

Ana Lipij
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu
ana.lipij@gmail.com

EPISTEMOLOŠKE POZICIJE SVESTI U PROBLEMU ODNOSA DUHA I TELA

Apstrakt: Tema ovog rada je razmatranje pitanja svesti u problemu odnosa duha i tela. Prvo ćemo navesti Dekartove argumente za dualizam duha i tela i zatim nastaviti sa razmatranjem problema mentalno-fizičko kroz prikaz relevantnih pozicija u savremenoj filozofiji duha. Razmatra se bihejviorizam, teorija psihofizičkog identiteta kao naučni pristup ovom problemu, zatim funkcionalističko objašnjenje prirode mentalnog i Kripkeova kritika ovog stanovišta, i konačno prikaz Čalmersovog “teškog problema svesti” i Nejgelovog “kako izgleda biti” argumenta. Pružićemo kritiku Nejgelovog argumenta pozivajući se na Plejsovu “fenomenalističku grešku” i zaključiti da “problem subjektivnog karaktera fenomenalnog svesnog iskustva” nije pravi problem budući da je svest entitet kome se ne mogu pripisati fenomenalna svojstva.

Ključne reči: svest, “kako izgleda biti” argument, subjektivni karakter iskustva, teški problem svesti, fenomenalna svest, fenomenalistička greška

Dekart i različitost duha i tela

Problem odnosa duha i tela kao takav pojavljuje se u modernoj filozofiji sa Dekartom i njegovim *Meditacijama*. Dekart je metafizičko pitanje o suštini stvari preformulisao u pitanje o pretpostavkama na kojima počiva saznanje stvari, i ovim okretanjem od ispitivanja *objekta* ka ispitivanju *subjekta* postao osnivač novovekovne teorije saznanja i „filozofije svesti“.¹ On je uveo dualizam – dve osnovne supstancije: protežnu – *res exstensa* (telo) i misleću – *res cogitans* (duh, odnosno um). U šestoj meditaciji Dekart iznosi epistemološki argument² u prilog

¹Cimer, R, „Putovanje u unutrašnjost uma, Rene Dekart: Rasprava o metodi (1637)“ u „*Kapija filozofa*“, Laguna, Beograd, 1953, str.84.

²Wilson, M. D, “Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness” in *Nous, Vol. 10, No 1*, 1976, pg. 3.

različitosti dve supstancije – misleće i protežne. Ovaj argument ima korene u drugoj meditaciji, u kojoj Dekart dokazuje postojanje misleće supstancije. Pomoću methodske sumnje, odbacujući sve što ne pruža jasno i razgovetno znanje, Dekart dolazi do *mišljenja*, zaključujući da je *ja* misleća stvar. Mnogi interpretatori su smatrali da je ovim dokazom Dekart dao takođe i dokaz razlike duha i tela – ako je *ja* misleća supstancija, onda je to i dokaz da *ja* nije telesna supstancija, iz čega bi sledilo da su duh i telo različiti. Problem odnosa duha i tela je tako zasnovan na dvema pretpostavkama:

1. Duh i telo predstavljaju dve različite, odvojene supstancije i kao takve se ne mogu redukovati jedna na drugu
2. Mi u prirodi opažamo međusobnu interakciju duha i tela

Dekartov epistemološki argument se može interpretirati kao *argument zamislivosti*:³

Ukoliko možemo jasno i razgovetno zamisliti duh odvojen od tela i telo od duha, mora biti neke razlike među njima, dakle duh i telo su različiti.

U čemu je problem sa ovakvim argumentom? To što stvari možemo da zamislimo kao odvojene ne znači da su one *zaista* odvojene. Mogućnost odvojenosti stvari nije dokaz odvojenosti stvari. Na primer, to što možemo da zamislimo da fenomen munje ne predstavlja električno pražnjenje, već nešto drugo, ne daje dokaz različitosti ovih stvari – naučna identifikacija je da munja jeste električno pražnjenje.

Primer identiteta munje nam je dostupan zahvaljujući modernoj nauci i njenoj empirijskoj metodi. Naime, naučni iskazi identiteta su aposteriornog karaktera, otkriveni empirijskim istraživanjem, i tako ne možemo imati izvesnost karaktera prirodnih fenomena na osnovu pojmova i apriorno.

Rajlova kritika i bihejviorizam

Rajl je kritikovao Dekarta u svom tekstu “Dekartov mit”. On Dekartovu, ili zvaničnu doktrinu o različitosti duha i tela naziva “dogmom Duha iz mašine”⁴ i tvrdi da predstavlja kategorijalnu grešku i time nije lažna samo u njenim detaljima, već u principu. Rajl smatra da Dekart, kao čovek naučnog genija nije mogao a da ne prihvati teoriju mehanike otkrivenu modernom naukom, a kao vernik i moralan

³Locke, D, “Mind, Matter and the Meditations”, in *Mind, New Series, Vol. 90, No 359*, 1981, pg. 357.

⁴Rajl, G, “Dekartov mit“, u *Theoria* 2, 2013, str.113.

čovjek nije mogao da prihvati mehanicističko objašnjenje ljudske prirode. Odatle nastaje (pogrešna) pretpostavka da, kada je reč o mentalnom ponašanju, ono se mora tumačiti kao da označava pojavu nemehaničkih procesa, a “neka od neprostornih delovanja svesti se moraju objasniti kao posledice drugih neprostornih delovanja svesti.”⁵ I onda imamo um kao dodatni centar uzročnih procesa, ali i znatno različit od njih, koji je nevidljiv i nečujan, nema veličinu, težinu, i “ništa se ne zna o tome kako on upravlja telesnim motorom.”⁶ Ovde se vidi kategorijalna greška o kojoj govori Rajl, budući da po zvaničnoj doktrini umovi pripadaju istoj kategoriji kao i tela, ista vrsta procesa i determinizma je vezana za njih, samo je u pitanju druga vrsta supstancije, naime nematerijalna i neprotežna misleća supstancija. Rajl daje argument za otkrivanje kategorijalnih grešaka: “Kada dva pojma pripadaju istoj kategoriji, ispravno je izgraditi konjuktivni iskaz koji ih sadrži. Tako kupac može reći da je kupio levu rukavicu i desnu rukavicu, ali ne i da je kupio levu rukavicu, desnu rukavicu i par rukavica.”⁷ To je kategorijalna greška – spajanje termina različitih tipova. Dogma Duha iz mašine, po Rajlu, čini upravo to. “Ona tvrdi da postoje oba – tela i umovi; da se javljaju fizički procesi i mentalni procesi; da postoje mehanički uzroci telesnih kretnji i mentalni uzroci telesnih kretnji.”⁸ Ipak, insistira Rajl, ovim argumentom se ne pokazuje da je bilo koji od ovih nelegitimno formiranih iskaza apsurdan sam po sebi. Rajl ne poriče da postoje mentalni procesi: “dugo deljenje brojeva je mentalni proces, a to je i zbijanje šale.”⁹ Međutim, izraz “mentalni procesi se događaju” ne znači istu vrstu stvari kao i “fizički procesi se događaju”.¹⁰ Savršeno je pravilno reći, u jednom logičkom tonu, da postoje umovi i reći, u drugom logičkom tonu, da postoje tela. Pitanje duha i tela je pitanje ispravne logike pojmova o mentalnom i fizičkom ponašanju.¹¹

Rajlova pozicija predstavlja biheviorističku poziciju – mentalna stanja se ispoljavaju u fizičkom ponašanju, i time duh i telo ne predstavljaju dva odvojena entiteta, već jedan isti fizički proces. Ovaj način shvatanja mentalnog i fizičkog je formulisan u teoriji psihofizičkog identiteta po kojoj su mentalni procesi *de facto* identični sa fizičkim procesima. Tako, recimo, teoretičar psihofizičkog identiteta, Plejs [*U. T. Place*] tvrdi da je svest moždani proces.

⁵*Ibid.*, str. 115.

⁶*Ibid.*, str. 116.

⁷*Ibid.*, str. 118.

⁸*Ibid.*, str. 118.

⁹*Ibid.*, str. 118.

¹⁰*Ibid.*, str. 118.

¹¹*Ibid.*, str. 118, 119.

Kritika biheviorizma i funkcionalističko objašnjenje mentalnog

Biheviorizam je naišao na mnogo kritike. Armstrongova [D. M. Armstrong] kritika je da on predstavlja vrlo neprirodno objašnjenje mentalnih procesa.¹² Prema bihevioristima, mentalni procesi predstavljaju dispozicije ka određenom ponašanju. Tako Rajl kaže da: „Posedovati dispozicionalno svojstvo ne znači nalaziti se u nekom posebnom stanju ili pretrpeti neku posebnu promenu; to znači biti spreman ili sklon da se bude u nekom posebnom stanju ili da se pretrpi neka posebna promena, kada se ostvare neki posebni uslovi.“¹³ Međutim, mi imamo jake intuicije da kada mislimo, a iz naših misli ne proističe nikakvo delanje, čini se više nego očiglednim da se nešto stvarno zbiva u nama što sačinjava našu misao.¹⁴ „Ako neko govori ili dela na izvesne načine, prirodno je govoriti o ovom govoru ili delanju kao o *izrazu* njegove misli. Uopšte nije prirodno govoriti o njegovom govoru ili delanju kao o nečemu što je identično sa njegovom mišlju. Prirodno smatramo misao nečim sasvim različitim od govora i delanja.“¹⁵ Armstrong nudi različito shvatanje dispozicija. Po njemu, dispozicije predstavljaju stvarna stanja osobe koja ima dispoziciju, one su aktuelni uzroci ili kauzalni faktori koji, pod određenim okolnostima, stvarno proizvode one događaje koji predstavljaju manifestacije dispozicije. Tako Armstrong smatra da se duh ne može definisati kao ponašanje, već pre kao unutrašnji uzrok određenog ponašanja. Ovakvo shvatanje duha ostavlja otvorenim pitanje ontološkog statusa mentalnih stanja – budući da je pojam duha i mentalnih stanja tako shvaćen samo kao pojam o uzroku određenih vrsta ponašanja, pitanje intrinzične prirode duha i mentalnih stanja ostaje otvoreno. Dakle, na osnovu ovih zaključaka nemamo argument u prilog identifikovanja mentalnih procesa sa fizičkim. Ovakvo shvatanje statusa mentalnih stanja je zastupao i Smart, svojom „predmetno neutralnom analizom“, analizom mentalnih pojmova koja sa sobom nije nosila nikakve implikacije u pogledu ontološkog statusa mentalnih fenomena. Ovakve pozicije u filozofiji duha se nazivaju funkcionalističkim. I Patnam je kritikovao relevantnost pitanja ontološkog statusa mentalnih fenomena za razjašnjenje prirode duha. On smatra da ono što nas interesuje jeste funkcionalna organizacija našeg mentalnog života, a ne struktura u kojoj se ona realizuje. Budući da ista struktura može da se realizuje u različitim

¹²Armstrong, D. M, “Priroda duha” u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 37.

¹³*Ibid*, str. 37.

¹⁴*Ibid*, str. 37.

¹⁵*Ibid*, str. 37.

medijumima, celo ovo pitanje nema nikakve veze sa pitanjem o našoj supstanciji. „Mogli bismo biti napravljeni od švajcarskog sira i to ne bi bilo važno“.¹⁶ Međutim, iako funkcionalističko stanovište ne govori ništa o intrinzičnoj prirodi duha, ono može biti kompatibilno sa fizikalizmom, odnosno shvatanjem da je priroda svih fenomena u prirodi, dakle i mentalnih stanja, fizičke prirode. Tako Armstrong smatra da, budući da je pojam duha i mentalnih stanja samo pojam o uzroku, onda je naučno pitanje, a ne pitanje logičke analize, kakva je u stvari priroda tog uzroka. Budući da je stav moderne nauke da su jedini uzrok mentalno nagoveštavajućeg ponašanja kod čoveka i viših životinja fizičko-hemijski procesi u centralnom nervnom sistemu¹⁷, za Armstronga je svest samoposmatrajući mehanizam u centralnom nervnom sistemu.

Kritika funkcionalizma: teški problem svesti

Dakle, široko rasprostranjen stav teoretičara filozofije duha danas je da će nauka doneti krajnje objašnjenje prirode duha korišćenjem svoje funkcionalističke metodologije. Ovaj metod jeste jedan od glavnih obeležja metodologije moderne nauke. “Jedno od bitnih obeležja savremenih fizičkih teorija jeste to da one govore o entitetima na takav način da opisuju njihove dispozicije i kauzalnu ulogu (kauzalne moći) ne ulazeći pritom u njihovu *intrinzičnu* prirodu, odnosno njihova nerelaciona svojstva.”¹⁸

Kognitivne nauke danas uspešno objašnjavaju mentalne fenomene kao što su opažanje, učenje, skladištenje informacija, reagovanje na stvari iz spoljašnje sredine, i druge. One to čine funkcionalističkom analizom mentalnih stanja, i smatra se da će se proširenjem obima ovih informacija na kraju doći do potpunog opisa čovekovog mentalnog života.

Ipak, izgleda da naučna metodologija nailazi na problem kod ispitivanja fenomena svesti, i u filozofiji duha danas postoji jaka linija argumentacije koja kritikuje relevantnost funkcionalističkih objašnjenja fenomena svesti i mentalnih stanja. Objektivnost naučnog istraživanja je dovela do odvajanja *kognicije* od *svesti*,

¹⁶Patnam, H, “Filozofija i naš mentalni život” u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, str. 93.

¹⁷Armstrong, D. M, “Priroda duha” u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 38.

¹⁸Prelević, D, “Modalna epistemologija i eksplanatorni jaz: značaj argumenta na osnovu zamislivosti zombija”, (doktorska disertacija), Beograd, 2012, str. 88.

i *svesna introspekcija* je potpuno zanemarena. A izgleda da je upravo ona ključna za definisanje specifičnog karaktera svesti – subjektivnog.

Naime, “svest je ono što problem o odnosu duha i tela čini stvarno nesavladivim problemom.”¹⁹

Tomas Neigel je u svom tekstu „Kako izgleda biti slepi miš“ izneo tezu o subjektivnom karakteru iskustva – „... činjenica da neki organizam *uopšte* ima svesno iskustvo u osnovi znači da možemo reći da nekako izgleda biti taj organizam.“²⁰ On tvrdi da subjektivni karakter iskustva nije obuhvaćen nijednom redukcionističkom analizom mentalnog, jer su sve one saglasne sa njegovim odsustvom; niti se može analizirati nijednim sistemom eksplanatornih funkcionalnih stanja, ili intencionalnih stanja, pošto bi se ova stanja mogla pripisati robotima ili automatima koji bi se ponašali kao ljudi iako ništa ne bi doživljavali. (Čuven je *Čalmersov argument zamislivosti zombija* – naših fizičkih dvojnika koji bi se ponašali kao mi iako ne bi ništa doživljavali – jer ne bi imali svest.) Neigel ne poriče da svesna mentalna stanja i događaji prouzrokuju ponašanje, niti da ih je moguće funkcionalno okarakterisati, već samo poriče da se time iscrpljuje njihova analiza. “Problem je u tome što je iz redukcije nemoguće isključiti fenomenalna obeležja iskustva onako kako se iz fizičke ili hemijske redukcije isključuju fenomenalna obeležja neke supstance – naime, tako što se ona tumače kao posledica delovanja na svest posmatrača... Razlog leži u tome što je svaki subjektivni fenomen suštinski vezan za jedinstvenu tačku gledišta, a izgleda neizbežno da će jedna objektivna, fizička teorija tu tačku gledišta napustiti.”²¹

Neigel nas poziva da zamisimo slučaj slepog miša, sa njegovim opazajnim aparatom u obliku sonera koji detektuje odbijanje svojih visokofrekventnih krikova od obližnjih predmeta. (Neigel namerno bira slepog miša, baš zbog njegovog specifičnog čulnog aparata, toliko različitog od ljudskog.) Ono što mi možemo, to je da sebi predstavimo nešto slično vrsti opažanja koju ima slepi miš; ali problem je ovde u sledećem – ja mogu da zamislim samo kako bi meni izgledalo da se ponašam kao slepi miš, a “ja želim da znam kako *slepom mišu* izgleda biti slepi miš.”²² Taj subjektivni karakter iskustva je specifičan. Problem je u tome što, kao

¹⁹Neigel, T, “Kako izgleda biti slepi miš” u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 107.

²⁰*Ibid*, str. 108.

²¹*Ibid*, str.109.

²²*Ibid*, str. 110.

što smo rekli, ne postoji *objektivni karakter iskustva*. "... Šta bi ostalo od toga kako izgleda biti slepi miš ako bi se uklonila tačka gledišta slepog miša?"²³

Proučavanje prirode svesti nas, dakle, vodi bliže ka samom subjektu i njegovoj specifičnoj tački gledišta. "U drugim područjima proces redukcije kreće se u pravcu veće objektivnosti... Što manje zavisi od specifične ljudske tačke gledišta, to je opis objektivniji."²⁴ A kod problema subjektivnog karaktera iskustva je izgleda obratno – veća objektivnost nas udaljava od fenomena svesti.

Dejvid Čalmers takođe daje argumente zašto funkcionalno objašnjenje fenomena svesti nije dovoljno objašnjenje. "Da bismo objasnili kognitivnu funkciju, samo treba da navedemo mehanizam koji može da izvrši funkciju. Metode kognitivnih nauka dobro obavljaju ovo i dobre su za objašnjenje *lakih problema svesti*."²⁵ Međutim, kako tvrdi Čalmers, *teški problem svesti* je težak baš zato što nije problem izvršenja funkcija. (Čalmers uvodi pojmove lakog i teškog problema svesti – laki su kognitivne funkcije svesti, a težak – subjektivni karakter iskustva.) I dalje treba odgovoriti na pitanje: "zašto je obavljanje kauzalno – funkcionalnih uloga dopunjeno iskustvom?" Po Čalmersu "postoji eksplanatorni jaz (termin koji je uveo Levin 1983.) između funkcija i iskustva i treba nam eksplanatorni most da bismo ga prešli."²⁶

Kako izgleda biti i problem subjektivne pozicije

Kod razdvajanja mentalnog i fizičkog stanja istog fenomena npr. bola i nadraživanja C-vlakana čini se mogućim zamisliti jedno stanje bez drugog. Luis u svom tekstu²⁷ daje primer Marsovca, koji bi poput nas osećao bol, ali on ne bi bio posledica nadraživanja C-uzlaznih vlakana, naime, njegov hidraulični "mozak" ne bi posedovao nikakve neurone, već bi npr. ubod kod njega izazivao naduvavanje sićušnih komora u njegovom stopalu. S druge strane, Luis daje primer ludaka – neobičnog čoveka koji oseća bol poput nas, ali se on drastično razlikuje po uzrocima i posledicama – njegov bol je npr. izazvan umerenim gimnasticiranjem na prazan stomak, a skreće mu pažnju na matematiku, i uopšte u njemu ne budi

²³*Ibid*, str. 114.

²⁴*Ibid*, str. 115.

²⁵ Chalmer, D, „Facing Up to the Problem of Consciousness“, in *The character of consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010, pg. 6.

²⁶*Ibid*, pg. 8.

²⁷Luis, D, "Ludi bol i marsovski bol" u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

potrebu da taj bol spreči ili da ga se reši. Iako smo preko kritike Dekartovog dualizma videli da argument na osnovu zamislivosti nije dokaz protiv utvrđivanja identiteta dva različito opisana stanja, budući da u naučnim identifikacijama identitet utvrđujemo aposteriorno, Kripke je pružio jak argument protiv mogućnosti pravljenja ovakvih teorijskih identifikacija u slučaju mentalnih termina. Po njemu, kada je reč o mentalnim terminima ne postoji analogija sa teorijskim identifikacijama u nauci; naime, referencija bola nije određena kontingentnim svojstvom tog mentalnog stanja, već njegovim nužnim, suštinskim fenomenalnim svojstvima.²⁸ Biti u kvalitativno istoj saznoj situaciji kao kada se oseća bol *znači* biti u stanju bola; neko iskustvo mora biti *to iskustvo*. Biti u saznoj situaciji istovetnoj onoj u kojoj osećamo bol *znači* osećati bol budući da je oset bola nužno povezan sa samim bolom.²⁹ Tako izgleda da je subjektivni karakter fenomenalnog svesnog iskustva specifična prepreka istraživanju i objašnjenju prirode svesti. Kod ostalih naučnih identifikacija, recimo identiteta toplote kao kretanja molekula, možemo reći da je izdvajamo kontingentno (pomoću kontingentnog svojstva da ona na nas deluje na izvestan način), ali za bol to nikako ne možemo reći.³⁰ “Određeno iskustvo mora da bude to iskustvo, pa ne mogu reći da je kontingentno svojstvo bola da je on bol... To jest, kad god je nešto takav i takav bol, ono je suštinski upravo to što je, naime, takav i takav bol i kad god je nešto takvo i takvo stanje mozga, ono je suštinski to što je, naime, takvo i takvo stanje mozga... Ne može se reći da je ovaj bol mogao da bude nešto drugo, neko drugo stanje”.³¹

Način na koji Kripke vodi diskusiju protiv funkcionalista pokreće neka “večna pitanja” filozofije duha.³² Naime, njegov argument se u velikoj meri oslanja na perspektivu prvog lica koja nije svojstvena naučnom istraživanju u kojem dominira perspektiva trećeg lica.³³ Funkcionalizam nam govori kako ćemo znati da se osoba x nalazi u stanju bola. Ovo možemo nazvati epistemološkom pozicijom. Kripkeanskim jezikom rečeno, funkcionalizam nam kaže da mentalna stanja izdvajamo tako što ih na izvestan način (kao stanja koja realizuju određenu kauzalnu ulogu) povezujemo sa njihovim tipičnim nadražajima i bihevioralnim

²⁸Bogdanovski, M, „Kripkeova kritika teorije psihofizičkog identiteta“ u *Theoria* 39, 1996, str. 25.

²⁹*Ibid*, str. 25.

³⁰*Ibid*, str. 29.

³¹Kripke, S, “Identitet i nužnost” u *Ogledi o jeziku i značenju*, priredili Živan Lazović i Aleksandar Pavković, Beograd: FDS, 1992, str.80.

³²Bogdanovski, M, „Kripkeova kritika teorije psihofizičkog identiteta“ u *Theoria* 39, 1996, str. 30.

³³*Ibid*, str. 30.

posledicama.³⁴ Bol “izdvajamo” pomoću njegovih tipičnih uzroka i posledica, te ga, ako su oni prisutni u slučaju x-a, njemu ih možemo pripisati. Ovaj pristup je karakterističan za tzv. perspektivu trećeg lica.³⁵ Međutim, nije jasno kako bismo iz perspektive prvog lica, izdvajajući bol samo pomoću njegovih fenomenalnih svojstava ili samo pomoću toga *kako izgleda* biti u stanju bola, mogli to mentalno stanje da pripišemo bilo kome ili bilo čemu. Naime, samo iz perspektive prvog lica mi ništa ne možemo znati o karakteru svesnog iskustva drugih ljudi, vanzemaljaca, slepih miševa ili robota, pa čak možda ni o tome da li oni uopšte poseduju bilo kakvo svesno iskustvo.³⁶

Nejgel nudi kritiku Kripkeovog argumenta koja se temelji na razlikovanju dveju vrsta imaginacija – perceptivne i simpatetičke, koje operišu nezavisno jedna od druge.³⁷ “Da bismo nešto zamislili perceptivno, stavljamo se u svesno stanje nalik stanju u kojem bismo bili ako bismo ga opažali. Da bismo nešto zamislili simpatetički, stavljamo se u svesno stanje slično samoj stvari. (Ovaj metod se može upotrebiti samo da bi se zamislili mentalni događaji ili stanja – naša ili tuđa.)”³⁸ Pošto je imaginacija fizičkih svojstava perceptivna (tj. imaginacija iz perspektive trećeg lica), a imaginacija mentalnih svojstava simpatetička (imaginacija iz perspektive prvog lica), izgleda nam da možemo za bilo koje mentalno iskustvo zamisliti da se javlja bez odgovarajućeg fizičkog stanja, i obrnuto.³⁹ Tako se, recimo, solipsizam javlja kada pogrešno protumačimo da simpatetička imaginacija funkcioniše kao perceptivna: tada izgleda nemoguće da se zamisli bilo koje iskustvo osim vlastitog.⁴⁰

³⁴*Ibid*, str. 30.

³⁵*Ibid*, str. 30.

³⁶*Ibid*, str. 30.

³⁷*Ibid*, str. 31.

³⁸Nejgel, T, “Kako izgleda biti slepi miš” u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 116.

³⁹Bogdanovski, M, „Kripkeova kritika teorije psihofizičkog identiteta“ u *Theoria* 39, 1996, str. 31.

⁴⁰Nejgel, T, “Kako izgleda biti slepi miš” u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 116.

Kritika Nejjela: fenomenalistička greška

Nejjel dakle tvrdi da je problem svesti težak zato što se svesnost izdvaja pomoću fenomenalnog karaktera iskustva – “kako izgleda biti”, a jedina epistemološka pozicija kojim imamo pristup takvoj vrsti iskustva je subjektivna pozicija prvog lica.

Međutim, šta ako ova dva problema možemo razdvojiti? Razmotrimo prvo problem fenomenalnog karaktera iskustva. Plejs govori o “fenomenološkoj zabludi” koja se sastoji u pogrešnoj pretpostavci da subjekt – opisujući svoje iskustvo, opisuje stvarna svojstva predmeta ili događaja na specifičnoj vrsti unutrašnjeg bioskopa – “fenomenološkom polju”. Ova zabluda “počiva na pogrešnoj pretpostavci da su, zahvaljujući tome što naša sposobnost opisivanja stvari zavisi od naše svesti o njima, naši opisi stvari prvenstveno opisi našeg svesnog iskustva, a samo sekundarno, opisi predmeta i događaja u našoj okolini.”⁴¹ Pretpostavlja se da polazimo od opisivanja fenomenalnih svojstava, a da o njihovim stvarnim svojstvima zaključujemo na osnovu njihovih fenomenalnih svojstava. Zapravo, kaže Plejs, baš obrnuto je slučaj. “Počinjemo učeći da prepoznamo istinska svojstva stvari u našoj okolini..., a tek i samo pošto naučimo da opisujemo svojstva stvari, učimo da opisujemo našu svest o njima.”⁴² Tako, ukoliko nas subjekat izvesti o pojavi zelene naknadne slike, on ovim ne tvrdi da se unutar njega pojavljuje predmet koji je doslovno zelen. “Moždani procesi nisu vrsta stvari na koje bi se pojmovi o bojama mogli ispravno primeniti.”⁴³ “...Kad opisujemo naknadnu sliku kao zelenu, ne kažemo da postoji nešto, naknadna slika, što je zeleno; kažemo da imamo vrstu iskustva koju normalno imamo kada gledamo u zelenu mrlju svetla.”⁴⁴

Razmotrimo sada drugi problem, problem subjektivne pozicije svesnog iskustva. Verovatno bi oni koji zastupaju kripkeanske intuicije rekli da je u slučaju fenomena poput munje i zelene boje možda tačno da je naša svest o opažanju ovih fenomena kontingentna, ali da je u slučaju mentalnih fenomena poput bola svest o ovom iskustvu nužno svojstvo fenomena bola. Međutim, šta ako je fenomenološka zabluda primenjiva i na mentalne fenomene? Kada smo u stanju bola, kripkeanska intuicija nam kaže da je doživljaj bola ono na osnovu čega detektujemo bol (i da je

⁴¹Plejs, A.T, „Da li je svest moždani proces?“ u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004, str. 15.

⁴²*Ibid*, str.16.

⁴³*Ibid*, str.15.

⁴⁴*Ibid*, str.16.

ovaj doživljaj svojstvo naše *svesti* o tom iskustvu), a da je nadraživanje C-vlakana identitet tog stanja koji utvrđujemo tek aposteriornom naučnom analizom. Zar ne može biti tačno obratno? Kada imamo nadraživanje C-vlakana javlja se doživljaj bola, to što smo bol naučili da opisujemo preko njegovog doživljaja a ne funkcionalnog stanja, ne znači da je doživljaj primaran. Ideja da je bol nužno svojstvo svesnog iskustva bola počiva na pogrešnom uverenju da je bol *mentalno stanje*, a njegova kauzalna fizička uloga neka vrsta procesa koja dovodi do javljanja tog mentalnog stanja. U primeru sa zelenom bojom smo videli da mi nemamo svojstvo zelenog unutar naše glave, svojstvo zelenog je svojstvo objekta koji u nama izaziva doživljaj zelenog. Isto tako, svojstvo bola se ne nalazi u glavi, ono se nalazi u telu, u mestu gde su C-vlakna nadražena. *Svest o bolu ne sadrži svojstvo bola*. I onda je karakter onoga što smo ranije zvali mentalnim fenomenima u potpunosti iscrpljen u fizičkom procesu, bol je fizičko stanje tela. Tako je problem „fenomenalne svesti“, kako se često naziva u literaturi, ili problem subjektivnog karaktera svesnog iskustva kod Nejegela, pogrešno formulisan problem, budući da svest nije entitet kome se mogu pripisivati fenomenalna svojstva. Utisak da se *mi* nalazimo u stanju bola, a ne recimo naša noga u kojoj su nadražena C-vlakna, je naša zabluda u kojoj svoje *ja* poistovećujemo sa telom, odnosno sa našom nogom ili našim C-vlaknima. I to je zapravo zabluda na kojoj se zasniva problem subjektivne pozicije. Jednom kada shvatimo da i „mentalna stanja“ detektujemo perceptivno, a ne simpatetički, značaj subjektivne pozicije se gubi. Ukoliko prihvatimo teze fenomenalističke greške, usvojićemo tezu da je karakter svesnog iskustva identičan sa svojstvima svesnog *iskustva*, a ne sa svojstvima *bivanja* u svesnom iskustvu.

Okrenimo se na kraju još jednom pitanju. Do sada, kada smo govorili o svesti, pod ovim pojmom smo podrazumevali karakter svesnog iskustva, odnosno odgovarajuća svojstva pojedinačnih mentalnih stanja. Međutim, sada se možemo okrenuti pojmu svesti koji se odnosi na odgovarajući entitet, subjekat svesnog iskustva ili „ja“. Videli smo da su kod Nejegela ova dva pitanja pomešana i da zato pitanje „kako izgleda biti slepi miš“ izgleda nerešivo. Vratimo se Dekartu. Njegova greška je bila, između ostalog, u tome što je poistovetio mišljenje ili sadržaj mišljenja sa subjektom mišljenja, ili „ja“ i tako izneo zaključak da je *ja* misleća supstancija. Tako se čini da je pitanje svesnog entiteta, „ja“ ili svesti *same*, konstantan izvor zabluda u problemu odnosa duha i tela. Iako objašnjenje ovog entiteta ostaje otvoreno pitanje, nadamo se da smo pokazali da odgovor ne treba tražiti u nekoj subjektivnoj fenomenalnoj tački „kako izgleda biti“ iskustva, već pre

u epistemologiji iskustava i funkcijama i stanjima našeg čulnog aparata i moždanih procesa.

Literatura

1. Armstrong, D. M, "Priroda duha" u *Psihofizički identitet ili sazajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
2. Bogdanovski, M, „Kripkeova kritika teorije psihofizičkog identiteta“ u *Theoria* 39, 1996.
3. Cimer, R, „Putovanje u unutrašnjost uma, Rene Dekart: Rasprava o metodi (1637)“, „*Kapija filozofa*“, Laguna, Beograd, 1953.
4. Chalmer, D, „Facing Up to the Problem of Consciousness“, in *The character of consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010.
5. Dekart, R, „Meditacije o prvoj filozofiji“, *Meditationes de prima philosophia*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953.
6. Kripke, S, „Identitet i nužnost“ u *Ogledi o jeziku i značenju*, priredili Živan Lazović I Aleksandar Pavković, Beograd: FDS, 1992.
7. Locke, D, „Mind, Matter and the Meditations“, in *Mind, New Series, Vol. 90, No 359*, 1981.
8. Luis, D, „Ludi bol i marsovski bol“ u *Psihofizički identitet ili sazajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
9. Nejgel, T, „Kako izgleda biti slepi miš“ u *Psihofizički identitet ili sazajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
10. Plejs, A.T, „Da li je svest moždani proces?“ u *Psihofizički identitet ili sazajno povlašćen položaj*, Filozofska istraživanja, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
11. Rajl, G, „Dekartov mit“, u *Theoria* 2, 2013.
12. Prelević, D, „Modalna epistemologija i eksplanatorni jaz: značaj argumenta na osnovu zamislivosti zombija“, (doktorska disertacija), Beograd, 2012.
13. Wilson, M. D, „Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness“ in *Nous, Vol. 10, No 1*, 1976.

Ana Lipij
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
ana.lipij@gmail.com

EPISTEMOLOGICAL POSITIONS OF CONSCIOUSNESS IN THE MIND-BODY PROBLEM

Abstract: The subject of this paper is the question of consciousness in the mind-body problem. First we will show Descartes' arguments for mind-body dualism and then continue to examine the mental-physical problem through representation of relevant standpoints in the philosophy of mind. We will consider behaviorism, mind/brain identity as scientific approach to this problem, then functionalism and Kripke's critique of this theory, and finally we will show Chalmers' „hard problem of consciousness“ and Nagel's „what is it like to be“ argument. We will provide critique of Nagel's argument using Place's „phenomenological fallacy“ and conclude that the „problem of subjective character of phenomenal conscious experience“ is not a real problem because consciousness is not an entity to which phenomenal properties can be ascribed.

Key words: consciousness, „what is it like to be“ argument, subjective character of experience, the hard problem of consciousness, phenomenal consciousness, phenomenological fallacy