

NEKONEČNÁ NEPOCHOPITELNOSŤ ANJELSKEJ MYSLE

RÓBERT KONRÁD, Filozofický ústav SAV, Bratislava (2. miesto)

KONRÁD, R.: Infinite Incomprehensibility of the Angels' Minds
FILOZOFIA 51, 1996, No 3, p. 161

The paper is an attempt at a logical justification of the theological dogma concerning the incomprehensibility of angelic intellect for human minds. Descartes' concept of mind, which is constituted by its own thinking, excludes the possibility of interlocutor and of any relations to the material objects. The thinking of an isolated mind is necessarily of a solipsistic nature, having no independent means for the verification of the regularity of the rule-governed applications of concept. To eliminate the solipsism stemming from private rules the condition of the public, intersubjective discourse allowing for the adjustment and correction of rules of speech has to be introduced. The condition of intersubjectivity alone is not sufficient to establish the regular speech. An external, systematically ordered network of material objects allowing for the unique descriptions and references is needed. The pre-predicative facticity of the material world and the biological make-up of the species *Homo Sapiens* are among the logical presuppositions of an intelligible language. Cartesian and angelic minds, lacking human phenomenology of experience, are from human point of view primarily incomprehensible. This seems to support the doctrine of the Great Chain of Beings and to require the elimination of Cartesian-like models of human mind in social sciences.

V tejto eseji podám logický dôkaz teologického tvrdenia o neschopnosti ľudskej mysle pochopiť myslenie a konanie anjelov. Budem vychádzať z teologicky zaužívanej definície, podľa ktorej sú anjeli ako vyššie Božie stvorenia nemateriálne bytosti obdarené mimoriadnym intelektom. Nepôjde však o úvahu čisto teologickú. Anjelská myseľ totiž zďaleka nie je výlučnou záležitosťou tejto disciplíny. Nemateriálna myseľ predstavuje prvé a podstatné východisko racionalistickej metafyziky. Keďže všetky pojmy neodlučiteľne sprevádzajú tieň ich minulých použití, pojmy vykazujúce rodinné podobnosti s vyššími božími stvoreniami možno zreteľne a jasne vidieť aj v dnešných empirických vedách o človeku. Problém existencie a statusu anjelov má teda oveľa väčší dosah, než by sa spočiatku mohlo zdať. Zdá sa, že ho nedevalvovala ani sekularizácia a oddelenie vied od teológie po nástupe expanzívneho galileovského mechanizmu. Éterické inteligentné bytosti ostali, samozrejme s istými modifikáciami, zachované v karteziánskej predstave mysle. Nuž a na pojmový aparát *apriórnej* filozofickej psychológie začala v devätnástom storočí nadväzovať empirická psychológia. Jej doterajší vývoj, až na niekoľko výnimiek, dáva za pravdu Wittgensteinovmu pozorovaniu z *Filozofických skúmaní* ([1], II, pozn. 14), že psychológia disponuje experimentálnymi metódami a pojmovými zmätkami. Dôsledkom toho je, že sa problém a metóda miňajú. Na jednej strane empirická veda, psy-

chológia postuluje nemateriálne entity ako napr. freudovské ego alebo entitu zodpovednú za spájanie asociácií v asocianistickej psychológii. Na strane druhej v smere, ktorý je najznámejší ako behaviorizmus, boli psychické fenomény definované ako striktne telesné. Mentálny život, zahrňajúci všetky vedomé elementy našej mysle, bol nezmyselne vytesnený skúmaním pohybov a zvukov ľudských bytostí. Ako k tomu výstižne poznamenal Gilbert Ryle, odmietnutie karteziánskeho konceptu človeka ako „Ducha v Stroji“ ešte nemusí znamenať, že ho musíme redukovať na stroj. Takáto radikálna protireakcia na karteziánsku paradigmu je len jej špeciálnym prípadom. Dualistickej logike, ktorá definuje človeka ako konglomerát dvoch nezlučiteľných podstát, totiž nemôžeme uniknúť obyčajným manévrom, ktorý myseľ nahradzuje ne-mysľou. Problém anjelskej mysle je teda problémom logickým. Presnejšie, ide tu o logický status pojmu osoby. Navzdory teológii sa historicky vyvinul prepletený, aj keď zväčša neviditeľný vzťah medzi pojmom anjela a pojmom človeka. Táto práca sa teda bude zaoberať niektorými formálnymi predpokladmi pojmu ľudskej mysle. Vzhľadom na tradičnú prepletenosť teologických a filozofických pojmov možno túto esej pokladať aj za pokus o logický dôkaz teologickej dogmy o hierarchii Božích stvorení. Historické aspekty tohto problému vzhľadom na rozsah práce ponechám bokom. Ako paradigmatický príklad si zoberiem pojem karteziánskej mysle. Anjelov pre moju neznalosť autoritatívnej teologickej literatúry, ktorá by ich bližšie opisovala, nateraz opustíme. Moja analýza karteziánskej mysle bude vychádzať z Descartových *Meditácií o Prvej Filozofii* [2]. Zameriam sa pritom na tri predpoklady, ktoré sú explicitne obsiahnuté, alebo implicitne vyplývajú zo spomínaného diela. Sú to: a) možnosť *privátnej* mysle; b) možnosť *ne-materiálnej* mysle; c) možnosť zachovania zmysluplného jazyka bez *biologickej stavby* druhu homo sapiens. Pojem anjela veľmi pravdepodobne predpokladá všetky uvedené možnosti. Naša otázka znie takto: Možno o nich uvažovať aj v prípade pojmu ľudskej mysle?

Descartes rozlišuje tri substancie – res cogitans, res extensa a Boha. Človek je bytosť substancie rozdelená – jeho telesná existencia patrí do kategórie rozpriestranenej hmoty, kým jeho myseľ patrí do kategórie mysliacich vecí.

Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že logika klasifikovania človeka v termínoch dvoch odlišných logických kategórií nie je a priori pomýlená, pretože každá seriózna teória o človeku musí istým spôsobom vziať na zreteľ rozdiely medzi: a) fyziologicko-neurologickými faktami vyplývajúcimi z fyziologickej stavby biologického druhu homo sapiens; b) sociálnymi, predovšetkým jazykovými zručnosťami človeka. Redukcionistické pokusy o obmedzenie vysvetľovania ľudských aktivít len na jednu sféru mätú logiku problému. Karteziánsky prístup, tradične označovaný za dualistický, predstavuje najvplyvnejší prípad takéhoto redukcionizmu. Dôsledkom je logicky nekoherentný a z hľadiska empirického skúmania nevhodný pojem mysle. Ľudská myseľ je reštriktívne definovaná len a len v termínoch myšlienkových operácií, čo, ako uvidíme, v konečnom dôsledku podkopáva samotnú možnosť myslenia. Postulovaná privátnosť a ne-mentalita (t.j. logická odlišnosť) od vonkajšieho sveta znemožňuje karteziánskej mysli legitímne tvrdiť, že má nejaké poznanie, čím dôsledne popiera svoje základné predpoklady. Môj argument znie, že privátna myseľ nemá žiadne iné postavenie než postavenie *solipsistického* vedomia. Descartes totiž nikde de facto neunikol svojej známej pochybnosti o sne, ktorou otvára *Meditácie o Prvej*

Filozofii: „Budem teda predpokladať, že nie Boh, nanajvýš dobrotvivý prameň pravdy, ale nejaký zlomyseľný duch, ktorý je súčasne nanajvýš mocný a prefikáný, vynaložil všetko svoje úsilie, aby ma klamal, budem sa domnievať, že obloha, ovzdušie, zem, farby, tvary, zvuky a všetky vonkajšie javy nie sú ničím iným, iba klamlivou hrou snov...“ ([2], 80). Radikálne odmietnutie všetkých zaužívaných súdov o svete Descartes zdôvodňuje poukázaním na nemožnosť rozlíšiť medzi snom a skutočnosťou a z nej vyplývajúcou nemožnosťou vyhlasiť niečo za isto pravdivé. Pochybnosť o sne je uzavretá v Šiestej meditácii, kde Descartes hovorí: „...treba však zveličené pochybnosti minulých dní zavrhnúť ako smiešne. Predovšetkým najzákladnejšiu pochybnosť o sne, ktorý som nerozoznával od bdenia, teraz totiž pozorujem, že je medzi oboma veľmi veľký rozdiel, a to v tom, že sny sa nikdy nespájajú prostredníctvom pamäti so všetkými ostatnými činnosťami života tak, ako sa to deje v bdení, lebo zaiste, keby sa mi niekto v bdení náhle objavil a hneď potom zmizol, ako sa to stáva v snoch, a to tak, že by som nevidel, ani odkiaľ prišiel, ani kam odišiel, odôvodnene by som usudzoval, že ide skôr o strašidlo alebo príznak, ktorý sa zrodil v mojom mozgu, než o skutočného človeka.“ ([2], 117).

Kritérium rozlišovania medzi snom a skutočnosťou pre Descarta predstavuje *koherencia*. Argumentuje, že o zážitkoch z bdelého stavu možno predpokladať, že sú koherentnejšie než zážitky v stave spánku. V stave bdelosti môžem vykázať istú súvislosť medzi mojimi zážitkami, čo údajne nie je dosť dobre možné v stave snenia. Pri podrobnejšom pohľade je však celkom zrejmé, že takéto kritérium v žiadnom prípade na koherentné, *isté* rozpoznanie sna a skutočnosti nepostačí. Vo chvíli, keď snívam, je môj sen koherentný. Keby chcel niekto proti tomu niečo namietat', musel by uviesť argument, ktorý by mi zabránil tvrdiť, že si môžem vysnívať koherenciu môjho sna. Logickým problémom skepsy založenej na argumente o sne je to, že všetko, čo môže fungovať ako príznak reality v skutočnosti, môže rovnako dobre fungovať ako príznak reality vo sne. Na druhej strane, všetko, čo môže fungovať ako príznak sna vo sne, môže fungovať aj ako príznak sna v realite. Všeobecnejšie vyjadrené, o tom, či snívam, môžem rovnako, t.j. na základe tých *istých* kritérií pochybovať v stave snívania ako v stave bdenia. Sme tak nútení pochybovať dokonca aj o samotnom pochybovaní ad infinitum, čím dokonale vyvraciamе samých seba. Čo robí kritérium koherencie, ktoré sa v mnohých iných prípadoch spoľahlivo osvedčilo, v tomto prípade nepoužiteľným? Nuž, jeho určujúcou vlastnosťou je to, že ho vytvára a používa osamelá myseľ. Je *privátne* v pravom zmysle tohto slova. Na zahrnutie prípadov, kedy myseľ nie je v skutku izolovaná, ale koná akoby „na svoj vlastný účet“, navrhujem takéto kritériá nazývať *internými*.

Možno uzavrieť, že neexistuje nijaké interné kritérium, na základe ktorého by som mohol koherentne rozlišovať medzi snom a skutočnosťou. Ak neexistuje vnútorné kritérium na konkluzívne rozlíšenie medzi snom a skutočnosťou, automaticky nebude existovať ani vnútorné kritérium na rozlíšenie toho, či veci, ktoré vnímam, vnímam také, aké sú alebo len také, aké sa mi **zdajú**. Zlý démon ma teda môže neprerušene zavádzať, pretože nemám naporúdzi nijaký nezávislý *pevník*, ktorý by mi umožnil orientovať sa v mojom vedomí a následne odhaliť jeho triky a moje omyly. Nekoherentnosť pojmu mysle, ako sa budem snažiť ukázať, vyplýva aj z nasledujúcich argumentov v *Meditáciách o Prvej Filozofii*. Lahko si možno overiť, že Descartes sa tu pri zdôvodňovaní statusu mysle dôsled-

ne pridržiaval používania osobného zámena Ja. Takýto postup, za predpokladu, že iné svetské súcna sú len klamlivou ilúziou, umožňuje konštituovať výlučne *osamelú* myseľ, ktorá disponuje len vnútornými, t.j. *solipsistickými* kritériami kontroly svojich mentálnych procesov, nech si už pod nimi predstavíme čokoľvek. Bez platných kritérií však nemá veľký význam hovoriť o istých vymedzených duševných stavoch, pretože žiaden z nich nemožno spoľahlivo odlíšiť od ilúzie prítomnej chvíle. Prídžžanie sa osobného zámena prvej osoby Descarta výlučne obmedzuje na skúmanie obsahov svojej mysle. Toto podujatie je však už dopredu odsúdené na neúspech, keďže môže postupovať len na základe zjavne nekoherentných kritérií.

V závere Prvej Meditácie Descartes uzatvára: „*Tu zisťujem: myslenie je to jediné, čo mi nemožno uprieť. Ja som, ja existujem, to je isté. Ale ako dlho? Zrejme tak dlho, ako myslím, pretože by sa mohlo náhodou stať, že by som načisto prestal byť, keby som celkom prestal myslieť... Som teda presne iba mysliaca vec, t.j. myseľ, čiže duch, intelekt, rozum, termíny, ktorých význam mi bol predtým neznámy*“ ([2], 82-3).

Základnou otázkou privátnej mysle zostáva to, akými prostriedkami, resp. na základe akých kritérií možno vyvrátiť námietku, že aj predpokladaná *racionálna*, mysliaca existencia je len druhom sna alebo seba-klamu?

Nemožno síce zabrániť domnienke, že neustále myslí, t.j. že myslí bez ohľadu na to, či je v stave bdenia alebo sna. Myslenie však vyžaduje istý súbor nezávislých kritérií, jedine na podklade ktorých sa môže legitímne rozvinúť. Kritérium koherencie nie je v tomto prípade účinné. To isté platí pre ľubovoľné interné kritérium či pravidlo, pretože čokoľvek môže byť uspokojené tak, aby zodpovedalo tomuto pravidlu. Pravidlu, ktorému zodpovedá všetko, nezodpovedá vlastne nič. Otázku môžem formulovať aj takto: Aké vnútorné kritérium môžem použiť na rozlíšenie medzi tými obsahmi mojej mysle, ktoré sú *reálne*, a tými, ktoré sú len *predstavované*? Wittgenstein vo svojich *Filozofických skúmaniach* k tomuto problému poznamenal, že „*vnútorný proces*“ *potrebuje vonkajšie kritériá*“ ([1], § 580). Ak teda nechceme upadnúť do solipsizmu, potrebujeme získať isté externé, t.j. *verejné* kritérium. Jedine intersubjektívne kritériá sú nezávislé od momentálneho myslenia osamotenej mysle. Descartova argumentácia však neponecháva takému kritériu, ktoré by prekonalo izolovanosť a následný solipsizmus mysliacej veci denotovanej osobným zámenom Ja, nijaký priestor.

Solipsistické tendencie Descartovho myslenia vynikajúco analyzoval Gilbert Ryle vo svojej knihe *The Concept of Mind* [4]. Vzhľadom na rozsah tejto práce môžem uviesť len veľmi malú časť myšlienok jeho iluminatívnej „eseje o filozofii psychológie“. Ryle zaviedol pre karteziánsky spôsob myslenia pomenovanie „*Dogma ducha v stroji*“. Descartova filozofia mysle nie je len súborom zvláštnych chýb, ale je chybou kategoriálnou. Núti nás totiž používať pojmy podľa nepatričných logických kategórií. Podobnou kategoriálnou chybou by bolo napr. po prehliadke budov FFUK na Gondovej ulici a Šafárikovom námestí, prednáškových a administratívnych miestností a knižnic položiť nášmu sprievodcovi otázku, kde presne je filozofická fakulta? V tomto prípade, hovorí Ryle, môžeme predpokladať, že dotyčná osoba nevie, ako má používať slovo filozofická fakulta, pretože nechápe, že filozofická fakulta nie je vydelenou časťou triedy vecí, ktoré sme mu ukázali. Domnieva sa totiž, že existujú prednáškové miestnosti, knižnice atď., ktoré navštívil, a že

v tom istom zmysle existuje filozofická fakulta ako vydelené miesto, na ktorom ešte nebol. V skutočnosti je však filozofická fakulta len všeobecný, resp. inštitucionálny názov pre súbor rôznych školských zariadení. Ona sama nie je členom tohto súboru. Podobným problémom sme však vystavení aj v prípade, keď dobre vieme, ako máme používať jednotlivé pojmy, napríklad keď sa pokúšame určiť vzťahy medzi katolíckou cirkvou, vládou a ústavou. Ústava totiž nie je inštitúcia v zmysle vlády alebo cirkvi. Descartovo vysvetľovanie človeka ako mysliaceho ducha mysteriózne uväzneného v mechanickom ne-mentálnom tele je podľa Ryla príkladom takejto kategoriálnej chyby. Myseľ je vydelená z triedy javov, ktoré patria do triedy telesnej existencie človeka odohrávajúcej sa v materiálnom svete. Za hlavnú príčinu oddelenia mysle od tela Ryle považuje Descartovu neochotu rozšíriť vtedajší mimoriadne expanzívny galileovský *mechanistický* spôsob vysvetľovania fyzikálnych procesov aj na ľudskú povahu, ako to urobil jeho súčasník Hobbes. Pre Hobbesa je jediným rozdielom medzi ľudskou dušou a hodinovým strojom stupeň zložitosti, takže kvalitatívne charakteristiky ľudskej duše ako napr. *nesmrteľnosť* a *pobyt v raji* strácajú svoj význam. Karteziáni sa pokúsili pojem osoby konštruovať spôsobom, ktorý by a priori vylučoval mechanické vysvetlenie. Pochody ľudskej mysle ako jednej z dvoch oddelených podstát museli byť opísané v čistých negatívach slovníka, ktorý bežne používame pri hovorení o prirodzenom, t.j. podstatne materiálnom svete. Znamená to, že myseľ musela byť per substantiam, konštruovaná ako entita, ktorá nie je v priestore, nepripúšťa a žiadny pohyb a nemôže mať nič spoločné s hmotou. Ryle to vyjadril metaforou, že ak myseľ nemôže fungovať ako hodinový stroj, musí fungovať ako *ne-hodinový* stroj. Mimochodom, logicky neprimeraný dualizmus, ktorý považuje *biologický* mozog a *sociálnu* myseľ za logicky nezlučiteľné kategórie, rozhodne nebol len problémom epochy racionalizmu. Dodnes sa mnohým ľuďom a mnohým filozofom zdá nejasné a nepochopiteľné, ako môže niekoľko kilogramov sivej mozgovej hmoty, zloženej z atomárnych a molekulárnych štruktúr, súvisieť s myslením, chcením a inými mentálnymi obsahmi našej mysle. Dôsledkom toho sú otázky typu: Akú povahu má vzťah medzi vedomím a fyzikálnymi procesmi?

John Searle vo svojej knihe *Myseľ, mozog a veda* [5] ponúka výstižnú paralelu z histórie biológie a filozofie vitalizmu. Ako hovorí, mnohí biológovia a filozofi dlho považovali za neprípustné, aby sa existencia života vysvetľovala len ako biologický proces. Verili, že transformácia anorganických procesov na organické, premena nehybnej hmoty na živý organizmus vyžaduje extra-element, použijúc Bergsonov výraz, akýsi *elán vital*. S vývojom chémie a biológie, uzatvára Searle, však prestal byť prechod od anorganických k organickým procesom záhadným javom, takže tento dobový dualizmus, ktorý bol logicky nepatričný, zanikol. Ryle by sa pravdepodobne zhodol so Searlom v názore, že „*myseľ a telo sa vzájomne ovplyvňujú, nie sú to však dve odlišné veci, lebo mentálne fenomény sú jednoducho vlastnosťou mozgu*“. Objasňovanie našich mentálnych stavov nemôže prezentovať mozog a myseľ ako logicky oddelené podstaty, hoci medzi nimi musí, ako som už uviedol, rozlišovať. Inak je zjavne nekoherentná, čo výrazne znižuje jej explanačný potenciál. Descartes postuluje ducha a hmotu ako neprekonateľne oddelené existencie. Res cogitans musí byť logicky opisovaná zásadne v *ne-priestorových* a *ne-mechanistických* termínoch. Nič, čo sa vzťahuje k pojmu priestor, nemôže v princípe povedať niečo

o myslí alebo odhaliť nejakú informáciu o skrytých kognitívnych procesoch. Prostonárodné poznanie, prostredníctvom ktorého na základe pozorovaní hodnotíme ľudské aktivity a verbálne prejavy ako správne alebo nesprávne, primerané alebo neprimerané, tak vypadáva z hry. *Res cogitans*, ktorá je konštruovaná výlučne prostredníctvom vlastných myšlienkových pochodov, má špecifický ontologický status. Vyplýva z neho, že medzi nepriestorovou myslou a vonkajším, materiálnym svetom je ontologická priepasť, ktorá zabráňuje uviesť tieto dve odlišné reality do vzťahu. Myseľ je osamotená vo svojom myslení, pretože nemá nijaký dôvod predpokladať, že rozpriestranené telá iných osôb v sebe skrývajú ich protiklady – mysle. V princípe, hovorí Ryle, nemôžeme nikdy určiť rozdiel medzi človekom a robotom. Vidíme totiž len telá, ktoré by, ako v *Meditáciách* hovorí sám Descartes, mohli predstavovať „*samohybné stroje*“ ([2], 88). Prejavy týchto tiel ako napr. gestá a reč, sú, samozrejme, telesnými prejavmi.

Niet dôvodu predpokladať, že môžu obsahovať nejaké informácie o mentálnych procesoch. Aj v prípade, že by sme pripustili, že materiálne telá sú „vyplnené“ duchom, a že teda máme do činenia so skutočnými ľuďmi, by sme neunikli Rylovej námietke, že podľa karteziánskej argumentácie by externý pozorovateľ v princípe nemohol vedieť, ako vonkajšie správanie iných súvisí s ich vnútornými procesmi. Nebol by teda schopný určiť, či je jeho aplikácia pojmov pre duševné stavy iných ľudí na základe ich telesných prejavov *správna* alebo *nesprávna*. Následne by musel pripustiť, že vnútorný život iných ľudí, ktorí sú na základe vonkajšieho správania označení za idiotov, je „*vnútorné*“ racionálny ako každý iný. Myseľ by sa tak dostala do postavenia mysterióznej a principiálne nepoznatelnej entity, čo znemožňuje zistiť niečo o iných, snáď okrem pozorovania pohybov ich mechanických tiel. Do hláv iných, metaforicky uzatvára Ryle, sa nemôžeme dostať inak než telepatiou a individuálna myseľ je tak odsúdená na osamelý život duchárskeho Robinsona Crusoa. Najzrejmejšia praktická námietka by bola, že v takejto situácii je prakticky nemožné predstaviť si, ako by mohlo dieťa zvládnuť jazykovú technológiu a dosiahnuť tak základné podmienky pre myslenie. V *Princípoch filozofie* (5) Descartes naznačuje odpoveď, keď hovorí, že u detí je duša spojená s telom inak než u dospelých osôb. Základná námietka voči tomuto pojmu osoby znie: Ako možno zdôvodniť pravidlá pre aplikáciu slov v prípade individuálnej mysle? Musím pripustiť, že táto otázka nebola v Descartových časoch v centre pozornosti, keďže jazyk v tom čase nebol prvoradou filozofickou témou. Na strane druhej však treba pripomenúť, že problémom koherentnosti súdov, čo je presne ten istý, len odlišne formulovaný problém, sa zaoberal už Aristoteles. V karteziánskej koncepcii nie je možné vonkajšie, nezávislé kritérium, na základe ktorého by bolo principiálne možné odlíšiť pravidelné od nepravidelných spôsobov použitia slov v súdoch a iných typoch rečových aktov.

Musím zdôrazniť, že tento problém vôbec nie je len teoretický a má všetkým dôverne známe praktické dôsledky. Vezmime si príklad zo štúdia pamäti. Ako uvádza Rom Harré v článku *Emócie a pamäť – Druhá kognitívna revolúcia* [6], rozlišovanie medzi spomienkami a fantáziami neprebíha na základe referencie na istú kvalitu obrazu alebo aspekt výroku, ktorý skúmame. Ako hovorí: „*Neporovnávame ich ani na základe stôp minulosti, pretože existuje len veľmi málo takýchto stôp. Spomínanie sa nepodobá amatérskej archeológii. Spomienky sa tvoria diskurzívne. Status tvrdení malého dieťaťa založených na*

jeho spomienkach sa stanovuje v dialógu s jeho alebo jej opatrovateľmi. Takéto verejné „dohadovanie“ sa o autenticite je črtou spomínania si v každom období nášho života.“ ([6], 232). Slepé, osamotené tápanie medzi obsahmi našej mysle nám nikdy neumožní rozlíšiť čisté fantázie od spomienok, predstavy od skúseností, ilúzie od reality. Schopnosť rozlišovať medzi nimi nadobúdame až učením sa od iných, osvojením si istej kolektívnej reči a verejných kritérií. Myseľ je donekonečna schopná tvrdiť svoju existenciu, avšak, opakujeme už raz položenú otázku, ako možno zdôvodniť, že to nie je len presvedčivý druh sebaklamu? Aj keby sa to nejakým, pre mňa nepredstaviteľným spôsobom predsa len podarilo, ako by mohlo byť akékoľvek pozitívne poznanie vystavané výlučne na základe schopnosti vykonávať operácie *ja-pripisovania*, t.j. nerozlišenej schopnosti priradiť na začiatok každého tvrdenia osobné zámeno ja a tak myslieť ja-myšlienky? Odvolávanie sa na osobné zámeno totiž nie je ľahom, ktorý by zavádzal nejaké logicky platné kritérium. Prirodzene vzniká otázka, ako je v prípade karteziánskej mysle vôbec možné nejaké seba-poznanie a poznanie sveta? Možnosť niečo kritériálne poznať, a teda aj možnosť o niečom zmysluplne pochybovať, Descartes podmieňuje existenciou Boha. Zjednodušené povedané, jeho ontologický dôkaz má takúto podobu: Keďže Boh je ex termine dokonalý, musí existovať, pretože nedokonalé ľudské bytosti nie sú schopné vytvoriť jeho pojem. Dokonalá bytosť nemôže klamať, takže ľudské zmysly musia poznávať veci také, aké sú. Osudu logického kruhu však Descartes týmto manévrom celkom evidentne neunikol, pretože aj postulovaný vonkajší *extra-element* je de facto len a len *elementom* solipsistickej mysle, bez ohľadu na predikáty, ktoré mu priradíme. Môžem preto uzavrieť, že karteziánsky pojem mysle je príkladom *solipsistickej mysle* par excellence.

Teraz zanechajme náš zjednodušený a idealizovaný výklad karteziánskej koncepcie osoby a pozrime sa na to, aké základné opatrenia musíme urobiť, aby sme sa vyhli osudu solipsistických podstát, ktoré nerozlišujú medzi *bytím* a *zdaním*. Ako som už zdôvodnil, koherentné (t.j. nesolipsistické) myslenie musí mať k dispozícii isté externé kritérium, ktoré nie je predpokladané myslením samotným. Jedine tak totiž môže slúžiť ako nástroj *zladovania*, *upravovania* a *korekcie* svojich súdov a následne aj definícií. Principiálnou otázkou je, ako možno takéto kritérium získať? Všeobecne myslenie možno definovať ako *pravidlami riadené používanie pojmov* (anglická literatúra, z ktorej tu vychádzam, disponuje jednoduchým a výstižným idiomom *rule-governed concept application*). Táto definícia má dobré dôvody nárokovat' si na univerzálny status, pretože myslenie je skutočne nemožné bez istej pravidelnosti v používaní pojmov. Pravidlami riadené používanie pojmov je minimálnou formálnou podmienkou zmysluplnej predstavy myslenia. Historicky (nie však logicky) sa vyvinuli dve základné a protikladné teórie o tom, ako tento proces môže prebiehať: buď sa pojmové operácie prevádzajú privátne, alebo sa pojmy používajú podľa istých verejných pravidiel. Descartes je zástancom prvého názoru, pretože jeho idea subjektu vylučuje existenciu spolubesedníka. Izolovaná myseľ teda musí používať pojmy podľa *privátnych pravidiel*. Tu teda nie je dostupné žiadne nezávislé kritérium upravovania a korekcie spôsobov použitia slov. Dôsledkom je, že nemôžeme rozprávať s nijakou istotou. Logika tohto argumentu je celkom jasná a presvedčivá: tak, ako vo sne môže všetko fungovať ako znak reality, tak v privátnom sledovaní pravidiel môže čokoľvek (a teda nič) fungovať ako pravidlo. Ak neberieme do úvahy postulovanie nad-prirodzených bytos-

tí (ktoré je aj tak nekoherentné), neexistuje nijaký spôsob, ako prelomiť tento začarovaný kruh vnútorných procesov izolovanej mysle. Jediným východiskom je isté rozšírenie vnútorných procesov do *vonkajšieho* sveta. Znamená to, že pravidlá na používanie pojmov musia byť *verejné*, pretože inak by sa nedalo overiť, že sú skutočne *pravidelnými* pravidlami. S privátnym pravidlom by sme mohli uviesť do súladu *ľubovoľné* tvrdenie. Ak sa má stať myslenie skutočným myslením, *solipsistický monológ* izolovaného subjektu musí byť nahradený *kritériálnym verejným diskurzom*. Toto je analyticky jasné a nevyhnutné.

Svet zvukov. Po ne-mentalite tela a z nej vyplývajúcej osamelosti karteziánskej mysle je ďalším problematickým bodom ne-mentalita materiálneho sveta. V *Šiestej Meditácii* Descartes dospieva k záveru: „*Aj keď hádam mám telo, ktoré je so mnou veľmi úzko spojené, predsa je isté, že som od svojho tela skutočne rozdielny a môžem bez neho existovať...*“ ([2], 123). Hlavný rozdiel medzi myslou a telom je v tom, že telo ako vec rozpriestranená je podľa svojej prirodzenosti deliteľné – na rozdiel od mysle, ktorá je ako vec myslíaca celkom nedeliteľná. Okrem iných vecí to znamená, že odňatím ktorejkoľvek časti tela sa nič neodňalo z mysle. Tá je totiž principiálne nepriestorová, takže si nemožno predstaviť, ako by z nej mohla byť odňatá nejaká časť. Z toho vyplýva, že nič, čo sa vzťahuje na telesnú existenciu, nesmie byť v nijakom vzťahu k mysli a jej procesom. Táto predstava má na prvý pohľad viacero sporných bodov. Po prvé, nie je celkom jasné, ako si možno predstaviť myšlienku bez mozgu a jeho procesov, ba čo viac, bez akejkoľvek možnosti *umiestnenia*. Argumentácia prezentovaná v *Meditáciách o Prvej Filozofii* mi umožňuje tvrdiť, že skúsenosť a poznanie karteziánskej mysle sú obmedzené výlučne na ne-priestorový svet. Telo alebo všeobecnejšie rozpriestranená hmota nemá na myšlienkový život per substantia žiadny vplyv. Môžem teda celkom legitímne uzavrieť: 1. *res extensa* nie je nevyhnutne predpokladom *res cogitans*; 2. *res extensa* nie je nevyhnutne referenčným rámcom *res cogitans*

Pokúsím sa ukázať, že ani jeden z týchto predpokladov nie je udržateľný, ak chceme zachovať predstavu ne-solipsistickej mysle. Doteraz som poukazoval na solipsistickosť privátneho vedomia vyplývajúceho z nedostupnosti verejných kritérií používania pojmov. Teraz chcem preskúmať, či je samotná podmienka komunikácie dostatočná pre fungovanie pravidelnej reči, alebo ešte vyžaduje aj ďalšie podmienky. Pre náš účel predpokladajme, že privátna myseľ našla partnera pre konverzáciu. Ignorujúc všetky možné ťažkosti si predstavme, že medzi nimi prebieha istá rozprava. Tá umožňuje isté *zosúladzovanie* a *naprávanie* súdov a definícií. Čo by mohlo byť jej predmetom? Opakujem, že neexistuje dôvod predpokladať, že jej predmetom bude priestorový a materiálny svet, pretože ten je účastníkom rozhovoru bytostne cudzí. Predmetom rozhovoru musí byť taký svet, ktorý je ne-rozpriestranený a ne-materiálny. Dôsledkom je, že zo slovníka o nepriestorovej forme skúsenosti budú vylúčené všetky slová, ktoré sa nejakým spôsobom vzťahujú na pojem priestor, pretože v takomto svete sa nevyskytuje skúsenosť, na ktorú by sa dali aplikovať. Každý subjekt tu funguje ako isté vonkajšie, nezávislé kritérium pre druhý subjekt, a tak odvracia bezprostrednú hrozbu solipsizmu. Môžeme predpokladať, že si navzájom upravujú a opravujú svoje sudy. Spĺňa však takáto predstava konverzácie o ne-priestorovej realite dostatočne podmienky koherentnosti? Odpoveď na túto otázku nie je samozrejماً a ani ľahká. Domnievam sa však, že podobnú situáciu opisuje myšlienkový experiment

realizovaný Sirom Petrom Strawsonom v jeho knihe *Individuals* [7]. Dúfam, že tento experiment uspokojivo odpovie na našu otázku, aké základné predpoklady o realite ako predmete konverzácie musíme prijať, aby sme získali koherentnú koncepciu reči.

Jedna zo základných otázok, ktorú si Peter Strawson vo svojej knihe kladie, znie: „*Mohla by existovať pojmová schéma podobná našej v tom, že by umožňovala systém objektívnych a identifikovateľných jednotlivín, ale odlišná od našej v tom, že materiálne telesá by neboli základnými jednotlivinami systému?*“ [(7), 60].

Pod objektívnymi jednotlivinami (*particulars*) Strawson rozumie také zložky našej skúsenosti, ktoré možno ultimatívne, teda nezávisle od jednotlivín iného logického typu identifikovať a reidentifikovať. Takéto jednotliviny teda nepredpokladajú nič iné než samy seba a sú usporiadané v systematických vzťahoch. Vyplýva z toho, že pre tieto jednotliviny možno skonštruovať ultimatívnu *individuálnu deskripciu*, takže ich možno bez ohľadu na kontext či situáciu, v ktorej sa práve nachádzame, s istotou reidentifikovať. Systém zložený z takýchto „bezpredpokladových“ jednotlivín predstavuje unikátnu referenčnú schému. V takejto schéme možno principiálne, t.j. bez ohľadu na zvláštnosti stavov vecí reidentifikovať jednotlivinu ako tú istú, ktorú sme identifikovali predtým. Túto schému považuje Strawson za ontologicky primárnu, t.j. za takú, ktorá slúži ako logický fundament nášho poznania. Znamená to, že v prípade akýchkoľvek nejasností alebo problémov možno vziať predmet sporu k bezpredpokladovej a koherentnej schéme, v ktorej sú všetky elementy poprepájané jedinečnými spôsobmi. Takto nájdený spoločný referenčný bod nemožno už viac spochybníť, pretože samotná pochybnosť by bola nekoherentná. Získavame tak jednotný, všeobsiahly a vyčerpávajúci systém, ktorý nám dáva základnú a nespochybniteľnú orientáciu vo svete. Jednotliviny môžeme použiť ako vonkajšie, nezávislé a koherentné kritérium pre ľudskú reč. Ontologicky primárna sústava jednotlivín umožňuje s logickou určitosťou tvrdiť, že rozlišujeme medzi vecami, ako sú a ako sa zdajú. Znamená to, že v princípe máme k dispozícii ultimatívne individuálne deskripcie histórie *všetkých* jednotlivín. Môžeme tak rozlišovať *reálne*, t.j. systematické stavy vecí od ich chaotických a *iluzórnych* protikladov. Svet je potom kritériálnym systémom primárnych jednotlivín a entít, ku ktorým sa vzťahujú. Ontologicky primárne jednotliviny vieme v každom momente presne identifikovať a iné v princípe môžeme identifikovať a reidentifikovať na základe ich vzťahnutia k jednotlivinám umožňujúcim individuálne deskripcie. Nadobúdame pevné kritériá pre používanie istej triedy našich pojmov, vzťahujúcich sa na ontologicky primárne jednotliviny. Všetky regularity v našej reči môžeme na ne vziať, a tak ich racionálne *normovať*.

Strawson dôvodí, že základné jednotliviny predstavujú *verejné materiálne objekty*. Materiálne objekty ako kontinuálne pretrvávajúce entity sú usporiadané v jednotnej časopriestorovej sústave, ktorá nám umožňuje rozlišovať jedinečné vzťahy a vytvárať nespochybniteľné individuálne deskripcie. Materiálne telesá považuje za bezpredpokladové, pretože veľmi zjednodušene povedané, fungujú ako „nositelia“ všetkých kvalít, kvantít a dejov, pričom tieto sú nemysliteľné bez materiálnych objektov. Akúkoľvek entitu si totiž nemožno predstaviť bez istého vydeleneho „výseku“ časopriestoru pre jej umiestnenie. Bohužiaľ, na tomto mieste sa nemôžem podrobnejšie venovať tomuto vzrušujúcemu filozofickému argumentu. Pre vyjasnenie nášho pohľadu na možnosť jazyka v ne-priestoro-

vom svete chcem načrtnúť Strawsonov myšlienkový experiment so svetom zvukov. Ten originálnym a presvedčivým spôsobom demonštruje nemožnosť zmysluplnej predstavy takého jazyka, ktorého predmetom by nebola časopriestorová skúsenosť zahŕňajúca okrem iného materiálne predmety. Na rozdiel od Kanta, ktorý tvrdil, že je nemožné abstrahovať od dvoch foriem čistých intuícií – času a priestoru, Strawson argumentuje, že je možné získať model *ne-priestorového sveta*. S týmto cieľom konštruuje hypotézu o čisto zvukovej skúsenosti. Táto by konštituovala čisto zvukový svet. *Svet zvukov* (auditory world) si možno predstaviť abstrahovaním od vizuálnych, dotykových a kinetických momentov našej skúsenosti. Zložky tohto sveta predstavujú jednotlivé zvuky, ktoré sú usporiadané v čase a medzi ktorými možno rozlišovať na základe hlasnosti, zafarbenia a výšky. Táto predstava sa na prvý pohľad zdá relatívne zmysluplná a koherentná aj bez toho, aby sa odvolávala na pojem priestoru. Tento svet je priam stvorený pre anjelov a karteziánske mysle. Mohli by sme ich chápať ako bytosti, ktorých *myslenie* je pre nás zrozumiteľné? Aby sme mohli odpovedať, musíme zopakovať základnú Strawsonovu otázku týkajúcu sa sveta zvukov: „*Mohla by bytosť, ktorej skúsenosť je čisto zvuková, disponovať pojmovou schémou, ktorá by zahŕňala objektívne jednotliviny?*“ ([7], 66). Na prvý pohľad sa zdá, že sme schopní na základe uvedených kritérií relatívne úspešne rozlišovať zvuky. Strawson naznačuje, že základné rozlišovanie by mohlo najsystematickejšie prebiehať podľa *výškovej stupnice*. Tá nám poskytuje najlepšie šance na konštruovanie koherentnej pojmovej schémy, ktorá by sa vzťahovala na časové následnosti zvukov. Bežne totiž hovoríme o vyšších a nižších tónoch a toto rozdelenie má aj svoju grafickú podobu v notovom zápise. Základ schémy opisu zvukovej skúsenosti by podľa Strawsona mohol predstavovať vydelený zvuk s istým konštantným zafarbením, hlasitosťou a variujúcou výškou, ktorý nazýva *podmaz* (master sound). Prirovnáva ho k pretrvávajúcemu piskotu variujúcej výšky a možno ho tiež pripodobniť k šumu pokazeného rádia sprevádzajúceho všetky programy, ktoré na ňom počúvame. Na pozadí základného zvuku sa v modeli auditory world vyskytujú ešte ďalšie, rôzne komplikované zvuky a ich kompozície. Niektoré z nich môžu mať podobu hudobných melódií. Tieto sa môžu opakovať a možno ich pritom rozpoznať, spĺňajú teda podmienku reidentifikácie, tvrdí Strawson. Hudobné melódie možno považovať výlučne za komplexné univerzálne s jednotlivými časťami, ktoré sa odlišujú svojou výškou. Tieto hudobné skladby by boli vo svojej kontinuite unikátne. Môžeme si predstaviť, pokračuje autor, že posuny na výškovej stupnici „podmazu“ súzvučia s posunmi iných počutých zvukov tak, ako variácie ladiaceho gombíka na rádioprijímači súzvučia s variáciami jednotlivých zvukov, ktoré v ňom počujeme. Takúto situáciu si môžeme predstaviť pri preladovaní z jednej stanice na druhú. Postupná zmena vo výške „podmazu“ tu sprevádza postupné zníženie hlasitosti jednotlivej zvukovej sekvencie (vysielanej na prvej stanici), až táto prestane byť počuteľná. Ak postupná zmena výšky „podmazu“ pokračuje ďalej, počujeme odlišnú zvukovú sekvenciu so zvyšujúcou sa hlasitosťou (vysielanú na stanici druhej). Ak od istej chvíle výška „podmazu“ bude konštantná, čiže ak ukončíme preladovanie, dokážeme rozoznať istú jednotlivú následnosť zvukov. Z množstva možných zvukových následností by sme v danom momente a výškovej pozícii počuli iba jednu. Iné zvukové univerzálne by sme počuli v iných momentoch a pozíciách.

Vytvorila by sa tak možnosť istého porovnávania a identifikácie. Výška „podmazu“ v ľubovoľnom momente tak predstavuje zvukovú analógiu priestorovej pozície.

V tomto prípade existuje jasné kritérium *rozlišovania* medzi počutím neskoršej časti zvukovej následnosti a počutím jej skoršej časti. Znamená to, že už samotné vypočutie si neskoršej časti istej následnosti zvukov, napr. melódie, ktorej skoršiu časť sme počuli pred chvíľou, nám umožní na základe výškovej stupnice obe časti spoľahlivo oddeliť. Praktickú podobu tejto situácie si môžeme predstaviť pri prelaďovaní tranzistora z jednej stanice na druhú, kde simultánne hrajú rozličné orchestre rovnakú skladbu. Zvyčajne totiž dokážeme istú skladbu identifikovať na prvej a reidentifikovať na druhej rozhlasovej stanici. Zásadná Strawsonova otázka však znie: „*Umožnili by dostupné kritériá výškovej stupnice reidentifikáciu zvukových jednotlivín?*“ ([7], 76). Melódia ako špecifická následnosť zvukov nemá status jednotliviny, ale skôr status univerzálie, t.j. komplexu zloženého z následností rozličných zvukov – jednotlivín. Samozrejme, dokážeme identifikovať a reidentifikovať *melódiu*, t.j. jednotlivé vysoko komplexné následnosti zvukov, ako aj ich časti – komplexné následnosti zvukov. Zostáva však otvorenou otázkou, či by sme to dokázali aj v prípade jednotlivých, *izolovaných zvukov* – t.j. skutočných jednotlivín sveta zvukov. Strawson popiera možnosť, že by všetci účastníci konverzácie mohli disponovať spoľahlivými kritériami rozpoznania akontextuálnych zvukov, ktoré nie sú časťami melódií ani nijakých iných špecifických zvukových univerzálií. Samozrejme, nik nechce popierať možnosť, že dokážeme reidentifikovať jednotlivé zvuky, aj keď sa objavujú veľmi nepravidelne. Strawson tu chce skôr zdôrazniť zreteľný rozdiel medzi *nekritériálnym* poznaním vo svete zvukov a *kritériálnym poznaním*, ktoré je dostupné v časopriestorovom svete vyplnenom materiálnymi objektami. „*Skutočne konzistentne však nemôžeme zdanlivo prijímať schému, ktorá dovoľuje reidentifikovať zvuky – jednotliviny, a potom tvrdiť, že identita jednotlivín bude samozrejme vždy neistá, pretože tu neexistuje žiadna možnosť istoty*“ ([7], 77), hovorí Strawson na záver pokusu skonštruovať zmysluplný svet zvukov.

Pojmová schéma, ktorú by takýto svet umožňoval, by bola nekompletnou a nefunkčnou analógiou pojmovej schémy priestorovej skúsenosti. Neumožňovala by však nijaký druh jedinečných a systematických vzťahov. Ak uvažujeme dôsledne, museli by sme ju zároveň simultánne akceptovať i odmietať. Svet zvukov sa v istom zmysle podobá modelu reality, s ktorým operuje kvantová mechanika, teda nejakému neustále sa meniacemu „puding“ neviditeľných kvantových častíc, ktorých časopriestorové súradnice nemožno presne určiť. Pravidlá používania slov by teda nemohli byť tak koherentné ako v materiálnom svete. Jedine vo svete materiálnych objektov je koherentná orientácia principiálne možná. Strawson uzatvára, že jedine v časopriestorovom svete možno hovoriť o používaní pojmov riadenom pravidlami. Nemôžeme totiž abstrahovať od priestoru a zároveň zachovať koherenciu nášho pojmového aparátu. Prázdna reč bez vonkajších materiálnych objektov, ktoré slúžia ako spoločný referenčný bod, by nemala žiadne *nezávislé* bariéry na ochranu istých jazykových regularít. Nevyhnutne by vznikli pochybnosti o verejných pravidlách etablovaných vo *voľne plynúcej konverzácii*. Verejné materiálne predmety fungujú ako nezávislé, externé kritérium koherencie konverzácie prebiehajúcej v čase. Keďže jednotlivá privátna myseľ je solipsistická, aj jej ostatní „*spolubesedníci*“ budú postihnutí týmto neduhom. Vzájomné naprávanie súdov a definícií preto môže mať len *provizórnu* povahu.

Rozhodujúcim momentom je to, na čo sa slová používané v diskurze vzťahujú. To totiž určuje externé, t.j. *logicky platné* kritériá diskurzu samotného. Strawsonov experiment presvedčivo dokázal, že pravidelnosti v reči môžu existovať *vtedy a len vtedy*, keď existujú koherentné pravidelnosti v skúsenosti. Verejné materiálne objekty sú jediné známe logické individua, prostredníctvom ktorých môžeme permanentne overovať a prispôbovať pravidlá používania základnej triedy našich slov. Fungujú ako ultimatívne *vonkajšie kritérium* reči, ktoré zabraňuje nepravidelným posunom verejných noriem v rámci ničím neviazanej konverzácie. Nekontrolovateľné posuny, ktoré by vznikli v dôsledku absencie kritéria nezávislého od reči, by nás v konečnom dôsledku vmanévrovali späť do solipsizmu. Na počte a kvalitách spolubesedníkov pritom vôbec nezáleží.

Summa summarum, bez istej fenomenológie našej skúsenosti by sme náš jazyk nemohli dôsledne považovať za koherentný, a teda ani za principiálne zmysluplný. Obraznejšiu formu tohto argumentu môžeme nájsť napríklad v eseji Thomasa Nagela *Aké je to byť netopierom* [8], kde okrem iných vecí skúma výpovednú hodnotu tvrdenia, že netopiere majú skúsenosť. Triviálne povedané na to, aby sme mohli vôbec pochopiť svet netopierov, museli by sme preložiť náš každodenný slovník, ktorým sa vzťahujeme na našu bežnú skúsenosť, do slovníka ultrazvukových vln. Inak sa nám skúsenosť netopierov nikdy nemôže javiť ako primárne *zrozumiteľná*. Ani malú časť našej bežnej skúsenosti a jazyka, ktorým ju vyjadrujeme, však evidentne nemožno zrozumiteľne preložiť do jazyka ultrazvukových vln. Nie sme preto schopní utvoriť si obraz o tom, aká je vlastne perspektíva sveta, aká je fenomenológia vedomia netopierov. Nepopieram, že ľudia sú schopní hovoriť, a často skutočne hovoria, o ultrazvukových vlnách. Schopnosť používať istý vedecký slovník a zapojiť sa do takýchto a podobných diskusií však nevyhnutne predpokladá, že sa naučili hovoriť prirodzeným jazykom. Logicky, ak by slová ako „mačka“, „kocka“ náhle stratili svoj význam, nemôžeme vôbec dúfať, že slová ako „ultrazvuk“, ktorých použitie závisí od nekonečne jemnejších a komplikovanejších kritérií, by si zachovali čo i len letmý náznak zmyslu. Prirodzená reč, ktorá je neodmysliteľným pozadím konštruovania vedeckých dialógov, je neoddeliteľná od sveta materiálnych objektov. Vo svete ultrazvukov by nebola možná, ako by neboli možné ani úvahy o ultrazvukoch. V žiadnom prípade tým nepopieram možnosť, že nami nepochopiteľné bytosti (možno sú to práve anjeli alebo prozaickejšie netopiere), situované vo svete zvukov alebo ultrazvukov, by mohli navzájom komunikovať. Pre ľudí by však ich dialógy, postrádajúce *pravidelnú* skúsenosť (z ľudskej perspektívy) ako externý referenčný rámec, nemohli byť primárne zrozumiteľné. V tom istom zmysle si nikto z nás nedokáže dôsledne predstaviť, že je netopierom. Pravda, nevylučuje to možnosť opisu a skúmania netopierich mechanizmov vnímania a komunikácie, takéto skúmanie je však externé a predpokladá inú fenomenológiu skúsenosti.

Domnievam sa, že k zisteniu, že anjelská myseľ je pre človeka nedostupná, však neprišla ako prvá teológia pri analýze reťaze bytia. Záver, že istá fenomenológia skúsenosti je základnou podmienkou možnosti reči, je implicitne obsiahnutý už v Aristotelovej teórii prvých podstát, ktorou otvára svoje *Kategórie* [9]: „*Podstatou (ousia) v najvlastnejšom, prvom a hlavnom zmysle sa nazýva to, čo sa ani nevypovedá o nejakom podmete, ani nie je v nejakom podmete, napríklad určitý človek alebo určitý kôň (tode ti). Druhými*

podstatami sa nazývajú tie, v ktorých ako druhoch sú obsiahnuté podstaty v prvom zmysle, a tak sa nazývajú aj tieto druhy, aj ich rody. Napríklad jednotlivý určitý človek je obsiahnutý v druhu „človek“ a „rodom druhu“ je „živočích“.... A tak sa všetko ostatné vypovedá alebo o prvých podstatách ako o svojom podmete, alebo je v nich obsiahnuté ako v podmete. Teda, keby neboli prvé podstaty, nemohlo by byť ani nič iné.“ ([9], 45).

Duša ako obraz tela. V predchádzajúcej kapitole som dospel k záveru, že nesolipsistické vedomie je nemožné bez intersubjektívnej komunikácie a istej fenomenológie skúsenosti. Komunikácia poskytuje individuálnym mysliam externé kritériá v zmysle verejných pravidiel použitia pojmov. Na tejto úrovni môžeme hovoriť o verejných kritériách v tom najprázdnejšom zmysle, pretože takýto diskurz nepodlieha žiadnym ďalším obmedzeniam. Strawsonov experiment ukázal, že samotná táto podmienka nie je dostatočná pre predstavu koherentnej reči. Ak nedisponujeme žiadnym nezávislým referenčným bodom, neexistuje žiadny spôsob, ako zabrániť tomu, aby sa konverzačné pravidlá nemohli meniť do takej miery, aby sa intersubjektivita zrútila naspäť do subjektivity. Koherentnosť a zmysluplnosť jazyka nie je len otázkou spolubesedníkov, ich počtu a schopností. Pravidlá etablované v rámci voľne plynúcej reči len s cieľom hovorenia sú príliš neisté a pohyblivé, aby mohli poskytnúť definitívnu odpoveď na otázku, ako je možné ne-solipsistické vedomie. Aby sme mohli hovoriť o *stabilite* pravidlami riadeného používania pojmov (t.j. zmysluplnej reči), potrebujeme referenčnú schému, ktorú nepredpokladá komunikácia samotná a ktorá je, povedané skôr metaforicky, voči nej *externá*.

Vrátiac sa k Strawsonovi, potrebujeme takú formu skúsenosti, ktorej základné časti ako predmety konverzácie budú ultimatívne reidentifikovateľné, čo zabráni náhodným alebo zámerným odklonom od verejných pravidiel určujúcich pravidlá predikovania o týchto jednotlivinách. Verejné materiálne predmety preto slúžia ako logicky pevné základy pravidelnosti v súdoch a definíciách. Ultimatívna reidentifikácia, ako sme videli, je vo svete zvukov nemožná, takže *voľné konštruovanie* konverzačných vzorov tam nie je obmedzené žiadnymi nezávislými piliermi. Nevyskytujú sa tam žiadne nezávislé materiálne objekty, ktoré by zabránili *odklonu* od pravidelnosti ustanovených v minulosti. Vo svete zvukov by sme teda neboli schopní potvrdiť, či takáto „voľne plynúca reč“ skutočne môže, alebo nemôže vykonávať funkciu odlišovania sveta, aký je, od sveta, akým sa *zdá* vo svetle momentálneho slovníka. Chýba nám súhrnná a koherentná schéma zložiek skúsenosti, na ktoré sa reč môže vzťahovať. Vo svete zvukov sa nevyskytujú takéto principiálne reidentifikovateľné zložky, kým vo svete materiálnych predmetov môžu byť zvuky spoľahlivo reidentifikované nielen na základe ich vlastných kvalít, ale hlavne na základe priestorovej pozície ich materiálneho zdroja. Karteziánska paradigma mysle pozerá na vonkajší materiálny svet, telá a predmety ako na ne-mentálne. Svet matérie nemôže kvôli svojej odlišnej logickej forme slúžiť ako externý, nezávislý systém kritérií sveta myslenia. Takáto predstava sveta sa zdá byť čistým konštruktom mysle, realita sa zdá byť čisto výsledkom intelektuálnych operácií. Svet je úplne pohltенý intelektom a nemá žiadnu nezávislú realitu. Táto predstava intersubjektivity sublimujúcej svet de facto znamená návrat do solipsizmu.

Teraz sa dotknem problému *vtelenosti* ľudskej mysle do biologického druhu homo sapiens z iného uhla. Budem dôvodiť, že hoci realita je *zmysluplná* len prostredníctvom

nášho jazyka, samotná možnosť jazyka je závislá od *fakticity* vonkajšieho sveta. Náš jazyk totiž nemôže fungovať bez materiálneho sveta ako čisté hovorenie. Predpredikátová fakticita *materiálneho* sveta a ľudskej *telesnej* existencie je logickou podmienkou možnosti *zmysluplného jazyka*. Používajúc Wittgensteinovu metaforu, zmysluplný jazyk je možný len vďaka „*lešeniu prirodzených faktov*“. Hovorenie o materiálnych predmetoch predpokladá, že ich *vnímame* (zrakom, príp. hmatom a pod). Diskusia o zvukoch predpokladá, že ich počujeme. Fakt vnímania nie je celkom evidentne konštruovaný, ale *vyjadrený* jazykom. Zreteľný dôkaz tohto tvrdenia možno nájsť v experimente so svetom zvukov, kde bol pojem koherentného jazyka neudržateľný práve preto, že zvuky nemožno čisto *jazykovým* manévrom konštruovať ako materiálne objekty. Znamená to, že naša pojmová schéma, prirodzene usporiadaná pre materiálne objekty, by sa zrútila, keby bola konfrontovaná so svetom zvukov.

Tento záver má všeobecnú platnosť. Keby bola naša biológia – *sada prirodzených dispozícií* – odlišná, to isté by muselo platiť aj pre náš jazyk ako systém prostriedkov komunikácie s našimi bližnými. V tomto duchu si predstavte, koľko z našich komunikačných pravidiel by bolo ohrozených, keby biologický druh *homo sapiens* prestal vnímať bolesť. Neexistoval by nijaký spoločný referenčný bod pre slovníky o bolesti, ktoré by neobsahovali špecifické pravidlá vyjadrovania bolesti, zároveň tiež množstvo pravidiel zaobchádzania s ľuďmi, ktorí trpia bolesťami. Znamenalo by to, že tieto slovníky by bežali „naprázdno“, chýbali by im *prirodzené* bolestivé reakcie na ich ultimatívne zdôvodnenie. Táto situácia sa podobá svetu zvukov, kde v dôsledku absencie externého referenčného rámca neexistovali žiadne reštrikcie používania slov. Keby neexistovalo prirodzené pociťovanie a správanie v stave bolesti, na základe čoho by sme mohli očakávať, že pravidlá reči sa budú zachovávať a budú sa kontinuálne považovať za zmysluplné, t.j. hodné zachovania? Reč je viditeľne neschopná konštruovať základnú skúsenosť, hoci musím pripustiť, že isté druhy skúsenosti ako napr. pocity a emócie môžu byť do istej miery sociálne ovplyvnené. Necítim sa však kompetentný diskutovať o plasticite ľudskej skúsenosti. Biologické fakty týkajúce sa druhu *homo sapiens* nemožno konštruovať v rámci diskurzu, pretože predstavujú realitu, na ktorú aplikujeme naše slová. Ich fakticita je formálnou podmienkou zmysluplnosti reči. Dobré to možno ukázať na spôsoboch, akými sa učíme slovník *bolesti*. Referovanie o týchto telesných stavoch totiž možno legitímne považovať za geneticky primárne a prakticky podstatné pre život ľudí. Reč vzťahujúcu sa na ľudskú telesnosť tak možno označiť za základný typ komunikácie v ľubovoľnej ľudskej komunite. „*Ako sa ľudská bytosť učí význam názvu vnemu?*“, pýta sa vo *Filozofických skúmaníach* Wittgenstein. Tu je jedna možnosť: „...*slová sa spájajú s pôvodným, prirodzeným výrazom pocitu a zastupujú ho.*“ ([1], § 224).

Ak by neexistoval materiálny svet, prirodzené reakcie druhu *homo sapiens*, neexistovalo by ani žiadne podložie podopierajúce naše spôsoby komunikácie. Nebolo by teda možné ani žiadne verejné kritérium (referencia) ultimatívneho zdôvodnenia istých pravidiel používania našich pojmov. Proces verejnej konverzácie by sa prakticky nelíšil od konverzácie privátnej so všetkými negatívnymi dôsledkami, ktoré z toho vyplývajú. Teologická dogma sa v tomto prípade prejavila ako analytický súd. Konverzácia imateriálnych anjelov je preto pre ľudskú myseľ skutočne nepochopiteľná. Tá je totiž, parafrázujúc

Wittgensteina, obrazom živého ľudského tela. Myseľ, ktorá by nikdy neprišla do styku s telom, by nemohla (z ľudského uhla pohľadu) koherentne myslieť. (Tento argument platí aj pre prípady tzv. umelej inteligencie, ktorá disponuje len syntaktickými pravidlami a postráda sémantické pravidlá).

Pozícia anjelov ako vyšších božích stvorení, ktoré sú v hierarchii súcna nadradené ľudom, má teda silné logické dôvody. Možno to svedčí v prospech tézy, že proti zákonom logiky nič nezmôže ani Stvoriteľ sveta. Pre filozofiu mysle z toho vyplýva poučenie, že treba dôsledne rešpektovať fakt, že koncept anjelov patrí teológii a nemá nič spoločné s vedami o človeku.

LITERATÚRA

- [1] WITTGENSTEIN, L.: Filozofické skúmania. Bratislava, Pravda 1979.
- [2] DESCARTES, R.: Meditácie o Prvej Filozofii. In: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia, zv. 6. Bratislava, EPOCH 1979.
- [3] DESCARTES, R.: Princípy filozofie. Bratislava, Pravda 1986.
- [4] RYLE, G.: The Concept of Mind. London, Penguin 1983.
- [5] SEARLE, J. R.: Mysl, mozek a veda. Praha, Mladá fronta 1994.
- [6] HARRÉ, R.: Emócie a pamäť – Druhá kognitívna revolúcia. In: Filozofia, č.4, 1995, roč. 50. Bratislava, Iris 1995.
- [7] STRAWSON, P. F.: Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics. London, London University Press 1964.
- [8] NAGEL, T.: Aké je to byť netopierom. In: Myseľ, telo, stroj. Ed. E. Gál a J. Kelemen. Bratislava, Bradlo 1992.
- [9] ARISTOTELES: Kategórie. In: Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina. Zv. 2. Bratislava, Pravda 1972.

Róbert Konrád
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
831 64 Bratislava
SR