

„DUCH V STROJI“

SILVIA KOCIÁNOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

KOCIÁNOVÁ, S.: „A Spirit in a Machine“.
FILOZOFIA 49, 1994, No 11, p. 699

The paper is an introduction to the analysis of Dennett's philosophy of mind. The basis of Dennett's explanatory model of consciousness is examined, namely his criticism of Cartesian noetic thesis, according to which a thinking person as *res cogitans* is not identical with the brain. Instead of that an ontological identity of consciousness (*mind*) and brain is postulated by Dennett. The author maintains that Ryle's and Dennett's labeling Cartesian conception of consciousness as a „spirit in a machine“ dogma is unsustainable. In the second part conceiving Cartesian metaphysics as dualistic is rejected. The author sees the counterposition of *res cogitans* and *res extensa* as an epistemic rather than an ontic one. She, therefore, takes approaching *Cogito* as a basic noetic starting point of the philosophical examination of consciousness for justified and reasonable.

„Moje vedomé myslenie a najmä radosť z kombinácie slnečného svetla, Vivaldiho huslí, šumu konárov – a k tomu rozkoš, akú som pociťoval už len pomyselným na to všetko – ako je možné, že je to len niečo fyzikálne prebiehajúce v mozgu? ... Ako sa môže nejaké spracovanie informácií v mozgu rovnať teplu slnečného svetla, ktoré na mňa dopadá?“ (D. Dennett: *Consciousness Explained*)

Netreba ani príliš bujnú fantáziu na to, aby sme z uvedených myšlienok či otázok D. Dennetta vydedukovali rezonujúcu odpoveď. Nepôjde mi však ani tak o analýzu vhodnosti či nevhodnosti kladenia istého typu otázok, skôr sa pokúsím zachytiť Dennetov pohľad na javy a problémy, ktoré sa za jeho vlastnými pojmami a metaforami skrývajú.

V úvodnom citáte nastolil D. Dennett problém objasnenia jednej z posledných záhad ľudských bytostí – záhady vedomia. Jadro svojich úvah a úsilie o odhalenie tradičných paradoxov a nedorozumení vo vzťahu k pochopeniu vedomia analyzuje Dennett vo svojej práci *Consciousness Explained* [1], o ktorú sa nasledujúci výklad bude predovšetkým opierať. Predmet svojho skúmania v nej Dennett vymedzuje nasledovne: „...objasním rôzne javy, ktoré tvoria to, čo nazývame vedomím, a ukážem, ako sú všetky fyzikálnymi účinkami aktivít mozgu“ ([1], 16). Navyše pôjde nielen o teóriu biologických mechanizmov, ale aj o výklad spôsobu myslenia o týchto mechanizmoch, na

základe ktorých podľa Dennetta pochopíme tradičné paradoxy a záhady vedomia. Prácu ako celok možno charakterizovať tak, ako ju poníma jej autor – ako pokus o vybudovanie adekvátnej teórie vedomia, teórie, záhlavie ktorej tvorí téza, že myseľ (mind)¹ i vedomie (consciousness) by mohli byť mozgom. Dennett tu naráža na myšlienku R. Descarta z *Rozpravy o metóde*, podľa ktorej on – vec myslíaca nemôže byť svojím mozgom (k dôvodom, ktoré viedli Descarta k tejto úvahe, sa dostaneme neskôr). Jadrom Dennettovej teórie je spochybnenie legitimitnosti tohto tvrdenia, idey, ktorá je v nás „hlbokozakorenená“, že totiž existuje Ja (alebo osoba) odlišná od mozgu alebo tela. Tí, ktorým sa táto téza nepáči či v ňu neveria, sú podľa Dennetta nešťastníci zafažení Karteziánskym divadlom, t.j. predstavou, že naše vedomé psychické stavy tvoria akýsi svojbytný svet hodný nášho skúmania. Pre Dennetta totiž predstava o *reálnej* existencii javov psychického sveta odporuje názoru, ku ktorému sa hlási – materializmu: „V súčasnosti prevláda materializmus, názor, podľa ktorého jestvuje len jeden druh látky (stuff), menovite hmota (matter) – fyzikálna látka fyziky, chémie a fyziológie – a myseľ nie je ničím iným než fenoménom fyzikálnym. Skrátka, myseľ je mozgom. Podľa materialistov možno (principiálne!) v prístupe k mentálnym javom používať rovnaké fyzikálne princípy, zákony a zdroje, ktoré postačujú na objasnenie rádioaktivity, kontinentálneho driftu, fotosyntézy, reprodukcie, vyživovania a rastu“ ([1], 33).

Ako vyplýva z uvedeného textu, pod materializmom chápe D. Dennett jeho istý typ, ktorý je skôr reminiscenciou mechanistického a neskôr vulgárneho materializmu (ak substancia, tak materiálna, ak hmota, tak látka a s tým späť charakteristiky myslenia i vedomia). Celé jadro Dennettovej kritiky je postavené na fundamentálnom nedorozumení. Explicitne ho sformuloval v nasledujúcich myšlienkach: „Ako môže látka (stuff) myseľ zároveň presahovať fyzikálny rozmer a kontrolovať telo? Duch v stroji nám v našich teóriách nepomôže, pokiaľ nie je duchom, ktorý pohybuje vecami – ako hlučný poltergeist, ktorý prevrhne lampu alebo zabuchne dvere – čokoľvek však, čo je schopné pohybovať fyzikálnou vecou, je samo fyzikálnou vecou (i keď možno zvláštnym, a preto neprebádaným druhom fyzikálnej veci) ([1], 35). Pre Dennetta znamená akceptovanie mysle (vedomia) akceptovanie akejsi Látky (stuff) mysle – špeciálneho druhu látky, ktorý sa objavoval napríklad pri viktoriánskych seansách v podobe médií. V podobe čohosi utvoreného z riedkeho vzduchu, tzv. ektoplazmy – zvláštny duchovnej (resp. duchárskej) substancie ako základu sveta duchov. Táto analógia vyúsťuje do záveru, podľa ktorého tak, ako v súčasnosti neveríme v existenciu nejakej záhadnej ektoplazmy, nemusíme veriť ani v nemenej záhadný jav vedomia ... Z takejto východiskovej pozície sa potom Dennett stavia i ku kritike dualizmu, ktorý vymedzuje nasledovne: „... poňatie mysle (vedomia) ako čohosi odlišného od mozgu, ako toho, čo nie je zložené z bežnej látky v zmysle matérie, ale z nejakého iného špeciálneho druhu látky (stuff), je dualizmom“ ([1], 33). Ako badať z prvej časti definície, každého, kto nestotožňuje myseľ

¹ Pod vplyvom descartovského vymedzenia sa pojem myseľ (mind) a vedomie (consciousness) v Dennettovej koncepcii často prekrývajú, a preto niekedy uvádzam oba pojmy.

alebo vedomie s mozgom, by Dennett zrejme nazval dualistom. Zaráža však viac jeho druhá časť, ktorá pripomína napr. kritiku dualizmu zo strany francúzskych materialistov 18. storočia – kritiku názoru, podľa ktorého existuje nejaká duchovná substancja ako nositeľ vedomia, myslenia a od nej odlišná substancja telesná (navyše u Dennetta pôjde, ako ukážeme neskôr, o kritiku tzv. karteziánskeho materializmu – idey o sídle vedomej skúsenosti v časti mozgu).

Ďalší Dennettov krok spočíva v tom, že uvedenú charakteristiku dualizmu pripisuje filozofickej koncepcii R. Descarta. Pokúsim sa doložiť, prečo považujem pripisovanie *akéhokoľvek* dualizmu zakladateľovi racionalistickej novovekej filozofie skôr za historickú karikatúru než za pochopenie podstaty jeho myšlienkového odkazu.

V tomto príspevku zaiste nie je možné ani účelné podať vyčerpávajúci výklad takého bohatého filozofického snaženia, akým bolo dielo R. Descarta. Predtým však, než sa pokúsim priblížiť čitateľovi filozofický model D. Dennetta, považujem za nutné vrátiť sa aspoň v malej historickej retrospektíve k tým momentom v Descartovej metafyzike, ktoré priamo súvisia s problémom záhlavia tohto príspevku – s problémom vedomia. Cieľom tejto retrospektívy nie je len vysloviť vlastný, resp. iný názor na poňatie Descartovho vzťahu *res cogitans* a *res extensa*, ale ukázať, do akej miery Dennettova kritika Descartovej koncepcie ovplyvnila a v čom ochudobnila jeho vlastný model.

I. Dogma „ducha v stroji“. História tohto, v súčasnej filozofii mysle, žiaľ, značne populárneho, označenia Descartovho odkazu pri riešení vzťahu mysle (vedomia) a tela siaha k práci Gilberta Ryla *The Concept of Mind* (1949). Celá práca a najmä jej úvodná kapitola, *Descartov mýtus*, predstavuje pre mnohých filozofov, ktorí sa zaoberajú problémom vzťahu mysle a tela (*mind-body problem*), odrazový mostík kritiky, ktorou „oficiálna doktrína“ (Descartova) utrpela zásadný úder. Podstata kritiky tejto doktríny sa premieta do kritiky tzv. „dvojitého obrazu sveta“: na jednej strane jestvuje to, čo má status mentálnej existencie v čase, a nie v priestore (rozum, myseľ, vedomie), na strane druhej jestvuje to, čo má status existencie fyzikálnej v čase i v priestore (teleso, telo). Kým druhý svet je tvorený hmotou alebo jej funkciou, prvý svet je tvorený funkciou vedomia alebo vedomím samotným. Z uvedenej „teórie dvoch svetov“ vyvstáva pre G. Ryla absurdita „oficiálnej doktríny“, pretože človek sa považuje za „ducha záhadne usadeného v stroji“ ([7], 19). Jadro polemiky spočíva podľa Ryla v tzv. konceptuálnom nedorozumení. Je vraj omylom, ak Descartes vymedzuje pojem mysle ako akúsi špeciálnu nefyzikálnu substanciu, ktorá obýva telo a riadi jeho operácie. Tou „správnou kategóriou“ či logickým typom sa pre väčšinu mentálnych stavov a operácií stávajú dispozície k správaniu.

Predmetom kritiky nie je akákoľvek dualita či polarita oboch svetov, ale predovšetkým kritika ontologickej, substancijálnej (v zmysle existencie *per se*) existencie prvého a druhého sveta. Vo vzťahu k Descartovi ide teda o kritiku tzv. substancijálneho či interakcionistického dualizmu². Keďže si nemyslím, že je nutné odmietnuť Descartovu metafyziku **princi-**

² Názor, podľa ktorého sú myseľ a telo dve substancie (jestvujúce *per se*) vo vzájomnej interakcii.

piálne, ale len v detailoch, pokúsím sa aspoň stručne vymedziť, v akom zmysle možno hovoriť o **substanciálnom** dualizme Descartovej koncepcie, a ukázať, že v žiadnom prípade nemožno hovoriť o substanciálnom **dualizme**. Už v odpovedi na námietky T. Hobbesa osvetľuje Descartes zmysel, v akom používa pojem substancie. Totiž, že na označenie veci alebo substancie, ktorú chcel zbaviť všetkého, čo k nej nepatrí, používal čo **najabstraktnejšie** výrazy, kým Hobbes používa čo **najkonkrétnejšie** označenie, ako napríklad „subjekt, látka, teleso“ ([4], 204).

V *Princípoch filozofie* vymedzuje substanciu ako „vec, ktorá existuje tak, že pre svoju existenciu nepotrebuje nijakú inú vec. A substanciou, ktorá vôbec nepotrebuje nijakú vec, sa môže rozumieť iba jedna jediná – Boh“ ([3], 65). Ostatným veciam teda možno prisúdiť označenie substancie len v relatívnom zmysle, pretože existujú len pričinením Boha. Boh je zároveň jedinou úplnou substanciou, ostatné veci sú substanciami neúplnými. Descartes si bol sám vedomý istého napätia, ktoré spôsobuje takto vymedzená substancie. Kladie si otázku, či vôbec možno nazvať neúplnú substanciu substanciou, keďže prívlastok neúplná vypovedá o tom, že vec nie je schopná existovať per se, a pojem substancie zase označuje vec, ktorá je schopná existovať par soi. Zmysel, v ktorom možno neúplnú substanciu nazvať substanciou, objasňuje v I. časti odpovedí na *Námietky Arnaulda*: Zmysel, v ktorom ich (substancie) možno nazvať neúplnými, nespočíva v tom, že by boli niečím neúplným, nakoľko sú substanciami, ale len v tom, nakoľko súvisia s nejakou inou substanciou, s ktorou utvárajú celok osebe (par soi) odlišný od všetkých ostatných celkov ([2], 333). Podľa Descarta je teda ruka substanciou neúplnou, ak sa vzťahuje k celku tela, ktorého je časťou, ale ak ju berieme do úvahy samú osebe (toute seule), je substanciou úplnou. Podobne možno postupovať aj v prípade mysle a tela, ktoré sú neúplnými substanciami vtedy, ak ich pripisujeme človeku, ktorý z nich pozostáva, ale ak ich opäť berieme do úvahy **oddelene** – sú substanciami úplnými. Pod pojmom substancie chápeme v Descartovom poňatí vec, ktorá je schopná existovať sama od seba, to znamená bez pomoci inej substancie, a nejestvuje nik, kto by pochopil dve substancie označené dvoma odlišnými pojmami tak, že by ich neposudzoval ako reálne odlišné (réellement distinctes). Uvedené dôvody a samotné vymedzenie substancie viedli Descarta k tomu, že v *II. meditácii* postuloval poňatie mysle³ ako veci jestvujúcej (substantive), ktorej nemožno pripisovať ani jeden z atribútov tela, a opačne. Úsilie Descarta o nastolenie hyperbolickej skepsy v *I. meditácii* smerovalo teda k myšlienkovému rozlíšeniu veci mysliacej a veci rozpriestranenej. Na myšlienku Arnaulda, podľa ktorého týmto odlišením „dokázal príliš mnoho“, odpovedá, že sa mu to tak nevidí, pretože sa len usiloval dávať si dostatočný pozor na to, aby si nik nemohol myslieť, že

³ Descartove rozlíšenie medzi pojmom myseľ (la raison, l'esprit) a vedomie (l'ame) je na viacerých miestach nejednoznačné. Napr. v *Princípoch filozofie* vymedzuje myslenie ako: „všetko, čo sa v nás deje tak, že sme si toho vedomí bezprostredne z nás samých. Preto tu zaraďujem k mysleniu nielen rozumenie, chcenie, predstavovanie si, ale aj vnímanie.“ V tomto zmysle je myseľ (mens) identifikovaná s uvedomovaním si vlastnej vedomej aktivity. V práci *O vášňach duše* však do vedomia zahrňuje i deje, ktoré si bezprostredne neuvedomujeme, ktoré sú vyvolané „telesnou fantáziou“ a pod.

človek nie je ničím iným než telom využívanou myslou, ktorá mu slúži ([2], 398).

Svedectvom jeho vlastného vyrovnania sa so vzťahom oboch vecí, substancií, celkov je nastolenie ich substanciálnej jednoty, analýza ktorej sa stane predmetom ďalšej časti.

II. Res cogitans – res extensa. Filozofi poplatní tradícii G. Ryla sa i na konci 20. storočia prikláňajú k tvrdeniu, podľa ktorého Descartes nastolením a riešením vzťahu res cogitans a res extensa zanechal svojim následníkom nerozriešený a pre mnohých neriešiteľný problém. Kritikom obvykle uniká, že kartezianizmom vypichovaný ako problém číslo jedna – problém **vzťahu** veci mysliacej a veci rozpriestranenej – zohráva vo filozofickej koncepcii svojho tvorcu úlohu až druhoradú. **Fakt** existencie a interakcie mysle a tela nepredstavuje u Descarta špeciálny filozofický problém. Fakticita bežnej skúsenosti tento problém v jeho poňatí prehliada. Zaiste to neznamená, že by vzťah oboch celkov ignoroval, práve naopak. Tento vzťah sa stáva predmetom tak spisu *O vášňach duše*, ako i obsahom korešpondencie, najmä s princeznou Alžbetou, o ktorej sa zmienim neskôr.

Descartes sa vo svojej koncepcii res cogitans a res extensa usiloval charakterizovať predovšetkým tie momenty poznania vedomia, ktoré sa premietli do dvoch určení jeho podstaty, do toho, že: 1. myslí a 2. jestvuje v jednote s telom. Východiskom dôkazu tvrdenia 1. sa stáva u Descarta postulovanie radikálnej odlišnosti (v rámci metodického uvažovania) veci mysliacej a veci rozpriestranenej. Odlišnosti tak potrebnej k tomu, aby sa naše poznanie res cogitans a res extensa ako dvoch **úplných celkov** stalo jasným (clara) a zreteľným (distincta). Oba celky, veci, substancie totiž nepoznáваме bezprostredne, ale iba tak, že sú subjektami určitých aktov či akcidentov, a preto je podľa Descarta správne a bežné označovať odlišnými termínmi substancie, ktoré pokladáme za subjekty odlišných aktov či akcidentov, a potom skúmať, či tieto rozličné názvy znamenajú rôzne veci, alebo tú istú vec (pozri [4]). V prvom rade teda ide Descartovi o vytvorenie **dvoch** osobitných **pojmov** oboch celkov a na tomto základe dokladá počnúc *VI. meditáciou*, že ide o celok jeden.

V. pravidlo na vedenie rozumu sa tak podľa slov Descarta stáva Tézouovou niťou, t.j. nástrojom poznávania dvoch odlišných vecí, substancií, úplných celkov, ktoré v konečnom dôsledku nemôžu existovať jeden bez druhého. Ontický rozmer Descartom noeticky poňatej protikladnosti res cogitans a res extensa zásadne nemožno absolutizovať do podoby absolútne oddelenej existencie dvoch navzájom cudzích svetov či substancií. Rovnaká ontologická povaha res cogitans a res extensa je zrejماً ešte pred ich metodickým rozlíšením, tak, ako to Descartes uvádza v 10. paragrafe *Princípov filozofie*, keď píše o prirodzenosti mysle nasledovné: „...Preto, keď som vyššie povedal, že tvrdenie „Myslím, teda som“ je prvé a najistejšie zo všetkých, ku ktorému dospeje každý, kto metodicky filozofuje, nechcel som tým poprieť, že predtým treba vedieť, že je nemožné, aby to, čo myslí, neexistovalo, a podobne. Takže, aby sme mohli myslieť, musíme byť (pour penser il faut être).

Interpretácie tak metodického rozlíšenia oboch úplných celkov, ako i descartovského Cogito prehliadajú často fakt, že ani obe substancie, ani Cogito samotné nevisia vo vzduchu, ale že sú **bytosťne** späté so svojím nositeľom, ktorým nie je nik iný než **René Descartes**. Ten istý René Descartes, ktorý analytickou metódou v *VI. meditácii* síce dospieva k reálnej (v noetickom zmysle) odlišnosti res cogitans a res extensa, ale zároveň i k faktu ich **substanciálnej** jednoty. Jednoty, ktorá **nutne** spočíva v prirodzenosti ľudskej bytosti, v tom, že človek je isté compositum.

Substanciálna jednota však neprekáža, píše Descartes, tomu, aby sme mohli mať jasnú a zreteľnú ideu alebo pojem mysle ako veci úplnej, a preto sa tak veľmi líši tento pojem od pojmu rozlohy (superficie) a obrysu (ligne), ktoré nemožno pochopiť ako veci úplné, ak im okrem veľkosti a dĺžky neprípíšeme zároveň charakteristiky hĺbky (profondeur). Keďže princíp jednoty mysle a tela sa stal v istom zmysle tým kameňom úrazu, na ktorý sa odvoláva väčšina kritikov dualizmu R. Descarta, pozastavím sa pri jeho vlastnom poňatí tohto problému. Jednotu mysle a tela, nastolenú v závere *VI. meditácie*, rozvádza Descartes v liste princeznej Alžbete z júna 1643 cez pojem kvalitatívnej idey. Tí, píše Descartes, ktorí nefilozofujú, nepochybujú o vzájomnom pôsobení mysle a tela, považujú jedno i druhé za jednu vec, chápu ich jednotu, pretože **pochopiť** jednotu medzi dvomi vecami znamená pochopiť ich ako jednu (comme une seule) vec. **Metafyzické** uvažovanie slúži skôr na **odlíšenie** oboch pojmov – pojmov mysle a tela – cez známe atribúty a napokon opäť v každodennom živote sa ich jednota prijíma ako evidentná. Dôvody, ktoré viedli podľa môjho názoru Descarta k triáde každodenná skúsenosť – filozofická reflexia – každodenná skúsenosť, spočívajú v jeho presvedčení, že myseľ nie je schopná zreteľne poznať súčasne odlišnosť medzi myslou a telom a ich jednotu, poňať ich ako jednu vec a zároveň ako dve protikladné veci. Avšak dôkazom toho, že **myseľ je toho schopná**, je práve samotná Descartova koncepcia. Ako sám píše, filozofické rozlíšenie res cogitans a res extensa nepredstavuje užňho završenie, ale len **východisko** uvažovania, ktoré speje a vyzrieva v myšlienke substanciálnej jednoty, jednoty, ktorá však samotné uvažovanie predpokladá, vďaka ktorej je vôbec možné. Svoj list končí slovami: „...aspoň raz v živote je nutné pochopiť princípy metafyziky, na základe ktorých poznávame Boha a našu myseľ (vedomie), myslím si zároveň, že je veľmi škodlivé meditovať takto často, čo zapríčiňuje, že sa nemožno natoľko venovať aktivitám predstavivosti a zmyslov, ale najlepšie je uspokojiť sa s návratom vo svojej pamäti a s dôverou k tým záverom, ktoré sme už raz získali, a potom venovať zvyšok času štúdiu, myšlienkam alebo zdravému rozumu spätými s predstavivosťou a zmyslami“ ([2], 927).

Spomenutý list obsahuje i myšlienky podobné *Odpovediam na námietky Hobbesa*, na ktoré upozornil vo svojej stati už V. Leško [6]. Ide jednak o myšlienku odlíšenia mysliacej veci od schopnosti myslieť, ako aj o ideu možnej telesnej povahy mysle. Na otázku princeznej Alžbety o tom, ako môže netelesná myseľ ovplyvňovať telo a pohybovať ním, ak sú oba celky od seba radikálne odlíšené, Descartes píše, že po myšlienkovom odlíšení oboch substancií nič nebráni tomu, aby pripísala myslí telesnosť či rozpriestranenosť, pretože bez tohto momentu by sa ich spolupôsobenie stalo nemožným:

„...puis ensuite, ayant dit pourquoi je m'étais servi de la comparaison de la pesanteur, faire voir que, bien qu'on veuille concevoir l'ame comme matérielle (ce qui est proprement concevoir son union avec le corps), on ne laisse pas de connaître, par après, qu'elle en est séparable“ ([2], 342).

Principiálnym zámerom Descartovej metafyziky teda nebolo postulovať existenciu dvoch protikladných substancií „ducha“ a „tela“ (práve naopak, z jej kritiky či gnostického „kráľovstva svetla“ – súboru duchov a protikladnej hmoty – zdroja zla alebo scholasticky preduchovnejšej „duše“ a telesného „tela“ vyšiel). Zdôraznením reálnej odlišnosti mysle a tela (resp. ich pojmov) sa Descartes usiloval ukázať, že tak, ako myslí prináleží pojem myslenia a telu pojem rozpriestranosti, obom im prináleží pojem ich jednoty, na základe ktorej je myseľ schopná pohybovať telom (problém mechanického pohybu zostáva nedoriešený) a telo pôsobí na myseľ tým, že zapríčiňuje jej pocity a vášne. Ak napríklad niekto padá z výšky a rukami sa snaží chrániť si hlavu, nie je to spôsobené myslou alebo rozumom (resp. vedomie), ale ide čisto o závislosť na našich zmysloch, ktoré, súc v nebezpečenstve, spôsobujú istú zmenu v mozgu, ktorá podnecuje živočíšnych duchov (esprits animaux) k tomu, aby sa dostali k nervom, a tak spôsobili tento pohyb, taký istý ako v nejakom stroji, bez toho, aby mu v tom myseľ mohla zabrániť ([2], 339).

Podrobnú analýzu vzájomnej prepojenosti aktov mysle (vedomia) a tela venoval Descartes spis *O vášňach duše* [5]. V ňom poukazuje na spôsob, akým je myseľ spojená so všetkými časťami tela, myslí prisudzuje pocity, vône, zvuky, farby, telu pocity hladu, smädu, bolesti. V nadväznosti na *Námietky Arnaulda* dokladá, že myseľ nespôsobuje pohyb všetkého, čo sa v tele odohráva – napr. tlkot srdca, trávenie, vyživovanie, dýchanie počas spánku, chôdzu, spev a ostatné deje, ktoré prebiehajú bez toho, aby na ne myslenie (ktoré zahŕňa všetko to, čoho sme si bezprostredne vedomí) bolo zamerané. Uvedené myšlienky predstavujú len zlomok z Descartových názorov, ktoré svedčia o tom, že neignoroval ani prítomnosť nevedomých, resp. podvedomých dejov v ľudskom organizme. (Mnohí kritici, G. Ryla nevynímajúc, obviňujú Descarta z toho, že obmedzoval vedomie len na procesy sebauvedomenia, sebapoznania.)

Napríklad v 197. paragrafe *Princípov* Descartes píše, že „prirodzenosť našej mysle je taká, že už to, že sa v tele dejú určité pohyby, ju môže podnietiť k určitým predstavám, ktoré neobsahujú nijaký obraz o týchto pohyboch“. Descartes teda nepochybuje o existencii „obrazov vymaľovaných telesnou fantáziou“, no nepatrili k tomu problému, na ktorý chcel vo svojej metafyzike upozorniť **predovšetkým**, a to na fakt **vedomej reflexie mysle** (v jeho koncepcii skôr sebareflexie alebo **sebapoznania**), ktorou človek buduje východisko v procese poznania. Tým východiskom, ktorým sa líši od svojich predchodcov, je pre Descarta **fakt** uvedomenia si vlastnej sebaistoty, sebaistoty človeka ako subjektu poznania, bez ktorého žiadne poznanie nie je dosť dobre možné. A preto otázky týkajúce sa psychických pochodov iných myslí (other minds), ako i spôsobu fungovania a vzťahy týchto pochodov k fyziologickým a iným mechanizmom v tele človeka sú preňho až otázkami druhoradými. Častokrát sa naráža najmä na

problém poznania tretej osoby (poznania iných myslí – objektívnymi metódami vedy), ktorý tvorí akýsi protipól descartovskej sebaistoty Cogito.

G. Ryle vytýka Descartovi, že svoju metafyziku zameria **len** na seba samého, na poznanie svojich vlastných vnútorných psychických stavov. Ale veď práve v tom spočívala originalita a prínos Descartovej filozofie – v úsilí o vymanenie subjektu z metafyzického rádu bytia a o vydelenie zvláštnej reality (v noetickom zmysle) vedomých psychických dejov, ktoré prestali plniť len funkciu akýchsi tieňov vecí!

V *Meditáciách* chcel Descartes **pochopiť** najmä pojmy, ktoré prislúchajú mysli samotnej, odlíšiť ich od tých, ktoré prislúchajú telu, a potom objaviť spôsob, akým možno nazerať pojmy viažúce sa k ich jednote, k jednote pojmov, ktorými poznávame. Pojmy či idey mysle⁴ a tela nemajú v jeho poňatí reálnu existenciu mimo človeka ako istého composita nimi tvoreného. Myseľ, ako aj telo sú vecami, substanciami, úplnými celkami od seba **odlišnými** natoľko, nakoľko sú prejavom nášho **vedomia a myslenia**.

LITERATÚRA:

- [1] DENNETT, D.: *Consciousness Explained*. London, The Penguin Books 1991.
- [2] DESCARTES, R.: *Oeuvres et Lettres*. Paris, Gallimard 1940.
- [3] DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Bratislava, Pravda 1986.
- [4] DESCARTES, R.: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava 1970.
- [5] DESCARTES, R.: *Discourse de la Méthode. Méditations Méthaphysiques. Traité des Passions*. Paris, Nelson.
- [6] LEŠKO, V.: Človek a príroda, alebo panský pomer k prírode. In: *Spory o charakter ekologickej paradigmy*. Bratislava 1994. [7] RYLE, G.: *The Concept of Mind*. London, Hutchinson 1949.

PhDr. Silvia Kociánová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR

⁴ Vzhľadom Descartovho poňatia ideí a myšlienok sa vo svojej stati *Cartesianism and Intentionality* zaoberá L. Alanen. In: *Language, Knowledge and Intentionality*. Helsinki 1990.