

ZÁHADA PRÚDU VEDOMIA

SILVIA KOCIANOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

KOCIANOVÁ, S.: The Secret of the Stream of Consciousness.
FILOZOFIA 50, 1995, No 2, p. 73

In the paper the criticism of the Cartesian Theatre metaphor is questioned as well as its replacement by D. Dennett's Model describing the conscious experience as embodied in the brain as a whole. The author takes Dennett's heterophenomenological, so called „third person objective method“ of explaining consciousness as insufficient. She sees Dennett's Model rather as an empirical analysis of consciousness than as a philosophical conception of its nature. Due to prejudices concerning the reality of ideal phenomena this Model reject conscious experience and leads thus to a reductionist conception of consciousness – to empirical and functional description of the brain activity.

I. O jednom myšlienkovom experimente. Ako som už uviedla v úvode state *Duch v stroji*, D. Dennett sa pokúša rozbiť predstavu karteziánskeho divadla (metaforického obrazu toho, ako vedomá skúsenosť sídli v časti mozgu) a nahradiť ju vlastným modelom¹. Východiskom analýzy vzťahu mysle (vedomia) a tela je i v prípade D. Dennetta, rovnako ako u Descarta, uplatnenie metódy. Kým Descartes svojou metódou hľadania pravdy začína z istoty Cogito (ako kritická odozva na tradičné aristotelovsko-scholastické metafyzické začlenenie subjektu), Dennettov postup je presne opačný, svoju metódu nazýva heterofenomenologickou, t.j. takou, ktorá vychádza z tzv. tretej osoby (v jazyku filozofie mysle potom Descartova metóda vychádza z osoby prvej). Dennettova metóda tretej osoby sa chce stať *objektívnou* metódou *filozofického* a *empirického* objasnenia problému vedomia. Je postavená na kritike epistemologicky osamoteného Ja – Ja, ktoré vychádza „z vnútra“, z pozorovania seba samého. Dennett na takomto východisku kritizuje najmä dva momenty: 1. tzv. nedeliteľnosť Ja; 2. bezprostrednosť poznania 1. osoby, resp. vysoký stupeň spoľahlivosti *introspekcie* – seba pozorovania vedomej mysle, ktorá je imúnna voči omylom z dôvodu nášho privilegovaného prístupu k vlastným myšlienkam a pocitom. K prvej výhrade pripomeniem len tolko, že Descartes nazerá na myslenie predovšetkým ako na *celistvý útvar* – na úplný celok, ktorého obsah ďalej neanalyzuje, pretože sa zaoberá vzťahom existujúceho celku myslenia a celku rozpriestranosti, vzťahom ich jednoty danej vnútornou skúsenosťou. Výtka druhá tvorí vlastné jadro útoku nielen na samotnú schopnosť seba pozorovania a seba poznania, ale i na jav vedomia ako celku. Z tohto dôvodu sa zastávim pri Dennettovom chápaní introspekcie bližšie.

¹ Modelom označujem tak ako Dennett spôsob, akým skúmaný jav funguje, pracuje. A preto ho na rozdiel od Dennetta nepovažujem za *filozofický*, ale skôr za *vedecký* model, pričom od detailnej analýzy Multiple Drafts Model (MDM) abstrahujem.

(i) **Introspekcia a funkcionalizmus „intencionálnych systémov“.** Na introspekcii prekáža D. Dennettovi fakt, že analýzu mentality zasadzuje do procesov prebiehajúcich výlučne „v hlave“, pričom sám považuje za nutné pochopiť mentalitu (t. j. psychické pochody človeka) zo širšieho rámca vstupov a výstupov organizmu. Na tomto základe potom podáva Dennett funkcionálny opis „intencionálnych systémov“ (akými sú rovnako človek i počítač).² Kognitívne funkcie týchto systémov, ktorých intencionalita je *reálna*, opisuje v pojmoch intencionálnych zložiek, akými sú viera, poznávanie, porozumenie atď. Uvedený funkcionálny prístup objaňuje (na rozdiel od „starého“ funkcionalizmu, ktorý stotožňuje mentálne vlastnosti s vlastnosťami funkcionálnymi) mentálnu alebo intencionálnu zložku, ako napríklad vieru, buď v pojmoch systému vier, alebo v pojmoch systému základnejších intencionálnych zložiek. Na to, aby Dennett mohol zostať v rovine nezredukovaných intencionálnych systémov, musel by upustiť od ambície, ktorá sa tiahne celou jeho teóriou vedomia, a to od zahrnutia mentálneho do „mechanistického obrazu vedy“. Takže zostať na úrovni nezredukovaného intencionálneho systému by znamenalo prekročiť čistý funkcionálny prístup. Už len preto, že napríklad viera okrem dispozície k správaniu istým spôsobom a za určitých podmienok nutne zahŕňa aj porozumenie vlastného obsahu. Vymaníť sa z čistého funkcionálneho prístupu by v Dennettovom prípade znamenalo dve možné cesty: 1. smerom ku karteziánskej psychológii (pre Dennetta neprijateľné); 2. späť k redukcionistickému postoju (redukcia mentálnych stavov na fyzikálne procesy) alebo k čistému počítačovému funkcionalizmu (názoru, podľa ktorého je myseľ v takom vzťahu k mozgu, v akom je program počítača k jeho hardwaru). Východisko hľadá a nachádza Dennett v tom, že na zachovanie intencionality vo funkcionalistických charakteristikách je potrebné vzdať sa *postoja* „intencionálneho systému“ (bližšie pozri [3]) a opísať mentálne funkcie pojmami „ľudovej psychológie“³ – vier, nádejí, želaní a pod. Postupne však možno nahradiť pochopenie týchto operácií neintencionálnymi – podpornými procesmi. Vo vzťahu k človeku – osobe sa teda napokon máme vzdať prístupu „intencionálneho postoja“ a *pripísať* jej „intencionálny systém“. Za konečnú pokladá Dennett redukciu explanácie v pojmoch intencionálnych systémov vyššej úrovne (úrovne personálnej) na explanáciu v pojmoch nižšej úrovne (úrovne subpersonálnej) – mechanistických, neintencionálnych, s vedou kompatibilných systémov. Dennettov obecný program zosúladenia takéhoto prístupu s vedou, resp. s vedami o mozgu znamená prechod od personálnej na subpersonálnu úroveň a v konečnom dôsledku spočíva v objasnení správania človeka „analýzou osobnosti ako organizácie subsystémov (orgánov, procesov, nervov, schopností, dokonca i atómov), ktoré nie sú subjektami bežnej ľudskej skúsenosti a ktoré presne mapujú to, ako *pracuje mozog* ([2], 153). Abstrahovaním od roviny bežnej ľudskej skúsenosti práve vtedy, ak javom, ktorý skúmame, je vedomie ako schopnosť

² D. Dennett nerozlišuje medzi „vlastnou intencionalitou“, ktorá prináleží len človeku, a metaforickým pripísaním intencionality (napr. J. Searle v ([15], 78-82)). Intencionálnym systémom je rovnako človek, ktorý je smädny, trávnik, ktorý je smädny i termostat, ktorý vníma zmeny teploty.

³ „Ľudová psychológia“ pracuje s jazykom každodennej skúsenosti na rozdiel od jazyka teoretického. D. Dennett však považuje „ľudovú psychológiu“ za neadekvátnu *teóriu* interpretácie mentálnych pochodov, a preto navrhuje zahrnúť to, čo je v nej užitočné, do vedeckej teórie.

reflektovať a prežívať túto skúsenosť, sa mi zdá príliš vysokou cenou, ktorú chce Dennett zaplatiť za uspokojivý výklad vedomia.

Možno teda skonštatovať, že Dennettova redukcia explanácií „intencionálnych systémov“ nie je ani tak explanáciou toho, ako pracuje ľudská myseľ, než explanáciou vo funkcionálnych intencionálnych pojmoch toho, prečo ten-ktorý behaviorálny výstup nasleduje po tom-ktorom environmentálnom vstupe. Ak teda Dennett redukuje „intencionálny systém“ na prístup fungovania mozgu, jeho funkcionalizmus sa vracia späť k tomu, z kritiky čoho sa usiloval vzísť, totiž z eliminatívneho materializmu. Pre Dennetta je našej skúsenosti bežná stratégia „zdola-nahor“, stratégia rozkladania vyšších úrovní psychologickkej organizácie a nádeje ich analýzy na detailnejšie, menšie systémy alebo procesy až po dosiahnutie elementov známych biológií ([2], 110). Z uvedeného funkcionálneho prístupu vyvstávajú viaceré problémy vo vzťahu k pochopeniu introspekcie:

a) nie je účelné vymedzovať introspekciu ako nejakú zvláštnu schopnosť či *metódu neomylného* nazerania vlastných psychických dejov. Takýto prístup totiž, ako uvádza J. Searle [9], vyžaduje odlíšiť medzi objektom, ktorý nazeráme, a nazeraním samotným, čo sa v prípade vedomých stavov stáva nefunkčným;

b) otázka omylnosti/neomylnosti pri introvertnom sebaopozorovaní (možné poňatie introspekcie) ešte nespochybnuje fakt, že k samotnému sebaopozorovaniu *dochádza*. Z Dennettovho poňatia introspekcie sa nedozvedáme skoro nič o tom, čo sa odohráva v myšli toho, kto sa zamýšľa sám nad sebou. Vnútorne prežívanie subjektu zostáva stranou – nie je pre Dennetta dostatočne zaujímavým, nakoľko reality karteziánskeho divadla ako „miesta, kde sa to všetko odohráva“, sa musíme vzdať tak, ako sme sa vzdali mýtu o dogme „ducha v stroji“ (nenamietam nič voči kritike tejto dogmy – až na jej prívlastok „descartovská“ – viď [7]). Descartov monológ *človeka – subjektu* o povahe vlastnej vedomej skúsenosti prevracia Dennett do opisu funkcionálneho empirického a fyziologického mechanizmu jedného z orgánov tohto subjektu – mozgu, ktorý sa stáva Pozorovateľom samotným.

Už vo svojej práci *Content and Consciousness* (1969) uplatnil D. Dennett metódu postupu od obsahu (content) k vedomiu (consciousness), teda z pohľadu tretej osoby – od takého prístupu k obsahu, ktorý poníma identicky všetky nevedomé fixácie obsahu (v mozgu, počítačoch, v tom, že evolúcia „rozpozná“ vlastnosti vybraných usporiadaní štruktúr) a na základe tohto prístupu vybuduje teóriu vedomia. Pri pokuse o objasnenie vedomia teda podľa Dennetta potrebujeme aplikovať neutrálnu metódu, takú, ktorá pomôže rozbiť ideu prúdu⁴ vedomia a dogmu o „duchu v stroji“.

Prednosti svojej metódy vidí Dennett predovšetkým v možnostiach ilustrovať čo možno najviac z toho, čo sa reprezentuje, namiesto toho, ako sa daná reprezentácia uskutočňuje ([4], 80). Podstatu svojej metódy ilustruje na príklade interpretácie textu (teórie, problému), ktorý vyvolá u teoretika (filozofa) určitú predstavu. Napríklad čitateľ románu si prostredníctvom textu utvára istý fiktívny svet. Ten, kto text interpretuje – heterofenomenológ (experimentátor) -, ponechá na samotný text, aby vytvoril nejaký

⁴ Prúd vedomia používam ako metaforu na vyjadrenie toku predstáv, myšlienok, pocitov, želaní a celej životnej skúsenosti.

heterofenomenálny svet subjektu (čitateľa). To umožní heterofenomenológovi zachytiť problémy okolo vzťahu medzi fiktívnym a reálnym svetom. Teoretikom, t.j. filozofom to zase poslúži na to, aby sa vedeli zhodnúť na tom, čím vlastne heterofenomenálny svet subjektu je. Takýto heterofenomenálny svet sa podľa D. Dennetta potom stane pevným intersubjektívnym teoretickým postulátom s rovnakým metafyzickým statusom ako Londýn Sherlocka Holmesa ([4], 81). Úsilím toho, kto s takouto metódou pracuje, je teda interpretovať správanie subjektu – tak ako je úsilím čitateľa interpretovať dielo fikcie. Myslím, že na osvetlenie myšlienkových pochodov D. Dennetta a na to, aby sme pochopili aspoň zhruba podstatu heterofenomenologickej metódy, poslúži nasledovný myšlienkový experiment. Pôjde o príbeh antropológov, ktorí skúmajú náboženskú vieru jedného kmeňa, vieru v existenciu lesného boha Feenomana. Antropológovia, i keď neveria v existenciu lesného boha (a prečo by mali?), sa rozhodli študovať a systematizovať všetko o viere tohto kmeňa. Postupne vyvinuli logický konštrukt – boha Feenomana, obohatený zoznamom jeho zvykov a črt, čiže akýmsi životopisom. Títo, ako ich Dennett nazýva, agnostickí vedci – feenomanológisti opísali, zoradili časť sveta skonštruovaného vierou domorodcov a v istom zmysle završili opis Feenomana. Viera domorodcov, ktorí veria v svojho boha, je autoritatívnou vierou (je to ich boh), ale len preto, lebo sa považuje za „intencionálny objekt“ – za čistú fikciu. Feenomanológovia (antropológovia) sa pokúšajú prezentovať ten najlepší logický konštrukt, no nie je ich povinnosťou rozriešiť všetky problémy s tým späť. Feenomanisti (domorodci) to tak nevidia, pretože Feenoman nie je pre nich len čistou fikciou, ale je niečím reálnym. Záver, ktorý zo svojho experimentu Dennett vyvodil, je asi nasledovný: domorodec, ktorý si osvojí postoj antropológov (agnostických vedcov), **by si mal osvojiť** postoj neutrality k svojim vlastným vieram. A tak heterofenomenologická metóda „ani neodmieta, ani neakceptuje pravdivosť výpovede subjektov, ale skôr ponúka konštruktívnu a sympatickú neutralitu v nádeji nazhromaždenia celostného opisu sveta subjektov ...“ ([4], 83).

Požiadavkou neutrality človeka k svojim vlastným postojom či vieram kladie Dennett dôraz na potrebu ich zobjektívizovania (v zmysle potlačenia vlastného Ja).⁵ I napriek tomu, že v záujme objektívneho, v jazyku každodenného života nestranného pohľadu sa človek bežne usiluje potlačiť svoje vášne, emócie, osobný vzťah k skúmanému javu, no ani v tomto prípade sa nemôže zbaviť či abstrahovať v absolútnom zmysle prinajmenej od dvoch určení: 1. od faktu, že sám ako človek-subjekt je *nositeľom* istého *postoja*, a 2. že prostredníctvom tohto postoja vyjadruje *vlastné videnie sveta*, vlastný „uhol pohľadu“ (bez ohľadu na to, či ním odráža svet adekvátne, alebo nie).

Čo možno teda vydedukovať z Dennettovho myšlienkového experimentu pre objasnenie problému vedomia? Pred tým, než sa pokúsim odpovedať na túto otázku, navrhujem majú zmenu aktérov experimentu tak, že v nasledujúcom ľavom stĺpci uvediem pôvodné „postavy“ a súčasť a napravo aktérov ním navodeného podobného „príbehu“:

Feenoman – lesný boh – vedomie
domorodci – akýkoľvek človek

⁵ Dennett si predstavuje pod JA buď nemateriálnu dušu v zmysle duchárskej bábky, ktorá vlastná i riadi telo, alebo malého homuncula ukrytého v mozgu. Pod existenciou JA chápem existenciu každého individuálneho človeka – subjektu, ktorý pociťuje, vníma, prežíva ...

zvyky, črty – životopis – Model (MDM vedomia)

Feenomanológ (antropológ) – filozof

Ak zachováme v „novom príbehu“ rovnaký metodologický postup, heterofenomenologickou metódou dospejeme k tomu, že filozofi opísali vedomie. Viera v existenciu vedomia sa stáva autoritatívnou (je to ich vedomie), ale len preto, lebo vedomie sa považuje iba za „intencionálny objekt“ – fiktívnu konštrukciu. Filozofi sa pokúšajú predviesť čo najlepší logický konštrukt vedomia, no nie sú zodpovední za vyriešenie všetkých protirečení. Ľudia to tak nevidia, pre nich nie je vedomie iba „intencionálnym objektom“, ale čímsi skutočným. V čom teda vidí Dennett jadro takéhoto prístupu? V tom, že ak sa nám podarí odhaliť skutočné deje, ktoré prebiehajú v ľudských mozgoch, s dostatočne opísanými vlastnosťami javov, ktoré obývajú ich heterofenomenálny svet, môžeme konštatovať, že sme odhalili to, o čom títo ľudia skutočne rozprávali, i keby to sami popierali ([4], 85). Vo svojom experimente Dennett vychádzal z predpokladu, že ten, kto skúma napríklad jav náboženskej viery, nemusí sám veriť v existenciu nejakého boha. Na jednej strane sa natíska otázka: Prečo by mal veriť?, ale ani v prípade, že by vedec, filozof v boha veril, jeho viera nie je prekážkou toho, aby *neutrálne* opísal náboženskú vieru niekoho iného. Navyše si myslím, že analógia javu lesného boha a javu vedomia, ktorú nám Dennett vnucuje, je neprimeraná, a tým aj paralela neveriaceho antropológa, ktorý skúma náboženskú vieru domorodcov, a neveriaceho filozofa, ktorý skúma jav vedomia, stráca zmysel.

V myšlienkových experimentoch D. Dennetta však podobné analógie nie sú zďaleka náhodné, plnia svoju funkciu v postupnom vytlačaní problému vedomia (zredukovaného na nejaké zázračné svetlo, ktoré osvetľuje našu myseľ, alebo na „neomylnú“ introspekciu) a jeho posúvaní do sveta fikcie. K tomu všetkému, píše Dennett, sa dostávame prostredníctvom našej viery. Vedomie sa tak nestáva ničím iným než predmetom našej viery, o ktorej my sami toho veľa povedať nevieme, a preto *sme odkázaní* na neutrálny opis zo strany našich pozorovateľov. Za zmienku snáď stojí to, že o svojich vierach vieme povedať aspoň dve veci: a) že máme vlastné viery a b) že tieto viery majú istú kvalitu (resp. že *sú* – majú bytie, nakoľko *nič* – nebytie nemá žiadnu kvalitu). Postulovanie reálnej existencie javov psychického sveta však v Dennettovom poňatí odporuje jeho vyššie uvedenému vymedzeniu materializmu ako názoru, ku ktorému sa prikláňa. Dennettov predsudok že hmota sa rovná látke a že nemateriálne, netelesné javy sa automaticky viažu na nejakú substrátovú formu ne-látky, mu znemožňujú pochopiť *fakticitu* vedomia ako reálneho javu a vedú ho na cestu jeho redukcie.⁶ Svoj redukcionistický postoj Dennett explicitne doložil pri analýze tzv. problému quálií.

(ii) **Quáliá.** Quáliá⁷ predstavujú synonymum pre opis neredukovateľných fenomenálnych vlastností našej skúsenosti. Útok na quáliá, t.j. na skúsenostný charakter vedomia, opísal D. Dennett v časti svojej práce nazvanej *Quining qualia* (anglické to quine znamená

⁶ Typy redukcionizmu bližšie pozri v ([9], 112-116).

⁷ Quale – je mentálna udalosť alebo stav, ktorá má okrem iných vlastností vlastnosť niečoho takého, *aké je to, byť v tom či ktorom stave* (what it is like to be in).

odmietaf existenciu niečoho, čo sa (niekomu) javí nepopierateľným javom – napr. nesmrteľnú dušu). Dennett sa akoby usiluje uistiť čitateľa, že nie je proti jemnejšej alternatíve, ktorá poníma quálié jednoducho ako „kvalitatívne alebo fenomenálne črty zmyslovej skúsenosti“, na základe ktorých sa kvalitatívne od seba odlišujú alebo sú si podobné (vyjadrujú to, ako sa nám veci javia). V ďalšom texte však toto svoje tvrdenie rezolútne odmieta. Stručne sa dotknem neujasneného pojmového pozadia celého problému. Ak píše Dennett o quáliách, má predovšetkým na mysli kvalitu zmyslovej skúsenosti, a tú odmieta (teda pracuje s užším pojmom quálií, keďže fenomenálne črty neprípísujeme len zmyslom, ale aj iným intencionálnym stavom, ako napr. náladám, snom a podobne). Navyše, celá jeho kritika je postavená na odmietaní quálií na základe odmietania *istých charakteristík* vedomej skúsenosti. Ak napr. poviem, že káva mi chutí takto, a nie inak, alebo ak poviem, že ruža vonia prekrásne, nezdá sa, že by som vypovedala o niečom tajomnom – o nejakých tajomných črtách. Vypovedala som o bežných znakoch svojej skúsenosti (na opis ktorej som koniec koncov ani nepotrebovala nejaký zvláštny pojem quálií). Ale ak vymedzím quáliá ako také vlastnosti mentálnych stavov subjektu, ktoré sú neomylné, priamo alebo *bezprostredne* uchopiteľné vedomím, vynára sa problém. Samozrejme, ide o problém či charakteristiky, ktoré postačujú Dennettovi na odmietnutie quálií ako vlastností vedomej skúsenosti. Preto celý problém považujem za umelo vytvorený, nakoľko si myslím, že nemá zmysel pripisovať tomu, čo uchopím vlastnou vedomou skúsenosťou, omylnosť/neomylnosť, privátnosť/sprostredkovanosť a podobne. Aký význam má otázka, či to, ako mi chutí káva, je pravdivé, alebo nie? To, čo vypovedám, je fakt, že a) ide o moje pocity chute, vône atď. a b) že tieto pocity majú istú kvalitu, odlišnú od pocitov niekoho iného. Takže si nemyslím, že by Dennettove značne úzke chápanie quálií a s nimi spätá kritika „špeciálnych vnútorných vlastností“ postačovali ako argument proti existencii fenomenálnych črt vedomej skúsenosti. Ak pripustíme podľa Dennetta realitu quálií, nutne pripúšťame, že napr. ak vidíme čosi ružové, kdesi „vo vnútri“ máme ružové quale. Nevieť však, kto takýmto spôsobom vymedzuje fenomenálne vlastnosti skúsenosti (i keby sa niekto taký našiel, stále to nie je argument proti existencii fenomenálnej skúsenosti). Moje vnímanie napr. ružovej farby predsa nezahŕňa žiadne *doslovné* vlastnenie ružovosti kdesi „vo vnútri“, oddelenej od predmetu, ktorý vidím ružový (a naopak to neznamená, že sa daná ružovosť nachádza „vo vnútri“ predmetu) – quáliá, resp. to, ako sa nám veci javia, neexistujú oddelene od spôsobu prežívania toho, kto ich prežíva. Odmietanie istých vlastností (v prípade quálií ich neomylnosť a bezprostrednosť), ktoré vznikli nánosom tradičných konceptuálnych nedorozumení ešte nepostačuje na odmietnutie javu (kvality vedomej skúsenosti) samotného. Dôvody zdôrazňovania vágnosti a neúčinnosti quálií môžeme vyčítať z nasledovnej úvahy. Ak sa vrátíme k úvodnému citátu state, vrátíme sa i k Dennettovmu tvrdeniu, podľa ktorého „radosť z kombinácie slnečného svetla, Vivaldiho huslí, šumu konárov ... nevysvetlíme z quálií zraku, sluchu a čistej myšlienky. Idea existencie uvedených quálií nás zbytočne odpútava od všetkých spôsobov explanácie a najmä od opisu podporných mechanizmov a explanácie (evolučnej) toho, *prečo tieto mechanizmy robia to, čo robia* ([4], 409).

Dostávame sa k záveru Dennettovej logiky pri objasňovaní vedomej skúsenosti či skúsenostnej charakteristiky vedomia, totiž k téze, že náš heterofenomenálny svet nie je ničím iným než práve istou kombináciou elektrochemických dejov v mozgu a že tie sú tým, čím sme. *Sme mozgom štruktúrovaným tak, ako sme, naša skúsenosť je tvorená činnosťou neurónových dráh ...* Nečudo, že v takomto type uvažovania sa naša predstava JA ako nositeľa rozmanitej vedomej skúsenosti stáva staromódnou, či dokonca nesprávnou.

Reálnym je len to, čo je materiálne – ostatné je chimérou, výplodom našej intuície. Ak by sme predostreli Dennettovi poňatie javov nášho vedomia ako reálnych, zaiste by sme neunikli podozreniu zo šírenia „ideí platónskej ríše“. Podobným obvineniam sa nevyhol ani K. Popper (Dennett ho napriek jeho trialistickej koncepcii nazýva dualistom) postulovaním svojho sveta III.⁸

To, čo sa postulovaním *reálnej* existencii ideálnych javov stáva kameňom úrazu, je problém ich relatívnej autonómie vzhľadom na svet *prima facie* vecí, ktorý, ako sa zdá, spôsobuje predstaviteľom filozofie mysle najväčší zmätok pri objasňovaní vedomia.

I napriek tomu, že táto stať si zdáľeka nenárokujú na rozmotanie vyššie uvedeného *filozofického* problému, chcela by som zdôrazniť, že bez uznania vedomia ako *reálneho* javu sa pri jeho možnej analýze ďalej nepohneme – nebudeme totiž vedieť, čo skúmame. Tvrdiť, ako to robí Dennett, že ide len o naše intuície alebo zbožné viery (ktoré však nie sú ničím iným než práve prejavmi „zatracovaného“ vedomia) poplatné istej filozofickej tradícii, by znamenalo otázku o fakticite vedomia a priori vymazať z poľa filozofického bádania (domnievam sa, že to je hlavný zámer „scientisticky“ orientovaných predstaviteľov filozofie mysle).

Dennett však zdáľeka nechce budiť dojem, že o vedomí nemožno povedať nič viac než to, že je výplodom našej viery či intuície. Uzemňuje preto jav vedomia vo svete *prima facie* reálnych vecí – vedomie identifikuje s mozgom (napriek uznaniu reálnosti intencionálnych systémov) a jeho mechanizmami, a tým ho transformuje na jav reálny, o ktorom je už schopný vo svojej *filozofickej* fantázii vypovedať.

II. Demystifikované vedomie? „... Neexistuje jednoliaty, konečný „prúd vedomia“, pretože neexistuje žiadne Ústredie, žiadne karteziánske divadlo, kde „sa to všetko odohráva“ ... Namiesto jednoliateho prúdu (akokoľvek širokého) jestvujú nespočetné kanály, v ktorých sa kruhy špecialistov usilujú v paralelnom pandemoniu zaoberať rôznymi vecami, vytvárajú multiplové polia ([4], 257).

Svojím Modelom chce D. Dennett nahradiť „zastaralý“ obraz karteziánskeho divadla. V MDM sú quáliá nahradené komplexom dispozičných stavov mozgu a JA (self) sa stáva skôr hodnotnou abstrakciou než vnútorným Pozorovateľom či Pánom. Model je v konečnom dôsledku, píše Dennett, novým pohľadom na 1. spôsob fungovania mozgu a 2. na jeho interakcie s okolitým svetom. V zmysle 1. je MDM nesporne zaujímavým empiric-

⁸ K. Popper považuje za reálne entity tak *prima facie* veci (kone, domy, hory), ako i myseľ, vedomie a ich produkty. Entity sveta III nemajú ani božský pôvod (sú výtvorom človeka) a ani k nim nepatria „podstaty“ v zmysle Platónových esencií.

kým modelom toho, ako sa vonkajší svet kóduje a pretvára v nervových impulzoch na chemicko-elektrické procesy cez mechanizmus paralelných kanálov. Je modelom, ktorý síce zabezpečuje *fungovania vedomia*, ale ako kvality, ktorá tento model *transcenduje* (nie je mi jasné, prečo sa čo i len náznak transcendovania mysle alebo vedomia vzhľadom na ich látkový základ okamžite klasifikuje ako dualizmus). Transcenduje ho už *len* v tom, že vedomie neodráža priamo fyziologické a iné procesy v mozgu – tieto procesy neprežívame vo vneme – , ale vo fakte vedomia ako človeku – subjektu vlastnej kvality či schopnosti. Myšlienky, pocity chladu, bolesti, vášne atď. prežívame ako obsahy vedomia v každodennej skúsenosti (skúsenosť tu chápem v širokom zmysle ako zmyslovú, racionálnu a praktickú). Tvrdenie, ako to naznačuje Dennett, že k samotnému faktu *prežívania* vedomej alebo podvedomej *skúsenosti* nedochádza (viď problém *qualíí*), svedčí o jeho vlastnej predpojatosti voči tomuto problému, a preto aj fakticitu javov – tak vedomia s jeho obsahmi, ako aj ich prežívania – vyhlasuje a priori za falošnú.

V zmysle 2. je MDM antropomorfizáciou jedného, vari najkomplikovanejšieho a najdôležitejšieho, ale predsa len *orgánu* ľudského tela. Dozvedáme sa, že „mozog vidí“ čiary, uhly, hrany a jednoduché geometrické tvary, a tak čoskoro dokážeme objasniť, ako je celý obraz „videný“ ako zmiešanina tohto elementárneho „videnia“. Tak, ako nemyslí mozog, ale človek prostredníctvom mozgu, ani mozog samotný nie je v interakcii s okolitým vonkajším svetom. Za týmto zdanlivo terminologickým problémom sa v skutočnosti skrýva zdroj nedorozumenia a nepochopenia javu vedomia. Za vyjadreniami typu „Mozog myslí“, „Mozog je v interakcii so svetom“, „Mozog vytvára seba-reprezentácie tela“ sa skrýva taká redukcia, ktorá je síce inak bežná vo vede, no vo filozofii spôsobuje zbytočné ťažkosti pri riešení akéhokoľvek filozofického problému.

Dennett sa však vehementne bráni obvineniam z redukcionizmu či eliminativizmu, nakoľko vo svojom prístupe ponúka „tretiu cestu“, ktorou možno preklenúť hladisko tak fenomenológie na jednej strane, ako aj fyziológie na strane druhej. Svoj postoj nazýva istým druhom funkcionalizmu⁹ (telefunkcionalizmus), ktorý utvára most medzi 1. naším svetom heterofenomenológie (poznateľným podľa Dennetta „introspekciou“, navyše ide o svet, o ktorom sami toho povedať veľa nevieme, a preto „sme odkázaní na neutrálny opis zo strany našich pozorovateľov“ – viď príklad antropológov), a 2. fungovaním mozgu ako systému spracovávanía informácií, ktorý produkuje vedomie a všetky javy s ním späté. V skutočnosti Dennett sa však neusiluje zosúladiť naše vlastné vnútorné obsahy vedomia, naše subjektívne prežívanie toho, čo vnímame, pociťujeme, vidíme, ale len to, čo sa

⁹ Pre funkcionalizmus je podstatnou črtou akéhokoľvek mentálneho stavu súbor kauzálnych vzťahov, ktoré má k a) vonkajším vplyvom na telo, b) iným typom mentálnych stavov a c) telesnému správaniu. Z uvedeného pohľadu, ak je akékoľvek funkcionálne usporiadanie nejakého iného jedinca (napr. i mimozemšťana) funkcionálne izomorfné s naším ľudským usporiadaním – t.j. ak sú tieto stavy kauzálne spojené so vstupmi, so sebou navzájom a so správaním, ktoré je paralelné k našim vnútorným spojeniam – ,potom by i mimozemšťan (alebo počítač) *mal* bolesti, želania, pocity, tak, ako ich majú ľudia, odhliadnuc od rozdielov vo fyzikálnych systémoch, ktoré tieto funkcionálne stavy uskutočňujú.

Kritiku funkcionalizmu pozri in: Block, N.: *Troubles with functionalism*. In: *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1980; Churchland, Paul and Patricia: *Functionalism, Qualia, and Intentionality*. In: *Philosophical Topics*, vol. 12, no. 1, 1981.

dozvieme od tých, ktorí nás pozorujú, ktorí nám *prisúdia* z hľadiska tretej osoby naše predstavy, viery, očakávania. To všetko nám poskytne „neutrálna“ heterofenomenologická metóda. Ako som už načrtla v časti o funkcionalizme „intencionálnych systémov“, vlastný status intencionálneho systému sa z poľa filozofického skúmania stráca, nakoľko Dennett pripúšťa redukciu personálnej úrovne na explanáciu úrovne subpersonálnych – podporných mechanizmov, vrátane mozgových procesov. Takže Dennettov funkcionalizmus „intencionálnych systémov“ sa mení na opis chápania toho, ako mozog produkuje javy vedomia. Takýto postup je zaiste postupom, s ktorým môže vystačiť vedecká, no nie filozofická explanácia či prístup k objasneniu javu vedomia. Napokon sa teda Dennett usiluje o prehradenie „priepasti“ medzi a) fenomenálnym svetom alias opisom toho, ako pracuje mozog, a b) tým, ako mozog funguje. Aký záver môže z takéhoto typu spojenia vziť? Podľa Dennetta mostom na prehradenie a) a b) sú *pojmy počítačovej vedy* (software, hardware a pod.), ktorými opíšeme virtuálny stroj, a tým sa od mašinerie mozgu dostaneme k svetu našej heterofenomenológie: „Ak vedomie nie je ničím iným než aktivitou virtuálneho stroja realizovaného v astronomicky regulovateľných spojeniach ľudského mozgu, potom principiálne, primerane naprogramovaný počítač, robot so silikónovým mozgom by bol nadaný vedomím, *mal by JA*.¹⁰ Existovalo by vedomé JA s telom robota a s mozgom počítača“ ([4], 431). Dennettova úvaha smeruje k tvrdeniu, podľa ktorého, ak si dokážeme predstaviť ako, akým spôsobom by mohol byť robot nadaný vedomím, potom možno pripustiť, že v skutočnosti robot *má* vedomie. To isté platí aj o človeku – ak si dokážeme predstaviť, ako organický ľudský mozog produkuje vedomé stavy, potom si vieme predstaviť, ako je *niekto* alebo *niečo* nadaný vedomím. Nemyslím si, uvedomenie si faktu, že napríklad človek je nadaný vedomím, nutne predpokladá ovládanie alebo poznanie spôsobu, akým sa dané uvedomovanie uskutočňuje. Na zistenie toho, že som si niečoho vedomá, nepotrebujem poznať mechanizmy, ktoré moje uvedomovanie zabezpečujú (to zaiste nepodceňuje význam skúmania týchto mechanizmov). Z tohto dôvodu Descartes vyslovil tézu, podľa ktorej on – vec myslíaca nie je svojím mozgom. Chápať túto tézu ontologicky (ako Dennett), a nie *epistemologicky*, je, myslím si, hrubou chybou a zdrojom zbytočných nedorozumení (takisto, ako je historicko-filozofickou chybou spochybňovať noetický význam Descartovho vkladu do dejín filozofie – vyčlenením a postavením subjektu proti realite, ktorú poznáva, odvolávaním sa na „zastaralú“ fyziológiu – narážam na Dennettovo úsilie o nahradenie karteziánskeho obrazu najnovšími poznatkami o fungovaní mozgu).

Ako teda vyplýva z Dennettovej koncepcie, funkcionalizmus „intencionálnych systémov“ nerozlišuje medzi živým a neživým – človek, počítač, termostat či zvieratá sú rovnakými kvalitami, intencionálnymi systémami, ktorým stačí prisúdiť viery, želania, predstavy, aby sme o nich vedeli povedať, že majú tieto intencionálne stavy a že sú nadané vedomím. V takomto prístupe sa však ťažko dozvieme o tých špecifikách či kvalitách, ktoré *odlišujú* živé od neživého, mysliaci subjekt od nemysliacej veci, vlastnú intencionalitu od jej metaforického pripisovania tráve, strojom, termostatom. Nedozvieme sa, čo

¹⁰ Kritiku tzv. „silikónových mozgov“ pozri v [9], kritiku „silnej umelej inteligencie“ (strong AI) v práci J. Searla *Minds, Brains and Programs*. In: *Brain and Behavioral Sciences* 3, 1980, 417-424.

znamená charakterizovať bytosť ako nadanú vedomím, ako bytosť, ktorá svojím myslením, ale i konaním vo viacerých rovinách svoj biologický rozmer presahuje.

Dennettova inklinácia k neurovedeckému objasneniu vedomia a vedomej skúsenosti ho vedú na cestu jeho redukcie. A tak sa kritika karteziánskeho materializmu ako metafory o sídle vedomia v *časti mozgu* obracia sama proti sebe v tvrdení, podľa ktorého síce nie časť, ale mozog ako *celok* sa stáva sídlom vedomia a vedomej skúsenosti ([4], 433). Ak by som záverom mala odpovedať na otázku, v ktorých momentoch ovplyvnila a v čom ochudobnila Dennettov Model jeho vlastná kritika „dualizmu“ R. Descarta (bližšie pozri [7]), uvediem nasledovné:

1. Stotožnenie vedomia s entitou, ktorá je zložená z iného než látkového, ale predsa *substrátu*. Tento predsudok zabraňuje Dennettovi pochopiť vedomie ako reálny jav, a nielen ako fikciu, intuíciu či vieru.

2. Kritika javu vedomia na základe jeho stotožnenia so sebauvedomovaním, sebareflexiou a pod., teda s jedným z jeho špecifických typov či druhov, so stavom, kedy si je človek nielen vedomý seba ako osoby – subjektu, ale najmä svojich vnútorných mentálnych – psychických stavov a dejov. Vyzdvihnutie sebaistoty, sebauvedomenia i sebapoznania subjektu, ktorý *myslí sám seba*, je charakteristikou epistemologického vedomia R. Descarta. Cogito sa tak stáva istotou a východiskom celého poznania subjektu. Napriek tomu, že v najširšom slova zmysle sa myseľ (mens) v Descartovom poňatí prelína s uvedomovaním si vlastnej vedomej aktivity, do sféry myslenia (cogitatio) nespadá celý obsah vedomia. D. Dennett však namieril svoju kritiku práve cez hypostazovanie Descartovho poňatia vedomia ako sebauvedomenia, sebapoznania, a tým útočí na jav vedomia ako celku. To si uňho „vyslúžilo“ také prívlastky ako: Ťažisko naratívnej tiaže, Svedok, Dobrotivý Diktátor, Vládca z Ústredia a pod. Pre Dennetta totiž JA predstavuje buď postulovanie nesmrtnosti duše (soul), alebo „perlu nemateriálnej substancie“. Týmito metaforami v skutočnosti zahmlieva vlastnú nevôľu *teoreticky* akceptovať JA ako subjekt – nositeľa kvality či schopnosti vedomia a jeho obsahov.

3. Identifikácia vedomia so sebapoznáním cez „introspekciu“ ako „tajomný ponor do vnútra“ či neomylnú výpoveď o vnútorných stavoch jej nositeľa. Poňatie introspekcie ako neomylného, bezprostredného poznania Dennettovi neumožňuje pochopiť introspekciu ako jeden zo spôsobov poznávania subjektu, ktorý nevylučuje poznanie iných myslí ani poznanie zo strany iných myslí.

4. Vedomie stotožnené s a objasňované fyziologickými procesmi a mechanizmami či ich funkcionálnou organizáciou, na základe ktorých existuje a funguje (empirický MDM D. Dennetta). Túto úroveň explanácie vedomia považujem síce za veľmi významnú, ale zároveň za *jednu z mnohých rovín* či komponentov pri skúmaní vedomia ako *filozofického problému*. K uvedeným komponentom zaraďujem:

- nositeľa vedomia – subjekt (človek, vyšší živočích, resp. organizmus s rozvinutou CNS – neocortexom);
- typy vedomia (napr. jeho najvyšší typ – sebauvedomenie) a druhy vedomia – bežné/každodenné a teoretické vedomie;
- prejavy vedomia: v bdelom stave, no i v alternatívnych stavoch vedomia, akými sú spánok, hypnóza, meditácia, zmyslová deprivácia a iné;

- d) mechanizmus zodpovedný za existenciu a funkčnosť vedomia CNS a mozog;
- e) obsah vedomia – pojmy, predstavy, pocity vône, chuti, bolesti a pod.;
- f) prežívanie obsahov vedomia v každodennej skúsenosti (skúsenosť tu chápem v najširšom zmysle slova ako zmyslovú, racionálnu a praktickú).

Komponenty e) a f) tvoria vlastnú realitu – realitu prežívania obsahov vedomia, ktorá spätne pôsobí (kauzálné) na svoje podporné mechanizmy, na seba samu i svoje okolie. Žiadna *filozofická* predstava alebo teória na rozdiel od *vedeckej*, ktorá si nárokuje podať isté objasnenie problému vedomia, nemôže vystačiť s jeho redukciou na jednotlivé vyššie uvedené komponenty (viď Model D. Dennetta).

5. Stotožnenie nositeľa vedomia s mozgom zabraňuje objasniť skutočného nositeľa vedomia, ktorým sa stáva živá bytosť, organizmus, ktorý prežíva, vníma, myslí, koná ...

6. Navonok sa istý typ funkcionálneho prístupu (funkcionalizmus „intencionálnych systémov“ založený na téze, podľa ktorej na mentálnych stavoch nie je nič mentálne, tvoria ich len vzájomné príčinné vzťahy a vzťahy k vstupom a výstupom systému, ktorého sú súčasťou) mení na istý eliminatívny materializmus (redukcia stavov vedomia na rovinu subpersonálnych, biologických, mechanických procesov), z kritiky ktorého Dennettov Model vzišiel.

Napriek svojej funkcionalistickej ambícii Dennett, popperovsky povedané, neprekročil hranicu Sveta 1. A preto ma ani nepresvedčil, že „čosi vynechať nie je črtou neúspešných, ale úspešných explanácií“ ([4], 454).

LITERATÚRA

- [1] DENNETT, D.: Content and Consciousness. London, Routledge – Kegan Paul 1969.
- [2] DENNETT, D.: Brainstorm. Montgomery V. T. Bradford Books 1978.
- [3] DENNETT, D.: Intentional Stance. Cambridge, MA, MIT Press.
- [4] DENNETT, D.: Consciousness Explained. London, The Penguin Books 1991.
- [5] DESCARTES, R.: Princípy filozofie. Bratislava, Pravda 1986.
- [6] DESCARTES, R.: Discourse de la Méthode. Méditations Méthaphysiques. Traité des Passions. Paris, Nelson.
- [7] KOCIANOVÁ, S.: „Duch v stroji“. In: Filozofia 1994, č. 10.
- [8] POPPER, K. R. – ECCLES, J. C.: The Self and Its Brain. Berlin, Springer-Verlag 1977.
- [9] SEARLE, J.: The Rediscovery of Mind. MIT Press 1992.

PhDr. Silvia Kocianová

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

SR