

KARTEZIÁNSKA PREMENA VZŤAHOV VEDOMIA A BYTIA

MARTIN MURÁNSKY, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK, Bratislava

MURÁNSKY, M.: The Cartesian Transformation of Consciousness-Being Relations. *FILOZOFIA* 50, 1995, No. 6, p. 289

Descartes' principle of distinguishing between *res cogitans* and *res extensa* resulted from the controversy between teleological Aristotelian conception of being and its mechanistic Galileian alternative. Depriving the objective experience of its teleology brought about a rhetoric innovation – a new language of the ideas of consciousness. This language made the discussion of being in the absence of our idea of being, impossible. The subjective could not be conceived without the objective any more. Reality thus becomes a product of the constructive activity of consciousness. The certainty of consciousness knowledge becomes the new criterion of truth, being ensured by Descartes' ontological evidence of God. But similarly, the idea of God itself must meet the criterion of the evidence of consciousness. It is this problematic tautology, which marks the origins of modernity values decay, as well as its reflexion in modern philosophy.

Ernst Cassirer poníma novovekú zmenu formy poznania ako otázku premeny kritérií, podľa ktorých vymedzujeme zmysel, podstatu vedenia – určujeme pravdu. V dôsledku toho sa aristotelovsko-scholastické poňatie poznania neodlišuje od novovekého iba inou definíciou vzťahu medzi „prírodou a duchom“, ale zmenou základného zmyslu a jadra týchto pojmov: „je to iné pochopenie pojmov 'substancie a subjektu', ktoré sa tu (v novoveku) vyjadruje, pretože... každá epocha si otázku vzájomného vzťahu medzi bytím a vedomím formuluje nanovo a až na tomto základe vymedzuje špecifický rozmer a povahu poznania“ ([1], 181).

Aj Cassirer nachádza miesto základnej premeny scholastického vzťahu bytia a vedomia popri „rozhodujúcom logickom počíne Galileiho *Základov exaktnej vedy*“ v karteziánskom myslení. Ako však poznamenáva, táto premena „ideálu poznania“, jeho paradigmy, nie je nikdy výsledkom inovácií vnútri „uzavretého filozofického systému“, ale dôsledkom celkového intelektuálneho pohybu epochy.

Postihnúť celkovú povahu tohto pohybu znamená zároveň nájsť kľúč k interpretácii jednotlivých intelektuálnych výkonov epochy, ktoré ju spoluvytvárajú a spoluurčujú. Preto ak chceme pochopiť podstatu pojmu novovekého poznania, tvrdí Cassirer, musíme sformulovať základnú úlohu, pred ktorú boli postavené počiatky novovekého myslenia, formované takými rozličnými mysliteľmi ako Galilei a Kepler, Newton a Euler na jednej strane a Descartes spolu s Leibnizom na strane druhej. Podľa Cassirera spočíva táto úloha **v kritike aristotelizmu na pozadí postupne sa presadzujúceho galileovského obrazu vedy.**

Práve naznačené úzke prepojenie novovekej filozofie s vývojom matematickej fyziky na pozadí kritiky aristotelizmu ponúka východiskový bod pri interpretácii paradigmatickej pre-

meny vzťahu bytia a vedomia vo filozofickej reflexii René Descarta. Nejde pritom takpovediac o dodatočnú interpretáciu, o pochopenie jeho myšlienkového výkonu „zvonku“, z dostatočného časového odstupu. Je to Descartes sám, kto upozorňuje na dôležitosť kritiky aristotelizmu, tradičnej substančnej ontológie vôbec v jej prepojení s vývojom modernej fyziky a pripisuje jej kľúčovú úlohu pri pochopení vlastného filozofického výkonu.

V *Odpovedi autora na šiestu pripomienku* vyjadruje Descartes prekvapujúcu pochybnosť o platnosti hlavného záveru *Meditácií*, známeho karteziánskeho princípu rozdielnosti telesnej a duchovnej substancie, *res cogitans* a *res extensa*: „Keď som po prvýkrát na základe dôkazov v mojich *Meditáciách* urobil uzáver, že ľudský duch je reálne odlišný od telesa, vyvodil som tento záver, samozrejme, na základe neprotirečivosti mojich vývodov z evidentných princípov v ich súlade so zákonmi logiky. Priznávam ale, že som nebol ešte o tom úplne presvedčený a že sa mi viedlo pritom podobne ako astronómom, ktorí potom, čo urobili svoje výpočty o niekoľkonásobne väčšej veľkosti Slnka v porovnaní so Zemou, si predsa pri pozorovaní Slnka a Zeme vlastnými očami nevedeli pomôcť a pokladali ju za väčšiu než Slnko“ ([2], 381).

Podľa Descarta až overenie produktívnosti dualistickej tézy modernou nearistotelovskou fyzikou ho nakoniec presvedčilo o definitívnej platnosti požiadavky oddelenia telesnej a duchovnej substancie. Ako sám uvádza, pokiaľ sa nenaučil dôsledne oddeľovať telesnú substanciu od duchovnej, to znamená pokiaľ neprekonal predsudok z detstva a svoje bezprostredné vnemy, zmyslové kvality, pokladal za priame účinky pôsobenia zmyslového predmetného sveta, musel hľadať ich vysvetľujúce racionálne príčiny v základoch prvého nadzmyslového bytia. Vytváral si také pojmy o veciach, ktoré pripomínali skôr „ducha než teleso“, ako napríklad animistické chápanie pohybu v aristotelovskej fyzike, ktorému autor *Meditácií* dlhší čas podliehal: pohyb pozemského telesa v nej vysvetľuje stredom Zeme, údajným účelom pohybu, ku ktorému je teleso vlastnou prirodzenosťou, svojou tiažou, priťahované. Descartes hovorí: „...často som si vytváral o veciach, ktoré som pokladal za telesné, také pojmy a idey (*conceptus*), ktoré predstavovali skôr ducha než teleso. Predstavoval som si napríklad Tiaž ako reálnu kvalitu, ktorá spočíva v samotných telesách, nakoľko som ju (ako zmyslovú kvalitu) vzťahoval na telesá. ...Medzitým vyšlo zreteľne najavo, že oná idea Tiaže čiastočne pochádza z môjho ducha, keďže som veril, že Tiaž priťahuje telesá k stredu Zeme, ako keby Tiaž ako druh poznania vyplývala z druhého (t.j. poznania stredu Zeme)“ ([2], 383).

Po tejto konkrétnej výčitke antropomorfizmu scholastickej fyzike opakuje Descartes principiálnu požiadavku oddeľovania mysliacej a telesnej substancie ako východiskového bodu moderného poznania, o platnosti ktorej spočiatku, odkázaný iba na svoje logicko-metafyzické dedukcie, pochyboval: „Potom, čo som ale začal presne rozlišovať ideu ducha od idey telesa a telesného pohybu, a potom, čo som spozoroval, že všetky ostatné idey reálnych kvalít a substančných foriem, ktoré som už vlastnil, pochádzali odo mňa, podarilo sa mi ľahko zbaviť sa uvedených pochybností“ ([2], 386). Na tomto pozadí sa zaiste dá pochopiť Descartova téza, že „... sú telesá, ktoré nemajú vedomie, (t.j.) že vedomie nepatrí k prirodzenosti telesa“ ([2], 386), ako metodologická výzva k vymaneniu sa zo scholastického poňatia skutočnosti. V scholastike, v tomto duchovnom detstve ľudstva, vládne podľa Descarta ten istý predsudok ako v detstve jednotlivého človeka: „Duch a Teleso sa chápu ako istý druh jednoty“ ([2], 383). Možno povedať, že až v tomto kontexte nadobúdajú karteziánske úvahy z druhej *Meditácie* o povahe a podstate včelieho vosku svoje konkrétne metodologické zafarbenie, spočívajúce

v spore medzi starším aristotelovsko- účelovým chápaním bytia a novším galileovsko-mechanistickým poňatím prírody a človeka.

Podľa Descarta sa vyhneme animistickým ilúziám nášho vedomia tým, že predmety zbavíme ich „svojbytnosti“, prestaneme v nich hľadať ich podstatu nezávislú od nášho vedomia. Tým, že naše prvotné obrazy predmetov budeme pokladať iba za číre subjektívne vnemy, ktorých predmetnosť, objektívne bytie, bude treba ešte len dokázať, zabránime neprípustnej antropomorfizácii skutočnosti – zbavíme sa aspoň vo vede lietajúcich čarodejnic a k nim patriacich inkvizičných súdov. Ak by sme naopak prijali spontánny predpoklad nášho každodenného uvažovania a vnímali namiesto čírych vnemov reálne, javiace sa predmety, museli by sme pri korekcii tejto prvej nespoľahlivej skúsenosti prostredníctvom objektívneho myslenia opäť upadnúť do infantilného štádia nášho vedomia. Za javovou stránkou telesa by sme opäť predpokladali „skryté sily prírody“, ktoré ako nevnímateľné účely bytia kompenzujú podľa Descarta vysvetľujúce kauzálne príčiny nášho vnímania – napríklad údajný stred Zeme, ako predpoklad vysvetlenia pohybujuceho sa telesa.

Práve tento **obrat k prvotnosti obsahu poznávajúceho vedomia pred poznávaným bytím**, toto karteziánske odvrátenie sa od teleologického hľadiska tvorcu sveta v podobe Cogita ako prvého princípu poznania, ustanovuje prioritu mechanistického nazerania prírody vo filozofii. Už pre Descarta znamená striktné vylúčenie teleologického momentu (účelu) z objektívnej skúsenosti vedy zároveň kritické obmedzenie poznania na sféru empiricky overiteľného vedenia o prírode, ktorej prvé účely bytia, zámery jej tvorcu, presahujú našu kapacitu poznania – nie sú mechanisticky postihnuteľné, a preto zostávajú len výplodmi našej animistickej obrazotvornosti. Túto radikálnu rozluku s tradičnou ontológiou hádam najlepšie demonštruje Descartovo porovnanie ľudského tela a hodinového stroja zo záveru šiestej meditácie: obidve telesá, ak nie sú v poriadku, navodzujú tú istú otázku: prečo nejdú hodiny presne, prípadne prečo ľudské telo ochorelo? A práve racionálne vedenie, veda má dať podľa Descarta adekvátnu odpoveď, poskytnúť informáciu, na základe ktorej máme vedieť odstrániť nedostatok, vyliečiť telo alebo opraviť hodiny. Správna odpoveď, vhodná diagnóza alebo zistenie chyby závisí v prvom rade od toho, na čo sa chceme spýtať, kde hľadáme chybu – ako vymedzíme „prirodzenosť“ telesa, ako definujeme predmet poznania.

Prvá, horšia možnosť spočíva vo vymedzení účelu bytia, ktorému majú napr. hodiny alebo telo slúžiť. Lenže tak, ako pri oprave hodinového stroja nepomôže odstrániť chybu konštatovanie, že hodiny nespĺňajú svoj účel a nejdú presne, ani voľný pád telesa sa nedá viac vysvetľovať na základe účelovej predstavy jeho smerovania k stredu Zeme. **Skutočná prirodzenosť telesa je podľa Descarta určená pôsobením večných mechanických zákonov, ktoré fungujú nezávisle od pôsobenia akejkolvek vôle a mysle**, presne tak, ako „... hodinový stroj zložený z koliesok a závaží zachováva presne všetky zákony prírody, keď je zhotovený zle, a nesprávne ukazuje čas, ako keď z každej stránky splňa zámer majstra“ ([3], 114). Každé iné než časovo-priestorové určenie stavu pohybujuceho sa telesa, ako napríklad aristotelovská skúsenosť prírody, nie je potom ničím iným než vymysleným „...čírým označením, závisiacim od mojej mysle, ktorá porovnáva človeka chorého a zle zhotovené hodiny s ideou zdravého človeka a správne zhotovených hodín“.

Toto principiálne karteziánske oddelenie fungujúcich zákonov sveta od účelov bytia znamená súčasne paradigmatcké odvrátenie sa novovekého človeka od zmysluplného univer-

zálného poriadku bytia. Už to nie je zmysluplný kozmos, bytie vecí v ich účelových súvislostiach, ktorého usporiadanie nám dovoľuje odlíšiť dobré od zlého, pravdivé o nepravdivého, ale anonymné, bez ohľadu na svoj účel fungujúce mechanistické univerzum vecí, ktoré postuluje realitu Descartovho Cogita. Karteziánsky obrat vzťahov bytia a vedomia, tento nový jazyk ideí vedomia teda nezahŕňa iba vzťah Cogita k aristotelovskému bytiu, zároveň sa táto ideová inovácia, tento nový jazyk ideí vedomia, sama stáva antropologickým – rétoricky ukotveným – výrazom dominantnej črty novovekého bytia, ktorej povahu vyjadril M. Heidegger svojím známym pojmom „odbožštenia“ (Entgötterung) sveta ([4], 262-288). Rétorickú produktivnosť a dosah nového jazyka ideí vedomia dokumentuje dokonca aj fenomenológia, ktorá napriek tomu, že pod heslom „životného sveta“ neodvolateľne poukázala na abstraktnú a vyprázdnenú podstatu racionálnej reality Cogita, sama si osvojuje základný karteziánsky predpoklad: aj fenomenológ hovoriaci o rudimentárnych vrstvách ľudského bytia, hľadá ich zdroje v pôvodných, intencionálnych výkonoch tak či onak primárneho vedomia.

Ak si Descartes kladie otázku o hraniciach a povahe ľudským subjektom dosažiteľného čiže istého poznania, ak svojou metodickou skepsou chce spochybniť akýkoľvek druh doterajšieho vedenia, mieni tým **vylúčiť** na druhej strane každé povahou iné než mechanistické poznanie z okruhu objektívneho vedenia. Toto svojou povahou obranné opatrenie voči nárokom scholastického myslenia prináša zo sebou principiálne nový vzťah ku každodennej, teda nejstej, korigovateľnej skúsenosti človeka. Ináč povedané, podľa *Meditácií* sa má novoveký človek zbaviť **každého** beznádejne nepriehľadného a popleteného poznania. On sám si musí urobiť jasno v oblasti svojich myšlienok a zmyslových vnemov čiže **ako neutrálny pozorovateľ diania v nami vnímanej prírode sám rozhodne, čo z toho, čo vníma, čo z toho, čo sa nachádza v jeho vedomí, skutočne možno považovať za pravdivý obraz reality, a čo bude pokladať iba za animistickú ilúziu buď nášho špekulatívneho myslenia, alebo klamlivej zmyslovej skúsenosti.**

Karteziánsky obrat k priorite Cogita možno preto chápať aj ako obrat k prvotnosti obsahu **subjektívneho** vedomia pred **objektívnym** bytím. Ak si pod touto karteziánskou prioritou subjektívneho obsahu vedomia predstavíme vedomú otázku – hypotézu, ktorá v modernej fyzike predchádza objektívny fakt, výsledok experimentu, nebude to iba náhodná asociácia. Touto spoločnou črtou galileovskej vedy a Descartovho Cogita je práve nimi **postulovaný rozkol medzi vedeckou skúsenosťou a familiárnou oboznámenosťou človeka so svojím okolím.**

Nech je to bezprostredne neexistujúci priamočiary pohyb alebo účinok (vnem), ktorého príčinu (predmet) ešte len treba dokázať, tento základný kameň Humovej teórie kauzality, obidva fenomény narážajú na odpor našej praktickej každodennej skúsenosti. Veď tak, ako nám dnes padne do očí červená farba semaforu alebo teplo pociťujeme ako vlastnosť blčiaceho ohňa, tak vidíme aj padať ťažšie telesá rýchlejšie než ľahšie, hoci podľa zákona o voľnom páde je ich rýchlosť konštantná. Descartes tematizuje uvedený rozpor prirodzenej a vedeckej skúsenosti svojím obratom ku Cogitu ako **otázku rozporu medzi vonkajšou skúsenostnou zameranosťou moderného vedenia a vnútorným racionálnym zdrojom poznania.** Podľa známeho príkladu z druhej meditácie to, čo vidíme pred sebou alebo hmatáme ako vosk, nie je v skutočnosti vosk, aký naozaj je, t.j. toto videnie a hmatanie, tento zmyslový vnem nie je oným istým nepochybným poznaním vosku. Stačí priblížiť voskovicu k ohňu a naše vnemy strácajú

bezprostrednú evidenciu, miznú spolu s topiacim sa voskom: „Ostáva mi teda pripustiť, že si nemôžem predstaviť, čo je voskovica, iba mysl'ou poňať. ...Totiž...samotné telesá nechápeme zmyslami alebo schopnosťou predstavivosti, ale iba intelektom, a ani tým, že ich hmatáme a vidíme, ale jedine tým, že ich chápeme“ ([4], 115).

Čím je však oná myslená voskovica **vôbec**, ak nie tou jedinečnou voskovicou, ktorej sa môžeme dotknúť, vidieť ju? Naše objektívne poznanie vosku **vôbec** má byť nepochybne podľa Descarta poznaním reálnej, dotknuteľnej voskovice, **voskovice mimo mňa**. Kľúčové miesto otázky existencie vonkajšieho sveta, tohto podľa Kanta škandálu modernej filozofie, vyplýva z karteziánskej prvotnosti Vnímateľa, vnímateľného obsahu vedomia, pred poznávaným bytím: hoci racionálna idea telesa vo vedomí nie je reálnym, zmyslovo vnímateľným telesom mimo vedomia, objektívne poznanie jeho reality vyžaduje, aby sme sa odvrátili od jeho vonkajších, zmyslovo daných charakteristík a analyzovali ho prostriedkami moderného myslenia, matematiky a fyziky, teda podľa Descarta apriórными ideami vedomia, ktoré samy nie sú odvoditeľné zo zmyslovej skúsenosti.

V dôsledku uznania primárnosti ideí cogita, obsahu jeho vedomia, voči nachádzanej skutočnosti prestáva byť teda **realita fenoménom bytia**: stáva sa výsledkom konštruujúcej experimentálnej činnosti ľudského vedomia. Reálny svet nie je to, čo hmatáme našimi rukami alebo ráno vidíme raňajšími očami. Z hľadiska poznania matematickej fyziky je tento životný svet iba falošnou, zmyslovou predstavou individuálneho vedomia, ktorej objektívny rozmer – tvar, rozlohu a miesto pohybujúceho sa telesa – treba ešte len odhaliť, objektivizovať čiže **konštrukciou, experimentom dokázať**.

To, čo je pre experimentálnu vedu otázkou metodiky, postupu, prechodom od subjektívne stanovených hypotéz k objektívne overeným faktom, stavia pred novovekú filozofiu fundamentálnu otázku **zdôvodňovania kritérií** onoho prechodu: počnúc Descartom už to nemôže byť povaha najvyššieho súcna, prvé bytie ako také, ktoré nám dovoľuje odlíšiť skutočné od zdanlivého, pravdu od klamu. V dôsledku obratu ku Cogitu **strácame priamy prístup** k bytiu, medzi nás a svet staviame predstavu o nás a svete: namiesto spoznávania poriadku najvyššieho súcna **ziskavame právo overovať správnosť alebo nesprávnosť predstáv o bytí v našom vedomí**. Novým kritériom poznania sa stáva **istota poznávajúceho subjektu**. Táto Descartova idea istej evidencie vedomia ako kritéria poznania je ešte garantovaná ontologickým dôkazom Boha. Na druhej strane pojem Boha tiež predstavuje iba jednu z ideí Cogita, **ktorá tak ako ostatné sama podlieha kritériu zreteľnej evidencie vedomia**. Počnúc Kantovým transcendentálnym idealizmom sa potreba zdôvodňovania karteziánskej evidencie už stáva ako kritická sebareflexia ideálu istého a zreteľného poznania problémom. *Kritika čistého rozumu* nie je náukou o faktoch poznania, konkrétnych výkonoch ľudského rozumu, ale o jeho predpokladoch, o kritériách poznania, ktoré si musí sebazdôvodňujúci rozum obhájiť pred vlastnou súdnou stolicou.

V *Mníchovských prednáškach* vyjadril Schelling názor, podľa ktorého jedinou úlohou rozličných systémov novovekej filozofie bolo tak či onak zistenie a objasnenie **faktu sveta**; za tento fundamentálny obrat vo filozofii, za toto odvrátenie sa od scholastického Nadzmyslového, stojace na počiatku skúmania fakticity nášho bytia, vďačíme René Descartovi. Po Descartovi už nebolo možné podľa Schellinga filozofovať o bytí bez účasti poznávajúceho vedomia, myslieť objektívne bez subjektívneho, skrátka tematizovať bytie bez našej predstavy o bytí.

Práve táto redukcia bytia na ľudským vedomím vnímané bytie, na vedomé bytie, dovoľuje Schellingovi výstižne prirovnať vtedy modernú filozofiu k magnetu, ktorého dva protikladné póly, subjektívne a objektívne, sa stretávajú v strede magnetickej krivky, v ľudskom vedomí ([5], 227-256). S odstupom času môžeme povedať, že toto novoveké objasňovanie faktu sveta bolo súčasne alebo predovšetkým hľadaním konkrétnej podoby ľudského ducha, definovaním nositeľa onoho stredu magnetu, pomyselnej jednoty vedomia s bytím. Dnes vieme, že tento pohyb nebol postupným víťazstvom „Subjektívneho nad Objektívnym“, ako sa domnieval Schelling. Vieme, že oným stredom pomyselnej krivky bytia nie je inštrumentálna podoba Rozumnosti, ba že onoho stredu vôbec niet. V každom prípade, ak chceme hľadať počiatky rozpadu hodnotového univerza človeka, onoho dvojznačného zdroja moderného nihilizmu a dynamiky moderny, musíme sa vracat' ku karteziánskemu Cogitu, k jazyku ideí vedomia ako zásadnej rétorickej inovácii, v ktorej horizonte zostávame naďalej.

LITERATÚRA

- [1] CASSIRER, E.: Geist und Leben. Leipzig, Reclam 1994.
- [2] DESCARTES, R.: Meditationen. Felix Meiner 1959.
- [3] Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava 1970.
- [4] TAYLOR, CH.: Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1994.
- [5] SCHELLING, F.W.J.: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Leipzig, Felix Meiner 1901.

Martin Muránsky
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
SR