

**Božidar Kante**  
*Descartes, introspekcija in zaznavanje*

*In ko [predmet] najdemo, ga spoznamo po podobi, ki je v nas, zato ne pravimo, da smo izgubljeno našli, če predmeta ne spoznamo, spoznati pa ga ne moremo, če se ga ne spominjamo.*

Avguštin, *Izpovedi* 10.18

Za izhodišče naše razprave bomo vzeli trditev Sydneyja Shoemakerja, da običajno domnevajo kot očitno dejstvo, »da si v introspekciji nismo predstavljeni kot telesne bitnosti«. <sup>1</sup> Če se v introspekciji zavedamo sebe, svojega lastnega jaza, potem bi moral biti ta jaz nekaj netelesnega. To Shoemakerjevo trditev bi si kdo utegnil razlagati v smislu, da smo mi, ljudje, netelesne bitnosti. Nekateri tudi zmotno mislijo, da omenjena Shoemakerjeva trditev podpira kartezijski dualistični pogled na jaz. Shoemaker ni s svojo tezo nikakor poskušal povedati, da smo netelesne bitnosti, temveč je meril zgolj na to, da ko se introspektivno zavedamo svojih občutkov, misli, prepričanaj, itn., si ne predstavljamo sebe kot osebo iz krvi in mesa, sploh pa ne kot neki predmet.

Shoemaker pa se tudi postavi v kožo filozofov, ki zagovarjajo njemu nasprotno stališče in si zastavi vprašanje, zakaj bi morali jaz, če bi bil le-ta nekaj telesnega in bi ga introspektivno zaznavali, zaznavati kot nekaj telesnega. Po njegovem je v temelju take domneve misel, da mora biti način zaznavanja določene vrste stvari vir, ki nam nudi informacijo za prepoznavo te določene vrste stvari. Način zaznavanja nam mora razkriti vrste lastnosti, na podlagi katerih individuiramo, prepoznamo tovrstne stvari. Telesne bitnosti delno individuiramo z njihovimi telesnimi lastnostmi in njihovimi prostorskimi relacijami z drugimi stvarmi in zato nam zaznavanje teh telesnih bitnosti mora nuditi informacijo o teh lastnostih in relacijah.

Kakšna merila mora izpolnjevati stereotip čutnega zaznavanja? Stereotip čutnega zaznavanja temelji predvsem na primerih vidnega zazna-

---

<sup>1</sup> Sydney Shoemaker, »Introspection and the Self«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 132.

vanja, v katerem je ena ali več stvari *predmet* zaznavanja. Tu gre za *model* predmetnega zaznavanja. »Predmet« se v tem primeru nanaša zgolj na partikularne stvari, ne pa na dejstva. Če zaznavam, da je kolo na cesti, bosta predmet mojega zaznavanja kolo in cesta, ne pa dejstvo, da je kolo na cesti. Drugi model ali *širši zaznavni model* dovoljuje primere zaznavanja, v katerih ni nikakršnih predmetov, oziroma, kjer so edini »predmeti« dejstva ali stanja stvari. Oba modela imata skupno lastnost, da imamo v zaznavanju dostop do stvari ali stanj stvari, ki obstajajo ne glede na to, da jih zaznavamo in ne glede na to, ali sploh obstajajo kakršnakoli sredstva za njihovo zaznavanje. Shoemaker našteje osem lastnosti, ki jih mora imeti stereotip čutnega zaznavanja.<sup>2</sup>

(1) Čutno zaznavanje vključuje delovanje organa zaznavanja, katerega dispozicije so v določeni meri pod hotenim nadzorom subjekta. Pri pridobivanju vednosti prek zaznavanja morajo biti ustrezni organi v primernem odnosu do predmeta zaznavanja.

(2) V čutnem zaznavanju naletimo na čutna izkustva ali čutne vtise, ki se razlikujejo od predmeta zaznavanja in tudi od zaznavnih prepričanj, ki jih tvorimo. Predmet se subjektu vselej pojavlja na takšen ali drugačen način, torej na način, ki lahko ali pa tudi ne ustreza temu, kako predmet je.

(3) Čutno zaznavanje nam omogoči zavedanje dejstev, to je zavedanje, da je tako in tako, zgolj prek zavedanja predmetov. Moje zavedanje dejstev je pojasnjeno z mojim zavedanjem predmetov, ki so udeleženi v teh dejstvih. Če se, na primer, zavedam (zaznavam), da je pred mano računalnik z zaznavanjem računalnika, je tu računalnik (ne-dejstveni) predmet. V takem primeru obstaja vselej možnost dejstvenega zavedanja, katerega propozicionalna vsebina vključuje demonstrativno nanašanje na predmet, katerega se zaznavno zavedamo (na primer, da je *ta* računalnik desno od moje knjige o Descartesu).

(4) Čutno zaznavanje zahteva »identifikacijsko informacijo« o predmetu zaznavanja. Ko zaznavamo, smo zmožni izbrati en predmet izmed mnogih, ločiti en predmet od drugih. To lahko storimo zgolj z informacijo, ki jo dobimo iz zaznavanja, tako o predmetovih relacijskih kot nerelacijskih lastnostih. Tovrstna informacija je temelj naše zmožnosti, da predmetu »sledimo« v času in da ga v različnih trenutkih znova lahko prepoznamo kot en in isti predmet.

(5) Zaznavanje predmetov običajno obsega tudi zaznavanje njihovih intrinzičnih, notranjih, to je, nerelacijskih lastnosti. Predmetov sploh ne

<sup>2</sup> Glej Sydney Shoemaker, »Self-Knowledge and 'Inner Sense'«. *Philosophy and Phenomenological Research*, zv. LIV, št. 2, junij 1994, str. 252-254.

bi mogli zaznavati, pa tudi relacij med njimi ne, če se ti predmeti ne bi kazali kot predmeti, ki imajo intrinzične, nerelacijske lastnosti. Da bi zaznal, da je ta računalnik desno od moje knjige, moram zaznati intrinzične lastnosti obeh predmetov, to je, njune barve, oblike, itn.

(6) Predmeti zaznavanja so možni predmeti pozornosti.

(7) Zaznani predmeti ali stanja stvari vzročno ustvarjajo zaznavna prepričanja s pomočjo vzročnega mehanizma, ki normalno tvori resnična prepričanja. Zanesljivost mehanizma sestoji iz tega, da obstaja korespondenca med vsebinami prepričanj in onim, na kar so usmerjeni čutni organi.

(8) Predmeti in stanja stvari, ki jih zaznavamo, obstajajo neodvisno od njihovega zaznavanja in ne glede na to, ali obstajajo reči z zmožnostjo njihovega zaznavanja ali njihovega zavedanja.

Že na prvi pogled je jasno, da naša introspekcija ne zadostuje zahtevam, ki jih postavlja točka (1), saj nimamo nikakršnega introspekcijskega organa, ki bi ga jaz usmerjal bodisi na samega sebe bodisi na kakršnekoli mentalne bitnosti.

Kar zadeva drugo točko, je videti, da obstaja široko soglasje, da introspekcija nima te lastnosti; to je nemara tudi najobičajnejši razlog za zanikanje, da je introspekcija nekakšne vrste zaznavanje. Nihče ne misli, da ima ob tem, ko se zaveda občutka ali čutnega izkustva, še drug občutek ali izkustvo, ki je o prvem občutku: »In nihče ne misli, da obstaja kaj takega kot introspektivno čutno izkustvo samega sebe, introspektivno pojavljanje samega sebe, ki je do njegovih prepričanj o samemu sebi v enakem odnosu, v kakršnem so vidna izkustva stvari, ki jih kdo vidi, do prepričanj nekoga o teh stvareh.«<sup>3</sup> Vendar se tu pridružujemo Shoemakerjevemu mnenju, da ta sicer pomembna razlika med introspekcijo in zaznavanjem ni usodna za zaznavni model.

Introspekciji spodleti tudi pri tretji točki, pri čemer je treba omeniti, da je v tem primeru treba vprašanje, ali je predmet introspektivnega zavedanja *jaz*, ločiti od vprašanja, ali so to raznovrstne mentalne bitnosti. V našem primeru se bomo osredinili na jaz. Jaz se zavedam predmeta zgolj v primeru, če sem z njim v taki relaciji, da za neki niz lastnosti velja naslednje: če predmet ima lastnost iz tega niza, potem je verjetno, da bo to imelo za posledico moje prepričanje, da predmet ima to lastnost. V primeru jaza je ta relacija zgolj relacija identitete. Kaj ugotovimo, če naredimo primerjavo z vidnim zaznavanjem? Pri vidnem zaznavanju smo v stiku s predmetom tako, da so naše oči neposredno usmerjene na predmet. Ta-

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 255.

ko obstaja tudi neposredni smisel, v katerem je to, da imam vednost o posameznem predmetu, pojasnjeno tako, da sem v nekem neposrednem (vidnem) odnosu s predmetom: »Nekdo lahko pride do poznavanja dejstev o nekem predmetu *tako, da se postavi v to relacijo do [predmeta]*. Nasprotno, nekdo očitno ne more priti do poznavanja dejstev o sebi tako, da se postavi v relacijo identitete s samim seboj.«<sup>4</sup> Zaznavanje potemtakem vključuje objektivno, predmetno zavedanje, predmetno zavedanje neke reči pa pomeni, da smo z njo v taki relaciji, da je, *prvič*, za nekoga mogoče, da je v taki relaciji s kakršnikoli nizom različnih predmetov in, *drugič*, ta relacija do predmeta je del vzročne pojasnitve mojega poznavanja določene vrste dejstev o predmetu. Očitno je, da introspektivno zavedanje samega sebe ne zadovoljuje teh zahtev.

Kako je z nudenjem indentifikacijske informacije o predmetu? Nudenje identifikacijske informacije je pomemben del vloge, ki jo igra zavedanje predmetov ob tem, ko nam nudi zavedanje dejstev. Obstajajo kajpada primeri prave zaznavne vednosti, v katerih zavedanje sebe nudi identifikacijsko informacijo (ko, na primer, z opažanjem lastnosti moža, ki ga vidim v zrcalu ali na televizijskem zaslonu, ugotovim, da sem to jaz). Vendar pa zavedanje sebe kot predmeta ne igra take vloge pri pojasnjevanju moje introspektivne vednosti, da sem žejen, lačen, da me zbada v mojem desnem ramenu, itn. To se kaže v dejstvu, da v teh primerih ne more priti do *zmotne* identifikacije: če sem jaz tisti, ki me zbada v desnem ramenu, potem v tem primeru ni prostora za misel oziroma vprašanje: »Dobro, nekoga zbada v desnem ramenu, toda ali sem to jaz, ki ga zbada v desnem ramenu?« V nekem drugem članku postavi Shoemaker dve merili, ki jih je treba alternativno zadovoljiti, da bi nekaj prepoznali kot samega sebe. *Prvič*, če za neko reč ugotovimo, da ji resnično lahko pripišemo neko lastnost, potem moramo priti do vednosti, da je ta lastnost resnična lastnost mene samega, da je ta lastnost nekaj, kar neko reč identificira kot mene samega, na neodvisen način. *In drugič*, če ugotovimo, da je ta reč v nekem odnosu do mene samega, v katerem sem lahko le jaz sam do samega sebe (na primer, »biti na istem mestu kot«). V obeh primerih gre za posedovanje vednosti o samem sebi, vednosti, da nekdo ima neko identificirajočo lastnost, ali vednosti, da je nekdo v določeni relaciji s predstavljenim predmetom.<sup>5</sup>

Če torej hočem prepoznati moža na televizijskem zaslonu kot samega sebe, moram vedeti, da sem jaz sam tisti, ki izvršuje določene gibe, gesti-

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 257.

<sup>5</sup> Glej Sydney Shoemaker, »Self-Reference and Self-Awareness«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 86-87.

kulacije, da sem jaz tisti, ki izgovarja določene besede, itn. Vedeti moram tisto, kar bi lahko izrazil z besedami: »Gibljem se tako, kakor vidim, da se giblje mož na zaslonu«. Na identifikaciji utemeljena vednost prve osebe mora biti utemeljena na vednosti prve osebe, ki ni utemeljena na identifikaciji. Tvorba introspektivnih sodb pa je eden od glavnih primerov, kjer prihaja do tega. Videti je, da za razlago naše vednosti o samem sebi potrebujemo nekakšen epistemološki dostop do samih sebe, ki se v temeljnih potezah zelo bistveno razlikuje od modela zaznavanja.

Bilo bi zanimivo pogledati, kako je z zadovoljevanjem še drugih zahtev, vendar bi taka obravnava zahtevala veliko več prostora in časa, kakor ju imamo na voljo v tem primeru.

Shoemakerjevo argumentacijo lahko razbijemo na tri podmene: (1) za to, da bi neko obliko zavedanja prištevali med introspektivno obliko zavedanja, mora le-ta izpolnjevati določene pogoje; (2) tudi samozavedanje mora izpolnjevati nekatere zahteve, da bi ga prištevali med zavedanje samega sebe kot predmeta; (3) obeh množic pogojev ne more zadovoljiti nobena oblika samozavedanja.

Glede (1) smo ugotovili tole dejstvo: trditve v prvi osebi, v katerih je uporabljen izraz »jaz«, so take, da v nobenem primeru ne morejo postati predmet zmote prek napačne, zmotne identifikacije, ki se tiče zaimka prve osebe. Ko rečemo, da trditev » $a$  je  $\psi$ « ni podvržena tovrstni zmoti, hočemo reči, da naslednja situacija ni mogoča: govorec ve, da je neka posamezna stvar  $\psi$ , vendar naredi napako, ko trdi, da » $a$  je  $\psi$ « zato in zgolj zato, ker zmotno misli, da je stvar, za katero ve, da je  $\psi$ , tista, na katero se nanaša » $a$ «.

Kar zadeva drugo točko, je Shoemaker mnenja, da zaznavno zavedanje samega sebe zahteva identifikacijo predstavljenega predmeta kot samega sebe. Če to mnenje povežemo z zgoraj omenjeno razlago pojma introspektivnega samozavedanja, pridemo do razlage, zakaj se introspektivno ne moremo zavedati samega sebe kot predmeta med predmeti. Identifikacija gre nujno z roko v roki z zmotno identifikacijo. Zavedanje samega sebe kot predmeta je lahko predmet napake prek zmotne identifikacije, ki zadeva osebni zaimek »jaz«. Iz tega sledi sklep: čeravno je zavedanje samega sebe kot predmeta možno, pa to zavedanje ne more imeti oblike introspektivnega zavedanja.

Shoemaker pozna več različnih pojmov zavarovanosti pred zmoto prek napačne identifikacije. Eno razlikovanje poteka med »logično« in »dejanško« zavarovanostjo pred zmoto. To razlikovanje pride še posebej do izraza, ko primerjamo samopripisovanja sedanjih in preteklih izkustev. Sedanja samopripisovanja bolečine so logično zavarovana pred zmoto zato, ker v primeru, ko si pripisujemo bolečino samemu sebi na temelju občutka

bolečine, ni mogoče, da bi se motili, ker in zgolj ker oseba, za katero vemo, da je v bolečinah, nisem jaz sam. Drugače je s samopripisi preteklih izkustev, ki so utemeljena na jasnih spominih teh izkustev od znotraj. Obstajajo pa tudi kvazi spomini. Kvazi spomin naj bi bil ravno tak kot običajen spomin, le da ne bi bil omejen na nekogaršnjo preteklost. Običajni spomini so podrazred kvazi spominov. Ker je logično možno, da bi lahko obstajali kvazi spomini, ki niso običajni spomini, samopripisi preteklih izkustev, utemeljenih na jasnih spominih teh izkustev od znotraj, niso logično zavarovani pred zmoto prek napačne identifikacije. Ker pa je po drugi strani vse kvazi spominjanje dejansko spominjanje, za take sodbe lahko rečemo, da so *dejansko* zavarovane pred zmoto. Če je tako razlikovanje med logično in dejansko zavarovanostjo pred zmoto utemeljeno, potem se zastavlja vprašanje, kakšne vrste zavarovanosti pred zmoto je zmožno utemeljiti introspektivno samozavedanje.

Mimogrede lahko le navržemo, da je realist nemara upravičen trditi, da so pripisi, ki zadevajo *propriocepcijo* (na primer, položaj naših okončin v prostoru), zgolj dejansko zavarovani pred zmoto prek napačne identifikacije. Prvič, inteligibilnost podmene, da telo, ki mi je neposredno prezentno, nemara niti ne utegne biti moje lastno telo, ne bi smeli vzeti tako, kakor da to dejstvo kaže, da je ideja, da ljudje imajo telesa v naravnem smislu, združljiva z mislijo, da bi utegnilo nasplošno biti res, da telesa, ki so jim neposredno prezentna, niso njihova lastna telesa. Drugič, to, da je nekdo materialno združen z okončino, je v normalnih okoliščinah vzročno nujni pogoj, da je okončina nekomu neposredno prezentna. Ravno zaradi tega so telesni samopripisi, utemeljeni na neposredni prezentnosti okončine, dejansko zavarovani pred zmoto, v tej meri pa tudi *proprioceptivno* zavedanje ostaja kandidat za nekakšno obliko introspektivne zavesti.

Najšibkejša točka Shoemakerjevega zagovora trditve, da se ne moremo introspektivno zavedati samega sebe, pa se kaže v naslednjem dejstvu. Shoemaker dopušča, da demonstrativne sodbe, utemeljene na zaznavanju (na primer, »To je rdeče«) ne vključujejo identifikacije, prepoznanja predstavljenega objekta in so zavarovane pred zmoto prek zmotne prepoznave glede na kazalni zaimsek: »Ne zgodi se, da rečem ‚Jaz sem jezen‘ zato, ker ugotovim, da je nekdo jezen, in prepoznam to osebo kot samega sebe; običajno pa se tudi ne zgodi, da rečem ‚To je rdeče‘ zato, ker ugotovim, da je neka stvar rdeča, in prepoznam to stvar kot ‚to‘«. <sup>6</sup> Vendar je zavedanje,

<sup>6</sup> Sydney Shoemaker, »Introspection and the Self«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 130.

na katerem temeljijo take sodbe, najboljši možen primer zaznavnega zavedanja nečesa ko objekta. Če to ni primer zavedanja nečesa kot objekta *par excellence*, potem ne vem, kaj bi lahko imelo to funkcijo. Torej nasplošno ni res, da obstaja nezdržljivost med idejo, da je oblika zavedanja zavedanje nečesa kot objekta, in idejo, da take vrste zavedanje prinaša sodbe, ki so zavarovane pred zmoto prek zmotne identifikacije. Potemtakem dejstvo, da so introspektivno utemeljene trditve prve osebe zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije samo na sebi še ni dovolj za vzpostavitev trditve, da zavedanje, na katerem take sodbe temeljijo, ni zaznavno in da torej ni zavedanje samega sebe kot objekta. Kakor tudi dejstvo, da so demonstrativne sodbe zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije nič bolj ne kaže, da zavedanje, na katerem temeljijo, ni zaznavno.

Shoemaker se zavzame za razločevanje med samonanašanjem in demonstrativnim nanašanjem. Bistvena razlika je v tem, da se zavarovanost sodb prve osebe pred zmoto prek napačne identifikacije ohranja v spominu, medtem ko se zavarovanost demonstrativnih sodb ne ohranja.

Načelno torej ni nobenega razloga, zakaj zavedanje samega sebe kot objekta, pri čemer ta razumemo tako, kot da vključuje nekakšno obliko zaznavnega sledenja, ne bi moglo prinesiti sodb, ki so dejansko zavarovane pred zmoto prek zmotne identifikacije in take, da štejejo kot introspektivno zavedanje. En odgovor na to načelno trditev, bi lahko ubral naslednjo pot. Za zavedanje samega sebe kot introspektivno zavedanje je nujno, vendar ne tudi zadostno, da utemeljuje trditve prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije. Nadaljnji pogoj je, da introspektivno zavedanje ne sme vključevati »sledenja« samega sebe. Tako lahko z drugimi besedami tvorimo dokaz v prid Shoemakerjeve trditve: (a) introspektivno zavedanje mora biti zmožno utemeljiti trditve prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije, in ne sme vključevati zaznavnega sledenja samega sebe v času; (b) zavedanje samega sebe kot objekta mora biti zaznavno in torej mora vključevati zaznavno sledenje samega sebe v času; (c) torej se ne moremo zavedati samega sebe kot objekta.

Boljši pristop od spodbijanja Shoemakerjevega stališča bi nemara bilo dokazovanje, da nekatere oblike telesnega zavedanja zadoščajo bolje utemeljenim in primernejšim merilom, ki odločajo o tem, kdaj nekaj šteje kot zavedanje samega sebe kot objekta.

Prvo vprašanje se torej glasi, ali za sodbe prve osebe, utemeljene na zavedanju našega telesa od znotraj, lahko pokažemo, da so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije. Če vzamemo kot primer boleči-

no, vidimo, da ima bolečina nujno telesno lokacijo. V tem smislu je zavedanje bolečine »telesno«. Samopripisovanje bolečine je vzročni primer sodb prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto. Potemtakem je telesno zavedanje lahko temelj sodb prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto.

Zavedanje telesnih občutkov pa ni edina oblika telesnega zavedanja, ki ustreza merilu zavarovanosti pred zmoto, katerega izpolnjevanje zahtevamo od introspekcije. Temu merilu ustreza tudi *propriocepcija*. Za občutke, kakršna je bolečina, je značilno, da se predstavljajo, kot da so locirani v nekaterih delih našega telesa. Da bi neki telesni del izkusili kot del našega telesa, nam mora biti ta del neposredno prezenten, neposredna prisotnost pa vsaj v primeru okončin zahteva, da imamo o njih proprioceptivno zavest. Kako pa je v primeru misli, saj za misel ne izkusimo, kot da ima telesno lokacijo? O tej tezi je sicer mogoče razpravljati, toda recimo, da je pravilna. Shoemakerjevo trditev, bi spodbili, če bi pokazali, da introspektivno zavedanje vsaj nekaterih notranjih stanj zahteva zavedanje samega sebe kot materialnega predmeta med drugimi predmeti.

Predpostavimo, da je telesno zavedanje prava oblika introspektivnega samozavedanja. Vprašanje, ki se nam zdaj zastavlja, je: če je telesno zavedanje »od znotraj«<sup>1</sup> introspektivno samozavedanje, ali je potem tudi zavedanje predstavljenega telesnega jaza kot objekta? Po Shoemakerju mora introspektivno zavedanje (a) prinesiti sodbe, ki so dejansko zavarovane pred zmoto, in (b) ne sme vključevati zaznavnega sledenja samega sebe. Telesno zavedanje zadošča le prvemu merilu; v tem primeru je telesno zavedanje lahko zavedanje »telesnega jaza«<sup>2</sup> kot objekta, vendar pa to ni introspektivno zavedanje. Če bi zadoščalo obem merilom, potem bi bilo introspektivno, vendar pa ne zavedanje telesnega jaza kot objekta, ob predpostavki, da mora zavedanje nečesa kot objekta, vključevati sledenje.

Sklep, ki iz tega sledi, je, da introspektivno telesno samozavedanje ni zavedanje sebe kot objekta. Kako dobro pa je utemeljena domneva, da zavedanje nečesa kot objekta mora vključevati njegovo sledenje. Ena razlaga pomena, v katerem je telesno zavedanje zavedanje telesnega jaza kot objekta navzlic temu, da ne vključuje sledenje, bi utegnila biti naslednja: materialni predmeti niso le prostorsko umeščeni, temveč iamjo tudi primarne kvalitete, kakršni sta oblika in trdnost. Ko izkusimo nekaj kot materialni objekt, ga izkusimo tako, kot da ima, med drugim, obliko in trdnost. En način, v katerem bi se kdo utegnil zavedati prisotnosti nečesa trdnega na določenem mestu, je odkritje, da skozi to stvar ne more potisniti svojega telesa. Ko tako izkušamo trdnost drugega objekta, se hkrati zavedamo trdnosti svojega lastnega telesa. Prostor in trdnost naših teles nam nudi pristop do prostora in trdnosti drugih teles. V obsegu, v kate-



rem je telo, ki se ga introspektivno zavedamo, izkušeno ne le kot subjekt, temveč tudi kot nosilec lastnosti, se zavedamo samega sebe kot materialnega predmeta med drugimi predmeti.

### *Descartes in introspekcija*

Pri odgovoru na vprašanje, kako je Descartes definiral introspekcijo in kakšno vlogo ji je namenil pri spoznavanju samega sebe, je treba najprej razrešiti nekatere terminološke probleme. Obstajata vsaj dva izraza, ki sta resna kandidata za označevanje pojma *introspekcija*, namreč *conscientia* (običajno ta izraz prevajamo kot *zavest* včasih tudi kot *notranje zavedanje*) in *sensus internus* (običajno *notranji čut*). Sta ta dva izraza sinonimna?

Na vprašanje ni mogoče odgovoriti pritrdilno, torej je treba *notranji čut* že takoj na začetku zavrnilo kot sprejemljivega kandidata za vlogo introspekcije.<sup>7</sup> Descartes opisuje in prikazuje dva notranja čuta kot čutni modaliteti, saj imata telesna čutna organa in sta ravno tako varljiva kot zunanji čuti: »Pozneje pa je vrsta izkušenj omajala vse zaupanje, ki sem ga imel do čutov, kajti včasih se je izkazalo, da so stolpi, ki so se mi od daleč zdeli okrogli, od blizu štirioglati... Dognal sem, da se sodba vnanjih čutov moti pri neštetihih takih stvareh. A ne le vnanjih, tudi *notranjih* [kurziva B. K.], kajti kaj je lahko bolj znotraj kakor bolečina. Kljub temu sem nekoč slišal od ljudi, ki so jim odrezali nogo ali roko, da jih še včasih boli tisti del telesa, ki ga nimajo, tako da se tudi meni ni zdelo gotovo, da me kak ud zares boli, čeprav sem v njem čutil bolečino.«<sup>8</sup>

Notranja čuta sta čutni modaliteti, ki sta poleg »zunanjih čutov« ali »zunanjšega zaznavanja« sredstvo za zaznavanje določenih stanj našega lastnega telesa. Med »stvari znotraj telesa«, ki jih zaznava notranji čut, sodijo tudi take stvari, ki bi jih zdaj imenovali »stanja zavesti«: bolečina, lakota, žeja itn. Izraza, kakršna sta *čutiti bolečino* in *čutiti lakoto*, imata tako čisto telesni kot čisto mentalni pomen, Descartes pa naj bi idiom *občutek bolečine* (*lakote*) uporabljal, kot da se nanaša na čisto mentalni smisel teh izrazov.

Navedeni odlomek iz Descartesovih *Meditacij* jasno izpričuje, da so sodbe ljudi, ki so jim odrezali ude in še naprej čutijo bolečino v manjkajočih udih, primer zmotnih sodb, utemeljenih na notranjem čutu. Descartes

---

<sup>7</sup> Glej G. Baker in K. J. Morris, *Descartes's Dualism*, Routledge, London 1996, str. 39 in dalje. V tem delu svojega prispevka, se tudi sicer v mnogočem opiram na misli, ki sta jih razvila omenjena pisca.

<sup>8</sup> R. Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 105-106.

potegne vzporednico z zmotami, ki se kažejo v sodbah, utemeljenih na zunanjem čutu. Temeljna zmota pri interpretaciji navedenega odlomka se kaže v tem, da so Descartesovi interpreti uvrščali bolečino, lakoto itn. v kategorijo *mentalnih* bitnosti. Vse te bitnosti naj bi bile po njihovem mnenju misli, torej nič več predmet možnega čutnega zaznavanja. Descartes je seveda menil, da so bolečine, čustva itn. predmeti čutnega zaznavanja in da morajo biti v nekakšnem smislu modus razsežnosti (lastnosti telesa). To hkrati tudi pomeni, da imajo zmožnost spremeniti lokalna gibanja v ustreznih čutnih organih.

Descartesov notranji čut se potemtakem razlikuje od introspekcije, saj je za to značilno, da nima organa zaznavanja, da je nezmotljiva in da je kvaziperceptualno sredstvo. Do zmede prihaja, ker večina Descartesovih interpretov ne razlikuje med predmeti notranjega čuta in predmeti zave-  
sti.

Introspekcija naj bi imela isto vlogo pri spoznavanju »notranjih predmetov«, kot jo ima čutno zaznavanje pri spoznavanju »zunanjih predmetov«. Introspekcija naj bi tako temeljila na analogiji med očesom in duhom: kot oko ni del vidnega polja, tudi duh ne more biti del introspekcije. Mislec, jaz, ne more biti logični subjekt sodb, ki kažejo zavest. Predmet nespodbitnih introspektivnih poročil je lahko zgolj eksistenca partikularnih stanj zavesti. Vendar pri Descartesu za takšno stališče ne najdemo nobene ustrezne tekstovne podpore. Še več, nagibamo se k temu, da je bolj v skladu z njegovo filozofijo kanonična opredelitev vsebine zavesti v obliki »Jaz imam partikularno misel«.

Kartezijanski introspekciji pripisujejo celo vrsto čudovitih lastnosti. Pojdimo kar po vrsti in pogledjmo, če v prid pripisovanja takih lastnosti govori tudi tekstovna evidenca.

*Lastnost epistemološke transparentnosti.* Gre za tezo, da ničesar ne more biti v meni, v mojem duhu, česar se ni bi zavedal. Ali povedano drugače, če mislim, potem vem, da mislim: »Z izrazom 'misel' [*cogitatio*] razumem vse, česar smo si v svesti, kot da se dogaja v nas, v kolikor se tega zavedamo«. <sup>9</sup>

Ali iz tega odlomka res lahko enoznačno izpeljemo sklep o »samosporočanju« ali transparentnosti mentalnih stanj in procesov? Težko. Prvo vprašanje, ki si ga zastavljata tudi Baker in Morissova, je, kaj pomeni *v nas*. Mar to pomeni *v naših telesih* ali *v našem duhu*? Stvari, ki se dogajajo v nas, utegnejo biti tako telesna gibanja ali spremembe kot čisto mentalna

<sup>9</sup> Tu navajam po G. Bakerju in K. J. Morissov, *op. cit.*, str. 42.

dejanja in dogodki. Kakšen pomen ima spet dejstvo, da se v omenjenem odlomku misel dvakrat navezuje na zavest?

Kakršnekoli je že odgovor na ta vprašanja, pa ostaja dejstvo, vsaj v običajni različici slike, da se v introspekciji duh zaveda svojih lastnih stanj dejansko, ne pa zgolj potencialno. To izhaja iz perceptualnega modela introspekcije. Idiom transparentnosti očitno zahteva več kot zgolj možnost vednosti o svojih lastnih mislih. Toda iz zgornjega odlomka ni razvidno, da mora biti zavest o tem, da imamo misel, *dejansko* misel o drugi misli.

*Lastnost nezmotljivosti.* Sporočilom ali sodbam o naših lastnih stanjih pripisujemo lastnost nezmotljivosti. Če jaz mislim, da jaz imam *misel*, potem jaz moram dejansko imeti to misel. Descartesovi interpreti v prid tezi o nezmotljivosti pogosto navajajo naslednji odlomek: »Zdaj vidim luč, slišim hrup, čutim toploto. Toda spim, torej je vse to neresnično, pa vendarle se zdi, da vidim, slišim in da mi je toplo. To ne more biti neresnično...«. Kaj naj bi »ne more biti neresnično« pomenilo? Po enem branju zadnji stavek izreka trditev, da mora sodba, da imam lastnost *zdeti se, da vidim luč*, resnična. Drugo branje pa predlaga naslednjo interpretacijo: izjava »Zdi se, da vidim luč« je dejansko vzdrževanje od sodbe. Potemtakem ta zadnji stavek ne more biti niti resničen niti neresničen. Po tem drugem branju navedeni odlomek sploh ni relevanten za tezo o nezmotljivosti.

*Lastnost privilegiranega dostopa.* Vsaka oseba ima privilegiran dostop do svojih lastnih mentalnih stanj. Ta privilegiran dostop naj bi bila logična posledica Descartesovega pojmovanja mentalnega. Izraz *dostop* kaže na zunanjo relacijo med *dostopanjem* in tistim, *do česar imamo dostop*. Kot je sijanje sonca ena stvar, moje videnje sonca pa druga stvar, tako je tudi to, da imam misel, ena stvar, druga stvar pa spet to, da se zavedam, da imam misel. Težko je dokazati, da je Descartes pojmoval ta odnos na modelu zunanje relacije. Ravno nasprotno, iz enega izmed navedenih odlomkov je mogoče sklepati, da je nekaj, kar se dogaja v meni, misel le v tolikor, kolikor se jaz te misli *zavedam*. Tu gre za razločevanje med aktom in predmetom, ki je značilno za čutno zaznavanje, ne pa za introspekcijo.

Tako lahko naš prispevek sklenemo z mislijo, da je kartezijska introspekcija z vsemi njenimi lastnostmi vred pravzaprav mit, ki so ga ustvarili Descartesovi interpreti, ne pa sam Descartes.