



TOMAS SAULIUS

Lietuvos sporto universitetas, Lietuva
Lithuanian Sports University, Lithuania

DESCARTES'Ų ANTINOMIJOS IR STANDARTINĖ KARTEZINIO DUALIZMO INTERPRETACIJA

Descartes's Antinomies and the Standard Interpretation of Cartesian Dualism

SUMMARY

The paper addresses the question of how adequate the standard interpretation (or conception) of Cartesian dualism is, given the complexity of Cartesian texts. Ryle's "ghost in the machine dogma" and Gilson's concept of angel in the human body are *exempla grata* of the standard interpretation. The current paper draws the following general conclusions. First, the standard interpretation commits "the Straw Man Fallacy", that is, violates "the Principle of Charity". Second, contradictions are a particularly striking feature of the Cartesian texts and testify to the dialectical nature of the texts

SANTRAUKA

Straipsnyje nagrinėjamas klausimas, kiek adekvati yra standartinė kartezinio dualizmo interpretacija (ar samprata) atsižvelgiant į Descartes'o tekstų kompleksumą. Standartinės interpretacijos pavyzdžiai – Ryle'o „vaiduoklio mašinoje dogma“, Gilsono angelo žmogaus kūne samprata. Straipsnyje daromos tokios bendros išvados: pirma, standartinė interpretacijoje daroma „šiaudinio žmogaus“ klaida, pažeidžiamas „Geraširdiškumo principas“. Antra, prieštaravimai yra itin ryški kartezinių tekstų ypatybė, liudijanti jų dialektinę prigimtį.

Akademineje literatūroje, skirtoje „sąmonės filosofijos“ tematikai, René Descartes'as dažniausiai pristatomas kaip istoriškai reikšminga figūra, tačiau, kita vertus, kaip silpnas racionalios diskusijos oponentas. Galima netgi

RAKTAŽODŽIAI: Descartes'as, dualizmas, „Aš“, sąmonė, „grynasis intelektas“.
KEY WORDS: Descartes, dualism, "the Self", consciousness, "pure intellect".

sakyti, kad šiandien jis yra išstumtas į racionalios diskusijos užribį. Prie to reikšmingai prisideda Gilbertas Ryle'as, demaskuodamas Descartes'o ir jo sekėjų neva daromą „kategorijų klaidą“, kitaip tariant, jų polinkį į sąmonės, ar psichikos (*mind*), „sudaiktinimą“. Esą šis loginis kalbos defektas teoriniame lygmenyje virsta kvaila „vaiduoklio mašinoje dogma“. Savo ruožtu Richardas Rorty akcentuoja neperžengiamą prarają, neva skiriančią mus nuo septynioliktojo amžiaus: Descartes'o spręstos filosofinės problemos nelaikytinos „amžinaisiais klausimais“, jo techninė kalba, t. y. jam patogi metaforika, toli gražu nelaikytina bet kokios filosofinės refleksijos būtina prielaida. Danielis Dennettas, akcentuodamas dualizmo nesuderinamumą su šiandienine fizika ir elementaria logika, apibendrina, kad „dualizmo pripažinimas yra pasidavimas“ (*accepting dualism is giving up*) (Dennett 1993: 37). Tokius gana kategoriškus teiginius galima traktuoti arba kaip tam tikrų pažiūrų *kritiką*, arba kaip alternatyvių pažiūrų tuo pačiu klausimu išsakymą ir argumentavimą. Kritikos (graikiškojo *elenchos* prasme) pirminė duotybė, jos atskaitos taškas esti tai, ką teigia oponentas jam aktualiame kontekste. Jeigu dualizmo priešininkų pasisakymus laikysime būtent kritika, tuomet mums pirmiausia svarbu išsiaiškinti, ar tai nėra kovos su „šiaudiniu žmogumi“ atvejis. Kritikuoti grupines

(kolektyvines) pažiūras ir kritikuoti individualias pažiūras – netapatūs dalykai. Pirmųjų kritika suponuoja antrųjų analizę ir jos rezultatų apibendrinimą. Jeigu individualių pažiūrų (kiek jos atsiskleidžia konkrečiuose tekstuose) analizė yra netinkama (klaidinga ar paviršutiniška), tuomet grupinės pažiūros, įvardijamos koku nors „-izmu“, tėra tik „šiaudinis žmogus“, kitaip tariant, tik pačiam „kritikui“ parankus retorinis konstruktas. Žodžiu, įsiskaitymas pirmiausia į Descartes'o, o po to – ir jo sekėjų (kartezininkų) kūrinius yra būtina dualizmo kritikos prielaida.

Straipsnyje mėginsime aptarti, kiek adekvati yra standartinė kartezinio dualizmo interpretacija (ar samprata), atsižvelgdami į Descartes'o tekstų kompleksumą. Šios akademinėje literatūroje dominuojančios interpretacijos esmę turbūt aiškiausiai perteikia Anthony'is Kenny'is. Anot jo, kartezinis dualizmas yra labai kompaktiška doktrina, kurios pagrindines idėjas galima užrašyti vos dviem sakiniais: pirma, žmogus yra mąstanti siela; antra, materija yra kažkas tįsaus (Kenny 1992: 1). Žvelgiant iš istorinės perspektyvos, ši doktrina yra „didžiausia paskira kliūtis tinkamam filosofiniam sąmonės prigimties supratimui“ (ten pat: vii). Akivaizdu, kad Kenny'is akcentuoja tai, kas iš esmės tapatu Ryle'o „vaiduoklio mašinoje dogmai“ (Ryle 2000: 13–16).

I.

Kaip žinia, Kantas atmeta „grynojo proto mokslo apie mūsų mąstančios esybės prigimtį“ galimybę, argumentuoda-

mas tuo, kad manasis „Aš“ nėra bendra (skirtingiems dalykams predikuojama) sąvoka, o tai reiškia, kad šiuo atveju

apriorinė analizė negalima (Kant 1996: 295). Kita vertus, „Aš“ nežymi jokios konkrečios išoriniame ar vidiniame patyrimo duotos esybės. „Aš“ referentas – tai „vidinių reiškinijų santykis su jų nežinomu subjektu“, „egzistencijos pajautimas be jokios sąvokos“ (Kantas 1993: 118–119). Toks „Aš“ kategorijos specifiškumas, anot Kanto, lemia jos teorinės išsklaidos specifiškumą, jos tapsmą „bergždžiais išvedžiojimais“ ar „paties grynojo proto sofistika“ (Kant 1996: 291, 295). Tai gana vaizdžiai iliustruoja Descartes'o tekstai. Čia gana dažnai tuo pačiu klausimu ginami (ar bent jau pristatomi) skirtingi, netgi nesuderinami požiūriai, tad susidaro įspūdis, jog turime reikalą ne su *dogmatika* (kaip numanoma standartinėje interpretacijoje), bet būtent su *dialektika ar sofistika* (kantiškąja prasme).

Pirmoje ir antroje dėstymo dalyse aptarsime po kelias Descartes'o disonuojančių teiginių poras. Žinoma, tai nėra visas sąrašas, tačiau, manytume, to užteks mūsų pagrindiniam tikslui – akcentuoti, ką svarbaus standartinė interpretacija palieka nuošalyje.

Be abejonės, viena svarbiausių Descartes'o metafizikos išvadų – tai „realioji skirtis“ (*distinctio realis*) tarp sielos („mažtančio daikto“) ir kūno („tįsaus daikto“). Descartes'as pažymi, kad „realioji skirtis“ – tai ne metafizinė aksioma (intuityvi tiesa), bet būtent samprotavimo *išvada* (dedukcinė tiesa), kurią jis gali formuluoti tik *Šeštojoje meditacijoje* (Descartes 1984: 93, 123). Polemizuodamas su Mersenne'u ir „įvairiais teologais“, Descartes'as sakosi pakankamai įrodęs sielos ir kūno skirtingumą (*ejus*

[animae] ab omni corpore distinctionem satis probaverim) (ten pat: 108). Štai kaip jo samprotavimas reziumuojamas *Šeštojoje meditacijoje*: „<...> viena vertus, aš turiu aiškia ir ryškia [*claram et distinctam*] savo paties [*mei ipsius*], kaip tiesiog mažtančio ir netįsaus daikto, idėją. Antra vertus, aš turiu ryškia [*distinctam*] kūno, kaip tiesiog tįsaus, nemažtančio daikto, idėją. Todėl yra akivaizdu, kad aš tikrai esu visiškai skirtingas nuo mano kūno ir galiu būti be jo [*certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere*]“ (ten pat: 54). Prancūziškame tekste (lietuviškai išverstame Petro Račiaus) išvada kiek skiriasi: „<...> aš, t. y. mano siela, dėl kurios esu tuo, kuo esu [*ce moy, c'est à dire mon ame, par laquelle ie suis ce que ie suis*], tikrai yra visiškai [*entièrement et véritablement*] skirtinga nuo kūno ir gali būti be jo“ (Dekartas 1978: 216; plg. su *Samprotavimu*, ten pat: 121). Lotyniškame tekste akcentuojamas „Aš“ (*ego ipse*) kaip savi-refleksijos (idėjos) turinys, o prancūziškame „Aš“ (*ce moy*) taip pat siejamas su „siela“ (*amê*), kuri traktuojama kaip asmens tapatybės pagrindas. Be to, papildomu prieveiksmiu „visiškai“ (*entièrement*) skirtumas tarp sielos ir kūno radikalizuojamas. Šiandien tyrinėtojai nesutaria dėl samprotavimo, vedančio prie „radikalios skirties“, prielaidų ir loginės formos. Antai Marleena Rozemond „radikalios skirties“ išvedimą interpretuoja taip: remdamasis apodiktine tiesa „Aš galiu abejoti, kad esu tįsus, bet negaliu abejoti, jog mažtau“, taip pat ir papildomais teoriniais principais („esminių atributų“ samprata, „Leibnizo dėsnium“ ir pan.),

Descartes'as daro išvadą: „Mano sąmonė iš tikrųjų skiriasi nuo kūno“ (Rozemond 1998: 35). Šioje interpretacijoje kartezinis samprotavimas panašus į Anzelmo modalinę, t. y. „(ne)galimybę pamąstyti“ (*quod cogitari (non) potest*) grindžiamą, argumentaciją.

Kad ir kaip ten būtų, Descartes'as netrunka „realiai skirčiai“ pateikti antitezę. Savo metafizikoje (pvz., Descartes 1985: 299), metodologijoje (ten pat: 39–40) ir gamtos filosofijoje (pvz., ten pat: 99, 102, 365) jis akcentuoja, kad žmogus – tai iš dviejų komponentų, sielos ir kūno, sudarytas vienis, kitaip tariant, „*ikūnyta sąmonė*“ (kaip šiandien mėgstama sakyti). Kūnas nėra tik sąmonės *vieta* (kitaip nei Ryle'o „mašina“, kurioje yra vaидуoklis). *Praduose* (I.60) aiškinama: „<...> Dievas kūnišką substanciją ir mąstančią substanciją sujungė taip stipriai, kad jos negali būti stipriau sujungtos [*ut arctius jungi non possint*], tokiu būdu sudarydamas iš jų vienį [*unum*]“, tačiau „jos vis dėlto lieka realiai skirtingos [*realiter distinctae*]“ (ten pat: 213). Standartinė interpretacija sureiškmina „realios skirties“ aspektą palikdama nuošalėje „vienovės“ aspektą. Štai labai konkretus pavyzdys. Laiške Regijui (1642, sausis) Descartes'as akcentuoja, kad siela ir kūnas „yra realiai ir substantialiai sujungti [*realiter et substantialiter esse unitam*], o ne vietos ar išsidėstymo prasme [*non per situm aut dispositionem*]“; tai argumentuojama pažymint, jog žmogaus skausmo pojūtis (*senus*) ir panašūs dalykai yra ne „grynosios mintys“ (*purus cogitationes*), bet „sumišę suvokiniai“ (*confusae perceptiones*), jog angelui įsikūrus žmogiškajame

kūne, jis turėtų pirmąsias, bet tik ne antrosias (Descartes 1991: 206). Žodžiu, būtent glaudi (substancinė) sąmonės sąjunga su kūnu ir lemia tas epistemologines problemas, kurias jau *Proto vadovavimo taisyklėse* imasi spręsti Descartes'as. Vis dėlto Etienne'as Gilsonas apibendrina, kad iš esmės jo tekstuose turime reikalą su „žmogaus kaip angelo, ar neįkūnytosios sąmonės, samprata“ (Gilson 1950: 163). Mums regis, tokie apibendrinimai nėra korektiški.

Nuo „realios skirties“ ir „substancinės vienovės“ antinomijos pereikime prie kitos, t. y. individualaus „Aš“ ir žmogiškosios prigimties antinomijos. Kaip matėme, įdiegiant „realiąją skirtį“, akcentuojamas „Aš“ (*ego ipse, ce moy*) aspektas. Apskritai metafiziniuose kontekstuose Descartes'as teigia (ar bent leidžia suprasti), kad žmogaus savastis, jo tikrasis „Aš“, yra siela, o ne kūnas. *Meditacijose* jis kelia klausimą: „Tačiau kas gi aš esu?“ (*Sed quid igitur sum?*), į kurį duodamas toks aktualiu asmeniniu patyrimu grįstas atsakymas: „Daiktas, kuris abejoja, supranta, teigia, neigia, nori, atmeta, įsivaizduoja ir junta. <...> Mat tai yra taip akivaizdu, kad Aš esu tasai, kuris abejoja, Aš, kuris supranta, ir Aš, kuris nori, jog nėra nieko, kas tai paaikšintų aiškiau“ (Descartes 1984: 19). Jis jau atmetė ankstesnes, ikimeditacines „Aš“ sampratas, t. y. aristotelinę žmogaus, kaip „racionalaus gyvūno“, definiciją (abstrakčią sampratą) ir kūniškos, į „kažką labai retą ir subtilų“ panašios sielos vaizdinį (kuris gana konkretus) (ten pat: 17). Kalbant apie pastarąjį, pažymima, kad kūniški dalykai gali būti

jusliškai suvokiami bei įsivaizduojami, tačiau Descartes'ui rūpi „šis man nepažįstamas Aš [*istud nescio quid mei*], kuris vaizduotei nepasiekiamas“ (ten pat: 20; čia vadovaujamės Cottinghamo vertimu, kuris turi alternatyvų, žr. Wilson 1993: 79, 230 (n. 40)). Tad, atrodo, kartezinėje pamatinėje išvalgoje „Aš maštau“ pirmajam komponentui teikiama ne menkesnė metafizinė reikšmė nei antrajam (pvz., Kenny 1995: 60).

Analitinės krypties filosofai čia išvėlga rimtų problemų. Antai Russellas taip aiškina: laikydamasis „radikalios abejonės“, ar „beprielaidiškumo“, principo, Descartes'as savo atskaitos tašku turėjo pasirinkti beasmenį teiginį „Esama minčių“, o ne teiginį „Aš maštau“; jis niekur neįrodo, kad mintims reikalingas maštytojas, kad „Aš“ laikytinas kažkuo daugiau nei vien kalbine konvencija („gramatiniu patogumu“) (Russell 1961: 567). Peteris Geachas papildoma: *tarpasmeninėje komunikacijoje* „Aš“ yra patogi gramatinė priemonė atkreipti dėmesį į kalbėtoją: pavyzdžiui, kai asmuo A sako asmeniui B „Aš matau vorą“ (ar vartoja kokį nors kitą psichologinį veiksmažodį), šiame teiginyje „Aš“ atlieka vienintelę funkciją – atkreipia pašnekovo, asmens B, dėmesį į kalbėtoją, asmenį A; bet kai medituojantis subjektas *pats sau* sako „Aš maštau“ ar „Aš abejoju“, tuomet „Aš“ (*ie, moy*) yra absoliučiai „nereikalingas, perteklinis“ (*idle, superfluous*) ir vartojamas tik iš įpročio (Geach 1957: 117–118). Tad, regis, sakydamas „Aš maštau“, Descartes'as tiesiog „pasako per daug“ (Williams 1990: 95). Kenny'io supratimu, Descartes'as klysta ne tuo atžvilgiu, kad

klaidingai identifikuoja įvardžio „Aš“ referentą, t. y. juo laiko nematerialią substanciją, bet veikia tuo atžvilgiu, jog apskritai „Aš“ laiko „referentą turinčia išraiška“ (*referring expression*) (Kenny 1992: 88–89; 1999: 39–40). Kitaip sakant, kad teiginys „Aš matau vorą“ būtų teisingas, nebūtina, kad kiekvienas teiginio komponentas žymėtų kokį nors daiktą. Išties netgi nereikia giles loginės analizės, kad suprastume, kiek specifiškas yra Descartes'o „Aš“. Paprastas *Meditacijų* palyginimas su bet kokių grožinės literatūros tekstu, kuriame kalbama pirmuoju asmeniu, atskleis akivaizdų faktą: medituojantysis „Aš“ stokoja biografinių detalių, bet kokio glaudesnio bei dinamiškesnio santykio su aplinka, o tai „literatūriniam subjektui“ paprastai suteikia tikroviškumo. Anksčiau minėtame epizode Descartes'as tvirtina, kad jam rūpintis „Aš“ (kitai nei „literatūrinis subjektas“) neturi nieko bendra su vaizduote, todėl yra „nepažįstamas“, nors susijęs su tam tikromis psichologinėmis funkcijomis (abejone, maštymu). Eliminavus vaizduotę (ji, paties Descartes'o supratimu, artimai susijusi su atmintimi) kaip netinkamą savižinos priemonę, daugeliui iš mūsų pati savižinos sąvoka tampa beveik tuščia. Žodžiu, kartezinis „Aš“ yra specifiškas tiek loginiu, tiek ir psichologiniu požiūriu.

Bernardas Williamsas akcentuoja, kad kartezinis atskaitos taškas yra logiškai pririštas prie pirmojo asmens perspektyvos: čia svarbu ne tik tai, kad išsakant „Aš esu *F*“ tipo teiginius, kitaip nei „Tu esi *F*“ ar „Jis yra *F*“ tipo teiginių atveju, akivaizdus „koks nors kalbėtojas ar maš-

tytojo“ egzistavimas (Williams 1990: 93); ne mažiau svarbu, jog „Aš maštai“ susieja tam tikrą *dalykų padėtį* („Yra toks A, kuris mašto“) ir tam tikrą *intencionalų turinį* („A mašto: „Aš maštai““) (ten pat: 98). Jei pirmoji pastaba esti abejotina, tai antrajai sunku nepritarti. Tačiau esminis klausimas čia yra kitas: kiek šie loginiai aspektai esti aktualūs *pačiam Descartes'ui*? Esama svarbių epizodų, kai kartezinis *cogito* formuluojamas pirmojo asmens daugiskaita (*nous, qui les pensons, existons*) (Descartes 1985: 196) ar antrojo asmens vienaskaita (*verum etiam est te, qui dubitas, esse*) (Descartes 1984: 410) (pažymėtina, kad apie juos užsimena ir Kenny'is (1995: 47)). Ypač reikšmingas yra *Pradų* (I.12) epizodas, kai kritikuojami anoniminiai filosofai, „maštę nemetodiškai“. Esą jie visiškai teisingai savąją egzistenciją laikė tikresne nei kieno nors kito egzistenciją (*sibi certius esse putârint, se ipsos existere, quàm quidquam aliud*), tačiau jie nesuvokė, kad šiuo atveju „jie patys savaime“ (*per se ipsos*) yra ne kas kita, bet „vien tik sąmonės“ (*mentes solas*) ir save tapatino būtent su savo kūnais (Descartes 1985: 196–197). Taigi pasirodo, kartezinėje metafizikoje apie „sąmonę“ (*mens*) galima kalbėti daugiskaitos trečiuoju asmeniu, nepaisant *Meditacijų* pastabos, kad kitų žmonių sąmoningumas medituojančiam „Aš“ yra dedukcinė, o ne intuityvi tiesa (Descartes 1984: 21). Žodžiu, turime pagrindo suabejoti tuo, ar išties kartezinė

argumentacija stipriai priklausoma nuo pirmojo asmens perspektyvos. Antai laiške anonimiam adresatui Descartes'as pažymi: jis skiria „tai, kas priklauso man ar mano prigimčiai“ (*ea quae ad me sive ad meam naturam [pertinent]*), ir „tai, kas priklauso tiktai manajai savistabai“ (*ea quae tantum ad meam notitiam pertinent*), kitaip tariant, skiria metafizines tiesas ir psichologinius faktus; esą būtų klaidinga manyti, kad *Meditacijose* jis apsiriboja tik antraisiais dalykais (Descartes 1991: 191). Žodžiu, kada Descartes'as sako „Aš“, jis gali turėti omenyje skirtingus dalykus: save patį kaip tą, kuris aktualiai abejoja ir ieško išeities iš skeptinių aporijų, bei „žmogų apskritai“, kuris gali atsidurti, bet nebūtinai atsiduria, tokioje egzistencinėje situacijoje. Nors ši dviprasmybė ir kelia interpretacinių sunkumų, ji negali būti ignoruojama.

Anksčiau aptarėme tai, kad standartinė interpretacija akcentuoja „realiąją skirtį“ ignoruodama „substancinę vienovę“; taip pat sureikšmina subjektyvią (pirmojo asmens) perspektyvą palikdama nuošalėje objektyvumo (kaip subjektyvios perspektyvos ribų peržengimo) siekį. Kalbant apie antrąjį niuansą pažymėtina, kad Descartes'ui aktualus ne tik psichologinių („vidinio stebėjimo“) pasikirybių konstatavimas, bet ir metafizinės sistemos, apjungiančios universaliai teisingas bendrybes, kūrimas. Be to, jis niekur nesako, kad tai yra tapatūs dalykai.

II.

Kaip sakyta, standartinėje interpretacijoje Descartes'ui priskiriama „vaiduok-

lio mašinoje dogma“ (Ryle'as), žmogaus kaip angelo materialiam kūne samprata

(Gilsonas) ar pan. Šiuo požiūriu kartezinės metafizikos esmė yra dviejų substancijų – „mažtančiosios“ ir „tįsiosios“ – išskyrimas. Descartes'as pats akcentuoja, kad terminas *substantia* yra dviprasmiškas, kad juo žymint savarankiškai egzistuojantį dalyką, postuluotina tik *viena* substancija, t. y. Dievas (Descartes 1985: 210). Panašių epizodų akivaizdoje tyrinėtojai vis dėlto linkę laikyti „dviejų substancijų“ interpretacijos (pvz., Kenny 1995: 66 ff.). Kartezinė epistemologija traktuojama ne mažiau šališkai: esą Descartes'ui pažįstantis subjektas yra išimtinai nemateriali siela, t. y. neįkūnyta „sąmonė“ (*consciousness*) (Kenny 1992: 8), „grynoji sąmonė“ (*pure mind*) ar „grynasis intelektas“ (*pure intellection*) (Roze-mond 1993: 106–107). Panagrinėkime kelias epistemologines antinomijas.

Metafiziniame kontekste Descartes'as išties dažnai teigia ar leidžia suprasti, kad pažįstantis subjektas yra ne *corpus*, bet būtent *mens*. Pavyzdžiui, *Meditacijose* jis sako: „jusliškai suvokiamų daiktų vaizdiniai apakina sąmonės žvilgsnį“ (*rerum sensibilibium imagines mentis aciem excescant*) (Descartes 1984: 32); ir kiek vėliau: „kai atsuku sąmonės žvilgsnį į save patį“ (*dum in meipsum mentis aciem converto*), be kita ko, suprantu, kad „esu neišbaigtas ir priklausomas nuo kažko kito, taip pat kad esu tasai, kuris nesustodamas siekia vis didingesnių ar geresnių dalykų“ (ten pat: 35), ir toliau: geometrinis įrodymas atrodo neabejotinas, nebent „nuo jo nusukau sąmonės žvilgsnį“ (*mentis aciem ab illâ deslexi*) (ten pat: 48). Šiandien šis *mentis acies* natūraliai asocijuojasi su Rorty'io „gamtos veidrodžiu“

ir Dennetto „karteziniu teatru“. Vis dėlto Descartes'as gali išsiversti ir be šio vaizdinio. Pavyzdžiui: „nemetodiškai mąstę filosofai“ klaidingai pirmenybę teikė regimam ir apčiuopiamam kūnui, klaidingai jam priskyrė „juslinio suvokimo galią“ (Descartes 1985: 171–172). Taip pat ir gamtos filosofijos kontekste pažymima: „Tikrai žinome, kad būtent siela jaučia, o ne kūnas [*c'est l'ame qui sent, et non le cors*]“; mat kai siela esti „išblaškyma ekstazės ar gilios kontempliacijos“, visas kūnas neturi pojūčių, nors jį veikia išoriniai objektai (Descartes 1985: 164). Kaip matome, kartezinėje filosofijoje išraiška „Sąmonė (ar siela) yra ar atlieka *M*“ (čia *M* – bet kuris psichologinis predikatas) laikoma visiškai priimtina. Maža to, ši išraiška, regis, traktuojama ne kaip sinekdocha, t. y. dalies, reprezentuojančios visumą (*pars pro toto*), atvejis, bet būtent tiesiogine prasme. Šiuo atžvilgiu Descartes'as aiškiai laikosi Platono bei Augustino tradicijos ir prieštarauja Aristoteliumi, anot kurio, „tiksliau būtų sakyti, kad ne siela gailisi, mokosi arba protauja, o žmogus sielos padedamas“ (Aristotelis 1990: 338). Ne Sokrato siela mato Kaliją, bet patsai Sokratas. Kita vertus, Descartes'ui sielos buvimas pažįstančiuoju subjektu nėra jokių išlygų neturinti privilegija. Pavyzdžiui: „Būtent siela mato, o ne akis, tačiau ji mato ne tiesiogiai, bet *tarpininkaujant smegenims* [*par l'entremise du cerveau*] (kursyvas – T. S.)“ (Descartes 1985: 172). Tai labai svarbi aplinkybė. Kaip žinia, Platonas laikosi nuomonės, kad kūnui žuvus, siela nepraranda savo kognityvinių funkcijų; maža to, *psychē* suvokia tikrovę

geriau, kai esti neįkūnyta. Tačiau tokia pozicija svetima Descartes'ui. Jis nespekuliuoja apie sielos priešgimtinę ir pomirtinę egzistenciją bei neįkūnytos sielos mentalinę veiklą. Nors jis ir kalba apie „pagrindinę sielos vietą“ (*le principal siege de l'ame*) žmogaus smegenyse, t. y. kankorėžinėje liaukoje, tačiau jam tai yra ne tiek „talpykla“, kiek, galima sakyti, „funkcinė zona“: čia siela „tiesiogiai atlieka savo funkcijas“ (*exerce immédiatement ses fonctions*) (Descartes 1984: 340; taip pat žr. 279–280, 283).

Intelektualinėje autobiografijoje Descartes'as mini savo siekį „aprašyti gyvūnus ir ypač žmones“; šiame gamtamoksliniame projekte jis vadovavęsis pirmine hipoteze, kad kurdamas žmogaus kūną Dievas pasitelkė tik materiją, be to, kad „šiuo kūne nepatalpino racionalios sielos [*ame raisonnable*] ar kažko kito, kas tarnautų kaip vegetacinė ar juslinė siela“ (ten pat: 134). Žinoma, tyrimo metu ši hipotezė yra svariai pakoreguojama. Anot *Traktato apie žmogų*, „racionali siela“ yra smegenyse, prie pat jų vidinių ertmių, kurios laikytinos materialių „gyvybinių dvasių“ rezervuaru (ten pat: 101). Remiantis prielaida, kad žmogaus kūnas – tai tik materialus mechanizmas, analogiškas „laikrodžiams, dirbtiniams fontanams, malūnams ir kitoms panašioms mašinoms“, galima paaiškinti ne tik žmogaus fiziologiją, t. y. maisto virškinimą, kraujotaką ir pan., bet ir kuo įvairiausius psichologinius fenomenus: „<...> būdravimą ir miegojimą, išoriniais juslių organais suvokiamus garsus, kvapus, skonius, karštį ir kitas panašias savybes, šių kokybių atsispaudimą organe,

vadinamame ‚bendraja jusle‘, ir vaizduotėje, šių idėjų išlaikymą ar atsispaudimą atmintyje, vidinius troškimų ir aistrų judesius“ (ten pat: 108). *Pasaulyje pažymima*, kad „inteligencijų, ar racionalių sielų“ (*les intelligences, ou les ames raisonnables*), egzistavimo hipotezė „jokiu būdu nesutrikdo įprastinės gamtos tvarkos“, t. y. neprieštaruja materialistiniam-mechanistiniam modeliui (ten pat: 97). Mūsų požiūriu, visa tai liudija, kad kartezinis epistemologinis subjektas nėra visiškai izoliuojamas nuo materialių dalykų, taigi ir Descartes'o gamtamokslinių interesų sferos. Šiuo atveju pažįstantį subjektą traktuoti kaip *mens* dar nereiškia jį platoniška maniera „sumetafizinti“.

Viename epizode Descartes'as stublinamamai priartėja prie šiandieninio kognityvinio mokslo idėjos. *Kaip žinia, pastarasis remiasi prielaida, kad egzistuoja trys žmogaus psichikos analizės lygmenys: pirmasis, žinoma, apima neuromokslą dominančius dalykus, t. y. neuronų sistemas, čia vykstančius elektrocheminius procesus; kitas lygmuo apima mentalinius vaizdinius, intencionalią sąmonę, kuri domina fenomenologiją; dar vienas, tarpinis, lygmuo apima informacijos apdorojimo algoritmus, kalkuliacijos procedūras, kurios sąmonei niekada neprieinamos* (Varela, Thompson, and Rosch 2016: 40–42). Mėgindamas atremti Meditacijų kritiką, Descartes'as išskiria tris „juslinio suvokimo laipsnius“ (*tres gradi in senso*): pirmajame lygmenyje turime reikalą su išorine jutimo organų stimuliacija, sukeliančia materialių dalelių judėjimą juose ir kitose kūno dalyse; antrasis lygmuo apima „tiesioginius efektus sąmonėje, kurie atsiranda dėl jos

sąjungos su tuo būdu [t. y. mechanškai] veikiamu kūno organu“ (*omne quod immédiate resultat in mente ex eo quôd organo corporeo sic affecto unita sit*), t. y. skausmą, troškulį spalvas, garsus ir pan.; trečiasis lygmuo apima „visus sprendimus [*omnia illa judica*] apie išorinius mūsų kūniškus organus veikiančius dalykus, sprendimus, kuriuos nuo savo ankstyvųjų dienų esame pratę daryti“ (Descartes 1984: 294–295). Pavyzdžiui, regos atveju pirmame lygyje turime reikalą su fiziniais procesais tinklainėje, optiniame nerve ir smegenyse; antrame lygyje – su „tiesiog spalvos ir atspindėtos šviesos suvokimu“; trečiame lygmenyje šių pradinųjų duomenų pagrindu mes „apskaičiuojame“ (*ratiociner*) išorinio objekto dydį, formą ir atstumą (ten pat: 295). *Optikoje* jis sako: atstumas iki išorinio objekto apskaičiuojamas „sąmonės aktu [*une action de la pensée*], kuris nors ir būdamas visiškai paprastas vaizduotės veiksmas, apima tam tikrą samprotavimą [*un raisonnement*]“ (Descartes 1985: 170, taip pat 172). Žodžiu, mūsų regimasis pasaulis, ta stulbinama įvairovė, atsiverianti mūsų žvilgsniui, yra ne tik *pasyvios recepcijos* („pasyvaus gebėjimo justis“, Descartes 1984: 55), bet ir tokiu būdu gautų duomenų *kalkuliacijos* rezultatas. Tai reiškia, kad bent jau regos atveju mechaninės sąveikos modelių (turint omenyje tiek antikinę atspaudo vaške metaforą, tiek kartezinę kūno kaip hidraulinės sistemos metaforą) nepakanka. Tiesa, Descartes’as nesako (kaip šiandieniniai kognityvistai), kad atstumo kalkuliacija vyksta nesąmoningame lygmenyje. Jis išvis neturi „nesąmoningos psichikos“

sąvokos. Kita vertus, jis nelinkęs kalkuliacijos laikyti juslių (ar vaizduotės) funkcija: esą trečiojo lygio kalkuliacijos „yra priklausomos tik nuo intelekto [*a solo intellectu*]“ (Descartes 1984: 295). Kaip jam išvengti akivaizdžiai absurdiškos išvados, kad išorinių dalykų matymas iš mūsų reikalauja tiek pat pastangų kaip ir aritmetinės užduoties atlikimas? Problemos sprendimą jis formuluoja turimomis konceptualiomis priemonėmis: trečiojo lygio kalkuliacijos, kitaip nei aritmetiniai skaičiavimai ar loginiai samprotavimai, dėl įpročio atliekamos dideliu greičiu (Descartes 1984: 295). Vis dėlto čia be painiavos neapsieita: jeigu gyvūnų regimoji patirtis panaši į žmogaus, tuomet ar tai neturėtų reikšti, kad ir jų atveju būtinas trečiojo lygmens kalkuliacijos, taigi ir jiems būdingas intelektas? Descartes’as visai mėgina išvengti tokios išvados (plačiau žr. Clarke 2005: 65 ff.).

Kaip ir akcentuojama standartinėje interpretacijoje, Descartes’as išties dažnai kalba apie „grynąjį intelektą“. Tai yra svarbus jo tekstų leitmotyvas. Antai metodinėse *Taisyklėse* pažymima, kad tokie aprioriniai analitiniai teiginiai kaip „Tįsumas nėra kūnas“ laikytinas „grynojo intelekto“ (*intellectus purus*) veiklos produktu; esą tik „grynasis intelektas“ pasižymi „abstrakcijų atskyrimo galia“ (*facultatem... entia abstracta separandi*), ir tokie dalykai neprieinami vaizduotei (Descartes 1985: 60). *Meditacijose* akcentuojamas „skirtumas tarp vaizduotės ir grynojo intelekto [*imaginationem et puram intellectionem*]“: įsivaizduodamas trikampį, subjektas ne tik supranta (*intelligo*), kad tai yra tris kraštines turinti geomet-

rinė figūra, bet ir tas kraštines „suvokia tarsi sąmonės žvilgsniui duotas“ (*tanquam praesentes acie mentis intueor*); tačiau tūkstantkampio atveju yra kitaip – subjektas tik supranta (*intelligo*), kad tai yra tūkstantį kraštinių turinti figūra, tačiau negali to įsivaizduoti kaip konkrečios, „tarsi sąmonės žvilgsniui duotas“ figūros (Descartes 1984: 50). Kažką suprasdama sąmonė „atsigręžia į save“, o įsivaizduodama – ji „atsisuka į kūną“ (ten pat: 51). Kitame epizode Descartes’as kontrastuoja dvi saulės idėjas – vieną „tarsi gautą iš pojūčių“ (*tanquam a sensibus haustam*) ir kitą – „grįstą astronominiu samprotavimu“ (*ex rationibus astronomiae desumptam*), t. y. „išvestą iš man įgimtų sąvokų“ (*ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam*) (ten pat: 27). Čia akcentas yra tas, kad nors abi idėjos nėra panašios į išorinį objektą, antroji, aišku, laikytina patikimo pažinimo turiniu (ten pat). Ką naujo šiuose ir panašiuose kontekstuose įgyja intelekto sąvoka prie jos pridėjus būdvardį „grynas“? Descartes’as tikrai nenori pasakyti, kad būdama įkūnyta, sąmonė negali aiškiai ir ryškiai suvokti „įgimtų“ ar „sudarytų“ idėjų. Mąstant apie trikampį ar penkiakampį, vaizduotė visiškai netrukdo intelektiniam suvokimui. Kitais atvejais, pavyzdžiui, mąstant apie savąjį „Aš“, vaizduotė ar pojūčiai gali tapti kliūtimis. Tačiau tai neveda prie išvados, kad visais atvejais pažįstantis subjektas yra „grynasis intelektas“ ar „nemateriali siela“, kuriai kūnas tik trukdo. Descartes’ui „grynas intelektas“ – tai veikiau įkūnytos, kasdienės, dažniausiai išoriniams objektams angažuotos sąmonės forma (plg. Cot-

tingham 2005: 243). Sąmonės, kuriai radikaliios abejonės būdu atmesti dalykai yra aiškesni nei jos pačios egzistavimas (ten pat: 20). Sąmonės, kuri pasižymi sunkiai kontroliuojamu spontaniškumu: „Mano sąmonė mėgsta klajoti ir kol kas netvers uždaryta tiesos rėmuose“ (ten pat). Galbūt galima sakyti, kad kartezinis „grynasis intelektas“ esti sąmoninga pastanga mąstyti tai, ką Thomas Nagelas vadina „neasmeninėmis mintimis“ (*impersonal thoughts*), t. y. „mintimis, kuriose „Aš“ neturi jokio vaidmens“, „mintimis, visiškai nepriklausomomis nuo pirmojo asmens turinio“ (Nagel 1997: 67). Juk išties nėra esminio skirtumo sakyti „Aš žinau, kad trikampis – tai tris kraštines turinti figūra“, ar sakyti „Jis žino, kad trikampis – tai tris kraštines turinti figūra“. Panašu, kad tokio pobūdžio tiesų atradimas – tai esminis Descartes’o „grynojo tyrimo projekto“ (vartojant Williamso terminą) sėkmės kriterijus. Tačiau, kaip pažymi Nagelas, tokias tiesas esame linkę klaidingai reinterpretuoti, įvilkti į „asmeninę formą“, kitaip tariant, traktuoti kaip mintis, kurių *mes* negalime nemąstyti, arba kaip mintis, kurios sudaro *mūsų* pasaulėžiūros ar praktinės veiklos pagrindą (ten pat). Ši tendencija ryški ir karteziniuose tekstuose.

Reziumuojant Descartes’as greičiausiai neturi vienos apibrėžtos epistemologinio subjekto sampratos, kaip ir nematerialiam bei substancialiam „Aš“ (*res cogitantes*) esama alternatyvų jo metafizikoje. Skirtinguose funkcinuose lygmenyse – organinė gyvybė, sensualumas, kasdienė spontaniška sąmonė, metafizinė spekuliacija – Descartes’as išskiria

skirtingus subjektus ir, panašu, jam nepavyksta rasti jų bendro vardiklio (plg. Gaukroger 2010: 231).

Iš to, kas pasakyta anksčiau, galime daryti tokias bendras išvadas. Pirma, Descartes'o „dualizmas“ yra gerokai platesnė ir subtilesnė pažiūrų sistema nei ta, kuri pateikiama standartinėje interpretacijoje. Vargu ar galėtume kartezinę sistemą reziumuoti „ant atviruko galinės pusės“, kaip sako Kenny'is (1992: 1). Tokie apibendrinimai „dviejų sakiniams“ paprastai yra ne kas kita, kaip „mažančios substancijos“ vs. „tįsios substancijos“, „sąmonės“ vs. „kūno“ ir panašių distinkcijų ištraukimas iš konteksto, kas vadinamąjį „kartezianizmą“ (*Cartesianism*) paverčia nepatrauklia ar netgi kvaila (prisimenant Dennetto paspartabas) sistema. Taip pažeidžiamas „Gerširdiškumo principas“ (*The Principle of Charity*). Kaip pažymi Galenas Strawsonas, svarstydami sąmonės prigimties klausimus dauguma šiandieninių filo-

sofų ir psichologų nervingai atsiriboja nuo „kartezianizmo“, atmesdami viską, kas su juo asocijuojasi (Strawson 1999: 129). Tai jau refleksas, o ne refleksija. Antra, bent kažkiek atsiribojus nuo interpretacinių šablonų, Descartes'o mintis išties šokiruoja savo prieštaringumu, savo „sofistika“ ar „dialektika“ kantiškąja šių žodžių prasme. *Cogito* filosofinė drama skleidžiasi tarp kraštutinių – „radikalios abejonės“ ir „absoliutaus tikrumo“, „gryno intelekto“ ir, galima sakyti, „grynos fiziologijos“, tarp substancinės būties ir jos loginės priešingybės („aš esu tarsi kažkas tarpiška tarp Dievo ir niekio“; Descartes 1984: 38). Turint omenyje Descartes'o gamtamokslinius interesus, kurie yra turbūt pagrindinė jo veiklos varomoji jėga (Hatfield 2005: 336–337; Clarke 2005: 5), išryškėja dar vienas svarbus prieštaravimas: jo kuriama mechanistinė paradigma būtų įtikinamesnė be sielos ir Dievo egzistavimo tezių.

Literatūra

- Aristotelis. 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Clarke Desmond M. 2005. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Cottingham John. 2005. Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science. Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*: 2362–257. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dekartas Renė. 1978. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Dennet Daniel C. 1993. *Consciousness Explained*. London: Penguin Books.
- Descartes René. 1984. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes René. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes René. 1991. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. III. The Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaukroger Stephen. 2010. Descartes's Theory of Perceptual Cognition and the Question of Moral Sensibility. Cottingham, J., Hacker, P. (eds.), *Mind, Method, and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*: 230–251. Oxford: Oxford University Press.
- Geach Peter. 1957. *Mental Acts*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gilson Etienne. 1950. *The Unity of Philosophical Experience*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hatfield Gary. 2005. Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology. Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*: 335–370. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kantas Imanuelis. 1993. *Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu*. Vilnius: Mintis.
- Kant Immanuel. 1996. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kenny Anthony. 1992. *The Metaphysics of Mind*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kenny Anthony. 1995. *Descartes. A Study of his Philosophy*. Bristol: Thoemmes.
- Kenny Anthony. 1999. Body, Soul, and Intellect in Aquinas. Crabbe, M. J. C. (ed.), *From Soul to Self*: 33–48. London and New York: Routledge.
- Nagel Thomas. 1997. *The Last Word*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Rozemond Marleen. 1993. The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of Mind. Voss, S. (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*: 97–114. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Rozemond Marleen. 1998. *Descartes's Dualism*. Cambridge (Massachusetts), London (England): Harvard University Press.
- Russell Bertrand. 1961. *A History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Ryle Gilbert. 2000. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books.
- Strawson Galen. 1999. The Sense of the Self. Crabbe, M. J. C. (ed.), *From Soul to Self*: 126–152. London and New York: Routledge.
- Varela Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor. 2016. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (Massachusetts), London (England): The MIT Press.
- Williams Bernard. 1990. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London: Penguin Books.
- Wilson Margaret Dauler. 1993. *Descartes*. London and New York: Routledge.