



TOMAS SAULIUS

Lietuvos sporto universitetas, Lietuva
Lithuanian Sports University, Lithuania

„DESCARTES’O DUALIZMAS“: SINOPTINIO ŽMOGAUS-PASAULYJE VAIZDINIO LINK

“Descartes’ dualism”: Towards Synoptic Image of Man-in-the-world

SUMMARY

The paper examines the dominant conception of “Descartes’ dualism” that is found in the “Ryle-Dennett tradition”. It is argued that a more meaningful alternative to this conception can be found in Sellars’ proposition to treat philosophy as a synthesis of two images of man-in-the-world – “manifest” and “scientific” image. The paper concludes that the “Ryle-Dennett tradition” misuses the argument “from history.” In fact, that argument may be reversed against this tradition itself. It also concludes that there is a sufficient textual basis for the interpretation of the Descartes’ philosophy outside the genre of “the history of an error”.

SANTRAUKA

Straipsnyje nagrinėjama dominuojanti „Descartes’o dualizmo“ samprata, primesta „Ryle’o-Dennetto tradicijos“. Teigiama, kad šiai koncepcijai galima rasti prasmingesnę alternatyvą, grindžiamą Sellarso pasiūlyta filosofijos kaip dviejų žmogaus-pasaulyje vaizdinių – „akivaizdaus“ ir „mokslinio“ – sintezės traktuote. Apibendrinama, kad „Ryle’o-Dennetto tradicijoje“ pernelyg piktnaudžiaujama „apeliavimo į istoriją“ argumentu, kuris gali būti atgręžtas prieš pačią šią tradiciją. Taip pat daroma išvada, kad egzistuoja pakankamas tekstinis pagrindas Descartes’o filosofijos interpretacijai ne „vienos klaidos istorijos“ žanro rėmuose.

Šiandien vyrauja įsitikinimas, kad Descartes’o filosofijos reikšmė susijusi su vadinamuoju „substanciniu dualizmu“, t. y. *res cogitans* ir *res extensa* prieštata, kurios loginė išdava yra tai, kas šiandien vadinama „sąmonės-kūno prob-

lema“ (*the mind-body problem*). Jos esmė, manoma, daugmaž tokia: turime tam tikrą klasę „sąmonę“ apibūdinančių teiginių ir kitą klasę „kūną“ apibūdinančių teiginių; net jei visus tuos teiginius traktuosime kaip prasmingus ir tikėtinai tei-

RAKTAŽODŽIAI: Descartes’as, dualizmas, sąmonės-kūno problema, Wilfridas Sellarsas.

KEY WORDS: Descartes, dualism, the mind-body problem, Wilfrid Sellars.

singus (kas anaipatol nėra akivaizdu), vis tiek jais besiremdami negalėsime duoti prasmingo ir bent kažkiek tikėtino atsakymo į paprastą klausimą – „Kokiu būdu sąmonė yra susijusi su kūnu?“ (pvz., Foster 1991: 1, 16). Kitais žodžiais: kokiu būdu psichiniai reiškiniai ir procesai (ψ) koreliuoja su smegenų neurofiziologiniais reiškinais ir procesais (Φ) (Feigl 1958: 380 ff.)? Kadangi pastarieji yra „viešai prieinami“, o pirmiesiems tai nebūdinga, tuomet natūraliai kyla abejonių dėl „psicho-fiziologinių dėsnių“ galimybės ir, galų gale, dėl paties psichinių reiškinių ir procesų postulavimo pagrįstumo (ten pat: 428). Svarstant šią problematiką, įprasta manyti, kad toks postulavimas – tai tam tikras „nelaimingas atsitiktinumas“, susijęs su Descartes'o idėjų sklaida ir recepcija. Viena vertus, žinoma, jo motyvai teigti egzistuojant „sąmonę“, ar „sielą“, ar „mažantį daiktą“, mums nėra visiškai aiškūs, juo labiau mums nėra būtini. Kita vertus, nesame pajėgūs nuo jo visiškai atsiriboti, bet jau todėl, kad mes, kaip ir savo laiku Descartes'as, tebevar-

tojame „psichologinį žodyną“, be kurio vis dar sunku įsivaizduoti ne tik kasdienę kalbą, bet ir mokslinę komunikaciją.

Jei tarsime, kad „žodyno“ sąvoka apima ne tik raiškos, komunikacijos priemonės, bet ir to, ką laikome esant prasminga reikšti, išsakyti sau bei perduoti kitiems, konstitavimo formas, tuomet „psichologijos žodyno problema“, o kartu ir Descartes'o „substancinio dualizmo“ prielaidų klausimas, patenka į „egzistencinių klausimų“ kategoriją. Straipsnyje mėginsime parodyti, kad šiandien madinga tendencija „karteziniame dualizme“ identifikuoti vienokią ar kitokią vieną „didelę klaidą“ nėra adekvati, kadangi neįvertina Descartes'o kūrinių konteksto ir motyvacijos sudėtingumo. Mūsų teigimu, „kartezinio dualizmo“ esmė ir reikšmė geriau atsiskleidžia laikantis Wilfrido Sellarso pasiūlytos prielaidos, jog filosofija yra pastanga viename „sinoptiniame vaizdinyje“ suvienyti „akivaizdų“ (*manifest*) ir „mokslinių“ (*scientific*) žmogaus-pasaulyje vaizdinius (plg. Clarke 2005: 10).

I.

Pirmiausiai svarbu atkreipti dėmesį į šį niuansą: šiandienos filosofams atrodo natūralu apie „kartezinį dualizmą“ kalbėti kaip apie „vienos klaidos istoriją“, t. y. kalbėti taip, kaip Nietzsche kalba apie Platono inspiruotą „natūralaus“, „gyvo“ pasaulio išmainymą į „sterilų“ ir „išgalvotą“. Esą kažkada praeityje atsiradusi pavienė „mutacija“ ilgainiui tapo tradicijos „genetinio kodo“ dalimi, kas lemia įvairius filosofinius „išsigimimus“, t. y. „substancinį dualizmą“, „dviejų as-

pektų teoriją“, „panpsichizmą“ ir pan. Tačiau tokia traktavimo maniera taip pat turi savo istorines ištakas; visiškai pagrįsta tokį dualizmo atmetimą „fiziologinio reflekso lygmeny“ traktuoti kaip tam tikro istorinio tapsmo produktą.

Šiuo atveju atskaitos tašku galima pasirinkti škotų filosofą Thomasą Reidą. Jo *Tyrinėjime* (1764) be užuolankų pažymima: „<...> mūsų filosofija, užsiimanti sąmone ir jos gebėjimais [*concerning mind and its faculties*], yra labai žemo lygio“

(Reid 1983: 3). Lemtingu lūžiu Vakarų filosofijoje laikomas „Kartezinės sistemos“ (*the Cartesian system*) įsigalėjimas, nustumiant į šalį anksčiau dominavusią „Peripatetikų sistemą“ (ten pat: 108–109). Judvi skiriasi savo diametraliai priešingais polinkiais. Aristoteliui ir jo sekėjams būdinga tendencija „materializuoti sąmonę ir jos procesus“, t. y. juslumą charakterizuoti „kūniškais terminais“, pvz., pasitelkiant „žiedo atspaudo vaške“ analogiją; savo ruožtu Descartes’as ir jo idėjiniai šalininkai linkę „spiritualizuoti [spiritualize] kūną ir jo savybes“, t. y. įvairias kūno savybes tapatinti su juntamomis kokybėmis (su subjektyviomis *qualia*) (ten pat: 110–111). Esą Descartes’as, kaip ir daugelis filosofų, mėgindamas minimaliomis konceptualinėmis priemonėmis aprėpti maksimalų *explanaanda* lauką, sukuria epistemologinę „idėjų teoriją“, anot kurios „matyti medį“ reiškia „suvokti medžio idėją“, o patsai subjekto santykis su jo įvairiomis idėjomis traktuojamas kaip specifinė matymo atmaina, t. y. „intuicija“, „matymas sielos akimis“. Taigi Descartes’as vadovaujasi „argumentais pagal analogiją“, tarp žmogaus ir pasaulio nuleisdamas neperregimą „idėjų skraistę“ ir tokiu būdu priversdamas filosofus grumtis su kebliausiomis skeptinėmis aporijomis (ten pat: 114). Apibendrinant išskirtini du Reido pateikiamo vertinimo aspektai – pirma, egzistuoja tam tikra „Kartezinė sistema“, kurią iš principo galima tapatinti su visa Naujųjų laikų filosofija; antra, šioje sistemoje daroma viena esminė klaida, t. y. į pasaulį reikalaujama žvelgti per „nematerialios substancijos“, vadinamosios „sąmonės“, prizmę.

Kitas mums aktualus autorius, Arthuras Lovejoy’ius, savo kūrinyje iškalbingu pavadinimu *Sukilimas prieš dualizmą* (1930) aptaria esminius pasaulėžiūrinius virsmus XX amžiaus pirmaisiais dešimtmečiais. Jo manymu, ateities istorikai šį laikotarpį galės pagrįstai laikyti viena iš grandiozinio proceso, „Dvidešimtojo amžiaus sukilimo prieš Septynioliktąjį“, fazių (Lovejoy 1930: 1). Galilėjus ir Descartes’as – tai du pagrindiniai „modernaus mokslo įstatymų leidėjai“, kurių sukurtos „konstitucijos“ pagrindu buvo toliau formuluojami ir koreguojami „įstatymai“ įvairiose mokslo srityse. Tačiau XX a. „filosofinis radikalizmas“ ne tik kvestionuoja paskiras praktiškai reikšmingas „teisines normas“, bet ir reikalauja keisti pačią „konstituciją“ (ten pat). Esą kruopštesnė analizė ilgainiui atskleidžia už tų išraiškų slypinčius du esminius Descartes’o dualizmo komponentus: pirma, žmogiškajai mąstysenai gana natūralų „epistemologinį dualizmą“, kuris atsiranda suformulavus tam tikrus „tikrojo pažinimo“ standartus ar kriterijus ir įsitikinus, kad turimos žinios ir reali jų igijimo praktika tų kriterijų toli gražu neatitinka; antra, mums, panašu, ne mažiau natūralų „psichofizinį dualizmą“, kuris visą realybę padalina į dvi visa apimančias ir nepersidengiančias kategorijas – „sąmonės pasaulį“, apgyvendintą „subjektyvių esybių“, t. y. „idėjų“, ir „materialų pasaulį“, kurio „gyventojai“ mums nėra tiesiogiai priemami (ten pat: 3, 11). Lovejoy’ius reikalauja šių dviejų dualizmo tezių, šių dviejų pamatinių klaidų nepainioti, tačiau iš jo komentarų nesunku suprasti, kad tos tezės klaidingos tuo pačiu atžvilgiu –

abiem atvejais susiduriame su „gamtos bifurkacija“ (*the bifurcation of nature*), jos suskaidymu į objektyvų ir subjektyvų lygmenis (ten pat: 3, 28, 79, 90). Taigi Lovejoy'ius, kaip ir Reidas, ne tik kalba apie „Kartezinės sistemos“, kaip istorinio reiškinių, egzistavimą, bet ir identifikuoja šio reiškinių „loginę prigimtį“ – tam tikrą „sistemine klaidą“, kurios eliminavimą suponuoja pati „intelektualinio progreso“ idėja.

Abu minėtieji autoriai – tai precedentai to, ką Richardas Rorty vadina „Ryle'o-Dennetto tradicija“ (*the Ryle-Dennett tradition*), kuri, jo žodžiais, nuo XX a. antrosios pusės dominuoja „anglosaksiškoje“ filosofijoje ir kuriai jis save be jokių dvejonų priskiria (Rorty 1980: 325). Žinoma, Gilberto Ryle'o *Sąmonės samprata* (1949) – vienas pamatinių šiuolaikinės filosofijos tekstų, nors čia pasiūlytas „psichologinio žodyno“, kuri filosofai linkę vartoti gana specifiškai, „loginės geografijos atitaisymo“ projektas ir buvo iš pagrindų sukritikuotas. Ryle'as savo terapinį darbą pradeda diagnozuodamas svarbiausią problemą – tai, ką jis vadina „Descartes'o mitu“, ar „vaiduoklio mašinoje dogma“, ar „oficialia doktrina“, ir ko priežastis sieja su istorinio Descartes'o pastangomis „vidinį pasaulį“, reikšmingą teologijai, traktuoti Galilėjaus gamtos mokslo kategorijomis (Ryle 2000: 24). Esą šios intencijos veda prie „vienos didelės klaidos ir specifinės rūšies klaidos“, t.y. „kategorijų-klaidos“ (ten pat: 17). Panašu, kad čia turima omenyje ne kas kita, o būtent „psichologinio žodyno“ denotatų „hipostazavimas“, jų pavertimas savarankiškais esybėmis (ten pat: 23–24). Rorty iš esmės pritaria tokiai diagnozei.

Jo knygoje *Filosofija ir gamtos veidrodis* (1979) reiškiamas siekis tariamai „fundamentalias“ filosofijos problemas gražinti į jų istorinį-kultūrinį kontekstą, parodyti jų priklausomybę nuo tam kontekstui priklausančių specifinių aplinkybių, tokiu būdu pademonstruojant pačių tų problemų sąlygiškumą. Šiame pasakojime apie epistemologinės metaforikos atsiradimą ir įtaką Descartes'as yra vienas pagrindinių antagonistų. Esą jis išranda pačią „sąmonės“ (*mind*) kaip pasaulį atspindinčios substancijos („gamtos veidrodžio“) kategoriją; tačiau tai tebuvusi klaida, kadangi mums, kaip ir patiems „karteziniams dualistams“, visiškai neaišku, kodėl kuo įvairiausi dalykai – tiek intensionalūs, tiek fenomenalūs, – turi priklausyti kažkokiai vienai kategorijai (Rorty 2009: 57). Rorty supratimu, ta kategorija atsiranda būtent kaip „pasaulio sudubliavimo“ pasekmė: tarkime, kojos ar kitos kūno dalies skausmas paverčiamas tam tikru „skausmingumu“, kuris „akivaizdus“, „tiesiogiai prieinamas“ pacientui ir visiškai „neprieinamas“ jį gydančiam medikui; analogiškai mintys tampa „idėjomis“, kurios „akivaizdžios“ maistančiam subjektui ir „neprieinamos“ aplinkiniams (ten pat: 30–31). Šioje perspektyvoje Rorty atstovaujama tradicija traktuojama kaip pastanga ištrūkti iš „tradicinės Kartezinės-Kantiškosios matricos“, kuriai priklauso ne tik gausus būrys kitų šiuolaikinių „dualistų“ (Nagelas, Searle'as ir kt.), bet ir ne mažesnis būrys psichologų bei lingvistų (pvz., Chomskis), kurie nesuvokia, jog jų „kognityvinių struktūrų“, „internalizuotų kalbos taisyklių“ ir pan. prielaidos yra įtikinamos tik tiek, kiek mes

stokojame faktinių žinių apie smegenų neurostruktūrą (Rorty 1977: 161–162). Filosofiskai saugiausia ir kultūriškai reikšmingiausia yra pozicija, grįsta nominalizmo (kalba – tai *flatus vocis*; nėra jokių „reikšmių“, „sąvokų“ ir juo labiau – jokių „esmių“) ir „verifikacionizmo“ („*verificationism*“) principais (mes kažką žinome apie X prigimtį, jei žinome, kaip įvairūs teiginiai su išraiška „X“ yra logiškai išvedami iš kitų teiginių be tos išraiškos ar yra pastarųjų suponuojami) (Rorty 1980: 339–340). Žodžiu, bloga „sąmonės filosofija“, kaip ir blogas mokslas, kyla iš Ockhamo „ekonomijos principo“ nesilaikymo.

Ryle'o ir Rorty išvados „kartezinio dualizmo“ klausimu artimos ir kitiems „Ryle'o-Dennetto tradicijos“ atstovams bei jai simpatizuojantiems, žinoma, visų pirma – pačiam Danieliui Dennettui. Savo *Paaiškintoje sąmonėje* (1991), kaip jau liudija pats knygos pavadinimas, jis siekia pademonstruoti, kad galima „negrįnoji fenomenologija“, ar „heterofenomenologija“, t.y. mokslinė (tarpdisciplininė) „sąmonės teorija“, grindžiama išimtinai „trečiojo asmens perspektyvos“ duomenimis. Pastariesiems, savaime suprantama, priklauso „vieši“ neurofiziologiniai faktai; tačiau jiems taip pat priklauso kokio nors subjekto liudijimai apie tai, kas išskirtinai „privatu“, t. y. kas gali būti sėkmingai lyginama su kitų tokia pat „privilegiuota prieiga“ apdovanotų subjektų parodymais (Dennett 1993: 70 ff.). Tai joku būdu nereiškia, kad būtina remtis „karteziniam dualizmui“ artimoms hipotezėmis, postuluoti kažko panašaus į *res cogitans* egzistavimą. Dennettas pažymi:

„Kankina negera nuojauta, kad pati patraukliausia psichinės medžiagos [*mind stuff*] savybė yra perspektyva išlikti tokia paslaptinga, jog visam laikui atbaidytų mokslą. Ši fundamentaliai mokslui priešiška dualizmo laikysena [pasvirasis šriftas – T. S.] yra, man regis, jį labiausiai diskredituojantis bruožas, ir dėl šios priežasties aš savo knygoje priimu iš pažiūros dogmatinę taisyklę, kad dualizmo būtina bet kokia kaina išvengti“ (Dennett 1993: 37).

Kitaip tariant, „<...> ‚priimti‘ dualizmą iš tikrųjų reiškia priimti pralaimėjimą jo nepripažįstant“ (ten pat: 41). Kartezinės teorijos pseudomoksliskumą ir apskritai absurdiškumą Dennettas iliustruoja vaizdžiai, labai pagavia „kartezinio teatro“ metafora. Ji parodo tai, koku būdu, Descartes'o ir kartezininkų įsivaizdavimu, „sąmonė yra įsitaisiusi smegenyse“: čia yra vieta, į kurią „galutinio stebėtojo“ (*the ultimate observer*) dėmesiui suplaukia įvairiais neurofiziologiniais kanalais gaunama informacija ir sudaro vieną bendrą pasaulio vaizdą (ten pat: 106). „Sąmonė smegenyse“ – tarsi vienintelis žiūrovas kino salėje, besimėgaujantis tik jam rodomu 3D filmu (su išpūdingais garsiniais ir kitokiais sensoriniais efektais). Faktiškai tai Rorty metaforos modifikacija: „Vidinė akis“ stebi tai, kas atsispindi „sąmonės veidrodyje“. Veikiausiai tokios metaforikos pakerėtas Antonio Damasio parašo knygą *Descartes'o klaida* (1994), kurios pagrindinė tezė yra ta, kad Descartes'as klaidingai „mąstymą“ ir „mąstymo refleksiją“ (*awareness of thinking*) atribojo nuo materialaus kūno, žodžiu, įtvirtino šiandienos neuro mokslui absoliučiai nepriimtina „neįkūnytosios sąmonės idėją“ (Damasio 2006: 248–251). Būtent Dennetto koncepcijoje

atsikleidžia esminis šiandieninės „dualizmo kritikos“ niuansas – vienos ar kitos idėjos filosofinio ar kultūrinio reikšmingumo painiojimas su jos *mokslinė* verte.

Būtent Wilfrido Sellarso pasiūlyta perspektyva leidžia išvengti aukščiau minėtosios painiavos. Anot jo, „akivaizdus“ žmogaus-pasaulyje vaizdinys“ (*the “manifest” image of man-in-the-world*) reiškia tokią kategorijų sistemą, kurios dėka žmogus save ir suvokia būtent kaip pasauliui priklausančią būtybę; šiuo atveju galima sakyti, kad jeigu žmogus turėtų kitoki savo paties vaizdinį, tuomet tai būtų visai kitas žmogus (Sellars 1991: 11, 19). Šis vaidinys anaip tol nesietinas išimtinai su „iki-reflektyvia žiūra“. Priešingai – jis apima ne tik primityvų „pirminį“ (*original*) vaizdinį, kuriam bet koks buvimas-pasaulyje (ar tai medžio, ar žmogaus) yra buvimas asmeniu (*person*), bet ir įvairias vėlesnes to vaizdinio revizijas ir korekcijas, susijusias su „amžinaja filosofija“ (*the perennial philosophy*), pvz., antikos ir viduramžių didžiosiomis spekuliatyviomis sistemomis (ten pat: 12–13). Savo ruožtu „mokslinis vaizdinys“ (*the scientific image*) apima įvairius „nejuntamų objektų ir įvykių“ teorinius postulatus, kurie pasitelkiami aiškinant koreliacijas tarp „juntamų objektų ir įvykių“ (ten pat: 23). Dviejų vaizdinių kontrasto esmė yra ta, kad įvairių mokslinių

disciplinų pateikiamos žmogaus traktuotės, pvz., žmogaus kaip „fizikinių dalelių, jėgų ir laukų sukuri“, kaip „savanaudiškų genų“ (kalbant Dawkinso terminais) rinkinio ir pan., nesiderina su tuo, kaip žmogus save mato (gana rafinuotai) tada, kai neužsiima mokslu; tad ir filosofijos, pradedant Descartes’u, užduotis yra abi šias perspektyvas sujungti ne „mioptiniame“, bet būtent „sinoptiniame“ vaizdinyje (ten pat: 24, 29, 32–33). Galima sakyti, kad tai pastanga sujungti į rišlią, vientisą istoriją du skirtingus „Didžiuosius pasakojimus“ – vieną, kurio pagrindiniai personažai yra asmenys, ir kitą, kurio pagrindiniai personažai yra postuluojamos esybės.

Laikydami Sellarso perspektyvos, turime įvertinti įvairius niuansus: specifinę filosofijos „meta-teorinę“ funkciją; jos neišvengiamą „susvetimėjimą“ tam, kas iš jos paveldo „populiarizuojama“, integruojama į „akivaizdų“ vaizdinį; galų gale gana subtilią „įsitikinimo pokyčio“ (*a change in belief*), t. y. pokyčio konkrečiame vaizdinyje, ir „kategorinio pokyčio“ (*change in category*), t. y. viso vaizdinio transformacijos, dialektiką (Sellars 1991: 15). Visų šių niuansų aki-vaizdoje Dennetto ir kitų tos pačios „tradicijos“ atstovų deklaruojamas „dualizmo atmetimas“ kelia daugiau filosofinių klausimų nei padeda jų atsikratyti.

II.

Descartes’as prisipažįsta, kad jo gyvenimo motto – *Bene vixit, bene qui latuit* (Descartes 1991: 43). Žinoma, negalime tikėtis lengvo, sklandaus perskaitymo ir supratimo kūrinių to mąstytojo, kuris

vadovaujasi tokia maksima. Galbūt Descartes’o filosofijos interpretacija iš principo negali būti nuosekli. Žemiau bandysime pateikti bendriausius apmatius jos tokios interpretacijos, kuri išvengtų

„šiaudinio žmogaus klaidos“ bent jau tuo atžvilgiu, kad „blogo mokslo“ netapatintų su „bloga filosofija“.

Pirma, būtina pažymėti, kad Descartes'o interesai daugiausiai susiję būtent su mokslu. Kuomet publikavimui buvo ruošiamas *Samprotavimas apie metodą* (1637) kartu su specifiniams matematikos ir gamtamokslio klausimams skirtais priedais, paties autoriaus žodžiais, jis tik paskutinę akimirką nusprendžia į leidiniį įtraukti metafizinius samprotavimus Dievo egzistavimo klausimu; esą tai labai svarbi, bet „mažiausiai išbaigta visos knygos dalis“ (Descartes 1991: 85–86). Tik Galilėjaus apkalta sukliudo publikuoti *Pasaulį*, plačiausios aprėpties traktatą, kurį Descartes'as rašo nuo 1629 iki maždaug 1633 m. Jo ambicijos čia akivaizdžios: „Užuot nagrinėdamas tik vieną reiškinį, aš ryžausi paaiškinti visus gamtos reiškinius, kitaip tariant, visą fiziką“ (ten pat: 7). Šių darbų leitmotyvas – mintis, kad gamtos moksle pažanga galima tada ir tik tada, jei bus visiškai atsiribota nuo aristotelinės-scholastinės tradicijos prielaidų, t. y. bus atsisakyta materialiems daiktams priskirti „esmes“, „substancines formas“ ar pan., o pirminiams materijos elementams – įvairias kokybines charakteristikas. Descartes'as pažymi, kad pačios šios kokybės priklauso *explanandum* (aiškinamų dalykų), o ne *explanans* (aiškinančiųjų sąvokų) kategorijai; minimizuodamas teorinių postulatų skaičių (kaip to reikalauja „Ockhamo skustuvai“), jis teigia: viskas, kas būdinga materialiems daiktams, „gali būti paaiškinta jų materijai nepriskiriant nieko daugiau, išskyrus tik judėjimą, dydį, pavidalą ir tam tikrą dalių išsidėstymą“

(Descartes 1985a: 89). Šioje *mathesis universalis* sistemoje pagrindinės mokslinio pažinimo prielaidos yra dvi – matematika ir patyrimas (*expérience*) (Descartes 1991: 64). Šiuo atveju itin svarbus niuansas yra tas, kad Descartes'as, panašu, jaučia skirtumą tarp „akivaizdaus“ žmogaus-pasaulyje vaizdinio“ ir „mokslinio vaizdinio“. Būtent todėl *Pasaulyje* mechanistinio-materialistinio gamtos aiškinimo projektas pristatomas kaip, Platono žodžiais tariant, „tikėtinas mitas apie svirstomus dalykus“: „Leiskite savo minčiai trumpam nuklysti už šio pasaulio ribų, kad galėtumėte pamatyti kitą, visiškai kitokį pasaulį, kurį jums parodysiu išivaizduojamose erdvėse“ (Descartes 1985a: 90). Tad *de facto* šis projektas gali būti pakankamai sėkmingai realizuojamas, net jei jo atskaitos taškai, ar pirmieji principai, tėra tik hipotezės, o ne „amžinosios tiesos“.

Antra, Descartes'o įsitikinimu, mokslo ir metafizikos (filosofijos) funkcijos yra visiškai skirtingos: mokslas kažką *aiškina* ir *atranda*, o metafizika *pagrindžia* mokslą. *Filosofijos pradų* (1644) įžangoje pateikiama garsioji „medžio analogija“: visa filosofija tarsi medis, kurio šaknys – metafizika, kamienas – gamtos filosofija (fizika), o šakos – kiti labiau praktiniai mokslai (mechanika, medicina, moralės filosofija) (Descartes 1985b: 186). Kyla įtarimų, kad ši analogija iliustruoja tik „išdėstymo eiliškumą“ (*methodus discendi*), o ne „atradimo eiliškumą“ (*ordo inveniendi*); kitaip tariant, nesant faktinės mokslo pažangos, nėra reikalo jos prielaidų ieškoti metafizikoje (Clarke 2005: 4–5). Su tuo galima sutikti, tačiau vargu ar tai reiškia, kad, kaip pažymi Catheri-

ne Willson (2017: 80), Descartes'ui „mokslinė, o ne metafizinė ontologija yra pamatinė [foundational]“. Mokslas aiškina, o ne grindžia, todėl jo ontologija jokiū būdu nėra „fundamentali“. Sprendžiant iš *Meditacijų* (1641), mokslo pagrindimas vyksta atmetant „skeptinius argumentus“. Svarbiausias iš jų – „dievo apgaviko“, ar „piktavaliu demono“ (*genius malignus*), hipotezė. Jos atmetimo loginiai aspektai tebediskutuojami, bet pagrindinis samprotavimo vektorius pakankamai aiškus: medituojantis „Aš“ negali būti apgautas bent jau tada, kai pats abejojimas, mąstymas jam neabejotinai liudija apie jo egzistavimą; be to, „Aš“ mąstoma „totalinės apgaulės“ galimybė neišvengiamai suponuoja visagalio, t. y. neapriboto faktine tikrove ar logine būtinybe, Dievo idėją, tačiau kruopšti loginė analizė ilgainiui atskleidžia, kad skeptinė, „nenatūrali“ jos inversija (visagalio *genius malignus* idėja) veda į loginį prieštaravimą. Žodžiu, čia metafizika veikia kaip „konceptualinė analizė“, ypač sutelkta į teiginių galimybes ir būtinybės modalumus. Descartes'as aiškiai suvokia, kad „mano mąstymas neprimeta daiktams jokios būtinybės“ (Descartes 1985c: 46), tačiau būtent Dievo idėja jam leidžia loginę būtinybę ar galimybę susieti su empirine (fizine) būtinybe ar galimybe (Descartes 1985d: 83ff.). Metafizinis Dievo egzistavimo įrodymas veda prie kelių mokslui itin svarbių garantijų: aiški ir ryški savybių, sąsajų ar reiškinių „racijos“ pagava yra mokslinio atradimo pagrindas; gamtoje esama reguliarumo, kitaip tariant, identiškos priežastys visada sukelia identiškas pasekmes. Todėl Descartes'as

sako, kad „iš šios tikrojo Dievo kontempliacijos“ (*ab ista contemplatione veri Dei*) yra išgaunami „visi mokslų ir išminties lobiai“ (*omnes thesauri scientiarum et sapientiae*) (Descartes 1985c: 37). Čia derėtų pakartoti: *de facto* mokslas gali būti vystomas be jokio metafizinio pagrindimo; paties Descartes'o atveju nėra esminio skirtumo tarp „alternatyvaus pasaulio vaizdinių“ grįsto mokslo *Pasaulyje* ir metafizikos „amžinomis tiesomis“ grįsto mokslo *Praduose*. Metafizikos reikšmė yra sąlyginė: *jeigu* jau norime „absolūtus tikrumo“, *de jure* pagrindimo, tada pasirinkimo nėra – tenka pripažinti *visa*, kas seka iš to, kad medituojančio „Aš“ mintis („radikali abejonė“) sukasi apie Dievo idėjos gravitacinį centrą.

Trečia, fenomenologinis, t. y. kokybinis ir „privatus“, mūsų patyrimo aspektas nėra esminis Descartes'o mokslui. Sakant „mokslui“, čia turima omenyje ne tik jo fizika, bet ir žmogaus fiziologija. Fizikai jis nėra esminis todėl, kad juslinės idėjos visiškai neatskleidžia („neatvaizduoja“) to, kas vyksta mikro-lygmenyje, kuriame lokalizuojami įvairių gamtos reiškinių priežastinio aiškinimo faktoriai („teorinės esybės“) (Descartes 1985a: 84). Žmogaus fiziologijai pojūčių „intymiai subjektyvios“ charakteristikos (*qualia*) nėra esminis aspektas būtent todėl, kad tai tik *vienas* iš bauginančiai plačios kategorijos reiškinių, kurių paaiškinimai dar nėra išbaigti, kurie dar nėra pilnai įkomponuoti į Descartes'o mechanistinę-materialistinę paradigmą. Mokslas nepajėgus paaiškinti viską ir iš karto. Descartes'o siūloma prieiga, grįsta „Ockhamo skustuvo“ principu, yra ta, kad žmogaus kūnas – tai biologinis au-

tomatas, kitaip tariant, įrenginys, analogiškas „laikrodžiams, dirbtiniams fontanams, malūnams ir kitoms panašioms mašinoms, kurios <...> gali pačios save įvairiais būdais judinti“ (ten pat: 99). Vadovaudamasis šia analogija, jis pateikia „hidraulinį“ žmogaus nervų sistemos aiškinimą, grindžiamą „gyvybinių dvasių“ (*spiritus animales*) judėjimu „nervų vamzdeliais“, kurie jungia smegenis („kankorėžinę liauką“) su kūno organais (ten pat: 100–101). Pamatinius žmogaus psichologijos aspektus – t. y. išorinius pojūčius, vidinius jausmus, atmintį bei vaizduotės fantazmus – aiškindamas fiziologiškai, „hidrauliškai“, Descartes’as sąmoningai atmeta „maitinančiosios sielos“ ir „juntančiosios sielos“ sampratas, tokiu būdu atsiribodamas nuo aristotelizmo (ten pat: 108). Koreliacija tarp ψ ir Φ jokių būdu nėra „anomali“ (prieštaraujant Donaldui Davidsonui): „<...> tas pats judėjimas smegenyse gali sukelti tik tą patį pojūtį sąmonėje“ (*ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre*) (Descartes 1985c: 61). „Nomologinį“ šios sąsajos pobūdį garantuoja metafizinė Dievo samprata. Sąsaja tarp pojūčio ir jo neurologinio koreliato smegenyse tėra tik vienas iš sudėtingos priežastinės grandinės fragmentų, kurio išsamiam paaiškinimui reikia „begalybės eksperimentų“ (Descartes 1985e: 149). Fenomenologines pojūčio charakteristikas bent kol kas galima eliminuoti: štai, tarkime, aklas žmogus „mato“ pasitelkdamas ne akis, bet rankose laikomas lazdeles; jomis liesdamas išorinius daiktus, jis gali pakankamai neblogai susiorientuoti pasaulyje; pagal šį modelį turi būti nagrinėjama ir žmogaus normali

rega (ten pat: 169). Tai galėtų reikšti, kad Descartes’o mokslui „maštantis daiktas“, ar „sąmonė“ (*mens*), nėra iš materialaus pasaulio pašalintų *qualia* „paskutinis prieglobstis“, kaip įprasta manyti šiandien.

Ketvirta, fenomenologinis mūsų patyrimo aspektas nėra esminis ir Descartes’o metafizikai. Literatūroje yra įprasta sakyti, kad jis žodžius *cogitatio* ir *mens* vartoja pačia plačiausia prasme, t. y. apimant viena kategorija bet ką, kas tik mūsų sąmonei vienaip ar kitaip pasirodo, kas tik mums turi „ką reiškia būti ar patirti“ aspektą (Strawson 2017: 62). Kaip jau sakyta, kartezinė fiziologija atmeta aristotelinės psichologijos prielaidas ir siekia pagrindines psichikos funkcijas priskirti mūsų kūno „hidrauliškai“. Už fiziologijos ribų paliekama tiktai „racionali siela“, kitaip tariant, *cogitatio*, ar *mens*, siaurąja prasme. Taigi labiau tikėtina, kad tai ir yra *Meditacijų* subjektas (Cottigham 2008: 99). Kartezinė metafizika atsisako pripažinti juslių ir vaizduotės reikšmingumą „konceptualinei analizei“. Tam, kad tūlas skaitytojas bent kažkiek susitapatintų su Descartes’o medituojančiu „Aš“, turi būti išpildyta svarbiausia sąlyga: būtina maksimaliai atsiriboti nuo juslinių potyrių ir jais grindžiamos vaizduotės fantazmų, nežiūrint to, kad tai dažnai labai „gyvas“, „vaizdus“ ir paveikus turinys (Descartes 1985c: 24, 52). Geriausiai tai padaryti pavyksta profesionaliems matematikams, todėl tarp jų ir atsiranda daugiausiai metafizikų (ten pat: 5). O kaipgi pati „idėjos“ (*idea*) sąvoka? Argi ji neliudija, kad čia remiamasi *vaizdinės reprezentacijos* samprata? Descartes’as išties gana dažnai kalba apie reprezentaciją (*representatio*), nors jam tai

nėra techninis terminas (Simmons 2016: 645). Šiaip ar taip Rorty ir kiti „Ryle'o-Dennetto tradicijos“ atstovai klysta manydami, kad jam bet kokia reprezentacija yra vaizdinė ar tariamai vaizdinė. Žmogaus „sąmonė“ glaudžiai susijusi su kūnu – tai nėra „jūreivis laive“, tik iš šalies stebintis „laivo“ (kūno) pažeidimus (ten pat: 56). Kita vertus, jeigu angelo siela atsidurtų žmogaus kūne, jos santykis su kūniškais, materialiais dalykais būtų būtent „teorinės“ žiūros santykis (Descartes 1991: 206). Kalbėdamas apie reprezentaciją juslumo ir vaizduotės atvejais, Descartes'as turi omenyje signalizavimo ar ženklinimo santykį: signalas (pvz., mašinos degalų kiekio indikatorius) ar ženklas (pvz., fonetinio raidyno elementas) neprivalo atvaizduoti tam, kad turėtų reikšmę. Descartes'as aiškina, kad pojūčiai yra reikšmingi būtent tuo, jog „signalizuoja“, kas mūsų kūnui naudinga ar žalinga (Descartes 1985c: 57–58). Žinoma, pačiai „konceptualinei analizei“ yra svarbu koncentruotis ne ties prieštaringu jusliniu patyrimu, bet ties „grynojo intelekto idėjomis“, mat tik pastarosios ne kažką primityviai signalizuoja, bet atskleidžia „dalykų prigimtį“ (ten pat: 44–45). Tačiau šis santykis vėlgi nėra vizualinė reprezentacija. Descartes'as labai aiškiai skiria „grynąjį konceptą“ ir tą vaizduotės „rūbą“, į kurią jį „įvelka“ mūsų „sąmonės“, nuo pirmųjų mūsų gyvenimo dienų prišlijusios prie juslių, spontaniškumas. Tarkime, mes galime trikampį tiek „nupiešti vaizduotėje“, tiek jį suvokti matematiškai, t.y. apibrėžti kaip „grynąjį konceptą“; tačiau tūkstantį kampų turinti figūra gali būti adekvačiai suvokta tik antruoju būdu (ten pat: 50–51).

Žodžiu, metafiziko darbas yra „išvilkti“ pagrindinius mąstymo konceptus iš „vaizdumo rūbo“, kaip tai daroma garsiajame „mintiniame eksperimente“ su vaško gabaliuku.

Kaip jau minėta, čia pateikiame tik „kartezinio dualizmo“ interpretacijos apmatius. Šiuo atveju svarbu tai, kad Descartes'o ir gausaus būrio jo amžininkų konstruojamas „mokslinis vaizdinys“ konfliktuoja su „akivaizdžiu“ žmogaus pasaulyje vaizdiniu“, rafinuotu pavidalu įtvirtintu aristotelinėje-scholastinėje tradicijoje. Toks konfliktas veda į *Meditacijų* „Aš“, ar *cogito*, ar „racionalios sielos“, – *cogito*, ar „racionalios sielos“ – egzistuojančios veikiau „loginėje erdvėje“, o ne biologinės mašinos „viduje“, sampratą.

Baigiant – keli svarbūs apibendrinimai. Visų prima, „Ryle'o-Dennetto tradicija“, kuriai atstovauja ir Rorty, gana piktnaudžiauja „apeliavimo į istoriškumą“ argumentu, kurio esmė ta, kad juo didesnė laiko distancija mus skiria nuo vienokios ar kitokios doktrinos, juo labiau ji praranda sąsajas su mūsų „intuicijomis“, kuriomis grindžiamas šiandienos filosofų „kalbinis žaidimas“. Mes mėginome parodyti, kad Rorty ir kitų „žaidžiamas žaidimas“ taip pat turi tam tikras istorines ištakas, tačiau jam nekliudo turėti tam tikras tęstines laike „taisykles“. Tai galima pavadinti „vienos klaidos istorijos“ žanru, pagal kurio kanoną būtina praeityje atpažinti tam tikrą „loginę katastrofą“ ir atsekti jos išdavus per visą filosofijos tradiciją iki mūsų dienų. Antras apibendrinimas yra tas, kad „Descartes'o dualizmo“ atveju mes turime pakankamą pagrindą jo traktuotę šio specifinio žanro rėmuose laikyti kontingentiška.

Literatūra

11. Clarke Desmond M. 2005. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
12. Cottingham John. 2008. *Cartesian Reflections*. Oxford: University Press.
13. Damasio Antonio. 2006. *Descartes Error*. London: Vintage.
14. Dennet Daniel C. 1993. *Consciousness Explained*. London: Penguin Books.
15. Descartes René. 1985a. The World and Treatise on Man. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*: 79–108. Cambridge: University Press.
16. Descartes René. 1985b. Principles of Philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*: 177–292. Cambridge: University Press.
17. Descartes René. 1985c. Meditations on First Philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II*: 1–62. Cambridge: University Press.
18. Descartes René. 1985d. Objections and Replies. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II*: 63–383. Cambridge: University Press.
19. Descartes René. 1985e. Discourse and Essays. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*: 109–176. Cambridge: University Press.
10. Descartes René. 1991. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III. The Correspondence*. Cambridge: University Press.
11. Feigl Herbert. 1958. The “Mental” and the “Physical”. Feigl, H., Scriven, M., Maxwell, G. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. II*: 370–497. Minneapolis: University of Minnesota Press.
12. Foster John. 1991. *The Immaterial Self*. London: Routledge.
13. Lovejoy Arthur O. 1930. *The Revolt Against Dualism*. London: George Allen & Unwin Ltd.
14. Rorty Richard. 1977. Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology. *Philosophical Studies*, 31 (3): 151–172.
15. Rorty Richard. 1980. Contemporary Philosophy of Mind. *Synthese*, 53 (2): 323–348.
16. Rorty Richard. 2009. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: University Press.
17. Ryle Gilbert. 2000. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books.
18. Sellars Wilfrid. 1991. Philosophy and the Scientific Image of Man. *Science, Perception and Reality*: 7–43. Atascadero (California): Ridgeview Publishing Company.
19. Simmons Alison. 2016. “Representation”. Nolan, L. (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*: 645–54. Cambridge: University Press.
20. Strawson Galen. 2017. Descartes' Mind. Gaukroger, S., Willson, C. (eds.), *Descartes and Cartesianism*: 57–78. Oxford: The University Press.
21. Thomas Reid. 1983. *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
22. Willson Catherine. 2017. Truth in Perception. Causation and the ‘Quasinormative’ Machine. Gaukroger, S., Willson, C. (eds.), *Descartes and Cartesianism*: 79–94. Oxford: The University Press.