

## ODPOVEDE NA NÁMIETKY

Silvia GÁLIKOVÁ

Skôr, než budem reagovať na kritické pripomienky k mojej stati, s potešením vítam diskusiu, ktorá vzišla z mojej prednášky „Problém vedomia: teoretické a metodologické východiská“. Prednáška odznela vo februári v roku 2002 na Trnavskej univerzite v rámci seminára k problematike filozofie mysle. Po prednáške nasledovali koreferáty a myslím, že aj zaujímavá a podnetná diskusia. Podujatie iniciovali pracovníci Katedry filozofie, menovite Andrej Démuth, a verím, že podobné tematické semináre sa v budúcnosti budú realizovať častejšie.

Vzhľadom na to, že v jednotlivých koreferátoch sa prelína užšia problematika vedomia so širšími problémami filozofie mysle, vo svojich odpovediach budem postupovať podobne.

### Poznámky Slavomíra Gálika

So S. Gálikom súhlasím v tom, že problém vedomia je fundamentálnym problémom nielen filozofie mysle, ale celej filozofie. Porozumieť poznámkam autora predpokladá vziať do úvahy rozsah literatúry, z ktorej čerpal, a tá predstavuje len sekundárny a pomerne úzky úvod do problematiky filozofie mysle.

Cieľom S. Gálika je prehodnotiť niektoré predpoklady filozofie mysle a rozvíjať nové možnosti skúmania mysle a vedomia človeka. Predstaviteľom filozofie mysle vytýka, že „axiomaticky stavajú na neurofyziológii, neuropsychológii alebo biológii“. Z toho autor ďalej vyvodzuje, že človek je podľa týchto predstaviteľov „primárne tvor biologický a až sekundárne vedomý“ ([2], 192). Pravdou zostáva, že poznatky biologických disciplín zásadne ovplyvňujú všetkých, ktorí pokladajú vedomie za prirodzený jav. Predovšetkým s ohľadom na fakt, že najnovšie poznatky získané zo snímania aktivity mozgu nesmierne prehĺbili poznanie o prepojenosti tejto aktivity so stavmi vedomia a celkovým správaním človeka. Zároveň je potrebné uviesť, že medzi autormi, ktorých S. Gálik uvádza, existujú niektoré zásadné rozdiely nielen vo vymedzení vedomia, ale aj v metódach a možnostiach sformulovania teórie vedomia. Ďalej si treba uvedomiť, že línia, ktorú zastávam aj ja vo svojom príspevku, a ktorú možno zjednodušene „označovať“ ako *naturalistický* optimizmus, predstavuje len jeden z množstva prístupov k riešeniu problému vedomia a mysle. K jej prívržencom možno zaradiť P. Churchlanda, P. S. Churchlandovú, D. Dennetta alebo O. Flanagana, ale sotva T. Nagela. C. McGinna, D. Chalmersa či K. Pribrama.

Vete o tom, že človek je primárne tvor biologický a až sekundárne tvor vedomý, pravdupovediac nerozumiem, a dovoľujem si tvrdiť, že by jej nerozumel žiaden z uvedených filozofov mysle. Ak sa sníma neuronálna aktivita mozgu človeka, ktorý napríklad nerozpoznáva svoju tvár v zrkadle alebo nevykazuje žiadne emocionálne prejavy či schopnosť pamätať si, čo sa stalo pred hodinou, tak ide o snímanie aktivity prebiehajúcej v biologickom organizme, v organizme s narušeným vedomím rozpoznávania tvárí, s poruchou emocionálneho vedomia alebo vedomia pamäti.

Čo sa týka odvolávania sa na nie príliš šťastnú formuláciu J. Noseka o spochybňovaní existencie duševného živote v súčasnej filozofii mysle, treba povedať, že prvoradým cieľom filozofov mysle je vysvetliť povahu vedomia a vedomej skúsenosti, ktorú dennodenne prežívame. Kameňom sváru nie je existencia našich myšlienok, predstáv a pocitov, ale to, ako ju chápame a čo chceme teóriou duševného vysvetliť.

Zdá sa, že S. Gálikovi vo filozofii mysle aj v mojom príspevku najviac prekáža téza o existenčnej previazanosti vedomia na aktivity mozgu. Pozrime sa na jeho „protiargumenty“. Prvý sa odvoláva na poznávanie a slobodu vôle, ktoré vymedzuje ako nemateriálne, teda ako „čosi“ duchovné a slobodné – transcendujúce organické. V čom však domnelá nemateriálnosť, duchovnosť a sloboda vôle spočívajú, sa nedozvedáme. Ani to, čo máme rozumieť pod *transcendovaním* organického. Modely vedomia, ktoré uvádzam v appendixe, poukazujú práve na to, ako môže materiálny systém disponovať vedomím, ako zabezpečuje *rekurentná sieť* krátkodobú pamäť, nezávislosť od zmyslových vstupov, pozornosť atď. To je zároveň odpoveďou na ďalší „argument“, v ktorom autor konštatuje, že schopnosť pamätať si minulé a budúce by „ťažko mohlo niečo telesné a rozpriestranené“. A už vôbec nie je jasné, prečo by z existencie intencionality vyplývalo, že „vedomie by malo ontologicky predchádzať telo“ ([2], 193).

Poznámky S. Gálika k vede sa venujú problému vedeckého poznania vedomia, ktoré sa podľa neho „pohybuje v starých rámcoch vedeckej metodológie“. Vzhľadom na boom nových zobrazovacích metód, ktoré síce uvádzam vo svojom príspevku len zlomkovite, pôsobí toto tvrdenie akosi rozpačito. Experimentálna opakovateľnosť javov, prístrojové meranie a subjekt-objektové členenie sú naozaj jedny zo základných princípov, ktoré umožňujú objektívne skúmanie akéhokoľvek javu, vedomie nevyhnutne. Vzhľadom na špecifikum javu vedomia často mátie práve subjekt-objektové členenie. Domnievam sa však, že východiskové tézy, o ktoré sa vo svojej stati opieram, umožňujú preklenúť problematiku tejto dichotómie. Skúmanie vedomia predpokladá, že vedomý subjekt skúma seba samého. Ľudský organizmus ako celok skúma jednu zo svojich schopností, vedomie sa v tomto zmysle stáva objektom, resp. subjekt disponujúci vedomím skúma sám seba. Fungovanie stavov vedomia možno pozorovať, merať a takisto prežívať špecifickým spôsobom. V tomto procese zohráva zásadnú úlohu mozog so svojou schopnosťou samoorganizácie, sebapoznávania a sebakontroly. Ako som uviedla, z povahy javu vedomia vyplýva potreba skĺbiť jednotlivé metódy alebo spôsoby, akými ho poznávame. Nemôžeme sa spoliehať len na to, čo odhalíme cestou „vnútorného vnímania“. Schopnosť introspekcie nie je ani neomylná ani „sebestačná“. Závisí od fyzikálnych procesov nervovej sústavy rovnako ako pamäť, myslenie alebo „vonkajšie vnímanie“. A naopak, na to, aby sme objasnili na-

príklad stav depresie, potrebujeme poznať okrem záznamu aktivity mozgu aj iné faktory, ktoré ho môžu zapríčiniť (napríklad rodinnú situáciu, subjektívne rozpoloženie subjektu atď.)

Požiadavka, aby sa skúmanie vedomia vymykalo tomu, čo súčasná vedecká metodológia ponúka, nie je podľa môjho názoru opodstatnená. Práve naopak, filozofi by si konečne mali uvedomiť, že ignorácia alebo znehodnocovanie vedeckých stratégií je v prípade riešenia tak zložitého problému, akým je vedomie, viac na škodu než na osoh.

Čo sa týka mimoriadnych alebo tzv. alternatívnych stavov vedomia (hypnóza, zmyslová deprivácia, meditácia) a náboženskej skúsenosti, myslím, že poteším S. Gálika, ak „prezradím“, že ich filozofia mysle neignoruje, ale, že naopak, v posledných rokoch výskum týchto javov naberá na intenzite. Súčasná skúmanie mystických zážitkov a náboženskej skúsenosti sa opiera o metódy kognitívnej vedy, neuropsychológie, vývinovej psychológie a biológie. Ukazuje sa, že vysvetliť tieto javy a ich previazanosť so stavmi vedomia nie je možné, ak sa subjektivita, kultúrny a lingvistický kontext, biológia či neurobiológia budú od seba odtráhať. Ak napríklad prežíva meditujúci mních, ako uvádza S. Gálik, stav „rozšíreného vedomia“, dochádza k zmenám chémie mozgu a k rozličným fyziologickým zmenám. Stav vedomia majú fyziologické účinky, ktorých intenzita a trvácnosť bude priamo úmerná intenzite a trvaniu meditačných stavov. A naopak, fyziologické zmeny budú spätne pôsobiť na obsah stavov meditujúceho. Oplyvňovanie nervovej sústavy počas meditácie teda v žiadnom prípade neprotirečí neurovedeckým výskumom, ako naznačuje autor.

Podľa S. Gálika, z EEG záznamu sa málo dozvedáme o samotnom zážitku, napríklad, meditujúceho mnícha. Čo však predstavuje „samotný zážitok“? A čo by sme sa vlastne chceli dozvedieť? Aké je to pre mnícha prežívať svoj „rozšírený“ stav vedomia? Myslím, že v tomto očakávaní tkvie jedno zo zásadných nedorozumení cieľa vedeckého skúmania. Tak, ako som uviedla vo svojej stati, objektívna teória vedomia (zahŕňajúca aj stavy počas meditácie) *abstrahuje* od konkrétneho obsahu subjektívnych jedinečných stavov subjektu, jej cieľ netkvie v odhalení toho „aké je to byť XY pre XY“. Abstrahovanie od konkrétneho prežívania však neimplikuje elimináciu, najmä vtedy, ak fenomén, ktorý skúmame je práve subjektívna skúsenosť. Objektívna teória vedomia sa koncentruje na špecifikáciu toho, čo je na obsahoch a kvalitách, na mechanizmoch a procesoch *subjektívnej jedinečnej skúsenosti* organizmov *spoločné*. Odhaľuje vlastnosti a zákonitosti charakteristické pre jav vedomej skúsenosti. (Pri diagnostikovaní a terapii sa samozrejme analyzuje a liečí konkrétny obsah subjektívnej skúsenosti pacienta.)

Príspevok S. Gálika obsahuje problematické vyjadrenia typu „nevedomá potenciálista je nabitá“, „vyčistenie nevedomia“, „prekročenie časopriestorových súradníc vlnovej frekvencie mozgu“. Tvrdeniam autora, podľa ktorého by malo napríklad pri „stave trvalého prebudenia“ dochádzať k „prekročeniu časopriestorových súradníc vlnovej frekvencie mozgu“, alebo k prekonávaniu fyzikálnych zákonitostí, nerozumiem. Veď aj počas týchto stavov prebieha nepretržitá fyzikálna aktivita mozgu podobne, ako počas snov alebo tzv. transpersonálnych stavov.

To, že sa S. Gálik nestretol vo filozofii mysle s výskumami transpersonálnej psychológie S. Grofa ma neprekvapuje. Výskumy S. Grofa nespĺňajú totiž základné požiadavky experimentálneho výskumu, t. j. nejde o opakované overiteľné výskumy podporené meraním akéhokoľvek druhu. S. Gálik tvrdí, že „stovky ľudí, ktorí prešli štádiá tzv. rozšíreného vedomia, *podporili* (kurzíva S. G.) názor, podľa ktorého je „vedomie vo svojej podstate transcendentné voči mozgu“ ([2], 194). Tu si treba uvedomiť, že nie akási tajomná sila, ale organizmus sám je prostredníctvom mozgu schopný regulovať svoju neuronálnu aktivitu, prípadne krvný obeh alebo teplotu. To isté platí aj o „zážitkoch“ ľudí, ktorí napríklad pomocou metódy holotropného dýchania počas istého časového intervalu ovplyvnili svoj nervový systém a „prešli až po detstvo prenatálnymi a perinatálnymi matricami“. Tvrdenie, podľa ktorého sú „zážitky z úrovni rozšíreného vedomia epistemologicky veľmi presvedčivé a majú významnú terapeutickú hodnotu“, nie je testovateľné. Ak tomu rozumiem správne, autor chce povedať, že fakt „prežitia“ stavov rozšíreného vedomia, napríklad pri holotropnom dýchaní, *potvrzuje* transcendovanie vedomia voči mozgu. Nechápeť prečo. Takouto metódou možno predsa „potvrdiť“ alebo „vyvrátiť“ čokoľvek. Napríklad aj to, že pod vplyvom nejakej drogy, ktorou ovplyvním neuronálnu aktivitu svojho mozgu, si navodím halucinácie a budem tvrdiť, že som sa v maternici svojej matky stretla so zeleným Marťanom, ktorý ma nahováral k tomu, aby som v dospelosti v záujme svojho zdravia vypila denne pol litra kyseliny sírovej. A z tohto *môjho tvrdenia* by malo byť *očividné*, že napríklad Marťania existujú, alebo, že pitie kyseliny sírovej je zdravé.

Napriek popularite, ktorú si výskum S. Grofa získal, nie je serióznym výskumom, i keď sa chce tak navonok tváriť. S vedou nemá nič spoločné. Čo sa terapie týka, len poznamenám, že terapeuticky môže pôsobiť „čokoľvek“, aj viera v Marťanov alebo sugescia. To, že napríklad Grofova transpersonálna psychológia môže preukázať pozitívny terapeutický účinok, nie je argument v prospech zmysluplnosti „teórie“, ktorá sa za ním skrýva. Tvrdeniam, podľa ktorého Marťania existujú alebo podľa ktorého možno „cestovať do minulých životov“ možno len veriť. Rozšírenosť týchto vier zrejme úzko súvisí s ľudskou dychtivosťou po tajomnom a neznámom, ktorá je v mnohých ľuďoch zakorenená silnejšie a prijíma sa ľahšie než vedecké vysvetlenie. To je totiž založené na kritickom myslení, ktoré vyžaduje vynaloženie istej námahy na rozlíšenie čistého výmyslu a zmysluplného tvrdenia. Okrem známych postupov kritického myslenia, ku ktorým patrí Occamova britva, Humeova britva a Popperovo pravidlo, stojí za pozornosť pravidlo dva krát dva, ktoré uvádza významný český neuropatológ F. Koukolík. Podľa tohto pravidla platí nasledovné: Ak liečiteľ tvrdí, že jeho postup lieči chorobu X, potom je potrebné poznať počet ľudí, ktorí postup vyskúšali a choroba zmizla, počet ľudí, ktorí postup vyskúšali a choroba nevymizla, počet ľudí, ktorí postup nevyskúšali a choroba zmizla a počet ľudí, ktorí postup nevyskúšali a choroba nevymizla. Až na základe všetkých *štyroch údajov* sa možno priblížiť k popisu skutočného stavu vecí ([5], 243).

Vo svojich poznámkach k patológii S. Gálik píše o psychických zmenách bez zmeny mozgu resp. bez pozorovaných zmien. Je pravda, že nie všetkým poruchám správania a vedomia vieme priradiť prislúchajúce zmeny alebo poškodenie tkaniva

mozgu (alebo genetického materiálu). Takisto je zrejmé, že k rizikovým faktorom psychických ochorení patrí okrem organického poškodenia mozgu aj subjektívne rozpoloženie subjektu, socio-kultúrne prostredie, v ktorom žije a celý rad ďalších faktorov. Každá porucha nášho správania, nálady, vedomia je však sprevádzaná nemsierne komplikovanou neuronálnou aktivitou. V tomto zmysle zmena psychiky bez zmeny aktivity mozgu neexistuje! Či sa nám to páči alebo nie, psychika a mozog nie sú dve veci oddelené od seba ani metafyzickým ani skutočným múrom. Záverom mi nezostáva nič iné, než autorovi odporučiť najnovšiu odbornú literatúru výskumu schizofrénie, maniodepresívnej psychózy atď. dokladajúcu prepojenosť týchto psychických ochorení s fyziológiou a anatómiou mozgu.

Zhodnotenie autorovho názoru, podľa ktorého by sa šaman v našej spoločnosti pokladal za psychicky chorého, ponechám kompetentným.

### Logický jazvečík Andreja Démutha

Úvodom by som chcela upresniť, že: 1. neurovedy, kognitívne vedy, psychológia *nie* sú „pomocné vedy filozofie mysle“ a 2. hranica medzi filozofom a vedcom nie je v súčasnej filozofii mysle (a ani v celej filozofii) taká ostrá, ako naznačuje A. Démuth ([1], 86). Zjednodušene možno povedať, že tak, ako vedec nie je „zbavený“ filozofickej špekulácie, filozof sa bez poznatkov súčasnej vedy „pohybuje na tenkom ľade“. Vo filozofii mysle to platí dvojnásobne vzhľadom na intenzívny rozmach biologických vied v posledných desaťročiach a z toho vyplývajúcich poznatkov pre skúmanie ľudskej mysle.

V príspevku A. Démutha má zásadný význam rozlíšenie medzi Ding an sich (veci osebe) a sveta pre nás. Význam tohto rozlíšenia vidí autor v tom, že to, čo spoznáваме, nie je svet osebe, ale svet pre nás a medzi oboma vidí epistemologicko-ontologickú priepasť. Aplikované na problém vedomia to znamená, že „vedomie spoznáva seba samo len tak, ako sa samo sebe javí“, nepoznáva sa v čistej podobe. Podľa autora sa vedomie spoznáva prostredníctvom introspekcie alebo objektívnych metód vedy. Spoznať sa „osebe“, t. j. v čistej podobe, by zrejme predstavovalo iný typ poznania alebo iný prístup. Ale aký? To sa nedozvedáme. Nie je jasné ani to, prečo by zrušenie dištinkcie medzi svetom „osebe“ a „svetom pre nás“ ovplyvňovalo falibilizmus poznávania. Ved' napokon celé vedecké skúmanie je postavené na pravdepodobnostnom poznávaní. Veda pracuje na princípe eliminácie nepravdivého, a nie potvrdzovania pravdivého.

Najviac ma v texte autora zarazili niektoré protirečenia. Vedomie sa podľa A. Démutha spoznáva prostredníctvom introspekcie a objektívnych vedeckých metód, a na tej istej strane píše, že „vedomie je skúmateľné len tou časťou vedomia, ktorá je sebauvedomením“ ([1], 87). Objektívne vedecké metódy však skúmajú aj podvedomé a nevedomé mechanizmy a procesy, takže vedomie (resp. vedomý organizmus) skúma seba samo aj „inými“ než uvedomovanými časťami. Na jednej strane autor tvrdí, že nepoznáваме „svet osebe“, ale len „svet pre nás“, a vzápätí tvrdí, že „naše idey sa vzfahujú na Ding an sich“ a navyše, že „nepopiera reálnosť existencie sveta nezávis-

lého na subjekte“ ([2], 87). Ako možno tieto rozličné spôsoby poznávania skĺbiť, neviem.

Ak platí, že „metóda pozorovania konštituuje i predmet svojho skúmania“, tak, ako tvrdí autor, potom máme v prípade poznávania vedomia z hľadiska „introspektívnej filozofie“ a „neurovied“ do činenia s dvomi celkom odlišnými javmi. Ale s akými? Do roviny fenoménov, teda toho, čo sa „nejak“ javí predsa autor radí tak introspekciu ako aj objektívne vedecké metódy. Ako môže potom tvrdiť zároveň, že „neurovedec neskúma dušu, svedomie, ducha“, ale „neuronálnu štruktúru, štruktúru biologického substrátu, ktorému vraví vedomie“? Ak sa neurovedcovi *javí* tak duša, duch alebo neuronálna štruktúra, tak potom je potrebné ukázať v čom spočíva zásadný rozdiel medzi nimi. A na tom, ako sa zdá, A. Démuth trvá.

Navyše je otázne, či môžeme vôbec hovoriť o *Ding an sich*, ak, ako autor tvrdí, neexistuje iná metóda poznávania sveta než „poznávanie prostredníctvom našich predstáv, vnemov či ideí vecí“?! Podobne prekvapuje aj téza „my sme vedomím a to je ontologicky pravdepodobne neuronálnymi výbojmi“. Veď autor sám píše, že „neurovedy neskúmajú vedomie, skúmajú mozog a to prostredníctvom vedomia“! Ak je však vedomie neuronálnymi výbojmi mozgu, potom neurovedy predsa len skúmajú vedomie, nie?! Autor paradoxne tvrdí, že mozog sám neskúma, skúma vedomie, ktoré je možno *epifenoménom mozgu* (kurziva S. G.). Za epifenoména sa však pokladá jav, ktorý sa vynoril akosi „záhadne“ zo svojho „podporného substrátu“, a ktorý naňho spätne kauzálne nepôsobí.

Pre väčšinu filozofov mysle, ktorí sa prikláňajú k naturalistickej línii, tak ako ja, by záver A. Démutha vyznel vskutku šokujúco „filozofia mysle hovorí o vedomí, skúma mozog“. Ním navrhovaná revízia transcendentálneho myslenia končí „v prázdne“, a preto mu vrelo odporúčam, aby sa držal vlastných viet z úvodu svojho príspevku, ktorý si dovoľím „jemne upraviť“: „každý, kto ignoruje či prehliada nové poznatky získané z najnovších zobrazovacích metód aktivity mozgu je odsúdený na vyhnanstvo v skúmaní povahy a funkcií ľudskej mysle“.

## Mária Strelková o subjektívnej skúsenosti

V súvislosti s riešením problému subjektívnej skúsenosti M. Strelková rozlišuje dva typy prístupov, prvý sa prikláňa k vymedzeniu subjektívnej skúsenosti ako materiálneho javu a podľa druhého sa tento jav vzhľadom na svoju jedinečnosť vymyká objektívnym popisom. Predpokladám, že moje chápanie vedomej skúsenosti by autorka zaradila k prvému prístupu, napriek tomu, že jedinečnosť subjektívnej skúsenosti nepopieram.

Problém vidím v tom, že autorka očakáva od objektívnej teórie subjektívnej skúsenosti, podobne ako S. Gálik to, na objasnenie čoho táto teória neaspiruje. A tým je „konkrétna skúsenosť prístupná výlučne individuálnemu subjektu“. Ako som uviedla vo svojom príspevku, subjektívna (vedomá) skúsenosť je determinovaná viacerými faktormi: špecifickými neuronálnymi procesmi, fyzikálnymi mechanizmami, vonkajším prostredím, výchovou, osobnou skúsenosťou. To všetko spoluutvára *obsahy* skúsenosti a preto pokladám za nezmyselné odtrhať jeden faktor od druhého. Takže,

ak hovoríme o procesoch, mechanizmoch hovoríme zároveň aj o subjektívnej skúsenosti subjektu a naopak. Preto si ani nemyslím, že by skúsenosť individuálneho subjektu nebolo možné systematicky skúmať. Subjektívna skúsenosť nie je nevysloviteľná, neomylná, ako tvrdí autorka, a ani to, že sa odohráva kdesi „vnútri“, ju nerobí imúnnou voči intersubjektívnej komunikovateľnosti a poznávaniu. Ak by to bolo tak, veľa by sme toho o človeku nemohli povedať. O to viac, že subjektívna skúsenosť preniká všetkým, čo ľudia robia, čo hovoria a o čom premýšľajú.

Ako som uviedla, objektívna teória vedomia (vedomej skúsenosti) nepredstavuje ani sumár jedinečných skúseností, ani jedinečnú skúsenosť neignoruje, ale nejde ani o teóriu konkrétneho individuálneho prežívania – to by sme museli sformulovať teóriu subjektívnej skúsenosti pre každého človeka zvlášť, čo je nonsens. Systematická alebo objektívna teória vyžaduje špecifikáciu spoločných črt a vlastností, mechanizmov, zákonitostí jej individuálnych nositeľov.

Autorka sa podobne ako predošlým dvom príspevkom akosi „nepozdáva“ vedecké skúmanie vedomej skúsenosti. Tým, že sa filozofia (mysle) opiera o poznatky empirickej vedy, akoby podľa M. Strelkovej „uvoľňovala“ miesto vede. Ja sa naopak domnívam, že až reflektovaním a zhodnocovaním najnovších poznatkov sa naplno rozvíja pozitívny rozmer filozofie. Filozofia môže napomáhať riešiť terminologické a metodologické problémy sprevádzajúce empirické skúmanie vedomia. Navyše, filozofia si kladie vlastné otázky, ako napríklad: Čo možno rozumieť pod identitou mozgu a vedomia? Aká je povaha vzťahu medzi neuronálnou aktivitou, vedomými stavmi organizmu a kultúrnym prostredím, v ktorom žije? Aké sú hranice vedeckého skúmania vedomia? Akými metódami a stratégiami postupuje empirická a teoretický výskum vedomia? Akú povahu by mala mať systematická teória vedomia? Aké pojmy a aký jazyk používajú jednotlivé vedecké koncepcie a modely? Atď.

Súhlasím s autorkou v tom, že subjektívnu skúsenosť nemožno vyčerpávajúco vysvetliť špecifikovaním neuronálnych mechanizmov. Myslím si však, že pre porozumenie povahy nášho vedomia je ich poznanie zásadné, čo napokon zdôvodňujem aj vo svojej stati.

M. Strelková akoby odsudzovala vedu za jej „neutrálny pohľad“, hovorí o „nezainteresovanej vede“ ([6], 201). Treba povedať, že neutralnosť vedy je opodstatnená v tom zmysle, že subjektívne výroky ako napríklad „myslím si, že voda je zlúčenina vodíka a kyslíka“ alebo „vedel, že nie je možné vzlietnuť na koberci“ nahrádza objektívnymi výroky „voda je zlúčenina kyslíka a vodíka“ alebo „je všeobecne známe, že nie je možné vzlietnuť na koberci“.

Zainteresovanosť vedy (neurovedy, medicíny) sa v súvislosti s riešením problému vedomia prejavuje v úsilí poznať neuronálnu aktivitu mozgu, a tým prispieť k odhalieniu súvislosti poškodenia mozgu, vedomia a správania. Aj z tohto dôvodu je potom identifikácia súčasného vedeckého poznávania s „paradigmou kvantifikovania“ alebo tvrdenie autorky, podľa ktorého rôzne zobrazovacie metódy „namiesto pokusov dedukujú z prípadov lézií mozgu“, nezrozumiteľné.

M. Strelková sa nemýli v tom, že na rozdiel od predošlých dvoch príspevkov, nevidí podstatu diskusie o povahe mysle, vedomia, subjektívnej skúsenosti v otázke existencie vzťahu medzi skúsenosťou a neuronálnymi procesmi, ale v „určení povahy

tohto vzťahu“. V jej príspevku však prevažujú otázky nad možnými odpoveďami alebo postupmi skúmania. Otázky: Akú povahu má vzťah medzi neuronálnymi procesmi a skúsenosťou?, Akej povahy je vysvetľovanie subjektívneho?, Ktoré metódy skúmania ľudskej subjektivity sú adekvátne?, Čo znamená vysvetliť život?, necháva nezodpovedané. Ja som sa vo svojej stati pokúsila odpovedať aspoň na niektoré z nich.

K Armstrongovej otázke o tom, či sa „veci môžu zdať čisto materiálnemu systému“, sa vo svojej stati takisto vyjadrujem. A ako som už uviedla, ľudský organizmus disponuje schopnosťou, na základe ktorej sa mu veci nejakým spôsobom javia. V súčasnosti sa výskum viacerých vedných disciplín uberá cestou odhaľovania mechanizmov, procesov, funkcií a zákonitostí, ktoré determinujú podobu našich javení.

Zdá sa, že autorka radí východiské tézy I. a II. môjho príspevku k tézám a priori, analogicky k téze, podľa ktorej je napríklad subjektívna skúsenosť ontologicky neredukovateľná. Domnievam sa, že rozdiel medzi mojím východiskom a konštatovaním a priori neredukovateľnosti vedomej skúsenosti, spočíva v spôsobe zdôvodnenia. Na podporu svojho východiska uvádzam dôkazový materiál z najnovšieho empirického a teoretického výskumu vedomia. Ako „dôkaz“ na podporu tézy o ontologickej neredukovateľnosti subjektívnej skúsenosti zväčša slúži odvolávanie sa na naše *javenia*, na to, ako sa nám skúsenosť javí. Ale to, ako som už zdôvodnila, ani nevyvracia moje východisko a nie je ani dôkazom či pádnym argumentom v prospech tézy neredukovateľnosti vedomia.

Autorka mi takisto vytýka mätúci charakter môjho vyjadrenia o tom, že prístupy zástancov epistemickej priepasti medzi skúsenosťou a neuronálnymi procesmi vypovedajú „skôr o kvalitách toho, kto poznáva, než o *povahe a vlastnostiach* skúmaného javu“ ([6], 204). Konštatovanie epistemickej priepasti medzi skúsenosťou a neuronálnymi procesmi totiž často vyúsťuje do ontologických tvrdení typu „skúsenosť nemôže byť neuronálnymi procesmi, pretože sa nám tak vnútorným okom *nejaví*“. Ak napríklad pozorujeme voľným okom Slnko, tiež sa nám *nejaví* približne osemminútový interval času, ktorý uplynie odvtedy, keď fotóny opustia Slnko a dopadnú na Zem. Slnko sa nám takisto *nejaví* ako obrovská hviezda, ale napríklad ako malý disk na oblohe. Vyvodzovať ontologický záver z domnejšej epistemickej priepasti medzi tým, ako sa nám Slnko javí a tým, čím je v skutočnosti, by napríklad znamenalo vymedziť ho ako malý disk. Analogicky sa konštatuje, že skúsenosť nie je fyzikálnej povahy, „keďže“ sa nám tak *nejaví* (javí sa ako naše myšlienky, predstavy, a tie „samozrejme“ nemôžu byť materiálnej povahy). Napriek existencii rozdielu medzi tým, ako sa nám niektoré javy javia, a aké sú v skutočnosti, nevidím dôvod, prečo by tento rozdiel mal implikovať epistemicnú, ontologickú alebo akúkoľvek inú priepasť. Pre skúmanie vedomia a vedomej skúsenosti to platí dvojnásobne. Ako som uviedla vo svojej stati, vedomie predstavuje *komplexný prirodzený jav*, pri charakteristike ktorého je nutné brať do úvahy tak stavy prežívania, neuronálne stavy ako aj interakciu vedomého organizmu s celkovým (socio-kultúrnym) prostredím ([4], 2). Keď teda poukážem na slabosť argumentácie v prospech neredukovateľnosti vedomej skúsenosti, nekloním sa automaticky k identifikácii mentálnych stavov s fyzikálnymi stavmi mozgu.



Za zmysluplný možno pokladať len ten aspekt tézy identity, ktorý tvrdí, že *ak* za našimi myšlienkami a pocitmi hľadáme nejaké vnútorné procesy a mechanizmy, tak *tieto* sú fyzikálnej povahy. Žiadne mentálne, psychické procesy (ani sociálne či kultúrne) v zmysle „zložené z inej látky než látky hmoty“, sa (zatiaľ) neobjavili. Okrem toho, že téza identity neobstojí ontologicky, z hľadiska vymedzenia javu vedomia, neobstojí ani metodologicky. Riešenie problému vedomia a sebazoznávanie sa nezaobíde bez integrácie všetkých dostupných metód skúmania, prístupov z prvej aj z tretej osoby.

Záverom musím skonštatovať, že kritici môjho prístupu sa vydali na ľahšiu cestu, a totiž jeho odmietnutia „z dôvodu“ potreby „transcendentálneho myslenia“, „orientácie na mystickú skúsenosť“ alebo konštatovania „kognitívnej uzavretosti“. Ani jeden z nich neuviedol dostatočný argument spochybňujúci prístup, ktorý som si pri riešení problému vedomia zvolila.

Všetci účastníci diskusie ma však inšpirovali k potrebe jeho spresňovania, predovšetkým špecifikácie vzťahu vedomých a nevedomých stavov, vzťahu redukcie a explanácie, kompatibilnosti filozofických a empirických metód skúmania vedomej skúsenosti atď. A za to im úprimne ďakujem.

#### LITERATÚRA

- [1] DÉMUTH, A. (2003): Filozofia mysle alebo logický jazvečík. In: **Organon F** 10, č. 1, 86-89.
- [2] GÁLIK, S. (2003): Niekoľko poznámok k problému vedomia vo filozofii mysle. In: **Organon F** 10, č. 2, 192-199.
- [3] GÁLIKOVÁ, S. (2001): **Úvod do filozofie mysle: prípad psychofyzického problému.** Honner, Martin.
- [4] GÁLIKOVÁ, S. (2003): Problém vedomia. In: **Organon F** 10, č. 1, 1-17.
- [5] KOUKOLÍK, F. (1996): **Vzpoura deprivantů.** Makropulos, Praha.
- [6] STRELKOVÁ, M. (2003): Problém povahy subjektívnej skúsenosti v kontexte vysvetľovania vedomia. In: **Organon F** 10, č. 2, 200-204.