

ÚVOD DO FILOZOFIE MYSLE (I)

Silvia GÁLIKOVÁ

K OTÁZKE TEORETICKÝCH ZDROJOV A PREDMETU FILOZOFIE MYSLE

"Za najväčší škandál vo filozofii," napísal K. Popper v jednej zo svojich klasických prác *Objective Knowledge*, "považujem to, že zatiaľ čo badáme, ako sa príroda okolo nás vytráca, filozofia sa zaoberajú otázkou, či svet existuje." Domnievam sa, že v súčasnej filozofii mysle postihol podobný osud fenomén, ktorý sa nám zdá byť azda najbližším a nespochybniteľným, náš vnútorný svet, našu myseľ a vedomie. V nasledovnom sa pokúsim preskúmať, či sa za týmto na prvý pohľad sentimentálnym pocitom skrýva racionálne jadro alebo "hmatateľný dôkaz". Pokúsim sa ukázať, prečo sa otázka Čím sa filozofia mysle zaoberá?, a teda čo pod myseľou rozumieme, stala takou nepopulárnou a zavádzajúcou. Otázka *bytia* mysle - myšlienok, vier, túžob, predstáv, pocitov, konfrontovaná s otázkou bytia stolov, stromov, čajníkov, súvisí so spytovaním sa na *existenciu* a svojbytnosť objektov odlišných od tých, ktoré sme pomenovali fyzikálnymi. Analýza zmysluplnosti analógie fyzikálne - mentálne, skutočné - zdanlivé, vonkajšie - vnútorné nielen upozorňuje na problematický status mysle a jej obsahov, ale zároveň problematizuje zdanlivo nespochybniteľný status fyzikálnych objektov, procesov, vlastností a spôsob, ako sa s nimi oboznamujeme.

* Popri filozofii fyziky, matematiky, ekonomiky, práva či filozofii jazyka možno filozofiu mysle v užšom zmysle považovať za filozofickú disciplínu, ktorá svoj najväčší rozmach dosiahla v prostredí anglo-americkéj proveniencie 20. storočia. Najdiskutovanejšie problémy, ako napríklad problém povahy mysle, vedomia, vzťahu mysle a tela /mozgu/, mysle a jazyka sa sformulovali do otázok typu: Kto som Ja? Čo je myseľ (psyché, duša, rozum, vedomie)? Aký je jej vzťah k vonkajšiemu svetu? Prežije zánik fyzikálneho tela? Majú myseľ aj iné veci, iné živočíchy okrem človeka? Aký je vzťah mysle (duše) a mozgu? Ako môže agregácia miliónov individuálnych neurónov vyvolať subjektívne uvedomovanie? Na základe čoho možno predpokladať, že aj iné individuá majú vedomú skúsenosť? Môžu počítače myslieť? Je duša metaforou?

Napriek tomu, že skúmanie uvedených problémov ako problémov filozofických a ich vzťah k rovnomeným vedeckým problémom sa vyhrtilo predovšetkým vo filozofii mysle tohto storočia, odpovede na väčšinu spomenutých otázok trápili filozofov po stáročia. Preto pod filozofiu mysle v širšom zmysle možno zaradiť úsilie všetkých, ktorí participovali a participujú na skúmaní nášho uvažovania, pochybovania, našich presvedčení, predstáv a očakávaní o svete a nás samých. V rámci filozofie mysle sa problém odhalenia povahy mysle môže na prvý pohľad javiť len ako jeden

z množstva problémov, ktorými sa zaoberá. Vo všeobecnosti však možno povedať, že vari každý filozofický problém sa týka toho, ako svet chápeme, čo si myslíme, čomu veríme, o čom sme presvedčení, čo sa domnievame, o čom pochybujeme atď. Ak by sme viery, želania, predstavy označili myslením, potom by každý filozofický problém vo väčšej alebo menšej miere participoval na analýze štruktúry, obsahu alebo funkcie myslenia.

V bežnej skúsenosti málokto spochybňuje existenciu myšlienok, pocitov, želaní, nádejí, intencií, ktoré *nejakým spôsobom* ovplyvňujú naše nálady, vzťah k druhým, naše činy a konanie druhých. Úsilím filozofov bolo od nepamäti skúmať nielen povahu z psychológie známeho "fenomenologického poľa", t.j. súboru vedomých, podvedomých stavov - rozhodnutí, vier, bolesti, trápení, strachu, zlosti, radosť, nenávisť, ale najmä podiel onoho "tajomného poľa" na odhaľovaní toho, čo robí človeka človekom, čo robí vonkajší svet svetom *vonkajším* a čo *naším* svetom a do akej miery je toto "pole" "zodpovedné" za vzostup a pád ideálov človeka. Vymedzenie predmetu filozofie mysle predpokladá objasnenie prvej strany mince, pochopenie filozofie mysle ako *filozofického* skúmania. Vzhľadom na šírku konárov a hĺbku koreňov stromu filozofie sa obmedzím iba na niektoré problémy, ktorými prívlastok *filozofický* na jednej strane problematizuje "definovanie" predmetu *filozofie* mysle a na druhej strane skúmanie mysle determinuje. Ak by sme sa zastavili pri "takzvanej" (úvodzovky signalizujú nielen spochybnenie legitímnosti tejto štruktúry predstaviteľmi filozofie mysle, ale aj ich vlastnú principiálnu *neschopnosť* vymaniť sa z jej pút) tradičnej štruktúre filozofie, hovorili by sme o dejinách filozofického skúmania mysle a ich *interpretácii*, o historickom a sociálno-kultúrnom kontexte problému skúmania, o ontologickej a epistemologickej stránke uchopenia fenoménu, dostali by sme sa k otázkam metód filozofického skúmania, ich vzťahu k metódam vedy a výsledkom, ku ktorým oba typy skúmania či poznania dospievajú. Pri vymedzovaní niektorých variantov predmetu filozofie mysle, ako si neskôr ukážeme, uvidíme, že populárna potreba deontologizovať (v zmysle zbaviť sa filozofického úsilia odhaliť *povahu* mentálnych javov) večné filozofické problémy svoje plody doposiaľ nepriniesla.

Významná súčasť *filozofického* skúmania mysle sa vzťahuje na otázku vzťahu medzi myslou a realitou (vonkajšieho sveta), týka sa vzťahu chápania reality a následnej koncepcie mysle ako výsledku istého *metafyzického* postoja. K najdiskutovanejším problémom tohto vzťahu možno zaradiť: a) naturalizmus versus nenaturalizmus, b) subjektivita versus objektivita, c) otázka vrodenej. Prvý problém vyvstáva vo vzťahu k existencii a uchopeniu mentálnych fenoménov, pojmov etiky či objektov matematiky. Ak napríklad, podľa C. McGinna pripustíme existenciu fenoménov, objektov alebo pojmov *mimo* empirického sveta, t.j. mimo zmyslami vnímateľného sveta opísateľného zákonmi fyzikálnych vied, potom tieto fenomény, objekty a pojmy skutočný svet transcendujú a vyvstane otázka ich vzťahu k myšli, jej schopnosti uchopovať entity vo svojej povahe neempirické. Mysli pripíšeme nadprirodzené mentálne schopnosti a svet sa spolu s ňou vzápätí bude javiť záhadnejším, než sme si doposiaľ mysleli. Myseľ a mentálne, psychické sa v tomto prípade budú

považovať za nadprirodzené javy nezávislé od evolúcie živej prírody a mozgu a budú sa spájať napríklad s vierou v existenciu nesmrteľnej duše. (To, či postulovanie *existencie* čísel, myšlienok, pocitov, teórií implikuje *nadprirodzenosť* a prekračovanie empirického sveta, bude, samozrejme závisieť od toho, čo budeme pod empirickým svetom rozumieť.)

Protipólom nenaturalistického alebo supranaturalistického poňatia mysle je naturalistický postoj, chápanie mysle ako prirodzeného javu, ktorého vznik a vývin sa spájajú s biologickou a sociálnou evolučnou teóriou, s poznatkami neurovied, lingvistiky, antropológie, etológie, počítačovej vedy. V rámci naturalistického metafyzického postoja možno rozlíšiť optimizmus alebo pesimizmus vo vzťahu k viere v explanačnú a predikčnú schopnosť vedy objasniť povahu mysle. Stretávame sa totiž s názormi, ktoré sice myseľ považujú za prirodzený jav, ale s odvolávaním sa na neredukovateľnú povahu mentálnych javov či subjektívnej skúsenosti odmietajú nárok vedy (ktorá sa niekedy tvári, že filozofický aspekt problému sa jej netýka) na vyčerpávajúci výklad povahy mysle. Rôzne medzivarianty načrtnutých prístupov vychádzajú z úsilia harmonizovať vieru v nadprirodzený pôvod mysle s najnovšími poznatkami vied. V kontexte súčasnej filozofie mysle sa však aj takéto tendencie označujú skôr za nenaturalistické. Druhý okruh problémov sa týka ontologicky poňatej dichotómie subjektívita - objektivita. J. Searle považuje napríklad objektivne a subjektívne za predikáty typov entít, ktorými sa pripisujú mody existencie. V ontologickom zmysle sú napríklad bolesti subjektívnymi entitami, pretože mod ich existencie závisí od ich pociťovania subjektmi. V protiklade k bolestiam sú napríklad pohoria ontologicky objektivne, pretože mod ich existencie nie je závislý od toho, či ich niekto vníma alebo nie. Vo vzťahu k poznateľnosti sveta možno hovoriť o úsilí rozlíšiť medzi tým, ako sa má svet nezávisle od našich subjektívnych stanovísk. Otázka sa často formuluje ako rozhodnutie o tom, čo je "tam vonku", v skutočnosti, "saňo o sebe" a čo je len nami, resp. našimi javeniami projektované. Ide napríklad o otázku, či sa pojmy etiky, estetiky, času a priestoru, farieb, zvukov nachádzajú vo svete nezávislom od mysle, a teda tvoria súčasť objektivného opisu reality, alebo či odrážajú subjektívne momenty, ktoré *omylom* pripisujeme vonkajším objektom (strom je vysoký, jablko je červené). Modifikácia tradičného historicko-filozofického problému primárnych a sekundárnych kvalít sa v zjednodušenej podobe premieta aj do chápania obrazu mysle. Ak sa prikloníme k názoru, podľa ktorého pojmy vysoký, tvrdý, červený, ale aj dobrý, zlý či slobodný označujú *objektívne* znaky reality, potom si pod myslou môžeme predstavovať akési *pasívne zrkadlo sveta*, ktoré odráža hotové veci vo svete, a nie kvalitu, schopnosť, ktorá svet tvaruje a dáva mu zmysel. Ak, naopak, pripustíme, že uvedené kvality a vlastnosti sú len subjektívnymi projekciami, opäť narazíme na to, či možno z toho, ako sa nám veci javia, ako ich vidíme "vnútorným okom mysle", odvodzovať metafyzické závery o existencii alebo neexistencii vecí. Ocitáme sa akoby pred dilemou, či máme považovať myseľ za nezainteresovaný obraz toho, čo je objektivne reálne, alebo za užitočný "orgán" prežitia, ktorý sa na objektivite reality neustále spolupodieľa. Otázka reality vonkajšieho sveta úzko súvisí s otázkou jeho poznateľnosti, t.j. s otázkou mohutnosti poznávajúcej mysle. Vo

filozofii mysle sa stredobodom diskusií stali dve metódy poznávania mysle: a) metóda introspekcie založená na stanovisku prvej osoby, vychádzajúcej "z vnútra" nositeľa mysle a mentálnych stavov a b) metóda založená na vonkajšom pozorovaní, na stanovisku tretej osoby, vychádzajúcej "zvonka", pomocou ktorej myseľ a mentálne stavy buď pripíšeme, alebo nepripíšeme objektu, ktorý pozorujeme. Pretrvávajúce napätie medzi oboma stanoviskami považuje napríklad T. Nagel za fundamentálny zdroj nedorozumení v súčasnej filozofii mysle, za prekážku porozumenia neredukovateľnosti mentálnych javov. Zdôrazňuje potrebu vytvoriť objektivný pojem mysle, t.j. pojem, ktorým budeme o sebe rozmýšľať nie vo fyzikálnych, ale v mentálnych pojmoch. Pôjde o pojem, ktorým by sme boli schopní abstrahovať od vlastného stanoviska prvej osoby a vypovedať o sebe objektívne - "zvonka". Problém tkvie v tom, že obsah mentálnych pojmov je daný raz stanoviskom prvej osoby, napríklad vo výroku "cítim sa zle", inokedy stanoviskom tretej osoby "zdá sa, že sa necíti dobre", pričom jedno i druhé stanovisko môže alebo nemusí vypovedať o tom, akými stavmi, vlastnosťami, schopnosťami subjekt skúsenosti disponuje. Objasniť rozdiel medzi vnútornými črtami sveta, t.j. takými, ktoré existujú nezávisle od akéhokoľvek pozorovateľa, a črtami, ktoré sú závislé od pozorovateľa, resp. existujú *len* vďaka nemu, považuje J. Searle za prvoradý cieľ filozofa (mysle). Hmotnosť objektu, napríklad, považuje za vnútornú črtu objektu, pretože ak by všetci ľudia vymizli, objekt by mal podľa neho hmotnosť stále rovnakú. To však, že ten istý objekt je vaňou, už nepokladá za vnútornú črtu tohto objektu, pretože uvedenú funkciu jej priradujú tí, ktorí ju používajú. Mať hmotnosť je vnútorná črta a byť vaňou je črta od pozorovateľa závislá, i keď objekt má zároveň hmotnosť a tiež je vaňou. Z tohto dôvodu prírodná veda, ktorá sa zaoberá hmotnosťou, existuje, ale nie prírodná veda o vani.

Otázka vrodenej súvisí so spytovaním sa na pôvod mysle a jej obsahov. Odkiaľ sa berú obsahy mysle, poznania? Aký je vzťah medzi mentálnymi obsahmi a obsahmi viet vonkajšej (vnútornej) reči? Za predpokladu, že odhalíme také kognitívne štruktúry mysle, ktoré nemožno odvodiť z vonkajšej skúsenosti, vyvstáva otázka o povahe mentálneho obsahu, napríklad poznania princípov geometrie alebo gramatiky. Čo by znamenalo považovať v 20. storočí myseľ za prázdnu schránku - *tabulu rasa*? J. Piaget, ktorý sa prikláňa k Lockovej kritike platónskej a karteziánskej koncepcie vrodenej ideí, spolu s odmietnutím tézy o vrodenej ideí odmieta aj názor, podľa ktorého idey pochádzajú z bezprostredného vnímania. Podľa Piageta kognitívne štruktúry mysle nie sú produktom vrodenej biologickej výbavy, nejstvyje vrodenej orgán jazyka, tak ako sa domnieva N. Chomsky. J. Fodor v súvislosti s učením sa jazyka tvrdí, že na to, aby sme boli schopní naučiť sa svoj materský jazyk, musíme disponovať vrodenej jazykom myslenia (*language of thought*). Z. Vendler túto schopnosť nepovažuje za vrodenu, pretože nie je vlastná dieťaťu pri narodení, ale je výsledkom jeho spontánneho vývinu, a teda je skôr prirodzená (*native*). Na to, aby bolo dieťa schopné dekódovať základné ilokučné, syntaktické a sémantické črty hociktorého jazyka, musí, píše Vendler, disponovať biologickou výbavou, ktorá spĺňa podobnú funkciu ako skica obrazu.

Filozofia mysle a vedy

Nemalú časť diskusií týkajúcich sa statusu a zmysluplnosti *filozofického* skúmania mentálneho a jeho vzťahu k vedeckému skúmaniu podnikli experimenty v oblasti neurovedy, neuropsychológie, psychopatológie, kognitívnej psychológie, počítačovej vedy. K najdiskutovanejším sa z celého radu neurovedeckých experimentov zaradil fenomén "blindsight" (videnie slepých), "split-brain" (syndróm rozštiepeného mozgu), "Antonov syndróm" a pod. Fenomén "blindsight" možno stručne charakterizovať ako porušenie primárneho vizuálneho kortexu. Táto porucha vedie k narušeniu vizuálneho poľa subjektu. L. Wieskrantz, ktorý syndróm podrobne analyzoval, vo svojich experimentoch ukázal, že i napriek domnejšej "slepote" ľavého vizuálneho poľa je pacient schopný vnímaním veľmi presne rozlišovať predmety tohto poľa. Zaujímavosťou bolo, že pacienti pri pokusoch popierali fakt, že by projektované stimuly videli. O tom, že predmety v "tmavom" poli pacienti registrujú, dovedáme sa až po ich "nahovorení" k tomu, že s experimentátorom hrajú akúsi hru a majú hádať, či niečo vidia alebo nie na základe princípu "nútenej voľby" (forced choice). Wieskrantz klasifikoval svoj prístup ako neurofyziologické pozorovanie vzťahu medzi uvedomovaním si udalosti a schopnosťou zraku a pamäti pacientov, a vyhodnotil ho ako príklad demonštrácie absencie uvedomovania si vlastného poznania subjektom. Podobne by bolo možné zhodnotiť aj Antonov syndróm, ktorý spočíva v tom, že pacienti trpiaci náhlou slepotou v dôsledku traumy alebo porúch vizuálneho kortexu svoju slepotu nerozpoznávajú. Neuvedomujú si fakt, že nevidia, a naďalej sa správajú tak, akoby videli. U pacientov so syndrómom "split-brain" dochádza k operatívne oddeleniu oboch hemisfér mozgu preseknutím najväčšej spojovacej časti - corpus callosum s cieľom odstrániť alebo aspoň zmierniť epileptické záchvaty. Štúdium pacienta s touto poruchou v experimentoch osvetľuje do akej miery je mozog modulárny vo svojej schopnosti vytvárať zjavnú vedomú integritu. Povedané jazykom Churchlandovej, v experimente ide o to, že pravá hemisféra je *schopná* vyvolať reakcie v ľavej hemisfére bez toho, aby tá mala vedomý prístup k informácii vlozenej pravým mozgom. Každéj hemisfére sa zároveň predostrie odlišný obraz a pacient má vybrať kartu, ktorá najviac zodpovedá predstave obrazu. V jednom prípade bola pravej, "tichej" hemisfére predstavená zimná scenéria a ľavej, "hovoriacej" kurací pazúr. Pacient z predložených kariet priložil pravú ruku k obrázku kuracej hlavy a ľavú ruku k zimnej scenérii. Po otázke týkajúcej sa výberu kariet ľavá hemisféra "reagovala" bez váhania vo výpovedi pacienta: "videl som, že ľavá hemisféra vedome klamala, ale nebola si istá, čo robí ľavá ruka".

Napriek tomu, že vo filozofických diskusiách sa uvedené experimenty interpretovali rôzne, do pozornosti tých, ktorí sa zaoberali odhalením povahy mentálneho či problémom vedomia, sa predsa dostalo čosi spoločné. A to predovšetkým spochybnenie descartovskej metódy *introspekcie* ako explanácie správania vychádzajúceho "z vnútra" subjektu. To povedie podľa P.Churchlandovej k erózii zastaranej dogmy "introspektívneho oka" ako metafory vedomia, nespochybniteľnej schopnosti mysle a napokon existencie z bežnej skúsenosti zrejmej "sféry" mentálneho. Uvedené

experimenty totiž, tvrdí Churchlandová a tí predstavitelia filozofie mysle, ktorí považujú postulovanie *reality* mysle a vedomia za výplod filozofickej špekulácie brániaci vedeckému skúmaniu týchto javov, sú dokladom o tom, že vedomie, myseľ hrajú v našich životoch až "druhé husle". Z toho sa odvodzuje aj "druhotnosť" kontrolnej a príčinnej funkcie domnovej reality mentálneho, samozrejme, potiaľ, pokiaľ sa identifikuje s vedomými, uvedomovanými stavmi. Funkcia "prvých huslí" sa tak "automaticky" pripisuje dejom, mechanizmom, stavom podvedomým či nevedomým. Z týchto dôvodov sa zastaraná dogma o sile sebauvedomenia, jednote vedomia a jeho kontroly nad podvedomými stavmi a procesmi rozpadáva. Pojem a fenomén vedomia preto podľa Churchlandovej čaká odvoz do *múzea kuriozít a zastaraných mýtov o tom, ako fungujú ľudské bytosti* [3]. Metafora vedomia sa nahrádza aktivitami mozgu, ktorý *rozlišuje* medzi vedomými a nevedomými stavmi, modeluje svet, iné mozgy a seba samého. Napriek tomu, že eliminativistický postoj P. Churchlandovej k fenoménu vedomia a jej následnú interpretáciu neuropsychologických experimentov možno zaradiť k extrémnym stanoviskám, odráža dve prevládajúce tendencie skúmania vedomia, mentálneho v súčasnej filozofii mysle: 1. naturalistický postoj vo vzťahu k možnosti vedeckého (v prípade Churchlandovej - neurobiologického) opisu, explanácie vedomia, mentálneho, redukcie pojmu (filozofického na vedecký) a javu (fenomenálneho na vedecký) vedomia, mysle, 2. spochybnenie funkcie vedomia, vedomých mentálnych stavov ako významných či *rozhodujúcich* pri explanácii a predikcii správania človeka a prínosu *filozofického* skúmania povahy vedomia. Nesporne významným momentom, ktorý uvedené experimenty demonštrujú nezávisle od mnohознаčnosti interpretácii, je iluzórnosť striktnej dichotómie vedomých a podvedomých stavov. To sa však týka tak zvýznamňovania vedomých, ako aj podvedomých stavov a procesov. Nepostrádateľnosť vedomých stavov, prelinanie sa a vzájomné ovplyvňovanie vedomých a podvedomých stavov podopiera experimentálny výskum A. Marcela [4], ktorý upozorňuje na fakt opisu podvedomých stavov v pojmoch stavov vedomých: môžeme si ich uvedomiť, v minulosti sa javili vedomými stavmi alebo priamo utvárajú našu vedomú skúsenosť. Svoj názor ilustruje na príklade, v ktorom subjekty neodpovedajú na podnety, pokiaľ ich vedome nepochopia. Napriek tomu, píše Marcel, že teoretický záujem sa sústreďuje predovšetkým na nevedomé či neuvedomované aspekty spracúvania podnetov, väčšina údajov vyžaduje status *vedomého subjektu*, ktorý dané podnety zachytáva, reflektuje a vyhodnocuje. Príkladom úzkeho vzťahu vedomých a podvedomých javov je syndróm *hypermnézie* alebo vedomého preskúmania a vyhľadávania konečných udalostí. Podstatným sa v týchto prípadoch stáva vedomé preskúmanie, sústredenie sa, koncentrácia zameraná na vyvolanie udalosti. Experimenty ukazujú, že prevencia vedomého vyhľadávania je schopná hypermnéziu eliminovať. Charakteristika vedomia na základe vôľových aktivít, myslenia, koncentrácie, úsilia vyhľadávať smerom ku komplexu pamäti alebo smerom od neho, podmieňuje prístupnosť pamäti k vedomiu. Tieto schopnosti vedomia možno interpretovať ako prejav kauzálneho aspektu vedomia, vôľového a regulačného vplyvu na nevedomé operácie. Vedomie tak

z časti podmieňuje to, čo je k nemu prístupné a čo následne ovplyvňuje správanie individua.

Evolučná teória

Jedným z najvýznamnejších hľadísk, ktorým podľa väčšiny predstaviteľov filozofie mysele evolučná teória *prisepela* ku skúmaniu povahy mentálnych fenoménov, je chápanie týchto javov ako *prirodzených*. Podľa evolučnej teórie odpoveď na otázku týkajúcu sa vzniku takých fenoménov, akými sú vedomie a myseľ, nedostaneme odvolaním sa na zásah nadprirodzených síl alebo bytostí, ale skúmaním fosilných náleзов, porovnávacej anatómie, biochémie proteínov a nukleových kyselín. Doterajšie vyskumy ukazujú, že každý jestvujúci druh na Zemi je prežívajúcim typom z množstva variácií predošlých typov organizmov, ktoré siahajú až do obdobia spred 3 miliárd rokov. K základným mechanizmom vzniku "kmeňa evolučného stromu" sa zaraďuje: a) náhodná variácia reprodukovajúceho sa organizmu a b) selektívne prežitie niektorých typov. Evolučná teória ako biologická teória o premenlivosti jednotlivých druhov organizmov na Zemi sa premietla do rozmanitých filozofických prístupov skúmania povahy mysele (vedomia). Otázka, *ako* nás prírodný výber vybavil myšlienkami, vierami, pocitmi, teóriami, jazykom, vyústila vo filozofii mysele do úsilia vyrovnáť sa s dvoma na prvý pohľad nekompatibilnými tézami: a) existenčnou a funkčnou závislosťou mysele, vedomia od neuro-humorálnej sústavy a b) svojbytnou existenciou subjektívnej skúsenosti. Príklon k prvej alebo k druhej téze, k popieraniu jednej na úkor druhej či úsilie obe tézy zladit' sa premietlo do teoretických východísk a metód celého radu "-izmov" súčasnej filozofie mysele. Nejestvuje vari problém, ktorého riešenie by v menšej či väčšej miere neodzrkadľovalo napätie medzi uvedenými tézami.

Napríklad, G. Strawson podľa ktorého evolučná teória predstavuje pravdivý (i keď zďaleka nie úplný) výklad vzniku živých bytostí, sa zároveň prikláňa k tzv. *naturalizovanému karteziánu*. K názoru, podľa ktorého naturalistickému (materialistickému) náhľadu na myseľ neprotirečí postulovanie existencie skúsenosti (vedomia) ako neoddeliteľnej súčasť reality. Vedomú skúsenosť bytosti, organizmu, ktorý zakúša, považuje za základ toho, *aké je to byť touto bytosťou*. Ak jestvuje nejaké kritérium mentálnosti, tak je to práve skúsenosť toho, že myšlienky, pocity, predstavy, bolesti, argumenty prežívame ako *svoje*. Povedať, že skúsenosť je taká skutočná ako skala, znamená podľa Strawsona pripustiť *konceptuálnu* odlišnosť mentálneho (skúsenosti, vedomia) od fyzikálneho (mozgu, tela) [11]. J. Searle sa podobne ako G. Strawson hlási k myšlienke zladenia biologickej zakotvenosti mysele a vedomia s jej neredukovateľnou mentálnou charakteristikou. Subjektívna skúsenosť podľa neho síce nie je jedinou, ale jednou z fundamentálnych vlastností mentálnych javov. Vo svojom prístupe, ktorý označuje "biologickým naturalizmom", sa prikláňa k vymedzeniu mentálnych javov ako fyzikálnych vlastností mozgu, ktoré však na rozdiel od ostatných vlastností (napr. tepla) nemožno *ontologicky* redukovať. Povedať, že myšlienky, viery, želania, strach, láska sú mentálne, neznamená povedať, že nie sú fyzikálne. Sú mentálnymi, a *preto* fyzikálnymi vlastnosťami mozgu.

Neredukovateľnosť subjektívnej skúsenosti (ontológia mentálnych stavov je ontológiou zo stanoviska prvej osoby) možno podľa Searla obhájiť "pragmatickými definičnými praktikami", prostredníctvom ktorých sa tradične dualisticky poňatá *realita* mentálneho rozplyva v mentalistickom jazyku, ktorým vypovedáme o jedinej poznanej realite - realite fyzikálnej.

Ukázať, že radosť zo slnečného svetla, z Vivaldiho huslí alebo zo šumu konárov by mohla byť *čímisi* fyzikálnym odohrávajúcim sa v mozgu, je jednou z fundamentálnych tiež koncepcie jedného z najvýznamnejších teoretikov mysle a vedomia D. Dennetta. Predstavu karteziánskeho divadla ako príbytku záhadných psychických javov nahrádza modelom fungovania vedomia a mysle na základe mechanizmu paralelných polí mozgu. Zladenie a spätosť evolúcie mozgu s evolúciou mysle a existencie subjektívnej skúsenosti završuje uplatnením neutrálnej metódy opisu dát, tzv. heterofenomenologickej metódy pripísania a opisu "dát vedomia". Heterofenomenálny svet sa stáva svetom elektrochemických dejov v mozgu, ktoré v bežnej skúsenosti opisujeme pojmami vier, želaní, predstáv a pocitov. Podľa K. Poppera je možné, aby v materiálnom univerze vzniklo čosi nové. Mŕtva hmota má viac mohutností, než len produkovať mŕtvu hmotu - produkuje mysle, seba samu transcenduje v pomalých štádiách. Evolúcia produkuje ľudskú myseľ, ľudský jazyk, pomocou ktorého vytvárame príbehy, explanačné mýty, nástroje, umelecké diela. Nad tým, *ako* hmota (svet 1) vytvára myseľ (svet 2) a produkty ľudskej mysle (svet 3), nám zostáva podľa Poppera len žasnúť. Vznik a evolúciu mozgu a následnú evolúciu subjektívnej skúsenosti objasňuje vo svojej teórii sveta 3, človekom stvoreného objektívneho sveta produktov ľudskej mysle [7].

Filozofia mysle a filozofia psychológie

Nejasnosti vzťahu oboch disciplín sa týkajú tematiky, predmetu, ako aj metódy filozofického skúmania *mysle* a *reality* mentálneho a jeho vzťahu k filozofickému skúmaniu "fenomenologického poľa" v rámci psychológie. Je filozofické skúmanie mysle rovnocenné s jej skúmaním v psychológii, alebo majú obe disciplíny, filozofia a psychológia, špecifický predmet bádania? Ťažkosti, ktoré súvisia s analýzou *vzťahu* predmetu filozofického a psychologického skúmania mysle, bezprostredne súvisia s mnohoznačnosťou, ktorá sprevádza *pojmem* mysle, resp. všetky tie pojmy, ktorými sa v dejinách filozofie (a psychológie) pomenúvali javy, z bežnej skúsenosti známe pod psychikou. V svojich dejinách prešlo "psychické" nespočetnými metamorfózami. V starovekom Grécku Psyché symbolizovala personifikovanú bohyňu milovanú Erosom, ktorá predstavovala dych, dušu alebo myseľ. Predsokratici považovali psyché za zvláštnu časť vzduchu, ohňa alebo atómov a pre Aristotela sa stáva základným princípom života. Psyché symbolizovala to, čo oddeľuje živé od neživého.

Aristotelovské delenie duše na vegetatívnu, senzitívnu a rozumovú sa v koncepcii mysliteľa vrcholného stredoveku T. Akvinského ruší. Dušu sice chápe ako substancijnú formu tela, ale zároveň ako spirituálnu substanciu, ktorá je nesmrteľná. Skutočne revolučný prelom v nazeraní duše (myslenia) prináša so sebou podľa filozofov mysle novoveká filozofia v koncepcii jedného z jej najvýznamnejších

predstaviteľov R. Descarta. Karteziánsky dualizmus mysle a tela viedol podľa mnohých k vytvoreniu dvojitej ontológie sveta - hmotnej a duchovnej, k vytrhnutiu mysle a vedomia z prírodovedeckého obrazu sveta a z možnosti uchopenia prostriedkami vedy. Terčom kritiky sa stala najmä istota existencie vecí mysliacej, ideí, predstáv, dojmov poprepájaných v skúsenosti, schopnosti sebauvedomovania. Jej jadro spočívalo a dodnes spočíva v neschopnosti uspokojivo sa vyrovnáť s *nefyzikálnou* povahou mentálneho. Okrem dualizmu sa na druhej strane kritizuje Descartova koncepcia za svoj materializmus, t.j. za názor, podľa ktorého možno dušu lokalizovať do časti mozgu (epifýzy). Týmto, ako sa konštatuje, položil Descartes základy vedeckého uchopenia mysle, čo sa premietlo do celého radu teórií identity mysle a tela (mozgu) alebo eliminativizmu. Úsilie vyrovnáť sa s "odkazom" karteziánskej koncepcie mysle vyústilo vo filozofii mysle do úvah o riešiteľnosti či neriešiteľnosti problému myseľ - telo (mozog) či jeho odmietnutí ako pseudoprotblému.

Pochopiteľne, že nemalá časť z toho ako sa narábalo s pojmom mysle, duše, myslenia v dejinách filozofie si ako dedičstvo odniesla do svojho vienka psychológia, ktorá sa ako veda konštitovala koncom 19. storočia. Už v 18. storočí sa však psychológiou nazvala disciplína filozofie, ktorá sa zaoberá štúdiom javov mentálneho života. Javy ako myslenie, uvažovanie, zapamätávanie si sa skúmajú introspekciou (z lat. *spicere* - pozeráť, *intra* - do, do vnútra) alebo vnútorným pozorovaním. Už sv. Augustín pripisoval "introspekciu", resp. schopnosti mysle reflektovať samu seba status nepochybného poznania. Zlatým vekom introspekcie sa stáva 17. storočie a Descartove úvahy z *Rozpravy o metóde*, v ktorých píše: *prvým pravidlom získania pravdy a istého poznania je neakceptovať nič ako pravdivé, ak o tom nemáme evidentné poznanie, a do súdu zahrnúť len to, čo sa v mojej myslí prezentuje tak jasne a zreteľne, že o tom nemôžem pochybovať*.

Poňatie introspekcie ako seba-reflexie, seba-pozorovania či seba-uvedomovania si *obsahov a procesov* mysle v novovekej (racionalistickej a empirickej) filozofii sa stalo základom introspekcie ako experimentálnej metódy v psychológii. Vedu mentálneho života definoval jeden z jej zakladateľov W. James v práci *Princípy psychológie* (1890) ako *výsledok nazerania do našich myslí a vypovedania o tom, čo v nej objavíme: pocity, želania, rozhodovanie, uvažovanie a pod.* Vágnosť dát introspekcie ako relevantných psychologických dát však viedla k pádu introspekcionizmu v psychológii. Úsilie zvedečtiť a zosystematizovať introspekciu ako vedeckú metódu sa nahradilo skúmaním priamo pozorovateľných a merateľných aspektov (vonkajšieho) správania. Nástup behaviorizmu v psychológii (Watson, Skinner) sprevádzal filozofický a metodologický behaviorizmus vo filozofii mysle (Ryle). Ak zámerom prvého typu behaviorizmu bolo etablovanie vedy o správaní ako alternatívy k psychológii ako vede o mentálnom živote, zástancovia druhého typu sa usilovali porozumieť povahe filozofického skúmania, ktoré bolo podľa nich plné konceptuálnych omylov. Fundamentálny omyl spočíval v narábaní s pojmami vier, pocitov, predstáv, myšlienok ako analogických k pojmom domov, strojov alebo telefónnych búdok. Podobne ako sa v psychologickom behaviorizme prešlo od skúmania

"vnútorného" k "vonkajšiemu" do stále väčšej pozornosti filozofie mysle sa dostáva vonkajšie v zmysle jazyka buď o domnejšej sfére mentálneho alebo celkom reálnych stavoch mozgu. Analogicky k úsiliu kognitívnej psychológie sa pripája funkcionalizmus vo filozofii mysle ako skúmanie nevedomých kognitívnych mechanizmov a vzťahov, ktoré sa odohrávajú medzi vstupom podnetov systému (človeka, počítača) a jeho následnými reakciami. Psychoanalytické zvýznamnenie nevedomia a podvedomia nachádza odozvu u filozofov mysle výraznejším akcentovaním nevedomých, podvedomých stavov a procesov, podložených nespočetnými experimentami z oblasti neurovied. Jazyk, ktorým hovoríme o mentálnom, funkcia rozmanitých jazykových hier, ako významnej súčasť intersubjektívnej komunikácie sa teší podobne ako v psychológii tak vo filozofii čoraz väčšej popularite v úsilí oslobodiť sa od ťaživých reminiscencií karteziánskeho obrazu mysle a duše.

Neustále metamorfózy úsilia *pomenovať* a *osvetliť* "do rúcha tajomnosti" zahalenú sféru psychického (mentálneho) vo filozofii a psychológii sa premietlo i do pochopenia vzťahu filozofie mysle a filozofie psychológie. Podľa C. McGinna, ktorý svoj názor považuje za tradičný, sa filozofia psychológie líši od filozofie mysle tým, že ide o disciplínu *druhej úrovne*, ktorá čerpá svoje vedomosti z vedy na ktorej je závislá, zatiaľ čo filozofia mysle sa usiluje dosiahnuť *vlastné pravdy* (analýzou mentálnych pojmov) a teda je od vedeckej psychológie do veľkej miery nezávislá [5]. N. Block považuje filozofiu mysle za súčasť filozofie psychológie, pretože veľa problémov filozofie psychológie je podľa neho verziou tradičných problémov. Z tohto dôvodu sa ťažisko skúmaní filozofie mysle presúva od metafyzických (identita osobnosti) alebo epistemologických problémov (problém zmyslových dát) k štúdiu konceptuálnych a empirických problémov [5].

Filozofia mysle a filozofia jazyka

Na margo vzťahu filozofie mysle a filozofie jazyka sa vyslovil pregnantne J. Searle, ktorého poburuje implicitné alebo explicitné *zaznávanie reality* mysle, vedomia, vedomej skúsenosti v súčasnej filozofii mysle. Konštatuje, že pokiaľ vo filozofii jazyka nik nepochybuje o *existencii* jazyka, rečových aktov, vo filozofii mysle je bežné spochybňovať existenciu neeliminovateľných subjektívnych stavov vedomia [10].

Ako sa premieta lingvistický obrat analytickej filozofie nášho storočia vo vzťahu k riešeniu problémov filozofie mysle?

Zjednodušene možno hovoriť o dvoch základných prístupoch vzťahu jazyka a mysle. V prvom prístupe sa jazyk považuje za prostriedok odhalenia myslenia, resp. skúmanie pojmov prostredníctvom analýzy slov nás má priviesť k objasneniu fenoménu mysle. Jazyk, na rozdiel od intuitívneho vciťovania alebo introspekcie, sa tak stáva *prostriedkom* skúmania mysle, myslenia. Spoločnou platformou rozmanitých verzií tohto prístupu je téza, podľa ktorej myslenie *výžaduje* jazyk. Ak sa domnievame, že myšlienky sú vo svojej podstate lingvistické, potom sa cesta "riešenia" filozofických problémov stane cestou skúmania *významov* slov, pojmov, viet - vydávame sa na cestu projekcií všeobecných teórií významu. Význam vety sa,

napríklad, stane tým "miestom", kde sa bude ukrývať povaha našich myšlienok. História hľadania významu je históriou skúmania toho ako je možné, že pre *mysel'* isté gestá, zvuky, označenie alebo prirodzené javy *znamenajú* "čosi" iné. Zdá sa, že len *mysel'* je schopná chápať veci ako symboly iných vecí. Symboly sa môžu vzťahovať k najrozmanitejším objektom od konkrétnych až po abstraktné, ktoré sa podľa mnohých vymykajú svetu fyziky a fyzikálnych zákonov. Jednotlivé teórie významu sa so vzťahmi triády *mysel'-jazyk-svet* vysporadúvali rôzne. Kým verifikačná alebo obrazová teória významu si vystačili s analýzou jazyka (vety) nezávisle od intencií a sociálneho kontextu toho, kto jazykom čosi *mieni*, štrukturalistická, pragmatická, holistická teória významu berie do úvahy vzťah hovoriacieho k sociálnemu kontextu jeho "jazykovej hry".

Slabšia verzia tézy o metodologickej primárnosti jazyka konštatuje heuristickú výhodnosť skúmania lingvistického zakotvenia pojmov pri objasňovaní ich obsahu. Podľa silnejšej verzie oddeliť myslenie a jazyk nemožno z principiálneho hľadiska, nakoľko skúmať myslenie znamená skúmať jazyk a opačne. Naša bežnou skúsenosťou podporená intuícia o nepostrádateľnosti jazyka (artikulovanej reči) pri pripisovaní mysle a myslenia nemusí byť však nespochybniteľná, ako sa na prvý pohľad zdá. Sú myšlienky možné aj bez jazyka? Vyžaduje existencia a poznávanie mysle lingvistické médium? Odpoveď na tieto otázky nesporne súvisí s charakteristikou mysle, resp. mentálnych javov. Ak budeme *mysel'* ponímať široko (t.j. ako väčšina predstaviteľov filozofie mysle), zahrnieme do nej okrem myšlienok, želaní, predstáv aj pocity, náklady, vnímanie, uvedomované aj podvedomé psychické stavy. V tomto prípade by sa jazyk v podobe (vonkajšej) artikulovanej reči zrejme nestal znakom rozlišujúcim bytosti bez mysle od bytosti mysl'ou obdarených, ak by sme nechceli uprieť predverbálnym deťom, hluchonemým, ktorý si vonkajšiu reč osvojili až neskôr a iným živočíchom (minimálne svojim psom) také stavy ako bolesť, strach, radosť, smútok, očakávanie. Otázka prítomnosti artikulovanej reči ako jedného z významných prostriedkov vyjadrovania mentálnych stavov vedie vo vzťahu k pripisovaniu stavov vedomia (mysle) iným živočíchom k otázke rozlišovania medzi druhmi javov. Podľa niektorých, fakt existencie "nižších" stavov vedomia (pocitov, vnemov), napr. u cicavcov, neznamená, že môžeme hovoriť o tom istom *jave* - o vedomí ako v prípade živočíchov druhu *Homo sapiens*. Potom sa ovšem problematickým stane aj pripísanie mysle, psychických stavov predverbálnym deťom alebo ľuďom trpiacim poruchou reči. Brocova afázia - porucha chápania a vyjadrovania sa v jazyku dôkazuje veľkú mieru nezávislosti medzi funkčným systémom jazyka (reči) a funkčným systémom myslenia, nakoľko k poruche myslenia pri tomto ochorení nedochádza. A naopak, napríklad Williamsov syndróm, ktorý možno charakterizovať ako poruchu myslenia, nesprevádza porucha reči a jazyka. Tí filozofi a vedci, ktorí sa opierajú o evolučný výklad vzniku a fungovania mysle a mentálneho, považujú rozdiel "nižších" a "vyšších" stavov vedomia za rozdiel v stupni komplexnosti tohto istého javu. Predmetom diskusií teda nie je predovšetkým vzťah jazyka k myšli v uvedenom širšom význame, ale vzťah jazyka a mysle v užšom význame, ako schopnosti vyjadriť istý *propozíčný postoj* prostredníctvom vnútornej reči alebo jazyka

myslenia. Je existencia jazyka myslenia nepostrádateľným kritériom pripísania mysle? Aký je vzťah vnútornej a vonkajšej reči z hľadiska obsahu, štruktúry, pravidiel? Čoho produktom sa javia lingvistické vnútorné stavy - sú geneticky naprogramované, alebo ich jestvovanie odvodzujeme z pravidiel verejného jazyka (public language)? Okrem existencie nelingvistických foriem pripisovania myšlienok (navonok alebo smerom dovnútra), geneticky naprogramovanej schopnosti naučiť sa jazyk k najmarkantnejším námietkam voči metodologickej primárnosti jazyka pred myšľou možno zaradiť námietku z cirkularity. Podľa nej sa totiž zdá, že jazyk vysvetľuje myseľ *len preto*, lebo reč sa chápe v zmysle vyjadrovania *myšlienok*.

Ak by sme myšlienky nepovažovali v prvom rade za lingvistické, priklonili by sme sa k druhému prístupu, k téze o metodologickej primárnosti mysle pred jazykom. Filozofia jazyka tvorí časť filozofie mysle, píše J. Searle. Žiadna teória jazyka totiž podľa neho nie je úplná bez objasnenia vzťahu medzi myšľou a jazykom a bez objasnenia zakotvenosti významu (odvodenej intencionality lingvistických prvkov) v biologicky prvotnejšej nástietke z cirkularity vzťahu mysle - mozog.

Myslenie podľa Z. Vendlera, nepotrebuje jazyk, tak ako ho potrebuje (vonkajšia) reč. Myslenie nie je identické s rozprávaním sa so sebou samým, hovoriť a rozmyšľať nie je to isté. Mnohé myšlienky síce vyjadrujeme v slovách, ale myšlienky na základe slov nepripisujeme [12].

Ak sa nechceme zamotať do začarovaného kruhu o vajci a sliepke, tak problém zrejme nebudeme formulovať ako spytovanie sa na to, čo bolo prv, či myseľ alebo jazyk. Jedným z fundamentálnych neuhov tohto spôsobu uvažovania je pristupovať k mysli alebo jazyku akoby k "daným" a na tomto základe skúmať konkrétne fungovanie, štruktúru či obsahovú náplň oboch javov. Ani myseľ (nech už si pod ňou predstavujeme čokoľvek), podobne ako jazyk, však nevznikla "z ničoho", znaky toľko proklamovaného intersubjektívneho diskurzu nespádli z neba na zem ako božská mana. Metafyzické pripisovanie týchto fenoménov jednotlivým organizmom sa preto nezaobíde bez otázok týkajúcich sa vzniku, formovania a evolúcie vzájomných vzťahov medzi nimi.

Predmet filozofie mysle

Existencia rozmanitých metafyzických postojov k chápaniu reality mentálneho, k vzťahu jazyka, mysle a sveta sa premieňa pri vymedzení predmetu filozofie mysle: a) logickou analýzou mentálnych pojmov (Ryle), b) analýzou mentálnych pojmov, ktorými vypovedáme o fyzikálnych (Smart, Armstrong) alebo funkcionálnych (Putnam) stavoch mozgu, c) odhalením a priori nevyhnutných právd o fenoménoch mysle analýzou mentálnych pojmov, ktoré sa stávajú skôr metódou, než objektmi skúmania (McGinn), d) terapeutickým rozpustením reprezentacionalistických pojmov (Rorty) atď.

Ústrednou tézou logického behaviorizmu G. Ryla je objasnenie správania človeka analýzou mentálnych pojmov (želaní, predstáv, vier), ktoré sú vo veľkej miere prejavom dispozícií k správaniu alebo vonkajšími prejavmi správania. Filozof skúmajúci "povahu mentálneho" sa preto nemá usilovať o odhalenie tajomných

stavov a dejov kdesi "vnútri" organizmu (hľadaním mentálnych korelátov správania), pretože sa dopúšťa kategoriálnej chyby. Jej východiskom sa stala karteziánska téza existencie dvoch svetov - fyzikálneho sveta, ktorého procesy sa riadia fyzikálnymi zákonmi, a mentálneho sveta, v ktorom prebiehajú procesy mentálne. Dávať do protikladu telo a myseľ, akoby šlo o dve rovnocenné kategórie, je podľa Ryla logicky nelegitímne. Fakty mentálneho života nepatria tomu istému logickému typu alebo kategórii ako fakty telesného, fyzikálneho života. Z tohto dôvodu potom myseľ a telo nemá zmysel spájať alebo oddeľovať, tak ako je to zvykom v európskom myslení.

D. Armstrong odmieta Rylov behavioristicky ladený pesimistický projekt filozofického skúmania mysle mapovaním "logickej geografie" mentálnych pojmov. Nepopiera význam filozofickej metódy ako analýzy hodnovernosti argumentov, odhaľovaní ambiguit a nezrovnalostí, a teda aj analýzy pojmov. Predmet filozofie sa však podľa Armstronga uvedenými postupmi nevyčerpáva. Analýza pojmov teda neznamená koniec filozofie (tak ako to podľa Armstronga domýšľal Ryle). Analýza pojmov sa stáva skôr prostriedkom, pomocou ktorého filozof prispieva k osvetleniu všeobecnejších otázok, ktoré sa nejavia otázkami o pojmoch, ale o veciach, javoch samých. Filozofické propozície o probléme myseľ - telo, sa nemusia podstatne odlišovať od propozícií psychológa, neurofyziológa alebo biochemika. Špecifická povaha filozofickej argumentácie ešte nemusí znamenať, že ide a priori o metódu, ktorá prispeje k objasneniu problému myseľ - telo. Zároveň však, ako tvrdí Armstrong, ju nemožno a priori odmietnuť ako bezvýznamnú. V prípade riešenia vzťahu mentálnych a fyzikálnych stavov sa prikláňa k názoru, podľa ktorého sú mentálne stavy *identické* s fyzikálnymi stavmi mozgu. Analýza mentálnych pojmov sa tak stane skúmaním plauzibility *nezávislej* analýzy pojmu mentálneho stavu (ontologicky totožného s fyzikálnym stavom). Uvedenú analýzu nazýva *kauzálnou* analýzou mentálnych pojmov, pretože pojem mentálneho stavu sa identifikuje s pojmom, ktorý je *príčinou istých účinkov alebo účinkom istých príčin*. Charakteristika mentálnych stavov prostredníctvom schémy vzťahov medzi príčinami a účinkami systému je vlastná aj funkcionálnemu pohľadu na myseľ, s tým rozdielom, že identifikácia mentálnych stavov s fyzikálnymi stavmi mozgu sa "ruší" ich identifikáciou s jeho funkcionálnymi stavmi. Pre mentálnosť však podľa funkcionalisticky orientovaného filozofa (napr. H. Putnama v sedemdesiatych rokoch) nie je dôležitá "látka", z ktorej sa systém (nositeľ mentálnych stavov) skladá, ale štruktúra vnútorných aktivít, ktoré uvedená "látka" podmieňuje. Filozof, ktorý skúma myseľ, nie je obmedzený len na systémy s mozgom, keďže jeho prvoradým úsilím je analyzovať mentálne pojmy ako funkcionálne. To znamená, že si na systémoch (živých a neživých) všimá to, čo z hľadiska schémy vstupu - vnútorné (funkcionálne) operácie - výstup považuje za izomorfné. Funkcionálna izomorfnosť systémov umožňuje pripísať mentálne stavy tak človeku, zvieratú, ako aj počítaču (tzv. strojová verzia) alebo inému neživému artefaktu.

Filozofické skúmanie povahy mysle založené na odhaľovaní a priori nevyhnutných právd o myslí by malo byť podľa C. McGinna zamerané na pravdy, ktoré možno zdôvodniť bez empirického skúmania mysle a jej mechanizmov. Uvedené

pravdy, ktoré by platili pre akýkoľvek mentálny jav, možno podľa neho objasniť analýzou toho, čo je pre všetky *obsahy* mentálnych javov podstatné. Tým sa filozofické skúmanie mysle líši od psychologického, keďže obe disciplíny pracujú s inými pojmami mentálneho. Obsah psychologického pojmu vo výraze "ja verím" je odlišný od obsahu filozofického pojmu viera. V prvom prípade ide o pripísanie mentálneho stavu jeho nositeľovi zo stanoviska prvej osoby, kým v druhom prípade ide o pripísanie toho istého stavu niekým druhým zo stanoviska tretej osoby. Obe metódy, o ktorých som sa už zmienila, vytvárajú podľa McGinna napätie, ktoré by bolo účelné spojiť v jednom prístupe. Názor, ktorý C. McGinn označil za tradičný, vyústil do principiálnej nemožnosti vyriešiť povahu mentálneho a problém mysle - telo za predpokladu, že by riešenie spočívalo v odhalení neznámej vlastnosti mozgu, ktorá je zodpovedná za fundamentálnu charakteristiku mentálneho (vedomia). Problematickosť vymedzenia predmetu filozofie mysle pramení podľa R. Rortyho v tradičných prístupoch *filozofického* skúmania mysle a v nedorozumeniach okolo filozofického skúmania "entity", "vlastnosti" mysle. Možno sa ukáže, píše Rorty, že viera empirickej psychológie a filozofie v existenciu "čohosi" takého ako "mysle", "fenomenologické pole" obývané pocitmi, predstavami a myšlienkami, je ilúziou. Rozdiel medzi bežnými explanáciami správania a neurofyziológiu sa stratí. Táto ilúzia, ktorá sa populárne označuje ako Descartov mýtus, je zaťažená predstavou o potrebe odhalenia povahy mysle (či v zmysle mentálnej alebo fyzikálnej entity) z dôvodu riešenia epistemologických problémov vo filozofii, úsilia prostredníctvom filozofie rozšíriť naše *poznanie*. R. Rorty sa vo svojom prístupe prikláňa skôr k Wittgensteinovej potrebe terapie filozofov presvedčených o zmysluplnosti uvedenej potreby a existencii epistemologických problémov: *Ak by sme vedeli viac o našom tele, ak by mu bolo možné ľahšie porozumieť, nik by nepomyslel na to, že máme myseľ* [8]. Rortyho názor o bezobsažnosti mentalistických explanácií ako osvetlení "sveta vnútorných reprezentácií" pramení z "odhalenia" jadra metafyzických problémov v epistemologických ťažkostiach, v myšlienke, že na to, aby sme pochopili, prečo sme nostalgickí, musíme (filozofii) *ontologicky* odlíšiť nostalgiu od neurónov. Ontologický rozdiel medzi mentálnym a fyzikálnym, ktorý podľa Rortyho straší filozofické myslenie už niekoľko storočí (najmä od 17. storočia), je potrebné pochopiť skôr ako rozdiel pragmatický, ako produkt jedného z množstva diskurzov, pomocou ktorých opisujeme svet.

Jedným zo zámerov nasledujúcich úvah bude preskúmať dôvody a opodstatnenosť naznačenej *obavy*, obavy z postulovania iných realít, svetov, ktorých existenciu, ako aj existenciu vonkajšieho sveta artikulujeme (nielen) *языkom*.

(pokračovanie)

LITERATÚRA

- [1] ARMSTRONG, D.M. (1968): **A Materialist Theory of Mind**. Routledge and Kegan Paul, London.
- [2] BLOCK, N. (1980): **Readings in Philosophy of Psychology**. Methuen, London.
- [3] CHURCHLAND, P.(1983): Consciousness: The Transmutation of the Concept. In: **Pacific Philosophical Quarterly**, 64.
- [4] MARCEL, A. - BISIACH, E. (1988): **Consciousness in Contemporary Science**. Oxford University Press, Oxford.
- [5] MCGINN, C. (1982): **The Character of Mind**. Oxford University Press, Oxford.
- [6] NAGEL, T. (1986): **The View from Nowhere**. Oxford University Press, Oxford.
- [7] POPPER, K. (1979): **Objective Knowledge**. Clarendon Press, Oxford.
- [8] RORTY, R. (1990): **Philosophy and the Mirror of Nature**. Basil Blackwell, Oxford.
- [9] RYLE, G. (1949): **The Concept of Mind**. Hutchinson, London.
- [10] SEARLE, J. (1992): **The Rediscovery of Mind**. MIT Press. Cambridge MA.
- [11] STRAWSON, G. (1994): **Mental Reality**. MIT Press, Cambridge MA.
- [12] VENDLER, Z. (1972): **Res Cogitans**. Cornell University Press, Ithaca.

Tento príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č.2/4037/97.