosti, pomocou ktorých klasifikujeme a rozlišujeme zmyslové stavy, by sa vyskytovali len vtedy, keby stavy boli vedomé. A keď sa vlastnosti môžu vyskytovať len ako vedomé, aj zmyslové stavy sa takto musia vyskytovať.

Premisa argumentu je správna. Zmyslové stavy naozaj klasifikujeme a rozlišujeme na základe vedomých prípadov. To však sotva ukazuje, že vlastnosti, na ktoré sa odvolávame pri klasifikácii zmyslových stavov, sa nemôžu vyskytovať nevedome. Rozlišujúce vlastnosti, pomocou ktorých triedime vnemy, tvoria rodiny vlastností, patriacich farbe, vizuálnemu tvaru, zvuku atď. Podobnosti a rozdiely medzi prvkami týchto rodín sú analogické podobnostiam a rozdielom medzi zodpovedajúcimi vnímateľnými vlastnosťami fyzických predmetov. Červená zmyslová kvalita vizuálnych vnemov sa napríklad viac podobá oranžovej než zelenej alebo modrej zmyslovej kvalite takýchto vnemov. To isté platí pre rozlišujúce kvality bolesti. Podobnosti a rozdiely kvalít byť tupý, bodavý, páľčivý alebo ostrý odrážajú podobnosti a rozdiely zodpovedajúcich fyzických predmetov a procesov. Pichlavé a bodavé bolesti sú, okrem toho, druhmi ostrých bolesti a zvyčajne ich zapríčínujú pichlavé a bodavé predmety alebo procesy. Búšiace a udierajúce bolesti sú analogicky druhmi tupých bolesti.⁹

Zmyslové kvality sa niekedy pokladajú za problematické v istom zmysle, ktorý bráni takémuto vysvetleniu. Zdravý rozum to nepotvrďuje. Zmyslové kvality sú jednoducho vlastnosti, pomocou ktorých

⁹ Toto tvrdenie som rozvinul a obhajoval v stati „Armstrong's Causal Theory of Mind“, in: *Profiles: David Armstrong*, ed. Radu J. Bogdan, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1984, s. 79 – 120, V. časť, s. 100 – 108; v recenzii knihy Franka Jacksona *Perception: A Representative Theory*, *The Journal of Philosophy* 82, 1 (január 1985), 28 – 41; a v článku „The Colors and Shapes of Visual Experiences“, Report No. 28/1990, Center for Interdisciplinary Research (ZiF), Research Group on Mind and Brain, University of Bielefeld.

rozišujeme naše vnemy. Nimi sa zmyslové stavy navzájom odlišujú vzhľadom na svoj zmyslový obsah. K týmto vlastnostiam sa dostávame najmä pomocou vedomých prípadov, to však neznamená, že sú v niečom problematické.

Takisto neexistuje dôvod, na základe ktorého by sa tieto podobnosti a rozdiely vyskytovali len v prípade, že dané vnemy sú vedomé. Nemáme teda prečo poprieť, že zmyslové kvality sa môžu vyskytnúť nevedome. Rozlišujúce zmyslové vlastnosti nevedomých vnemov sa podobajú a odlišujú práve tak, ako sa podobajú a odlišujú vedomé vnemy. Rozdiel je len v tom, že jedna skupina je vedomá a druhá nie je. Pri triedení zmyslových stavov sa spoľiehame na vedomé vnemy. Extenzie našich výrazov pre rôzne druhy vnemov naozaj fixujeme pomocou vedomých prípadov, ktoré patria nám, ale aj iným ľuďom. To však vôbec neukazuje, že všetky zmyslové stavy sú vedomé.¹⁰

Naším cieľom je pochopiť, teda aj odstrániť všetky intuitívne pochybnosti o tom, či sa mentálne stavy môžu vyskytovať nevedome. Popri tomto konkrétnom záujme o zmyslové stavy môžu zostať pochybnosti o mentálnych stavoch všeobecne, či už o stavoch zmyslových, alebo intencionálnych. Pri intencionálnych stavoch predchádzajúce úvahy nepomôžu. Môžeme vysvetliť akékoľvek pokušenie, podľa ktorého sa mentálne stavy všeobecne nevyskytujú nevedome?

Azda najdôležitejším zdrojom takéhoto pokušenia je náš intuitívny pocit, že mentálne javy sa istým zvláštnym spôsobom odlišujú od všetkého ostatného. A vlastnosť byť vedomý sa môže pokladať za jediný spôsob oddelenia typicky mentálneho. Tento problém je naliehavý, pretože nijaký jeden znak nevyhovuje všetkým mentálnym javom. Intencionálne a zmyslové vlastnosti sú najlepšimi kandidátmi; všetky mentálne stavy majú jednu alebo druhú vlastnosť. Ani jeden znak však nepokrýva

¹⁰ O pojme fixovania extenzie pozri Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 54 – 159; „Identity and Necessity“, in: *Identity and Individuation*, ed. Milton K. Munitz, New York: New York University Press, 1971, 135 – 164; a Hilary Putnam, „The Meaning of ‘Meaning’“, in: *Philosophical Papers*, zv. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 215 – 271, s. 223 – 235. Kripke aj Putnam zdôrazňujú, že to, čo fixuje extenziu výrazu, sa bežne nemusí zhodovať s tým, čo je pre vec z extenzie podstatné alebo nevyhnutné. Pozri však poznámku ²⁶.

všetky mentálne stavy a tieto dva druhy vlastností majú tak málo spoločné to, že by bolo umelé, keby sme ich použili disjunktívne.¹¹

Opäť pomôže, keď odlišíme to, čo fixuje extenziu výrazu, od vlastností, ktoré majú všetky prvky z danej extenzie. Našu potrebu jednotného znaku mentálneho môžeme uspokojiť tak, že budeme mať jednu vlastnosť, pomocou ktorej fixujeme extenziu slova „mentálny“. Zároveň nemusíme mať jednu vlastnosť, ktorú majú všetky mentálne stavy. Vedomie ako spôsob fixovania extenzie je pravdepodobne vhodný znak mentálneho. Extenziu slova „mentálny“ fixujeme pomocou vedomých mentálnych stavov, aj keď nie všetky mentálne stavy sú vedomé.

Keď odhliadneme od nevedomých mentálnych stavov, uvidíme, že zdravý rozum má dôvody preferovať taký znak mentálneho, ktorý je založený skôr na intencionálnych alebo zmyslových vlastnostiach než na vedomí. Spôsob nášho uvedomenia vedomých mentálnych stavov sa totiž podobá spôsobu uvedomenia vedomých telesných stavov a udalostí, napríklad polohy našich údov a podráždenia vnútorných orgánov. V oboch prípadoch je uvedomenie intuitívne nesprostredkované a nepodobá sa spôsobu, ako môžeme vedieť o takýchto stavoch a udalostiach, týkajúcich sa iných ľudí. Ak teda vedomie použijeme ako znak mentálnych stavov, nevysvetlíme tým, prečo tieto telesné stavy a udalosti nie sú mentálne. Keď mentálne vyčleníme pomocou intencionálnych a zmyslových vlastností, takéto prípady vylúčime.¹²

Je pre mentálne stavy nejaká podstatná perspektíva prevej osoby? Je nemožné uchopiť povahu týchto stavov z hľadiska tretej osoby? Pomocou tejto lákavej idey sa niekedy obhajuje návrh, že byť vedomý je neoddeliteľný aspekt toho, čo znamená byť mentálnym stavom, alebo azda mentálnym stavom konkrétneho druhu. Keďže existencia hľadiska prevej osoby závisí od toho, že stav je vedomý, vedomie by bolo podstatné pre jeho charakter.¹³

¹¹ O argumente tohto druhu pozri Rortyho stať „Incorrigibility as the Mark of the Mental“, s. 409 a 412.

¹² Mohli by sme ich vylúčiť aj tvrdením, že – nie ako v prípade mentálneho – náš intuitívne bezprostredný prístup k nim spočíva na pozorovaní. V danom kontexte by však toto vymedzenie bolo ad hoc.

¹³ O takýchto tvrdeniach o perspektíve a hľadisku prevej osoby pozri Nagel, *op. cit.*; John R. Searle, „Indeterminacy, Empiricism, and The First Person“, *The Journal*

Každá seriózna teória o mentálnych stavoch musí zachytávať ich dimenziu prvej aj tretej osoby, a to bez vylúčenia niektorej z nich. Ak cítite bolesť či si myslíte, že príši, vaše hladisko prvej osoby poskytuje prístup k takým istým stavom, o akých ja môžem vedieť z mojej perspektívy tretej osoby. Vedomie nemôže byť podstatné pre stav, ktorý môžete byť schopný uchopiť z vášho hladiska prvej osoby, keďže poznanie z hladiska tretej osoby nezávisí od toho, či sú vedomé stavy.

Tento záver nezmenšuje dôležitosť vedomia. Extenziu výrazov nelen pre vnemy, ale aj pre mentálne stavy všeobecne fixujeme na základe vedomých prípadov. Pri fixovaní extenzií teda figuruje náš prístup k mentálnym stavom z hladiska prvej osoby. To neznamená, že pre takto vymedzené stavy je podstatné hladisko prvej osoby.

Niektorí by však mohli zdôrazňovať, že bez podstatnej väzby na vedomie by sa pravá intencionalita mentálnych stavov nedala odlišiť od odvodenej intencionality reči.¹⁴ Nie je jasné, či takýto rozdiel v postavení naozaj odlišuje intencionalitu myslenia od intencionality reči.¹⁵ V každom prípade však môžeme rozdiel opísať bez odkazu na vedomie. Intencionalita reči je odvodená – ak je vôbec odvodená – lebo príčinou rečových aktov sú mentálne stavy s tým istým obsahom a mentálny postoj, ktorý zodpovedá ilokučnej sile rečových aktov. Intencionalita mentálnych stavov nie je v tomto zmysle odvodená, lebo ich nezapríčiňuje nič s tým istým obsahom a mentálnym postojom.¹⁶

¹⁴ *of Philosophy* 84, 3 (marec 1987), 123 – 146; „Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science“, *The Behavioral and Brain Sciences* 13, 4 (1990), s. 585 – 696; a *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, najmä 7. kapitola; a Colin McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

¹⁵ Searle obhajuje verziu tohto tvrdenia v statiach „Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science“ a „Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality“. K myšlienke, že intencionalita reči je len odvodená, pozri Searlovu knihu *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Pozri aj monografiu Zena Vendlera *Res Cogitans* (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

¹⁶ Pozri Dennett, „Evolution, Error, and Intentionality“, 8. kapitola jeho knihy *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1987.

¹⁷ Pozri moju stať „Intentionality“, *Midwest Studies in Philosophy* 10 (1986), s. 151 – 184.

Zdravý rozum teda podľa všetkého odmieta tvrdenie, že všetky mentálne stavy sú vedomé. Pre odmietnutie sú však aj vážne teoretické dôvody. Zdá sa, že vedomie stavov by bolo nemožné netriviálne, informatívne vysvetliť, keby všetky mentálne stavy boli vedomé.

Pomocou mentálnych stavov buď možno alebo nemožno vysvetliť, čo pre mentálne stavy znamená byť vedomé. Pripusťme, že všetky mentálne stavy sú vedomé a že naše vysvetlenie problému, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, sa odvoláva na mentálne stavy. Vysvetlenie bude kruhové, lebo keď sa odvoláme na mentálne stavy, automaticky odkazujeme na vedomé stavy. Odvolanie sa na ten istý jav, ktorý chceme vysvetliť, trivializuje vysvetlenie a zabraňuje tomu, aby bolo informatívne.¹⁷

Alternatívne sa naše vysvetlenie môže odvolať na to, čo nie je mentálne. Niektoré mentálne javy azda možno takto celkom vysvetliť. To je v podstate projekt naturalizácie mentálneho.¹⁸ Mnohí by akceptovali, že aspoň v prípade nevedomých intencionálnych stavov možno v podstate nementálnym spôsobom vysvetliť, čo pre stavy znamená mať intencionalne vlastnosti. To isté zrejme platí aj pre zmyslové stavy, pokiaľ platí nejaké také vysvetlenie, aké som načrtol v predchádzajúcej časti.

Úspech pri takomto priamom vysvetlení vedomia je však sotva pravdepodobný. Skutočnosť, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, zrejme nemožno vysvetliť pomocou ničoho z nementálnej reality; ako zdôrazňoval Thomas Nagel, príepasť medzi mentálnym a fyzickým sa zdá neprekonateľná najmä z hľadiska na vedomie.¹⁹ Okrem toho, zo

¹⁷ V skutočnosti je to trochu komplikovanejšie. Vysvetlenie sa môže odvolávať na vedomé stavy a nebude kruhové, ak sa nespolieha na vlastnosť, že sú vedomé; azda len iné vlastnosti vedomých stavov sú relevantné pre vysvetlenie, čo pre stavy znamená byť vedomé. (Ďakujem Frances Eganovej za to, že to zdôraznila.) Bude však ťažké, ak nie nemožné, vyvrátiť skeptikovo obvinenie, že spoliehanie sa na vedomé stavy skrýva zamlčaný odkaz na vlastnosť byť vedomý.

¹⁸ Pozri napríklad Dennett, *The Intentional Stance*, najmä „Evolution, Error, and Intentionality“; a Jerry A. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1987, najmä 4. kapitola.

¹⁹ „Aké je byť netopierom?“, s. 37.

všetkých mentálnych javov možno najťažšie a najkomplikovanejšie pochopiť vedomú povahu mentálnych stavov. Takéto vedomie teda sotva možno priamo vysvetliť nementálnymi výrazmi. Zdá sa, že protiklad medzi vedomím a hmotou intuitívne aj teoreticky vyvracia možnosť priameho vysvetlenia jedného pomocou druhého.²⁰

Ľudia s karteziánskymi sklonmi budú tento obraz pokladať za celkom správny. Vedomie nemôžeme vysvetliť pomocou toho, čo nie je mentálne, a vysvetlenie pomocou vedomých stavov bude triviálne a neinformatívne. Musíme teda mlčky prijať, že vedomie vôbec nedokážeme vysvetliť. Nanajvýš ho môžeme vyjasniť, keď určíme konceptuálne vzťahy medzi príbuznými pojmami ako myseľ, vedomie, subjektivita, hľadisko, perspektíva prvej osoby a ja.²¹

Táto dichotómia je však nesprávna. Je možný aj tretí postup, keďže nie všetky mentálne stavy sú vedomé. Otázkou, čo pre mentálne stavy znamená byť vedomé, môžeme objasniť prostredníctvom nevedomých mentálnych stavov. Intuitívnu pripať medzi vedomím a hmotou preklenieme tak, že vedomie vysvetlíme pomocou stavov, ktoré sú mentálne, ale nie vedomé.²²

Tento postup nezachováva len možnosť informatívneho vysvetlenia vedomia, ale udržuje aj nádej na naturalistické vysvetlenie mysle. Ak dokážeme vedomie objasniť pomocou nevedomých mentálnych stavov,

²⁰ V tejto nasledujúcich pasážach sa problém týka len neintrospektívneho vedomia mentálnych stavov; vysvetlenie introspekcie pomocou neintrospektívneho vedomia nie je problematické. Pozri šiestu časť.

²¹ Takéto zmiernenie nie je zriedkavé; pozri napríklad Nagela a McGinna. Nagel explicitne tvrdí, že každé uspokojivé vysvetlenie musí spočívať na úplnej konceptuálnej analýze („Aké je byť netopierom?“, s. 38 – 39).

Zmiernenie sa vyskytuje aj u tých, čo pomocou karteziánskych názorov na vedomie podporujú eliminativistický postoj. Pozri Georges Rey, „A Question about Consciousness“, in: *Perspectives on Mind*, ed. H. R. Otto a J. A. Tuedio, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, s. 5 – 24; a do istej miery Kathleen V. Wilkesová, *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press, 1988, 6. kapitola.

²² Jednu podobu tejto pripať predstavuje problém, ako sa z nementálnych organizmov mohli vyvinúť bytosti so schopnosťou mať vedomé stavy. Mohli by sme špekulovať, či táto schopnosť spočíva na prostrednej schopnosti mať nevedomé mentálne stavy.

azda nevedomé mentálne stavy vysvetlíme nementálne. Tento stupňovitý obraz by potvrdil naturalizmus. Vedomie by sme nementálne nevyvetlili priamo, ale explanačný reťazec by nementálnu realitu dosiahol na základe nevedomého, no mentálneho sprostredkovateľa. Sprostredkujúci krok by otriasol zdanlivou nepochopiteľnosťou idey vysvetliť vedomie priamo v nementálnych pojmoch.²³ Keďže sa vedomé stavy objasňujú pomocou nevedomých mentálnych stavov, obháji-la by sa aj delba práce, ktorú som opísal na začiatku. Naturalizmus však nie je naším hlavným záujmom. Nech je to akokoľvek, ak neprieme myšlienku, že všetky mentálne stavy sú vedomé, vedomie stavu nebude možné vysvetliť netriviálne, informatívne.

Videli sme, že myšlienka, podľa ktorej všetky mentálne stavy sú vedomé, je omnoho presvedčivejšia pri zmyslových stavoch ako pri stavoch intencionálnych. Nieкто by teda mohol pripúšťať existenciu nevedomých intencionálnych stavov a pritom zdôrazňovať, že všetky zmyslové stavy sú vedomé. Doteraz nič nenaznačilo, že zmenený prístup by zabránil informatívnemu vysvetleniu vedomia. Možno by sme teda zachránili túto časť karteziánskej pozície.

Prečo by sme mali tvrdiť, že všetky zmyslové stavy sú vedomé, ak sme sa vzdali myšlienky, že všetky mentálne stavy sú vedomé? Odpoveď naznačujú úvahy z druhej časti: rozlišujúca zmyslová kvalita zmyslového stavu môže existovať len vtedy, keď je vedomý. Ak je to tak, byť vedomý je časťou toho, čo znamená byť zmyslovým stavom. Vedomie by patrilo vlastnosti mať zmyslovú povahu, patrilo by teda vlastnosti byť vnemom. Takýto spôsob myslenia je základom myšlienky, že zmyslové stavy sa nemôžu vyskytovať nevedome.

Vlastnosť je vlastná vtedy, keď ju niečo má nie preto (ani len čiastočne), že je vo vzťahu k niečomu inému. Keby vlastnosť byť vedomý bola aspoň čiastočne vzťahová, mentálny stav by mohol byť vedomý len vtedy, keby bol v relevantnom vzťahu k niečomu inému. Pretože toto niečo by bolo inou vecou, bolo by prirodzené tvrdiť, že byť vedomý je kontingentná vlastnosť mentálnych stavov; ľubovoľný vedomý stav by bol takýmto stavom, no predsa by nebol vedomý. Tento záver by

²³ Porovnaj pokus vysvetliť bunkovú mitózu priamym odvolaním sa na zákony časticovej fyziky.

sme mali odmietnuť na základe nejakého osobitného dôvodu. Keby všetky zmyslové stavy boli vedomé, dané zovšeobecnenie by sme najlepšie vysvetlili tak, že vlastnosť byť vedomý je vlastná zmyslovým stavom. To isté platí pre všeobecnejšie tvrdenie, že všetky mentálne stavy ľubovoľného druhu sú vedomé.

Keby všetky mentálne stavy boli vedomé, nevysvetlili by sme, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý. Táto ťažkosť vzniká aj vtedy, keď vlastnosť byť vedomý je vlastná mentálnym stavom, hoci nie všetky mentálne stavy sú vedomé.

Vedomú povahu stavu informatívne nevysvetlíme, pokiaľ ju neopíšeme tak, že má členenú štruktúru (articulated structure). Ak vlastnosť byť vedomý má informatívnu štruktúru, ťažko by sme zdôvodnili myšlienku, že je vlastná mentálnym stavom. Keď jej pripíšeme štruktúru, rovnako prijateľne ju môžeme pokladať za vonkajšiu vlastnosť mentálnych stavov.²⁴ Vedomie teda budeme pokladať za vnútornú vlastnosť mentálnych stavov len preto, že nemá štruktúru, že teda je jednoduché a neanalyzovateľné. A keby bolo jednoduché, nemohli by sme ho objasniť pomocou ničoho iného. Jednoduché vlastnosti sú tie, ktoré v našich hierarchiách explanácií chápeme ako primitívne.²⁵

²⁴ Myšlienka Franza Brentana, podľa ktorej mentálny stav je vedomý preto, že čiastočne je o sebe, predstavuje zriedkavý pokus pripísať informatívnu štruktúru vedomej povahy stavu, ktoré sa chápe ako vlastná vlastnosť. (*Psychology from an Empirical Standpoint*, preložili Antos C. Rancurello, D. B. Terrell a Linda McAlisterová, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 129 – 130.) Nespomína však, prečo by sme mali súhlasiť s jeho tvrdením, že uvedomenie si vedomých mentálnych stavov je pre ne vlastné. Iné ťažkosti s Brentanovým názorom sa uvádzajú v siedmej časti.

²⁵ Keď mentálne vlastnosti odložíme bokom, vlastnosti všeobecne budeme pokladať za naozaj jednoduché len vo vedách, ako je časticová fyzika, ktorých vlastnosti, domnievame sa, nemožno vysvetliť, ale len akceptovať.

Je zvlášť dôležité, že dokonca Freud chápal týmto spôsobom vedomie ako jednoduché. Okrem toho explicitne prijímal dôsledok, že sa nedá vysvetliť. Zdôraznil, že „psychické – ako fyzické – v skutočnosti nie je nevyhnutne také, aké sa nám zdá“. („The Unconscious“, in: *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, preložil a zostavil James Strachey, London: The Hogarth Press, 1966 – 1974, zv. 14, 166 – 215, s. 171.) Prijímal nevedomé intencionálne stavy, ale zároveň popieral, že pocity môžu byť, presne povedané, nevedomé (*Já a ono*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freudova*, zv. 13, *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920 – 1924*, Psychoanalytické nakladateľství, Praha, 1999, 189 – 229, s. 199). Azda preto tvrdil, že vedomie je

Vlastnosť byť vedomý pokladáme za vlastnú vnemom, lebo predpokladáme, že je neoddeliteľná od zmyslovej kvality. Vlastnosť byť vedomý je podľa názoru nielen vlastná vnemom, ale v skutočnosti je to vnútorný aspekt kvalitatívnych vlastností, ktoré odlišujú typy vnemov.²⁶ To by bol neúspech delby práce medzi zmyslovosťou a vedomím.

Neoddeliteľnosť zmyslovej kvality a vedomia by komplikovala aj ťažkosťi spojené s jednoduchosťou. Vlastnosť byť vedomý by bola nielen jednoduchá a neanalyzovateľná, ale obsahovala by aj relevantnú zmyslovú kvalitu. Takýto model, ako sa zdá, nespĺňa očakávanie, že sa informatívne vysvetlí, čo pre zmyslový stav znamená byť vedomý.

Tieto úvahy posilňujú predošlý argument, podľa ktorého vedomie stavu nemožno uspokojivo vysvetliť, ak sú všetky mentálne stavy vedomé. Aj keby všetky mentálne stavy naozaj boli vedomé, nemôžeme vylúčiť možnosť nekruhového vysvetlenia, ktoré sa odvoláva na vedomé mentálne stavy, ale nie na ich vlastnosť byť vedomý (pozri poznámku 17). Len keby vlastnosť byť vedomý bola vlastná mentálnym stavom, mali by sme dôvod uznať, že mentálne stavy sú neustále vedomé. Ak vlastnosť byť vedomý nemá členenú štruktúru nevyhnutnú pre infor-

„jedinečný, neopísateľný“ charakter mentálnych stavov („Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis“, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freudova*, zv. 17, *Spisy z pozůstatosti 1892 – 1938*, Psychoanalytické nakladateľství, Praha, 1996, 137 – 144, s. 141) a že „skutočnosť vedomia“ je „každému vysvetleniu a opisu vzdorujúca“ (*Nástin psychoanalýzy*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freudova*, zv. 17, *Spisy z pozůstatosti 1892 – 1938*, Psychoanalytické nakladateľství, Praha, 1996, 67 – 135, s. 84).

²⁶ Kripke teda tvrdí, že spôsob, ako sa nám bolesti javia, sa nemôže líšiť od toho, aké sú v skutočnosti: „Keď vnem *pocitujeme* ako bolesť, znamená to, že je bolesťou“ („Identity and Necessity“, s. 163, pozn. 18; autorova kurzíva, aj nižšie) a, naopak, „existencia (veci, ktorá) by sa *pocitovala ako bolesť*, je existenciou v situácii, v ktorej *nieť nijakej bolesti*“ (*Naming and Necessity*, s. 151). Takže „(a)k nejaký jav je vyčlenený presne tak ako bolesť, tak tento jav je bolesť“ (*Naming and Necessity*, s. 153). Tieto tvrdenia viedli Kripkeho k slávnemu výroku, že to, čo fixuje extenziu výrazu „bolesť“, sa musí zhodovať s tým, čo je podstatné pre veci, ktoré sú takto vyčlenené („Identity and Necessity“, s. 157 – 161; *Naming and Necessity*, s. 149 – 154). Platí to však len vtedy, keď je nevyhnutné, že bolesti na nás pôsobia tak, ako pôsobia, t. j. len vtedy, keď vlastnosť byť vedomý je bolesťiam vlastná. Kripke nepodporuje toto tvrdenie nezávislým dôvodom.

matívne vysvetlenie, bolo by arbitrárne tvrdiť, že je vnútornou vlastnosťou.

Myšlienka, že vlastnosť byť vedomý je vnútorná vlastnosť, je intuitívne veľmi príťažlivá. Analógia môže byť užitočná. Telesá sa podľa predgalileovskej predstavy pohybujú k svojmu prirodzenému miestu a vnútornou vlastnosťou telesa každého druhu je to, že má svoje prirodzené miesto. Je to intuitívne prirodzené; telesá máme chápať tak, že ich sklon pohybovať sa nahor alebo nadol je pre ne vlastný.²⁷ Ormnoho presvedčivejšie a silnejšie vysvetlenie telesných pohybov však dostaneme, ak sklon telesa k pohybu budeme chápať na základe vzťahov k iným telesám. Z predteoretického hladiska je podobne lákavé chápať vlastnosť byť vedomý ako vnútornú vlastnosť vnemov alebo aj všetkých mentálnych stavov. Avšak vysvetliť, čo je vedomie, môžeme len vtedy, keď vlastnosť byť vedomý pokladáme za vzťažnú.

Tranzitívne a netranzitívne vedomie

Len keď odmietneme tvrdenie, že všetky mentálne stavy sú vedomé, a s tým súvisiacu myšlienku, že vlastnosť byť vedomý je vnútorná vlastnosť, dokážeme vysvetliť, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý. Vedomie musíme chápať ako vlastnosť len niektorých mentálnych stavov a ako vzťažnú vlastnosť stavov, ktoré ju majú. Splňa tieto podmienky nejaké rozumné vysvetlenie vedomia?

Keď si nebudeme všimnúť vedomie bytosti, budeme môcť vyčleniť dva spôsoby, ako používať slovo „vedomý“. V jednom spôsobe ho používame, keď hovoríme, že si niečo uvedomujeme. Nazvem ho tranzitívnym použitím, lebo má priamy predmet.

Výraz „vedomý“ však vzťahujeme aj na mentálne stavy a hovoríme, že sú vedomé. To som nazval vedomá povaha stavu. Toto použijete možno označiť ako netranzitívne, lebo nemá priamy predmet. S netranzitívnym použitím sa stretávame len vtedy, keď rozprávame o mentálnych stavoch, zatiaľ čo s tranzitívnym vtedy, keď hovoríme, že si

²⁷ Podobne Michael McCloskey elegantne a presvedčivo dokazoval, že predikcie zdravého rozumu o telesných pohyboch sa systematicky mylia tak, keď odhalujú zamŕzaný predpoklad, že pohyby spôsobilá vnútorná sila patriaca zdroju pohybu. („Intuitive Physics“, *Scientific American* 248, 4 (apríl 1983), s. 114 – 122.)

uvedomujeme mentálne a fyzikálne veci. Tranzitívne si môžeme uvedomovať kameň, symfóniu alebo mentálny stav.²⁸

Chceme vysvetliť, čo pre mentálny stav znamená byť netranzitívne vedomý, pričom táto vlastnosť je vzťažná a platí, že nie všetky mentálne stavy sú vedomé. Prirodzene možno navrhnúť vysvetlenie netranzitívneho vedomia pomocou tranzitívneho vedomia. Predbežne môžeme povedať, že mentálny stav je netranzitívne vedomý práve vtedy, keď si ho tranzitívne uvedomujeme.²⁹

Ak je tranzitívne vedomie typom vedomia stavu, vysvetlenie netranzitívneho vedomia pomocou vedomia tranzitívneho by bolo kruhové. Tranzitívne vedomie sa však môže vyskytovať bez netranzitívneho vedomia stavu. Človek si niečo tranzitívne uvedomuje, ak obsah jeho mentálneho stavu sa týka danej veci – je myšlienkou o nej alebo jej vnemom. Tento mentálny stav nemusí byť vedomý. Keby mentálne stavy boli možné počas spánku, čo je pravdepodobné, tranzitívne vedomie by nepredpokladalo dokonca ani vedomie bytosti.

Vysvetlenie netranzitívneho vedomia pomocou tranzitívneho vedomia sa dostatočne dobre zhoduje s našimi predteoretickými intuíciami o tom, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý. Ak je stav vedomý, tranzitívne si ho uvedomujeme. Opačné tvrdenie však vyžaduje isté obmedzenie. Môžeme si uvedomovať, že máme nejaký mentálny stav, aj keď ho nepokladáme za vedomý. Mentálne stavy pokladáme za vedomé len vtedy, keď si ich nesprostredkovanne tranzitívne uvedomujeme.

Predstavme si, že som nahnevany, lenže si to neuviedomujem, a predpokladajme, že to na mojom správaní vidíte a poviete mi to. Verím vám, ale stále nepocítujem hnev vedomie. Uvedomujem si, že som nahnevany, hoci môj hnev nie je vedomý stav. Alebo si predstavme, že si všimnem svoje nahnevané správanie a usúdím, že som nahnevany. Opäť však vedomie necítim hnev.

²⁸ Pojmy byť si vedomý niečo a uvedomovať si niečo používam ekvivalentne.

O vedomí bytosti, samozrejme, hovoríme aj netranzitívne; medzi tranzitívnym a netranzitívnym v tomto prípade však nie je rozdiel, ktorý by bolo treba zdôrazniť.

²⁹ Toto je dôležitá hypotéza o tom, čo je netranzitívne vedomie, a nie odporúčanie, ako o ňom rozmyšľať. Cieľom je vysvetliť našu bežnú ľudovopsychologickú predtavu, že mentálny stav je vedomý, na základe toho, že si ho uvedomujeme.

Prípady tohto druhu vyžadujú len malú úpravu. Musíme uviesť, že naše tranzitívne vedomie mentálnych stavov nespočíva na inferencii, ani na pozorovaní.³⁰ Mentálne stavy sú netranzitívne vedomé práve vtedy, keď si ich uvedomujeme bez inferencie alebo pozorovania.

Vedomé stavy sú stavy, ktoré si uvedomujeme bez podpory inferencie alebo pozorovania. Pripustíme však, že inferencia môže byť nevedomá³¹ a že niekedy si pomocou nej začíname uvedomovať naše mentálne stavy. Zdravý rozum by povedal, že sú to vedomé stavy, ale obmedzenie sa na inferenciu by to vylúčilo.

Možno, prirodzene, odpovedať, že vedomé stavy sú stavy, ktoré si netranzitívne uvedomujeme bez podpory inferencie alebo pozorovania v bežnom zmysle. Problém spočíva v tom, že prirodzené chápanie bežného zmyslu je kruhové; bežná inferencia je vedomá. Túto ťažkosť odstraňuje návrh tranzitívneho a netranzitívneho vedomia. Bežnú inferenciu si tranzitívne uvedomujeme. Vedomé mentálne stavy sú teda mentálne stavy, ktoré si tranzitívne uvedomujeme, pričom sa však nespoliehamo na inferenciu alebo pozorovanie, ktoré si tranzitívne uvedomujeme.

Tento návrh je v súlade s intuíciou zdravého rozumu. Výhodný – aspoň pri najprirodzenejšom chápaní – je aj preto, že vlastnosť byť vedomým stavom vysvetľuje vzťažne. Keď dáme do zátvoriek obmedzenia o inferencii a pozorovaní, bude platiť, že stav je netranzitívne vedomý, ak si ho niekto tranzitívne uvedomuje. Tranzitívne si niečo uvedomovať je vzťah človeka alebo inej bytosti k danej veci. Vedomý mentálny stav sa teda skladá z dvoch vecí: mentálneho stavu, ktorý sám osebe nie je vedomý, a toho, že si ho niekto tranzitívne uvedomuje. Vlastnosť byť v danom stave a tranzitívne si ho uvedomovať sú teda rôzne a vlastnosť byť vedomý nie je pre stav vlastná. Odstraňuje sa tak problém, ktorý vznikol v súvislosti s vysvetlením vedomia.

Musíme byť opatrní. Ak výrazom „vedomý stav“ máme na mysli stav, ktorý je náhodou vedomý, vlastnosť byť vedomý nie je vnútornou

³⁰ Patrí sem propriocepcia a enteroceptívne vnímanie, ako aj bežné exteroceptívne vnímanie. Možno vždy, keď sa naše tranzitívne vedomie spolieha na pozorovanie, spolieha sa aj na inferenciu; vylučujem ich, takže táto otázka nevzniká.

³¹ Pozri napríklad Gilbert Harman, *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973, najmä 1. a 2. kapitola; a Irvin Rock, *The Logic of Perception*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1983, najmä 9. kapitola.

vlastnosťou vedomých stavov. Výraz „vedomý stav“ však môžeme vzťahovať skôr na stav s vlastnosťou byť vedomý. Vlastnosť byť vedomý je potom, samozrejme, vnútornou vlastnosťou stavu. Byť vnútornou vlastnosťou v tomto zmysle je triviálne, lebo takto môže byť ľubovoľná vlastnosť vnútornou vlastnosťou. Otázne je aj to, že výraz „vedomý stav“ by sme takto používali len za predpokladu, že vlastnosť byť vedomý je vnútornou vlastnosťou vedomých stavov.

Rozlíšenie tranzitívneho a netranzitívneho vedomia rozptyľuje aj istý rozšírený dôvod pre tvrdenie, že netranzitívne vedomie je vnútorná vlastnosť. Vlastnosť byť vedomý sa často pokladá za reflexívnu vlastnosť vedomých stavov, akoby stavy boli nejako seba-vedomé. Ryle to jasne zachytil pomocou znevažujúcich metafor, podľa ktorých vedomé stavy sú „dôverné pre seba“ („self-intimating“) alebo „jasné pre seba“ („self-luminous“).³²

Možno pochybovať o tom, že by nejaké stavy mali epistemické privilegium, ktoré by pravdepodobne mali stavy, ktoré samy seba rozumejú. Nech je to však akokoľvek, keď vysvetlíme, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, na základe toho, že si ho uvedomujeme, podkopávame metaforu seba-vedomého stavu. Tranzitívne si niečo uvedomovať je vzťah človeka alebo inej bytosti k danej veci. Len bytosti si teda môžu tranzitívne niečo uvedomovať. Na základe mentálneho stavu si niekto môže niečo uvedomovať, ale stav sám si v doslovnom zmysle slova nemôže uvedomovať nič.

Možno namietať, že keď si veci tranzitívne uvedomujeme, zvyčajne sa ešte nestávajú netranzitívne vedomými. Karneň nie je vedomý preto, že si ho uvedomujem. V čom relevantnom sa mentálne stavy odlišujú? Preto by sa mali stať vedomými, keď si ich tranzitívne uvedomujeme?³³

Musíme odlišiť dva spôsoby, ako chápať tento návrh. Ak si mentálny stav tranzitívne uvedomujeme, v istom zmysle sa stáva netranzitívne vedomým. Vlastnosť byť netranzitívne vedomý však stav nemá preto, že si ho niekto uvedomuje; táto vlastnosť mentálneho stavu spočíva skôr v tom, že si ho niekto tranzitívne uvedomuje. Omyl tkvie

³² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson and Company, 1949, s. 158 a 159.

³³ Za túto námietku ďakujem Petrovi Bierimu a Fredovi Dretskemu.

v predpoklade, že vlastnosť byť netranzitívne vedomý je vlastná pre stav. Keby to tak bolo, vlastnosť byť netranzitívne vedomý by nemohla spočívať v tom, že si niekto tranzitívne uvedomuje, že je v takom stave, pokiaľ by takéto uvedomovanie nevedlo k zmene vlastných vlastností stavu. Táto námieta je v jadre skrátenej verzie tézy, podľa ktorej vlastnosť byť netranzitívne vedomý je vlastná.

Predchádzajúce úvahy pomáhajú vysvetliť intuitívnu príťažlivosť myšlienky, že vlastnosť byť vedomý je vlastná. Jednoargumentové predikáty totiž zvyčajne naznačujú nevzťažné vlastnosti; keď teda hovoríme o mentálnych stavoch ako o netranzitívne vedomých, nepochybne podporujeme tento obraz. Ešte dôležitejšie je to, že naše tranzitívne vedomie vedomých stavov nesmie závisieť od inferencie a pozorovania. Nezávislosť spôsobuje, že za normálnych okolností nevieme, ako si stavy začíname uvedomovať, podľa tohto návrhu teda nevieme, prečo sú tieto stavy netranzitívne vedomé. Môže sa zdať lákavé predpokladať, že vlastnosť byť netranzitívne vedomý je vlastná pre stav samotný, lebo toto vedomie ničomu nemôžeme pripísať.

Je lákavé predpokladať, že vedomie odhaľuje svoju prirodzenosť. Možno sa pýtať, čo nám lepšie ukáže, v čom spočíva vlastnosť byť vedomý, než kontrola vedomia? Nemôžeme usúdiť, že vedomie je vnútorná vlastnosť vedomých stavov, keďže sa neukazuje ako ich vonkajšia vlastnosť? Prejav vedomia však možno zľúčiť s tým, že je vnútornou, ale aj vonkajšou vlastnosťou. Takisto niet dôvodu domnievať sa, že keby bolo vnútornou vlastnosťou, vysvetlili by sme tým intuitívnu príťažlivosť myšlienky, že je vnútornou vlastnosťou. Najlepšie vysvetlenie tejto intuície spočíva v tom, že vedomie mlčí o svojej prirodzenosti. Naša intuícia je teda nepochybne zbytočná. Aj keby nám vedomie poskytnulo privilegované poznanie o tom, aké mentálne stavy máme, nezískali by sme zvláštny vzhľad do jeho prirodzenosti.

Teória vedomia

Podľa uvedeného návrhu znamená netranzitívna vedomá povaha mentálneho stavu len to, že si ho niekto istým spôsobom tranzitívne uvedomuje. Čím možno pozitívne vysvetliť, ako si tranzitívne uvedomujeme svoje vedomé mentálne stavy?

Prípady uvedomovania vecí spadajú do dvoch širokých kategórií. Prvá je perceptuálna: veci si uvedomujeme, keď ich vidíme, počujeme alebo inak vnímame. Iný spôsob, ako si veci uvedomujeme, sa spája s myslenním: vec si uvedomujeme, keď na ňu myslíme. Ktorý spôsob potrebujeme?

Analógie medzi zmyslovým vnímaním a spôsobom, ako sú mentálne stavy vedomé, môžu podporiť prijatie perceptuálneho modelu. Jeden dôvod spočíva v tom, že rozličné zmyslové modalitty nám umožňujú rôzne reagovať na rozmanité množiny stimulov. Keďže vlastnosť uvedomovať si svoje mentálne stavy je schopnosťou rôzne reagovať na mentálne stavy, môže sa podobať zmyslovej modalite, ktorá sa týka mentálnych stavov. Iný dôvod znie, že niektoré zmyslové modalitty prejavujú typickú bezprostrednosť. Zmyslový mechanizmus slúžiaci chuti, hmatu, proprioceptii a enteroceptívnemu vnímaniu umožňuje týmto zmyslom fungovať bez sprostredkovateľa. Tieto zmyslové modalitty sa môžu zdať vhodnými modelmi takéhoto vedomia, lebo naše vedomie mentálnych stavov je zdanlivo nesprostredkované.

Obe analógie sú dôležité pre rozlišovanie uvedených zmyslových modalít. Každá modalita reaguje na charakteristickú množinu vlastností alebo stimulov a má charakteristický zmyslový orgán alebo mechanizmus, pomocou ktorého funguje. Aj iné intuície zdravého rozumu podporujú perceptuálny model. Zdá sa, že zmyslovú kvalitu aj vedomie mentálnych stavov nemožno intuitívne explikovať, akoby to boli emergentné javy. Keďže sa zdajú podobne tajomné, možno by sme chceli prijať jediný model pre obe. Podľa inej zdanlivej podobnosti sa zdá, že vedomie našich mentálnych stavov je usporiadané do polí takého druhu, ktoré sa podobajú poliam charakterizujúcim rôzne zmyslové modalitty.³⁴

³⁴ Viac o analógii medzi zmyslovým vnímaním a vedomím pozri stat D. M. Armstronga, „What is Consciousness?“, *Proceedings of the Russellian Society* (1978), znovu vydané v jeho knihe *The Nature of Mind*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1980, 55 – 67, najmä s. 60 – 62; a jeho knihu *A Materialist Theory of the Mind*, New York: Humanities Press, 1968, s. 94 – 107 a 323 – 338. Pozri aj D. H. Mellor, „Conscious Belief“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 88 (1977/78), 87 – 101, s. 98 – 100; a „Consciousness and Degrees of Belief“, *Prospects for Pragmatism*, ed. D. H. Mellor, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 139 – 173.

Perceptuálny model však nie je schopný ani len priblížiť sa týmto požiadavkám. Mentálne stavy neexemplifikujú jednu možnú vlastnosť, kým pre každú zmyslovú modalitu je charakteristická množina stimulov. Ako sme si všimli v druhej časti, mentálne stavy majú intencionálnu alebo zmyslovú črtu, ktoré majú veľmi málo spoločného; ani zmyslové kvality, typické pre rôzne modality, sa navzájom nepodobajú.³⁵ S druhou analógiou to nevyzerá lepšie. Nejaký centrálny neuro-nový proces nepochybne slúži tomu, že si uvedomujeme mentálne stavy. Pravdepodobne zodpovedá za to, že stavy si uvedomujeme zdanlivo nesprostredkované. Neexistuje však dôvod predpokladať, že fungovanie tohto systému vysvetlí ľubovoľnú zdanlivú bezprostrednosť podobne, ako mechanizmy zmyslovej modality, napríklad hmat alebo propriocepcia, vysvetľujú zdanlivú bezprostrednosť vnemu.

Aj keď si odmyslíme tieto námietky, perceptuálny model nebude úspešný. Vnímanie niečoho zahŕňa výskyt nejakej zmyslovej kvality, ktorá za bežných okolností signalizuje prítomnosť danej veci. Ak sa naše uvedomenie mentálneho stavu podobá vnímaniu niečoho, uvedomenie zahŕňa výskyt nejakej mentálnej kvality; inak je analógia s vnímaním zbytočná. Čo by mohlo byť touto mentálnou kvalitou? Keď si uvedomujeme zmyslový stav, je lákavé prijať, že mentálna kvalita, na základe ktorej ho vnímame, je zmyslová kvalita spomínaného vnemu. Tento odpoveď však chýba teoretické zdôvodnenie. Keď vidíme paradajku, červenosť nášho vnemu nie je totožná s červenosťou paradajky. Prečo by vlastnosť obsiahnutá v tom, že si uvedomujeme zmyslový stav, mala byť totožná s vlastnosťou stavu samého, pokiaľ sa uvedomenie stavu podobá vnímaniu stavu? Táto odpoveď v podstate aj redukuje uvedomenie si stavu na vlastnenie stavu, keď sa vlastnosť obsiahnutá v uvedomení stavu redukuje na vlastnosť stavu. Výsledkom však je to, že vedomie je pre stavy vlastné,³⁶ pričom cieľom perceptuálneho modelu bolo vyhnúť sa tomuto záveru.

³⁵ Podľa Armstronga sú všetky mentálne vlastnosti intencionálne, takže táto konkrétna ťažkosť by podľa jeho chápania nemusela perceptuálnu analógiu napadnúť. Je však pochybné, či perceptuálne stavy možno uspokojivo vysvetliť pomocou intencionálnych vlastností. Pozri moju stať „Armstrong's Causal Theory of Mind“, 5. časť.

³⁶ Perceptuálny model môže zrejme aj inak ukázať, že vlastnosť byť vedomý je vlastná. Perceptuálny model vedie k otázke, aký osobitný orgán alebo mechaniz-

Ak sa však uvedomenie mentálneho stavu podobá vnímaniu, nexistuje iný prijateľný kandidát na mentálnu kvalitu, ktorú zahŕňa akt uvedomenia zmyslového stavu.³⁷ Intencionálne stavy sú omnoho problematickejšie: zdá sa, že akt ich uvedomenia zjavne neobsahuje mentálnu kvalitu. Okrem toho si aj v prípade zmyslového vedoménoho stavu uvedomujeme práve kvalitu stavu. Ako možno pomocou zmyslovej kvality stavu vyššieho rádu vysvetliť, že si uvedomujeme kvalitu nižšieho rádu? Perceptuálny model tranzitívneho uvedomenia našich mentálnych stavov musíme odmietnuť.

Tieto dva intuitívne faktory nepomôžu. Tvrdil som, že akt uvedomenia našich mentálnych stavov je tajomný najmä preto, že takéto vedomie chápeme ako vnútornú vlastnosť. Vedomie sa zdá usporiadané v nejakom poli len vtedy, keď sa vedomé stavy vyskytujú v zmyslovom poli. Vlastnosť byť vedomý v prípade napríklad emócií a myšlienok odoláva lokalizácii.

Iný model tranzitívneho vedomia, ktorý spočíva na myslení, sa nestretáva s takými ťažkosťami. Myslenie nie je špecifické pre konkrétnu množinu predmetov a nemá určitý orgán, ako ho majú zmyslové modality. Vzťah medzi myslením a jeho predmetom je navyše intuitívne aspoň taký nesprostredkovaný ako vzťah medzi vnímaním a predmetom vnímania. Takisto vlastnenie myšlienok o veciach nemá charakteristické kvality. Zdá sa, že takýto model dáva najväčšiu nádej na vysvetlenie, čo pre mentálny stav znamená byť vedomý, na základe toho, že si takéto stavy uvedomujeme.

Podľa tohto modelu si niečo uvedomujeme, ak o tom máme myšlienku. Mentálny stav je teda vedomý, ak ho sprevádza myšlienka o ňom. Uvedomujeme si ho preto, že máme myšlienku vyššieho rádu (MVR).

mus slúži tomu, že si uvedomujeme svoje mentálne stavy, keďže vnímanie závisí od relevantného orgánu alebo mechanizmu? Absencia orgánu alebo mechanizmu by mohla nabaďovať uzavrieť, že vlastnosť byť vedomý musí byť pre vedomé stavy vnútorná.

³⁷ Táto ťažkosť pripomína Aristotelov problém, či zmysel, ktorý používame na to, aby sme videli, že vidíme, je alebo nie je totožný so zrakovým zmyslom (*O duši* III 2, 425b13-4). Aristoteles uzatvára, že je, lebo inak by zrak a iné zmysly mali farbu aj svoj vlastný predmet a nijaké dva rôzne zmysly by nemali spoločný ten istý predmet.

Teda stav, ktorý si uvedomujeme, je vedomý. Podobne platí, že mentálny stav si neuvedomujeme, ak sa MVR nevyškvtuje, preto ani nie je vedomý. Jadro teórie teda spočíva v tom, že mentálny stav je vedomý vtedy a len vtedy, keď ho sprevádza primeraná MVR.

Vysvetliť relevantné tranzitívne vedomie pomocou MVR sa môže zdať menej vhodné ako pomocou perceptuálneho modelu, lebo uvedomovanie si niečo je faktuálne. Vnímať niečo je tiež faktuálne, kým mať také myšlienky nie je. To by však nemalo viesť k prijatiu perceptuálneho modelu. Ak je relevantné vedomie naozaj faktuálne, môžeme to požadovať pre naše MVR. V každom prípade existuje dobrý dôvod pochybovať, že spôsob, ako si uvedomujeme naše vedomé mentálne stavy, zaručuje pravdu. Aj napriek osobitným názorom o privilegovanom prístupe sa môžeme myliť a mylíme sa v tom, aké mentálne stavy máme.³⁸

Mentálny stav nie je vedomý iba preto, že si ho uvedomujeme; uvedomujeme si, že máme daný stav. Obmedzuje sa tým obsah MVR; ich obsahom musí byť, že daný človek má daný mentálny stav. K tomu istému záveru vedú nezávislé úvahy. O inštancii konkrétneho mentálneho stavu – v protiklade k typu mentálneho stavu – možno myslieť len tak, že nejaká konkrétna bytosť má daný mentálny stav. Pokiaľ teda obsahy MVR netvorí to, že niekto má daný mentálny stav, ony nebudú o inštanciách mentálnych stavov.³⁹

Čo vyžadujú tieto požiadavky? Jednu odpoveď dostaneme, keď pochopíme, či takéto myšlienky môžu mať bytosti bez jazyka. Bytosť

³⁸ Pozri ďalej, najmä poznámku ⁵¹.

³⁹ Tento mentálny stav bude vedomý len vtedy, keď myšlienka, ktorú o ňom niekto má, bude o danom človeku samom, a nie o niekom, kto ním náhodou je. Inak by sa niekedy mohlo ukázať, že daný stav patrí niekomu inému. O tomto špeciálnom druhu referencie na seba pozri napríklad: G. E. M. Anscombeová, „The First Person“, in: *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 45 – 65; Hector-Neri Castañeda, „On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others“, *The Journal of Philosophy* 65, 15 (8. augusta 1968), s. 439 – 456; Roderick M. Chisholm, *The First Person*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, 3. a 4. kapitola; David Lewis, „Attitudes *De Dicto* and *De Se*“, *The Philosophical Review* 88, 4 (október 1979), s. 513 – 543; a John Perry, „The Problem of Essential Indexical“, *Noûs* 13, 1 (marec 1979), s. 3 – 21.

môže mať myšlienky aj bez jazyka.⁴⁰ Na to, aby sme mali myšlienky, musíme poznať nejaké pojmy. Konceptuálne schopnosti však nemusia byť také veľké ako naše, ani pojmy nemusia byť také podrobné. Dôležité je aj to, že myšlienky bytosti sa nemusia členiť na syntaktické zložky. Môžu sa vyskytovať bez syntaktickej štruktúry, podobne ako ľudia môžu vytvoriť jednoslovné vety.

Pokiaľ však nemáme dôvod, aby sme správanie bytosti chápali tak, že zahŕňa potvrdenie alebo popretie, nemali by sme jej správanie interpretovať tak, že používa vety alebo vyjadruje myšlienky. V jej správaní by sme totiž museli byť schopní rozlíšiť potvrdenia a popretia a azda aj iné ilokučné akty. To znamená, že schopnosť bytosti mať myšlienky závisí skôr od toho, že dokáže prejavíť minimálne množstvo mentálnych postojov, napríklad vieru a túžbu, než od toho, že disponuje zdrojmi podrobného obsahu s nejakou kompozične členenou štruktúrou.

Je však jazyk nevyhnutný na to, aby bytosť mala MVR s obsahom, ktorý požaduje naša teória? MVR sa vzťahujú na používateľa, aj na jeho mentálne stavy; môže mať bytosť bez jazyka myšlienky s dostatočne komplikovaným obsahom? Pre sebareferenciu stačí minimálny pojem ja; potrebný je len pojem, ktorý umožňuje odlíšiť ja od iných vecí. Minimálny pojem nemusí vymedzovať, akého druhu ja je. Nemusí teda implikovať, že ja má zvláštny druh jednoty, je centrom vedomia, transparentné pre seba, alebo dokonca že má mentálne vlastnosti.⁴¹

⁴⁰ Pace Donald Davidson („Thought and Talk“, in: *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 7 – 23). Davidson tvrdí, že veriť niečomu predpokladá pochopiť rozdiel medzi veriť správne a veriť nesprávne a že len jazyk poskytuje kontext, v ktorom rozdiel môže platiť. Jeho argumenty však možno lepšie upraviť tak, aby ukázali, že rozdiel medzi pravdou a omylom je nevyhnutný, aby sme mali pojem presvedčenia, pričom je sotva jasné, že mať presvedčenia predpokladá mať pojem presvedčenia. Navyše, hoci môže jazyk a jeho interpretácia správne predpokladať rozdiel medzi správny a chybným presvedčením, opak je menej zjavný.

⁴¹ Okrem toho je pravdepodobné, že vlastnosť byť neobservačný zaisť, že MVR referujú na seba tak, ako sa naznačuje v poznámke ²⁰. Pre ilustráciu takejto minimálnej idey ja som raz navrhol že každá MVR by mala referovať na ja ako na individuum, ktoré má danú MVR. Obsahom MVR by teda bolo, že keď individuum má túto myšlienku, je v danom mentálnom stave („Two Concepts of Consciousness“, *Philosophical Studies* 49, 3 (máj 1986), 329 – 359,

Takisto netreba predpokladať, že pre referenciu myšlienky na mentálne stavy bytosti sú nevyhnutné bohaté konceptuálne zdroje. Na fyzické predmety v myšlienke referujeme vzhľadom na ich postavenie v našom vizuálnom poli. Možno prirodzene predpokladať, že podobne myšlienka referuje na zmyslové stavy na základe ich postavenia v relevantnom zmyslovom poli. Vedomé rozlišovanie zmyslových podrobností v každom prípade veľmi predbieha konceptuálne zdroje človeka. Takýto spôsob referencie na zmyslové stavy je teda nevyhnutný.

Určite nemožno myšlienkou takto referovať na všetky zmyslové stavy, na ktoré by nám umožnili referovať bohatšie konceptuálne zdroje. MVR nejakej bytosti rovnako nemôžu takto referovať na intencionálne stavy, ktoré nemajú primeraný perceptuálny obsah. Bohatšie konceptuálne zdroje by teda rozšírili rozsah mentálnych stavov bytosti. Hoci spočiatku sa môže zdať prekvapujúce, že sa to stáva v našej vlastnej skúsenosti, po patričnom zvážení je to jasné. Keby sme mali podrobnejšie konceptuálne rozlíšenia, často by sme si uvedomili jemnejšie rozdiely medzi zmyslovými kvalitami. Dobrým príkladom je chuť vína a hudobná skúsenosť, kde komplikovanejšie pojmy vedú k skúsenostiam s diferencovanejšími zmyslovými kvalitami.

Slovo „myšlienka“ má niekedy všeobecný význam, v ktorom sa vzťahuje na ľubovoľný propozíčný mentálny stav, a to bez ohľadu na jeho mentálny postoj. Podľa tohto chápania sa za myšlienky pokladajú rozma-

s. 344). Thomas Natsoulas predpokladá, že sebareferenčná myšlienka je automaticky sebadôverná a usudzuje, že MVR by sa stávali seba-vedomými, keďže sú o sebe. Predpokladá tiež, že by som to akceptoval („An Examination of Four Objections to Self-Intimating States of Consciousness“, *The Journal of Mind and Behavior* 10, 1 (zima 1989), 63 – 116, s. 70 – 72).

Treba zdôrazniť, že nepripúšťam sebadôvernú MVR a takisto odmietam, aby sa z obvyčajnej sebareferencie odvodzovalo, že myšlienka je sebadôverná. Intencionálny stav zjavne môže referovať na seba, a predsa nebyť vedomý. V každom prípade intencionálny stav, ktorý niekto má, bude vedomý len vtedy, keď sa akceptuje, že daný človek má práve tento stav (pozri piatu časť). Skôr som navrhoval, že MVR nehovorí o nezávisle identifikovanom ja, že má danú MVR, ale ja skôr identifikuje ako to, čo má MVR. Natsoulas by mohol povedať, že tento rozdiel je príliš ezoterický na to, aby ovplyvnil, či stav je sebadôverný, najmä keď akceptujem minimálny pojem ja. V každom prípade však skorší návrh, ako chápať obsah MVR, je prinajmenšom vedľajší pre celkovú teóriu.

nité stavy ako viera, nádej, očakávanie, túžba, čudovanie a podozrievanie. Stane sa mentálny stav vedomým, ak má propozíčný stav správny obsah? Požaduje sa taký obsah, aby daná bytosť sama mala konkrétny mentálny stav. Stav sa zjavne nestane vedomý, keď niekto pochybuje, čuduje sa, túži, dúfa alebo neverí, že má daný mentálny stav.

Veci si však často uvedomujeme na základe stavov ako pochybovanie alebo čudovanie. Fyzický predmet si uvedomujem, keď napríklad pochybujem, čudujem sa, očakávam, dúfam alebo túžim, že je červenný. Niekto si teda mentálny stav uvedomí, keď pochybuje, čuduje sa, dúfa, túži alebo očakáva, že má konkrétnu vlastnosť.⁴²

Predmet si však neuvedomujeme na základe pochybnosti, čudovania, nádeje alebo túžby. Keď pochybujem, že predmet je červený, alebo chcem, či zdá sa mi, že je červený, musím asertoricky prinajmenšom myslieť, že predmet je tu. Podobne platí pre pochybovanie, nádej alebo očakávanie, že môj mentálny stav má nejakú vlastnosť: musím mať aspoň asertorickú myšlienku, že mám daný stav. Takisto nesmieme predpokladať, že na základe neasertorických postojov si uvedomíme, že máme taký stav, ak prostredníctvom nášho postoja nezískame aj afirmatívnu myšlienku, že daný stav máme.⁴³ To isté platí pre stavy ako hnev a radosť, pokiaľ sa chápu propozíčne.

Mentálny stav daného človeka takisto nebude vedomý, ak ho budú sprevádzať len dispozičné mentálne stavy vyššieho rádu. Keď je človek disponovaný tak, že môže mať myšlienku o niečom, ešte to neznamená, že si danú vec uvedomuje.⁴⁴ Niečo si teda tranzitívne uvedomíme

⁴² Takéto neasertorické propozíčné postoje by boli, šamozrejme, pomerne zriedkavé. Naše poznanie našich mentálnych stavov nie je úplné, ani neomylné, hoci bežne konáme tak, akoby bolo.

⁴³ Výrazy pre propozíčné mentálne stavy, napríklad „viera“, „pochybovanie“ a „očakávanie“, môžu referovať na inštalácie alebo typy. Práve som poznamenal, že výraz „myslenie“ všeobecne referuje na takéto stavy. Výraz „myslenie“ teda môže referovať na typ, nezávisle od toho, o aký mentálny postoj ide. V tomto prípade referuje skôr na nejaký propozíčný obsah než na stavy samé.

Všetky propozíčné stavy o mojich mentálnych stavoch zahŕňajú myšlienku, že mám dané stavy. Tento stav sa však stane vedomý len vtedy, keď sa príslušný obsah vyskytne spolu s asertorickým mentálnym postojom.

⁴⁴ V druhej časti som poznamenal, že konkrétnu vlastnosť možno opísať dispozične, aj nedispozične. Vzhľadom na kategórie ľudovej psychológie potrebujeme nedis-

vtedy, keď o tom máme myšlienku v relatívne úzkom zmysle: musí to byť asertorický, uskutočnený propozitívny stav.⁴⁵

Teória MVR zachováva navrhnutú deľbu práce. Vlastnosti byť vedomý a mať zmyslový charakter sú podľa tejto teórie celkom nezávislé. Okrem toho môžeme intencionalitu študovať nezávisle od vedomia, lebo vlastnosť byť vedomý nie je vlastná intencionálnym stavom. A hoci teória MVR predpokladá, že intencionalitu chápeme, nevyjadruje sa k hlavným problémom súvisiacim s intencionálnymi stavmi, ktoré teoretikov rozdeľujú.

Podľa teórie MVR sprevádza každý vedomý mentálny stav MVR o ňom. To sa môže zdať ťažko prijateľné; podľa všetkého si takéto MVR uvedomujeme zriedkavo. Teória však v skutočnosti predikuje, že si ich nemusíme uvedomovať. Mentálny stav je vedomý len vtedy, keď ho sprevádza MVR. Daná MVR teda nemusí byť vedomá, pokiaľ nemáme myšlienku tretieho rádu o myšlienke druhého rádu. Ak naša myšlienka druhého rádu nie je vedomá, nebudeme si ju uvedomovať. Len za predpokladu, že všetky mentálne stavy sú vedomé, by sme dospeli k tomu, že stav nemáme, ak si ho nevedomujeme.

Možno prijateľne predpokladať, že máme také množstvo MVR, keďže väčšinu nášho bdelého života máme mnoho vedomých stavov? Určite máme mnoho myšlienok, ktoré nie sú vedomé. Máme mnoho nevedomých myšlienok prvého rádu, na základe ktorých zdolávame našu cestu svetom a prispôbujeme svoje plány a vedomé cesty myslenia.

pozíčné stavy, aby sa mentálne stavy stali vedomými; na subpersonálnej úrovni by sme ich však nakoniec mohli opísať dispozíčne. Danielovi Dennetovi dakujem za to, že dokazoval výhody dispozíčného chápania, a za veľmi užitočný rozhovor o týchto problémoch.

⁴⁵ Rey pri analýze mojej state „Two Concepts of Consciousness“ (vrátil, že nezáleží na tom, či vedomie vyplýva z istej úrovne vlozenej intencionality (nested intentionality), či z nejakej inej (druhá časť). To je nepochopenie dôvodov teórie. Mentálne stavy človeka sa stávajú vedomými na základe MVR preto, lebo MVR požadovaného druhu určí, že si uvedomí svoj mentálny stav.

Bez predchádzajúceho obmedzenia týkajúceho sa typu MVR by sa zdalo neprijatelné spojenie medzi kogníciou vyššieho rádu a tým, že stav je netranziatívne vedomý. Rey aj Robert Van Gulick („A Functional Plea for Self-Consciousness“, *The Philosophical Review* 97, 2 [apríl 1988], 149 – 181) si nevšímajú tieto obmedzenia.

Prečo by nemohlo existovať aj mnoho nevedomých MVR? Možno ich navyše potrebujeme menej, než by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Obsah MVR môže byť zvyčajne primerane presný pre mentálne stavy, ktoré sú blízko ohniska našej pozornosti. Nie je to však pravdepodobné pre okrajovejšie stavy. Napríklad miera podrobnosti v našich vizuálnych vnemoch, ktoré si uvedomujeme, sa prekvapujúco rýchlo znižuje s narastaním ich vzdialenosti od stredu nášho vizuálneho poľa. Prírodzene sa predpokladá, že obsahy MVR nejakého človeka sa stávajú menej presnými, pričom postupne menšie množstvo MVR bude referovať na postupne narastajúce časti vizuálneho poľa.⁴⁶

Nevedomá povaha väčšiny MVR však vedie k inej námietke. Predpokladá sa, že na základe MVR sa mentálne stavy, o ktorých sú, stávajú vedomé. Ako je to možné, keď MVR sú nevedomé? Ako môžu byť MVR zdrojom vedomia, keď sú nevedomé?⁴⁷

Námietka zanedbáva rozlíšenie tranzitívneho a netranzitívneho vedomia. MVR udeľujú netranzitívnu vedomú povahu mentálnym stavom, o ktorých sú, pretože na základe týchto myšlienok si dané stavy tranzitívne uvedomujeme.

Situácia sa dramaticky zmení, keď si uvedomíme viacnásobnosť výrazu „stav vedomia“. Stav vedomia môže byť vedomý stav, t. j. niekto si o ňom uvedomuje, že ho má. Alebo to môže byť mentálny stav, na základe ktorého si niekto niečo uvedomuje. Keď prispôbíme našu terminológiu, môžeme ich nazvať netranzitívne, resp. tranzitívne stavy vedomia. Mentálny stav je vedomý, keď si niekto uvedomuje, že ho má. MVR teda môže byť zdrojom vedomej povahy mentálneho stavu, o ktorom je, lebo MVR je tranzitívny stav vedomia; nemusí byť aj netranzitívnym stavom vedomia.

Mohlo by sa tvrdiť, že sa tým demonštruje nepochopenie námietky, pokiaľ ide o zdroj vedomia; takýto zdroj musí byť vedomý práve takým spôsobom, ako sú vedomé stavy. Táto požiadavka je však bez nezávislého dôvodu problematická, pretože podľa teórie MVR je stav

⁴⁶ MVR, pravdepodobne navyše, často referujú na perceptívne stavy demonštratívne, pomocou lokalizácie v relevantnom zmyslovom poli.

⁴⁷ Pozri napríklad David Woodruff Smith, „The Structure of (Self-) Consciousness“, *Topoi* 5, 2 (september 1986), 149 – 156, s. 150.

netranzitívne vedomý práve vtedy, keď si ho niekto primerane tranzitívne uvedomuje. Dôležitejšie však je to, že táto námietka je len modifikáciou tvrdenia, podľa ktorého vedomie stavu nemožno nekrhovo vysvetliť, lebo uspokojivé vysvetlenie sa musí odvolávať na vedomú povahu stavu.

Naozaj sa však tranzitívne a netranzitívne stavy vedomia takto odlišujú? Alebo musí byť každý tranzitívny stav vedomia aj netranzitívnym stavom vedomia? Predpokladáme, že vidím alebo myslím na nejaký fyzický predmet a teda si ho uvedomujem. Nemusí byť moja vizuálna skúsenosť alebo myšlienka vedomá?

Prípady, ktoré nám okamžite napadnú, naozaj takto fungujú, ale často toto spojenie neplatí. Pri šoférovaní alebo chôdzi si človek musí vizuálne uvedomovať mnohé prekážky. Nemusí si však vôbec uvedomovať, že si ich uvedomuje, keď je napríklad zahĺbený do rozhovoru. Existuje mnoho iných prípadov. Keď si človek nevšíma zvuky spôsobené inými rozhovormi, môže nastať tzv. večierkový efekt. Ak sa jeho meno spomenie v rozhovore, ktorý si nevšíma, jeho pozornosť sa okamžite zameria na tento rozhovor, musel teda mať sluchové vedomie o tom, čo sa hovorilo. Na takéto prípady si nespomenieme práve preto, lebo si v nich neuvedomujeme, že sme si týchto vecí vedomí.⁴⁸

Tieto dva pojmy sa zriedkavo odlišujú azda preto, že všetky netranzitívne stavy vedomia sú aj tranzitívne. Vlastnosť byť vedomým stavom implikuje vlastnosť byť mentálnym stavom a všetky mentálne stavy sú stavy uvedomenia si niečoho. Oba pojmy sa však používajú rozdielne; hoci všetky netranzitívne stavy vedomia sú tranzitívne, opak neplatí.

Musí byť vzťah medzi mentálnym stavom a MVR užší ako len vzťah sprevádzania? Konkrétne, musíme postulovať kauzálny vzťah medzi nimi? Možno, prirodzene, predpokladať, že mentálny stav sa musí nejakým podieľať na zapríčinení MVR. Požadavka, aby mentálny stav bol hlavným faktorom, je však zrejme príliš silná.⁴⁹ Netranzitívne ve-

⁴⁸ Ako to sformuloval Brentano so zbytočným nádychom paradoxu, „nevedomé vedomie nie je o nič viac protirečenie než nevidiace videnie“ (s. 102).

⁴⁹ Natsoulas predpokladá, že by som sa odvolal na nejakú kauzálnu súvislosť, aby som vysvetlil, ako MVR referujú na mentálne stavy, o ktorých sú (s. 65). Všetky základy spojené s tým, ako MVR referujú na mentálne stavy, však patria k všeobecným problémom referencie a v tomto prípade si nevyžadujú nič osobitné. Ak referenciu treba vo všeobecnosti vysvetliť pomocou kauzálnych väzieb, vyskytnú sa ony aj tu.

domie totiž možno explikovať pomocou tranzitívneho vedomia na základe obvyčajného sprevádzania. Okrem toho nie je zriedkavé, že istý mentálny stav je niekedy vedomý a niekedy nevedomý. V týchto prípadoch treba vysvetliť, prečo sa MVR vyskytla alebo nevyskytla, pomocou iného kauzálného faktora než mentálneho stavu. Mentálny stav sám môže zapríčiniť MVR, kým ostatné faktory, napríklad mentálne rozptylenie, prerušovane blokujú kauzálnu spojenie. Nemáme však dôvod preferovať tento model pred modelom, podľa ktorého k zapríčineniu MVR prispievajú iné faktory, napríklad bezprostredné mentálne okolie mentálneho stavu.⁵⁰ V každom prípade sa o kauzálny histórii MVR nemusíme vyjadrovať, pretože na vysvetlenie uvedomovania vedomých stavov stačí sprevádzanie.

Predpoklad, že mentálne stavy sa podieľajú na zapríčinení MVR, možno odvodniť aj tak, že chceme mať mechanizmus, ktorý by zabránil výskytu MVR za neprítomnosti mentálnych stavov, o ktorých sú. Pokiaľ sa takéto MVR nevyskytujú príliš často, nepredstavujú problém. V skutočnosti máme dobrý dôvod domnievať sa, že niekedy si v podstate vymyšľame mentálne stavy, o ktorých si myslíme, že ich máme.⁵¹ Takéto vymysly možno, prirodzene, interpretovať ako výskyt

⁵⁰ Súvislosť takisto nemôžeme pokladať za vzťah odvodenia relevantnej MVR z mentálneho stavu (hoci iná inferencia sa tu môže vyskytovať). Predstavme si, že si myslím, že prší; relevantná MVR teda je, že mám myšlienku, že prší. Odvodenie, že mám danú myšlienku, z toho, že prší, by však bola prinajlepšom iracionálna. D. M. Armstrong v knihe *A Materialist Theory of the Mind* (New York: Humanities Press, 1968, s. 200) pripisuje podobnú myšlienku Michaelovi Rohrovi. To podporuje náš výber MVR namiesto perцептуálneho modelu na zachytenie toho, ako si tranzitívne uvedomujeme svoje vedomé stavy, keďže vnímanie je faktualne a myslenie také nie je.

⁵¹ O vymyšľaní intencionálnych stavov pozri Richard E. Nisbett a Timothy D. Camp Wilson, „Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes“, *Psychological Review* 84, 3 (máj 1977), 231 – 259. Zdá sa, že naše vizuálne pole zaplňajú vizuálne podrobnosti. Pohyby oka totiž poskytujú foveolárne (jamkovité) videnie veľkej rozlohy a takto získanú vizuálnu informáciu si uchovávame. V piatej časti som však poznamenal, že zakaždým si uvedomujeme len málo vizuálnych detailov mimo centra vizuálneho poľa. Prirodzene, možno sa nazdávať, že našu domnienku, podľa ktorej vidíme väčšiu podrobnosť, môže v podstate spôsobiť to, že si podrobne vizuálne vnemý domyšľame.

vhodných MVR za neprítomnosti mentálnych stavov, o ktorých zdanlivo sú.

Presnejšie povedané, keď máme MVR, ešte to nemusí znamenať, že mentálny stav je vedomý, keď ani neexistuje. Náš bežný pojem tranzitívneho vedomia to zohľadňuje; nemôžeme si uvedomovať niečo, čo neexistuje, keďže uvedomovanie je faktálne. Subjektívne sa však nemusí dať odlíšiť prípad, v ktorom máme MVR aj s relevantným mentálnym stavom, od prípadu, v ktorom MVR máme, ale mentálny stav nemáme. Ak je to tak, podľa ľudovej psychológie by v oboch prípadoch išlo o vedomé stavy.

Niekedy sa tvrdí, že k našim predteoretickým intuíciám o vedomí môžeme byť spravodliví len za predpokladu, že vlastnosť byť vedomý je vlastná pre mentálne stavy. Nie je to tak. Teória MVR môže aspoň rovnako dobre – a pravdepodobne úspešnejšie – zachrániť fenomenologické javy ako možno za predpokladu, že vedomie je vlastná vlastnosť. Na ilustráciu uvediem niekoľko príkladov.⁵²

Keď si všímame konkrétny vedomý stav, všímame si stav, ktorý si uvedomujeme; je dobre známe, že ťažko oddeliť ten aspekt situácie, v ktorom spočíva uvedomenie. Vedomá povaha mentálnych stavov je akosi transparentná alebo priehľadná.⁵³ Myšlienka, že vedomie je vlastné, nepomôže; azda by bolo ťažké izolovať vlastnosť byť vedomý, keby bola vlastná pre stav. Uspokojivejšie vysvetlenie poskytuje teória MVR. Vedomá povaha vedomého stavu spočíva v tom, že ho sprevádza MVR. Bežne si neuvedomujeme nič, čo možno chápať ako vlastnosť mentálneho stavu byť vedomý, lebo MVR nie je zvyčajne vedomá.

Medzi vlastnosťami mať vedomý stav a uvedomovať si seba je silné intuitívne spojenie. Myšlienka, že vedomie je vlastné, by opäť mohla zdanlivo pomôcť, keďže vedie k istej sebareferencii. To je však omyl. Keby vlastnosť byť vedomý bola vlastná mentálnym stavom, azda by referovali na seba; tu však treba referovať na ja a to je iné. Teória MVR to opäť vysvetľuje omnoho úspešnejšie, pretože MVR, ktorú má istý človek, musí naňho referovať.

⁵² Rozsiahlejšiu analýzu týchto intuícií možno nájsť v mojej stati „Two Concepts of Consciousness“.

⁵³ Vyrazy patria G. E. Moorovi, „The Refutation of Idealism“, in: *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1922, 1 – 30, s. 20 a 25.

Niekedy sa kvôli myšlienke, že vlastnosť byť vedomý je vlastná mentálnym stavom, javy v skutočnosti ťažšie zachovávajú. Zdá sa, že niektoré mentálne stavy sú vedomé len niekedy, najmä pri zmenách pozornosti; uviedli sme príklady bolesti alebo sluchových vnemov, ktoré si chviltami nešíname. Prechody medzi vedomou a nevedomou povahou stavu sotva možno vysvetliť, ak vlastnosť byť vedomý je vlastná vedomým stavom.⁵⁴

Napokon existujú javy, ktorým sa nevyrovná nijaká iná teória, len teória MVR. Niektoré zmyslové kvality zdanlivo prepožičiavajú intuitívnu podporu myšlienke, že vedomie je vlastné. V tejto časti sme si už všimli, že podrobnejšie rozdiely medzi zmyslovými kvalitami si často uvedomujeme vtedy, keď máme jemnejšie pojmové rozlíšenia. Teória MVR to predpovedá. Stupeň uvedomenia rozdielov medzi zmyslovými kvalitami je funkciou podrobnosti pojmov, ktoré vystupujú v našich MVR. Ťažko odhadnúť, ako by túto úlohu pojmov vysvetlila teória, ktorá sa nespolieha na MVR.⁵⁵

Na záver štvrtej časti sme si všimli, že zdanlivú silu myšlienky, podľa ktorej vlastnosť byť vedomý je vlastná vedomým stavom, zrejme zavinilo to, že zvyčajne nevieme, ako sme si ich uvedomili. Teória MVR to dokáže vysvetliť. Neuvedomujeme si, v čom vedomie našich mentálnych stavov spočíva, lebo MVR sú bežne nevedomé. Preto je vlastnosť byť vedomý nielen priehľadná, ale je aj lákavé tvrdiť, že vedomie je vlastné takýmto stavom. Názor, že stav nemožno oddeliť od toho, že si ho uvedomujeme, možno ďalej podporiť pomocou referencie MVR na tento stav. Neoddeliteľnosť je však iba pojmová; je to neoddeliteľnosť myšlienky od jej predmetu. Nepomôže teda ukázať, že vlastnosť byť vedomý je vlastná mentálnym stavom.

⁵⁴ Zbaviť sa týchto javov je známa kartezianska taktika. Keď napríklad Descartes zdôraznil, že „v spánku nemáme nijaké myšlienky, ktoré by sme si neuvedomovali v tom momente, v ktorom sa vyskytujú“, povedal, že „vzápätí ich zvyčajne zabúdame“ (list Arnauldovi, 29. júla 1648, *AT V*, s. 221).

⁵⁵ Iný zvláštny jav, ktorý môže vysvetliť zrejme len teória MVR, je ten, že vždy, keď myšlienky verbálne vyjadříme, zvyčajne sú vedomé, hoci vedomé nemusia byť, keď ich vyjadříme neverbálne. O tom pozri moje state „Why Are Verbally Expressed Thoughts Conscious?“, Report No. 32/1990, Center for Interdisciplinary Research (ZiF), Research Group on Mind and Brain, University of Bielefeld; a „Consciousness and Speech“.

Na záver stručne spomeniem dva argumenty, ktoré nezávisle podporujú teóriu MVR. V prvej časti som poznamenal, že introspekcia zahŕňa viac než to, že mentálny stav je vedomý. Vnútorne nazeranie mentálneho stavu je pozorné a úmyselné sústredenie sa na tento stav. Neintrospektívne vedomie nevyžaduje nijakú zvláštnu pozornosť. Každý vnútorne nazeraný stav je teda vedomý, ale nie naopak.

Mentálne stavy sú vedomé len vtedy, keď ich možno vnútorne nazerať.⁵⁶ Pomocou viac alebo menej zámernej zmeny pozornosti sa predmetmi introspektívneho vedomia môžu stať všetky vedomé a len vedomé stavy. Rovnakonosť vlastností byť vedomý s byť vnútorne nazeraťný môže viesť k tomu, že sa vypustí rozdiel medzi introspektívnym a neintrospektívnym vedomím.

Na čo ďalšie narážame pri vnútornom nazeraní mentálneho stavu, ak je vedomý vtedy, keď si uvedomujeme, že ho máme? Keď sa zameriavame na inštancie mentálneho stavu, sústredujeme sa na to, že ho niekto má; keď teda vnútorne nazeráme svoj mentálny stav, zámerne sa sústredujeme na to, že ho máme. To nielen znamená, že si uvedomujeme, že máme daný stav, ale sme si aj vedomí, že si to uvedomujeme. Introspekcia je druh vedomia vyššieho rádu; je to tranzitívne vedomie o tom, že si uvedomujeme svoje mentálne stavy.⁵⁷

Teória MVR ľahko vysvetlí rozdiel medzi introspektívnym a neintrospektívnym vedomím. Mentálny stav je neintrospektívne vedomý, ak ho sprevádza relevantná MVR; introspekcia sa vyskytne, ak existuje myšlienka tretieho rádu, na základe ktorej sa myšlienka druhého rádu stane vedomou. Introspektívne vedomie je zvláštny prípad vedomých stavov, v ktorých je vedomá aj sprievodná MVR.⁵⁸

⁵⁶ Van Gulick navrhuje oddeliť pojem introspekcie od pojmu sebavedomia a asi aj od pojmu vedomého stavu (s. 162). Seba-vedomie a vedomú povahu stavu však chápe pomocou subpersonálneho vlastnenia „reflexívnej metapsychologickej informácie“ (s. 160 a nasl.) a nie je jasné, či sa to týka relevantných pojmov ľudskej psychológie. Každé alternatívne vysvetlenie introspekcie – napríklad pomocou pozornosti alebo fenomenologickej epoché – by nakoniec narazilo na námietku, aby dokázalo, že tieto pojmy samy netreba explikovať pomocou odkazu na tranzitívne vedomie vyššieho rádu.

Pomocou MVR sa niekedy vysvetľuje introspektívne vedomie; podľa tohto chápania vnútorne nazerať mentálny stav znamená, že človek má o stave sprievodnú myšlienku.⁵⁹ Keď však vnútorne nazeráme mentálny stav, MVR, ktorá ho sprevádza, je vždy vedomá; uvedomujeme si, že ňaň myslíme. Myšlienka, podľa ktorej introspekcia spočíva v tom, že máme MVR o nazeranom stave, sa teda musí spoliehať na zamlčaný predpoklad, že MVR sú vždy vedomé. Možno ju teda akceptovať len vtedy, keď prijmeme, že mentálne stavy sú automaticky vedomé.

Myšlienka, že MVR môžu introspekciu vysvetliť, sa v každom prípade mnohým zdá intuitívnejšia než návrh, že MVR môžu vysvetliť neintrospektívne vedomie. Môže sa zdať, že vedomé MVR vysvetľujú introspekciu intuitívne uspokojivejšie, než ľubovoľné MVR vysvetľujú neintrospektívne vedomie.

Myšlienka, že introspekciu by sme mali vysvetliť pomocou vedomých MVR, však v skutočnosti podporuje argument, aby sme neintrospektívne vedomie objasnili pomocou MVR. Ak je mentálny stav introspektívne vedomý, je to viac, než keď je len neintrospektívne vedomý.

⁵⁷ Introspektívne vedomie v protiklade k neintrospektívnemu vedomiu mentálnych stavov intuitívne pokladáme za aktívne. (Za to ďakujem Jayovi Rosenbergovi.) Teória MVR to ľahko vysvetlí. Introspekcia má vedomú MVR, kým pri neintrospektívnom vedomí MVR nie je vedomá; a hoci je intuitívne aktívne, že máme vedomé myšlienky, aktívne zjavne nie je, že máme nevedomé myšlienky.

⁵⁸ Pozi napríklad Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, s. 94 – 107 a 323 – 338, a „What is Consciousness?“, najmä s. 59 – 63; Dennett, „Toward a Cognitive Theory of Consciousness“, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. C. Wade Savage, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978, 201 – 228, najmä s. 216 – 222; Lewis, „An Argument for the Identity Theory“, *The Journal of Philosophy* 63, 1 (6. januára 1966), 17 – 25, s. 21, a „Psychophysical and Theoretical Identifications“, *Australasian Journal of Philosophy* 50, 3 (december 1972), 249 – 258, s. 258; a Wilfrid Sellars, „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 127 – 196, s. 188 a 189 a 194 a 195. Tieto názory o introspektívnom vedomí sa, okrem Armstrongovho prijímania perceptuálneho modelu (pozri poznámku ³⁴), duchom podobajú teórii neintrospektívneho vedomia z tejto state. Mellor sa, podobne ako Armstrong, spolieha na perceptuálnu metaforu. Na rozdiel od Armstrongovej a aj od predloženej teórie zdôrazňuje, že jeho vysvetlenie sa netýka vedomia mentálnych stavov všeobecne, ale len presvedčení.

Podobne, ak je neintrospektívne vedomý, je to viac, než keď nie je vôbec vedomý. Neintrospektívne vedomé stavy sa teda nachádzajú medzi vnútorné nazeranými mentálnymi stavmi a nevedomými mentálnymi stavmi.

Vnútorné nazerané stavy sprevádzajú vedomé MVR. Nevedomé mentálne stavy asi nesprevádzajú vedomé ani nevedomé MVR. Čo možno povedať o neintrospektívne vedomých stavoch, ktoré sú v strede medzi vnútorné nazeranými a nevedomými stavmi? Prírodná odpoveď znie, že ich sprevádzajú MVR, tie však nie sú vedomé ako v introspektívnom prípade.

Jediná alternatíva tvrdí, že neintrospektívne vedomie je skôr dispozícia pre vedomé MVR. Podľa dispozitívneho vysvetlenia by sa takéto vedomie nachádzalo medzi vnútorné nazeranými a nevedomými mentálnymi stavmi a zároveň by mohlo zachytávať rovnocennosť vlastností byť neintrospektívne vedomý a byť vnútorné nazerateľný.

To je sotva uspokojivé. Okrem neodôvodneného tvrdenia, že všetky mentálne stavy sú vedomé, totiž neexistuje dôvod pre to, aby sme túto alternatívu prijali. Už som poznamenal, že nie je jasné, ako by sme si mohli uviesť svoje mentálne stavy na základe dispozície vlastniť MVR. V každom prípade sa zdanlivá alternatíva veľmi pravdepodobne redukuje na teóriu MVR, lebo dispozícia vlastniť vedomú myšlienku je to isté ako mať myšlienku a neuviedomovať si ju.

Argumenti zaznamenávania a vyjadrovania

Brentano tvrdil, že všetky mentálne stavy sú čiastočne o sebe: píše, že všetky mentálne akty „uchopujú (seba), hoci nepriamo“ (s. 128). Podľa neho nie je totiž rozdiel medzi mentálnym aktom, povedzme, vnímania alebo myslenia o niečom a mentálnym aktom myslenia, že človek takto vníma alebo myslí. Keďže mentálne stavy sa individuálne zujú pomocou obsiahnutých mentálnych aktov, MVR sú neodlišiteľné od mentálnych stavov, o ktorých sú (s. 127 a 128). Vlastnosť byť vedomý je teda vlastná mentálnym stavom.

Nie je jasné, ako by sme mali interpretovať Brentanov pojem mentálneho aktu. V každom prípade však môžeme odlišiť tieto dva mentálne akty. Myšlienka, že prší, má tú istú mentálnu analógiu podmienok vykonania ako myšlienka, že si myslím, že prší. Tieto dve veci si mož-

no myslieť za tých istých okolností. Majú však rôzne pravdivostné podmienky.⁶⁰ Aj ich mentálne postoje budú rôzne, ak stav nižšieho rádu nebude asertorickým pozicičným stavom. Totožnosť podmienok vykonávania nezahŕňa identitu intencionálnych aktov.

Tieto úvahy naznačujú iný argument pre teóriu MVR. Zaznamenávanie mentálnych stavov človeka sa odlišuje od ich verbálneho vyjadrenia. Mám, predpokladajme, myšlienku, že prší. Môžem ju zaznamenať tvrdením, že si myslím, že prší; explicitne vám teda o nej poviem. Alebo keď len poviem, že prší, môžem ju namiesto toho verbálne vyjadriť bez toho, aby som na ňu referoval.

Dôležité je oddeliť podmienky vykonania a pravdivostné podmienky ako pri Brentanovom argumente. Vzhľadom na podmienky vykonania nemožno odlišiť rečové akty tvrdenia, že prší, od toho, že si myslím, že prší. Ich pravdivostné podmienky sú však rôzne. A hoci podmienky vykonania rečového aktu otázky, či prší, a rečového aktu tvrdenia, že sa to pýtam, sú totožné, odlišujú sa nielen vzhľadom na pravdivostné podmienky, ale aj vzhľadom na ilokučnú silu.

Okrem toho sa zaznamenávanie zvláštnym spôsobom spája s vedomím. Ak pozornosť obmedzíme na bytosti s relevantnými jazykovými schopnosťami, mentálny stav bude vedomý vtedy a len vtedy, keď bytosť dokáže zaznamenať, že ho má. Nemôžem vám povedať o svojich mentálnych stavoch, keď si ich neuviedomujem; ak mám potrebnú jazykovú schopnosť, môžem vám povedať o tých, ktoré si uviedomujem.⁶¹ Každý

⁶⁰ Majú aj rôzny obsah, ak sú pravdivostné podmienky relevantné pre obsah. Brian Loar dokazuje, že pojmy v myšlienkach nižšieho rádu sa budú vyskytovať v MVR, a usudzuje, že konceptuálna úloha myšlienok nižšieho rádu je zahrnutá do konceptuálnej úlohy MVR. („Subjective Intentionality“, *Philosophical Topics* 15, 1 (jar 1987), 89 – 124, s. 103.) Zdá sa, že toto tvrdenie o konceptuálnej úlohe zachytáva ducha, aj keď nie literu, Brentanovho názoru o MVR (hoci Loar poznamenal (s. 89), že je, samozrejme, nezávislý od Brentanovho antinaturalizmu).

⁶¹ To neznamená, že mentálne stavy bytosti bez jazyka nie sú mentálne. Schopnosť zaznamenať naše mentálne stavy v podstate fixuje extenziu výrazu „vedomý stav“. Podobne ako pri ostatných mentálnych kategóriách to, čo fixuje extenziu výrazu, nemusí byť vlastnosť, ktorú majú všetky veci z extenzie. Skutočnosť, že mnoho mentálnych stavov bytostí bez jazyka je vedomých, teda – *pace* Van Gulick – neposkytuje dôvod poprieť spojenie medzi tým, že stav je vedomý, a tým, že ho dokážeme zaznamenať (s. 162).

úprimný zmysluplný rečový akt napokon vyjadruje propozíčný stav s tým istým obsahom a mentálnym postojom, ktorý je analogický ilokučnej sile rečového aktu. Pokiaľ nemám asertorickú myšlienku, že prší, nemôžem zmysluplne a úprimne povedať, že prší.⁶²

Keď teda zaznamenávam, že mám mentálny stav, môj rečový akt vyjadruje moju MVR, že ho mám. Schopnosť zaznamenať mentálny stav je totožná so schopnosťou vyjadriť tú istú myšlienku postulovanú teóriou MVR. Mentálny stav je teda vedomý vtedy, keď o ňom možno vyjadriť primeranú MVR.

Našu schopnosť vyjadriť MVR o všetkých našich vedomých stavoch možno najlepšie vysvetliť tak, že MVR naozaj sprádzajú naše vedomé stavy. Neschopnosť zaznamenať nevedomé mentálne stavy možno podobne najlepšie vysvetliť predpokladom, že nemáme relevantné MVR. Teória MVR teda najlepšie vysvetľuje schopnosť zaznamenať mentálne stavy vtedy, keď sú vedomé.⁶³

Každá teória vedomých mentálnych stavov musí vyhovieť našim predteoretickým intuiciám. Vedomie nemožno vysvetliť, ak platia kar-teziánske tézy, že všetky mentálne stavy sú vedomé a že vlastnosť byť vedomý je vlastná mentálnym stavom. Ak vyhovujeme intuiciám, je teda rozumné odmietnuť ich. Teória MVR intuiciám najlepšie vyhovuje a takisto ju podporujú nezávislé argumenty. Máme preto dobrý dôvod prijať ju ako pracovnú hypotézu.⁶⁴

⁶² O spojení medzi myšlienkou a úprimnou rečou pozri môj článok „Intentionality“.

⁶³ Tento argument som podrobne rozvinul v stati „Thinking That One Thinks“, in: *Consciousness*, ed. Glyn W. Humphreysová a Martin Davies, Oxford: Basil Blackwell, 1993, 197 – 223; pôvodne vyšlo ako Report No. 11/1989, Center for Interdisciplinary Research (ZiF), Research Group on Mind and Brain, University of Bielefeld.

⁶⁴ Túto kapitolu som napísal počas výskumného roku, ktorý som strávil v Center for Interdisciplinary Research (ZiF), University of Bielefeld, Nemecko, a pôvodne vyšla ako Report 40/1990, Research Group on Mind and Brain, Center for Interdisciplinary Research (ZiF). Centru ďakujem za veľkorysú podporu a za veľmi príjemné a stimulujúce prostredie. Tiež som vďačný mnohým priateľom a kolegom, tu aj inde, za ich užitočné diskusie, najmä Petrovi Bierimu, Danielovi Dennetovi, Jerryemu Fodorovi, Jaegwonovi Kimovi, Jayovi Rosenbergovi a Robertovi Schwartzovi.

*Knihá vyšla s finančným príspevkom Ministerstva kultúry SR, Nadácie
otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation Bratislava*

Editori ďakujú za podporu J. W. Fulbright Commission

*Z anglických originálov preložili Silvia Gáliková, Dušan Gálik, Radoslav
Gložnek, Juraj Hvorecký, Dušana Rybárová, Michaela Schoberová, Marián
Zouhar
Predhovor Emil Višňovský, František Mihina
Úvod Silvia Gáliková, Egon Gál*

*Vedecký redaktor Dušan Gálik, Jiří Nosek
Jazykový redaktor Tibor Hrozáni*

*Malá antológia
filozofie 20. storočia
zväzok II*

Antológia filozofie mysle

Editori Silvia Gáliková a Egon Gál

*Kalligram
Bratislava 2003*