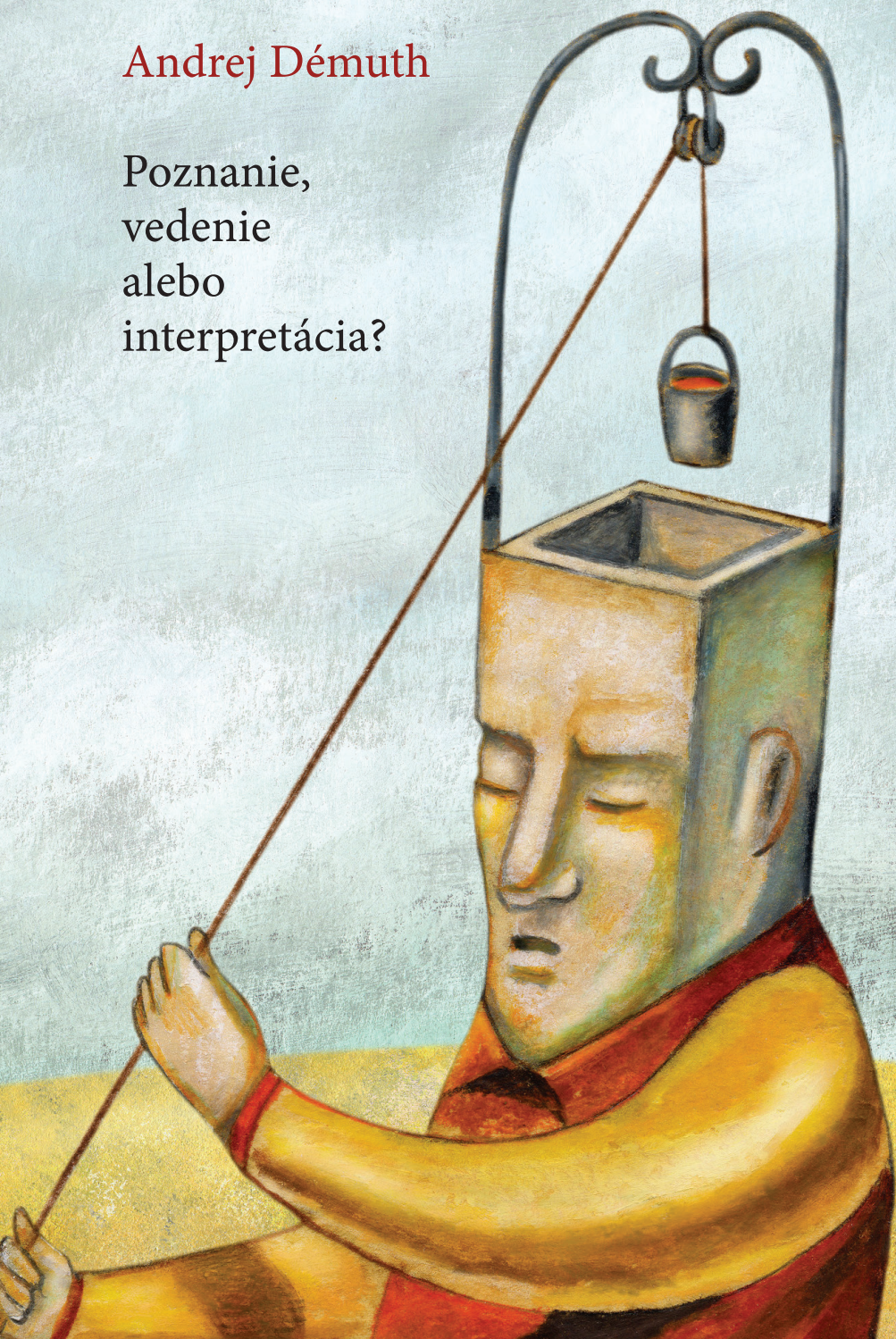


Andrej Démuth

Poznanie,
vedenie
alebo
interpretácia?



doc. Mgr. Mgr. Andrej Démuth, PhD.
vyštudoval filozofiu a psychológiu na Fa-
kulte humanistiky Trnavskej univerzity
v Trnave. Pôsobí na Filozofickej fakulte
TU v Trnave, kde prednáša epistemoló-
giu, metodológiu a dejiny vedy, venuje sa
dejinám novovekej a nemeckej klasickej
filozofie. Zaoberá sa interdisciplinárnym
skúmaním poznania, jeho dejinami, prob-
lematikou solipsizmu, filozofiou mysle
a teóriou argumentácie. Je autorom kníh
Homo — anima cognoscens (Iris, 2003),
Čo je to farba? (Iris, 2005) a viacerých
vedeckých štúdií v domácich a zahranič-
ných odborných periodikách.

Andrej Démuth

Poznanie,
vedenie
alebo
interpretácia?



SCHOLA PHILOSOPHICA

Obsah

Predslov	7
Úvod	11
Gnozeológia, epistemológia, teória poznania... — rôzne pojmy pre to isté?	11
Predbežný náčrt skúmania	14
Čo je poznanie?	16
Poznanie, vedenie či interpretácia? Pokus o terminologické vyjasnenie	16
Konštituenty alebo možné východiská poznania	25
<i>Problém objektu — jav a vec osebe</i>	26
<i>Subjekt. Je vôbec možné seapoznanie?</i>	32
<i>Priestor a čas — základné determinanty poznania?</i>	41
Zdroje poznania	58
<i>A priori</i> v poznaní	58
Externalizmus, alebo o <i>a posteriori</i> v poznaní	61
<i>Percepcia</i>	62
<i>Jazyk ako determinant poznania</i>	89
<i>Pamäť ako médium poznania</i>	111
<i>Rozum a súdenie. Umenie explikovať implicitné et vice versa</i>	128
Vedomie	139
Vedomie – nevyhnutná podmienka poznania? Východiská	139
<i>Vedomie (niektoré pohľady a názory)</i>	141
Introspekcia ako garant pravdivosti?	143
Etológia a naturalizovaná epistemológia ako cesta do podvedomia poznania	148

<i>Evolučná epistemológia ako skúmanie podmienok</i>	
<i>a zdrojov poznania</i>	152
<i>Sebecký gén, alebo kto je nositeľom poznania?</i>	158
<i>Poznanie — záležitosť pragmatická</i>	161
<i>Teória memu a neodarvinizmus poznania</i>	163
<i>Krása, alebo niečo o mechanizmoch subjektu</i>	166
<i>Intuícia ako podvedomé poznanie?</i>	172
<i>Inteligencia ako výpočet</i>	178
Vedomie – nevyhnutná podmienka poznania?	
Možné problémy	183
Skepticizmus	189
Epistemologické prekliatie — solipsizmus	189
<i>Prečo verím v existenciu iných bytostí?</i>	193
Skepticizmus	197
Hranice a vnútorné limity poznania	204
Pravda	210
Teória poľa, konštruktov, gestalt a paradigma	210
Súdnosť — zabudnutá mohutnosť	214
<i>Problém hlúposti a kritického myslenia</i>	216
Pravda — fikcia či rôzne koncepty?	221
O vedení a nevedení	234
Namiesto záveru	242
Literatúra	244
Register	252
Edičná poznámka	260

Predslov

ČÍM DLHŠIE SA ČLOVEK ZAOBERÁ problémom a skúmaním toho, čo ho skutočne zaujíma, tým väčšími by mal poznať oblasť, v ktorej sa pohybuje a „odkrajovať z toho“, čo mu je neznáme. Nepochybne to tak v mnohých prípadoch je, ale sú i takí ľudia a najmä také problémy, ktorých prvé, druhé, ale i niekolkonasobné priblíženie sa či dokonca podrobné skúmanie neprináša vždy úplné rozriešenie všetkých otázok. Skôr naopak, neraz to prináša neprestajné objavovanie nových a nových aspektov, ktoré problém skôr prehľbujú a jeho riešenie odďaľujú. Rovnako je to s pokusom priblížiť sa k horizontu. Čím dlhšie k nemu kráčame, tým viac si uvedomujeme, že pred nami neprestajne ustupuje a odkrýva nám len nové a dosiaľ netušené priestory, ktoré objavujeme a musíme nanovo zmapovať. Prechádzanie sa po objavenej *terra incognita* poznania môže byť pritom rovnako vzrušujúce či príťažlivé ako ono prvotné nazretie pôvodného problému. Nepoddajnosť a istá tajuplnosť skúmaného predmetu dodávajú celému bádaniu hĺbku a závažnosť. Nazdávam sa, že takto je to i v prípade poznávania poznania. Čím viac ho skúmame, tým väčšími si uvedomujeme hranice vlastných predpokladov o poznaní a objavujeme celé nové kontinenty doterajšieho nepoznania.

Kniha, ktorú držíte v rukách, vznikla ako čiastočný výsledok môjho desaťročného zaoberania sa problematikou poznania a skúsenosti. Hneď v úvode sa (trochu netakticky) musím priznať,¹ že napriek fascinácii poznávaním je stále viac otázok, ktoré objavujem, než odpovedí, ktoré by som vedel poskytnúť. Je to paradoxné — prečo písať knihu o poznaní, ak

¹ Pri písaní úvodu som si spomenul na slová Noaha Lemosy, ktorý vraví, že v „úvodnom texte musí autor vyvažovať viacero vecí. Ja som musel hľadať rovnováhu medzi čiastočnou prezentáciou a obhajobou“ (LEMOS, N.: *Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. ix). Nebýva asi zvykom prezrádzať pointy a nedostatky hneď v úvode, ale verím, že je lepšie vedieť, čo možno očakávať a čo v knihe nenájde, ako keby čitateľ na konci podniku skonštatoval úplne nesplnené očakávania.

si aj jej autor uvedomuje, koľko o poznaní nevie? Možno práve preto, lebo otázka pravdy, platnosti a legitimacy poznania (podobne ako otázky zmyslu bytia či dobra) patria k tým, ktorých zodpovedanie tvorí celoživotnú úlohu človeka. Akákoľvek odpoveď, ktorú nám ľubovoľná kniha môže ponúknuť, je pre nás prínosná iba vtedy, ak nás presvedčivo oslovuje, ak jej argumentácia postihuje presvedčenia, ktorým uveríme, že sú platné. Buď tak, že nám hovorí to, čo už dávno vieme, alebo jednoducho tak, že nám umožní osvojiť si jej optiku a riešenie problému.

Táto kniha sa pokúša sprevádzať čitateľa po úskaliach hľadania odpovedí na otázky: čo je poznanie?, čo ho ovplyvňuje?, aké sú jeho podmienky?, je poznanie možné a aké má limity?, čo je to pravda? Neskrývajúcou inšpiráciou, aspoň čo do formálneho členenia a vytýčenia problému, bola pre mňa séria súčasných anglosaských analyticky ladených epistemológií a úvodov do teórie poznania skúmajúcich význam pojmu poznanie, podmienky, ktoré musia byť splnené, aby sme mohli o poznaní hovoriť, ale aj zdroje poznania, jeho determinanty a oblasti. Pokúsim sa však zamerať pozornosť i na dejinné aspekty vnímania a interpretácie jednotlivých problémov a doplniť obraz poznania o dejinný vývin.

Vzhľadom na rozsah a povahu skúmaného problému, ktorý predpokladá sumarizovanie a spracovávanie výsledkov početných analýz z rozmanitých a často značne protichodných vedeckých prístupov (psychologické, biologické, matematické, lingvistické výskumy, myšlienkové experimenty filozofie mysle, teória hier, etológia a podobne), predkladané skúmania predstavujú pokus o filozofickú percepciu multidisciplinárnych výskumov z prostredia kognitívnych vied a im blízkyh disciplín. Ako vyplýva z podnadpisu knihy, zameral som sa na uvedenie do problematiky skúmania poznania, a práve preto som sa snažil vyhnúť širokému objasňovaniu všetkých tematizovaných (filozofických i nefilozofických) konceptov v ich dejinnom či problémovom kontexte. Ak by sa tak nestalo, práca by bola príliš obsiahla a mnohé výkladové odbočky by prerušovali hlavnú líniu uvažovania. Obmedzujem sa preto len na tematizovanie základných prameňov (v nádeji, že sa nedopustím prílišného zjednodušenia). Niektoré podrobnejšie analýzy ako aj odhaľovanie jednotlivých zdrojov a inšpirácií možno nájsť v mojich skôr publikovaných vedeckých prácach.

Charakteristickou črtou tohto skúmania je jeho cielená otvorenosť. Parafrázujúc slovenského filozofa Petra Sýkoru sa nazdávam, že čierno-biele, realisticko-konstruktivistické videnie sveta je „výrazom redukcie,

abstrakcie, deformujúceho zjednodušenia“.² Preto sa mi (podobne ako jemu) zdá byť vhodná pozícia „epistemológie šera“. Na rozdiel od Petra Sýkoru tým však nechcem prisúdiť šeru akýsi ontologický status ani zvoliť zlatú strednú cestu a kompromisné postoje. To, čím sa mi táto metafora ukazuje ako výstižná, je skôr metodologický prístup postupného odkrývania a ujasňovania si poznania.

Ako sa ukáže, každý z nás disponuje akýmsi pracovným predporozumením poznaniu, ale jeho presné kontúry ostávajú pre väčšinu z nás trochu nejasné. Ak si ich bližšie všimame, často narážame na skutočnosť, že nie všetko je tak jednoznačné a jasné, ako sme si pôvodne mysleli, a poznanie (jeho podmienky, determinanty aj samotné vymedzenie pravdy) nám neraz uniká. Jednou z mojich neskrývaných ambícií je preto demaskovať bežné a nekritické predstavy o poznaní a upozorniť na zložitosť a mnohohrstevnatosť problému. A to i za cenu, že pôvodné ilúzie budú možno dočasne nahradené inými, ktoré umožnia ísť v probléme ďalej, aby sme aj tieto mohli neskôr opustiť.

Jednou z metód tohto skúmania nie je len nominálne vymedziť pravdu či poznanie a následne objasniť dôsledky takto používaných slov v jazyku. Mojmým zámerom je skôr skicovať základné črty problému, hoci z viacerých veľmi odlišných pohľadov. Verím, že postupným ohmatávaním jednotlivých náhle sa vynárajúcich obrysov a zaznačovaním ich kontúr sa napokon predsa len môže zo šera zatiaľ tušených a dosiaľ explicitne nevyslovených intencií vynoriť obraz poznania, ktorého presný charakter a detaily bude možné ďalej dopĺňať.

Nepokúšam sa preto opísať to, ako sa to s poznaním má, alebo poskytnúť akúsi „moju“ teóriu poznania, ktorá by ponúkala nový základ pre výklad poznania, ale skôr sprevádzať čitateľa pohľadmi a problémami, ktoré sa mi pre lepšie pochopenie poznania zdajú byť relevantné. Ako som už spomenul, cesta k poznaniu je charakteristická tým, že ňou každý musí prejsť sám, že ju musí odhaľovať, nachádzať a tvoriť, hoci je zrejmé, že touto cestou nemusí kráčať osamotene. Rovnako som sa aj ja mohol pri doterajšom zaoberaní sa problematikou poznania oprieť o úvahy a pohľady žijúcich i nežijúcich filozofov, svojich kolegov alebo študentov, za čo im úprimne ďakujem. Osobitné poďakovanie patrí Antonovi a Jaroslave Vydrovcovi za ich redakčnú prácu, ako aj za ochotu stretnúť sa v niektorých názoroch a otvorenosť rozchádzať sa v iných.

² SÝKORA, P.: *Ontológia šera*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2008, s. 258.

Nazdávam sa, že objavenie toho, že veci sa nemusia mať tak, ako ich vnímame, môže byť pre každého človeka neraz osožnejšie než uistenie o tom, že preda len máme pravdu.

Úvod

Gnozeológia, epistemológia, teória poznania... — rôzne pojmy pre to isté?

POZNANIE PATRÍ NEPOCHYBNE medzi najstaršie problémy filozofie. Samotný pojem poznania sa pritom neraz spájal s výrazmi skutočnosť, pravda či postihovanie vecí ako takých (*ta onta*), ale aj s podstatne subjektívnejšími stavmi vedomia, ako sú istota, nepochybnosť či evidencia. Mohlo by sa preto zdať, že jedným z prvých problémov filozofie bolo aj poznanie poznania. Hoci o tom nejestvujú jasné dokumenty, možno predpokladať, že objavenie poznania nenastalo zároveň s objavením ostatných predmetov a prírodní filozofi tematizovali skôr objekty sveta než problematiku poznania. Nicolai Hartmann preto predpokladá, že pôvodný prístup človeka k svetu je realistický a problematizovanie poznania prichádza až podstatne neskôr. Možno predpokladať, že človek zväčša nemá dôvod pochybovať o svojich presvedčeniach a ich platnosti, ak mu umožňujú bez problémov fungovať vo svete. Poznanie sa stalo stredobodom pozornosti pravdepodobne až odvtedy, odkedy si ľudia začali uvedomovať, že nie všetko, čo považovali za pravdivé, bolo vždy poznaním, respektíve že nie všetky presvedčenia zodpovedali pravde. Napriek tejto druhotnosti tematizovania poznania, vďaka omylnosti a nedostatočnosti našich presvedčení a predstáv o svete ľudstvo pomerne skoro objavilo potrebu zameriavať pozornosť i na samotné predstavy o poznaní. A tak poznanie poznania patrí naozaj medzi primárne problémy filozofie, s ktorými sa možno stretnúť už v základoch predklasického antického obdobia.

Preto asi neprekvapuje, že okrem množstva rozmanitých disciplín sa vo filozofii ako prvé kreovali práve tie, ktoré sa venovali poznaniu. Ak sa zahľadíme do encyklopédií či filozofických slovníkov, zistíme, že disciplín alebo aspoň ich pomenovaní, ktoré sa venujú poznaniu, je hneď viacero. Najčastejšie sa spomínajú gnozeológia, epistemológia, ale aj teória

poznania a noetika. Vzhľadom na nejednotnosť ich používania a absenciu jasného rozlišovacieho kritéria vzniká neraz dojem, že ide o rovnaké vedy a tieto výrazy sú len synonymá. Ak sa však pozrieme na ich etymológiu a obsah, zistíme, že dejinne ani jazykovo, ani podľa obsahu nepredstavujú úplne identické odvetvia.

Gnozeológia je odvodená z gréckeho slova *gnósis* a označuje „spoznanie“ a „oboznámenosť“.¹ Predmetom gnozeológie je potom rozpoznanie obsahov, ba dokonca ich nazeranie. V dejinách sa gnozeológia zväčša takto i chápala. Starovekí myslitelia totiž netematizovali ani tak mechanizmus nadobúdania vedenia (hoci u Demokrita, Platóna i Aristotela tieto otázky nájdeme), ale akoby predmetom ich bádania bolo vedenie samotné — jeho obsahy a predmety, to, čo môžeme vedieť. Jasne to možno vidieť napríklad u Platóna. Náplňou jeho gnozeológie sa stali najmä idey — základné objekty poznania a princípy. Gnozeológ sa teda prednostne zameriava na obsah poznania a jeho predmetné príčiny.

Už Platón sám rozlišoval medzi *gnósis* a *epistémé*. Vo svojom podobenstve o úsečke hovorí, že niektorí ľudia (geometri) dospievajú k svojmu vedeniu (*epistémé*) tak, že „predpokladajú pri každom dôkazovom postupe“ isté veci — „... a nepokladajú ďalej za potrebné dokazovať ich ani sebe, ani druhým, akoby to boli veci každému jasné, ale začínajúc od nich preberajú hneď ďalšie veci a dosahujú napokon bod, ktorý si urobili cieľom svojho skúmania“.² *Epistémé* bolo preňho totožné s vedami, kým predmetom poznania smerujúceho ku *gnósis*³ a *dianoia*⁴ bolo práve uchopovanie najvyšších princíпов v podobe večných a nezávislých ideí. Už z obsahového hľadiska je preto dobré rozlišovať medzi gnozeológiou a epistemológiou.

Ešte výraznejšie to možno sledovať pri pojme a novovekom koncepte epistemológie. Ako uvádza etymologický slovník,⁵ pojem epistemológia je

¹ Gr. *gnósis* (sloveso *gnórizó*) znamená učiniť známym, oboznámenosť, mať vedomosť o niečom.

² Plat. *Resp.* 510c. Platónove dialógy citujem podľa PLATÓN: *Dialógy*. zv. 1 — 3. Bratislava: Tatran 1990.

³ *Gnósis* — spoznanie, od toho odvodený koreň slovík *know*, *kennen*.

⁴ *Dianoia* — gr. „dia“ označuje „cez“, „noein“, poznať (odtiaľ pochádza aj podstatné meno „nús“ — duch, rozum). Ide o poznanie, ktoré získavame tak, že ideu prenikneme rozumom.

⁵ Pozri heslo „epistemology“. In: HARPER, D. (ed.): *Online Etymology Dictionary* [online]. URL: <<http://www.etymonline.com/index.php?search=epistemology&searchmode=none>>, [2009–03–05].

podstatne mladší a odkazuje na výraz škótskeho filozofa Jamesa F. Ferriera (1808 — 1864). Iónske slovo *epistasthai*, od ktorého býva epistemológia odvodená,⁶ znamená „vedieť ako“, „pochopiť“, ale odkazuje aj na „stáť nad“, z gréckeho *epi-* „nad, pri“ a *histasthai* „stáť“. Napriek tomu, že tento pojem pochádza z neskorého novoveku, jeho použitie je úzko späté s filozofickým prístupom Johna Locka a čiastočne už s Descartom. Locke bol presvedčený, že predmetom nášho poznania má byť odhalenie pôvodu našich vier, mienok a presvedčení, a teda demaskovanie mechanizmov nadobúdania poznania. Vo svojej kritike Descartovho a „cambridgesko-platónického“ uznávania vrozených ideí vytvoril koncept epistemológie, ktorá má skúmať mechanizmus poznávania, jeho proces a pôvod. Tým stanovil epistemológii jej osobitý charakter zameraný na proces a vznik poznania.

Tento kognitívno-psychologický ráz poznačil dejiny novovekej filozofie do takej miery, že od novoveku sa epistemológia práve vďaka Descartovej istote a Lockovmu nároku odhaľovať platnosť prostredníctvom skúmania mechanizmu vzniku stala kráľovskou filozofickou disciplínou, ktorá ovplyvnila všetky ostatné filozofické problémy tohto obdobia.⁷ Tento aspekt možno cítiť i v dnešnom anglosaskom používaní pojmu *epistemology* označujúceho vedu o vedení (teóriu vedy a podobne), ale aj vedu o poznávaní samotnom. Zároveň však v pojme epistemológie akoby rezonovalo rezíduum platónskeho vymedzenia vedeckého poznania a iónske „stáť pri či nad vecou“, a teda „vedieť ako a odkiaľ to vzniklo“, pretože epistemológia sa od začiatku 20. storočia spája najmä s vedeckým, a teda do značnej miery zdôvodneným (na rozdiel od platónskeho filozofického?) poznaním.

S chápaním vedy o poznaní dominantne zameraným na zdroj a mechanizmus poznania sa možno stretnúť u Immanuela Kanta. Od Kanta však v dejinách filozofie hovoríme aj o teórii poznania. Pojem teórie poznania (nem. *Erkenntnistheorie*) formulovali začiatkom 19. storočia vo svojich prácach Wilhelm Traugott Krugs a Christian Ernst Reinholds, avšak v podstate sa vzťahuje na celú pokantovskú (najmä nemeckú) filozofickú tradíciu skúmajúcu objekty poznania, mechanizmy jeho nadobúdania a hlavne podmienky možnosti vzniku, platnosti a existencie

⁶ Rovnako tak však býva epistemológia odvodená aj od gréckeho slova *pistis*, čo znamená „viera“. Tento moment využíva vo svojom koncepte najmä David Hume, ktorý stotožňuje poznanie s presvedčením a vierou (v pôvodine *belief*).

⁷ Osvietenstvo ako doba poznania, rozvoj vied, dobré je len to, čo je racionálne, jasné a zreteľné.

poznania. Teória poznania teda nepojednáva len o vedeckom poznaní, ale aj o ostatných formách poznania, zamýšľa sa však najmä nad podmienkami, za ktorých môže poznanie vzniknúť (podmienky existencie vlastností predmetov poznania, mechanizmus nadobúdania, spracovania poznania, stanovovanie jeho hraníc, kritérií a legitimacy), a nad tým, čo to znamená niečo poznať. V tom úzko súvisí najmä s kriteriológiou poznania a s logikou či noetikou.

Pojem noetika pritom označuje najmä skúmanie hodnoty, platnosti a spoľahlivosti poznania. Kľúčovou otázkou noetických úvah je otázka pravdy, jej vymedzenie, podmienky, za ktorých možno poznanie označiť za platné. Niektorí filozofi (ako napríklad Jiří Fuchs) sú presvedčení, že otázka poznania má začínať práve týmto problémom, iní (ako napríklad Ján Letz) skúmaním pravdy končia.

Z uvedených významových rozdielov a obsahových akcentov je zrejmé, že všetky disciplíny analyzujú poznanie z rôznych pohľadov a svoju pozornosť zameriavajú na odlišné aspekty. Ak k tomu pripočítame historické kontexty či východiskové zamerania jednotlivých filozofov, je zrejmé, že rozlišovanie tu má svoje opodstatnenie a v konečnom dôsledku nám umožní presnejšie sa vyjadrovať.

Z jazykového hľadiska je zrejmé, že pojem gnozeológia sa dominantne používa v kontinentálnej „latinčinou odchovanej“ Európe, kým epistemológiu (*epistemology*) možno nájsť v anglosaskom jazykovom prostredí. A to až do takej miery, že možno nadobudnúť dojem, že ide len o problém pomenovania. Napriek tomu, že angličtina nedisponuje termínom „gnoseology“ a eviduje ho len ako pokus o poangličtenie kontinentálnej gnozeológie, čoraz viac možno v anglosaskom prostredí sledovať udomáckovanie pojmu teórie poznania vo forme rôznych *theories of knowledge*.⁸

Predbežný náčrt skúmania

VO SVOJEJ KNIHE SA POKÚSIM prihliadať na historické, jazykové i obsahové kontexty používania jednotlivých vymedzení a vied zaoberajúcich sa problémom poznania. Z podnadpisu vyplýva, že východiskovým

zameraním skúmania bude najmä zamýšľanie sa nad problematikou pôvodu, zdrojov a mechanizmov nadobúdania poznania a následne dôsledkov vyplývajúcich z povahy získaných poznatkov.

Kniha má šesť častí. V prvej, ktorá je pomenovaná *Čo je poznanie?*, sa zameriam na terminologické vyjasnenie pojmu poznania a analýzu možných východísk tohto skúmania. V druhej časti *Zdroje poznania* sa budem venovať sporu medzi internalizmom a externalizmom v poznaní a po analýze *a priori* zase skúmaniu najčastejších zdrojov poznania, ako sú percepcia, jazyk, pamäť, ale aj rozum a usudzovanie. Obsahom tretej — centrálnej — kapitoly bude trochu provokatívna téza o nevyhnutnosti či prípadnej eliminovateľnosti vedomia ako nevyhnutnej podmienky poznania. Pokúsim sa preto porozumieť pojmu vedomia v bežnom epistemologickom chápaní a analyzovať introspekciu, intuíciu, ako aj etológiu a naturalizovanú epistemológiu, niektoré evolučné prístupy, problémy umelej inteligencie, teórie hier, zároveň i tak okrajové, no závažné problémy, ako sú krása či nevedomé algoritmy riešenia. V štvrtej kapitole sa budem zaoberať hranicami a limitami poznania, a to vo forme analýzy skepticizmu a solipsizmu, problematikou možnosti či nemožnosti úplného zdôvodnenia a ďalšími problémami. Na záver tak budem môcť pristúpiť k objasneniu kľúčového problému poznania — pravdy a k niektorým pohľadom na ňu. Po piatej kapitole bude nasledovať záverečná analýza povahy, hraníc a legitimacy poznania uzatvárajúca toto skúmanie na základe predložených úvah.

⁸ Napríklad LAGEMAAT, R.: *Theory of Knowledge for the IB Diploma*. Cambridge University Press 2006; O'BRIEN, D.: *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Polity Press 2006.

Čo je poznanie?

Poznanie, vedenie či interpretácia? Pokus o terminologické vyjasnenie

VÄČŠINA FILOZOFOV VERÍ, „že poznanie je hodnotné, ale tým sa zhoda končí. Filozofi sa rozchádzajú v tom, čo je poznanie, ako k nemu dospievame, a dokonca aj v tom, či možno nejaké poznanie dosiahnuť“.¹

Niektorí myslitelia hovoria o poznaní len v súvislosti s vierou a jej rozvinutím (Mikuláš Kuzánsky), iní trvajú na jeho pravdepodobnostnom základe (David Hume) a ďalší ho spájajú s presvedčením a súdením. Platón vo svojej koncepcii poznania rozlišoval medzi *epistémé* a *noésis* a celkom iný stupeň pravdivosti pripisoval *dianoia* (matematickému poznaniu) ako síce pravdivému, ale predsa len rýdzemu mieneniu (*doxa*). Pre viacerých filozofov je poznanie preniknutím k podstate vecí — je vedením, nazieraním vecí v jej odkrytosti (*alétheia*). Pre iných je zas len správnym súdením. A tak niektorí pripisujú poznaniu adekváciu našich predstáv a vecí samotných, iní zas konzistentnosť a súlad medzi ideami či pojmi. Sú takí, ktorí veria, že predmety poznania si konštruujeme my sami, a pravda pre nich sídli len v našom myslení. Iní dúfajú, že poznanie je poznaním, pokiaľ spoznávame nezávisle od špecifik subjektu, ak spoznávame to, ako sa majú veci osebe. Niektorí za poznanie považujú to, čo je preukázateľné logickým či iným vysvetlením, kde dôkazom zároveň disponujeme, a iní naopak poukazujú na hypotetickosť poznania a jeho principiálnu nedokázateľnosť. A sú aj takí, ktorí o poznaní uvažujú len v súvislosti s jeho historickým či kultúrnym kontextom a poznanie považujú za istý druh historicky, pragmaticky, evolučne či kultúrne korektnej interpretácie.

Dôvody tejto rozdielnosti chápania pojmu poznania sú iste rozmanité, je však zrejmé, že jedna z hlavných príčin odlišnosti porozumenia

pojmu poznania spočíva najmä v odlišnosti explanačných východísk jednotlivých autorov.

Jedným z prvých krokov skúmania poznania (ako i akéhokoľvek iného skúmania) by preto mala byť analýza samotného obsahu tohto pojmu a jeho terminologické ujasnenie.

To, čo je poznanie, možno objasniť pomocou dvoch základných prístupov. Prvým je definícia pojmu „poznania“ a definícia sémanticky príbuzných epistemických výrazov. Nevýhodou tohto postupu, odhliadnúc od rozmanitosti samotných definícií poznania, je, že pri porozumení pojmu, ktorý definujeme, musíme vopred rozumieť pojmom, ktorými sa ho pokúšame zdefinovať. Inými slovami: definícia (najmä nominálna) nás naučí používať slovo, ktorému rozumieme, alebo ak poznáme to, čo označuje. Obsah pojmu poznania tu ešte len skúmame, a preto sa v súlade s wittgensteinovským chápaním zdá byť prínosnejšie začať objasnením pojmu a jeho významovou analýzou. Ak chceme zistiť, čo znamená niečo poznávať, všimajme si to, čo majú ľudia na mysli, keď toto slovo bežne používajú.

Výrazy „skúsenosť“, „vedenie“ či „poznanie“ používame často ako synonymá, hoci niekedy cítime, že medzi nimi existuje významový rozdiel.

Ak hovoríme, že vieme hrať na gitare, vieme plávať, vyjadrujeme tým svoju schopnosť vykonávať isté činnosti. „Vedieť“ tu znamená istý stav, pri ktorom disponujeme zručnosťami alebo spôsobilosťami pre tú či onú činnosť. Tento prvý význam slova „vedieť“ odkazuje na schopnosť niečo vykonávať, napríklad napočítať do desať či riadiť dopravný prostriedok. Mohlo by sa preto zdať, že „vedenie“ je primárne úzko späté s práxou, s praktickým vykonávaním činnosti — s poznaním „návodu“, ktorý „vedie“ k žiadanému výsledku. V tomto zmysle je pre mnohých „vedenie“ viac než len „poznanie“, pretože dáva subjektu „vedenia“ isté praktické spôsobilosti. Ak poviem, že „viem Shakespearov XI sonet“ vyjadrujem tým viac než len oboznámenosť so 14-versem. Vyjadrujem tým schopnosť ho napríklad zarecitovať. To pri „poznaní“ Shakespearovho sonetu nedeklarujem.

Výraz „poznám“ používame najmä v súvislosti s oboznámenosťou s vecou či faktom.² Ak poviem, že „poznám“ nejakú osobu, chcem tým povedať, že „viem“, že existuje, a je mi známe, kto to je. Možno tým vyjadrujem i fakt, že s poznaním tejto osoby, poznám aj jej zvyky, záľuby,

¹ LEHRER, K.: *Teória poznania*. Bratislava: INFOPRESS 1999, s. 11.

² *Ibid.*, s. 13.

lexiku a podobne, a tak i schopnosť predvídať jej konanie. No v nijakom prípade tým nevyjadrujem poznatok typu „vedieť“ v prvom zmysle slova, teda schopnosť disponovať s ňou či praktickú spôsobilosť niečo vykonať v zmysle napríklad „vedieť písať“. „Poznať“ znamená disponovať teoretickou schopnosťou (napríklad odlíšiť človeka od iných), a preto sa môže zdať, akoby bolo poznanie menej hodnotné než vedenie, pretože pri vedení to vieme aj vykonať. Zdanie však môže klamať.

Ak hovorím, že viem plávať, tak to ešte neznamená, že disponujem teoretickými poznatkami o plávaní, ani v zmysle ovládania fyzikálnych zákonitostí, ani opisu mechanizmu pohybov plávania či schopnosti odlíšiť plávanie objektu od faktu, že tento objekt je nadnášaný či unášaný vodou. Tieto poznatky charakterizujú inú spôsobilosť než plávanie samotné, a síce poznanie okolností a mechanizmov plávania, či schopnosť odlíšiť ho od iných procesov. Pripusťme však, že je možné, že vieme plávať, a pritom nevieme nič o plávaní, dokonca ani to, že plávame — teda že vykonávame práve túto činnosť. Podobne ako od mala ovládame gramatiku skôr, než ju spoznáme na hodinách výučby (hoci i materského) jazyka. Vravíme, že gramatiku vieme používať, ale ešte ju nepoznáme. Poznanie tu označuje disponovanie faktmi „o“. Ak hovorím, že viem nájsť cestu domov, vyjadrujem tým presvedčenie, že sa viem dostať domov, ale nie skutočnosť, že vopred dokážem opísať všetky relevantné skutočnosti charakterizujúce trasu, po ktorej mám ísť domov. Ak však niečo poznám, tak „o tom“ viem na rozdiel od „vedenia“ ako schopnosti niečo vykonať, ktorú si nemusím uvedomovať. To je azda dôvod, prečo nás môže naučiť lyžovať človek, ktorý sám lyžovať nevie, ale pozná všetky zákonitosti a pravidlá lyžovania. Poznanie ako „oboznámenosť“ či schopnosť rozlíšiť tu znamená iný druh poznania než spomínané vedenie a toto poznanie nie je z hľadiska vedomia faktu o danej veci vôbec menej hodnotné.

V inom význame však používame slovo „poznám“ vtedy, ak ním chceme vyjadriť svoju schopnosť orientovať sa v danom probléme, spôsobilosť začleniť poznatok do širších súvislostí. To ho odlišuje od nášho bežného chápania skúsenosti.

Skúsenosť býva často spájaná so starogréckym pojmom *empeiria*. Základom tohto slova je *peira*, čo sa dá preložiť ako „skúška“. Mať skúsenosť znamená skúsiť — doslovne za-kúsiť, ochutnať. To sa dá len vtedy, ak sme principiálne otvorení voči novým informáciám. Skúsiť znamená vykročiť zo seba a nechať na seba niečo pôsobiť, a to nemôžeme, ak

zostávame izolovaní vo vlastných hraniciach. Tak to napokon dokumentuje i príbuznosť gréckych slov *peras* (hranica, medza) a *peira* (skúška).

Zahryznúť sa do sveta a nechať na seba niečo pôsobiť však môže byť často veľmi nebezpečné. Tým, že v skúsenosti zakúšame nové veci, podstupujeme isté riziká a vystavujeme sa možnému nebezpečenstvu, ktoré vyplýva z pôsobenia dosiaľ neznámeho objektu. Latinský výraz *peric(ul)um* pre skúšku či pokus, ktorý odkazuje na *experimentum*, preto znamená i podstupovať nebezpečenstvo. Rovnako však odkazuje i na spor, súd, žalobu až rozsudok a zároveň i úradný protokol či zápisnicu.³ Skúsenosť totiž neznamená len sa akosi povrchno dotknúť a ochutnať kvalitu skúmaného objektu, či dôsledne sa zahryznúť a preniknúť až do špiku objektu, ale aj spôsobilosť zozbierané dáta nejakým spôsobom zachovať. Skúsení sú totiž tí, ktorí nielen veľa zažili (miera navnímaného), ale najmä tí, ktorí sú si svojich skúseností vedomí a ktorí nimi disponujú. Skúsenosť môže slúžiť i ako svedectvo (*testimonium*), dôkaz, ktorý nie je nevyhnutné zakúšať (sám alebo niekým iným) nanovo. Ten, kto je skúsený, vie, ako to chutí, ako to pôsobí naňho či na veci. V tom je skúsenosť zároveň *testatio* (odvolávanie sa na niekoho ako svedka) či *testificatio* (svedectvo, dôkaz) s odkazom na *testa* (črep, črepinu či úlomok hlinenej tabuľky pri črepinovom súde v Aténach), čo evokuje slovenské testovanie ako usvedčanie vecí (poľsky *doświadczenie* — skúsenosť). To je možné len vtedy, ak skúsenosť zažitého pretrváva, ak neodznie spolu so samotným zakúšaním. V skúsenosti teda nejde len o mieru „navnímaného“ (hoci práve zber dát je jej primárnou úlohou), ale aj o schopnosť evidovať a reflektovať (zachovávať) vnímaný zážitok. A práve to skúsenosť spája s poznaním.

Skúsenosť teda možno považovať akýsi elementárny poznatok, ktorý ešte nie je začlenený do nejakého dôsledne usporiadaného systému.⁴ Poznať však znamená nielen vedieť o existencii faktu, stavu či vlastnosti, ale aj o jeho súvislostiach s ostatnými stavmi, faktmi a vlastnosťami. Pri skúsenosti môžem hovoriť o konkrétnom poznatku, no neviem, či to bola len náhoda, či to mohlo byť aj inak. V istom výklade pojmu poznať však predpokladáme pochopenie hlbšieho rámca skutočnosti a disponovanie vysvetlením či dôkazom, že zakúšaný poznatok sa nemohol a nemôže

³ ŠPANĀR, J., HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko/slovenský — Slovensko/latinský slovník*. Bratislava: SPN 1998, s. 435.

⁴ Hoci napríklad Ján Letz odlišuje skúsenosť od poznatku skôr aktuálnou zaangažovanosťou na vzťahu k objektu. LETZ, J.: *Teória poznania*. Bratislava: ÚSKI a SKA 1992.

odohrať inak. Na jednej strane poznanie predpokladá existenciu a možnosť preukázať dôkaz (napríklad logickým vysvetlením — *meta logu*) a na druhej strane aj istotu, ktorá odlišuje poznanie od domnienky. Ak poviem, že „viem“, že druhá mocnina čísla 15 je číslo 225, vyjadrujem tým nielen istotu, že daný fakt nazerám, ale i presvedčenie, že viem (aspoň potenciálne) zdôvodniť pravdivosť svojho tvrdenia. Tým odlišujem poznanie od viery, pri ktorej dôkazovým argumentom nedisponujem, ale aj od domnienky, pri ktorej ním disponovať môžem, ale neviem preukázať jeho nevyhnutnú platnosť. V tomto význame slovo „poznať“ znamená nielen akúsi povrchnú oboznámenosť o existencii faktu, ale aj dôsledné orientovanie sa v probléme a nazeranie jeho súvislostí.

V najširšom zmysle výraz „poznať“ znamená identifikovať niečo ako informáciu, a tým ako nositeľa informačného významu.⁵ Ak niečo poznáme, tak vieme „niečo“ o objekte poznania. To znamená, že disponujeme istými dátami o objekte. Uvedomujeme si, že máme informáciu o objekte, a zároveň si uvedomujeme, že túto informáciu môžeme vyhodnocovať z hľadiska jej pravdivostnej hodnoty. Výraz „poznám“ totiž používame najmä v súvislosti s presvedčením, že informácia, ktorou disponujeme, zodpovedá pravde. O poznaní hovoríme tam, kde sme presvedčení o pravdivosti na rozdiel od nepoznania (ignorancie), ale aj od omylu či nepravdy.

Ak vieme, že niekto klame, potom vieme, čo hovorí, ale aj to, aká je skutočnosť. To znamená, že ak niečo poznáme, tak tým vyjadrujeme svoju schopnosť odlišiť pravdu od nepravdy. Poznanie je v konečnom dôsledku presvedčenie o uplatnení schopnosti (vo význame vedenia) získavať a vyhodnocovať získané informácie o objekte ako pravdivé.

Podobná významová analýza používania slov poznať a vedieť smeruje u súčasných anglosaských epistemológov k pokusu stanoviť nevyhnutné a dostatočné podmienky pojmu poznania.

Alfred J. Ayer a Dan O'Brien vo svojej tripartitnej definícii poznania veria, že každé poznanie pozostáva z *pravdy, viery a zdôvodnenia*.⁶

O poznaní možno podľa toho hovoriť len vtedy, ak disponujeme pravdivým presvedčením o existencii, stave či povahe veci, ktorú poznávame. Atribút pravdivosti je pritom nevyhnutnou (*conditio sine qua non*) až bytostnou podmienkou poznávania, práve to ho totiž odlišuje od nepoznania, klamstva či omylu. Poznanie, ktoré sa mylí, zväčša nepovažujeme

⁵ LEHRER, K.: *Teória poznania*, c. d., s. 13.

⁶ O'BRIEN, D.: *An Introduction to the Theory of Knowledge*, c. d., s. 11.

za poznanie, ale za neznalosť, a nepravdivé poznanie je pre väčšinu mysliteľov protirečením v prívlastku (*contradictio in adiecto*). Inými slovami pre väčšinu mysliteľov je poznanie poznaním, pokiaľ je pravdivé.⁷ Ak veríme v poznanie, zároveň tým veríme i v pravdu a v jej prístupnosť.

O'Brien si však uvedomuje, že nie všetky naše pravdivé presvedčenia si môžu nárokovať na atribút poznania. Bežne disponujeme mnohými presvedčeniami, ktoré sa síce zakladajú na pravde (hypotézy, domnienky, tipy...), ale ešte nie sú poznatkom. Môžeme sa domnievať, že táto strana sa skončí slovom „poznanie“, ale nemusíme byť o pravdivosti tohto faktu presvedčení. Druhou dôležitou podmienkou preto je, že subjekt musí v pravdivosť svojho presvedčenia veriť alebo byť o ňom presvedčený. Keith Lehrer v tejto súvislosti hovorí o akceptácii presvedčenia ako pravdivého. Ak hovorím, že viem, že moji priatelia sa zosobášili 31. decembra 2007, no túto skutočnosť sám vnútorne neakceptujem (myslím si, že sa v ten deň nevzali), nielenže sa snažím zavádzať (vedome hovorím, čo si nemyslím), ale v skutočnosti neviem, že sa v ten deň zosobášili, aj keby sa zhodou okolností (bez môjho vedomia) v tento deň vskutku zobrali. Podľa Lehrera i O'Briena je poznatok poznatkom iba vtedy, ak mu verím. V opačnom prípade môžem mať pravdu, ale ak o tom neviem, tak to nie je poznanie.

Lehrer i O'Brien vychádzajú z Humovej tradície, že poznanie je založené na viere, a otvárajú hlbší problém epistemológie. Zdá sa, že pre väčšinu filozofov je poznanie mysliteľné len vtedy, ak reprezentuje obsahy mentálnych stavov, ktoré si subjekt plne uvedomuje. O poznaní sa potom dá uvažovať iba v súvislosti so sebavedomými bytosťami, ktoré úplne reflektujú svoje poznanie. Inými slovami: poznanie je poznaním, len ak viem, že viem.

Predpoklad reflexie obsahov poznania a reflexie poznania samotného však naráža na problém. Nielenže a priori vylučuje možnosť naturalizovaného či kybernetizovaného poňatia poznania (inštinky ako poznanie, problém poznania umelej inteligencie), ale zároveň kladie vážnu otázku formy a stupňa uvedomenia si poznatku poznávajúcim subjektom (problém pamäti, nevedomia a podobne).

Ayer a O'Brien k tomu dodávajú ďalšiu podmienku (požadovanú už Aristotelom):⁸ poznanie sa nezakladá len na nazeraní pravdivého tvrde-

⁷ Osobitým prípadom tejto viery je skepticizmus a jeho modifikácia v podobe relativizmu, ktorej sa venuje samostatná kapitola tejto knihy.

⁸ Porov. Arist. Post. Anal. I. 2. Cit podľa URL: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.1.i.html>>, [2009–03–13].

nia a presvedčení, že dané tvrdenie je pravdivé, ale zároveň na schopnosti preukázať dôvody pravdivosti daného tvrdenia.

Schopnosť zdôvodniť poznatky totiž odlišuje poznanie od viery. Aj pri viere disponujeme pravdivým presvedčením a akceptujeme jeho pravdivosť, no kým ju nevieme preukázať dostatočným argumentom dokazujúcim jeho platnosť, pohybujeme sa len na rovine nezdôvodnenej domnienky. Zdôvodnenie pritom môže byť aktuálne — keď si naraz (jedným vhladom) uvedomujem platnosť svojho poznatku — alebo, ako uvádza John Locke, habituálne, keď disponujeme presvedčením, ktoré sa opiera o platnosť iného presvedčenia, ktoré však nevieme aktuálne nazrieť, len predpokladáme, že sa to dá. Tak je to napríklad pri fyzikálnych dôkazoch, keď veríme v platnosť ponúkaného dôkazu, hoci sám predpokladá platnosť iných — matematických tvrdení, na ktorých sa zakladá a ktorých platnosť práve nevidujeme. Habituálny poznatok je teda naučený ako platný, hoci jeho platnosť práve nevieme dostatočne preukázať. A práve otázka dostatočnosti sa pre viacerých analytických filozofov stala kľúčovým bodom úvah.

Niektorí filozofi veria, že úplné zdôvodnenie všetkého nie je možné. Nielsen preto, lebo niektoré presvedčenia (axiómy) sa zakladajú na nedokázateľných alebo samopresvedčivých základoch (Gödelova veta o neúplnosti), ale i preto, lebo nie je v ľudských silách poskytnúť vyčerpávajúce zdôvodnenie všetkého. Preto sa uspokojujú s kritériom dostatočného zdôvodnenia. Problémom je, že i samotné kritérium dostatočnosti je značne nejasné. To, čo sa niekomu zdá byť dostatočné, iný — kritický mysliteľ — spochybňuje a vyžaduje preukázanie hlbších základov.

Odhladnuc od tohto problému napríklad Ayer či O'Brien považujú poznanie za „úplne zdôvodnenú pravdivú akceptáciu“.⁹ Edmund Gettier však proti Ayerovmu ponímaniu nastoluje nasledovnú námietku.¹⁰ Predstavte si, že máte presvedčenie, ktoré je pravdivé (napríklad že váš študent X vlastní auto Ford). Na základe predchádzajúcej evidencie študenta X jazdiaceho na Forde usudzujete, že aspoň jeden váš študent vlastní Ford. Máte teda pravdivú domnienku, ktorej veríte a ktorú viete podporiť aj dôkazom. Zhodou okolností je vaša domnienka pravdivá, hoci sa neskôr ukáže, že to nie je študent X, kto vlastní Ford (napríklad ho len používa), ale auto vlastní iný váš študent. Tým máte pravdu takpovediac len vďaka

⁹ LEHRER, K.: *Teória poznania*, c. d., s. 22.

¹⁰ GETTIER, E.: Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, roč. 23, 1963, č. 23, s. 121 — 123.

zhode šťastných okolností, ale váš dôkaz a evidencia sú chybné. Gettier tak ukazuje, že tripartitná teória poznania nie je dostatočná, respektíve aj keď dané presvedčenie spĺňa všetky podmienky poznatku podľa tripartitnej teórie, ešte nie je poznaním.

Keith Lehrer preto ponúka štvrtú podmienku poznania — a síce zdôvodnenie bez nepravdivosti. Lehrer akceptuje ako poznanie len tvrdenie, ak subjekt (S) vie, že vec, vlastnosť, stav alebo okolnosť sa má tak alebo onak (p), a subjekt má úplné zdôvodnenie pre akceptovanie pravdivosti svojho presvedčenia o veci, vlastnosti, stave či okolnosti nezávisle od akéhokoľvek nepravdivého tvrdenia.¹¹ Problémom však je, ako si overiť pravdivosť či nepravdivosť akéhokoľvek dokazujúceho tvrdenia. To sa dá zväčša až *post factum* na základe koherencie daného argumentu s doteraz nahliadanými evidenciami. Tým narážame na ponímanie pravdy ako koherencie tvrdení, čo predstavuje osobitý problém poznania.

Väčšina filozofov verí, že pravdivé tvrdenie nemôže byť v spore s ostatnými pravdivými výroky o tej istej veci. Toto presvedčenie sa odvíja od Aristotelovho zákona sporu — ak je tvrdenie o veci pravdivé, nemôže byť súčasne aj nepravdivé. Ak sa tak deje, je zrejmé, že niektoré z týchto tvrdení je nepravdivé. Avšak ktoré? Dejiny vedeckého poznania nás upozorňujú, že i jeden poznatok, ktorý sa vo vzťahu k ostatným zdá byť sporný, môže byť tým pravdivým, a celé naše doterajšie „poznanie“ sa môže myliť. To znamená, že všetko naše historické (napríklad vedecké) „poznanie“, ktoré sme časom zmenili, bolo vlastne nepoznaním. Tým sa opäť dostávame k prvej podmienke poznania, že o poznaní možno hovoriť len vtedy, ak je naše presvedčenie pravdivé.

Odhladnuc od problémov tripartitnej teórie poznania a jej modifikácií (problematika vedomia a miery akceptácie, možnosti a miery zdôvodnenia a kritéria pravdivosti a nepravdivosti dôkazu) je zrejmé, že základnou podmienkou poznania je jeho pravdivosť. „S vie, že p vtedy a len vtedy, keď 1) je pravda, že p; 2) S akceptuje, že p; 3) S má úplné zdôvodnenie akceptovať, že p; a 4) S má úplné zdôvodnenie akceptovať, že p, nezávisle od akéhokoľvek nepravdivého tvrdenia“.¹² Inými slovami: 1. Viem, len ak mám pravdu; 2. Viem, ak viem, že mám pravdu; 3. Viem, ak viem svoju pravdu dokázať; 4. Mój dôkaz pravdy je pravdivý.

¹¹ LEHRER, K.: *Teória poznania*, c. d., s. 23.

¹² *Ibid.*, s. 23.

Tripartitná teória v snahe o presnú definíciu poznania redukuje pojem poznania len na istú jeho oblasť — *a priori* z nej vylučuje problematiku mimoverbálneho, nevedomého poznania (čím zatvára dvere napríklad evolučnej a naturalizovanej epistemológii), intuíciu ako nezdôvodniteľné poznanie, otázku vedomia a umelej inteligencie a množstvo podobných problémov. Táto koncepcia pritom predkladá sériu súčasne platných podmienok, z ktorých sú však niektoré problematicky akceptovateľné (miera akceptovania a vedomia poznatku, požiadavka úplnej zdôvodniteľnosti), a iné zas predpokladajú ešte hlbšie objasnenie (toho, čo je pravda). Preto sa vo svojich úvahách pokúsím nezúžiť problém poznania len na symbiózu pravdy, akceptácie a zdôvodnenia. Nazdávam sa totiž, že o poznaní možno uvažovať aj pri nenaplnení všetkých troch zložiek a pre jeho hlbšie porozumenie by nebolo vhodné vopred rezignovať na niektoré aspekty poznania.

Ak niečo viem či poznám, tak si tým uvedomujem vlastnosti alebo iné okolnosti predmetu môjho poznania. Na poznaní preto považujem za podstatnú najmä jeho informačnú bázu, schopnosť subjektu identifikovať niečo ako informáciu. Nazdávam sa, že jeden z možných prístupov k pochopeniu problémov, akými sú evidencia, senzorické rozpoznávanie a percepcia, môže byť modifikácia matematickej teórie informácií alebo komunikačná teória, ktorá predpokladá, že poznanie možno korektnie vysvetliť prostredníctvom pojmov informácie a komunikácie. V poznaní totiž nadobúdam, alebo sa aspoň domnievam, že vlastným nejaké informácie o objekte, a práve objasnenie procesu získavania či vynárania poznatkov by malo byť kľúčovou úlohou epistemológie. Ako je vôbec možný vznik nejakého poznatku? Ako je možné, že naša myseľ disponuje informáciami? A čo je to poznatok — informácia?

Niekedy sú informácia či poznatok zúžené len na sumu senzorických dát. Nechápem ich však len ako nositeľov dát, ale aj ako usporiadanost a samotný význam. Pojem informácia, ako už jeho etymológia naznačuje, odkazuje na *informare*, čo znamená: 1. utvárať a formovať, 2. predstavovať si či 3. vzdelávať,¹³ čiže vnášať formu (*informatio* — predstava, obrys) do *informis* (beztvárneho). Mať informáciu neznamená len vlastniť nejaké dáta, ale im aj nejako rozumieť.

To, čo je na poznaní špecifické, je práve povedomie porozumenia a správnosti výkladu daných dát. Poznanie je teda zároveň špecifickým

¹³ ŠPAŇÁR, J., HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko/slovenský — Slovensko/latinský slovník*. c. d., s. 304.

mentálnym stavom, v ktorom veríme, že veci sa majú tak alebo onak, v ktorom veciam rozumieme, a pritom sme zväčša presvedčení o správnosti nášho výkladu. To odlišuje poznanie od iných stavov, akými sú fantázia, túžba a iné. Ak chceme porozumieť poznaniu, musíme hlbšie porozumieť i vzniku presvedčení, vier a usudzovaniu, aj dôvodom, prečo niektorým výkladom veríme a iným zase nie.

Ako však upozornil Timothy Williamson, vzťah pravdy a môjho presvedčenia o nej nie je vôbec jednoduchý. Ak totiž hovoríme o poznaní, tak niektoré z jeho podmienok (viera a zdôvodnenie) patria medzi mentálne stavy, a pravda ako taká sa vzťahuje na stavy sveta, o ktorých predpokladáme, že sú od subjektu nezávislé a nementálne. Otázkou potom je, či možno tieto dva nesúrodé komponenty poznania zladíť a či netreba prehodnotiť aj samotný pojem pravdivosti.

Niektorí filozofi odmietajú aplikovať poznanie na nementálne stavy — hovoriť o poznaní sveta nezávislého od subjektu — a upriamujú pozornosť len na poznanie svojich vlastných vnemov a mentálnych objektov. Práve tie potom tvoria svet objektov, ktoré poznávajú. Pravdivosť je pre nich najmä vzťahom koherentnosti jednotlivých tvrdení. Iní, ako napríklad Williamson,¹⁴ sú presvedčení, že poznanie je síce mentálny stav, ale taký, ktorý je determinovaný psychickými stavmi aj externými činiteľmi — objektmi, ktoré spoznáваме (*kauzálna teória poznania*). Hybridnosť komponentov poznania (mentálne a nementálne) podľa Williamsona z neho robí neanalyzovateľný pojem, no pre iných je to pojem, ktorý v sebe spája informácie tak o objekte, ako aj subjekte poznania. To privádza jednotlivých filozofov k rôznym druhom chápania pravdy a poznania (externalizmus, fundacionalizmus, koherentizmus a podobne), ktoré budú tvoriť súčasť našich ďalších úvah.

Konstituenty alebo možné východiská poznania

ZO ŠTRUKTÚRY POZNANIA je zrejmé, že v ňom možno rozlišovať viacero prvkov, ktoré zároveň slúžia aj ako východiská jednotlivých epistemologických pozícií. Medzi najzákladnejšie konstituenty poznania zväčša radíme: 1. predmet poznania; 2. subjekt poznania; 3. dejisko

¹⁴ WILLIAMSON, T.: *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press 2000, s. 22.

poznania; 4. obsahovosť poznania a napokon 5. vzťah medzi objektom a subjektom.

Problém objektu — jav a vec osebe

Už z predbežného vymedzenia poznania ako postihovania stavu vecí, vlastností či okolností vyplýva, že jedným zo základných problémov epistemológie bude najmä podrobné skúmanie objektu. Väčšina filozofov preto verí, že epistemologické skúmania majú začínať — ako vo svojom východisku — objektom. Čo sú však veci, objekty a predmety, ktoré skúmame?

Ak sa pozrieme do dejín, zistíme, že otázka povahy objektu nebola dlho stredobodom pozornosti epistemologických skúmaní. Pre staroveké či stredoveké bádania nebola problémom ani tak povaha objektu ako skôr objekt ako taký. Väčšina filozofov totiž verila, že svojim poznávaním uchopujeme skutočne jestvujúce entity nezávislé od subjektu a že ich vnímame viac–menej v takej podobe, aké sú. Starí Gréci mali pre tieto objekty výraz *ta onta* (súcna), čo dokumentovalo ich reálnu existenciu. Napriek istým špecifikám (platonizmus, sofisti a skepticizmus) možno súhlasiť s Jeanom Piagetom či Nicolaiom Hartmannom, že počiatočný a dlhodobý pretrvávajúci prístup ranej gnozeológie k predmetu bol najmä epistemologický realizmus. Ten nás podľa vzoru Platónovho učenia, ale i v dôsledku demokritovskej a čiastočne i aristotelovskej teórie vnímania¹⁵ presvedča, že človek vníma akési odtlačky vecí, ktoré zachytáva akoby na voskovú tabuľku a predpokladá, že uvedené odtlačky sú viac–menej identické s pečatidlom, ktorým je objekt sám. Priami realisti preto tvrdili, že objekty sú také, ako ich vnímame, a naše poznanie vonkajších vecí je priamo determinované množstvom a kvalitou „navnímaného“ materiálu. Je pritom paradoxné, že medzi starými Grékmi či stredovekými mysliteľmi nájdeme len pomerne málo priamych naivných realistov (napríklad Epikuros) — rozmach tohto prístupu možno sledovať najmä v renesančnom a novovekom prevažne alchymistickom období, ale i v osvietenstve (najmä francúzskom) a na začiatku 20. storočia (pozitivismus). Naivní realisti verili, že samotným pozorovaním možno preniknúť až k nazeraniu

¹⁵ Kým atomisti chápali celé poznanie len ako množstvo „navnímaného“, Aristoteles chápal vnímanie ako získavanie odtlačkov (tvarov), ktoré potom rozum vyhodnocuje mysliteľom. Bez vnímania však niet matérie súdenia.

skutočnej podstaty vecí, že objekty majú práve také vlastnosti, aké na nich sledujeme. To privedlo Francisa Bacona k presvedčeniu, že dôsledným pozorovaním vecí, postupným odstraňovaním náhodných vplyvov (tabuľka negatívnych inštancií) a navodzovaním kontroly premenných možno preniknúť skutočnosti „pod kožu“ a odhaliť samotné jadro — podstatu vecí.

Stačí, ak prinútime prírodu v experimentálnom výsluchu odpovedať na všetky naše otázky, a ona nám napokon prezradí aj svoje najskrytejšie tajomstvá, a my sa tak zmocníme jej foriem ako prírodných zákonov. Naivní realisti veria, že spoznávajú priamo veci — a to buď empiricky (Helvetius, Condillac), racionálne (Descartes, Husserl) či intuitívne (Losskij, Rehmknecht, Dieška).

Na rozdiel od nich zástancovia priameho kritického realizmu uznávajú, že bezprostredne vnímame len niektoré vlastnosti objektov také, aké sú, ostatné vlastnosti sú čiastočne závislé od subjektu, vnímateľa. Pramene tohto názoru možno sledovať už v staroveku (pytagoreizmus a najmä Demokritovo učenie), ale paradigmatickým predstaviteľom je Lockovo rozlíšenie primárnych a sekundárnych kvalít. John Locke, nadväzujúc na terminológiu a názory Roberta Boyla, tvrdí: „Kvality telies sú teda, po prvé, také, ktoré nemožno oddeliť od telies, nech sú v akomkoľvek stave, a ktoré vo všetkých zmenách a premenách ostávajú stále, nech na ne použijeme akúkoľvek silu, a ktoré zmysly stále nachádzajú na každej čiastočke hmoty, ak je dostatočne veľká, aby ju zmysly mohli vnímať... Nazývam ich pôvodnými alebo primárnymi kvalitami telesa, ktoré podľa môjho názoru môžeme považovať za príčinu našich jednoduchých ideí, a to sú: tuhosť, rozpriestranenosť, tvar, pohyb alebo pokoj a počet. Po druhé, také vlastnosti, ktoré v skutočnosti nie sú v samotných predmetoch ničím iným iba silami, vyvolávacími v nás svojimi primárnymi kvalitami, napríklad množstvom, tvarom, usporiadaním a pohybom nevnímateľných častí, rozličné vnemy, ako sú farby, zvuky, chute atď., nazývam sekundárnymi kvalitami.“¹⁶

Locke a ostatní kritickí realisti nepochybujú o existencii od subjektu nezávislých predmetov, ani o našej schopnosti spoznávať niektoré vlastnosti vecí, ktorých existencia je nezávislá od existencie pozorovateľa. Tieto vlastnosti považujú za vlastnosti vecí samotných, kým sekundárne kvality

¹⁶ LOCKE, J.: *Rozprava o ľudskom rozume*. Cit. podľa MÜNZE, T. (ed.): *Antológia z diel filozofov*. Zväzok V. Bratislava: VPL 1967, s. 72 — 73.

charakterizujú kvality vnemu veci, nie vec samotnú. To je napokon dôvod, prečo sekundárne kvality chápu ako subjektívne podmienené, kým primárne sú zárukou objektivity sveta.

Je trochu prekvapivé, že väčšina antických filozofov nepatrí k priamym realistom. Už i u Platóna či Aristotela možno nájsť presvedčenie, že naše poznanie sa nedotýka priamo nazeraných vecí, ale niečoho intelektuálnejšieho. Aristoteles to naznačuje vo svojom učení o kategóriách, najmä o prvej a druhej podstate, keď vraví: „Podstatou (*úsia*) v najvladnejšom, prvom a hlavnom zmysle je tá, ktorá sa ani nevypovedá o nejakom podmete, ani nie je v nejakom podmete; [...] O každej podstate platí všeobecne, že nie je v podmete.“¹⁷ To znamená, že predmetom nášho poznania nie je predmet sám, ale niečo, čo ho sprostredkuje. Aristoteles a ostatní nepriami realisti si uvedomili, že do vedomia nevstupuje vnímaný objekt reálne, ale len jeho obraz (*eidós aisthétos*), a naša myseľ si podľa neho vytvára predstavy (*fantasia*) predmetu. Ak sa dívame na predmety, nevidíme veci, ale len naše predstavy. Paleta pomenovaní týchto predmetov reprezentujúcich mentálne objekty je dejinne pestrá: „vnem“, „senzorické datum“, „*sensation*“, „*sensibillum*“, „percepcia“, „impresia“, „fantazma“, „predstava“, „idea“ či „zdanie“. Je dôležité, že tieto mentálne obrazy nie sú len pasívne vtlačané do mysle (teória odrazu), ale často sa na ich tvorbe podieľa subjekt napríklad svojou obrazotvornosťou alebo rozumom. Tomáš Akvinský podľa Aristotelovho vzoru hovorí, že o poznaní môžeme uvažovať až vtedy, keď sa zmyslová reprezentácia stane rozumovou. V jeho učení preto prichádza k dvojakej transformácii pôvodného obrázku¹⁸ vystupujúceho z vecí: z veci na zmyslovú reprezentáciu (*species sensibilis*) a následne na rozumovú reprezentáciu (*species intellectualis*). Podľa toho teda veci nevnímame také, aké sú, ale podľa nášho spôsobu poznávania. Tým však nie je zaručená úplná zhoda medzi vonkajším objektom a jeho mentálnou reprezentáciou — hoci realisti predpokladajú, že táto zhoda je dostatočná.

Nepriamy realizmus je charakteristický kritickým rozlíšením medzi vecou a jej mentálnou reprezentáciou a konštatovaním faktu, že vec bezprostredne nikdy nenazeráme. Vnímame len vlastné vnemy a „naše poznanie má do činenia iba s ideami“.¹⁹ Pod pojmom idea mal pritom John

¹⁷ Arist. *Cat.* 5. Cit podľa ARISTOTELES: *Kategorie*. Praha: ČAV 1958, s. 35, 37.

¹⁸ Tento obrázok je transformáciou materiálnej veci.

¹⁹ LOCKE, J.: *Rozprava o ľudskom rozume*, c. d., s. 92.

Locke na mysli akýkoľvek mentálny obsah. Vzhľadom na to možno konštatovať, že nepriamy realizmus nepramení len z empirických zdrojov demokritovskej teórie vnímania, ale medzi jeho predstaviteľov možno zaradiť aj Platóna, ktorý veril, že skutočným predmetom poznania sú večné idey, na ktoré si spomíname prostredníctvom nazerania vecí, aj Georgea Berkeleyho, ktorý odmieta existenciu materiálnych objektov nezávislých od akéhokoľvek subjektu, pretože *byť znamená byť vnímaný (esse est percipi)*.

Zvláštnosťou nepriameho realizmu je, že zväčša uznáva, že reálny svet nie je vo všetkom taký, aký ho vnímame práve vďaka osobitosti tvorby našich mentálnych reprezentácií. David Hume upozorňuje, že idey (ako uložené spojenia jednotlivých impresií) si vytvárame na základe akejsi náchylnosti našej mysle spájať impresie do celkov podľa istých pravidiel (asociácia podľa koexistencie v čase a priestore, podobnosti a kauzality). To však znamená, že napríklad výraz oliva reprezentuje len súbor nesmierne často sa spolu vyskytujúcich impresií, nie olivu samotnú, ktorej predstava je naším produktom. Spolu s Humovým záverom o pravdepodobnostnom, nie istom ráze nášho poznávania, to napokon priviedlo Kanta k záveru, že treba rozlišovať medzi vecou osebe a objektom nášho poznania.

Kant v *Kritike čistého rozumu* naznačuje, že „celé naše nazeranie je iba predstavovaním si javov, že nazerané veci samy osebe nie sú také, ako ich nazeráme, že ich vzťahy nie sú osebe také, ako sa nám javia; a keď vylúčime náš subjekt alebo čo len subjektívny charakter zmyslov, celý tento charakter, všetky vzťahy predmetov v priestore a čase, ba aj sám priestor a čas zmiznú, lebo ako javy nemôžu existovať samy osebe, ale môžu existovať iba v nás. Vôbec nevieme, aké by mohli byť predmety osebe, ak odhliadneme od tejto receptívnosti našej zmyslovosti.“²⁰ Dôvod Kantovho tvrdenia spočíva v uvedomení si faktu, že naše nazeranie predmetov je determinované kognitívnym aparátom, ktorým disponujeme, a tak „poznáme iba náš a pre nás charakteristický spôsob ich vnímania“.²¹ Kantov filozofický prístup síce predpokladá existenciu samostatného a od subjektu nezávislého objektu — *Ding an sich*, vec osebe —, ale takýto objekt je pre poznanie neprístupný, je mimo rámca možnej skúsenosti. Skutočným predmetom nášho poznávania už nie je vec samotná, ale iba jej jav, ktorý Kant stotožňuje s vecou pre nás (*Ding für uns* — *fenomenon*). Kantova

²⁰ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979, s. 88 — 89.

²¹ *Ibid.*, s. 89.

konceptia tak opúšťa pozície nepriameho realizmu, ale vyhýba sa úplnému skepticizmu tým, že obmedzuje možnosť poznania len na možné predmety skúsenosti (predmety ako predstavy ostávajú empiricky reálne), no vzhľadom na nemožnosť poznávať veci také, aké sú osebe, postuluje javy ako transcendentálne ideálne.

Transcendentálny idealizmus a jeho neskoršie modifikácie (najmä v nemeckej klasickej filozofii) predpokladajú, že predmety poznania nám nie sú dané inak, iba ako naše predstavy, teda ako javy. Nepoznatelnosť a neprístupnosť objektu ako *Ding an sich* priviedla viacerých filozofov k úvahám o nadbytočnosti pojmu vec osebe — ak je nepoznatelná, nemôžeme vedieť ani to, či existuje. Takýto záver nás však privádza najmenej k dvom základným dôsledkom.

Prvým je stotožnenie reálne existujúcich fyzikálnych objektov s fenoménmi ako sensorickými či mentálnymi dátami. Touto cestou sa vydal pri identifikovaní predmetu poznania fenomenalizmus. Fenomenalisti (ako John Stuart Mill) stotožnili fyzikálne objekty s mentálnymi stavmi, ktoré opisujú aktuálne, alebo možné skúsenosti. Bezprostredným objektom poznania sú teda len pocity. Na rozdiel od realistov si fenomenalisti uvedomili, že celkom korektne nemožno zdôvodniť to, že naše vnemy sú spôsobené akýmsi kauzálnym pôsobením vonkajších objektov, pretože neexistuje spôsob ako vykročiť za hranicu vnemov a presvedčiť sa o uvedenej kauzalite. Fenomenalista hovorí o svete ako o súbore možných skúseností, vyhýba sa používaniu pojmov v kantovsky transcendentálnom zmysle (priradujúc vlastnosti objektom), ale pokúša sa o striktnú deskripciu vlastných stavov vedomia. Nehovorí napríklad o červenom objekte, ale o objekte, ktorý vnímam ako červený, nehovorí o vonkajšej teplote, ale o mojom vizuálnom vneme ortuťového stĺpca na teplomere či o mojom pocite chladu a podobne. Tento pozitivisticky (faktmi) motivovaný postoj akceptuje kantovskú nepoznatelnosť vecí osebe (Herbert Spencer), ale nahrádza ju sumou všetkých možných vnemov, ktoré môžu vzniknúť v pozorovateľovi. Svet je svetom sensorických dát, a preto na rozdiel od realizmu fenomenalizmus akceptuje, že svet nezávislý od našej možnej skúsenosti neexistuje.

Iný spôsob vysporiadania sa s *Ding an sich* predstavuje fenomenológia. Edmund Husserl a Martin Heidegger škrtajú Kantovo *noumenon* a svet vyplňajú vecami, ktoré stotožňujú s fenoménmi.²² Fenomén však

²² Martin Heidegger vo svojej kritike Kanta uvádza, že „javy sú predmety prístupné v empirickom názore..., že sú to predmety samy“ (HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická*

chápu ako „to, čo sa ukazuje samo osebe, to, čo je zrejme“.²³ Fenomény sú ukazovaním sa, sú tým, ako sa (s trochou antropomorfizmu) vec ohlasuje, prezentuje, dáva o sebe vedieť. Fenomenológovia si uvedomili, že veci často nie sú také, ako sa nám zdajú. Vec sa môže prezentovať ako klam (práve taká, aká nie je), môže sa ohlasovať prostredníctvom niečoho, čím sama nie je (symptómy, symboly, znaky), ale môže sa ukazovať i vo svojej nahote. A práve motív vyzliecť veci donaha a uvidieť ich v ich odkrytosti je hlavnou snahou fenomenológie. Husserl verí, že predmet jeho skúmania je skutočný, ale uvedomuje si aj jeho späťosť s vedomím. Na rozdiel od fenomenalistov nezachytáva fakty, ale podstaty (*Wessen, eidos*) vecí. Predmetom fenomenologického skúmania sa stáva samotné vyjavovanie sa.

K odlišnému záveru dospieva druhý prúd odvíjajúci sa od kantovskej polarizácie *Ding an sich* a fenoménu. Kantova filozofia naznačila, že predmet poznania je determinovaný najmä apriórными štruktúrami nášho kognitívneho aparátu. Inými slovami, ak by bol náš kognitívny aparát inak usporiadený, vnímali by sme inak predmety, bolo by nám dokonca možno prístupné aj niečo, čo nám teraz prístupné nie je. Evoluční epistemológovia preto hovoria, že predmety poznania sú konštituované kognitívnym aparátom toho-ktorého druhu — rôzne druhy vnímajú tie isté predmety odlišne, respektíve nevnímajú tie isté predmety.

Kantova teória poznania predpokladala univerzálnu racionalitu, ktorá pramenila nielen z rovnakej architektoniky rozumu, ale najmä z rovnakých kategoriálnych štruktúr. Nemeckí romantici, lingvisti a neskôr i etnológovia však dospeli k záveru, že náš kognitívny svet tvoria lingvistické, kultúrne, sociálne a ďalšie štruktúry, a že predmet nášho poznania je sociálnym konštruktom. Podľa tohto prístupu nespoznávame svet taký, aký je, ale svet — kognitívny — si sami tvoríme. Závažným argumentom podporujúcim takúto povahu kognitívneho predmetu sú napríklad dejiny vedeckého poznania. Predmetmi nášho vedeckého poznania sú tu najmä

interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 91). „Keď sa hovorí o rozdiel medzi vecou osebe a javom, sú v oboch prípadoch myslené veci samotné — pod názvom jav veci ako sa ukazujú konečnému názoru a pod názvom vec osebe tie isté veci ako vznikajú z nekonečného nahliadania...“ (Ibid., s. 89). Heidegger poukazuje na Kantovo postulovanie možnosti Božieho názoru, ktorý by sa odlišoval od nášho, konečného názoru, čím upozorňuje, že vec osebe nie je iným objektom, len iným vzťahom. Heidegger však predpoklad absolútneho nahliadania odmieta ako redundantný a vec osebe stotožňuje so samotným javom. Ibid., s. 90.

²³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996, s. 45.

modely, teórie a konštrukty, ktoré podľa Karla Raimunda Poppera majú charakter hypotéz. Konštruktivismus preto prezentuje predmet poznania ako objekt, ktorý si sami tvoríme, ale ktorý možno korešponduje i s reálnym svetom.

Predstava predmetu ako konštruktu nie je výtvarným posledným čias. Už predstavitelia nemeckej klasickej filozofie (najmä Fichte a ďalší) predpokladali, že svet je produktom intelektuálnej činnosti nášho Ja. Takto chápaný (prevažne subjektívny) idealizmus nás upozorňuje, že všetky objekty, s ktorými sa môžeme stretnúť, sú mi prístupné len vo forme mojich predstáv. Na rozdiel od nepriamych realistov odmietali kauzálne pôsobenie vonkajších, od subjektu nezávislých objektov, pretože samotný objekt je pre nich produktom subjektu. Inak povedané: kauzalita, ktorú realisti predpokladajú ako príčinu vnemov, sa podľa Fichteho či Schopenhauera do sveta vkladá na spôsob uvažovania subjektu. To spôsobuje, že skutočné pôsobenie vonkajších objektov je nepoznatelné, dokonca je možné, že nijaký od subjektu nezávislý objekt ani nejestvuje.

Už z počiatkov britského asociativizmu vyplynula možnosť, že predmety nášho poznania sú len našimi vlastnými predstavami. Extrémny variant tohto učenia predstavuje možnosť, že všetky predmety poznania si vytváram bez pôsobenia vonkajších podnetov. V striktnom zmysle môžu byť predmety myslenia len moje vlastné konštrukty. Pokiaľ by sme boli dôslední, mohli by sme toto myslenie doviesť až k solipsizmu, ktorý predpokladá, že existujú len moje predstavy a mimo mojej mysle neexistuje nič iné. Predmety poznania sú buď moje myšlienky, alebo časť subjektu, ktorá sa nám tak odcudzila, že ju už nepovažujeme za svoju súčasť.

Ak je nám predmet nezávislý od subjektu neprístupný, dokonca je možné, že je produktom poznávajúceho subjektu, azda by sme mali začať svoje poznávanie práve od subjektu.

Subjekt. Je vôbec možné sebaopoznanie?

Problematická uchopiteľnosť objektu priviedla filozofov k domnienke, že základným kameňom nášho poznania by mal byť subjekt. Veď čo už by nám malo byť jasnejšie a zrozumiteľnejšie než my sami? Hneď na začiatku cesty k uchopeniu subjektu však narazíme na niekoľko podivuhodných paradoxov. Prvým je už samotná historická tradícia skúmania subjektu.

Intelektuálna cesta k subjektu nie je natolko samozrejímavá, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Starovekí myslitelia netematizovali subjekt,

hoci najhlavnejším určením filozofa malo byť podľa Tálesa poznanie seba samého. *Gnóthi sauton* — slová vyryté nad vchodom do chrámu Apollóna Delfského však predznamenávajú, že sebaopoznanie nie je samozrejímavá úloha, ale skôr cieľ, ku ktorému máme dospieť. Gréci uvažovali o človeku najmä prostredníctvom mýtov (úvahy o duši a rozume) a ako problém vnímali skôr jeho vzťah k *polis* než k samotnému poznaniu.²⁴ Podobne to bolo i v stredovekej filozofii, kde však *polis* nahradil vzťah človeka k Bohu.²⁵ Subjekt ako kognitívne východisko nebol pre mysliteľov dlho vážnou otázkou — buď preto, lebo bol celkom samozrejímavý, alebo (skôr) preto, lebo vôbec nebol problémom. Klasické subjekt–objektové členenie a tematizovanie subjektu ako podmienky či východiska poznania sa nachádza až v novovekej filozofii. Jedným z prvých filozofov, ktorí si uvedomili metodologickú závažnosť subjektu ako archimedovského bodu myslenia bol René Descartes, konkrétne vo svojej druhej meditácii.

Descartes, podobne ako kritici priameho realizmu, pochopil, že svet nemusí byť taký, ako sa nám javí, a svojou metodickou skepsou a zavedením možnosti existencie zloboha (*malus genius*) spochybnil existenciu sveta objektov. Spochybnil zmysly, normalitu, rozdielnosť sna a bdenia, poznanie všetkých zložených vecí a napokon i pravdivosť matematiky či logických princípov. Predstava nanajvýš mocného klamára umožňuje pochybovať nielen o našej telesnosti a existencii sveta, ale aj o našej schopnosti spoznať pravdu ako takú. Descartes si zároveň veľmi dobre uvedomil, že nech už nás zloboh klame akokoľvek, o jednej veci nemožno pochybovať.

„Ak ma klame, je teda nepochybné, že ja takisto som; a nech si klame, koľko chce, predsa nikdy nedosiahne, aby som bol nič, pokiaľ budem myslieť, že niečo som. Teda dostatočne uvážiac všetko, čo som už povedal, treba napokon stanoviť, že táto výpoveď: ja som, ja existujem, kedykoľvek ju vyslovím alebo myslím, je nevyhnutne pravdivá.“²⁶

²⁴ Možno s výnimkou sofistov: Protagoras — „človek je mierou všetkých vecí, tých, čo sú, že sú, a tých, čo nie sú, že nie sú“ a skeptikov (učenie o trópoch).

²⁵ I tu sa možno stretať s ojedinelými úvahami o človeku a poznávaní podľa nášho obrazu (najmä u Tomáša Akvinského sú to úvahy o nepoznatelnosti Boha ako takého), ale dôvera v samozrejmosť ľudskej racionality bola taká veľká, že namiesto jej tematizovania stredoveká tradícia radšej podriadi aj Boha rozumu, než aby znevážila samozrejmosť ľudského poznania. Pozri VOPĚNKA, P.: *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*. Praha: Práh 2000, s. 342 — 346.

²⁶ DESCARTES, R.: *Meditácie*. Bratislava: Chrónos 1997, s. 28.

Podľa Augustínovho vzoru²⁷ Descartes usúdil, že ak som klamaný, musím existovať, ak ma chce niekto klamať, nevdojak tým potvrdzuje moju existenciu. Samotný poznatok, že existencia subjektu je pri poznávaní nepochybniteľná, pomohol Descartovi založiť novú tradíciu uvažovania orientovanú na subjekt. Subjekt sa stal oporným bodom akejkolvek stavby kognitívneho sveta, dokonca garantom jeho pravdivosti. *Cogito* sa totiž zdá byť nielen nepochybné, ale aj intuitívne jasné a zreteľné. Otázne však zostáva, čo vlastne reprezentuje.

Descartes otázku povahy *cogito* rieši v druhej meditácii. „Ale čo teda som? Vec myslia. Čo to je? Zrejme vec pochybujúca, rozumejúca, tvrdiaca, popierajúca, chcjúca, nechcjúca, ako aj predstavujúca si a cítia-ca“.²⁸ Descartes stotožňuje subjekt so stavmi vedomia, ale je celkom zrejme, že človeka chápe najmä ako kognitívny subjekt, ktorý spoznáva svoje stavy.²⁹ Takéto nazeranie subjektu má niekoľko epistemologicky vážnych dôsledkov.

Prvým je bezprostrednosť. Descartes je presvedčený, že myseľ spoznáva samú seba jasnejšie a pravdivejšie než čokoľvek iné, pretože sa spoznáva priamo a bezprostredne. Ak však myseľ nazerá svoje stavy bezprostredne, nemôže sa v nich myliť, pretože by jej nič nemalo byť skryté. Tento prístup pripomína stanovisko priamych naivných realistov, ktorí veria v neomylnosť bezprostredného uchopovania predmetov. V podcartovskej filozofickej tradícii sa udomácnilo presvedčenie o privilegovanom stanovisku prvej osoby, ktorá jediná je kompetentná neredukovane hovoriť o svojich vlastných stavoch (problém *qualia*) a je samotným arbitrom reality. Napríklad ak evidujem nejakú bolesť, tak ma naozaj niečo bolí (fantómové bolesti, duševné utrpenie ako reálne bolesti), neexistuje spôsob, ako by som sa v tomto pociťovaní mohol myliť.

Druhým dôležitým dôsledkom, ktorý sa Descartovi vyčíta, je privilegovanosť kognitívneho ponímania subjektu. Descartov subjekt je v prvom rade rozum, samotné poznávanie. Novoveká európska filozofia si nadhlo osvojila takéto chápanie subjektu. Hoci sa postupom času v detailoch menilo, cartovská skúsenosť s vlastným Ja charakterizuje najklasickejšie ponímanie subjektu. Descartes z neho urobil základný kameň

²⁷ Fallor ergo sum.

²⁸ Ibid., s. 31.

²⁹ Napriek deleniu na *res cogitans* a *res extensa* človek — ako kognitívna zložka — je len *res cogitans*, ktorú považuje za oddeliteľnú od tela.

istoty poznania a Kant dokonca základnú podmienku poznania aj objektu samého. „Syntetická jednota vedomia je teda objektívnou podmienkou všetkého poznania, ktorú potrebujem nielen nato, aby som spoznal nejaký objekt, ale ktorej musí podliehať každé nazeranie, ak sa má stať pre mňa objektom, lebo inak a bez tejto syntézy by sa rozmanitosť nezjednotila v jednom vedomí.“³⁰ Bez Ja (syntetickej jednoty apercepce) nie je vôbec možné poznanie. Každý predmet myslenia (to myslené — *cogitatum*) predpokladá svoje myslím (*cogito*).

Tretím dôsledkom tohto chápania subjektu je jeho substancionálne ponímanie. Descartes nevníma *cogito* len ako súbor vnemov, ale aj ako *ego cogito*, čiže ako „Ja“ — substrát poznania, a tým predpokladá, že existuje akýsi hlbší subjekt, ktorý nie je myseľou a sám nazerá obsahy svojej mysle. Inými slovami: *Ego cogito* je tým, kto poznanie má. Substancionálne chápanie Ja je asi najzávažnejším bodom problému.

Už v počiatku Descartovho objasňovania subjektu narážala jeho predstava na množstvo problémov — metodologicky najzávažnejším je rozlíšenie *cogito* a *cogitatum*.

Členenie mysle na subjekt a objekt poznania predpokladá, že samotný subjekt sa môže stať predmetom myslenia len pre nejaké iné, hlbšie a fundamentálnejšie *cogito*, ktoré však nie je predmetom, ale subjektom myslenia. Subjekt sa nikdy nemôže uchopiť sám, vždy sa musí spredmetniť, aby sa stal predmetom myslenia. Takéto spredmetnenie však nie je možné ako jednoduché prenesenie *cogito* do *cogitatum*. Jedným z kľúčových bodov epistemológie je preto vzťah medzi myslením a mysleným a osobitú rolu v tomto vzťahu zohráva intencionalita.

Viacero Descartových nasledovníkov (napríklad Husserl) si uvedomilo, že konštitujúcim bodom vedomia je jeho zameranosť. Vedomie je vždy vedomím o niečom, vždy má svoj predmet myslenia. Problémom však je, keď má myslieť seba samé. A to hneď v dvojacom ponímaní.

Prvou ťažkosťou je samotná zameranosť, resp. spontaneita sebazerania. Človek upriamuje pozornosť na seba samého zväčša len ojedinele, obzvlášť vtedy, ak narazí na nejaké problémy so sebou. Ak sme nútení o sebe uvažovať, prevažne tak robíme tým, že zameriavame pozornosť

³⁰ „... všetky moje predstavy v hocijakom danom nazeraní musia podliehať podmienke, pod ktorou jedine ich môžem ako moje pripísať identickému Ja, a teda ich synteticky spojené môžem v aperpeccii zhrnúť pod všeobecný výraz: Myslím“ (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., s. 128).

na niečo konkrétne. Tým ho však vyčleňujeme z celku, ba dokonca možno tak prestávame vystupovať ako nezaujatý pozorovateľ,³¹ ale stávame sa skôr tvorcom svojho nazerania. A práve to vyvoláva druhú ťažkosť myslenia.

Cogito uchopuje seba len vo forme predstáv a nie je schopné uchopiť sa bezo zvyšku na tej istej rovine výkladu.³² To znamená, že pri introspektívnej analýze neuchopujeme seba, ale len nejakú našu časť, a to niečím, čo samo ešte nie je predmetom myslenia. Táto skutočnosť viedla Kanta k presvedčeniu, že kognitívny subjekt sám seba nikdy nevníma bezprostredne ako vec osebe, ale vždy si je prístupný len vo forme javu — sami seba nespoznávame takých, akí sme, ale len takých, ako sa sami sebe javíme. Nemožnosť vlastného sebazoznania je však zarážajúca. Arthur Schopenhauer ju dokonca označuje za škandál filozofie. Problematickosť či nemožnosť priameho sebazoznania priviedla väčšinu pokantovských filozofov k prekonaniu noumenality kantovského subjektu. Mnohí filozofi predpokladajú v subjekte hlbšiu časť onoho pôvodného Descartovho *cogito* (transcendentálne, prereflexívne, absolútne...), ktoré stojí v základoch celého poznania.

Johann Gottlieb Fichte dôvodil, že svet možno vysvetliť zo subjektu. Subjekt sám však musí byť ďalej nepodmienený. Preto predpokladá existenciu absolútneho Ja, ktoré kladie seba samé. Ako vieme z Fichteho *Vedosslovia*, tým, že kladie seba samé, kladie aj svoje obmedzenie vo forme Neja, ktoré spätne určuje samotné Ja. To, čo je pre Fichteho koncept dôležité, je nerefektovanosť absolútneho Ja, ktoré prichádza k sebe samému až prostredníctvom sporu medzi absolútnym Ja a Neja, a to vo forme pocitov.

Reflektované je len empirické Ja, ktoré nemusí byť (a asi ani nie je) identické s pôvodným (ontologickým) Ja. Sigmunda Freuda to priviedlo k presvedčeniu, že Ego — ktoré zväčša identifikujeme so svojim osobným Ja — je len produktom pôsobenia pôvodného a nerefektovaného pudenia, Id, a protipôsobenia tlaku Neja vo forme Superega (morálka, zákony, mravy...). Je skôr produktom než tvorcom skúseností. Ego nazeráme síce priamo, ale bezprostrednosť jeho nazerania nám nezaručuje pravdivosť

³¹ O zaujatosti, respektíve nezaujatosti fenomenologického pozorovateľa pozri VYDROVÁ, J.: Samota nezúčastneného pozorovateľa. Niekoľko poznámok na pozadí Husserlian XXXIV. In: KARUL, R., MURÁNSKY, M., VYDROVÁ, J. (eds.): *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: FiÚ SAV 2006, s. 56 — 62.

³² Som ten, kto má predstavu o sebe, ktorá má predstavu o sebe...

skúseností. Skutočné príčiny sú skôr skryté, sú podstatne hlbšie a zväčša nám nie sú prístupné. Psychoanalytik preto verí, že pre odstránenie vážnejších problémov (neurózy, hysterické poruchy a podobne) je potrebné prezentovať skryté a potlačené dôvody, ktoré Ego priamo nenahliada (preto im kladie odpor), čiže osobný výklad príčin problémov jedincom, je takmer vždy nesprávny.

Je preto teoreticky možné, že celé naše chápanie seba samého môže byť založené na takejto celkom fiktívnej sebareprezentácii, že i Ja je len fikciou. Takto uvažoval o substancionálnej povahe Ja už David Hume. Hume tvrdil, že vedomie Ja nie je nič iné, iba akási abstraktná idea. Ak sa zadívame do hlbín vedomia, nikde v aktuálnom vnímaní, ale ani v spomienkach neuvidíme (descartovský či kantovský subjekt vytvárajúcu) impresiu nejakého konštantného a substancionálneho Ja. To, čo vnímame, sú len konkrétne vnemy toho či onoho, ale nikdy nie vnemy nejakého Ja. Vedomie nie je „... nič iné než hŕba alebo zbierka rozličných percepcií, ktoré nasledujú po sebe nevnímateľnou rýchlosťou a sú v stálom prúde a pohybe. Naše oči sa nemôžu obrátiť vo svojich jamkách bez zmeny našich percepcií. Naše myslenie je ešte premenlivejšie... Duch je akési divadlo, kde sa postupne objavujú mnohé percepcie, prichádzajú, odchádzajú, plynú a miešajú sa v nekonečnej rozmanitosti pozícií a situácií. V skutočnosti v ňom nie je jednoduchosť v tom istom čase, ani totožnosť v rozličnom, akokoľvek by sme boli od prírody náklonní predstavovať si túto jednoduchosť a totožnosť... Sú to iba jedna po druhej nasledujúce percepcie, čo vytvárajú ducha, a nemáme ani najmenšiu predstavu o mieste, kde sa tieto scény odohrávajú, ani o materiáli, z ktorého sú zložené.“³³ Preto je subjekt ako Ja iba rozumovou fikciou.

Mnohí neurovedci a predstavitelia filozofie mysle upozorňujú, že vedomie subjektu je výsledkom komplikovaného neurofyziologického procesu. Daniel Dennett hovorí o Ja ako o naratívnom ťažisku, ktoré nie je ničím stálym a nemenným a ktoré je zjednocujúcim a centrujúcim princípom našej mysle dodávajúcim jej punc celistvosti. „Naše príbehy sa spriadajú ako pavučina; naše ľudské vedomie a naše naratívne Ja je ich produktom, nie ich tvorcom. Tieto vlákna a prúdy rozprávania sa vinú akoby z jedného prameňa — [...] pôsobia na poslucháča alebo čitateľa tak, aby si postuloval jednotnú bytosť, ktorá ich produkuje: skrátka, aby si postuloval

³³ HUME, D.: *Traktát o ľudskej prirodzenosti*. Cit. podľa MÜNZ, T. (ed.): *Antológia z diel filozofov*, c. d., s. 259.

to, čo nazývam naratívny ťažiskom...“³⁴ „Toto... Ja... si vytvárame kvôli plánovaniu, sebaspytovaniu a zmyslu celého nášho života a [...] reprezentujeme iným, aby nás poznali a uznávali.“³⁵ Ja zohráva skôr funkciu akéhosi hovorcu, ktorý síce prezentuje všetky vnímané procesy a pochody, ale v podstate nevie nič o tom, či sú pravdivé alebo nepravdivé, zväčša ani to, ako tieto procesy vznikali. Zdá sa, že subjekt je skôr produktom skúsenosti než jej tvorcom — je tým, čo sa skúsenosťou formuje.

To súvisí s ďalším dôležitým argumentom voči tradičnému vnímaniu Ja ako fixného a stáleho pólu poznania. John Locke, dokazujúc neexistenciu vrodenej ideí, upozornil na skutočnosť, že vedomie seba samého nie je prítomné v subjekte od začiatku poznávania. Ak je jednota mysle prejavujúca sa v *cogito* podmienkou existencie akéhokolvek poznatku, je logické, že by malo byť prítomné už pri prvej skúsenosti. No možno len veľmi problematcky preukázať, či si subjekt svoje Ja uvedomuje od počiatku poznávania — podľa množstva psychologických výskumov je skôr zrejmé, že prinajmenšom v lingvistických aj kognitívnych procesoch dieťa nedisponuje ideou Ja od počiatku, respektíve že uňho nemožno takúto prítomnosť Ja jednoznačne preukázať.

Klasický experiment dokazujúci konštruktivizmus Ja je experiment, pri ktorom dvojročnému dieťaťu urobíme na viditeľnej časti tváre farebnú značku (napríklad červenú škvrtu) a postavíme ho pred zrkadlo. Predpokladáme, že dieťa si škvrtu zotrie, ale časť detí nie je ešte schopná identifikovať obraz v zrkadle so sebou a pokúša sa zotrieť škvrtu z tváre dieťaťa v zrkadle. Ešte nedisponuje spojením obrazu so sebou. Staršie deti túto spojitosť poznajú. Vo vývinovej psychológii sa táto skutočnosť často spája s neexistenciou konceptu *self*. Tento jednoduchý experiment sa používa aj na skúmanie konceptu *self* pri iných živočíšnych druhoch (najmä u opíc a delfínov). Schopnosť identifikovať svoj obraz so sebou nie je charakteristická len pre človeka, čo otvára možnosť existencie Ja aj u iných bytostí a otázku existencie poznania i mimo ľudský živočíšny druh.

Veľa odporcov interpretácií tohto experimentu poukazuje na to, že uvedený pokus nepreukazuje neexistenciu vedomia Ja, len jeho prípadnú existenciu. To, že si skúmaný subjekt nezotrie škvrtu, neznamená, že neviduje seba samého, ale aj to, že mu je škvrtka ľahostajná, alebo že ju

³⁴ DENNETT, D.: *The Origin of Selves*. Cit. podľa FLANAGAN, O.: *Vedomie*. Bratislava: Archa 1995, s. 76 — 77.

³⁵ *Ibid.*, s. 74.

nevidí. Vedecká skupina okolo Chris Moorovej na americkej univerzite v Dalhousie preto navrhla sofistikovanejší experiment. V ňom bolo dieťa pobádané tlačiť kočiar, ktorý bol upevnený k podložke, na ktorej stálo i dieťa tak, že kým dieťa nezišlo z podložky, nemohlo kočiar pohnúť. Skúmané deti uspeli v experimente len vtedy, ak pochopili, že samé, respektíve tiaz ich tela je prekážkou pohybu. Ukázalo sa, že k tomuto pochopeniu prichádza dieťa zväčša medzi 16. — 21. mesiacom života a že objavenie Ja úzko súvisí s monitorovaním vlastného pohybu.³⁶

Podľa Jacquesa Lacana³⁷ sa idea Ja v jedincovi rodí z pohľadu na svoj obraz v zrkadle. Až poskytovanie spätnej väzby umožňuje vytvoriť si predstavu, ktorá reprezentuje nás samých, pochopenie seba samého. Podnetom, ktorý vytvára takúto spätnú väzbu, nemusí byť len vizuálny obraz v zrkadle. Častejšie je to správanie a konanie iných ľudí — ich gestá či mimika, postoj, ktorý zaujímajú voči nášmu správaniu.

Michel Foucault³⁸ a viaceri ďalších mysliteľov upozorňujú na spoločenské, historické, dokonca lingvistické štruktúry, ktoré sa podieľajú na tvorbe subjektu. Podobne, ako si tvoríme predmety poznania, podľa sociálnych konštruktivistov si tvoríme i subjekt, ktorý sa v poznaní stáva takisto predmetom poznania.

Mohli by sme namietat, že tvorba subjektu ako predmetu poznania je značnou komplikáciou pre bezprostredné a pravdivé poznanie subjektu, ale nevyvracia nevyhnutnosť subjektu ako kognitívneho princípu v poznávaní. Lacanovská úvaha o potrebe obrazu v zrkadle má totiž jeden nedostatok — aby som mohol identifikovať obraz v zrkadle (sociálnom, kultúrnom, vizuálnom...), potrebujem vopred disponovať tušením seba samého, svojich pohybov a existencie, a tak mám k čomu spätnú väzbu vztiahnuť. Človek si ešte predtým, než si uvedomí nejaký model seba samého, musí byť vedomý aspoň svojej existencie.

Viacerí filozofi (napríklad Ludwig Wittgenstein, George Edward Moore) a psychológovia sa domnievajú, že základným referenčným rámcom, ktorým si vytvárame povedomie o sebe (Ja) a o svete (ako Neja), je

³⁶ MOORE, C. MEALIEA, J., GARON, N., POVINELLI, D. J.: The Development of Body Self-Awareness. In: *Infancy*, roč. 11, 2007, č. 2, s. 157 — 174.

³⁷ LACAN, J.: The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience. In: *Écrits: A Selection*. New York — London: W. W. Norton & Comp. 2002, s. 4.

³⁸ FOUCAULT, M.: Technológia seba samého. In: FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram 2000, s. 186 — 214.