

Животинското съзнание и научната промяна

От Бернард Е. Ролин,

Катедра по философия, катедра по физиология и Колорадски щатски университет,
Форт Колинс. СО 80523, САЩ

През 1872 г. Чарлз Дарвин публикува капиталния си труд "Изразяване на чувствата от човека и животните". Десет години по-късно Дарвиновият приятел Джордж Романс, - секретар на Дружество Линей, използвайки, както ни казва, някой от неговите източници "всички бележки и изрезки за интелекта на животните, които (Дарвин бил) събирал през последните 40 години" (Рамонз, 1898, стр. 11) и публикувал изчерпателно проучване от 500 стр. за мисловния процес при животните през цялата филогенетична скала. Никой от тях не е срещнал ни най-малко трудност при обясняването на съзнанието, чувствата, интелекта, понятията, накратко казано, субективните интелектуални преживявания и усещания при животните. За Романс философският скептицизъм, който би се противопоставил на идеята за интелектуален живот при животните, едва ли би спрял само при тях – ако ние сериозно мислим за това, ние не можем разумно да не се въздържим от съмнението, че други хора имат също този опит. Единственият субективен опит е нашият. Ако искаме да вменим субективен опит на други люде, той трябва да бъде вменен чрез аналогия. Но аналогии, изискващи подобни интервенции, се отнасят също до животни, така че на Романс е изгодно да се освободи от подобен скептицизъм като непродуктивен nihilизъм, нарушавайки общоприетото схващане и представи, че научно това е невъзможно, а след няколко допълнителни страници с философски и методологически уговорки той се връща направо към проучването на различни видове интелектуален живот в животинското царство.

Тази вяра в животинското съзнание и неговото научно опознаване доминира в психологията до Уотсън (1913 г.) и се проявява ярко в теоретическите схващания на голям брой философски мислители. Противно на широко разпространеното схващане, съзнанието у животните е прието от Лойд Морган (1894 г.) като нещо допустимо, чийто знаменит закон е бил насочен не срещу отричането на съзнание у животните, а по-скоро срещу тоталното приписване на интелект у тях (виж Морган, 1894 г. глава III). Също така, мисловната дейност у животните никога не е била отричана от някои мислители, обикновено предоставени като предтечи на позитивния бихейвиоризъм, в това число Джак Лоиб, Н.С. Джеминез и Е.Л. Торндайк. Няма нищо чудно. Наличието на общо

схващане (и общ език) воюва твърдо за вменияването на съзнание у животните. Когато това *prima facie* схващане е подкрепяно, както е било през XIX в. от изискванията на Дарвиновата еволюционна теория, то става мощно и ясно доказателство, което очевидно е трудно да се опровергае. Необичайно е в крайна сметка тази революционна научна теория да хармонира с общото мнение – много често те са враждуващи. Но в случая с животинското съзнание ясно е, че дарвинизмът дава обяснение на нещо, което общото мнение вече е приело като полуочевиден факт.

Към 1930 г. подобно оптимистично приемане на предписания и от двете страни - обществено мнение и наука – би претърпяло крах и по-специално в Америка. Бихейвиоризъм и позитивизъм сега не са доминиращи (виж Маккензи, 1977 г., глава III, за дискусията по този въпрос).

Интелектуалното състояние и субективният опит при човека или животните са изгонени от сферата на легитимното научно изследване. Науката, се казва, трябва да се занимава с това, което общодостъпно, видимо, репродуктивно, интерсубективно. Умственото състояние не отговаря на тези критерии, следователно те не могат да се приложат при научно изследване на интелекта. Науката за интелекта е реструктурирана както науката за поведението и интелектуалното състояние се свежда до статус на сянка, епифеномени, своеобразни психически дрънканици. За някои бихейвиористи като Уотсън, умственото състояние дори не се квалифицира като нещо – ние дори нямаме мисли – ние само мислим каквото правим. Това схващане за човешкото и животинското възприемане продължава да доминира в американската психология в следващите почти 50 години и по-ограничени мащаби и в британската психология, в която бихейвиоризмът стана основна сила след Втората световна война.

За тези от нас, които не са специалисти по история на науката, възниква един очевиден въпрос. До какви съдбоносни нови открития, експерименти или научни кризи води изоставянето на Дарвин-Романз? Или ако не са били открити нови факти, има ли в случая пробив подобен на Айнщайновото отхвърляне на Нютоновото абсолютно пространство, абсолютно време, абсолютно движение? Естествено това е основателен въпрос, но за съжаление не е потърсен подобен интересен отговор. Нови факти не бяха открити: Не бяха намерени и нови концепции, които да бъдат представени логично. Но това е положението, как и защо стана промяната?

За да отговорим на въпросите трябва да си припомним някои основни логични особености, общи за всяко човешко проучване и разбира се за цялата човешка дейност, която има някакъв интелектуален компонент изобщо. Както древният и парадигматичен

случай с Евклидовата геометрия всички подобни дейности се базират на известни фундаментални схващания и предположения, които са били направени с допускане. В геометрията тези основания не са предмет на доказване, тъй като то е априори. В емпиричните науки тези знания не се доказват с експеримент, тъй като те оформят и обуславят това, което ще се счита за емпирично доказателство и съответен опит. Това е било прието от Аристотел, най-великият философ на общественото мнение, който се опитва да докаже, че във всяка дисциплина трябва да има знания постулати, в противен случай доказателствата трябва да се правят до безкрайност. В природната наука на Аристотел например е било прието, че “това, което виждаме и това, което хващаме”, т.е. усещанията, основно са сигурният източник на информация за действителността, че думата “риба”, “кучета”, “дървета”, “топло и студено”, “горчиво и сладко”, “живата и мъртвата материя” и всички други качествени различия са реалния свят. Това схващане създава формата, взета от Аристотеловата и средновековната наука. Но към XVII в. това становище се променя драматично. Светът на чувствата не се схваща повече като реален. Всъщност в най-добрия той е призрак, а в най-лошия – илюзия. В ръцете на мислители като Галилей, Декарт и Нютон той е фундаментално предположение за реални промени. Реалното е това, което съответства на изискванията на интелекта, което е определено материално и математически, което може да бъде изразено в геометрични граници. И така, необходима е промяна в “модерната наука”. Нови факти не форсират тази промяна – тогава как? “Емпирични факти” – изцяло с подкрепата на учението на Аристотел. Това, което стана е по-скоро промяна в метафизическа перспектива примесена с промяна на ценностите. Платон е смятан над Аристотел, причината над следствието, математиката – над биологията. Декарт и Галилей не опровергават Аристотеловата перспектива, те я дискредитират, подчертават една алтернатива, заслепяват и поразяват опозицията. Разбира се, те не биха вършили това, ако нямаше голям брой други обстоятелства в обществото като излаганите от Кун (1957 г.), Коайре (1958, 1968 г.), Файерабенд (1975 г.) и от много други историци през този период. Хората бяха привлечани от платонизма по религиозни мотиви. Кеплер искаше да демонстрира музиката на сферите; изследователски пътувания отдаваха голямо значение на точните астрономически изчисления; настъпването на артилерията изисква много голяма точност в определянето на траекторията на снаряда и т.н. Ключовата точка е, че това не са сами по себе си нови факти, които опровергават Аристотеловото качествено схващане за света. Това, което предизвиква промяната в световното схващане, са по-скоро социално-културните и оценъчни фактори, които изправят културата пред нови философски схващания, пред квантитативно световно разбиране и които обясняват защо общоприетото Аристотелово учение е остаряло и математическият платонизъм го е заместил.

Искам да изразя мнението, че в основата на човешката дейност и по-специално изкуство, философия, модата и науката са философско сценични предпоставки. В различни моменти на неотдавнашната история например се е изисквало представителността да бъде цел на изкуството; анализът на езика – цел на философията; прикриването на тялото – като функция на облеклото; обяснението на света, което възприемаме чрез сетивата си е работа на науката. Тези схващания могат

да бъдат емпирично фалшифицирани, но могат да излязат от мода. Само преди 20 години председателят на Харвардската катедра по философия можеше да ми каже открито, че само обикновения философски език е истинска философия. Днес е трудно да срещнем философ с нормален език. Как стана това? Разбира се никой не е подправял обикновения език или пък открил фундаментална несвързаност. Факторите, обясняващи защо той се е променил са от компетентност на културния историк. Трябва да отбележим, че същото става и в науката! Теории, подходи, идеи, философски предположения и школи в науката са породени, отгледани, отхранени, подтискани и унищожавани върху най-различни ненаучни културни вариации, в зависимост от това, кой доминира в съответната област, кой издава вестници, от къде са източниците за финансиране на проучването, какви позиции заемат влиятелни личности в съответната област, какви политически отзвучи може да има нацията от тях, какви технологически резултати се предвиждат и т.н.

Би било ясно доколко този кратък екскурс в нашата тема по философията на науката е необходим. Стана така, че становището на Дарвин/Романз за животинското съзнание се оказва остаряло и беше хитро изместено от съчетанието на позитивизъм с бихейвиоризъм.

Защо тази появила се необходимост да не бъде изложена подробно тук. Накратко казано, хай9различни фактори са съчетани така, че да изместват цял комплекс от философски, методологически и оценящи становища, с друг комплекс.

Първо – В края на XIX век беше засвидетелствана тенденцията към засилване на редуционизма позитивизма и емпиризма и към елиминиране на всичко, което се смята за “украшения” и излишни неща. В проектирането и архитектурата идеята за премахване на ненужната декорация бе изразена от Адолф Лууз, а по-късно от Бехоз. В областта на изящното изкуство реакцията срещу ексцесиите на XIX век беше трасирана от Сезан – от кубистите до субреалистите. В музиката този хирургически скалпел беше приложен от Арнолд Шьонберг. Във физиката Маг и Айнщайн се занимаваха с отстраняването на ненужните и неемпирични елементи от физиката, което стигна своята кулминация в логическия позитивизъм на Виенския кръжок. Късният бихейвиоризъм направи капитал от тези тенденции и се опита да изобразява съзнанието като излишен товар, носен от психологията.

Второ – Тази тенденция съвпадна чудесно с незадоволството сред психолозите предизвикано от липсата на “прогрес”, който психологията вече очевидно показваше. Ранният бихейвиоризъм отново използва тези чувства и обещание, че психологията ще

стане реална наука, като физиката и химията, ако сама се избави от такива “неемпирични” понятия като съзнание. Иронично и че, логичните позитивисти, които тръбяха, че бихейвиоризмът е единствена възможната “научна психология”, защото елиминира съзнанието, бяха сами по себе си епистемологични (научни) феноменалности!

Трето – Дж. Б. Уотсън беше ненадминато успешен полемист и комисионер, който по-късно натрупа значително богатство от реклама. Уотсън съзнателно (не е каламбур) използва това си умение, за да пласира бихейвиоризма, както на психолозите, така и на обществото. По едно време, когато много учени отбягваха популярната преса, Уотсън оцени нейното значение и сила, както и американската обществена фасцинация с всичките психологически последици, като ги използва за да притисне бихейвиоризма.

Четвърто – Уотсън и други бихейвиористи (Скинър) се обръщаха както психолозите, така и обществото с обещания за контрол върху поведението и подобрения сред хората и обществото. Както отбеляза Тичънър (1914г.) в отговор на бихейвиористичната програма на Уотсън, това прилича повече на технология, отколкото на наука. Но в замъгляването и на двете, Уотсън ще да е усетил правилно пулса на младата Америка, осигуряваща границите си и настървена да префасонира всичко, което не е в ред и да го вкара в ред.

При това положение бихейвиотизмът можеше да преодолее общественото мнение и Дарвиновата еволюционна теория, представена от Романз. В същност социалната и интелектуална оценка на редуционизма, контрола, позитивизма и тем подобни силно помрачава ползата от съгласуваност. Освен това, ясно е, че бихейвиористите не се отказват от наивни вярвания в съзнанието, когато имат работа с приятели, в семейството си и в собствените си мисли, така че това малко нарушение е направено според общото мнение, извън лабораторията. Що се отнася до животните вероятно не е неудобно да се отрича тяхното съзнание. Напротив, нещата с изследванията върху животни се улесняват при положение, че философски е приета идеята, че те наистина не чувстват, усещат, не се страхуват и т.н. те просто показват “неприятно поведение”, “издават звукове” и т.н. И въпреки, че това минава пред лицето на обществото, то не се забелязва много, тъй като то е забележително безнравствено за да понася моралните последици от наличието на съзнание у животните.

И така, въпреки че общественото мнение (и теорията на Дарвин/Романз) за наличие на съзнание у животните, от което следва, че това което правим с тях им влияе, много рядко следва моралния извод, тъй като той се сблъсква с експлоатацията на

животните, толкова елементарна, както в науката, така и обикновения живот.

Достатъчно е да се спомене, че позитивизмът и бихейвиоризмът са основни предпоставки в психологията почти до средата на 1960-те години, когато познавателната психология се появи и когато отново бе допустимо да се говори за човешко душевно състояние. Животинското душевно състояние беше игнорирано до средата на 1970-те години, когато интересът към него отново беше предизвикан от морални спорове, заобикаляйки нашето третиране на животните и от много влиятелното произведение на Доналд Грифин "Въпроси за животинското съзнание" (1976 г.). Грифин беше човек на място (уважаван, традиционалист, етолог), подходящ за работата си (Рокфелеровия университет) и за времето си. Грифин ми призна в писмо, че макар и да не е желал да прави изявления относно етичните изводи от тази работа на учен, той желае тези проблеми да бъдат разгледани от философ, повдигнал етичните въпроси. Интересно в книгата на Грифин е това, че по същество в нея новото е много малко. Основно това е списъкът на доказателствата, че животните имат съзнание; повечето от тези доказателства са или могат да бъдат известни на един бихейвиорист, без това да повлияе ни най-малко върху неговата позиция. Това, което Грифин е сторил, прави му чест, е че грабнал микрофона и казал: "Кралят е без дрехи!"

(Друг хубав пример, показващ промяна в начина на изразяване на това, което се счита за приемливо, е издадената през 1982 г. книга от Шепърд и Купърз относно интелектуалните образи, в която те приемат, без посочване на някакви значителни аргументи, че способността на кучето да си извие главата, за да вземе пръчка през тясна ограда, показва, че то е в процес на интелектуална ротация на въображение (с. 2). Един бихейвиорист, изправен пред такова поведение, никога не би направил по-добро заключение.)

И така, далече съм от намерението да демонстрирам, че научното приемане и отхвърляне на животинския интелект и съзнание като легитимен обект на изучаване, се опира на ненаучни теории, на социално-културни и оценъчни фактори, които предопределят какво може да се приема за научно, но които са много далече от това, което учените считат за научна сфера. Това твърдение може да бъде подкрепено с по-нататъшно изследване на историята на отношението към животинското съзнание. Например дори британската и американската психология бяха отхвърлили изучаването на интелектуалното състояние на животните и на човека в началото на XX век. Тя се развиваше на континента. Психолози като Кьолер (1927/56), Буйтендик (1920) и фон Уекскул (1909, 1920) (в последния му труд) никога не са изоставяли научните опити да разберат и категоризират мисловната дейност на животните. И тази двойственост може да се забележи още през Ренесанса, както показва Леонора Розенфийлд (1968). Дори Декарт споменава, че животните са просто машини и по такъв начин само с едно

драсване той омаловажава вината на ембрионалните физиолози, които извършващи изследването без анестезия и оставайки верни на схващането на католиците, че животните нямат душа, с неговото философско твърдение, че душата е ум, други пък енергично отхвърляха това предположение, например, защото, както един католически прелат го излага “небето няма да бъде небе без моето куче”. с. 146

И тъй като становището на Декарт стана водещо във философията на континента, британските емпирици като Лок, Химе и Хартли следваха заключенията на картезианското “без Бог, т.е., че животните, както и хората са пакет от асоциации и опит и като ни напомнят, че подобно поведение ние наричаме “духовно” - разум, емоции и т.н. - в човека, те могат да се открият и у животните (Химе, 1739/ 1888, с. 176, 179).

И така въпросът за съществуването на съзнание при животните като легитимен предмет на изучаване е претърпял толкова промени в историята на мисълта, както е претърпяла промени славата на Йохан Себастиан Бах или на Мона Лиза. В момента като че ли интересът към мисловната дейност на животните вероятно ще издържи известно време, благодарение на неговата връзка с непрекъснатото нарастване на обществения интерес към положението и използването на животните в обществото. Тъй като хората оспорват някои от начините за използване на животните в интензивното земеделие, изследвания, зоологически градини и т.н., то въпросите за щастието на животните, за техните страдания, отегчения и болка ще бъдат постоянни и ще очакват отговор. Дори и в много консервативни научни вестници по въпросите на науката за животните сага намираме приемането, че животните имат субективен опит и предложенията за създаване на изследователски програми, за да се отговори на въпросите в тази област (вж. напр. Дюкън, 1981). Това е добре. Да се надяваме, че това ще послужи за съсредоточаване на вниманието в традиционното, но до неотдавна пренебрегвано становище, че наистина една адекватна психология трябва да отдаде внимание на подобни въпроси. Но трябва да се пазим от колебливи промени и отново не е модерно поддържането на удачната Грифинова редакция „че животните имат интелект, в което не можем да се съмняваме. За това начините са много. Един от тях е осигуряването на солиден прилив от средства за изучаването на тези въпроси. Основен начин за постигането му е да се подчертават, а не да се игнорират както прави Грифин и други (Уолкър, 1983), оценъчните мащаби и загатвания на въпросите на мисловния процес. Много учени все още не могат да приемат, че техните трудове съдържат нравствени изводи - това е останка от жалкия позитивистичен писък, че науката е нещо неопределимо и че нейната догматична креатура е непреодолима пропаст между факт и стойност. Посочил съм някъде (Ролин, 1979, 1983), че биомедицината почива върху оценката на съзнанието, тъй както не може да се говори за заболяване без понятието здраве и че концепцията здраве е чисто оценъчна. Много други автори също са показвали, че опитите да се покаже наука без ценности и ценности без наука е нещо изкуствено и произволно.

Като социално явление и дейност науката е неразривно свързана с ценностните проблеми, в това число и моралните. Признанието, че изследването на животинския интелект е в най-голяма степен свързано с това какво трябва да правим и как трябва да третираме животните, което може да послужи за ускоряване на обществената подкрепа на това, което в противен случай може да изглежда езотерично или неуместно (преlevantно). Разбира се диалектичното взаимодействие между животинското съзнание и етиката е очевидно явно. В общество, което гледа на животните като обекти на морален интерес, достойни за морално уважение, един от първите въпроси, който излиза на преден план, засяга последствията за животните от нашите действия и практики.

Страдат ли животните? Изпитват ли те страх, тревога, безпомощност, досада и тем подобни? Всички тези въпроси са поставяни, тъй като обществото ги разглежда подробно, тясно свързано с активното им използване в селското стопанство. Накратко, да се гледа на животните от морална гледна точка е резултат от отношението ни към тях. Ако обаче учените започнат да гледат на животните като на притежавачи съзнание, а след това да се приеме твърдението за съзнание у тях, като научно легитимно, това ще доведе неминуемо до въпроса за третирането на животните. Добре е известно, че под егидата на изопачената бихейвиористична идеология, на учените се внушаваше, че е неправилно да се твърди наличието на съзнание у животните и че подобни атрибути са “антропоморфни” и “сентиментални” (вж Флекнел, 1984). Един мой колега, блестящ учен, който говори пред много учени, ме информира (както и неговите студенти), че било неправилно да се твърди, че конете предпочитат валцован овес с меласа пред обикновено валцован овес.

В Британия, където грижата за животните стига най-високи, понякога стихийни размери, Кралското дружество свика конференция, свързана с животните, но не бе ясно кого да поканят! В моята книга за правата на животните (Ролин, 1981) аз системно използвах научна информация, за да попреча на тези, които биха твърдели догматично, че животните не изпитват болка, не предугаждат бъдещето, не страдат от духовни терзания и т.н., информация, чиято стойност в тази област често беше пренебрегвана от учените, които я събираха, защото поради идеологическото им пристрастие тази наука нямала никаква стойност. А тъй като спорът около правата на животните се изостри, ще бъде необходима допълнителна информация, за да се формулира обществената политика по въпроса. Например, ако при изготвянето на документ за грижите към животните във фермите, използван в научен семинар, аз открих с ужас, че фактически нищо не беше написано за “интелекта на кравата” и следователно, трудно е да се определи какво е необходимо, за да бъдат тези животни “щастливи”, както моите позитивистично настроени колеги настойчиво твърдяха на семинара.

Както е важно да не се отделя науката от ценностите в тази област, така също е важно да не се отделя тя от философията. Затова, както съм показал, философските схващания и презумпции взеха застрашителни размери по въпроса за приемането и отхвърлянето на легитимността на изучаването на животинския интелект. По тази причина необходимо е накратко да обрисоваме - и да посочим стратегията на опровержение - философските схващания, които трябва да бъдат използвани, за да бъде осуетено подобно проучване.

Много очевидни са тези стари картезиански аргументи, отричащи наличието на интелект у животните и твърдящи, че те са просто машини. (Невероятно, но все още може да се срещне подобна позиция до днес). За щастие сравнително ясно е да се справят с подобни аргументи, много по-леко отколкото Романз. Ние сме в по-изгодна позиция от Романз, тъй като имаме достъп до голям брой нефилософски и химически факти, показващи солидни аналогии между хората и животните - факти, които иронично казано са не по мяра за науката-философия, гледища на животните като на машини, но съдържаща зачатъка на собствената си гибел, тъй като тя непрекъснато демонстрира аналогии между животните и човека. Историята ни показва, че много малка е крачката от твърдението, че животните са машини до твърдението, че хората са машини (вж. Ламетри, 1748/1961). Всеки опит да се поддържа едното без другото трябва да зависи от специално пледиране, тъй като нямаме повече достъп до интелекта на други хора, отколкото на животните. Позоваването на езика, използвано от Декарт и някои други помага малко, тъй като езикът не ни представя в интелектуално отношение. В най-добрия случай той служи като негов белег. Аз съм посветил цяла книга (Ролин 1976), за да оборя древната догма, че съществува ясна метафизична разлика между език (конвенционални признаци) и естествени признаци. Фактически, ако някой иска да изрази скептицизъм по отношение на разума у животните, той трябва да измени едновременно дълъг път за елиминиране на науката, тъй като Хюм ни е показал, че не може да се въздържа подобен скептицизъм, след като той е разпален. Човек трябва да се съмнява също не само в съществуването на други човешки интелекти, но също така и в съществуването на обществен свят, тъй като достъпът ни до този свят минава през личния ни опит, перцепция и т.н. Както показва Беркли (1710)1957) личният опит не може никога да докаже съществуването на обществен и обективен свят извън практиката. Тогава защо приемаме реалността на други умове и един външен свят в лицето на скептицизма? Преди всичко, защото тези предположения служат като най-добро обяснение на отношенията ни със света. Ние можем да разбираме и да се отнасяме с други хора и с физическия свят по-добре, ако възприемем философската позиция, че те реално съществуват. Но точно същото важи и за животинския интелект. За обикновения човек отричането на мисловна дейност у животните е страшно неприемлива, както отричането на външния свят.

Това ни довежда до друг скептицизъм, идващ от други източници. Витгенщайн (1953), този най-антикартезианец от философите и въпреки това никак не по-малко картезианец в дискусиите за интелекта у животните. “Може ли да се усмихва лъвът?” - писа той - “Ако лъвът можеше да говори, ние бихме го разбрали”, ни казва той. Той не твърди, че животните имат напълно различен духовен статус. Следователно той трябва да иска да каже, че докато животните имат такава различна “форма на живот”, нашите представи не се отнасят до тях. Но в това той просто греши и е в нарушение на своите собствени философски изисквания, че ние не определяме значението, а гледаме как думите всъщност са употребявани. Що се отнася до опита и формалното изследване от хора като Хеб (1946) ние нормално - и разбира се не можем да го игнорираме - казваме “ленив”, “скучен”, “сензационен”, “яростен”, “щастлив”, “гори от желание да играе” и т.н. Нашите форми на живот не са по-различни от това, което проучванията показват, тогава защо си внушаваме, че не можем да разберем други същества?

Тогава се появява друг аргумент. Дори да приемем, че животните имат интелект и духовен живот, ние не го познаваме, тъй като нямаме достъп до тях. Как можем да изучаваме нещо без достъп до него? Е, ние нямаме достъп до кванта, черните дупки и до миналото също, но ние ги изучаваме успешно. Имаме косвен допир с кванта - това е което ги прави теоретически реални неща. Ние не можем да ги наблюдаваме пряко, но можем да правим изводи и да ги разбираме чрез тяхното допускане и да постигнем резултати, които могат да се проверяват. Същото може да става и с човешкия и животинския интелект. Да вземем един абсурдно прост пример от ежедневието. Аз не мога да изпитам болката на друг човек или животно, но приемането, че едно неприятно усещане е налице, ми позволява да предположа, че ако е възможно лицето или животното ще се опитат да се освободят от него. Допускането на духовен живот е най-доброто обяснение. То ни дава модел за разбиране и средство за предсказване. Научни изследвания в тази област включват предварително набелязани простички ситуации, за да проверят модела в определени условия. Опитите, направени неотдавна с животни от ферми са чудесен пример за такова изследване (вж. Доцкинз, 1980). Фактически твърдението, че не може да се установи душевност при животните е *a priori* и неоправдано насилие върху науката и отново игнориране на уроците от историята на науката. С малко повече въображение можем да чуем подобни аргументи срещу неофизиката на Галилей, Декарт и Нютон, излагани от привърженици на Аристотел:

Вижте, вие, математиците физици, сте осъдени на провал. Физиката трябва да обяснява света такъв, какъвто го познаваме. Както знаем това е свят на качествените противоположности, съдържащ жива и мъртва материя, сухо и мокро, красиво и грозно, горещо и студено. Вие не можете да изразите тези противоположности с математически термини. Следователно по принцип вие не можете да изучавате реалния свят както ние правим това. Защо се опитвате да го правите?

Този аргумент е до голяма степен приемлив и също така доста погрешен. А също такива са а priori аргументите за животинския интелект. Като се дава контекст, в който изследването на животинския духовен свят се разглежда не само приемливо, но и обществено необходимо, учените ще изучават мисловната дейност на животните, ще планират подходящи експериментални методологии, за да открият “прозорци в интелекта на тези други същества”.

Превод: Стоян Велев и Георги Петрунов, ФНПП, СУ “Св. Кл. Охридски”, 2005 г.