

2011 174

Улов.бр. 16/054

Универзитет " Св. Кирил и Методиј "

Филозофски факултет

Скопје

Однос 'дух - тело' во модерната аналитичка  
философија

- магистерски труд -

кандидат:  
Владимир Давчев

ментор:  
проф. д-р Ферид Мухиќ

Скопје

## Увод

Уште додека работев на селектирање на работната библиографија за оваа студија,наидов на една книга- "Свест и познание" со поднаслов "Огледи од современата аналитичка философија". Помислата дека оваа книга можеби ќе претставува уште еден извор што ќе ми овозможи да ги поткрепам почетните замисли за изработката на студијата беше доведена во прашање уште на првата страница од уводот,на која стои следново:

Ова е збирка философски огледи на еден правец во философијата кој всушност не постои:со ова не тврдам дека само називот 'аналитичка философија' е погрешен,бидејќи нè доведува во заблуда во поглед на она што е заедничко на философските сфаќања изложени во овие огледи. Не е тешко да се потврди дека во овие трудови не се изнесени сфаќања, ниту се користени методи или постапки,врз чија основа може да се каже дека тие трудови припаѓаат на единствен правец или школа во современата философија;не постои некое заедничко стојалиште или теза од која авторите на овие огледи поаѓаат. Сосема е разбирливо што називот 'аналитичка философија' се јавува само во насло-

вите на збирките философски трудови и во прегледите на современата философија:приредувачите на ваквите збирки и прегледи не можат да опстанат без вакви етикети.<sup>1</sup>

Првата мисла што кај мене се јави,по прочитувањето на овие редови,беше дека сум одбрал тема за расправа во еден философски правец чиј "легитимитет" е ставен под знак прашање,а со тоа се доведени во прашање и некои од мои ставови што имав намера да ги изложам земајќи ја токму за основа аналитичката философија како философски правец.Но сега сум потполно сигурен дека токму овие редови беа поттик да се продолжи натаму во работата на избраната тема,што се надевам ќе може да се види во текстот што следи.

Околу тоа дали аналитичката философија е правец или не,постојат разлики во мислењата,како меѓу историчарите на философијата,така и меѓу нејзините критичари.Разликите во мислењата се движат од оние што,веќе рековме,го оспоруваат овој философски правец,преку мислења што се обидуваат да најдат заеднички елемент што ги поврзува философите-аналитичари,па се до мислења дека аналитичката философија има одиграно клучна ролја во развојот на современата философска мисла.Мое мислење е дека пред да се поведе расправа околу тоа дали аналитичката философија може да ја сметаме за философски правец треба да појасниме две нешта.Прво,што е тоа што определува еден философски правец и второ,философскиот момент во кој се јавува аналитичката философија.

Едно од основните обележја на философските правци или учења во историјата на философијат е нивното единство,кое најчесто се изразува на два начини.Или постои некој голем философ кому правецот му го должи името и водечките идеи,како што е тоа случај кога група философи се

---

<sup>1</sup>"Svest i saznanje"(ogledi iz savremene analitičke filosofije),(Izabrao i priredio Aleksandar Pavković), Beograd, NOLIT,1980,str.7

нарекуваат следбеници на Платон ('Платоничари'), на Декарт ('Картезијанци'), на Хегел ('Хегелијанци'), или пак, алтернативно, тоа е некој поим или заклучок широко прифатен во рамките на една философска доктрина, како што се 'идеалисти', 'материјалисти' и слично. Во оваа смисла, тешко дека би можеле да идентификуваме философски правец или "школа" во современата философија. Покрај тоа што поедини автори се на мислење дека современата философија (философската мисла во дваесеттиот век) како никогаш во својата историја е "разбиена" на мноштво правци и учења, тешко дека може да се говори за правци во традиционална смисла. Така на пример, и покрај тоа што името на големиот Едмунд Хусерл (Edmund Husserl) стои зад идејата за феноменологијата, 'Хусерлијанството' не е тоа кон што се стремат 'феноменологистите'. Во таа смисла, да се препознае некој философ како 'егзистенцијалист', значи многу повеќе да се препознае одреден стил или учество во една философија, отколку одредена идеја што ги поврзува философите. Мислам дека најдобра потврда за ова е токму аналитичката философија.

Аналитичката философија, како активен дел од современата философија, го носи со себе бремето на философската мисла на дваесеттиот век. Тоа е бремето на прашањето како да се надмине философскиот систем на Хегел, кој со философијата на апсолутниот субјект (кој воедно е супстанција) кој се претвора во апсолутно познание, го затвора кругот на нововековната философија. Хегеловиот философски систем е крајна точка на нововековната философија, чии темели се удрени со Декартовото "Cogito ergo sum", систем на апсолутна експанзија на субјективитетот. Затоа современата философија се јавува како одговор на прашањето за можност да се философира после Хегел, при тоа насочувајќи го философскиот интерес кон своите сопствени претпоставки, сè со цел да ги преиспита претпоставките и да достигне степен на нивна повторна мисловна сигурност. Токму

поради тоа таа е позната по својот критички став кон традиционалната филозофска мисла,што доведува само до ново насочување на филозофската мисла,ново осветлување на филозофските проблеми и употреба на нови филозофски методи меѓу кои посебно се издвојуваат феноменолошкиот и аналитичкиот.

Коренот на аналитичката филозофија најчесто се поврзуваат со погледите на Б.Расел(B.Russell) и неговиот логички атомизам,некогаш со антиметафизичката доктрина наречена логички позитивизам,а некогаш,како што е тоа случај со Г.Мур (G.Moore),тешко да може да се одреди јасно нејзината заднина.Меѓутоа,една од основните цели што аналитичката филозофија си ги постава пред себе е критичкиот однос кон севкупната филозофска традиција со посебен акцент на критика и отфрлање на метафизиката.Тоа доведува до последица самата филозофија и можноста да се философира да бидат доведени во прашање,со што единствениот излез се гледа во преиспитување на "наследството" на традиционалната филозофија и употреба на нов филозофски метод.Токму тој нов филозофски метод е она што ги обединува филозофите-аналитичари.Сите тие се согласни во поглед на тоа дека анализата,во крајна линија,е една од најважните цели на филозофијата.Вака разбрана,филозофијата,во рамките на овој правец се сведува на комбинација на емпириски претпоставки и методот на логичка анализа.Иако во себе го носи духот на емпиризмот,аналитичката филозофија го отфрла традиционалниот емпиризам оптоварен со психологизам(најчесто оној на Хјум),со што сака да се ослободи од сите предрасуди на традиционалното и да се постави како филозофија врз јасни логички темели.Во основа,застапниците на овој вид филозофија,ја подржуваат идејата за 'научна филозофија' која се јавува како вистински партнер на модерната наука.За основен инструмент што треба да овозможи остварување на оваа идеја се зема методот на логичка анализа,кој треба да доведе до вистински

резултати и да покаже што е тоа што философијата треба да го има за свој предмет, а што не. Со оваа анализа ќе се определат рамките и условите во кои и под кои ќе може да се говори "смислено за светот". Последица на сето ова е заклучокот дека предмет на философијата треба во прв ред да претставува анализа и разјаснување на поимите кои ние ги употребуваме кога зборуваме за нашето искуство или за она што не опкружува. Тврдењето дека разјаснувањето на поимите се постигнува со анализа на значењето на исказите во кои тие поими се употребуваат, понекогаш доведува до поедноставување и упростување на ставовите и тезите на философите-аналитичари од страна на нивните критичари и сведување на аналитичката философија на 'лингвистичка анализа' на секојдневниот јазик. Интересно е да се напомене дека голем број автори што се ставени во редот на приврзеници на аналитичката философија, не се сметаат себе си за припадници на некаков правец. Мислам дека тоа се должи на, да се послужиам со зборовите на Гилберт Рајл, "одбивањето да се заземат одредени страни во философијата", односно неприфаќање на некаква програмска аспирација или приврзаност на јасно изразена идеја или поим. Во најголем број случаи тие својата активност ја изразуваат како 'doing philosophy', што од некои критичари е разбрано како инсистирање дека тоа е единствен начин да се философира. Сепак, вистина е дека голем број од овие философи не се воздржуваат да истакнат дека начинот на кој тие им пристапуваат на проблемите во философијата е подобар, пореалистичен, порационален, од оној на другите философи.

Меѓутоа, целата на овој увод не е да даде општ преглед на овој вид философија. Погоре кажаното, има за цел да укаже дека природот во обработката на проблемот 'дух-тело' во рамките на аналитичката философија во голема мера беше зависен од целата ситуација што постои околу аналитичката философија и од самиот природ кон поедини проблеми внатре во

самата аналитичка философија. Тоа донекаде го наметна и самиот начин во природот кон проблемот што е разгледан во овој труд.

Со оглед на тоа дека аналитичката философија доста критички се однесува кон философската традиција, се наметна потреба од историски преглед на развојните етапи на проблемот 'дух-тело' во рамките на философијата. Затоа првото поглавје од трудот, главно преку големите философски имиња-Платон, Аристотел, Свети Августин и Тома Аквински- и нивните ставови по односот на духот и телото, се обидува да покаже дека проблемот има долга традиција во философијата. Истоа така, ова поглавје треба да овозможи да се разберат основните моменти и прашања сврзани со проблемот 'дух-тело' кои се битни за натамошната расправа.

Можеби малку ќе зачуди зошто на Декарт и неговите ставови му е посветено цело едно поглавје, кога тој многу добро би се вклопил во краткиот историски преглед на развојните етапи на проблемот во првото поглавје. Меѓутоа, јас не мислам така.

Кога станува збор за проблемот 'однос дух-тело' во аналитичката философија, мора да се подвлече дека таа претставува револт, во крајна линија упатен против Декартовата метафизика и неговиот дуализам на духот и телото. Со оглед на сфаќањето што преовладува меѓу аналитичарите, дека 'Декартовиот мит' (да ја употребам синтагмата на Гилберт Рајл) им е "наметнат" на философите, <sup>/имам ерфи/</sup> секоја расправа што се однесува на проблемот 'дух-тело' <sup>/еаки/</sup> не е можна без да се разбере колкава е за тоа "вината" на Декарт. Токму заради тоа второто поглавје му е посветено на овој голем философски ум и неговите ставови и сфаќања, поради кои денешната расправа за "дух-тело' однос" го добива сегашниот ток.

Во третото поглавје, преку анализа на ставовите и сфаќањата на авторите: Гилберт Рајл, Чарлс Данбар Брод и Д.М. Армстронг, се обидов да ги

претставам двете највлијателни струења во аналитичката философија во обидот да се надмине дуализмот меѓу духот и телото-бихејвиоризмот и материјализмот. Мислам дека од особениот пристап на овие автори, ќе може да се согледа местото и улогата што проблемот 'дух-тело' го има во модерната аналитичка философија, како и тоа како таа се однесува во поглед на неговото надминување и решавање. Ова се однесува посебно на ставовите на Г.Рајл кои прв пат кога се појавиле предизвикале голем број, како позитивни така и негативни реакции, а може слободно да се каже дека и денес уживаат актуелност не само во рамките на аналитичката философија, туку и пошироко. Истото, слободно може да се каже, се однесува и за ставовите на Брод и Амстронг кои не заостануваат во тој поглед зад оние на Рајл.

Се надевам дека овој пристап ќе овозможи изложениот проблем да се разбере и согледа во сето негово значење, како за традиционалната, така и за модерната философска мисла.



## I. ТРАДИЦИОНАЛНИОТ ПРОБЛЕМ - ОДНОС ' ДУХ-ТЕЛО '

Философите одамна ги мачи прашањето за тоа дали постои и од каков вид е врската помеѓу она што се случува во духот и она што се случува во телото и неговата физичка средина. Всушност, станува збор за тоа како и дали феномените на духот (според некои автори феномените на свеста) би можеле да бидат протолкувани со поимите на материјалните феномени.

Тоа дека духот повремено делува врз телото, а телото повремено врз духот, е не помалку предмет на здраворазумско согледување, од согледувањето дека едно тело делува на друго тело. Делувањето на духот најчесто се изразува преку волевата активност или донесувањето одлуки што доведуваат до тоа телото да реагира на одредени начини. Телото, најчесто делува врз духот со физички стимули, предизвикувајќи осети или доколку ги класифицираме осетите како психолошки настани, доаѓа до создавање на

секавање (меморија). Зошто, тогаш психо-физичката интеракција би претставувала поголем философски проблем од каузалната поврзаност во физичкиот свет? Се чини дека една од причините е поврзаноста на овој проблем со философската определба на поимот 'супстанција'. Всушност, проблемот "однос 'дух-тело'" сугерира дека постои нешто како дух во смисла на нематеријална супстанција, која на некој начин е поврзана со телото. Од таму произлегуваат повеќе прашања: Дали духот е поинаков вид ентитет од телото и доколку è, како да се објасни поврзаноста на нематеријалната супстанција со материјалната? Може ли таа нематеријална супстанција, која нема, како телото, просторно протегане (просторност), да биде некаде просторно лоцирана во некој дел од телото? Каде се наоѓа таа - во мозокот, во крвта или во *glandula pinealis* (епифизата), како што се верувало во 17-от век?

Повеќето од овие прашања може да се сретнат кај многу философи. Тоа, впрочем, го покажува секое навраќање во историјата на философијата. Вистина, можеби формат на прашањата е поинаква во зависност од философот, неговиот метод и приод или философскиот систем (доколку станува збор за систем), но целта останува иста - да се одгатне "загатката" за односот помеѓу духот и телото, менталното и физичкото. Мислам дека едно кратко навраќање во историјата на философијата ќе обезбеди потврда на погоре искажаното.<sup>1</sup>

Проблемот за односот помеѓу духот и телото е присутен уште во почетокот на раѓањето на философската мисла. Античките Грци, поточно философите од овој период, со својата непосредност кон природата и погледот за целината на таа природа, почнувајќи од најмалиот елемент па до најголемиот, од најмалото зрнце песок па до сонцето, ги удираат темелите на философската мисла и науката воопшто.

Во периодот на Грчката философија, познат како пред-Сократов период, философите барале еден или повеќе елементи од кој(кои) се составени нештата. Големите философски имиња од тој период, Хераклит, Питагора,

---

<sup>1</sup> При изборот на философите и нивните трудови, како и при избор на поетите и поезијата, скоро да не е можно да се избегне влијанието на личната наклонетост; сепак се надевам дека философите и одбраните трудови навистина ќе придонесат за разјаснување на природата на релевантниот проблем.

Демокрит и други односот на духот и телото го гледале токму од тој аспект. Хераклит, на пример говори за "хармонија на спротивностите" и во неговите прочуени "Фрагменти" ги наоѓаме следниве мисли: "На душите им е смрт да станат вода, а на водата е смрт да стане земја. Од земјата настанува вода, а од водата душа."<sup>2</sup> Во тој контекст е и следнава мисла на Хераклит: "На душите им е радост или смрт да бидат влажни. Радост им е пад во живот."<sup>3</sup> Согласно со ставот на Хераклит за униформност на природата и принципот на "вечниот логос" односот 'дух-тело' е разбран како "хармонија на спротивностите".

Карактеристично за Старогрчката философија, и воопшто луѓето од тој период, е сфаќањето на самиот поим "душа". "Душата", како поим, всушност е превод од грчкото "ψυχη" (psyche). За повеќето од античките Грци, душата претставувала суштински ентитет кој е различен од телото и кој најчесто ја преживува смртта на телото. За Хомер, на пример, душата по смртта преживува одделена од телото, но само како сенка лишена од сè што го прави животот во телото вреден за живеење. Употребата на овој поим за античките Грци, пред сè, значи разликување на живото од мртвото, а понекогаш значи само "живот". Поимот во грчката литература многу ретко се употребува за нешто поинакво од човечко суштество и за секого од тој период означувал сè она што човекот го прави повеќе од само дел на материјата. Токму преку расправите за бесмртноста на душата во Старогрчката философија се одвива расправата за односот 'дух-тело'.

Кај Хераклит и другите наведени философи од Пред-Сократовиот период бесмртноста на душата сеуште не е значаен проблем, но за големиот философ на антиката-Платон, овој проблем е од особено значење.

<sup>2</sup> Heraklit, "Svjedočanstva i fragmenti", Zagreb, Matica Hrvatska, 1951, "Filozofska Knjižnica", sv.2.str. 33-54

<sup>3</sup> Ibid, em str. 39

## 1. Платон

Кога станува збор за односот на душата и телото кај Платон наидуваме на остар дуализам. Некои автори сметаат дека Платон бил под големо влијание на Орфизмот како религиозно учење кое се застапувало за бесмртноста на душата и нејзината одвоеност од телото. (Орфичарите сметале дека телото е затвор за душата.<sup>4</sup>) Во колкава мера Орфизмот имал влијание врз Платон тешко е да се каже, но секако дека Теоријата за бесмртноста на душата е длабоко поврзана со неговата Теорија за формите. Формите кај Платон се принципи на постојаност и стабилност. Во дијалозите напишани пред дијалогот "Парменид", Платон ја бара природата на односот помеѓу формите и сетилните предмети. "Парменид" за некои автори претставува промена во философијата на Платон и сите понатамошни дијалози ја префрлаат расправата на полето на расправа за односот меѓу формите и сетилните предмети во поедини случаи. Всушност, Платон се прашува "Зошто еден предмет се појавува во одредена форма?" (Зошто воопшто се појавува?) и "Зошто предметите за кои знаеме дека се појавуваат во одредена форма можат да ја променат формата?". Овој период на Платоновото творештво е период посветен на проблемите на постојувањето, на создавањето и уништувањето, на промените и движењето.

Каква е во овој случај улогата на душата? Со оглед на тоа дека формите во философијата на Платон се принципи на постојаност и стабилност, тие не се во можност да ги објаснат промените во сетилниот свет за кои ние

<sup>4</sup> Професорот Ферид Мухиќ, во една серија написи, во врска со сфаќањето на Орфичарите за односот на душата и телото го вели следново: "Зошто и е, воопшто на нашата душа, потребно телото? Зошто душата го има телото? Орфичарите одговориле недвосмислено: телото е затворот за душата! Според нив, поимот 'sozethaia' - во релација и со попознатиот корен на 'soma' i 'соматското' - адекватно се однесува врз човечкото тело. Дури и по својот конституционен принцип (ребрата, што, прицврстени со нашиот 'рбет, оформуваат повеќе од алузија на затвор со цврсти, поврзани решетки!), телото е непосредна асоцијација на кафе-зот, затворот, ќелија. Стапица за птици! Каква неправда кон самиот Орфеј, каква неправда кон телото!" (Ферид Мухиќ, Циклус текстови од философската антропологија, под наслов Анатомија на душата, "Пулс", Скопје, 24.01, до 30.08.1991 год.)

сме свесни преку нашето сетилно искуство. Поради ова Платон ја бара причината на овие промени и неа ја наоѓа во активноста на душата. Таа се појавува како причина за променливоста на сетилниот свет, наспроти формите како принцип на постојаност и стабилност. Душата и формите за Платон се рамноправни суштински елементи на реалноста.

Во Платоновите дијалози душата и проблемот за нејзината бесмртност за прв пат се среќаваат во "Горгиј" и "Менон", но во овие дијалози не се изведуваат рационални аргументи за бесмртноста. "Федон" е делото на Платон во кој систематски се разработува бесмртноста на душата.<sup>5</sup> Во овој дијалог Сократ, кој е пред погубување, расправа за смртта и неговите сфаќања за бесмртноста на душата и нејзиното опстојување по смртта на телото. Платон, преку зборовите на Сократ се обидува да ги зацврсти аргументите за тоа дека поголемиот дел од човечкиот живот и искуство не може да се објасни со физички и телесни процеси. Како најдобра потврда за тоа е моралното искуство кое нè често доаѓа во директна спротивставеност со "барањата" на телото. Дури и кога моралните норми не се во спротивност со телесните "барања", тие се нешто поинакво од исполнување на телесните потреби. Се чини дека Платон со ова мисли, како што тоа Кант го прави подоцна, дека правилниот развој на нашиот морал ќе води кон бесмртност. Ваквото мислење го поткрепува и Роберт Л. Петерсон, изнесувајќи го следново мислење:

Вистина е дека Платон не ни советува да го измачуваме телото на начин на екстреман аскетизам, туку повеќе ни укажува да ги задоволиме неговите потреби до степен што ќе ни овозможи да го сочуваме телото во рамнотежа; сепак со психоаналитичките истражувања доаѓаме до сознание дека Платон, покрај неговата скоро натприродна остроумност не бил свесен, како таквиот презир и антипатија кон телото, можат да резултираат во процес на потчинетост која што наместо да создава состојба на поделба меѓу вечната душа и минливиот свет, создава состојба на поделба во самата душа на свесно и подсвесно. Грците, пред сите беа свесни за тоа како физичкото тело може да се видоизмени преку велокодушност на внатрешниот дух; Платон самиот во "Гозба" даде легитимно, иако споредно место, на љубовта кон убавите тела. Во "Федон" неговиот став се

<sup>5</sup> Види ја извонредната анализа на Платоновото сфаќање за душата и телото во книгата на: Robert L. Patterson, "Plato on Immortality", The Pennsylvania State University Press, 1965

граничи со фанатизам,на ова единствено може да се смета ако на самата тема и се пријде со чувство на голема важност."<sup>6</sup>

Како натамошна поткрепа на горе кажаното, може да се наведе и анализата на човековата душа и нејзиното појавување во човековото тело,што Платон ја изведува во дијалогот " Држава ". Душата во овој дијалог е прогласена за највисок и најразумен елемент во нас,а расправата оди во правец да покаже дека душата сама по себе е добра и дека не може да се говори за рационален елемент на злото во нас.Платон всушност сака да го аргументира мислењето дека пројавата на зло е последица на "престојот "на душата во телото ,која во телото се "инфицира" со злото.Ваквото сфаќање доаѓа во противречност со сфаќањето дека бесмртната душа сама по себе може да пројави некои карактеристики на злото за време на животот на земјата.Така некои души може да бидат зли и по нивното "ослободување" од телото.Кај Платон оваа противречност не е до крај разјаснета

За разлика од " Федон " и " Држава ",во дијалогот " Федар ",Платон од поинаков аспект пристапува кон проблемот за душата.Аргументите во врска со душата овде се базирани врз движењето.Предметите без душа се движат само доколку движењето им е иницирано од надвор,додека според сфаќањата на античките Грци,сè што се движи поседува "душа".Платон оваа моќ за самодвижење ја смета за "суштина и дефиниција" на душата,па според тоа принципот на движење мора да е вечен.Во спротивно душата би била смртна.

Последните дијалози во творештвото на Платон се карактеристични по тоа што во нив Платон сè повеќе говори за Душа отколку за души.Душата се разгледува во однос на нејзиното место во реалноста.Таа,како принцип на активност и промена,е основен принцип на реалноста,заедно со Формата како принцип на стабилност и постојаност.Делувањето на Душата во светот на минливите и променливите објекти не ја доведува во прашање нејзината бесмртност и вечност.Таа е причина за промена и движење,но самата по себе е непроменлива и бесмртна и се наоѓа на поинакво ниво од реалноста во која има допир со предметите што се минливи и

<sup>6</sup> Ibidem, p.21

менливи. Дијалогот "Филеб" го потврдува ова мислење на Платон, иако во него се говори за психолошка анализа и етичка оценка на разновидните форми на задоволство. Овој дијалог всушност го расправа проблемот за претпоставката за причината на нештата што се случуваат во природата (физичкиот универзум), за нивното настанување и промени. Таа причина Платон ја наоѓа во Душата која делува низ природата. Меѓутоа, Душата не само што е принцип на движење и промена, таа делува по одредена униформност и правила. Тоа за Платон значи дека не само што постои Душа, туку таа е рационална Душа или Ум (nous). Овие две функции на Душата, да биде причина за движење и промени и делувањето по одредена униформност и правила, не мора секогаш да се поврзани. Кај поедини автори, толкувачи на Платон, овие две функции предизвикуваат тешкотии, така да доаѓа до разликување на Душа и Ум како посебни ентитети. Сепак треба да се каже дека Платон кога ја прави оваа разлика, Умот го сфаќа само како една од функциите или формите на активност на Душата и тоа како суштинска форма на активност.

Разгледуваниот проблем за односот на душата и телото кај Платон остава по малку нејасна слика за неговото сфаќање за индивидуалната душа и нејзината бесмртност. Голема е веројатноста Платон да е на мислење дека како што материјалните елементи од кои е составено нашето тело потекнуваат од материјалните елементи што го сочинуваат материјалниот свет, така и нашата душа (душата на индивидуата) потекнува од душата што му дава живот на тој свет. Следејќи ја оваа паралела, ако материјалните елементи од кои е составено нашето тело се распаѓаат и се враќаат во материјалните елементи од кои е составен универзумот, тогаш и нашата душа по смртта на телото се враќа во душата што го анимира сиот универзум.

Остриот дуализам меѓу душата и телото што Платон го застапува ќе изврши големо влијание во понатамошниот развој на философијат (особено врз Декарт), но неговиот ученик и не помалку големото име на античката философија, Аристотел, нема да го следи својот учител и поинаку ќе пристапи кон проблемот однос 'дух-тело'.

## 2. Аристотел

Во философскиот систем на Аристотел учењето за односот на душата и телото е презентирани во списите посветени на проблемот на познанието и психологијата (некои автори го изнесуваат мислењето дека Аристотел е зачетник на психологијата). Согласно со неговиот философски систем изграден врз основа на односот на материјата и формата, Аристотел гради учење за душата како "прва ентелехија". Како што вели Диоген Лаертије, Аристотел душата ја смета за: "...бестелесна и ја дефинира како прва ентелехија, т.е. како остварување на едно природно органско тело кое потенцијално има живот".<sup>7</sup>

Во делото "За душата" (*De anima*) тој ги изнесува основните ставови и сфаќања по овој проблем. Во почетокот на делото Аристотел ги изнесува сфаќањата на неговите претходници за душата, нејзиниот состав и степените на делување. Незадоволен од ставовите на философите претходници, во текстот што следи понатаму, Аристотел ги изнесува сопствените гледања за односот на душата и телото. Според него, душата се изразува преку степени во зависност од тоа во кое живо суштество се наоѓа. Бидејќи душата кај Аристотел е "прва ентелехија", таа е носител на животот, а животот се манифестира како: хранење, растење (движење), перципирање и мислење. Затоа кај Аристотел се наоѓа и мислењето дека и билките имаат душа, но моќта на нивната душа е само хранење. Душата на животните има способноста и за хранење и за осет, додека душата на човекот ја поседува, покрај овие, уште и моќта на размислување, разумската моќ. Умот е она со што душата размислува и сфаќа. (За Аристотел умот е својство на душата.)

Односот на душата и телото, како што веќе напоменавме, Аристотел го разгледува во рамките на проблемот за односот на материјата и формата. Во тој случај душата се јавува како форма на телото, а телото е материја

<sup>7</sup> D., Laertije, "Život i mišljenje istaknutih filozofa", BIGZ, Beograd, 1985, str. 149



која што душата ја придвижува и обликува.Формата не егзистира без материја,а душата не егзистира без телото,иако душата не е тело,туку само форма(одредба) на телото. Со овој став Аристотел е против материјалистичкото толкување на душата(Демокрит) и затоа ја дефинира како "прва ентелехија" на органски живото тело.Душата се јавува како активен принцип на телото кое, разбрано само како материја,е пасивно.

Како што истакнува авторот Р.В.Силарс во текстот "Аристотеловата философија на духот",кога станува збор за човечката душа кај Аристотел го среќаваме мислењето дека таа е:"... супстанцијална форма на човечката индивидуа која се состои од материја и форма,како што е тоа случај со секоја супстанција на земјата... човечката индивидуа е таа што делува,што чини нешто,а не душата;како што е водата таа што мрзне,а не природата на водата."<sup>8</sup>Меѓутоа,Аристотел е свесен дека доколку човекот би имал само душа,тогаш тој не би можел да го спознае надворешниот свет.Затоа на човекот му се потребни сетилата.Тие го имаат својството за "формирање" осети,но само доколку пред нив се наоѓа сетилниот објект,кој постои пред актот на перцепција.За разлика од сетилата,мислењето може да замисли предмет и кога тој не е присутен.

Конечниот процес на познание кај Аристотел се одвива во умот,за кого напоменаваме дека е дел од душата.Согласно со неговиот философски систем(односот меѓу материјата и формата) тој разликува два ума:пасивен( $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ) и активен ум ( $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ).Пасивниот ум е секогаш во врска со материјата и во него сетилата го "впишуваат" тоа што го восприемаат.Душата без него воопшто не би можела да мисли.Својството на овој ум е минливоста,како што е минливоста на индивидуата.Тој во себе го содржи само потенцијалното.

Активниот ум,како што вели Аристотел,е од божје потекло,влегува во индивидуата однадвор и издвоен е од сè што е материјално.Тој е непроменлив,а по својата суштина е чиста актуалност.Својствено на овој ум е да го "средува" и мисловно "обликува" она што сетилата го "испишале" во

<sup>8</sup> R.W.Sellars,V.J.McGill,M.Faarber,"Philosophy for The Future",New York, The Macmillan Company, 1949,p.p.558

пасивниот ум.Кога телото ќе умре овој ум излегува од него,бидејќи е бесмртен.За Аристотел активниот ум е форма на сите форми.

Веќе споменатиот автор,Р.В.Силерс,го доведува активниот ум во врска со тнр. "апстрактна теорија на мислењето" тврдејќи:

Аристотел бил свесен дека доколку мислата на некој начин не учествува во процесот на имагинацијата,настанувањето на вистинската слика во вистински момент,што е неопходно според апстрактната теорија за систематски временски процес на мислењето,би била во најголема мера случајност,Неволен,исто така да го дозволи ова или да ја напушти апстрактната теорија,пропуштајќи ја можноста да се обрати за помош на "симболичкото" мислење,тој морал да најде начин да ја усклади апстрактната теорија на мислењето со неговото убедување дека мислата исто така како и глادتата и стравот,е причински фактор кој влијае врз човечката имагинација.На некој начин ние мора да мислиме за тоа за што ќе мислиме пред да мислиме.Ова "пред" мислење е активниот ум или *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός). Тоа секако дека внесува забуна,бидејќи активниот ум е,за Аристотел,непрестана активност на познанието на сите суштини и нивната содржина.Тој не се менува,бидејќи тој не спознава прво едно нешто,па потоа друго,туку секогаш сите нешта.Активниот ум е "дел" на душата на секое рационално суштество кое е способно за проучување на светот, но иако постои еден активен ум за сè,врската на овој активен ум со формите е прашање на кое Аристотел никогаш не дал одговор,или пак неговиот одговор бил загубен.<sup>9</sup>

Ваквата концепција за активниот интелект како "дел" од душата на човекот му овозможува на Аристотел да го застапува мислењето дека "течението" (развојот) на нашето искуство е раководено од мислата(мислењето);раководено делумно,бидејќи мислењето самото не е доволно за изградба на нашето искуство,особено што самото тоа е во постојан натпревар со "нагонската природа на човекот."Само поради потполното недоразбирање на Аристотеловата концепција на мислењето,како што вели Р.В.Силерс, "...неговиот активен ум бил широко интерпретиран како акт на апстракција на универзалното од партикуларното.Последново е всушност суштинска фаза на минливиот или пасивен ум кој, "илуминиран" од активниот ум го ослободува универзалното од сетилното оваплотување,кое што активниот ум влијаејќи врз човековата имагинација во натпревар со другите аспекти на човечката природа,му го прави нему достапно."<sup>10</sup>

<sup>9</sup> R.W.Sellars, Op.cit., p.561

Активниот ум кај Аристотел се јавува како носител на непроменлива и божја активност на "чистото мислење", мислење кое потполно е независно од сетилата, имагинацијата и минливоста на актуалното мислење. Затоа тој е независен од телото и е "недопирлив" за смртта. Активниот ум се јавува како бесмртен "дел" на човечката душа, кој за разлика од пасивниот ум кој е индивидуален (персонален) и кој пропаѓа заедно со телото, е општ и својствен на сите луѓе заедно.

Токму оваа "имперсонална" бесмртност на Аристотеловиот "активен ум", Тома Аквински и неговите следбеници, под влијание на Христијанската догма, ќе го исползуваат како аргумент за одбрана на бесмртноста на човечката душа. Како што истакнува Бранко Бошњак:

Околу прашањето за индивидуалната бесмртност настанале две сфаќања. Александар од Афродисија (200 н.е.) држејќи се до Аристотеловото учење дека душата е само ентелехија на телото и пропаѓа заедно со него, докажувал дека не може да стане збор за индивидуална бесмртност кај Аристотел. Наспроти него, арапскиот философ, истакнатиот познавач и коментатор на Аристотел, Авероес (1126-1193) поучувал дека луѓето учествуваат во бесмртноста на активниот ум додека е тој во нив. И христијаните-приврзаници на Авероесовото учење, тврделе дека бесмртноста на тој активен ум може да се доведе во врска со христијанските догми за бесмртноста на индивидуалната душа. Оваа полемика помеѓу александристите и авероистите била особено голема во Италија во текот на 15 и 16 век, но на крајот се покажало, дека сепак Аристотел не може да се доведе во склад со Христијанските догми, ниту кај него може да стане збор за индивидуалната бесмртност на душата.<sup>11</sup>

Оваа повеќе вековна расправа е само еден опоказател за големото влијание на ставовите на Аристотел за односот на душата и телото врз неговите следбеници, но и врз развојот на историјата на овој проблем воопшто. Тоа влијание особено доаѓа до израз во философско-теолошките ставови на големиот схоластичар - Тома Аквински за кого во историјата на европската философска мисла се смета дека повторно го "воведува" Аристотел во теолошкото и философско учење на доцнежната схоластика. Но пред да им посветиме внимание на сфаќањата на Тома Аквински, неизбежно

<sup>10</sup> R. W. Sellars, Op. cit., p. 562

<sup>11</sup> Branko, Bošnjak, "Hrestomatija", Zagreb, M. H. 1978, str. 134, fusnota br. 8

е да се запознаеме со ставовите и сфаќањата за односот на душата и телото на еден не помалку значаен мислител кого Аквински го смета за авторитет рамен (неретко и поголем авторитет) на Аристотел и честопати токму неговите сфаќања ги зема за поткрепа на сопствените ставови. Тој голем мислител е ранохристијанскиот философ и теолог-Свети Августин.

### 3. *Свети Августин*

Времето во кое живее и твори Свети Августин е период на раното христијанство. Токму во овој период духот на античката философија и го отстапува местото на религијата и теологијата. Сето наследство на античката мисла се отфрла во полза на едноставната вера. Дијалектиката, најзначајното во делата на Аристотел, е прогласена за "мајка на ересот", а оние кои го проповедаат христијанството под влијание на Стоицизмот, Платон или дијалектичката философија се прогласуваат за еретици, бидејќи по објавувањето на учењето на Исус Христ не е потребна љубопитност и проучување-доволно е само да се верува. Меѓутоа, и покрај ваквата духовна состојба во овој период, токму Августин се издвојува како мислител кој во своите дела се обидува да ја истражи рационалната основа на верата, истакнувајќи дека Христијанството содржи многу нешта во кои не можеме да веруваме доколку не ги разбереме.

Во основа, делата на Свети Августин се обид да ја обединат Хеленската философска мисла со Западната католичка философија и теологија. Тоа особено се изразува во неговите напори да го приспособи и воведи во христијанството Неоплатонскиот концепт на реалноста. Всушност, Свети Августин е мислител кој на христијанската вера и ја обезбедува метафизичката основа. За него философијата е внатрешно поврзана со теологијата или како што вели во едно свое дело: "Јас имам желба да ги запознам Бог и душата. Ништо покрај тоа? Воопшто ништо повеќе."<sup>12</sup> Крајната цел на философијата не е познанието туку мудроста. Познанието се занимава со

<sup>12</sup> Saint Augustin, "De Trinitate", цитирано во: Meyrock, Cerré, "Realist and Nominalist", Oxford University Press, 1967, p.6

минливите нешта;неговото поле,е така да кажеме,науката, додека мудроста е разбирање на вечните нешта и таа е дел од благословениот живот.

Меѓутоа,од овие негови мислења не смее да се извлече заклучок дека тој и дава некое посебно место на философијата.Во духот на сфаќањето дека пророците веќе го имаат кажано сето она што е вистинито во делата на философите,и дека тоа го сториле без грешка,Августин е на мислење дека философите и мудреците,кои ги откриваат највисоките вистини,не се вистински пророци.А највисоките(крајните) и единствени вистини се они кои ги проповеда христијанството. Философијата која не ги бара и не ги открива тие вистини не заслужува право на постоење;на нејзино место тогаш настапува христијанството со својата вистина за Бог.Други вистини нема и поради тоа философијата,доколку навистина трага по вистината,треба да биде во служба на христијанството.

Во тој напор да се "запознае со Бог и душата" еден добар дел од неговите дела е посветен на истражувањето на познанието.Телото,осетите,чистото мислење,интуицијата - тоа се чекорите во неговото проучување на познанието.Посебно внимание предизвикува неговото проучување на составните елементи на познанието.Августин им посветува особено внимание на анализата на менталните процеси како што се перцепцијата и изразувањето суд,со цел да ги покаже комплексните активности кои во нив се присутни.Неговите погледи за овие елементи на познанието,особено пристапот кон односот на физичката дразба и осетот,ќе извршат далабоко влијание врз философијата на Средниот век.Внимание предизвикува неговата теорија за издвојување на духот и неговите објекти во процесот на перцепција.Ова раздвојување е претходник на репрезентативната или индиректна теорија за перцепцијата,која во научни рамки ќе ја претставува основата на теоријата на познанието во седумнаесеттиот и осумнаесеттиот век. Таа во голема мера е определена од сфаќањето на природата на духот и неговата релација со телото.

За Августин, духот како супстанција е потполно различен од телото.Во споредба со телото духот е едноставен бидејќи не се разлива низ просторот како некаква маса,а сепак се наоѓа насекаде низ телото.Телото,напротив се зема како нешто што потполно му е подредено на

физичкото и кое се состои од делови што се променливи и пропадливи. Принципот врз кој Августин инсистира при спротивставување на овие две супстанции е дека духот е секогаш активен, а телото секогаш пасивно. Овој принцип своите корени ги наоѓа во Неоплатонскиот и теолошкиот став за духот како симбол и двигател на духовниот поредок. "Идејата дека телото може да остави каква било "импресија" врз духот не може да биде земена за озбилна, бидејќи духот е субјект на движење на телото и материјата. Тоа што делува (придвижува В.Д.) е во секој поглед над она врз што делува."<sup>13</sup> Духот, кој е секогаш активен, го анимира телото кое е секогаш пасивно. Објаснувањето на Августин за овој однос можеби најдобро е изразен во следниов пасус во делото *De musica*:

Што се однесува до мене јас претпоставувам дека телото единствено е оживеано од духот во управувачки начин (*intentione facientis*).... Секој физички објект што продира или го притиска телото однадвор не влијае врз духот, туку врз телото на тој начин што ги успорува или забрзува неговите функции. Според ова кога телото се спротивставува на отпорот и има потешкотија при контролирањето на материјалните сили спротивни нему, како резултат на неможност на дејствување се јавува зголемена претпазливост и оваа претпазливост кон таквата потешкотија, кога се достигнува нивото на свеста, е наречена осет и се опишува како болка или напор.... Со еден збор, ми се чини дека кога духот го осознава осетот во телото не добива никаков впечаток (импресија В.Д.) врз себе туку се посветува на впечатоците на телото. Овој чин на посветување внимание се јавува како пријатен за духот кога функциите на телото се забрзани, а како непријатен кога тие се успорени. Вкупниот ефект е она што го нарекуваме осет. Но претставата што кај нас се јавува, дури и кога сме свесни дека во нас не постои никаков осет, му припаѓа на телесен орган, кој е контролиран од духот, така што станува подобро подготвен да се справи со ефектот во телото, прифаќајќи го она што е пријатно, а отфрлајќи го она што е непријатно.... Така кога се јавуваат овие влијанија кои предизвикуваат, така да речеме, разлики во телото, духот вложува напори за претпазливост која е својствена за секој посебен дел и орган на телото и затоа велиме дека гледа, слуша, мириса, вкусува или чувствува со допир.... Ова се, според мене, активностите со чија помош духот се сретнува со

/минут  
ефект/

<sup>13</sup> Saint Augustin, "De Genis ad Litteram", цитирано во: Meyrock, Cerré "Realist and Nominalist", Oxford University Press, 1967, p.13

впечатоците на телото кога ги осознава осетите. Не верувам дека тој директно ги прима впечатоците.<sup>14</sup>

За да ни станат појасни овие ставови на Св.Августин треба малку подетално да ги разгледаме импликациите на она што тој го наречува *intentione facientis*. За него основната карактеристика на духот не е когнитивна туку конативна. Форма на волјата претходи на изразувањето на осетот. '*Prius enim quam visio fierit iam voluntas*'. Оваа основна телеолошка активност на духот има вегетативно и животинско ниво. На ова ниво, функциите на духот се насочени кон тоа да го сочува органското единство на телото, да го негува, да предизвикува тоа да расте и да се репродуцира, да ги управува неговите движења и неговите перцепции. Нормално ова ниво на духот делува без свест (несвесно). Тој само ги информира и насочува сетилните органи. Доколку дојде до зголемување на напнатоста (непријатноста) на некој орган под надворешно влијание, тогаш духот ја зголемува "претпазливоста" на тој орган и станува "свесен" за таквиот осет. Но и покрај ваквото, да речеме, заемно делување, духот и телото остануваат независни. Духот го "надгледува" и "управува" телото, набљудувајќи ги впечатоците што во него се јавуваат. Некои ги игнорира; голем дел од нив тој (духот) ги репродуцира во сопствената природа и ги информира со овие елементарни и едвам свесни репродукции, сетилните органи на телото; некои ги претвора во емоции и желби. Сликите или впечатоците на телото, според Августин, се всушност "обликувани" од духот. Не е телото тоа кое чувствува, туку духот низ телото. Духот го ползува телото како пренесувач на пораки со цел во себе да го "произведе" она што однадвор е соопштено. Во односот меѓу духот и телото, духот е секогаш поблагороден од телото, а разумот на повисоко ниво од сетилата. Ова е разбирливо ако се има пред вид основната цел на философските и теолошки истражувања на познанието од страна на Августин - докажувањето на постоењето на "царството на апсолутно безвременската реалност". Во тој напор, духот, обдарен со силата на "илуминација", може да го гледа настанувањето на вечните вистини зад времето и просторот. Независноста на духот од телото и надмоќта на вечните вистини

<sup>14</sup> Saint Augustine, "De musica", VI.V.9, цитирано во : Meyrick, Carré, "Realist and Nominalist", Oxford University Press, 1967, p.14

се аспекти на власта на духот над материјата. Во тој правец Свети Августин до крај останува доследен на дуализмот меѓу духот и телото при што неговите сфаќања долго време ќе бидат доминатни во средновековната мисла.

Промените во оваа доминантна теорија на средновековната мисла ќе настапат кога после долго отсуство и заборав на вратата на теолошките семинари повторно ќе затропа заборавениот Аристотел, благодарение на големиот мислител на доцната схоластика-Тома Аквински.

#### 4. Тома Аквински

За Аквински најчесто се вели ,како што истакнува авторот Томо Вереш дека не само што: "...го "христијанизира" Аристотел туку и, така да кажеме, го "аристотелизира" христијанството."<sup>15</sup> Филозофскиот систем на Аквински е така изграден, што тој во него дава одговор на речиси сите прашања од интерес на црквата, а главна карактеристика на неговите списи е рационалното објаснување на црковните догми. Тое пред сè се должи на тоа што во објаснувањето и докажувањето на догмите тој поаѓа од Аристотел и од некои црковни мислители (во прв ред Св. Августин), како највисоки авторитети, за разлика од раните схоластичари кои црковните догми ги базираат врз мистика.

Разгледувањето на проблемот за односот на душата (духот) и телото, кај Аквински во најголема мера доаѓа до израз во неговата расправа за човекот, кој според него се состои од "душевно и телесно битие (substantia)."<sup>16</sup> За човечкото суштество душата е форма на телото. Таа е разбрана како "прв извор на животот" или како што вели самиот Аквински : "за живите суштества велиме дека се со "душа вдахновени" (animata), а за неживите велиме дека "немаат душа" (inanimata) ".<sup>17</sup> Според ова душата се јавува како причина за активност, бидејќи за Аквински причината за активност е форма на она што е активно. Така, на пример, основната причина на

<sup>15</sup> Томо, Vereš, "Томо Аквински ( Izabrano djelo), Zagreb, Globus, 1981, str. X

<sup>16</sup> Ibidem, str. 187

<sup>17</sup> Ibidem., str. 188 ( Нема сомнение дека определбата на душата како "прв извор на животот" од страна на Аквински, потсетува на Аристотеловата определба на душата како "прва ентелехија", В.Д.).



лекувањето е форма на здравјето, а основната причина на духовното познание е форма на познанието. Определбата на душата како "прв извор на животот" за Аквински е неспорно, бидејќи животот се изразува преку две основни дејности: познание и движење. Душата при тоа се манифестира во сите нивоа на природата, при што на најниското ниво таа се јавува само како живот. Живото се изразува низ различни операции на различни степени во живите суштества, но принципот на сите животни функции, без оглед дали се работи за хранење или осет или движење, е душата. Душата е животно принцип и таа не може да биде одвоена од организмот без да престане да биде тоа што е. Според тоа, кога Тома Аквински вели дека душата е форма на телото тој подразбира дека таа го определува карактерот на телото. Телото на човекот не би било тело одвоено од душата, а душата одвоена од телот престанува да биде душа. Токму во ваквото сфаќање за односот на душата и телото се состои најголемата разлика во ставовите на Аквински и оние на Св. Августин и неговите следбеници, каде што душата беше разбрана како потполно различна од телото.

Според Аквински душата не може да функционира на нивото на сетилното без материјалните осети, бидејќи процесот на сетилност е придружен со промени во телото. Така на пример, актот на гледање е придружен со промена во окото, а истото се случува и со другите сетила. Секоја операција на душата на ниво на сетилност е операција на заедничка активност на телото и душата. Корените на човековото познание се во сетилата и без нив поединечното познание би било непотполно и општо земено - несредено. Затоа со цел да има што посовршено и правилно познание за стварите човечката душа е по природа соединета со телото. Душата и телото, како што тоа сликовито го вели Аквински, "се како необразована личност која не може да научи без конкретни примери."<sup>18</sup> Тогаш е јасно, дека, на голем дел од духот му е потребно ова единство со телото и дека тој разбира потпирајќи се врз сетилните слики. Секој кој ја проучува сопствената свест е свесен дека самиот тој во искуството го искусува и мислењето и осетите. Поради тоа што осетот има потреба од телото, телото мора да биде дел од оној што е носител на ова искуство.

18

Ibidem, str. 189

Телото како ОРГАН НА  
когнитиве (и м.: РАЗБИРАЊЕ)

Нема сомневање дека кај Аквински телото и душата сочинуваат комплексно суштество-човекот. Во човекот се остварува единството на душата и телото од интимна природа, така што душата не се јавува во релација со телото само како управувач на неговите "инструменти" (сетилата), ниту пак само како пилот на брод, како што можеме да сретнеме кај Платон. За Аквински душата на човекот не му е надворешна како неговата облека, бидејќи телото и неговите органи сочинуваат дел од суштината на човекот, при што душата се изразува како во сетилата така и во мислењето. Во филозофијата на Аквински душата е таа што човекот (за разлика од другите живи суштества) го чини спознајно суштество, при што таа е поврзана со телото и не може да делува без него на нивото на сетилност.

Една од последиците на единството на душата и телото кај Аквински е тоа што душата е индивидуализирана, бидејќи телото чиј дел од единството е самата таа, како материја, нужно е поединечно. Со ова Аквински се спротивставува на сфаќањата дека душите на сите луѓе се всушност дел од една душа, а кое сфаќање го застапуваат одредени типови на реализам. Како што нагласува Аквински, доколку ваквото сфаќање е вистинито тогаш би следело дека двајца луѓе во суштина би биле еден, а би се разликувале само по случајност. Тоа се потврдува и во следниов пасус:

Тврдењето дека суштината на човекот е самата душа може да биде разбрано на два начина. Прво така што суштината на човекот е самата душа, но конкретниот човек не е самата душа, туку е тој, на пример Сократ, соединение ( *compositum* ) од душа и тело. Ова го велам поради тоа што некои тврделе дека поимот на видот ја вклучува само формата, а дека материјата е составен дел на поединецот, а не видот. Но тоа не може да биде вистина. Имено, природата на видот го опфаќа она што го означува дефиницијата. А дефиницијата на природните суштества ја означува не само формата, туку формата и материјата. Според тоа материјата е составен дел на видот кај природните суштества, но не некоја конкретна материја ( *materia signata* ) која е темел на индивидуалноста, туку материја како заедничка основа ( *materia communis* ). Но, како што во поимот на конкретниот човек влегува дека е создаден од конкретна душа, од тоа месо и од тие коски, така и во поимот на човекот воопшто влегува дека е соединение од душа, месо и коски. Стварноста на видот мора, имено, да содржи во себе се што како општо го содржи во себе стварноста на сите единки опфатени со дотичниот вид.

Но ова тврдење може да се разбере и во смисла на истородност на конкретната душа ( haec anima) со конкретниот човек( hic homo).Тоа толкување би можело да се прифати само со претпоставка дека делувањето на сетилната душа произлегува од неа самата без соработка со телото.Тогаш,имено сите дејствија што му се припишуваат на човекот,би припаѓале всушност на самата душа,бидејќи суштината на секоја ствар е она што е извор на нејзиното делување. Но,веќе покажав дека осетот(sentire) не е исклучиво делување на душата.Бидејќи тоа делување му припаѓа на човекот,иако не му е сопствена,очигледно е дека самата душа не е човек,туку човекот е соединение од душа и тело.Меѓутоа Платон од хипотезата дека осетот означува сопствено дејствие на душата доаѓа до заклучок дека човекот всушност е 'душа која се служи со телото'.<sup>19</sup>

Карактеристично за Аквински е тоа што тој го отфрала верувањето на Платон дека душата во себе содржи вродени идеи и дека нејзиното познание е независно од искуството.Платоновото тврдење дека душата има способност да го достигне познанието на универзалиите,но дека таа е попречена со телото и осетите,за Тома Аквински не изгледа веројатно.Основниот проблем во Платоновото сфаќање,според Аквински е: доколку душата по природа го поседува ова универзално познание тешко може да се разбере зошто го заборавила кога влегла во телото.Коренот на Платоновото сфаќање е негирањето на природното единство на душата и телото,бидејќи ако душата по природата своја би била поврзана со телото,тогаш нелогично би било да се тврди дека таа е попречувана од телото и сетилата.Видот на познание, што го застапуваат Платон и неговите следбеници, е познание на универзалиите одвоено од сетилното познание.Ова за Аквински не е можно,бидејќи разбирањето на материјалните објекти е незамисливо без сетилното искуство.Човекот роден слеп нема познание за боите,па затоа аргументот изнесен во Платоновите "Менон",за универзалните само-евидентни принципи не е валиден. Универзалните само-евидентни принципи не ни се познати пред да ги "собереме" во сетилното познание.Еднаш видени тие можат да бидат изведени во постапката на систематско испрашување. (Сократовото наведување на необразованиот човек да даде

<sup>19</sup> T.Vereš,Op.cit, str.192; Овој Томин став темелно се разликува од идеалистичкото потценување на телото,а преценување на душата(Платон,Декарт).Тоа покажува дека за Аквински телото е битен составен дел на човечката индивидуа.

точни одговори на серија прашања од геометријата во делото "Менон".) Затоа за Аквински човековото познание зависи од сетилното искуство. Нашата душа не може да се "ослободи" себе си од сетилата дури и при рефлексивната на "вечните вистини". Душата на човекот е некаде во средина помеѓу живите суштества чии информации се протегаат не подалеку од околината со која тие имаат допир(растенијата и животните) и ангелите кои се способни да ги познаваат материјалните објекти не преку сетилата, туку преку нематеријалните принципи. Аквински вели:

Телото не е составен дел на душата, но душата по својата суштина е наклонета кон соединување со телото ( sit corpori unibilis). Затоа, строго говорејќи, ни душата не спаѓа во посебен вид, туку е само соединени (душа и тело). А токму фактот, дека на душата во нејзиното делување и е потребна на некој начин соработката со телото, докажува дека човечката душа се наоѓа на понизок степен на умност од ангелот кој не е соединет со телото. "20

Во тој правец, значајно е да се напомене сфаќањето на Аквински дека бесмртноста на душата се потврдува низ самиот процес на познание, бидејќи во него душата игра посебна улога. За разлика од сетилата кои ни овозможуваат спознание од типот "овде и сега", умот како активност на душата овозможува спознание на предметите "безусловно" и како присутни во секое време. "Затоа секое умно суштество во природата тежнее вечно да постои. А природното тежнеење не може да биде залудно. Од тоа произлегува дека секое умно суштество е непропадливо. "21

За Аквински, непропадливоста на душата не би била доведена во прашање ниту во случај да ја прифатиме претпоставката дека душата се состои од материја и форма. Пропаѓањето за Аквински е последица на делување на некоја спротивност, бидејќи сè што се раѓа (generationes) и сè што пропаѓа (corruptiones), преоѓа всушност од една спротивност во друга. Но, во разумската душа нема место за спротивности, бидејќи таа го прилагодува на себе сето она што го доживува (recipt). Нејзините доживувања не се спротивни поради тоа што " во умот и поимите на спротивните нешта се меѓусебно

20

Op.cit., str.198

21

T.Vereš, Op.cit., str.196

измирени,при што умот нив ги опфаќа со едно те исто знаење.Тоа доаѓа од способноста на душата да спознава апсолутно.Зато, Аквински го извлекува заклучокот дека разумската душа не може да пропадне.

Ова во голема мера произлегува од таму што Аквински и неговите следбеници-Томистите,имперсоналната бесмртност на Аристотеловиот активен ум,под притисок на христијанската догма,ќе ја претворат во бесмртност на човековата душа.При тоа нивните главни аргументи се сведуваат на следново.

Секоја супстанција има само една супстанцијална форма.Ова е директна последица од дефиницијата на супстанцијалната форма, бидејќи,строго земено,супстанцијалната форма е единство на сите својства карактеристични за тој вид супстанција.Погрешното мислење дека една супстанција може да има повеќе супстанцијални форми произлегува од тврдењето дека супстанциите од повисоко ниво поседуваат својства од таков вид каков што може да се сретне кај супстанциите од понизок вид.Според схоластичарите погрешно е да се мисли дека супстанцијата од повисоко ниво ги вклучува во себе својствата на супстанција од пониско ниво.За нив супстанцијалните форми на супстанција од повисоко ниво ги вклучуваат супстанцијалните форми на супстанција од пониско ниво така што ги модифицираат нивните својства за да одговараат на нивната висока положба.Така, супстанцијалната форма на рационалните животни е единство кое ги вклучува во себе сите својства карактеристични за човечките суштества.Но супстанцијалната форма на рационалните животни во себе го вклучува intellectus agens или активниот ум,при што intellectus agens не е само својство на моќ со која човекот ги познава нештата.Тој не е,во нашата денешна терминологија,само душевно својство,како што е тоа ,да кажеме, својството за предвидување.Тој ги "сознава" стварите.Тој знае; и тоа знае на начин кој е независен од организмот.Поради тоа човековата душа не е само единство на својства,таа е активна;таа знае.Следствено човековата душа не е само супстанцијална форма на човечката индивидуа,таа е исто така и супстанција,а токму поради тоа што е активна таа е супстанција.

Бидејќи човековата душа е единствена и во еден свој аспект бесмртна (активниот ум),таа е бесмртна во целина.Така целата човекова душа со

сите нејзини душевни својства, како оние што произлегуваат од неа самата, така и оние што ги има здобиено, е бесмртна супстанција.

Очигледно е дека прашањето за бесмртноста на душата е едно од најзначајните елементи на схоластичката теолошко-филозофска мисла при што се покажува дека тоа прашање е длабоко поврзано со дефинирањето на поимот "супстанција". Впрочем, како што беше нагласено уште на почетокот по сè изгледа дека прашањето за односот меѓу душата и телото во голема мера е поврзан токму со филозофската определба на овој поим. Токму ова повикува на одредени појаснувања на филозофското сфаќање на поимот супстанција.

Супстанција, како што Аристотел го дефинира овој поим во неговата *Метафизика*, е она што го "менува квалитетот и својставата, но самото не е квалитет или својство на било што."<sup>22</sup> Таа е основа на која и припаѓаат сите својства и субјект на судот на кој му се додаваат предикатите. Нема сомневање дека ваквата определба на поимот "супстанција" кај Аристотел се однесува на граматичката субјект-објект форма на реченицата. Според тоа, доколку поимот "супстанција" го употребуваме во пошироко значење, тогаш формата на секојдневниот говор наведува на тоа дека не постои само материјална супстанција туку исто така и нематеријална супстанција, "дух". Имено, кога велиме "Неговото тело е грдо и трошно, но тој е добар и мудар", добрината и мудроста секако не се предикати на неговото тело, туку на нешто друго. Можеме ли тоа "нешто друго" да го наречеме негов дух? Многу реченици што во себе ја содржат заменката "Јас" како граматички субјект би станале бесмислени доколку "Јас" го замениме со "моето тело". Така на пример, ако речам "Јас сум разочаран" или "Јас сум весел" има смисла, но ако речам "Моето тело е разочарано" или "Моето тело е весело" нема никаква смисла.

Може ли овој мал "излет" во областа на семантиката да покаже дека не сè што на човекот му се случува, се случува со неговото тело и дека еден

<sup>22</sup> Aristotel, *Metafizika*, SNL, 1985, str. 20; Ова се однесува на она што Аристотел го подразбира под поимот "прва супстанција" која според него не се искажува за никаков субјект и не се наоѓа во никаков субјект.

голем дел од настаните се одвиваат во она што го нарекуваме дух(душа)?Најголемиот број "загатки" околу душата и телото настануваат кога, не можејќи да му се спротивставиме на искушението за аналогичност, на духот му ги припишуваме својствата што ги поседува телото.Свесни сме дека телата исчезнуваат со дезинтеграција на нивните составни делови,па аналогно на тоа и душата би требало да исчезнува на тој начин.Меѓутоа,само она што е комплексно е составено од делови и единствено она што се протега во просторот може да биде комплексно.Душата,кај сите наведени автори,а и кај многу други кои не беа наведени,се јавува како единствена и како нешто што не завзема простор.Од таму произлегува дека душата не може да биде уништена аналогно на телото.Ова е впрочем еден од основните елементи на "доказот" за бесмртноста на душата особено значаен за средновековната теолошка мисла, а кој ќе најде на критика кај Кант.Кант се прашува зошто претпоставуваме дека душата пропаѓа на ист начин како телото?Според него,може да се претпостави дека душата не е едноставна во смисла на едноставност на крајните елементи на материјата-просторно на-таму неделиви- и дека таа е едноставна во смисла на едноставност на јачината на магнитудата на температурата или висината на тонот.Во тој случај душата исчезнува како намалување на интензитетот,односно како слабеење на звукот во далечина.

Кантовото размислување наведува на тоа дека постои некаква смисла во одрекувањето на постоење на нешто што е наречено дух-супстанција.Да претпоставиме дека ова одрекување не наведува како философи да се сомневаме дека духот може навистина да делува врз телото,врз основа на сфаќањето дека единствено за супстанцијата може да се каже дека е причина на сè.Доколку ова го земеме како причина поради која влијанието на духот врз телото е доведено под сомневање,тогаш и исказот "Земјотресот го предизвика уништувањето на Месина" може да биде доведен во прашање,бидејќи причината во овој случај е настан, а не супстанција.Но,бидејќи никој не би одрекол дека еден настан или состојба,може да биде сметан за причина на друг настан или состојба,тогаш произлегува дека кредибилитетот на проблемот 'дух-тело' интеракцијата не може да зависи од одговорот дали духот е супстанција или не.Беркли, на пример, го

одрекува постоењето на такво нешто како што е материјална супстанција различна од збирот на нејзините својства или квалитети. На забелешката како го објаснува тоа дека "црвената билјард топка делува врз белата билјард топка и е причина за менување на нејзиниот правец", Беркли би инсистирал дека тоа е својство, не супстанција, за кое може да се говори дека е причина; одредена состојба на движење на црвената топка причинува одредена состојба на движење на белата. Спротивно од Берклиевото одрекување на материјалната супстанција, Хјум го "разбива" поимот на менталната (духовната) супстанција. Додека Беркли тврди дека може да имаме искуство само за квалитетите и дека не постои осет што би одговарал на поимот "материја" (схоластички "substratum"), Хјум тврди дека забележува единствено последователност на различни ментални состојби, но дека во процесот на интроспекција не може да определи што би стоело зад термините: "лутина", "страв", "задоволство", "мислење".

Сепак и кога би се согласиле со мислењето на Хјум за причинската поврзаност на духот и телото, каде што ова "дух" е нешто мистериозно различно од менталните состојби, тоа не ја отстранува можноста да се претпостави дека духот влијае врз телото во смисла дека менталната состојба, како што е на пример вознемиреноста, може да предизвика телесна состојба, како што е потењето.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Авторот Р.В. Силерс е на мислење дека традиционалниот проблем 'дух-тело' е непотребно оптоварен со невнимателна употреба на терминот "интеракција". Така тој го вели следново: "Правилно, овој термин припаѓа на *објект*-јазикот и означува релација помеѓу стварите или супстанциите. Меѓутоа, тој понекогаш се употребува од страна на философите на начин кој означува единствено причинска тешкотија меѓу две серии настани од, во основа, различен вид. Ваквата употреба аналитички претпоставува "квалитативен" дуализам и ако менталните настани се "несводиви" постои интеракција во оваа смисла. По правило на овој степен вообичаеното сфаќање на интеракцијата преовладува, и еурека, нашиот философ поседува дуализам во интеракцијата меѓу менталните и физичките ствари, Без оглед на тоа дали *објект*-јазикот не е ништо повеќе од здраворазумска измислица, важно е да се нагласи дека квалитативниот дуализам на настаните, самиот по себе, не го повлекува со себе дуализмот меѓу стварите. Ваквото сфаќање е карактеристично како за Аристотеловата традиција, така и за модерните емергентистички теории." (R.W.Sellars, "Aristotelian Philosophy of Mind" (Philosophy for the Future, The Macmillan Co., 1949), p.569



Во тој правец некои застапници на психо-физичкиот дуализам(дух-тело дуалисти) се согласуваат со здраворазумското сфаќање дека постојат некои каузални врски меѓу некои ментални и некои телесни настани.Но екстремните дуалисти го застапуваат сфаќањето дека односот меѓу духот и телото е однос меѓу различни супстанции.Како што самиот термин "дуализам" навестува,сите тие се согласуваат дека менталните настани сочинуваат несводиви едни на други различни настани. Впрочем,ваквите сфаќања веќе имавме можност да ги сретнеме во краткото навраќање во философската традиција, а истите ќе бидат тема и во натамошната расправа.

### III. 'Cogito ergo sum'- основа за филозофски мит !?

Во барањето одговор на "проблемот -' однос дух-тело'", се формирало сфаќање кое и денес во голема мера е распространето меѓу филозофите, теолозите, психолозите и научниците, а може да се каже и кај повеќето од "обичните луѓе"<sup>1</sup>, кое се изразува во следново.

---

<sup>1</sup> Примитивните народи верувале дека душата е многу фина пареа (испарување) што престојува во телото, но која може да го напушти телото и да постои независно од него. Така на пример, тие верувале дека душата излегува од телото за време на спиењето низ устата. Од таму и сфаќањето дека таа при враќањето може да влезе во погрешно тело; за лудите и епилептичарите се верувало дека во нивното тело влегла погрешна душа. Врз основа на ваквото примитивно сфаќање на душата се појавило и сфаќањето за нејзиното "преживување" по смртта на телото.

Секое човечко суштество(со дискутабилен исклучок на оние што ги сметаме за ментално заостанати и луѓи)поседува и дух и тело.За повеќето од луѓето човекот е единство на дух и тело.Обично духот и телото се поврзани (сплотени) еден со друг,но постои верување дека по смртта на телото духот може да продолжи да постои и да функционира.

Човечкото тело се наоѓа во просторот и како такво подлежи на механичките закони кои ги управуваат и сите останати тела во вселената и нивниот меѓусебен однос. Поради тоа телесните процеси и состојби може да се набљудуваат од страна на друг набљудувач,а не само од "сопственикот" на телото. Со еден збор,"телесниот живот" на едно човечко суштество во голема мера е јавен или надворешен и може да се набљудува (перципира),како што тоа се чини со животите на другите живи видови или со растенијата,кристалите,планетите.

За разлика од телото,духот не се одликува со просторно зафаќање (просторност).Неговите состојби и дејствија не се подложни на механичките закони. Делувањето на нечиј дух не може да се набљудува од страна на надворешен набљудувач,како што тоа може да се чини со нечие тело.Природата на духот е приватна и само оној што го поседува е непосредно свесен за неговата состојба и делување.(Само Јас можам да имам директно познание за состојбата на мојот дух, како и за она што се случува во него.)

Ваквото сфаќање на духот и телото придонесува да се изгради теорија според која човекот е "двојно" суштество,односно суштество кое се состои од "материја" и "душа".Според тоа, една личност го живее животот низ две напоредни истории (два света),од кои едната се состои од она што се случува во и со нејзиното тело,а другата се состои од она што се случува во нејзиниот дух.Процесите што се одвиваат во и со нејзиното тело се одвиваат во светот на физичкото,а процесите што се одвиваат во нејзиниот дух

му припаѓаат на менталниот свет. Вообичаено е оваа "разделеност" на два света да се определува така што сето она што му припаѓа на физичкиот свет, вклучувајќи го тука и сопственото тело, се определува како надворешна состојба, додека она што му припаѓа на менталниот свет се определува како внатрешна состојба. Секако, веднаш треба да напоменеме дека оваа, да ја наречеме антитеза на "надворешна" и "внатрешна" состојба, се сфаќа само како метафора, бидејќи духот, кој не се одликува со просторност, не може да биде опишан како нешто што се наоѓа во простор. Меѓутоа, дури и тогаш кога имаме во вид дека употребата на "надворешна" и "внатрешна" состојба е само во вид на метафора, прашањето за тоа како духот и телото на една личност влијаат еден врз друг останува оптоварено со теориски тешкотии.

Филозофската основа на ваквото сфаќање произлегува од претпоставката дека постојат два различни вида на постоење или состојби, односно дека постоечкото може да се изрази преку состојба на физичко постоење или преку состојба на ментално постоење. Основна карактеристика на она што се изразува преку физичко постоење е дека се наоѓа во време и простор, додека основна карактеристика на она што се изразува преку ментално постоење е дека се одвива во време, но не ѝ во простор. Од тука и мислењето дека она што се изразува преку физичко постоење е составено од материја или е во крајна линија функција на материјата, додека она што се изразува преку менталното постоење е состојба на духот или, според некои автори, производ на свеста.

Така доаѓаме до сфаќањето дека духот и материјата се две различни супстанции (два различни ентитети), кои се наоѓаат во противречност една со друга. Материјалната супстанција, или телото, е протежна, има тежина, се наоѓа и се движи во поле наречено "простор" и механички е поврзана со она што се случува со другите тела во другите делови од просто-

рот. Духовната супстанција, или дух, ги нема овие карактеристики и најчесто се поврзува со мислењето, познанието, чувствата. Со еден збор таа е носител на сето она што го подразбираме под поимот "ментално" - мислите, чувствата, емоциите, перцепцијата, осетите, расположенијата, карактерот.

Ваквото гледиште и денес е широко распространето. Се верува дека својствата, какви што се мислењето и чувствата, се апсолутно различни од својствата на материјата, па колку ѝ да се блиску поврзани со телото тие припаѓаат на нематеријална супстанција - *духот*, која е различна од телото.

### 1. Неколку историски факти со поширока перспектива

Во средината на 17-от век, францускиот филозоф Рене Декарт застапува мислење дека е можно постоење на една таква иматеријална непротежна супстанција, која е независна од постоењето на било каква материјална супстанција. Неговата теорија претставува посебен приод кон природата на 'духот' - како нематеријална и непротежна супстанција, која во основа го има ставот "*Cogito ergo sum*" (Мислам, значи постојам) како очигледно вистинит став, што на Декарт му овозможува да застапува посебен вид дуализам помеѓу духот као мислечка супстанција и телото како протежна супстанција - *res cogitans* различна од *res extensa*. Ваквото сфаќање на природата на духот, ќе изврши големо влијание врз натамошниот развој на расправата по проблемот - 'однос дух-тело' и ќе предизвика последици и реакции, како во филозофијата, така и во природните науки.<sup>2</sup> Како што истакнуваат повеќе современи автори, кои го посветиле своето внимание на овој проблем, нема сомневање дека со Декарт започнува "модерниот проблем 'дух-тело'".

<sup>2</sup> Види повеќе за ова во: С.А. Маре, "The 'Body-Mind Problem' in Philosophy, Psychology and Medicine", "Philosophy", Vol. XLI, No. 156, (April 1966), pp. 153-165

Влијанието на Декартовите ставови и сфаќања во голема мера се изразуваат при определбата на самиот поим 'дух'. Во повеќе современи речници под поимот 'дух' воглавно се подразбира интелектуална способност.<sup>3</sup> Меѓутоа, поширокото значење на овој поим во себе би го вклучувал сето она што го подразбираме под поимот 'ментално', а тоа би биле: мислите, чувствата, перцепцијата, осетите, расположенијата, карактерот.

Историски, поимот 'дух', води потекло и произлегува од Аристотеловата определба на *psyche*, што кај него ги означува сите функции што ги одвојуваат *animata* од *inanimata*. Според Аристотел, *psyche* ги вклучува во себе метаболизмот, хранењето, растењето и движењето, исто така како што ги вклучува и погоре набројаните ментални феномени.

Транзицијата од *psyche* кон современото поимање на поимот 'дух' започнува во 17-от век во филозофијата на Рене Декарт. Во обидите да го постави познанието на солидна основа, отпорна на скептицизмот, Декарт доаѓа до заклучок дека ставовите во врска со свесните ментални настани го "уживаат" имунитетот од скептичкот сомневање, бидејќи таквите настани се од приватна природа за оној што ги доживува, а "доживувачот" за нив е непосредно и секогаш свесен. За Декарт постои само еден таков став, прочуеното *Cogito ergo sum* (Мислам, значи постојам). Врз основа на епистемолошката сигурност на овој став, картезијанците и нео-картезијанците, ќе го карактеризираат менталното, а со тоа и духот, така што ќе ја истакнат свеста над сè друго.

Самиот поим 'свест' и систематското проучување на неговото психолошко значење, водат потекло токму од 17-от век. Ова е век на двајца влијателни мислители, Рене Декарт и Џон Лок. И двајцата се занимаваат со поимот свест и неговата определба. Како што истакнува авторот, Ото Клем, - "Откритието на свеста како основен психолошки факт не било

<sup>3</sup> Rom Harre and Roger Lamb, "The Encyclopedic dictionary of Psychology", The MIT Press, Massachusetts, 1983, p.394

направено пред Декарт", додавајќи понатаму дека со него започнува "развојот на модерниот поим за свеста".<sup>4</sup>

"Модерниот поим за свеста", всушност подразбира познание за себе како продукт на интроспективно набљудување, односно софистициран процес на рефлексija на сопственото искуство. Тоа би значело дека без способност за рефлексija кон сопственото искуство не може да постои "само-свест". Во основа способноста за рефлексija е да бидеш свесен дека си свесен, односно да знаеш дека знаеш.

Така на пример, кај Џон Лок, во делото "Есеј за човековиот разум", ја среќаваме следнава определба на рефлексijата:

Рефлексijата е перцепција на операциите на нашиот сопствен дух во нас, кога тој се занимава со идеите што ги поседува; а кои операции ... се: перцепцијата, мислењето, сомневањето, верувањето, расудувањето, познанието, волјата, и сите разновидни активности на нашиот дух; за кои ние стануваме свесни, набљудувајќи ги во себе...<sup>5</sup>

Рефлексijата за Џон Лок е далеку од едноставна операција. Таа во себе ги вклучува сите когнитивни функции кои учествуваат во "животот" на интелектот, или како што тој вели "сите разновидни активности на нашиот дух". Во пасус кој следи понатаму во наведеното дело, Лок ќе истакне дека "кога човекот рефлектира, тој е свесен за себе дека мисли".

Ваквото сфаќање на рефлексijата многу потсетува на она што Аристотел во делото *De anima* (За душата) го определува како ум, нагласувајќи дека под ум (дух) подразбира "секогаш кога душата мисли и изразува суд.."<sup>6</sup> Сепак треба да се напомене дека постојат разидувања околу прецизното значење на Аристотеловото сфаќање на духот, кој најчесто е превод на старогрчкото *nous*. *Nous* може да биде преведено и како 'разум', така што

<sup>4</sup> Oto, Klemm, "A History of Psychology", Transl. E. C. Wilm and R. Pinter, New York, Charles Scribner's and Sons, 1914, p. 169, цитирано во: Klein, David, "The Concept of Consciousness", University of Nebraska Press, Lincoln & London, 1984, p. 7

<sup>5</sup> John, Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", ed. A. C. Fraser, Oxford, 1969, p. 107

<sup>6</sup> Hrestomatija, I, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1978, str. 227

наведената реченица на Аристотел може да се прочита како - "под разум подразбирам секогаш кога душата мисли и изразува суд." Разумот, се разбира е поврзан со мислењето, како што тоа го сугерира старо-грчкото *poesis*, па затоа може да се каже дека *pous* значи мислење, разум, дух, интелект, или познајни функции воопшто.

Авторот Дејвид Клеин<sup>7</sup> е на мислење дека две илјади години подоцна, ова Аристотелово *pous* ќе стане Декартовата *res cogitans* или "ствар која мисли". Според него, потврда за тоа е следниов пасус од Декартовите "Медитации за првата филозофија":

Но, сепак што сум јас? Ствар која мисли. Што е тоа? Се разбира: она што сè сомнева, разбира, тврди, одрекува, сака, не сака, односно замислува и чувствува. Навистина, тоа не е малку ако сè мене ми припаѓа! А зошто не би ми припаѓало? Не сум ли јас оној кој се сомнева скоро во сè, а сепак понешто разбира, кој тврди како едно нешто е вистинито, додека друго одрекува, кој сакам повеќе да познаам, не сакам да се лажам, многу ствари замислувам и против своја волја, и многу ствари разгледувам како да доаѓаат од сетилата? Кое од ова не е еднакво вистинито, како и тоа дека сум, па макар секогаш спиел и макар оној кој ме создал со сите сили се труди да ме излаже? Што се разликува од моето мислење? Што може да се нарече одвоено од мене самиот? Дека јас сум тој кој сомнева, кој разбира, кој сака толку е очигледно да нема ништо друго со што појасно би можело да се објасни.<sup>8</sup>

Клеин нагласува, дека овој заклучок за Декарт е "само-евидентен", делумно и поради тоа што Декарт во делото издадено 1637- "Расправа за методот"<sup>9</sup>, објаснува како неговата убеденост во реалното постоење на *res cogitans* произлегува од неговата потрага за солидна основа на

<sup>7</sup> David Klein, "The Concept of Consciousness" (A Survey), University of Nebraska Press, 1984, p.8

<sup>8</sup> Сите цитати од Декартовите "Медитации за првата филозофија" ќе бидат на ведени од делото на Edmund Husserl- "Kartezijanske Meditacije", Biblioteka "Izvori i to-kovi", Zagreb, каде што како додаток се даден овие медитации.

<sup>9</sup> Целиот наслов на ова дело е: "Расправа за методот за правилно водење на разумот и барањето на вистината во науките" (*Discourse de la Méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité les sciences*)



познанието, во која што потрага тој ги става под "лупа" со методот на сомневање сите негови дотогашни сфаќања и знаења. Ваквата постапка ќе го доведе до заклучокот дека единствено нешто во што не може да се сомнева е дека тој самиот е тој што се сомнева, па така мислењето (бидејќи сомневањето е мислење) станува основа на неговата теорија на познанието, изразена во прочуениот став - *Cogito ergo sum*. Сигурноста во сопственото постоење, изразена во ставот "бидејќи мислам, Јас знам дека постојам или имам дух, односно душа", ќе го доведе Декарт до остра дистинкција помеѓу духот како мислечка супстанција и телото како протежна супстанција. Декарт, "Јас" како дух или душа, односно мислечка супстанција од една страна и мозокот како протежна супстанција од друга, ќе ги смета за сосема различни ентитети.<sup>10</sup> Простото поседување на мозокот, за Декарт не значи основа за постоење на духот, што произлегува од, како што вели авторката Маргарет Вилсон, "екстремната верзија на дуализам што ја застапува Декарт, а според која одредени повисоки ментални операции - "чистото познание" - се потполно независни од мозокот."<sup>11</sup>

## 2. *Cogito ergo sum i sum res cogitans*

Сигурноста на филозофските ставови од секогаш била предмет на истражување во историјата на филозофијата. Се претпоставува дека без основата на сигурност, сите наши тврдења кои се однесуваат на познанието се

<sup>10</sup> Ваквото сфаќање ќе доведе до создавање на метафора за духот како "внатрешен театар", во кој се појавуваат и одвиваат менталните настани, односно до метафората за "дух во машина", како субјект или набљудувач на феномените на свеста, кога станува збор за односот 'дух-тело'.

Преголемото инсистирање на приватноста на менталните настани ќе предизвика проблеми во разбирањето на духот на другиот човек, односно постојаното осцилирање на теориската мисла помеѓу метафорите за "внатрешен театар" и "дух во машина" ќе предизвикаат тешкотии во разбирањето на личниот идентитет, што ќе биде посебно нагласено од Лок и Хјум.

<sup>11</sup> Margaret, Wilson, "Descartes"; Routledge and Kegan Paul, London, 1978 (a), p.177-189

доведуваат под прашање. Доколку нешто не е сигурно, се вели, дека не може да биде ниту веројатно. Меѓутоа, не секогаш доаѓа до согласност помеѓу философите што треба да се подразбира под "сигурност". Понекогаш поимот "сигурност" се употребува како синоним на "неопходно" или како синоним на "априори". Така, на пример, се вели дека ниту еден емпириски став не е сигурен, односно дека ниту еден став од овој вид не е сигурен како што тоа се тврди за априори ставовите. Затоа некои философи ги земаат овие вторите за идеал на сигурност во нивните философски системи.

Обидот да се постави познанието на сигурни основи, кои ќе бидат отпорни на скептицизам, во историјата на философијата е поврзано со името на Рене Декарт. Бидејќи Декарт ја зема математиката како парадигма на познанието, доаѓа до заклучок дека неговите априори ставови не се сигурни во смисла на барањето што самиот тој, во однос на овие ставови, го поставил - да бидат јасни и разделни и да афирмираат постоење на нешто што може да се познае со потполна сигурност.

Класичен пример за ваквото барање е почетокот на неговата *Прва медитација* во делото "*Медитации за првата филозофија*" каде што тој го вели следново:

Забележав - има веќе неколку години - како во своето прво доба бев примил многу лажни ствари како вистинити и колку се сомнителни оние кои на предходните сум ги надоградил, па затоа треба еднаш во животот сето тоа од темел да го разгледам, па да почнам одново од првите основи, ако сакам во науките да втемелам нешто цврсто и постојано.<sup>12</sup>

Бидејќи постојат многу нешта што Декарт ги примил како вистинити, а за кои смета дека се лажни, тој се одлучува не да ги испитува поединечно, туку како што вели "кога ќе се поткопаат темелите, тоа што на нив е надградено само од себе ќе се урне" и затоа ќе се зафати со

<sup>12</sup> Rene ,Descartes,"Meditacije o prvoj filozofiji", во Husserl Edmund,"Kartezijanske meditacije, I", Biblioteka "Izvori i tokovi", Zagreb, str.199

истражувањето на првото начело на кое се градело сето она во што некогаш верувал.

Како и сите останати луѓе, така и Декарт поголемиот дел од усвоените вистини на познанието ги добил преку сетилното познание. Меѓутоа, тој веднаш забележува дека сетилата не се секогаш сигурен извор. Неретко се случува далечните предмети да ги сметаме за поинакви по облик и форма или поради илузија или халуцинација да ни се причинуваат нешта кои не постојат. Поради ваквото искуство, индиректно заснованите верувања здобиени врз нашите сетила не се секогаш сигурни. Тоа што еднаш не завело, може да не заведе повторно и што е најстрашно може да не заведува така да ние не можеме да откриеме дека сме заведени. Сè додека е во прашање сигурното познание, ваквиот извор на познание може единствено да биде сметан за несигурен, од што следи дека ниту едно мислење или став што произлегува или се базира на материјалите добиени од искуството не можат да бидат прифатени како вистинити. Затоа Декарт ги напушта сетилата како медиум за сигурно познание.

Меѓутоа, се прашува Декарт, треба ли да отфрлиме цела една класа на убедувања засновани на сетилното искуство, доколку сме откриле дека одредена нивна поткласа не може да биде земена за вистинита? Што да се каже за оние убедувања, делумно засновани на сетилното искуство, кои ги усвојуваме од навика и безусловно; убедувања кои се толку познати и чии што докази ги сметаме за толку очигледни, така што немаме тешкотија да ги определиме како експлицитни, така што "ги земаме за сигурни"? Зарем не е сигурно моето верување дека токму сега седам крај огнот, облечен во домашна наметка и пишувам? Можно ли е да грешам дури и во тоа дека токму "Јас" сега во овој момент седам крај огнот и пишувам?, се прашува Декарт. Но зарем не ми се случило да сонувам дека се наоѓам на исто место, во иста облека и во иста ситуација. Врз основа на што да определам дека

убедувањето што го добивам за тоа каде се наоѓам и што правам не е сон,кога понекогаш тоа што ми се случува во сонот е исто толку вистинитото,колку и кога сум буден.

Прашањето што го мачи Декарт е: дали постои критериум врз чија основа ќе може,без можност да погреша,во секој момент да ја одреди сопствената состојба и ситуацијата во која се наоѓа?Врз основа на она што беше кажано,постоењето на таков критериум не е извесно. Затоа вистините за неговата состојба не може да се земат за сигурни,бидејќи тој не може со сигурност да знае, во кој и да е момент,дека не сонува,туку само може да "верува" дека не сонува.Тоа го наведува на мислењето дека "е губење време да продолжи со барањето сигурна основа на познанието во "емпириските" науки,како што се физиката,астрономијата или медицината, кои се занимаваат со испитувањето на сложените ствари (res composita)."<sup>13</sup>

Затоа го насочува сопственото внимание кон истражувањето во ,како што ги нарекува "егзактните" науки - аритметиката,алгебрата и геометријата,бидејќи "бил буден или сонувал,два и три заедно се пет,а четириаголникот нема повеќе од четири страни."<sup>14</sup> Вистините за релациите меѓу броевите или геометриските фигури,на Декарт му изгледаат многу победливи од неколку причин.Како прво,нив не ги добиваме преку сетилата.Од сите вистини и факти тие се наједноставни и најопшти, а не се комплексни и специфични како што е тоа случај со одредени видови на хемиски формули или поедини видови на минерали,а да не зборуваме за поедини видови растенија и животни.Понатаму,при проучувањето на математичките објекти не наидуваме на тешкотија дали истите се или не се во природата на стварите.(Декарт всушност сугерира дека математичките ставови би биле сигурни и кога не би се применувале во физичкиот свет.) Ставовите на математиката,според Декарт, "навистина содржат мерка за она што е сигурно

<sup>13</sup> Rene,Descartes,,"Meditacije o prvoj filozofiji", op. cit. str.200

<sup>14</sup> Ibidem, str.201

и несомнено". Според ова произлегува дека повеќето математички ставови, се чини, ја имаат можноста да бидат носители на апсолутно сигурно познание.

Нема сомневање дека Декарт е убеден во сигурноста на математичките ставови. Но сепак го поставува прашањето може ли да се случи и математичарите да згрешат? Нема ли да значи тоа дека ако еднаш згрешат, не грешат секогаш? Дали навистина е невозможно да се сомневаме во ставовите (заклучоците) на математиката?

Цврсто решен да го применува методот на сомневање Декарт се решава да ги подведе под неговата "лупа" и овие ставови. Со тоа ќе добие можност да ги потврди сопствените убедувања за овие ставови, што не беше случај со убедувањата што ги здобил со помош на сетилата. Но бидејќи не може, а да не верува во сигурноста на математичките ставови, тој мора да замисли причина за сомневањето во нив. Така, Декарт ја дозволува можноста дека Бог, суштеството кое го создало него онаков каков што е, не е апсолутно добар, туку дека тој ја употребува сета своја моќ да го заведе во неговите напори да го открие сигурното познание. Бог се претвора во тој случај во "зол демон" кој ја употребува сета моќ што ја поседува да го натера Декарт да ги смета за очигледни вистини сите ставови што дотогаш ги сметал за лажни и обратно. Секако, треба да се напомене дека Декарт не верува сериозно во постоењето на едно вакво суштество. Нему овој "зол демон" му претствува, ако може така да кажеме, средство да ја изрази сета строгост на одлуката "да се сомнева во било што во што може да се сомнева" што се однесува на целокупната интелектуална структура на човекот, односно целокупната структура на објектите за кои вообичаено претпоставуваме дека се спознавливи. Хипотезата за едно вакво суштество, во суштина е празна хипотеза, бидејќи делувањето на таквото суштество никогаш не може да биде откриено од нас. На Декарт тоа му е потребно

како пример да го доведе во прашање "фактот дека интуитивното убедување не е логичка гаранција на вистината."<sup>15</sup>

Иако постоењето на ваквото суштество е само претпоставка, а не тврдење, треба да се каже дека со оваа претпоставка Декарт ја доведува во прашање основата на познанието, потенцирајќи дека можеби нашите способности се такви да ние никогаш не можеме да достигнеме сигурно познание, односно дека универзумот и неговите делови можеби се такви да никогаш не можеме јасно да ги разбереме. Од таму и прашањето што во тој контекст Декарт си го поставил- постои ли некој став од сите ствови за кои мислиме дека ги знаеме, а кој може да го избегне "дофатот" на овој "демон-заведувач"? Неговиот одговор е потврден. Тоа е уверувањето за неговото сопствено постоење, неговото прочуено *Cogito ergo sum* (Мислам, значи постојам). Секогаш кога се сомнева во сопственото постоење, токму неговото сопствено постоење му се јавува како очигледно, бидејќи тој, оној што се сомнева, постои сè додека се сомнева. За Декарт овој став е апсолутно несомнен и очигледен. Ниту семоќниот "демон-заведувач", колку и да е моќен не може да ја разниша неговата убеденост за вистината на овој став. Затоа и ги среќаваме следниве мисли: "...И да му дозволам да ме заведува, колку што може, тој никогаш не ќе може да направи да сум ништо сè додека јас мислам дека сум... тврдењето "Јас сум" е нужно вистинито во секој момент кога тоа го тврдам или сум свесен за тоа."<sup>16</sup>

За Декарт е невозможно да се сомнева или да биде заведен, а да не постои во моментот кога се сомнева или е заведен. Секојпат кога се сомнева во сопственото постоење, му се потврдува самото тоа постоење. Тоа е парадоксот на неговото *dubito ergo sum*, кое го доведе до *Cogito ergo sum*. Така овој став, како што истакнуваат повеќето коментатори на Декарт, станува "прв принцип"<sup>17</sup> на неговата филозофија.

<sup>15</sup> Alfred Ayer, "The Problem of Knowledge", Penguin Books, Middlesex, 1956, p.45

<sup>16</sup> Rene, Descartes, Op. cit. , str.46

Не е тешко да се разбере Декартовото убедување дека врз основа на ставот Cogito ergo sum, го докажал сопственото постоење со сигурност. Потешко е да се разбере како од тезата дека мисли, значи неговото постоење е сигурно, тој преоѓа на тезата дека неговата природа не е ништо друго освен мислењето и дека тој потполно се разликува од сопственото тело. Неговото критичар, Хобс, овој премин од cogito ergo sum кон sum res cogitans ќе го означи како очигледно лажен, ставајќи забелешка дека тоа звучи како да велиш, "Јас одам, значи јас сум тој што оди".<sup>18</sup> Забелешки кон Декарт во тој поглед ќе упатат и Џон Лок<sup>19</sup>, а меѓу современите автори и коментатори на Декарт исто така постои несогласување околу наведените тези.<sup>20</sup>

Мора да се признае дека самиот Декарт не е понекогаш доволно експлицитен кога ја објаснува сопствената природа или како што ја нарекува "суштина", но не може да се каже дека тезите за мислењето како негова суштина и тезата дека духот е различен од телото не се поткрепени со докази.

Откако докажа со сигурност дека тој ò, односно постои, Декарт се прашува што тој во суштина ò. Затоа вели дека ќе се испита себе си внимателно: "...Јас сеуште доволно не разбираам кој сум тоа јас кој нужно сум; затоа треба да внимавам да можеби несакајќи не земам нешто друго наместо себе, па така да скршнам дури и во ова познание за кое тврдам дека е

<sup>17</sup> Некои автори не се согласуваат дека Cogito... треба да се смета за "прв принцип" на филозофијата на Декарт. Види повеќе за ова во делото на S.V. Keeling, "Descartes", Oxford University Press, London, 1968, p.99-102

<sup>18</sup> "Sum ambulans, ergo sum ambulatio", Цитирано во "Thought and knowledge" by Norman Malcolm, Cornell University Press, Ithaca and London, 1977, стр.15

<sup>19</sup> Лок му забележува на Декарт дека "актуалното мислење е неодвоиво од душата исто како што актуалното протегање е неодвоиво од телото". Види повеќе во: John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", ed. A.C. Fraser, Oxford, 1969, Bk. II, Ch i, Sec. 9

<sup>20</sup> Особено во тој поглед се истакнува авторот Норман Малколм. Види повеќе во неговото дело "Thought and Knowledge", Cornell University Press, Ithaca and London, 1977

То  
одва  
ме!  
?  
-  
Анали  
Зигур

најсигурно и најјасно од сите. "21Затоа тој се обидува од голем број "кандидати", да го определи тоа што би ја претставувало неговата суштина.

Кога станува збор за определбата на поимот "суштина" или "природа", Декарт не навлегува подетално во неговото определување. Суштината на некоја ствар, според него, "се состои од она без што таа ствар не би можела да постои." Според него, суштината на некоја ствар го содржи во себе единствено она што е нужно за постоењето на таа ствар.

Обидувајќи се да останеме во рамките на Декартовиот начин на размислување во неговите напори да ја определи сопствената суштина, би можеле да направиме една аналогија со сетилната перцепција. Декарт открива еден објект, себе си; и сега тој се подготвува да го испита тој објект внимателно за да открие во што е неговата суштина. Се разбира, Декарт експлицитно вели дека истражувањето на неговата сопствена природа не може да биде сетилно-перцептивна, бидејќи, веќе кажавме, тој ги исклучува сетилата како несигурни извори на познанието. Тоа што сакаме да го потенцираме со оваа аналогија, всушност е да создадеме претстава за еден човек кој студира еден објект со цел да открие што тој објект во суштина è: "разгледувајќи ја мојата сопствена природа, ќе се обидам малку по малку да допрам до подобро познание ...за себе."22

Некои коментатори на Декарт (Норман Малколм, А. Кени, С. Шифер)<sup>23</sup> го застапуваат мислењето дека во определбата на сопствената "природа" или "суштина", тој поаѓа од еден принцип што тие го нарекуваат 'Принцип на суштината'. Имено, тие претпоставуваат дека размислувањето на Декарт се одвива така што во истражувањето на сопствената природа тој поаѓа од претпоставката дека иако некои карактеристики на една ствар можата да

<sup>21</sup> Rene, Descartes, Op. cit., str. 204

<sup>22</sup> Ibidem, str. 205

<sup>23</sup> Види поопширно за ова во: Norman, Malkolm, "Descartes's Proof that His Essence is Thinking", *Philosophical Review*, 74, 1965, pp. 315-338;

A. Kenny, "Descartes", *Random House*, New York, 1968;

S. Shifer, "Descartes on His Essence", *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 21-43



бидат несигурни или да не ни се познати,суштината е,така да кажеме ,транспарентна.Со други зборови,тоа би значело дека ако знаеме или сме сигурни дека постои X(постојам јас,во случајот на Декарт),тогаш ние исто така знаеме или сме сигурни за суштината на X и обратно.Изразено како принцип тоа би звучело: Ако присутноста на F ми овозможува да знам со сигурност дека Xпостои,тогаш F ја сочинува сета моја суштина.Раководејќи се по определбата на суштината кај Декарт(суштината на некоја ствар се состои во она без што таа ствар не би можела да постои),доаѓаме до следново.Ако јас знам со сигурност дека постои X,тогаш постоењето на она што е суштинско за X мора да ми биде познато со сигурност.Се разбира,Јас не мора да знам што е суштината на X за да знам дека X постои,но ако единствено F ја изразува целата суштина на X,тогаш знаејќи со сигурност дека F е присутно(постои), јас ќе знам со сигурност дека тоа што постои е X.Овој принцип,според веќе споменатите автори,применет во случајот на Декарт би значел: Ако е вистина дека Јас сум свесен за мислењето,тогаш нужно Јас сум свесен за себе,односно дека постојам.Од тука мислењето се јавува како моја суштина.

Да рекапитулираме: првиот чекор на Декарт во преиспитувањето на структурата на човековото познание е да докаже дека постои одредена ствар, имено,самиот тој.Натамошниот негов чекор е да ја одреди суштината на таа ствар.Во тоа истражување тој доаѓа до познанието дека тоа што ја сочинува природата на таа ствар(самиот тој) е мислењето.Затоа тој е свесен за себе само и единствено кога е свесен дека мисли.

Ако претпоставиме дека се наоѓаме на правецот на Декартовото размислување, тогаш станува полесно да се разбере следниов цитат од неговото дело "Расправа за методот",каде што тој за прв пат го навестува неговото "открытие" за раздвоеноста на духот и телото:

Понатаму внимателно проучував што сум и видов оти можам да претпоставам дека немам тело и дека не постојат ни светот ни местото на кое се наоѓам,но дека затоа не можам да претпоставам дека јас не постојам и дека,напротив од тоа што имам намера да се сомневам во вистината на другите ствари,следува мошне очигледно и мошне сигурно дека јас постојам.Само пак да престанев да мислам,иако сето друго што кога и да е сум си го претставувал би било вистинито,не би имал никаква причина да мислам дека сум постоел. *Од тоа разбрав дека сум супстанција чија сета суштина или природа и е во тоа само да мислам и на која за збиднување не ѝ е потребно никакво место ниту зависи од која и да е материјална ствар.* (мој италијанец) Според тоа,ова јас, т.е. душа која ме чини она што сум,е напoлно различно од телото и може дури и полесно да се познае од телото,а него и да го нема,таа би останала токму тоа што е.<sup>24</sup>

На ова се надоврзува мислата што Декарт ја изнесува во неговите "Медитации", поточно во Шестата медитација,која гласи:

Бидејќи јас знам со сигурност дека постојам,а во меѓувреме не забележав (*animadvertem*) ништо друго што нужно и припаѓа на мојата природа или суштина,освен дека сум ствар која мисли,со право заклучив дека мојата суштина се состои единствено во фактот дека јас сум ствар што мисли(*res cogitans*, В.Д.)<sup>25</sup>

Доколку го прифатиме мислењето на погоре наведените автори,дека Декарт во определба на сопствената суштина се раководи по тнр.Принцип на суштината,може да заклучиме дека телото не може да го исполни барањето што овој принцип го поставува.За да бидеме сигурни,ако сум свесен за моето тело(или за било што),тогаш според Декарт,јас сум свесен за себе.Меѓутоа,за Декарт не важи и обратното - ако сум свесен за себе,тогаш нужно јас сум свесен за сопственото тело.Не би било тешко да се замисли случај во кој еден човек не е свесен за сопственото тело,(на пример,поради тешка несреќа или прележана тешка болест) тој ја губи способноста за осет.Меѓутоа, кај Декарт се работи за тоа дека тој може да биде свесен за себе дури и кога не е свесен за ништо телесно.Бидејќи мислењето е негова

24

Hrestomatija IV,Zagreb,1979,str.169-170

25

Rene,Descartes, "Meditacije...",Op.Cit. ,str.235

суштина,а супстанцијата не може да има повеќе од една суштина,тој очигледно го застапува мислењето дека потполно и апсолутно се разликува од сопственото тело и може да постои без него.Затоа способноста за мислење,или во краен случај чистото познание,за Декарт,не зависи од тоа што се случува во мозокот,туку зависи од духот или душата.Во тој случај,како што вели авторот Дон Лок : "Значи тешка повредата на мозокот сама по себе не би значела дека не сум способен за мислење,туку би можела да значи дека не сум способен да се изразам себе си преку знаци и гласови.Би бил неспособен за мислење единствено ако не поседувам дух или душа,во кој случај, Декарт би заклучил, јас не би постоел воопшто,бидејќи по суштина сум мислечка супстанца."<sup>26</sup>

Самиот Декарт дава потврда за ваквото размислување уште на почетокот на делото "Медитации",кога во " Предговор до читателот" критички се осврнува на забелешките кон она што го напишал во "Расправа за методот":

... од тоа што човековиот дух е свртен самиот кон себе и не се прима себе си поинаку освен како ствар што мисли,не следи дека неговата природа или есенција се состои само од тоа што што стварта што мисли е таква,да зборот само (подвлекол В.Д.) го исклучува сето останато што би можело да се придодаде на природата на душата.На оваа примедба одговарам дека тука (се мисли на Расправата,В.Д)не сакав да го исклучам сето останато во смисла на самата вистина на стварта(со која тука не се занимавав),туку само во смисла на моето мислење,и тоа така,да смислата беше да ништо јасно не спознавам за што знаев дека се однесува на мојата есенција,освен дека сум ствар што мисли или ствар што во себе има способност за мислење.Во она што следи ќе покажам на кој начин од тоа,што не спознавам ништо друго што не припаѓа на мојата есенција,произлегува дека навистина не постои ништо друго што ѝ припаѓа.<sup>27</sup>

26

Don,Locke,"Mind,Matter,and The Meditations",MIND,Vol XC,July 1981, pp.343-366

27

Rene,Descartes,Op.Cit. str.191

Декарт е сигурен дека може да постои само со мислењето како негова единствена суштина, бидејќи неговата, да ја наречам "перцепција" на мислењето, му се јавува како нужна и доволна за неговото сопствено постоење. Треба да се напомене дека кога ги читаме неговите "Медитации", на неколку места среќаваме дека тој инсистира на тоа дека сè до *Шестата медитација* не може да се докаже дека духот и телото се разликуваат. Токму во оваа Медитација, Декарт го изведува доказот дека има јасна и разделна идеја за себе единствено како мислечка и непротежна ствар, додавајќи дека божјата семаќ може да направи тој да постои независно од телото, па затоа тој се разликува од сопственото тело.

Прашањето што веднаш се поставува е што е тоа што го уверува Декарт дека поседува јасна и разделна идеја (поим, перцепција) за себе како непротежна супстанција. Веднаш треба да се отфрли мислењето дека тоа е можеби некакво догматско верување или скриен метафизички принцип, бидејќи тоа не би имало никаква вредност, а не би личело на Декарт да посега по догма во толку значајана точка од неговото истражување. (Впрочем нему треба објективен доказ дека поседува јасна и разделна идеја за себе како непротежна супстанција.)

Мислам дека не е тешко, од она што до сега го наведовме, да се заклучи дека сигурноста за јасната и разделна идеја за себе како непротежна супстанција Декарт ја заснова врз демонстративниот доказ дека тој е свесен за себе само и единствено кога е свесен за мислењето. Свеста за неговото тело не му се појавува јасно и разделно. Тоа донекаде го објаснува и настојувањето на Декарт дека одвоеноста на духот и телото не може да се докаже сè до *Шестата медитација*. Тоа што Декарт го одложува до оваа *Медитација* е неговата решеност да врз основа на радикалното сомневање покаже дали нашите јасни и разделни поими (идеи) можат да не бидат погрешни. Тоа е таков вид сомневање кој треба да покаже дали воопшто

постои кореспонденција помеѓу реалноста и нашите јасни и разделни поими. Откако во *Третата медитација* докажува дека постои Бог и дека сите ствари зависат од него, и дека тој не е заведувач, Декарт во *Петтата медитација* заклучува дека тоа што го прима јасно и разделно не може да биде лажно. Овој заклучок ќе му овозможи во *Шестата медитација* да го изнесе тврдењето:

...бидејќи знам како сето она што јасно и разделно го разбираам може да биде само од Бога такво како што го разбираам; доволно е што можам јасно и разделно да разберам една ствар без друга, за да бидам сигурен дека едната се разликува од другата, бидејќи барем Бог може да ги постави одделно.<sup>28</sup>

Бидејќи претходно докажа дека се разбира себе си јасно и разделно "единствено како мислечка и непротежна ствар", Декарт заклучува дека во реалноста тој се разликува од сопственото тело.<sup>29</sup>

Во *Шестата медитација*, Декарт, изнесува и дополнителен аргумент за одвоеноста на духот и телото, кој според него ќе биде доволен доказ "дека душата на човекот потполно се разликува од телото", доколку тоа не е јасно покажано со аргументот за јасната и разделна идеја за нивната

<sup>28</sup> Rene, Descartes, Op. Cit., str. 234

<sup>29</sup> Декартовиот дуализам претставувал и претставува поле на расправа за многу философи. Посебно внимание предизвикува токму разликата на духот и телото во реалноста. Авторот Дон Лок го изнесува мислењето дека Декарт повикувајќи се на Бог во Шестата медитација, всушност го мисли следново:

"Ако јас можам да ги разделам поимите, тогаш Бог може да ги раздвои стварите, па според тоа мора да постои некаква разлика помеѓу нив. Меѓутоа, во рацете на Декарт ова повикување на Бог докажува нешто многу повеќе. Така, како што верува тој, Бог е способен да го постигне логички невозможното, па може да се претпостави дека Бог, на пример, може да го одвои 3 на квадрат од квадратниот корен од 81! Но, претпоставката, дека доколку Бог може да ги одвои стварите, тогаш мора да постои некаква разлика меѓу нив е всушност грешна, и води до заклучок дека навистина постои разлика меѓу 3 на квадрат и квадратниот корен од 81! Веројатно, поради тоа, повикувањето на Бог е само сликовит начин да се нагласи дека каде што постојат различни поими, може да постојат и различни ствари: да употребам една помодерна метафора, ако посочи поимна разлика меѓу А и В, тогаш постои и можеен свет во кој А и В се навистина различни. Но од ова не следи дека тие се навистина различни во актуалниот (реалниот, В.Д) свет."; Don, Lock, "Mind, Matter and The Meditations", MIND, Vol. XC, No. 359, July 1981, pp. 363

одвоеност. Тој аргумент се повикува на тоа дека телото е деливо а духот неделив, што кај Декарт се изразува во следново:

Пред сè забележувам дека големата разликата помеѓу духот и телото е во тоа што телото по својата природа секогаш е деливо, додека духот е потполно неделив; бидејќи додека него го посматрам, или себе самиот бидејќи сум само ствар која мисли, не можам во себе да разликувам никави делови, туку разбираам дека сум едноставно една и цела ствар; па иако се чини дека со целото мое тело е соединет целиот дух, ако се одсече нога или рака или некој друг дел од телото, не гледам дека нешто му е одземено на духот; а не можат да се наречат негови делови ниту способноста да посакува, осеќа, разбира и сл., бидејќи секогаш е еден и ист дух кој посакува, кој осеќа кој разбира. Наспроти тоа, не можам да замислам ниту една телесна или протезна ствар која, во своето размислување, не би можел лесно да ја разделам на делови, па затоа ѝ ја разбираам како делива; и тоа би било доволно да ме поучи како духот од телото е потполно различен, кога тоа не би го знаел веќе од друго место. (Декарт тука мисли на претходно изнесенiot аргумент дека поседува јасна и разделна идеја за духот како различен од телото, В.Д.)<sup>30</sup>

Но без оглед на овој додатен аргумент, би можеле да кажеме дека: применувајќи ја техниката на радикално сомневање врз сè што дава основа за сомневање, а во обидот да најде нешто што е "имуно" на тоа сомневање, Декарт открива дека може да се сомнева во поседувањето на сопственото тело, но не ѝ во тоа дека постои. Вакво сфаќање за потполната различност на духот и телото ќе ја соочи неговата филозофија со проблемот како да го објасни односот помеѓу духот и телото и ќе го направи решението на овој проблем многу тешко.

<sup>30</sup>

Rene, Descartes, "Meditacije...", Op. Cit., str. 238

### 3. Дух и тело-проблемот на интеракција

Еден од основните проблеми на Декартовиот дуализам е интеракцијата на духот и телото. Всушност, проблемот се состои во тоа да се објасни дали и како мислечката ствар и протежната ствар можата да бидат во каузална интеракција, односно да се објасни како духот може да предизвика движење во телото и како телото може да предизвика осети, емоции и слични активности, во духот.

Откако во делото "Медитации за првата филозофија", поточно во Шестата медитација, Декарт докажа дека материјалните тела навистина постојат и дека тие по нивната природа навистина и потполно се разликуваат од духот и дека нивните атрибути - "мислењето" како атрибут на духот и "протежноста" како атрибут на материјата (телата) се потполно различни - директната каузална интеракција меѓу овие два ентитети се чини дека е невозможна. Можноста за интеракција уште повеќе ја намалува и неговото тврдeње дека количеството на материјата и движењето во светот е константно, што значи дека духот ниту може да создаде, ниту да одземе количество на движење од она што веќе е распределено во светот. Таа константност на материјата и движењето, Декарт ја изведува од непроменливоста Божја, што би значело: штом Бог е непроменлив, тогаш и неговиот ефект, светот, мора да биде непроменлив. Бидејќи Бог во почетокот ја создал материјата, давајќи ѝ одреден квантум на мирување и движење, тогаш и сумата на материјата и сумата на движењето во светот мора да бидат постојани (константни). Затоа, доколку духот иницира, со акт на волја или некој друг вид активност, движење во телото, тогаш тоа би значело создавање на дополнително количество на движење од она што му е доделен на светот, од

што би следело дека количеството на движење во светот не е костантно и може да биде зголемено секогаш кога се појавува од волјата инициран акт.<sup>31</sup>Промената, тогаш, би се состоела од појава на настан во еден од двата меѓусебно различни ентитети. Според ова сфаќање, веќе рековме дека движењата во просторот ги нарекуваме "физички" настани, а промените на состојбите во нас (во нашиот дух) ги нарекуваме "ментални" настани. Причините за физичките настани се секогаш физички, никогаш ментални, а причините за менталните појави се секогаш ментални, никогаш физички. Сето ова, сепак, не е последица од "вистинското разликување" помеѓу атрибутите, туку едноставно кажано со картезијанскиот јазик "мислењето" и "протегањето" се сметаат за вистински различни атрибути. Од горе наведено произлегува дека на прашањето "Како се поврзани духот и телото?" мора да се одговори со одречување дека тие воопшто се поврзани. Но Декарт е на големи маки да го потврди ова, а мое мислење е дека тој воопшто не се труди тоа да го стори. Имено, во едно писмо упатено до принцезата Елизабета, ги среќаваме следниве негови зборови:

Постојат два факта во врска со душата на човекот кои се основа на сите нешта што можеме да ги знаеме за нејзината природа. Првиот е дека таа мисли, вториот е дека е соединета со телото и влијае врз и трпи влијание од него во таа заедница. За вториот тешко да можам да кажам нешто: јас се обидов единствено првиот да го направам доволно разбирлив. Бидејќи мојата основна цел беше да ја докажам дистинкцијата меѓу духот и телот, до сега само во првиот бев успешен, а вториот може да биде многу тежок.<sup>32</sup>

Според ова, Декарт е свесен дека телото што го нарекуваме "наше" постои исто како што постојат и другите тела во природата. Ако искуството

<sup>31</sup> Види повеќе за ова во извонредната статија на : Peter, McLaughlin "Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion", The Philosophical Review, Vol.102 ,No.2 (April 1993), pp.155-182

<sup>32</sup> "Descartes: Philosophical Letters", translated and edited by Anthony Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1970, p.137, цитирано во: "The Unity of Descartes's Man" by Paul Hoffman, The Philosophical Review, Vol. XCV, No.3, July 1986, pp.342



ме учи да верувам дека сонцето и ѕвездите постојат,тогаш можам со сигурност да верувам дека и моето тело е материјално и дека постои.За постоењето на ова тело дознавам од искуството,а за неговата основна природа,вели Декарт, преку набљудување на однесувањето на телото(што е доволно јасно изнесено во рамките на неговата филозофија на природата).Меѓутоа,за врската меѓу"јас" како мислечка супстанција од една страна и телото за кое претпоставува дека му припаѓа од друга страна, Декарт вели дека искуството дава само "матна претстава".

Убедувањето,во кое ние обично веруваме дека духот е поврзан со телото,а телото со духот,е едно од посилените убедувања:неговата сила произлегува од секојдневното однесување,како свесно така и рефлексивно (ненамерно).Но Декарт нема намера да ја доведе директно во прашање силината на ова убедување,туку неговата вистина.Секако,тоа не е толку едноставно.И покрај тоа што меѓусебната интеракција на духот и телото можеби е само случајно-нејасна претпоставка или една од главните предраци несвесно создадени за време на детството,Декарт наидува на тешкотија да го објасни она што нарекуваме меѓусебен однос на духот и телото.Ако моето тело се сопне и падне јас чувствувам болка,а ако падне камен не чувствувам ништо.Зошто чувствувам болка во првиот случај,а во вториот не,ако тврдам дека не сум поинаку поврзан со каменот отколку што сум со телото?Кога сакам да се движи моето тело,тогаш се движат моите нозе,но кога би посакал да се движи телото на мојот пријател,тоа не се движи.Зошто тогаш двете тела би се однесувале различно ако мојот дух не е во поинтимна врска со едното отколку со другото?Ако ваквата разлика во надворешното однесување на телата не се доказ за меѓусебно дејство,туку се едноставно пример на случајни и погрешни заклучоци,тогаш се поставува прашањето како да ја објаснам разликата меѓу "мене" и "моето тело" и разликата меѓу "мене" и каменот?Но иако не знам каква е врската што

постои меѓу мене и телото, со сигурност можам да тврдам дека таа се разликува од врската што го поврзува телото за кое тврдам дека е "мое", од она тело што не е мое. Зарем не може да се каже ништо друго освен дека тоа е различна врска?

Мислам дека треба да напоменеме дека едно нешто е да се повикуваме на одредени основи за да покажеме дека врската меѓу редот на физичките процеси и редот на менталните процеси не настанува според одредена причина-дека само настаните од ист вид може да се каузално поврзани-а сосема друго нешто да се покаже дека нема никаква врска меѓу овие два реда процеси. Се чини дека второто Декарт никогаш не го зема пред вид. Она на што тој се повикува во однос на врската дух-тело, не дава прифатливо и адекватно решение за проблемот. И во случај кога меѓусебното причинско-последично дејство на духот и телото се потврдува преку погрешни заклучоци, Декарт признава дека сигурно мора да постои врска меѓу духот и телото. Од таму пред него се поставуваат две прашања: Како знам дека постои некаква врска? и Како може таа врска да се опише? (Можно е да знаеме дека духот и телото се поврзани, па сепак да не можеме да знаеме како се тие поврзани.)

Во врска со првото, од двете прашања, одговорот на Декарт е дека "врската меѓу душата и телото е откриена интуитивно", односно таа е факт што наоѓа свое место во така наречените "едноставни природи".<sup>33</sup> Како одговор на второто прашање, во однос на врската, единствено што Декарт може да каже е дека духот и телото се така поврзани да секогаш кога се

---

<sup>33</sup> Во веќе напоменатото писмо до принцезата Елизабета, Декарт го вели следново:

"Како прво, мислам дека поседуваме сигурни основни поими... Покрај основните, како што се постоењето, бројот и времето, кои се содржани во сè за што сме свесни, постојат и, за одредени тела, (поимот) протежност... за душата тоа е мислењето... и на крај заединството на духот и телото и нивниот меѓусебен однос, ние имаме само идеја за ова единство, на која се засновува нашата идеја за силата на душата (force) да го движи телото, и силата на телото да влијае на душата и да предизвикува чувства и емоции." Op. cit. (Adam and Tannery, Vol. III, p. 664-664)

чини дека се во интеракција, произлегува дека духот е повод за физичките промени што се случуваат во телото, односно дека состојбите во телото се повод за менталните промени што се јавуваат во духот (душата). Но ова изгледа противречно на ставот на неговата Метафизика дека духот како *res cogitans*, чиј атрибут е мислењето, не може да трпи промена од телото кое се одликува со протежност (*res extensa*) како основен атрибут. Токму поради ова одговорот на вториот прашање не може и не смее да се бара само во неговата Метафизика, туку треба да се анализираат одредени сфаќања во неговата Физика, поточно неговата психо-физика.

Анатомијата и физиологијата на Декартовата натуралистичка филозофија (Физика) е во сооднос со неговата небеска и терестријална механика. Живото тело или "машина" се разликува од неживото не во основата, туку едноставно во тоа што е посложено во однос на распоредот и функцијата на неговите делови и има поголема хетерогеноста меѓу неговите најмали делови (атоми). Ова Декарт го сумира во: "...телото на човекот не е ништо друго туку статуа или машина создадена од земја", гледиште што подоцна ќе биде потврдено во мислењето изречено од Лајбниц: "Се што се содржи во телото на човекот или во животното е исто толку механичко како и она што се содржи во еден часовник."<sup>34</sup>

Декарт разликува два вида на органски тела што можат да се движат (организми што се разликуваат од растенијата). Првите, едноставно наречени "животни" се едноставни машини или автомати. За нив е карактеристичен инстинктот, кој најчесто се смета за најкарактеристична активност, а кој инстинкт се сведува на автоматски движења кои се одвиваат исто како и движењата на вештачки создадените машини (направи). Во Декартовата шема животните се "физиолошки автомати", чија активност е раководена

<sup>34</sup> Споредувањето на човековото тело со часовникот била омилена илустрација во времето во кое живее Лајбниц. Пред него оваа илустрација ја користеле Декарт и неговито современик Геулин. Во суштина тоа е чисто механичко објаснување на телото и начинот на неговото функционирање.

70  
одво  
ме!  
Волеми  
то мит!  
ме!

од законите на физиката. Така на пр.,пајакот е природен автомат за плетење,кртот автомат за копање и слично.Декартовото сфаќање на животните како биолошки машини не значи дека тие сè објекти без осет.Декарт добро ја познавал анатомијата и вршел голем број секцирања на тела и органи,така да не му било непознато поседувањето на сетилата и нервната поврзаност на истите со мозокот.Тој знаел дека сетилата им овозможуваат на животните визуелна,аудиторна,сенсуална и друг вид поврзаност со светот.Според него животните не се,слепи и глуви машини,туку тие се обдарени со она што Аристотел го подразбира како "сетилна душа".

Како што веќе беше кажано и телото на човекот исто така е разбрано како машина,но тоа е зачувано од механичкиот автоматизам со суверената контрола на *res cogitans*.Иако функциите на човечкото тело се механички,однесувањето на човекот ,во најширока смисла,вклучувајќи ги тука сознајните и волевите активности ,не може да се објасни само со поимите на материјата и движењето,туку бара и други одредувачки атрибути-ментални(духовни).

Декартовиот обид да го разреши интерактивниот однос на духот и телото добива форма на паралелизам.Меѓудејството на духот и телото е очигледно и покрај тоа што можеби сме здобиле погрешни заклучоци во сетилното искуство. Но со помош на сетилното искуство доаѓаме до заклучок на независното постоење на материјалните тела и имаме можност со помош на меморијата да замислиме еден свет на тела кои никогаш не сме ги осознале.Имено,Декарт прави разлика меѓу свесна активност и она што што го подложуваме на свесно разгледување. Осетите,замислувањето и помнењето се ментални активности кои бараат погодна психолошка ситуација како можност за нивно појавување.Меѓутоа,објектите на нашите осети и фантазија,за разлика од осеќањето и фантазирањето,не се начини на свест.Проблемот што се јавува во врска со статусот на она што непосредно

се осеќа и неговата врска со физичкиот предмет,кај Декарт не добива експлицитен одговор,а во суштина проблемот останува неразрешен и во современата теорија на познанието.Всушност,постојат два проблеми кои тој треба да ги разреши,едниот спротивен на другиот.Тоа се:Како влијае материјалниот објект врз човечкото тело за да може тоа самото да го спознае објектот? и Како доаѓа до тоа да кога духот сака телото,или дел од него,да се движи или да изврши некоја друга волева активност,тоа навистина да се движи?

Првото прашање е поврзано со сетилната перцепција.Неа Декарт ја дели на три дела и тоа: 1) серија на каузално поврзани настани кои во себе ги вклучуваат оние појави што се јавуваат во "надрознетото" тело и оние што ги стимулираат нервните завршетоци и сетилата на телото што ги прима овие осети; 2)одвивање на движењата почнувајќи од надрознетото сетилно,преку нервите па сè до жлездата што се наоѓа во центарот на мозокот,врз која што жлезда 3) се произведува дразба(механичка дразба налик на отисок на печат во восок) во кој случај поради физичката дразба се јавува свесно дејство.Овие "голи факти" Декарт ги предочува за да ја разјасни сетилната стимулација и перцепцијата.Сетилните квалитети настануваат во душата под влијание на нервите.Душата навистина,може да се каже, субјективно се чувствува како нематеријален принцип во целото тело,но од друга страна таа како неделива,мора во телото да има свое одредено место од кое делува на телото и прима влијание од него.Како што истакнува Декарт,тоа место е во еден непарен орган на телото,жлездата наречена-glandula pinealis (епифиза).Тука душата непосредно се допира со "животните духови како еден најфин флуид екстрахиран од крвта,кој само по обемот на честиците се разликува од неа"<sup>35</sup>,а кои поаѓаат од мозокот и се простираат по целото тело.Преку тие "животни духови" нервите ги

35

Rene,Dekart,"Strasti duše",Grafos,Beograd,1981,str.25

движата мускулите,а преку нив нервите ги примаат надворешните дразби и ги спроведуваат до мозокот.Декарт е на мислење дека од тоа место во мозокот,во кое се наоѓа душата,поаѓаат на сите страни нерви,односно дека тука сите нерви завршуваат,па затоа е можно душата да влијае врз сите делови на телото и да се чувствува субјективно во секој дел од телото како цела и неделива.Според него душата делува врз телото и тоа врз неа непосредно,а тоа делување е исто така делување на непосреден допир,како што што и сите дејства на материјалните делчиња се сведуваат на непосреден допир(судир).

Меѓутоа,последната фаза,од наведените три, е таа што го спречува да го надмине проблемот "дух и тело",бидејќи во неа наидува на проблемот како да со своите метафизички тврдења ја објасни транзицијата од физичката дразба врз физички орган (glandula pinealis)во чисто ментална операција на осознавање.Сите фази што и претходеа на оваа фаза се чисто физички фази каузално поврзани,но во оваа фаза се прекинува континуитетот,бидејќи според Декарт,врската меѓу надразнувањето на жлездата и актот на познание,не е каузална.Таа врска не е едноставно однос на временски след.Тоа произлегу од таму што најфините делови на телото (животните духови) што се движат може да предизвикаа движење во други делови на телото,но не постои ситуација во кои тие делови би предизвикале движење во нешто што *ex hipotesi* е неподвижно и непротежно,како што е тоа душата.Преминот од квантитет во квалитет може да се изведе под влијание на интерполација,но не со учество на физички и ментални посредници без оглед на нивниот број.Затоа како посебен проблем се јавува волјата или волевата активност.

При взаемното делување на душата врз телото и телото врз душата,душата ги прима од телото сите осети,имагинацијата и чувставата, и дотолку е чисто пасивна: сите тие феномени се потполно условени со

материјални, физиолошки причини и не можат да се разберат без нив. Наспроти тоа, душата единствено со својата волја влијае врз телото. Сепак, доколку погледнеме што Декарт кажува за влијанието на волјата врз телото, во суштина наидуваме повторно на тешкотии да ја разбереме врската меѓу духот и телото. Декарт тврди дека волјата на душата е слободна. Но за него ова е повеќе аналитичко тврдење, тврдење дека душата е активна во својата активност или пасивна во својата пасивност за време траењето на "страста".<sup>36</sup> Меѓутоа, да се биде слободен во волевата активност, значи да не се зависи од никаква физичка активност. Слободата на волјата, тогаш би можела да се спротивстави на страста и тоа не со "проверување" на емотивниот процес додека тој се одвива во нервниот систем, туку со "насочување" на текот на "животните духови" во правец на потиснување или инхибирање на движењата што се јавуваат во периферните нервни завршетоци на органите. Декарт е на голема мака околу тоа кон што да ја придодаде волјата: дали на душата како таква, или на заемната врска на душата и телото. Доколу ја придодаде на душата, тогаш природата на душата не е во чистото мислење, а доколку ја придодаде на врската на душата со телото, тогаш волјата би била пасивна, а треба да биде активна и слободна.

Сето ова нè наведува на прашањето: Дали Декарт нуди решение за неколку проблеми кои се основни во разбирањето на поврзаноста на духот и телото? По се изгледа дека не можеме да очекуваме потврден одговор. Сетилното искуство, емоционалното искуство и волјата во неговите објаснувања се во интеракција, иако тоа се негира со термините што тој ги користи за

<sup>36</sup> "Од два вида на идеи што можеме да ги разликуваме во душата (од кои првата е нејзината активност, т.е. нејзината волја, а втората е страст... што ги содржи во себе сите видови на перцепција), првата е апсолутна во нејзината сила и може да биде променета единствено под индиректно влијание на телото, додека втората, напротива, зависи од активностите што ги произведуваат (се мисли на страстите, В.Д.) и може да биде променета единствено индиректно од душата... Целата активност на душата се состои во тоа да, сакајќи нешто, таа предизвикува малата жлезда со која интимно е поврзана да се движи во правец што го произведува ефектот кој одговара на волевата активност.", Rene, Dekart, "Strasti duše", Grafos, Beograd, 1981, str.55

објаснување. Вистина е дека како резултат на овие истражувања може да дојдеме до едно општо прашање: Како може свесната супстанција постојано да биде присутна во *glandula pinealis*? Но од каква полза би ни било ова прашање? Тоа би не одвело само до новото прашање- дали е и "присуството" исто така нејасно како и "единството"? Декарт претпоставува дека ги "растерал" нејаснотијата и конфузијата со:

а) одбирање на *glandula pinealis* како единствени централен примач на сето она што аферентните движења му го предаваат на телото, по што се одделуваат сите еферентни движења

б) со идентификација на *glandula pinealis* со "центар на душата"

в) со дистинкција на чистите механички движења (кои ги објаснуваат физичките промени) за разлика од "животните духови" (кои ги објаснуваат физиолошките промени)

Зарем не е чудно во однос на б), бидејќи душата не е сместена во простор, да се зборува за *glandula pinealis* како центар на душата, или дека душата е присутна во неа, зарем не е тоа погрешна метафора што произлегува од просторната аналогија? Не греша ли Декарт, кога претпоставува дека поради тоа што "животните духови" се ретки, активни и гасовити, па со тоа се помалку материјални, дека тие се подобри за интеракција со душата како мислечка супстанција? Нервите, кои се физички, се средина за "животните духови" во која тие се движат. Интерполацијата на посредници кои прават физичките функции да личат на ментални кога тоа не се и обратни, едноставно претставува развлекување на проблемот. Согласно со Декартовата Метафизика и Физика, нема логички начин да се избегне неуспехот, Декарт не дава доказ за тоа како *res cogitans* може да ја движи *glandula pinealis* кога не ја движи ниту раката, ногата или било кој друг дел од телото. Материјата колку и да е ретка (како во случајот на "животните духови" или крвта) таа сеуште сè одликува со протежност и движење и во крајна основа,



според принципите на Декарт,таа е сепак "материјална". Иако го дозволува отелотворувањето човекот,тој сепак не успева да покаже како се остварува компатибилноста на духот и телото во неговиот квалитативен дуализам.

Сепак и покрај неуспехот да го разреши проблемот што е присутен до денес,не треба да го занемариме она што Декарт го направи за нововековната филозофија и наука.

Декарт,имено,прв пат точно го определува поимот дух,идентификувајќи го духот со свеста.Тој е прв меѓу сите дотогашни мислители кој доаѓа до свеста за сопственото Јас или како што тоа го истакнува К.А.Стронг:

Душата не е емпириски факт,туку заклучок. Ова произлегува од Декартовиот аргумент,прочуеното "cogito ergo sum". Тука заклучокот, "sum" едноставно не значи дека "моите мисли постојат"; тој значи дека постои "res cogitans",различна од "cogitatio", и не непосредно дадена како што е "cogitatio" дадено.Ако душата беше непосредно дадена,тогаш таа не ќе беше изведена туку позната,а аргументот ќе произлезеше од тврдењето "sum".Вистинската премиса што,Декарт ја има на ум,не е "cogito", туку "cogitatio fit", "мислењето се одвива",па така заклучокот е "ergo sum". "Јас сум:"Јас" така е дадено во заклучокот, но не и во премисите.<sup>38</sup>

факт!  
свист!

Во овој негов основен став,Декарт ја наоѓа навистина онаа единствена и апсолутна вистина,која неговиот сеопшт (радикален) скептицизам ја бараше:ставот за апсолутно несомнената егзистенција на нашата свест.

Врз основа на оваа вистина тој за прв пат го поставува егзактно основниот филозофски проблем:проблемот за односот на материјата и духот.И античката филозофија(и схоластиката,која во основните поими не се издигна многу над неа) доаѓа навистина до поимот "дух",но духот таму сеуште има чисто формални особености,неговата реална природа,која се состои во свеста,сеуште не била позната.Затоа античката филозофија и може да говори за различну души,придавајќи им поедини психички функции

<sup>38</sup>

С.А.Стронг, "Why the mind has a body", Macmillan, New York, 1903., p. 198

на поединечни душевни супстанции. Со утврдувањето на единството на свес-та, Декарт го утврдува и единството на душевната супстанција, па затоа и спротивноста на материјата и духот се издигнуваат до екстремност.

Како и да е, не треба да се загуби од вид дека еден од основните филозофски проблеми, односот на духот и материјата во суштина се два различни проблеми: од една страна тоа е проблемот на единство на духот и телото, а од друга страна, проблем на односот на душата и телото. Ако духот и материјата се засебни ентитети (супстанции), тогаш тешко дека може да стане збор за некакво единство меѓу нив, односно самиот проблем тогаш се отфрла. Меѓутоа, проблемот навистина постои, а дуализмот на Декарт не може да биде негово решение, токму поради тоа што врз негова основа не може да се реши и објасни вториот проблем - проблемот на взаемната поврзаност на душата и телото. Додека првиот проблем се однесува на духот и материјата воопшто, вториот проблем се однесува на поединечниот дух (сфатен како личност) и оној дел од материјата кој што го опкружува поединечниот свесен дух, а тоа е органското тело. Ако духот и материјата се навистина две диспаратетни супстанции, тогаш навистина не може да се замисли како може материјата од која е создадено нашето тело да делува врз духот и обратно; тоа ни самиот Декарт не можеше да го објасни.

### III. Аналитичката философија и проблемот ' дух - тело '

Разгледувајќи го проблемот 'дух-тело' во неговата историска развојност, станува јасно дека овој проблем кај повеќето философи се изразува во прашањето: "Дали духот е различен вид ентитет од телото, и доколку è, како тие се поврзани?" Како што веќе рековме, прашањето се однесува на определбата на поимите на материјата и духот, односно проблемот на постоење или непостоење духовна супстанција. При тоа поимите "дух" и "тело" честопати се испреплетуваат со поимите кои се карактеризираат како јавни и приватни. Така на пример, одразите, сенките или фатаморганите се јавни, но има луѓе кои нерадо би ги нарекле материјални. Мислите се ментални, но не е непосредно очигледно дека тие се неспособни да се делат.

Може ли еден мисловен експеримент да ни помогне во разјаснување на тоа зошто духот може да биде сметан за радикално различен од телото?

Да замислиме дека еден човек знае се во врска со неврофизиологијата на слухот, меѓутоа тој е глув. По сè изгледа дека во тој случај нему би му недостасувало знаење за суштината на искуството на слухот; поинаку кажано тој воопшто не би знаел како е да слушаш. Бидејќи, *ex hypothesis*, тој знае се за физичките процеси што настануваат и се одвиваат при слушањето, тогаш искуството мора да е нешто повеќе и над овие процеси. Вака поставен, проблемот за духот се јавува како проблем за состојбите на свеста. Се чини дека суштината на овие состојби му е потполно позната единствено на оној што се наоѓа во таква состојба, за разлика од физичките состојби кои, во принцип, можат да бидат набљудувани од секого.

Алтернативно гледиште и формулација на проблемот се обидува да даде авторот Франц Brentano (1874г.)<sup>1</sup>, кој сопствената аргументација многу повеќе ја базира врз суштината на мислата, отколку врз суштината на свеста здобиена врз основа на сетилното искуство. Според него, мислата, во суштина го содржи она што тој го нарекува *интенционалност*, што би значело дека таа (мислата) се однесува на нешто друго од неа самата.<sup>2</sup> Така, јас можам да "имам" мисла за конкретен мост (на пример, Камениот мост во Скопје) или за кентаур, кој воопшто и не постои. Ова својство на мислата, "да се однесува на нешто", односно да биде упатена на нешто различно од

<sup>1</sup> Franc, Brentano, "Psychology from an empirical standpoints", London, 1973.

<sup>2</sup> "Секој психички феномен се карактеризира со она што средновековните схоластичари го нарекувале намерна (исто така ментална) неприсутност на еден објект, а што ние, иако не сосема јасно, ќе го наречеме релација кон содржината, која упатува на некој објект (кој не е тука за да биде разбран како реалност), или иманентна објективност. Секој (се мисли на психички феномен, В.Д.) содржи нешто во себе како објект, иако не секој на ист начина. Во претставата нешто е претставено, во судот нешто е потврдено или отфрлено, во желбата нешто е пожелувано, и сè така.

Оваа намерна неприсутност е особено карактеристична за психичките феномени. Ниту еден физички феномен не покажува нешто слично. Според тоа можеме да ги определиме психичките феномени велејќи дека тие се феномени кои интенционално содржат некој објект во нив самите." *Ibidem*, p.115

неа самата, не се среќава како својство на физичките феномени и претставува карактеристика на менталното, а воедно се зема како доказ за неговото нефизичко потекло.

Ваквиот начин на размислување несомнено води кон дуализам на духот и телото. При тоа се јавуваат голем број проблеми што се однесуваат на релација: ментални - духовни состојби, како: Дали менталните состојби се својство на една духовна супстанција, како што мисли Декарт (види второ поглавје), или духот едноставно е последователен збир на таквите состојби (менталните состојби), како што Хјум верувал (Расправа за човековата природа)? Дали духот е во интеракција со телото, како што здраворазумското размислување ни покажува? Ако е така, како тогаш два тотално различни ентитети се наоѓаат во интеракција и дали таа интеракција не го прекршува законот за одржување на физичката енергија? Нема сомневање дека дуализмот има свои одговори на овие прашања. Меѓутоа, се чини дека проблемот со дуализмот не е во тоа дали и во колкава мера тој успева или не успева да ги прилагоди фактите или пак дека е отворен за сериозни приговори, туку во тоа што се добива впечаток дека тој повеќе воведува мистерија во проблемот отколку што фрла светлина. Токму поради специфичноста на проблемите идејата на дуализам е неприфатлива за поголем број филозофи и научници.

Поради тоа, а со цел да се надминат тешкотиите на некои наидува дуалистичкото толкување на односот 'дух-тело', излезот е побаран во отфрлање на поимот супстанција, при што тој е заменет со поимот 'паралелен ток на својства'. Меѓутоа, повторно се јавиле прашањата дали овие својства се исклучително духовни или исклучително физички, односно дали некои се и духовни и физички, или дали се својства на овие два различни вида, кои меѓусебно се несводиви, во смисла дека членовите на едната класа ниту логички ниту физички не можат да се идентификуваат со оние на другата

класа. Ова одново го актуализира прашањето причинска поврзаност на духот и телото, при што алтернативно се сметало дека тие се во интеракција, односно дека физичките својства се во причинско-последична врска со духовните својства, во смисла дека тие зависат од тоа дали нивната егзистенција може да се сознае. Исто така се смета дека духовните својства се причински зависни од физичката состојба на личноста која ги "поседува", но дека духовните својства имаат само духовни последици и дека причински се неделотворни, бидејќи се последица на физичките својства, но самите тие не се причина. Последново гледиште го застапуваат они што физичкиот светот го земаат за затворен систем во кој сè што се збиднува може да се објасни со физички термини, при што тие дозволуваат постоење на духовни настани кои самите не се физички но сепак може за нив да се најде физичко објаснување.

Напредокот на природните науки, особено од 18-от век наваму, придонесе да се јави мислење дека е можно потполно материјалистичко<sup>3</sup> толкување на светот, а согласно со тоа и на проблемот 'дух-тело интеракција'. Тоа ги поттикна обидите за материјалистичко надминување на проблемот на свеста и со неа поврзаниот проблем 'дух-тело', што во последниве четири децении на XX-от век се изрази преку тенденцијата да му се даде примат на физичкото (материјалното) во надминување на проблемот.

### **1. Логичкиот бихејвиоризам на Гилберт Рајл**

На современата философија не ѝ недостасуваат напорите да го ослободи Декартовиот проблем за релација на духот и телото од неговите

---

<sup>3</sup> Со ова мислење не го отфрлам постоењето на материјалистичкото толкување на светот во античкиот период пред појавата на модерната наука.

метафизички нејасноти. При тоа јасно се изразува ставот дека на овој проблем не треба да му се пријде од аспект на расправа за духот (ментално) и материја како супстанции. Напротив, можното решение на овој проблем треба да започне со прашањето како ние доаѓаме до нашите поими за физичкото и психичкото и во каква релација се наоѓаат овие поим. По голем број философи на дваесеттиот век, особено оние што историчарите на философијата ги вбројуваат во аналитичкиот правец (или твр. носители на аналитичкиот дух во философијата), го застапуваат мислењето дека проблемот ќе биде надминат во моментот кога ќе бидеме потполно согласни во правилата и начините на употреба на она што го подразбираме при употребата на поимите 'ментално' и 'физичко'. Само тогаш ќе бидем способни да постигнеме знаење за вистинското значење на сите искази за физичкото и менталното и да ја откриеме релацијата во која се наоѓаат исказите што се однесуваат на физичкото со исказите што се однесуваат на менталното.

Меѓу авторите што го застапуваат ваквото мислење се вбројува и англискиот философ Гилберт Рајл (Gilbert Ryle), чие име скоро по правило се врзува за синтагмата "дух во машина". Оваа синтагма ја составил самиот Рајл со цел да го карактеризира митскиот поглед, што тој му го припишува на Декарт, за односот помеѓу духот и телото, а со јасна определба да го "урне" тој мит. Оваа се гледа уште во уводот на Рајловото најзначајно дело "Поимот 'дух'" (1949г.) каде што тој го вели следново:

Декарт ни остави едно од неговите најголеми философски наследства- мит кој продолжува да ја искривува континенталната географија на субјектот.

Митот се разбира не е бајка. Тоа е претставување на фактите кои ѝ припаѓаат на една категорија со јазикот кој е прикладен за друга. Да се разбие митот, имено, не значи да се уништат фактите туку само да се вратат на местото на кое припаѓаат.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Gilbert, Ryle, "The Concept of Mind", London: Hutchinson of London, 1949, p.8

Првото прашање што се наметнува во врска со овој став на Рајл за "враќање на местото на кое припаѓаат" е дали тоа всушност ќе значи негов обид да постигне целосен пренос на менталното врз физичкото? Како потврден одговор на ова прашање, во неговото дело "Поимот 'дух'", може да се сретнат голем број докази во таа насока. Така на пример, го читаме следново:

Низ целата книга како црвена нишка се провлекува идејата да кога ги карактеризираме луѓето со ментални предикати, ние не правиме никакви непроверени заклучоци за какви ѝ да е сенишните процеси во токовите на свеста до кои ни е оневозможен пристап; ние ги опишуваме начините на кои луѓето водат делови од своето предоминантно јавно однесување.<sup>5</sup>

На едно друго место во книгата тој го одрекува тврдењето дека постојат ментални доживувања, доколку тие доживувања се одредуваат како нешто што се одвива "во светот од втор ред".<sup>6</sup> Ова тврдење е во прилог на неговиот став дека "говорејќи за духот на некој друг човек не значи дека говориме за некаков склад (магацин) во кој е дозволено да се складираат предмети кои нешто што се нарекува "физички свет" не смее да ги прими; тоа значи да се говори за способностите на тој човек, за неговите одговорности и афинитети да извршува и трпи одредени видови дејности во обичниот свет."<sup>7</sup>

Наведените цитати и уште многу слични на нив, што можеме да ги прочитаеме низ целата книга, наговестуваат дека Гилберт Рајл го застапува сфаќањето дека секој говор за нашите ментални состојби и процеси може да се преформулира на таков начин што ќе го елиминира секое повикување на она што го означуваме како "внатрешен живот". Тоа што на негово место може да се стави е збир на искази за начините во јавното однесување

---

<sup>5</sup> Ibidem., p.51

<sup>6</sup> Ibidem., p.161

<sup>7</sup> Ibidem., p.199



на луѓето. Одбраната на ова сфаќање би ја елиминирало тешкотијата која постојано ги демне сите дуалистички теории-објаснувањето во каков однос се менталните и физичките процеси или како една личност кога ѝ да е може да дознае што се случува во духот на другата личност. Обидот да се покаже дека сите привидни референци кои ние ги правиме кон доживувањата во она што го нарекуваме "внатрешен живот" можат да се елиминираат, станува основна цел на делото на Гилберт Рајл.

Основната забелешка, што Рајл му ја припишува на Декарт, се состои во "грешка во категоријата" (category mistake), што Декарт ја прави кога говори за духот, а која, според Рајл, има корени уште во механичката теорија за просторот што ја поставил Галилео Галилеј. Така Рајл вели:

Кога Галилео покажал дека неговите методи на научното откритие се компетентни да ја потврдат механичката теорија за просторот и сè што се наоѓа во него, Декарт во себе наоѓа два конфликтни мотиви. Како човек од науката тој не можел а да не ги потврди тврдењата на механичката теорија, но од друга страна како религиозен и морален човек тој не можел да ја прифати, како што Хобс тоа го прифатил, обесхрабрувачката забелешка на ваквите тврдења, имено дека човековата природа се разликува единствено во степен на комплексност од часовникот. Менталното не може да биде единствено варијација на механичкото.<sup>8</sup>

Токму поради ова, истакнува Рајл, Декарт, а подоцна и неговите следбеници, излезот ќе го побараат во дуализмот меѓу менталното и физичкото, одрекувајќи били каква каузална поврзаност на овие, според нив различни ентитети. Во тој случај разликата меѓу однесувањата на човекот што ги опишуваме како интелегентни и оние што ги опишуваме како неинтелегентни (во смисла на рефлексни и инстинктивни), мора да биде разлика во нивната причина; така додека некои движења на раката или јазикот се се ефекти на механичка причина, други се ефекти на не-механичка причина (волјата, односно во крајна линија-духот).

<sup>8</sup> Gilbert, Ryle, „Op. cit, p. 18

Тоа ќе доведе, како што истакнува Рајл, разликата меѓу менталното и физичкото, да биде претставена како разлика внатре во "... рамките на категориите 'ствар', 'материја', 'атрибут', 'состојба', 'процес', 'промена', 'причина', 'ефект'.<sup>9</sup> Според тоа духот се јавува како ствар, но различна од телото, а менталните процеси како причина и ефект, но различни од телесните движења. За Гилберт Рајл оваа теорија не е ништо повеќе од пара-механичка хипотеза, што го потврдува и следново негово мислење:

Дека оваа претпоставка (пара-механичка хипотеза, В.Д.) се наоѓа во центарот на доктрината покажува фактот дека таа од самиот почеток се соочува со големи теориски тешкотии во објаснувањето како духот влијае врз и трпи влијание од телото. Како може менталните процеси, како што е волјата, да предизвикаат физички движења како што е движењето на јазикот? Како може физичката промена во оптичкиот нерв да предизвика духовна перцепција на светлината? Овие добро познати тешкотии сами по себе покажуваат на колку ровка почва Декар ја поставил својата теорија за духот. Тоа е истата ровка почва на која тој и Галилео ја сместуваат нивната механика.<sup>10</sup>

Поради тоа Рајл го отфрла мислењето за духот како нематеријален, нарекувајќи го ова сфаќање "Декартов мит", кој во основа, не е ништо повеќе од третирање на духот како "дух" (сениште) во "машина" (телото). Од тие причини сфаќањето на Декарт за духот и сфаќањето за телото како *res cogitans* и *res extensa* за Гилберт Рајл не се прифатливи. Но тоа не значи дека со тоа тој го одрекува постоењето на менталните процеси. Рајл всушност сака да го подвлече следново: "Јас, на пример, не одрекувам дека постојат ментални процеси. Изведувањето на долга математичка операција делење е ментален процес исто како што е и правењето шега. Но јас велам дека фразата "се одвиваат ментални процеси" не е од ист вид како фразата "се одвиваат физички процеси", па според тоа нема никаква смисла овие две да се соединуваат или разединуваат."<sup>11</sup> Соединувањето или разеди-

<sup>9</sup> Ibidem, p. 19

<sup>10</sup> Ibidem, p. 20

<sup>11</sup> Gilbert, Ryle, Op. cit. , p. 22

нувањето на овие две доведува до она што Рајл го нарекува "category mistake". Поради тоа целиот негов напор за разбивање на "митот" ќе биде насочен кон демонстрирање на аргументи со кои ќе се обиде да покаже дека "митската обвивка" за спротивниот карактер на духот во однос на материјата, може да биде "разбиена". Меѓутоа, не на ист начин како што тоа до тогаш се правело со давање предност на духот над материјата или на материјата над духот, туку на сосема поинаков начин. Со тоа Рајл јасно се определува за поинаков приод на проблемот, што по негово мислење, ќе му овозможи да ги избегне грешките на неговите претходници. Потврда за ова е неговиот став:

Верувањето дека постои поларна спротивност меѓу духот и материјата е верување дека тие се термини од ист логички тип.

Од таму ќе следи дека и идеализмот и материјализмот се одговор на едно погрешно прашање. "Редукцијата" на материјалниот свет на менталните состојби и процеси, исто како и редукцијата на менталните состојби и процеси на физичките состојби и процеси, ја претпоставува легитимноста на дисјункцијата "Или постои дух или постои тело (но не двете). Тоа би било исто како да велите "Или таа купи лева нараквица или десна нараквица или купи пар нараквици (но не двете)".<sup>12</sup>

Демонстрирањето на апсурдноста на "Декартовиот мит" е главна тема на расправа во книгата на Рајл "Поимот 'дух'", при што тој ќе наведе илјадници примери за да го поткрепи неговото погрешно влијание. Сиот напор што Рајл го прави е насочен кон докажувањето дека нема и не може да постои никаква скриена ментална сила, никакво скриено огледало во нас, приватни слики, невидливи настани. Меѓутоа, додека се чита неговото дело се добива впечаток дека и самиот Рајл не се труди премногу да покаже дека сиот наш говор за духот може да се преведе на говорот на однесувањето. Така на пример, тој го изнесува мислењето дека "добар дел од нашето обично мислење се одвива низ внатрешен монолог или нечуен

<sup>12</sup> Ibidem, p.23

солилоквиј,обично проследен со внатрешна кино-претстава на визуелни слики."<sup>13</sup> На едно друго место во книгата,наведувајќи пример од едно дело на авторот Џејмс Џојс,вели:"Бозвел(Boswell) го опишал Џонсоновиот ум кога опишал како тој пишувал, говорел,јадел,покажувал знаци на нервоза...",но реченица подолу дозволува описот да не е потполн,бидејќи "е ноторно дека Џонсон некои свои мисли љубоморни ги чувала за себе."<sup>14</sup> Од друга страна пак,говори со потценување за она што луѓето најчесто го опишуваат како восхит, трогнатост,"ладна пот",грчеви,боцкање,мачнина,напнатост,грижа и слично,не обидувајќи сè да покаже дали повикувањето на овие осети и чувства може да се изрази во границите на стварното или можното однесување.Иако одрекува дека разновидните облици на сетилна перцепција се ментални состојби или процеси,темелејќи го ова врз тоа што зборовите "гледам" и "слушам" тој ги нарекува "dispositional concepts"<sup>15</sup>,па според тоа тие не изразуваат состојба или процес,тој сепак не тврди дека активностите кои се кумулураат во овие зборови не се свесни.

Посочените,до одреден степен противречни примери,нè наведуваат да помислиме дека е неизвесно дали Рајл воопшто има за цел цврсто да ја брани тезата дека сиот наш говор за духот,сите наши искази за менталното,се преводиви и сводиви на говорот за нашето однесување (behavior). Постои,меѓутоа,голема веројатност дека Рајл константно застапува една друга,послаба теза,а тоа е дека може да се даде коректен приказ,се разбира во бихејвиористички рамки,на поголем дел од она што го обично го подведуваме под говор за духот.Мислам дека со тоа тој сака да ја избегне грешката што му се припишува на аналитичкиот бихејвиоризам,кој кога тврди

---

<sup>13</sup> Gilbert,Ryle,Op.cit.,p.27

<sup>14</sup> Ibidem,p.57-58

<sup>15</sup> "There is ,however,a special point in drawing attention to the fact that many of cardinal concepts in terms of which we describe specifically behaviour are dispositional concepts,since the vogue of the para-mechanical legend has led many people to ignore the ways in which these concepts actually behave and to construe them instead as items in the descriptions of occult causes and effects."; Ibidem,p.117

дека секој исказ од типот "S е во ментална состојба M" може да биде преведен или анализиран како исказ "S се однесува на начин B", запаѓа во тешкотија да објасни зошто не секоја ментална состојба себе си се изразува преку видливо(надворешно)однесување. Токму поради тоа Рајл дава алтернативна формулација на исказот "S се однесува на начин B" во "S е во состојба(dispose) да се однесува на начин B", за да овозможи толкување на оние случаи во кои менталните состојби не се изразуваат преку надворешно однесување. Во големиот број примери што тој ги изнесува во посоченото дело, во кои за една личност се вели дека задоволува одредени "ментални" предикати, тоа што за неа се вели, не е само, а можеби не никако, тоа дека таа личност минува низ некаков внатрешен процес, туку пред сè дека таа покажува или е во состојба да покажува одреден образец на однесување. Според Рајл, ова може да се однесува на припишување на интелигенција, мотиви и цели, емоции и расположение, волеви дејства, како и мисли кои отворено се изразени. Меѓутоа, ваквиот природ се соочува со две тешкотии. Како прво, се чини дека таквите состојбите, како што е болката, се состојат од нешто повеќе од диспозиција за однесување. Самиот Рајл го воочува ова и речиси секогаш дозволува ваквите состојби да се наоѓаат надвор од неговите анализи, врзувајќи ги за расположенијата, способностите и цртите на карактерот на личноста. Второ, не е лесно секогаш да се обезбеди адекватно толкување на она што Рајл го подразбира под поимот 'диспозиција'.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Како обид за надминување на првата тешкотија авторот Џ.Џ.Џ. Смарт (J.J.C. Smart) ја предлага теоријата за идентитет на духот (identity theory of mind). Тој вели дека осетите не се само диспозиција туку дека се идентични со состојбите на мозокот. Според него, исказите за осетите не се ништо помалку "преводиви" на искази за состојбите на мозокот отколку што истите може да се "преведат на искази за однесувањето. Поради тоа тие можат да бидат "преведени" на она што Смарт го нарекува "topic neutral statemant" (исказ со неутрален предмет или тема). Под "topic neutral statemant", Смарт подразбира исказ кој говори за нешти во смисла на негова случајна карактеристика, без да покаже било што од неговите суштински или битни карактеристики. Така на пример, "Што ѝ да е предизвикува рак" е исказ од таков вид, бидејќи не кажува ништо за суштинската природа на она за што говори (не кажува дали тоа е вирус, микроб, каква е неговата хемиска структура) туку се однесува на предметот-во овој исказ ракот-единствено на тоа

Може да се каже дека оваа теза дозволува постоење на внатрешни процеси, но го минимизира нивното значење. Имено, кога некој постапува интелегентно, на неговите постапки може да им претходи или да се одвива напоредно со нив некакво внатрешно планирање, но според Рајл, "немото" мислење не е неопходно за да се изведе интелегентно дејство. Истото се случува и кога изговараме смислена реченица. Може, но не е нужно, ние таа реченица претходно да ја "составиме" во нашата глава. Дури и да не се одвива таков внатрешен процес, исказот сепак ќе ја изрази нашата мисла, како што тврди Рајл. Тој оди уште подалеку со ваквите тврдења кога станува збор за такви дејствија што обично ги подведуваме под поимот 'волја'. Рајл одрекува секако постоење на такви дејствија, обидувајќи се да го разбие нашиот "мит за волјата" како "специјален акт, или операција 'во духот', со која што духот неговите идеи ги претвара во факти (акти В.Д.)"<sup>17</sup> Меѓутоа, и кога станува збор за таквите дејства какви што се волевите, може да се насети дека главната цел на Гилберт Рајл е дури и да се случуваат такви волеви дејствија, нивното делување не би можело да се смета како нужно едно дејство да го сметаме за дејство на волјата. Главниот аргумент, што при тоа е изнесен во прилог на ваквото тврдење, е мислењето дека би се соочиле со бесконечен регрес кога би го земале во вид делувањето на таквите дејства

---

дека тоа (што ѝ да е) е причина за рак. Како пример за "topic neutral statement" при анализа на исказите за менталните состојби, би била парафразата на исказот "Јас чувствувам болка" во "нешто-Јас-не-знам-што се случува во мене кое ме тера да реагирам на болката". Ова "нешто-Јас-не-знам-што", Смарт претоставува дека е процес на мозокот, иако ваквото тврдење бара потврда од емпириските науки.

Како одговор на втората тешкотија, авторот Д.М. Армстронг (Д.М. Армстронг) го изнесува мислењето дека поимот 'диспозиција' во крајна линија е идентичен со структурната причина (на пример, диспозицијата за кршливоста на стаклото е индентична со неговата молекуларна структура) и дека диспозицијата за однесувањето на луѓето во детали е индентична со некоја внатрешна причина за нивното однесување, повторно претпоставувајќи дека тоа е процес или состојба на мозокот. Комбинирајќи ја теорија со онаа на Смарт, Армстронг во делото "Материјалистичка теорија за духот, го изнесува мислењето дека менталните состојби не се ништо друго освен внатрешни причини за однесувањето, за кои ние имаме само, да го употребам изразот, "topic neutral" познание и кои фактички се само состојби на мозокот. (На оваа теорија ќе и посветиме повеќе внимание во натамошниот текст.)

<sup>17</sup> Ryle, Gilbert, Op. cit., p.63

за нужно, бидејќи сосема би било оправдано да го поставиме прашањето за тоа дали сите овие волеви дејствија биле доброволни секое на свој начин.

Мотивите се следниот момент на човековото однесување што Рајл го подложува на аналитичко разгледување. Но неговата анализа во овој случај не е толку успешна, бидејќи неговата теорија според која импутирањето на мотивите всушност претставува супсумирање на епизоден став под квази-правен став важи и се однесува само на трајните мотиви кави што се суетата и амбицијата, што ги изнесува како примери. Оваа негова теорија не се однесува, а тешко да може да важи, на случајните мотиви кои што можата да се јават во однесувањето на личноста, како што е, на пример, вадењето шамивче од џебот да ги избришам очилата. Рајли во овој случај не го зема во вид мислењето дека постапката врз основа на случаен мотив во себе не мора да вклучува некакво скриено планирање или некакво скриено признање за постоењето на таквиот мотив што личноста си го признава самата на себе кога делува според тој мотив.

Една од можните забелешки што најчесто се упатува кон дело на Гилберт Рајл е дека неговата критика на Декарт е во главно фокусирана на митот за "дух" како "слободно-лебдечка" супстанција во "машина" (телото), при што тој (Рајл) е особено заинтересиран да изврши егзорцизам на "духот" насочувајќи ги своите напори кон разбивање на митот со тоа што ќе ја разбие неговата "митска обвивка" објаснувајќи го преку немистични поими. Критиките одат и дотаму, како што е мислењето на философот А.Г. Видгери, дека Рајл не успева да ја оствари целта што си ја поставил во врска со митот, бидејќи: "... не дава задоволувачка потврда за себе како мислител на сопствените теории."<sup>18</sup> Затоа да погледнеме колку самиот Рајл придонесува за ваквите тврдења.

---

<sup>18</sup> A.G. Widgery, "Immortality", во Encyclopaedia Britannica, 1970, 12:1-2A

За Гилберт Рајл, теоријата дека духот сочинува свет поинаков од физичкиот свет е мит-теорија која тврди дека постојат начини да се открие содржината на овој друг свет, што всушност претставува дупликат на нашите начини за откривање на содржината на физичкиот свет. При тоа, вели тој, се оформува мислење дека како што: "Преку сетилната перцепција ние се убедуваме во постоењето и настаните во светот; така она што постои и се одвива во духот мора исто така да биде потврдено во перцепција, но перцепција од понаков и префинет вид, која не бара функционирање на големи телесни органи."<sup>19</sup> Токму ваквото разбирање на теоријата за духот според него е погрешно и доведува до дуализмот на духот и телото, при што духот е разбран како "внатрешен театар" во кој се одвиваат менталните настани. "...Употребувајќи ја определбата на духот како втор театар, во кој на episodите што во него се одигруваат им се претпоставува статус на "ментално" и соодветно на тоа недостаток од "физичко", мислителите од разни видови ја поставиле главната одлика на овие епизоди дека, кога се одвиваат, тие се одвиваат свесно."<sup>20</sup> Со тоа е отворен пат за сфаќањето дека операциите и состојбите на духот се нужно свесни, па според тоа тие не можат да не заведат во нивната исправност. Тоа што се одвива во духот се јавува како само-интимно (self-intimating) и токму тоа треба да претставува главна карактеристика на настаните во духот (менталните настани) и тоа не инцидентно туку секогаш. "Ако мислам, се надевам, се сеќавам, посакувам, кајам, слушам бучава, или чувствувам болка, Јас мора, ipso facto, да знам дека тоа го правам. Дури и кога сонувам дека гледам змеј, Јас мора да сум свесен за моето гледање на змејот, иако, честопати е дозволено, дека Јас можеби не знам дека сонувам."<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 154

<sup>20</sup> Ibidem, p. 158

<sup>21</sup> Ibidem, p. 158



Неговата основна забелешка кон теоријата дека духот мора да знае што се одвива во него, бидејќи менталните настани по дефиниција се свесни, односно искажано како метафора- "само-луминентни", е дека во суштина нема такви настани; нема процеси што се одвиваат во второ-степен свет, во скриен театар, бидејќи нема таков второ-степен свет или театар, следствено на тоа нема потреба од специјални методи за запознавање со таков свет. Кога говориме за духот на човекот, нагласува Рајл, ние говориме не за "скриен театар", туку за одредени начини на кои некои настани од неговиот живот се одвиваат. Човечкиот дух не е некаков ентитет или процес или класа од настани радикално различни од телесните настани, процеси и ствари; напротив, духот е начин на кои ние се однесуваме. Ова може да биде наречено бихејвиоризам, што во основа и е, но тој се разликува од останатите форми на бихејвиоризам во еден значаен момент: неговите откритија едноставно треба да овозможата експлицитност на она што е содржано во нашите поими; експлицитност на нашите начини на употреба на зборовите кои се однесуваат на она што најчесто го означуваме како "ментално". Доколку добро го разбираам Рајл, главната цел на неговиот логички бихејвиоризам би била не да го одрече постоењето на нешто што го нарекуваме 'дух', туку да даде конкретна интерпретација на она врз што постоењето на тоа нешто наречено 'дух' се однесува и како тоа е поставено во однос со другите нешта. (Се разбира кај Рајл тоа во прв ред се однесува на телата и нивното однесување.) Тоа укажува на фактот дека овој тип на бихејвиоризам има намера да биде објаснување (експликација) кое треба да ги исклучи (отстрани) философските недоразбирања на одредена ситуација.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Философите -бихејвиористи стриктно не го идентификуваат духот со однесувањето. Во најголем број случаи, духот се идентификува како специјален тип на однесување. Ова го потврдуваат зборовите на авторот Y.H.Krikorian: "Натуралистичкиот пристап кон духот е експериментален пристап. Тоа значи дека духот мора да биде анализиран како однесување, бидејќи однесувањето е единствениот аспект кој е отворен на експериментално испитување. Сепак не секој тип на однесување или одговор е ментално... Духот е специфичен тип на одговор. Условно, духот може да биде определен како одговор на значењето на стимулирањето."; Y.H.Krikorian, "A Naturalistic View of Mind, in "Naturalism and the Human spirit", p.255

Ова особено доаѓа до израз во неговиот обид да ги разреши недоразбирањата околу содржинската определба на она што философите и обичните луѓе го подразбираат под поимот "Јас". Како што самиот Рајл забележува, "Декартовиот мит" се однесува и засновува на "Јас" и на она што Рајл го нарекува "систематска недофатливост" (systematic elusiveness) на поимот "Јас". Тој добро ги забележува двата аспекта на проблемот, здраворазумскиот и теоретскиот:

Не само теоретичарите туку и потполно неуките луѓе, вклучувајќи ги тука и малите деца, се соочуваат со тешкотија при определбата на "Јас". Децата понекогаш си ги измачуваат нивните главички со прашањето како, "Што би било кога Јас би станал ти, а ти би станал Јас?" и "Каде бев пред да се родам?" Теолозите подолго се занимаваат со прашањето "Што е тоа во една индивидуа што останува или се проколнува?", а философите спекулираат дека "Јас" означува особена и одвоена супстанција во која е содржан мојот неделив и траен идентитет.<sup>23</sup>

Последната реченица од овој пасус е алузија на Декартовото cogito кое во себе иманентно го содржи "Јас" разбрано како мислечка супстанција. Современата теорија би можела да го нарече "Јас" од Декартовата максима-хипотетичка конструкција. Но не би смееле да загубиме од вид дека доколку го прифатиме "Јас" како хипотетичка конструкција, тоа како секоја хипотетичка конструкција не е достапна на директна опсервација. Хипотетичките конструкции се претпоставени процеси кои не се отворени за директна сетилна перцепција. Тоа го истакнува и философот Д. Хјум (1711-1776) кој во обидите да направи скица за сите предмети на неговото сопствено искуство не наоѓа ништо што би одговарало на зборот "Јас", при што истакнува дека "Јас" не може да биде разбрано одвоено од перцепцијата.<sup>24</sup> Еден век по неговата смрт, философот Вилијам Џејмс

<sup>23</sup> Gilbert, Ryle, Op. cit., p. 186

<sup>24</sup> Хјум го има следново на ум: "Што се однесува до мене, кога ќе навлезам најинтимно во она што се нарекува себе (myself), Јас секогаш запирам на некаква посебна перцепција, за топло или студено, светло или темно, љубов или омраза, болка

(1842-1910) исто така не може да најде потврда за постоење на, како што вели: "невидливиот не-феноменален мислител" или "трансценденталното его".<sup>25</sup>

Со цел да разреши некои од енигмите, Рајл посочува дека постои класа на зборови која што може да биде наречена "индекс зборови", кои означуваат одредени предмети, времиња, места, ствари, или настани. Тој истакнува дека и "Јас" припаѓа на таа група зборови. Така на пример, во реченицата "Јас ќе те видам тебе утре", *утре* е индекс збор. Исто така и *тебе* е индекс збор, бидејќи се однесува на одредена личност, исто како што *утре* се однесува на одредено време. Но, "Јас" како индекс збор има и специфично значење:

Така заменките како "Јас" и "ти" се, во секој случај понекогаш, директни индекс зборови, додека другите, како "тој" и "тие" и во одредена употреба "ние", индиректни индекс зборови. "Јас" може да укажува на одредена личност за која гласот "Јас" или запишаниот знак "Јас" се однесува; "ти" може да укажува на една личност која ме слуша дека велеам "ти", или може да укажува на личност, која и да è (а може да бидат и повеќе) која го чита знакот "ти" што Јас сум го напишал, или отпечатил. Во сите случаи физичкото појавување на индекс зборот е телесно поврзан со тоа што зборот го означува.... "Јас" не е друго име за 'Гилберт Рајл'; тоа укажува на личност чие име е Гилберт Рајл, кога Гилберт Рајл го употребува "Јас".<sup>26</sup>

Сета мистеријата околу барањето на некаков цврст ентитет за кој се претпоставува дека е симболизиран со "Јас" исчезнува кога "Јас" го разбираме како индекс збор. Со вака деталното разгледување Рајл смета дека го разбива Декартовиот мит за нетелесен дух разбран како *res cogitans*. Многу е веројатно дека во овој случај Рајл всушност ги елаборира гледиштата на

или задоволство. Никогаш не можам да се фатам себе во некој момент да сум без перцепција и никогаш не можам да опсервирам ништо друго освен перцепција. Кога мојата перцепција ќе ја снема за одредено време, во случај на длабок сон; толку долго Јас немам осет за себе и мошам со чисто срце да кажам дека не постојам." , Цитирано во: C.V.Chappell, ed. "The philosophy of David Hume", New York: Modern Library, 1963, p.84

<sup>25</sup> Види повеќе во : W.James, *Essays in Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 1984

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.188

Џорџ Фредерик Стоут (George Frederic Stout, 1860-1944) еден од неговите филозофски претходници на Оксфорд. Имено, уште многу порано пред Рајл, Стоут упатува забелешка кон Декартовото раздвојување на духот и телото и се залага за поинтегриран пристап кон прашањето за психофизичкиот однос. Неговиот пристап кон овој однос потсетува на Аристотеловиот концепт за духот како нешто што е отелотворено. Потврда за тоа наоѓаме во следниве негови сфаќања:

Духот и телото не се примарно разбрани како различни ствари; менталните процеси не се земаат како одвоени од телесните на таков начин што би се дискутирало за тоа на кој начин тие се комбинираат едните со другите. Тоа за што ние примарно сме свесни е индивидуалното единство на отелотвореното сопствено "Јас". Тоа е она што е означено со личните заменки "Јас", "ти" и "таа". Да ги разгледаме речениците: Јас ја гледам месечината, Јас слушам птица, Јас држам нож, Јас одам од ова место до другото место, Јас ја чувствувам раната, Јас сум во затвор. Не можеме, без радикално да го измениме нивното значење, да ја замениме личната замена во овие реченици ниту со "моето тело", ниту со "мојот дух"! Не можам да кажам "Моето тело гледа птица" или "Мојот дух гледа птица!". Ваквиот начин на говор е насилство за здравиот разум, иако можеби би бил прикладен за некои материјалистички или спиритуалистички теории. Би можел, напротив, да кажам "Моето тело оди" или "Моето тело држи нож". Но доколку тоа го сторам, тоа би било бидејќи јас имам намера да потенцирам дека тоа не сум јас, туку дека телото е тоа што е вмешано. Исто така е вистина дека постојат случаи во кои "Јас" и "моето тело" може да се употребат променливо. Но кога тоа е случај, "Јас" повеќе го нема неговото сопствено примарно, туку единствено преносно и изведено значење. Можам да кажам рамнодушно дека "Јас" или моето тело некогаш ќе биде само прав во гробот. Но јас јасно знам дека мртвото и закопано тело веќе нема да бидам Јас. Продолжувам да говорам за тоа како за "Јас" или дури како за "моето тело" единствено бидејќи тоа е мислење кое е поврзано со непрекинатата историја на моето сегашно индивидуално искуство како отелотворено сопствено Јас.<sup>27</sup> (подвлекол В.Д.)

<sup>27</sup> G.F., Stout, "Mind and matter", Cambridge: Cambridge University Press, 1931, p.154-155. citirano vo :David Ballin Klein, "The Concept of Consciousness"(A survey), Lincoln&London: University Press of Nebraska,, 1984, p.18

Веројатно токму последниве неколку реченици Рајл ги имал на ум кога пристапува кон анализа на случаите како што е исказот "Кремирајте ме мене откако ќе починам." Во овој случај "мене" би можело да биде заменето со "моето тело" без да го измени во голема мера значењето на исказот, при што тој би ја добил формата "Кремирајте го моето тело откако Јас ќе починам." Но би било апсурдно и бесмислено кога би кажале "Кремирајте ме мене откако моето тело ќе го нема." Анализата на исказите во кои личната замена "Јас" може да биде заменета со "моето тело" треба да ни покаже дека отфрлањето на "Декартовиот мит" не ја ограничува заменката за прво-лице во нивната функција како индекс зборови за телото, како што тоа е случај кога велиме "мојот стомак", "мојот палец" или било кој друг телесен орган. Сепак, Рајл јасно изразува дека во поинакви случаи тоа не е така. Така на пример, човек со модер палец може да каже "Јас чувствувам болка" или "Мојот палец ме боли". Би било сосема во духот на здравиот разум тој да ни го појасни тоа со изразот "Јас бев невнимателен и го удрих мојот палец со чеканот", но сосема без смисла би било тој да рече "моето тело беше невнимателно". Сличен пример имеме кога адвокатот вели "Јас се расправав со судијата", при што би било бесмислено да каже "Мојата уста имаше расправа со судијата".

Во последниов пример адвокатот го употребува "Јас" како индекс збор за да укаже на фазите во неговото "индивидуално искуство" врз кое тој го темели неговиот личен статус како член на адвокатурата. Како таквите фази се поврзани со сите настани-во неговото лично искуство битни фази од неговата "непрекината историја на неговото отелотворено сопствено јас"-што би можел да ги вклучи во неговата евентуална автобиографија.

Поентата е, да се вратиме на Рајл, да се истакне дека постои една влијателна разлика помеѓу личната замена која означува прво-лице и сите

останати заменки при што: " 'Јас', онака како што јас го употребувам, секогаш ме означува мене и единствено мене. "Ти", "таа" и "тие" означуваат разни луѓе во различно време. "Јас" е како моја сопствена сенка; никогаш не можам да се ослободам од неа, како што можам да се ослободам од твојата сенка. Нема мистерија во ваквото уверување, но го напоменувам бидејќи ми се чини дека "Јас" е обвиткано со мистична особеност и цврстина."<sup>28</sup> Со тоа Рајл смета дека се изнесени доволен број примери што ќе ја разбијат твр. "системска недофатливост" на "Јас" и ќе придонесат за уривање на "Декартовиот мит".

Не е ниту место, а ниту време да се впуштаме во расправа дали и колку Рајл упева да го оствари "егзорцизмот" на Декартовиот "дух", сведувајќи го нашиот говор за духот (менталното) на начините на нашето однесување. Чувството дека ние мораме да ги објасниме овие феномени со поставка за посредник (ментален или физички), е илустрација на она што Витгенштајн го нарекува "општа болест на мислењето".<sup>29</sup> Ние инсистираме на посредник во однос на ваквите состојби или процеси, кога би требало да ни биде јасно дека тоа ќе ни создаде ист вид тешкотии како оние со кои ја започнуваме расправата за проблемот. Поради тоа гледиштето на Витгенштајн е дека философијата не треба ниту да ги идентификува ниту да го ги објасни феномените на духот. Таа би требала да го опише јазикот. Таа треба да не потсетува на она за што ние говориме. Философијата треба да ни покаже како всушност ние ги употребуваме менталните термини кои внесуваат забуна меѓу философите. Овие задачи на философијата, Витгенштајн ги нарекува "описувачка граматика." Според ова гледиште, целта на одредена употреба на философијата како "описувачка граматика" би била да ги отстрани одредените недоразбирања и загатки. Во философските студии на јазикот, истакнува тој, ние обрнуваме внимание на нашата

---

<sup>28</sup> Gilbert, Ryle, Op. cit., p. 198

<sup>29</sup> Види во: L. Wittgenstein, "The Blue and Brown Book", Oxford, 1960, p. 143

употреба на нашиот сопствен јазик. Всушност проучуваме нешто што веќе го поседуваме. Ништо ново не може да биде пронајдено, напротив само некои стари нешта поинаку разгледани. Тоа ќе го наведе да ги изрече мислите: "Во философијата не може да се открие ништо" и "Сè е отворено за разгледување; ништо не е скриено."<sup>30</sup>

Од сето она што досега беше изнесено, станува јасно дека меѓу философите одамна постои тенденција кон претпоставка дека сето она што го подразбираме под делување на духот се состои од некакви внатрешни процеси или барем суштински нив ги вклучува. Токму поради тоа, можеме да кажеме дека, делото на Гилберт Рајл, во овој случај поткрепено со делото на Витгенштајн, претставува значаен дострел на современата философска мисла. "Поимот 'дух', како оригинално дело, беше потребен за да покаже дека таквите процеси како што се волјата, разбирањето, посакувањето, ползувањето на интелигенцијата, па донекаде и мислењето, можат во конкретни примери да се состојат само од фактот дека една одредена личност што ги изразува таквите процеси, се однесува, или како што тоа Рајл го вели - "е склона да се однесува на таков и таков начин."

Секако, ова не треба да ни даде повод да го прецениме неговото дело. Веќе беше речено дека основа на неговата теорија за духот е бихејвиоризмот. Од една страна, бихејвиоризмот е револт против Декартовиот дуализам, но од друга страна кога ќе биде доведен до екстремност, тој не покажува како духот и телото функционално сè поврзани туку едноставно го одрекува постоењето на духот, идеите, имагинацијата и рефлексивното мислење и прифаќа еден вид наивен материјализам за доброто на неговата ограничена методологија. Бихејвиоризмот, во неговата екстремна форма<sup>31</sup>,

<sup>30</sup> "Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis", ed. B.F. McGuinness, Oxford 1967, p.183

<sup>31</sup> Под "екстремна форма" на бихејвиоризмот, мислам на сфаќањата на Џон Вотсон (J. Watson, 1878-1950) кој човекот почнува да го проучува не врз основа на исказите туку со посматрање и мерење на надворешните манифестации на неговите психички доживувања. (Тука би можел да се вброи и Б.Ф. Скиннер (B.F. Skinner).

во современите научни кругови не наидува на големо воодушевување, пред сè поради фактот што наведува на тоа дека сето однесување може да биде сведено на искуството во минатото и условните рефлексии и дека постои само разлика во степен при однесувањето на животните и однесувањето на човечките суштества. Во рамките на ова сфаќање, некои автори го однесуваат тврдењето дека зборовите и јазикот се стимулативна замена што предизвикува реакции кои вообичаено се предизвикани од природни знаци или пак дека зборовите имаат функција да го зајакнат однесувањето и да ги зацврстат навиките. Други пак, сè на мислење дека начинот на кој што дејствува човекот е претходно условен, дури и од преднаталните фактори на средината кои детето, а последователно и возрасниот човек не можат да ги контролираат. Од таму зборовите како *слобода* (слобода на волјата), *одговорност*, *планирање* и *избор*, во рамките на екстремниот бихејвиоризам, се лишени од нивното традиционално значење. Поради тоа, кога се работи за бихејвиоризмот на Гилберт Рајл, мора да се има во вид следново. Постои разлика помеѓу редуцирањето на духот на надворешно, видливо однесување (или ако не може да се редуцира, тогаш се одрекува неговото постоење) и објаснување на мислењето, волјата, интелектот, имагинацијата, и слично, со поими кои се во релација со интровертното однесување. Токму ова второто е основната поента на она што го нарекуваме "логички бихејвиоризам" на Гилберт Рајл. "Факт е дека остануваат уште голем број ментални активности кои допрва треба да бидат објаснети. Тука во прв ред мислам на голем број активности и процеси сврзани со меморијат и имагинацијат; втората, Рајл неуспешно се обиде да ја сведе на фантазија. Но како најглавно, тој не успеа да покаже дали перцепцијата може да се анализира во рамките на однесувањето.

Како што наведува Алфред Ејер, во делото "Философијата во дваесеттиот век":



Рајловиот неуспех да го зацврсти своето главно тврдење не значи дека повторно се враќаме на Декарт. Не мора да ги замислува духовите како супстанции, или како ентитети од било каков вид. Не мора да ги прифаќаме мислите, или чувствата, или осетите, или менталните слики, или сетилните дата како предмети. Единствени субјекти на кои менталните предикати треба да им бидат припишани се личностите, или другите перцептивни суштества, а било што, што би можело човекот да го доведе во искушение да биде ставен во ред на предмети, како некоја слика или сетилен податок, може да се трансформира на начини кои на таквиот субјект можат да влијаат, т.е., може да се трансформира во состојби или процеси кои нив ги модификуваат или опишуваат.<sup>32</sup>

Но во врска со последново, се чини дека се јавува ново прашање. Дали таквите состојби и процеси всушност не ќе треба да имаат сопствени предмети? Поседувањето на такви предмети често сè земало за главна одлика на менталните состојби и процеси, особено од времето на Франц Brentano и неговата теорија за интенционалност. Прашањето што во овој случај се јавува е: Како да излеземе на крај со 'интенционалните предмети'?

Веќе споменатиот автор, Алфред Ејер, го изнесува мислењето дека изземајќи ги перцепцијата и осетите, едноставно решение би било тие да се прогласат за ставови. Тоа Рајл, како што смета Ејер, лично го покажува во поглавието "Да се знае како и да се знае дека" во неговото дело "Поимот 'дух', кога го изнесува тврдењето дека секое мислење не е директно "мислење дека"<sup>33</sup>, но дека со мали корекции таквите активности како чудење, замисленост, сомневање, размислување, па дури и фантазирањето и сонувањето можат да се претстават како насочени кон ставови. Според него, без поголем напор би можело да се постигне истото да важи и за оптативните активности: надевање, стравување, посакување, жалење, при што нивниот објект ќе биде ставот дека таквата и таква состојба трае или не трае. Така на пример, ставовите кои упатуваат на чувствата "ќе мора да се третираат

<sup>32</sup> A.J. Ayer, "Filozofija u dvadesetom vijeku"; prevod i predgovor Risto Tubić, Svetlost, Sarajevo, 1990, str. 200.

<sup>33</sup> Види во наведеното дело стр. 25-61

како сродни акузативи на глаголите кои управуваат со нив.<sup>34</sup> Меѓутоа Ејер е на мислење дека луѓето не се многу волни да дозволат "егзистенцијален заклучок" од "А има чувство f" на ставот во облик "Постои чувство f што го има А".

Што е уште позначајно, ваквиот пристап не би можел многу да помогне во однос на елиминирање на самите ставови. Дури и тогаш кога одбиваме да дозволиме постоење на егзистенцијален заклучок од типот на претходно наведеното, сомневањето сеуште останува. Имено, едвам би било прифатливо редуцирање на она што се верува на вид на верување. Можеби би можело да се најде начин ставовите да се заменат со речници, а за нивната употреба објаснување да се даде со бихејвиористички термини. Но тоа би ни помогнало само да се ослободиме од интенционалноста, но не и да го прифатиме менталното. Мислењето, фантазирањето, перципирањето сеуште би се сфаќале како ментални чинови.<sup>35</sup>

## 2. Емергентниот материјализам на Чарли Данбар Брод

Во 1925, дваесет години пред Гилберт Рајл да го објави своето значајно дело посветено на духот (Concept of Mind), излегува од печат импозантното по обем (650 страници) дело на Ч.Д.Брод- "Духот и неговото место во природата" (Mind and Its Place in Nature). Во ова дело, Брод, мошне детално и врз поинакви основи му приоѓа на проблемот на интеракција меѓу духот и телото.

<sup>34</sup> Op.cit., str.201

<sup>35</sup> На мислење сум дека ова стојалиште на Ејер се софпаѓа со она што Карнап (R.Carnap) го тврди за постоење на два начина на говор, односно два јазика: а) *материјален јазик*, со кој се говори за стварите со помош на термините "објект и "состојба на стварите" и б) *формален начин на говор*, односно *формален јазик*, во кој терминот "објект" се заменува со терминот "збор", а терминот "состојба на стварите" со терминот "став". Види повеќе во: R.Carnap, "Logical Foundations of the Unity of Science", ("Readings in Phylosophical Anylisis", ed. Herbert Fiegl and Wilfrid Sellars, New York: Appleton-Centyru-Crofts, 1949)

Во формирање на неговите ставови големо влијание имаат неговите професори-Б.Расел(B.Russel),Н.Вајтхед(N.Whitehead) и Мур(G.Moog),но Брод не го дели мислењето на Мур за значењето на исказите на здравиот разум.Иако Витгенштајн му бил долгогодишен колега,Брод никогаш не бил наклонет кон него ниту кон неговите сфаќања.Неговиот пристап кон проблемот за односот меѓу духот и материјата,понекогаш е дијаметрално спротивен на ставовите на застапниците на "аналитички дух" во философијата, што тешко би го ставило во ред со нив.Меѓутоа,доколку ја земеме во вид разликата што тој ја повлекува помеѓу критичката и спекулативната философија,тогаш неговото дело секако спаѓа во редот на критичката и антиметафизичка мисла на философијата на дваесетиот век.

Почетна точка во Бродовата теорија за духот е неговото сфаќање дека непосредните предмети на перцепцијата се сетилните податоци,што тој ги нарекува 'sensa'.При тоа,основната претпоставка од која тој поаѓа би можела да се сведе на следново: Секогаш кога навистина изрекуваме суд(дека некој физички предмет)  $x$ ,како што нам ни изгледа,има разумна карактеристика  $q$ ,тоа што се случува е дека ние сме непосредно свесни за извесен објект(сетилен податок) кој што (а) навистина има карактеристика  $q$  и (б) стои во некоја посебно интимна релација,која треба допрва да биде одредена, спрема  $x$ .Според Брод,оваа "посебна релација" е содржано делумно во фактот дека физичките предмети се "манифестираат" преку сетилните податоци и придонесуваат за нивно настанување.Врз основа на сетилни податоци,ние без колебање веруваме во постоење на светот на физичките предмети,но не го изведуваме постоењето на светот на физичките предмети од природата на нашите сетилни податоци,ниту пак би имале право тоа да го чиниме.Така тој вели:

Кога не би постоеле разумни појави за кои сум свесен,претпоставувам дека не би тврдел дека постои било каква физичка реалност. Но,од друга страна,не постои ништо во моите

сетилни податоци што би ме натерало да заклучам логички дека нешто мора да постои надвор и зад нив,при што тоа ги има конститутивните својства на физичките предмети.Уверувањето дека нашите сетилни податоци се појава на нешто потрајно и посложено од нив самите се чини примитивно и дека неминовно се јавува во нас со чувствувањето на сетилните податоци.До него не се доаѓа со изведување,ниту пак тоа би можело логички да се оправда со изведување.Од друга страна,нема основа тоа(уверувањето,В.Д.) да се побие логички,или да се одлободиме од него,ниту пак,колку што јас гледам,да ги координираме фактите без него."<sup>36</sup>

Врз основа на овој цитат,можеме да разбереме дека Брод го подржува мислењето дека не постои метод со кој би можело да се докаже дека постоењето на физичките предмети има било каква почетна веројатност.Со исклучок на нашата свест за менталните состојби и акти, единствено што поседуваме се само сетилни податоци кои не се такви за да може *идејата* за физичкиот предмет да се апстрахира врз ниван основа. Оваа идеја,како што истакнува Брод,е дефинирана со збир на постулати кои тој ги нарекува категории,при што постулатите се однесуваат на тоа дека било што,што е вредно да го носи името 'физички предмет' мора да постои во одредено времетраење и за време на неговото постоење мора да поседува "одредено карактеристично единство и континуитет".<sup>37</sup> При тоа тој физички предмет треба "буквално да се протега во просторот,да персистира и стапува во взаемни односи со другите физички предмети во моментите кога никој тоа не го перципира,да е перциптибилен,макар во теоријата,од страна на различни набљудувачи во исто време и од страна на исти набљудувачи во различно време и да има барем уште едно суштинско својство покрај оние кои се чисто временско-просторни."<sup>38</sup> Перципирањето на физичкиот предмет,според Брод,го чини него посебен каузален фактор во создавањето на сетилните податоци.Меѓутоа,доколку сакаме да го оправдаме ваквото

<sup>36</sup> C.D.Broad, "Scientific Thought", p.239, наведено во: A.J.Ayer, "Filozofija u dvadesetom vjeku"; prevod i pogovor Risto Tubic, Sarajevo: Svjetlost, 1990, str.205

<sup>37</sup> C.D.Broad, "Mind and its Place in Nature", New York: Harcourt, Brace, 1929, p.145-146

<sup>38</sup> Op.cit., p.146-147

"инстинктивно верување", дека овие постулати се задоволени, мора да направиме еден неизвесен чекор на доделување на почетен степен на веројатност на содржината на ова верување. Дури откако ќе го сториме тоа, можеме да се потпреме на перципираните својства на сетилните податоци во врска со физичките предмети. Но и тогаш, не ќе можеме сигурно да тврдиме дека физичките предмети имаат исти определувачки просторни карактеристики како сетилните податоци преку кои тие се манифестираат. Сепак ќе бидеме во состојба да одредиме, со висок степен на веројатност, какви определувачки просторни карактеристики тие поседуваат во посебните случаи на перцепција, со помош на разгледување на природата и корелацијата на сетилните податоци што одговараат на тој посебен случај на перцепција. Тоа што немаме право да го изведеме врз основа на природата и корелацијата е дека физичките предмети буквално се карактеризирани, дури и во одредена форма, со разумните квалитети на сетилните податоци, како што се бојата, звуците, вкусовите, мирисите. Најмногу што можеме да заклучиме е дека тие стојат во некаква каузална врска.

Овде најверојатно се работи за силното влијание на идејата на Џон Лок за разликување на примарни и секундарни квалитети, иако Брод е на мислење дека сличноста на она што Лок го нарекува "идеи за примарните квалитети" со нивните спротивни делови се состои во поседување на едноставни временско-просторни својства, а не во некакво егзактно поистоветување на облиците со кои својствата се здобиваат. Тој се согласува со Лок во верувањето дека надворешните предмети предизвикуваат појави, меѓутоа смета дека оваа каузалност не е директна:

Ние можеме да не веруваме дека обликот, големината, положбата во просторот, времето, или карактеристиките кои можат сетилно да се осетат во некој *сетилен податок*, преку кого некој физички предмет се манифестира, *непосредно* се одреден со овој физички предмет или процесите во него. Напротив, *независно* неопходниот и доволен услов на сите овие

карактеристики на сетилниот податок се наоѓа во границите на регијата што ја завзема телото на перципиентот. Во најдобар случај, надворешните предмети и процеси во него се оддалечени и *независно* нужни услови на сетилниот податок и неговите карактеристики.<sup>39</sup> (мој италијанец, В.Д.)

Според мислењето на Брод, ова не се единствените каузални фактори кои се одговорни за карактерот на нашите сетилни податоци, или како што тој ги нарекува 'sensa'. Во одредени случаи нивните својства се одредени било директно или индиректно со настаните во умот кој го анимира релевантното тело. Ова не треба да не наведе на тоа дека Брод го смета сетилните податоци за состојби на духот, бидејќи тој прави разлика меѓу сетилните податоци и нивното настанување во сетилата. За него 'перцептивната ситуација' (процес на настанување на сетилните податоци) се состои како од објективен така и од субјективен елемент. Објективниот елемент го сочинува видното поле, доколку се работи за вид, или некое друго сетилно поле, во кое што поле еден или повеќе сетилни податоци е преобладавајќи. Субјективниот елемент е нешто посложено. Него, Брод го опишува како "маса телесни осети, заедно со одредени специфични емоции, мускулни сензации, претстави и слично..."<sup>40</sup> При тоа, менталните елементи се наоѓаат не во осетите на сетилните податоци, туку во ефектите на минатото искуство кое не наведува да ги претвориме нашите сетилни доживувања во посебна перцепција, односно како што тоа Брод го нарекува "да му дадеме на доживеаниот *sensum* одредена надворешна референца."<sup>41</sup>

Најголем проблем во оваа "каузална теорија", каква што е теоријата на Брод, претставува умножувањето на просторот и времето. Секој сетилен податок според неговите зборови е: "диференциран дел на поголема и трајна целина, имено сетилното поле кое и самото е пресек на сетилната историја."<sup>42</sup> Колку што го разбираам Брод, тоа би било следново. Да

<sup>39</sup> Ibidem, p. 218-219

<sup>40</sup> Ibidem, p. 219-220

<sup>41</sup> Ibidem, p. 220-221

претпоставиме, на пример, дека сум свесен за блесокот на молњата. Тоа е диференцијација на моето вкупно видно поле во овој момент; а моето севкупно видно поле во овој момент се спојува со моите поранешни видни полиња кои што сите заедно ја сочинуваат историјата на моето сетило за вид. При тоа историјата на сетилата е непрекината, таа е, според Брод, некаков вид супстанција, иако не физичка супстанција.

Прашањето што само по себе се наметнува е: Како да се однесуваме кон празнините до кои доаѓа во нашето визуелно искуство? Не е јасно дали е потребно, и ако е потребно, врз основ на кои критериуми, сетилните полиња кои им претходат на овие прекини да се припишат на иста сетилна историја како и оние што следат после прекилот. проблемот се усложнува кога во игра ќе ги воведеме и сетилните полиња на другите сетила. Така на пример, тактилните сетилни податоци имаат сопствено временско-просторно протегање, како што е тоа случај и со сетилните податоци на останатите сетила. Од таму произлегува прашањето на кој начин сетилните истории, како што ги нарекува Брод, се комбинираат за да го оформат искуството на една личност? Алтернативата, поточно алтернативите, што тој ги нуди ги оставаат сетилните податоци (*sensa*) во некој вид неопределеност помеѓу духот и материјата. Првата од овие алтернативи се движи во правец на еден вид неутрален монизам, како оној што го застапуваат Б. Расел и Вилијам Џејмс, во кој духот и материјата се разбираат како крајни ентитети на светот на егзистенцијата, при што духот е она што ги "зафаќа" стварите во сензацијата и универзално во поимите. Втората алтернатива се изразува како емергентен материјализам кон кого Брод изразува нешто поголема наклонетост. Третата алтернатива е емергентниот или менталистички неутрализам, за која Брод не изразува голем интерес. Сите три алтернативи се последица на неговото критичко разгледување на седумнаесет теории во врска со

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 195

положбата на духот во природата,што тој ги изнесува во неговото,веќе споменато,дело-"Духот и неговото место во природата".

Теоријата,на која Брод и дава примат,емергентниот материјализам<sup>43</sup>,ја третира духовноста како сложена карактеристика чии што составни делови,се во растечка низа,во смисла дека членовите на низата што подоцна доаѓаат ги инкорпорираат претходните,но не и обратно. Осетите, иницијативнивното референцијално знаење,какво што се среќава во перцепцијата и дискурзивното референцијално знаење какво што се среќава во процесот на мислењето, се фактори кои можат но и не мора да бидат проследени со афективни тврдења.

За разлика од физикализмот кој ги редуцира тврдењата за менталните доживувања на тврдења за физички настани и од таму самите ментални доживувања на физички,Брод не го дели ваквото мислење.Ова го напоменувам поради следново.Нема сомнение дека некои живи организми наизглед покажуваат менталност и тој впечаток не може да биде потполно привиден. Според Брод,доказ за тоа е:" да се каже дека нешто е привидно значи да се каже дека погрешно се верува дека тоа постои,а верувањето,без оглед дали е вистинити или лажно,со себе повлекува духовност."Ваквото сфаќање сеуште остава простор за можност карактеристиките што ја сочинуваат духовноста,да можат да бидат сведени на физички карактеристики.Тоа им дава за право на некои автори,Брод да го сметаат за застапник на физикализмот.Меѓутоа,Брод тоа го отфрла со тврдењето дека и во најповолните случаи на перцепција,таа нема облик на отворено однесување кое исклучително се поврзува со перцепција на овој или оној физички предмет.Напротив, постојат сетилни елементи во перцепцијата кои треба да се

---

<sup>43</sup> Emergencija-случај,неочекувано доживување,(Filipović Marjan,"Rječnik stranih riječi",Zadružna štampa,Zagreb, 1988; Филозофска доктрина која е спротивставена на редуцијата и која тврди дека во еден хиерархиски систем секое негово ниво може да поседува карактеристики и начини на однесување кои нему му се својствени и не можат во потполност да се објаснат со аналитичката редуција.



објаснат. Во тој случај, кога би морало да се изврши редукција, како што тоа го прави физикализмот, однесувањето би морало да биде молекуларно:

Да претпоставиме, дека секогаш кога ќе кажам дека имам осет за црвена крпа, исто така е вистинито да кажам дека се одвива молекуларно движење од посебен вид во одреден дел од мојот мозок. Постои смисла да се каже дека е совршено безсмислено да се редуцира едното на другото. Постои едно нешто кое има карактеристика да биде моја свест за црвената крпа. Постои едно нешто кое има карактеристика да биде молекуларно движење. Би требало да биде очигледно ....дека без оглед дали овие "нешта" се исти или различни, постојат две различни особености.<sup>44</sup>

И покрај тоа што постои фактот дека овие особености се различни, тоа не ги спречува да му припаѓаат на ист субјект. Емергентниот материјализам напротив, бара да особеноста (обележјето) на духовност припаѓа само на настани кои исто така поседуваат сложен склоп на материјални особености. Кога Брод говори дека факторот на духовност е емергентен, тоа значи дека неговото присуство не може да се дедуцира од составот и однесувањето на материјалните фактори набљудувани одвоено еден од друг, односно во комбинација со разни особености. Ваквото негово сфаќање не е многу далеку од сфаќањето дека менталните својства на настаните што ги поседуваат истите е каузално зависно од материјалните особености што овие настани исто така ги поседуваат, доколку материјалните особености се комбинираат на начин на кој тие навистина се комбинирани. Ова сфаќање значи дека се дозволува посебна организација на материјата да е доволна да произведе духовност. Меѓутоа, Брод не останува само на ова мислење.

Неговито интерес, уште додека го пишува делото - "Духот и неговото место во природата", е насочен кон собирање материјал за докажување на паранормалните феномени. Тој е на мислење дека доказниот материјал за ваквите феномени е доволно голем, што го натерало да ја постави

---

<sup>44</sup> C.D. Broad, Op. cit, p.622

твр."Сложена теорија". Според оваа теорија,духовноста е емергентна карактеристика составена од жив мозок и нервен систем,и нешто што Брод го нарекува "психички фактор".<sup>45</sup>При тоа,на овој психички фактори му е доделен неодреден статус на нешто што се наоѓа помеѓу духот и материјата,а кој фактор ја има способноста да влегува во различни комбинации и да ги носи трагите на претходното искуство. Поопширно за оваа ,по мое мислење опскурна теорија,Брод говори во неговите "Предавања за психичките истражувања",но таа ги надминува границите на полето на нашиот интерес за односот на духот и телото во рамките на аналитичката философија,така што можеби во некоја друга прилика ќе проговориме нешто повеќе за неа.

Теоријата на емергентниот материјализам претставува уште еден обид да се надмине проблемот за однос помеѓу духот и материјата,духо и телото.Но,тој обид секако не е без тешкотии.Една од главната тешкоти е во тоа што воопшто не е јасно врз основа на кој принцип на исто доживување му се припишуваат членови на одреден збир особености,било духовни или материјални.Навистина,самиот Брод вели:"Под доживување ќе подразбирам било што што ималку трае,без оглед колку долго постои и дали е квалитативно слично или различно со соседните фази на неговата историја".Но,неговата теорија не ни обезбедува критериуми за индивидуација на настаните.Врз основа на што да одлучиме дека нешто што е својство на молекули од одговарачки тип и својство на црвена крпа е карактеристика на едено исто доживување или два истовремени настани?Би можеле,на пример, да претпоставиме дека свесноста за црвената крпа е причински поврзана и зависна на некаков единствен начин од однесувањето токму на тие молекули.Тогаш тоа би било едноставно работа на научна "спогодба" дали да говориме за едно или за две доживувања.Меѓутоа,оваа претпоставка крие во себе една тешкотија.Дури и тогаш кога би можеле да определиме дека

---

<sup>45</sup> C.D.,Brod,Op.cit., p.651-652

доживувањето од посебен вид секогаш е производ на некое молекуларно движење,и кога би можеле да откриеме дека одредени молекуларни движења навистина се одвиваат во даден момент во некој нервен систем,тие би можеле временски да бидат исто така здружени со различни примери на тој вид искуство.

### 3. *"Central -State Materialisam" - теоријата на Д.М. Армстронг*

Не така одамна,психолошките(менталните) поими, како што се:'верување','надеж','волја',беа надвор од сферата на разгледување на научниот материјализам.Расправата за овие поими во рамките на она што е познато под 'обединет научен поглед', главно,беше препуштена на логичкиот бихејвиоризам,додека научниот материјализам беше преокупиран со поими како 'грчеви','болка', 'условни рефлекси' и слично.Но,во последно време,поточно од средината на шеесетите години на дваесеттиот век,ситуацијата се измени во правец на идејата дека сите ментални феномени се едноставно одредни процеси кои настануваат и се одвиваат во мозокот.Се разбира,оваа идеја не е нова,но во последно време,делумно како резултат на одреден број философи од Соединетите Американски држави и Австралија,добива нова, поопстојна и мошне силна поткрепа.Меѓу авторите што му се наклонети на овој пристап,еден вид физикализам, посебно се издвојува австралискиот философ, Д.М.Армстронг,со неговата теорија 'Central State Materialisam'.Во 1968 година,Д.М.Армстронг го објавува делото "Материјалистичка теорија на духот" (A Materialist Theory of the Mind),кое претставува озбилен напор да излезе на крај со сите тешкотии што еден ваков пристап ги носи со себе.

Уште во уводот на неговото дело,Армстронг вели дека доколку поимот 'дух' го разбираме како "нешто во што менталните процеси се

јавуваат", односно "како носител на менталните состојби", би можеле тоа многу поедноставно и појасно да го изразиме со зборовите "Духот не е ништо друго, туку мозок".<sup>46</sup> Во формирање на ваквото сфаќање за духот, како и при формирање на неговата теорија, големо влијание кај Армстронг имаат ставовит на философот Џ.Смарт (J.J.C. Smart), кој е застапник на теоријата за физикализмот во надминувањето на проблемот 'дух-тело'. Смарт и неговите приврзеници нагласуваат дека менталното треба да биде идентификувано со централниот нервен систем (поточно, со некои состојби на централниот нервен систем што тие сеуште не се во можност да ги определат детално), но инсистираат на тоа дека идентификација на менталното со централниот нервен систем е економична хипотеза, подржана од голем број емпириски податоци, а не резултат на рефлексија на значењето на зборовите. Идентичноста, за која тие најчесто говорат, е сфатена како контингентна. (Духовните настани, или процеси, или состојби се контингентно (еден-спрема-еден) идентични со настаните, или процесите, односно состојбите на централниот нервен систем. Армстронг се обидува да ја следи оваа линија, но и да ги надмине претходниците, истакнувајќи дека главна цел на неговата теорија ќе биде чекор понатаму во обезбедувањето аргументи во анализата на поимот 'дух' и она што го подразбираме под духовно (ментално).

Оформувањето на сопствената теорија, Армстронг го започнува со тврдењето дека поимот 'ментална состојба' е поим за 'внатрешна состојба', односно дека тој под ментална состојба подразбира "состојба на некоја личност која погодува да дојде до поедини видови на однесување, или во некои случаи како состојба на личноста наклонета да биде доведена во одреден вид доживување со одреден вид на стимулации".<sup>47</sup> По се изгледа дека

---

<sup>46</sup> D.M. Armstrong, "A Materialist Theory of the Mind", London: Routledge and Kegan Paul, 1968, p.6

<sup>47</sup> Ibidem, p.82

ваквата определба има за цел да го остави отворено прашањето кои и од каков вид се тие стимулации, но да му овозможи како научно откритие да ја исфрли тезата дека тие се физички состојби на централниот нервен систем. Едноставно, неговата 'Central State Materialism' теорија го изразува стојалиштето дека е можно да се разбере зборот 'ментално' (духовно), без сеуште да сме во можност да кажеме што сè спаѓа во ментално. Од таму и мислењето, карактеристично за него, дека кога нешто определуваме како ментално, едноставно велíme дека тоа има некои карактеристики, иако детално неопределени, чие влијание е од значење за објаснување на однесувањето. Како што самиот вели: "...духовните состојби се исклучиво состојби способни да произведат телесно однесување", при што секоја нивна идентификација со состојбите на мозокот мора да биде контингентна. Накратко, теоријата на Армстронг има ист епистемолошки статус како научното тврдење дека причината за скорбутот е недостаток на витаминот С. Имено, долго време пред да биде потврдена причината за оваа болест, луѓето го употребувале изразот 'причина за скорбут', но тоа го правеле без знаење за вистинската природа на причинителот. Според тоа, доколку теоријата на Армстронг се покаже точна, нашата употреба на поимот 'ментално', во суштина проблематична, врз основа на горе наведеното, сепак би можела да биде заснована на сигурноста во емпириските основи дека менталното (духовното) е состојба на централниот нервен систем или во крајна линија, мозокот.

Не навлегувајќи во расправа за внатрешната природа на менталното, тоа им го препушта на научниците, Армстронг е на мислење дека поради тоа што состојбите на мозокот настануваат во човекот (мозокот е во телото на човекот) и бидејќи е можно да овие состојби настануваат под влијание на одредени "stimuli" на кои мозокот одговара, може да се претпостави дека евентуално тоа што ќе биде откриено од научниците е дека менталните

состојби се едноставно одредени состојби на мозокот. Мислам дека токму заради тоа најголемито дел од неговото дело - "Материјалистичка теорија на духот" - е посветен на философската анализа на поимот за духот со која тој се обидува да покаже дека вообичаеното значење на поимот 'ментално' може адекватно да биде подведено под изразот "способност за произведување на телесно однесување".

Нема сомневање дека кога станува збор за духот на човекот обично дискусијата ја насочуваме кон детерминантите на неговото однесување, односно оние детерминанти без кои тој не би бил во состојба да покаже посебно однесување карактеристично за една личност. Веќе рековме дека философите-бихејвиористи го застапуваат мислењето дека кога станува збор за човековиот дух, всушност станува збор за неговите способности и неспособности, можности и намери да се однесува на разни начини. Според нивната анализа произлезе дека не постојат ментални доживувања кои веродостојно би биле опишани како причина за однесување, па според тоа прашањето за интеракција на духот и телото, всушност и не постои, но дека може да се каже дека тврдењата во врска со духот имаат свое место во објаснувањето на однесувањето бидејќи тие упатуваат на диспозициите и се појавуваат слично како правила (закони) дури и кога се однесуваат на индивидуите. Ниту Рајл, ниту Витгенштајн не ја застапуваат доследно ваквата философска доктрина во нивните дискусии во врска со духот. Но, некои од основните забелешки што Рајл ги упатува на нашето сфаќање за поимот 'дух', а кои ќе го наведат решението на проблемот да го сведе на "приказната" за духот како диспозиција, во натамошната разработка на неговите сфаќања од страна на некои автори ќе добие во голема мера форма на нов и значаен обид да се најде "место" за духот како детерминанта на однесувањето на луѓето. Армстронг, со право, ќе укаже на овој факт, но истовремено ќе го прошири сфаќањето дека духот е детерминанта на однесувањето на

една личност не само во онаа смисла во која тоа е разбрано во бихејвиоризмот, туку детерминанта во каузална смисла воопшто. Лесно може да се помисли дека со ова тој ја дозволува можноста за постоење на духовноста во она значење што таа го имаше кај Брод, но мислам дека главната теза на неговото дело е дека духовноста, а посебно таквите состојби и процеси како, претставата, осетите или перцепцијата (сфатени така да во себе ги вклучуваат и сетилните искуства), едноставно никогаш не се случуваат. Дали ваквите состојби и процеси воопшто се случуваат и што се тие во основа, Армстронг го зема како проблем што треба да биде разрешен.

Работејќи врз анализата на споменатите процеси и состојби во рамките на неговата теорија, Армстронг започнува со анализа на перцепцијата. Тезата што при тоа ја поставува се сведува на тоа дека "перцепцијата не е ништо друго освен здобивање вистинити или лажни информации за тековните состојби на телото и неговата околина."<sup>48</sup> Врз основа на овие информации ние сме способни за одредено однесување. Но и покрај тоа што процесот на перцепција во основа се состои во обезбедување на одредена информација, Армстронг ни кажува дека овие информации не мора сами по себе да не наведат на однесување, бидејќи "перцепција та обезбедува нужен предуслов за одредено однесување."<sup>49</sup> Тој изнесува еден пример со бебе кое покажува способност да ги разликува зелените од сините коцки и да ги одвојува едни од други во различни купчиња. Примерот со бебето, иако премногу воопштен, на Армстронг му овозможува да го изнесе мислењето дека "искажувањето способност за такво селективно однесување е доволен доказ да се каже дека перципиентот (во случајот бебето, В.Д.) постигнал посебна информација."<sup>50</sup> Меѓутоа, тој воопшто не ги зема предвид фактите дека перцепцијата може да се одвива и без какво и да е изразување на

---

<sup>48</sup> Ibidem, p.209

<sup>49</sup> Ibidem, p.249

<sup>50</sup> Ibidem, P.340-341

однесување или дека во одсуство на перцепција може да постојат и други докази за тоа дека поседуваме одреден вид способности, а да не говориме и за случаите во кои се одалечени од нас и временски и просторно.

Мислам дека ваквиот пристап е со цел на Армстронг да му овозможи нешто сосема друго. Имено, обично се вели дека добивањето информација за тековната состојба на телотот и неговата околина се одвива во процесот на перцепција *со помош на сетилата*. Но во деталниот пристап кон перцепцијата, Армстронг ни укажува дека овој израз ("со помош на сетилата") не би требал да биде сметан за дел од дефиницијата за перцепцијата, бидејќи сетилните органи во строгото значење на тој израз треба единствено да бидат сфатени како нешто што може да биде покренато од мојата волја за целите на перцепцијата. При тоа за да го избегнеме бесконечниот регрес ја дозволуваме можноста на постоење перцепција која што не произлегува од употребата на сетилните органи. Најдобар приме за тоа е, вели тој, е теоријата за интроспекција, односно перцепција на менталното во нас. Оваа теорија нам ни е потребна како телеолошка основа за функционирање на духот помеѓу стимулациите и пројавување јавен одговор на истите. Во основа на оваа теоријата е дека, на пример, човек што изведува ментална аритметичка пресметка мора на некој начин да следи што се одвива во него и да ги одбира оние ментални операции што ќе му овозможат да го постигне саканиот резултат. Но, разбирливо, тој може при актот на интроспекција да стекне грешно верување. Токму на оваа можност за грешка при интроспекцијата, 'Central State Materialism' теоријата на Армстронг ја смета за многу важна. Имено, доколку процесот на интроспекција се зема за единствен метод на верификација на менталните активности, тогаш сите психолошки закони ќе бидат солипсистички, односно применливи само на една единствена индивидуа. (Најчесто сме најсигурни во тврдењата кои се однесуваат токму на активноста што се одвива во нашиот "дух".) Но согласно со теоријата



на Армстронг, доколку теоријата за интроспекција е вистинита,тогаш таа мора да биде некаков "физички само-сканирачки(self-scanning) процес" во мозокот при што,во крајна линија,способноста за грешка е присутна.Теоријата за интроспекција бара од менталните состојби,за кои ние имаме интроспективно познание,да имаат каузална силина,но ниту една каузална вистина нема таков нам интимно-познат каракте, освен можеби вистините што Декарт му ги преипишува на духот во неговата доктрина за "совршено транспарентен дух",смета Армстронг.

Очигледно е дека Армстронг не води голема грижа за "правилата" за употреба и значење на поимите како:'искуство','сетилни органи','интроспекција' што се јавуваат во научната сфера и секојдневието и многу послободно ги толкува овие поими во рамките на неговата теорија.Кај него можат да се сретнат и такви мислења во кои им сугерира на философите,блиски до мислењето што тој го застапува,дека не би требало да си дозволат употреба на ниту едно тврдење кое го застапува или вклучува постоењето на духот.<sup>51</sup>Ова негово мислење треба да биде разбрано како директна последица од неговото тврдење дека "менталните состојби се единствено дадени како состојби способни да произведат телесно однесување",од што произлегува дека Армстронг има намера да го употребува поимот 'ментално' во поинакво значење од она на кое ние сме навикнати.Токму заради тоа кај него и самиот поим 'перцепција' добива поинаква улога и значење.Во неговиот детален пристап кон перцепцијата,Армстронг јасно става до знаење дека не ги зема предвид сетилните органи како елемент важен за перцепцијата.Иако во неговото дело понекогаш можат да се сретната делови во кои тој говори за употреба на сетилните органи,на пример очите и ушите,нивната употреба е претставена како чиста физичка трансакција помеѓу деловите на човечкото тело и материјалните предмети

---

<sup>51</sup> Види повеќе за ова во наведеното негово дело на стр.78-79

кои не покажуваат јасни својства. Така полека, но сигурно тој се приближува до основната доктрина за перцепцијата како ток на здобивање на верувања. Така, на пример, Армстронг вели:

Перцепцијата е ток на информации, ток што се одвива цело време за кое ние не сме потполно свесни. Перцептивното *искуство*, за разлика од просто перцепцијата, е едноставно токот за кој ние сме свесни, односно така да речам, сме интроспективно свесни. Содржината на нашите перцепции, што толку многу философи сакаат да го претворат во не-физички објект, едноставно е содржина на нашите верувања. Нашите перцепции, тогаш, не се основа на нашите перцептуални судови. Тие се едноставно придобивка на самите тие судови.<sup>52</sup>

Пријдете и вака на перцепцијата заедно со тезата дека интроспекцијата е варијација на перцепцијата и останатото следи природно. А што е тоа природно за Армстронг? Кога Армстронг се убедил еднаш себе си дека перцепцијата не е ништо освен стекнување на информации, односно верувања, а петте сетила не се ништо друго освен инструменти кои ги обезбедуваат информациите, тогаш не е ништо изненадувачко дека може да го употребува обичниот говор за 'искуството' без да дозволи во него присуство на што и да è не-физичко. Затоа за него исказот 'Видов мачка' може слободно да се преведе како 'Стегнав верување дека таму беше некоја мачка служејќи се со своите очи' при што не се дозволува дека јас сум се служел со своите очи да видам што и да è, ниту пак има навестување дека моето верување се појавило како резултат на тоа што ми се укажала можност за визуелна појава на мачката. Овој пример укажува дека на една постојана тенденција да се отстранат менталните феномени и да се постигне идентификација на менталното и физичкото. Оваа тенденција се протега и на класата на телесни осети, така што:

'Јас чувствувам болка во мојата рака' може да биде преведено како: 'Чувствувам дека одреден вид на пореметување се јавува во мојата рака, чувство кое предизвикува во мене неодржлива

<sup>52</sup> Ibidem, p. 226

желба да тоа чувство престане.Што овде се подразбира под "одреден вид пореметување"?Доколку едноставно го консултираме нашето *искуство* за физичка болка,не можеме ништо да кажеме подетално за неговата природа.Ситуацијата во овој случај, верувам, е иста со нашето искуство за боја и другите секундарни квалитети...Додека само со поглед познаваме дека сите црвени ствари имаат нешто заедничко,погледот не нè информира што е тоа што им е заедничко.На ист начин ние дознаваме преку телесната перцепција дека класата чувства на пореметување, наречени 'телесни болки', имаат сите нешто заедничко.Но телесната перцепција нам не нè кажува што е тоа што им е заедничко. Единствено што можеме да сториме,кога го опишуваме црвенилото,е да кажеме кои објекти,се всушност,црвени.На ист начин,единствено што можеме да сториме,кога ги опишуваме телесните пореметувања,е да кажеме дека,во целина гледано,телесната перцепција за таквите пореметувања всушност предизвикува поголема желба тоа чувство да престане од кој и да è друг вид човечка перцепција.<sup>53</sup>

Прашањето што веднаш ни се наметнува е:Зошто едноставно не признаеме дека доживуваме чувство на болка?Но за Армстронг тоа не е едноставно прашање кое добива лесен одговор.Да го земеме на пример случајот со гледање на некој предмет во огледало.Армстронг кон овој случај се однесува како случај во кој во потенција лежи стекнување верување дека зад огледалото се наоѓа предмет,кое верување е инхибирано од нашето претходно знаење за ефектот на рефлексција. Неговото објаснување на духовните феномени е дека тие се „да ги употребам неговите зборови,"двојно ексцентрични перцепции",кои не се последица на стимулација на сетилните органи,ниту пак се такви да ги вклучуваат во себе и "потенцијалните" верувања.Нив тој ги определува како централни случаи на перцепција,но не е доволно јасно што сака со тоа да каже.Најверојатно ова е последица на неможноста во неговата теорија да најде место за секундарните квалитети.

Ова најјасно се гледа во неговиот сфаќање на бојата.Тој е присилен да го нарече илузија фактот дека преку перцепцијата ние се запознаваме со

---

<sup>53</sup> Ibidem, p.314

такви својства какво што е црвенилото. При тоа Армстронг, како што веќе посочивме во претходно наведениот пасус, дозволува дека сите црвени предмети имаат едно заедничко својство што сите нормални перципиенти можат да го перципираат, но негира дека можеме да бидеме свесни за природата на ова заедничко својство. Единствено што можеме да сториме е да го идентификуваме тоа својство така што ќе упатиме на начинот на кое тоа својство се открива и со набројување на предметите што го имаат тоа својство. Мислам дека поради тоа, одредбата на 'црвенилото' што Армстронг би сакал да ја извлече врз оваа основа, е изразена во неговото мислење дека црвената боја (црвенилото како заедничко својство) е контингентно идентична со "одредена физичка конституција на површината или предметот, така да кога врз нив делува светлината, површината или предметот кој ја поседува таа конституција емитува светлосни бранови со одредена фреквенција."<sup>54</sup> Истото тоа го применува и врз звукот настанат од некој предмет, идентификувајќи го со звучни бранови кои ги емитува тој предмет и неговата температура со средната кинетичка енергија на молекулите од кои е составен тој предмет. Крајниот заклучок на неговата теорија по овој проблем е дека "причините во физичките површини кои даваат идентична колористична појавност за луѓето-набљудувачи", можат да бидат, "несводиво разнородни."<sup>55</sup>

Интересно е зошто еден философ како Армстронг би го одбрал токму овој начин на философирање. Мислам дека причината лежи во она што авторот Вилијам Книли (William Kneale) убаво го забележува:

(NIL)

Мислам дека една од претпоставките е забуната што настанала помеѓу материјализмот и натурализмот. Не така одамна одбраната на сфаќањето за разлика помеѓу менталното и материјалното, честопати беше дел од едно подолгорочно делување со

---

<sup>54</sup> Ibidem, p.283

<sup>55</sup> Ibidem, p.288

цел да се покаже дека светот не може да се разбере во целост со методот на природните науки, па затоа не треба да зачудува тоа што философите кои се спротивставуваат на расправа за 'натприродното' понекогаш се сомневаат во постоење на таа разлика. Екстремно насочените меѓу нив проблемот го доведуваат до крајност и се наоѓаат и пред искушение да кажат дека поимот 'ментално' е бесполезен и дека треба да биде напуштен. Поумерените пак, се на мислење дека вистинската употреба на овој поим може во целост да биде доведен во склад со материјализмот. И во двата случаи тие забораваат дека материјата секогаш била разликувана од нешто без исклучок. Така во философијата на Аристотел материјата е спротивставена на формата, за која што пак се сметало дека ја вклучува во себе душата како посебен елемент. Во природните науки кои зеле посебен замав во седумнаесеттиот век таа е во контраст со духот и сето она што во суштина било доведено во врска со него. Од таму и големото значење што Галилео и Декарт го придаваат на дистинкцијат помеѓу примарните и секундарните квалитети и нивното одбивање да дозволат последните причини да бидат сместени во физиката. Разгледувајќи го од овој аспект и прашањето за црвената боја добива појасни определби. Разбрано како сила која е способна да произведе осет во духот на сетилното суштество, црвенилото не наоѓа место во науките што единствено се занимаваат со материјата, иако од тие науки може да се очекува да објаснат како црвените објекти ги предизвикуваат осет во окото на сетилното суштество со моќта на нивните примарни квалитети. Слично на ова, бидејќи секој говор за крајните причини се чини дека нема смисла без повикување на духот како нешто што претставува крај или почеток на истите, исто така не може да има место за него во науките што го исклучуваат духот од полето на нивното разгледувања. Ако тогаш, материјата, која се смета за субјект на природните науки, е определена без исклучок, тогаш е

сосема апсурдно да се напомене дека природните науки се сеопфатни. Меѓутоа, доколку стариот начин на спротивставување на духот и материјата (менталното и материјалното) се напушти, се чини дека тезите на материјализмот од типот на Армстронг, кои изгледаат револуционерно, ја губата својата смисла. Поентата е во тоа дека можеби еден ден ќе се појави нова 'обединета наука' која подеднакво ќе се справува и со и материјата и со духот, исто како што тоа ние до овој час го правиме со нивната спротивставеност и таа можеби ќе биде нарекувана физика, бидејќи на мнозина од нас ни е познато дека тоа име во неговото изворно значење подразбира широко свфатена 'природна наука'. Но доколку настане таква промена тоа нема да биде триумф на материјализмот, како што, по сè изгледа, сака да ни сугерира Армстронг во неговата теорија.<sup>56</sup>

Едноставно зачудувачки изгледа тоа колку еден материјалиста каков што е Армстронг се обидува да ги "избегне" секундарните квалитети. Но доколку се има во вид неговата теза дека состојбите на духот не се ништо друго освен контингентно индентични со состојбите на централниот нервен систем, тоа и не е така чудно. Армстронг напосто верува во тоа дека сè што се случува во светот е физички детерминирано. Поради тоа доколку си дозволи да прифати духовни состојби како нешто што не е контингентно индентично со мозокот, односно како нешто не-физичко, тоа би било појава на аномалија во неговата теорија.

Несомнено е дека, во современата наука постојат голем број докази дека духовните состојби се причински зависни, на воопштен начин, од состојбите во мозокот во таа смисла што операциите во мозокот се потребни за нивно постоење. Меѓутоа, не можам да кажам дека современата наука

---

<sup>56</sup> William Kneale, "A Materialist Theory of Mind" (Critical notice), MIND, Vol. LXXVIII, No. 310, April 1969, p. 300

располага со докази дека постои кореспонденција од типот еден-спрема-еден(контингентна индентичност),во таа смисла што секоја мисла или осет би имала свој единствен типичен дупликат.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Како обид да се модификува теоријата на Армстронг и да се исправат нејзините недистатоци,се јавува мислењето на некои автори,како Х.Патнам (H.Putnam),Даниел Денет(D.Dennett) и други.Според нив менталните состојби се функционални состојби на еден организам,што значи дека тие стојат во однос со телото како што компјутерската програма стои во однос на компјутерот(хардверот).Оваа теорија ги зема менталните состојби,не како идентични со состојбите на телото,туку како состојби кои се реализираат во телото слично како што програмата се реализира во компјутерот. Меѓутоа, оваа теорија не се разликува многу од бихејвиоризмот,освен што во толкувањето на менталните состојби ја употребува терминологијата на науката за компјутерите.Функционалната состојба е разбрана како состојба што го иницира телото да и служи на одредена функција,односно изразено со јазикот на сметачите-да емитува одреден "output" под одредени околности.Би можеле оваа теорија да ја наречеме "техницизиран бихејвиоризам",бидејќи и во бихејвиоризмот телото одговара на надворешните стимулации.(Види повеќе во : H.Putnam,"Minds and Machines".in Philosophical papers,Vol.II,Cambridge and New York,Cambridge University Press,1975,pp.362-385 и D.C.Dennett,Brainstorms, Brighton:Harverst, Cambridge, Massachusetts:MIT Press,1979)

#### IV. Можеме ли да го решиме проблемот 'дух-тело' ?

(наместо заклучок)

Традиционалната философија проблемот 'дух-тело' во основа го врзува за спекулативната метафизика, во која најголемо влијание има Декартовиот дуализам помеѓу духот и телото. Меѓутоа, современата философија и современата наука се согласни дека дуализмот не успева да обезбеди основа за јасен пристап кон тоа како и во колкава мера психо-невралните процеси се придружени и проследени од 'перцептуалното искуство', односно дали станува збор за ментално искуство или едноставно за однесување (behavior).

Бихејвиористичката револуција во психологијата, исто како и нејзината философска алтернатива, феноменалистичкиот и аналитички пристап во епистемологијата, секоја на свој начин се обидоа да го надмината проблемот и да одговорат на прашањата врзани за него. Во тие обиди психолозите - бихејвиористи го асимилираа својот методот во "семејството"



методи на објективните науки, а философите поттикнати од некои достигнувања во природните науката ја отфрлија метафизиката и го воведоа методот на логичкиот позитивизам. Бихејвиоризмот денес, нешто повеќе од седумдесет години од неговиот развој, покажува знаци на напредување во разјаснување на некои од проблемите што го следата односот 'ментално - физичко'. Но ова напредување се изразува многу повеќе во неговата оригиналност во пристапот, отколку во неговата радикална позиција што ја имаше во почетокот како "револуционерен" правец. И покрај големото научно и философско-логичко "реконструирање" на појдовните основи во надминувањето на проблемот 'дух-тело-однос' и примена на нови методите, не е тешко да се заклучи дека поголемиот дел од основните философски позиции заземени во расправата по проблемот сеуште се на сцена: материјализмот, ментализмот, дух-тело интеракционизмот, теоријата на емергенција, епифеноменализмот, изоморфизмот, теоријата на двоен аспект, неутралниот монизам... Што се однесува пак до методите, аналитичкиот и феноменолошкиот метод наидоа на најголемо одобрување и поддршка кај позитивизмот, кој се јави како доминатна струја во науката на дваесеттиот век. Поради тоа не треба да зачудува тоа што аналитичката философија и феноменализмот (или за некои автори неутралниот монизам) од една страна и физикализмот од друга страна, се најизразени носители на позитивистичкиот дух во философијата и науката на дваесеттиот век. Тоа најдобро се гледа во делата на Бертранд Расел (Bertrand Russel) и Р. Карнап (R. Carnap) и нивното големо влијание во прецизирање и логичка реконструкција на пристапот кон односот меѓу психолошките и физичките поими. (Расел, главно, со неговата хиерархија на типовите, а Карнап со неговото сфаќање за основните елементи и релации како *designata* на интерсубјективната опсервација на јазикот).

Натамошната реконструкција на проблемот 'дух-тело', беше мотивирана од сомневањето во можноста на постоење чисто феноменолошки јазик. Физикалистите и бихејвиористите (логичкиот бихејвиоризам) како: Г. Хемпел (C.G. Hempel), Г. Рајл (G. Ryle), В. Квајн (W. Quine), Б. Скинер (B. Skinner), В. Силерс (W. Sellars), покрај помалите или поголеми разлики меѓу

нивните ставови,го изнесоа мислењето дека анализата на секојдневниот јазик(обичниот јазик) покажува дека идејата за "менталното" има корени во интерсубјективните термини што ги употребуваме во учењето на ситуациите од секојдневниот живот,јавното означување на стварите,карактеристиките,односите,состојбите,настаните,процесите и склоностите.Оваа група на мислителите,тврди дека субјективните или "менталните" термини се здобиени,односно начинот на нивната употреба е научен врз интерсубјективна основа.Доколку би ја отстраниле оваа интерсубјективна основа би ги деприватизирале психолошките поими и во крајна линија би ги редуцирале на процеси,настани и состојби на мозокот.

Меѓутоа,како што се обидовме да покажеме во анализата на некои од застапниците на ова сфаќање<sup>61</sup>,голем број прашања во врска со проблемот 'дух-тело' остана нерешени.На пример,интроспекцијата,за која голем број бихејвиористи сметаат дека воопшто не може да се земе за метод на верификација на вистинитоста на менталистичките искази,сеуште во најголема мера ни овозможува да ги опишеме елементите,аспектите и формите на појавното во директното искуство.Кога мојот забар ќе ме праша дали ме боли забот,не тврдам дека тој не може да ја преземе врз себе улогата на бихејвиорист и да ги испита моите искуства врз основа на моето однесување на објективен начин.Но тоа дека јас имам(или немам) забоболка(болка) и колку и како ја чувствувам можам да му го соопштам само *јас* врз основа на директното искуство и интроспекција.Прашањето што во овој случај се јавува е длабоко поврзано со релацијата помеѓу елементите на моето директно искуство и моето однесување (невропсихолошка состојба).Поставено во рамките на формално-логичкиот начин на говор тоа станува прашање за логичката релација на психолошките поими (менталните поими) кон поимите и состојбите во "јазикот" на однесувањето.Тешкотиите што при тоа се јавуваа ја доведува во прашање и самата можност да се одговор на проблемот за релација меѓу менталното и физичкото.

Токму поради тоа некои автори се обидуваат проблемот на релација 'дух-тело' да го разгледуваат како мета-јазик.Така поставен,сметаат

---

<sup>61</sup> Веди трета глава во овој труд

тие, проблемот за психо-физичката интеракција не се јавува како теорија за рацете, нозете, адреналинот, болките, грчевите, вознемиреноста и слично, туку проблем за теориите што ги опишуваат односите на овие нешта. А бидејќи теориите, без оглед дали станува збор за психолошки, невропсихолошки, електрохемиски и слично се збир на искази и тврдења, следи дека теориите за "'дух-тело' однос" би можеле да бидат разбрани како теории за природата и функцијата на јазикот кој одговара на барањата да се овозможат вистинити и јасни описи на човечкото суштество и неговите конкретни делови. Овој пристап го подржува мислењето дека проблемот 'дух-тело' би можел да се надмине единствено ако кон расправата по проблемот се пријде така што "менталното" ќе се претпостави во однос на човечкото суштество како личност во целина, при што човечкото суштество се зема како физички објект (човековото тело). Во основа, ова сфаќање поаѓа од следнава претпоставка.

Доколку можеме да покажеме дека ниту еден исказ во сферата на "менталниот говор", без оглед дали станува збор за исказ како "Јас чувствувам тага", "Имам болки во ногата" или "Јас имам чудно чувство"-не го упатува тој што го изговара исказот на онтологија што во себе вклучува приватни ментални ентитети, тогаш би можеле да заклучиме дека потполната дескрипција на една личност го претпоставува единствено нејзиното тело и неговите делови. Тоа би значело, доколку мислењето што не признава постоење на некакви посебени менталните ентитети би било издражано, "објектите" означени од менталистичките предикати (тврдења) би сочинувале едноставно една мала поткласа на ентитетите што се означени од физикалистичките предикати. Во тој случај менталното и физичкото би можеле да се разберат како два јазика или две шеми за одредување на ист објект-човечкото суштество разбрано како личност (*unitas multiplex*), а не единствено како организам. Ваквото сфаќање во основа би било една форма на материјализам или физикализам поради фактот дека секој објект претпоставен во дескрипцијата на човечкото суштество, без разлика дали е ментална или физичка категорија, би спаѓала во доменот на онтологијата на физичката теорија.

Според традиционалното сфаќања, за ментално се зема она до што е дојдено или што е познато во процесот на интроспекција, па врз таа основа проблемот 'дух-тело' се разбира како проблем за односот на феномените на интроспекцијата и објектите што ги познаваме со помош на природните науки и здравиот разум. Меѓутоа, за интроспекцијата најчесто се врзува мислењето дека таа во себе вклучува некаков приватен ментален ентитет со посебни приватни, единствени и непосредно на нивниот носител, достапни карактеристики. Поради тоа секој природ поинаков од дуалистичкиот, како што се материјализмот или физикализмот, е соочен со проблемот да покаже или дека идентификацијата на менталното не зависи од интроспекцијата, или дека интроспекцијата не бара постоење на посебен ментален ентитет.

Веќе рековме дека еден од, во последно време, често употребуваните методи за одредување на природата и постоењето на менталното и менталните категории е бихејвиоризмот. Тој менталните состојби ги разбира како телесни состојби асоцирани со одредени форми на однесување, вклучувајќи ги тука и тнр. интроспективни искази (описи). Така секој интроспективен исказ во бихејвиоризмот се толкуваат како исказ за телесните состојби или функции на телото на одредена индивидуа. Главниот проблем во односот на бихејвиоризмот кон интроспекцијата се јавува кога треба да се постави научна верификација на еден таков исказ. Имено, доколку анализата на интроспективните искази претендира да биде научна, тогаш вистинитоста или лажноста на таков исказ треба да биде јавно верификувана. Но бидејќи интроспективните искази содржат менталистички категории, нивната верификација е најверодостојна кога е изведена на индивидуален план. (Токму поради овој субјективен момент голем број бихејвиористи ја отфрлаат интроспекцијата како неверодостоен и не-научен метод). Врз оваа основа, бихејвиористите истакнуваат дека доколку сакаме интроспективните искази да бидат јавно верификувани и да имаат научна вредност, нивните термини и категории треба да се однесуваат исклучиво на телесното однесување.

Една од последиците на доследна бихејвиористичка анализа е одрекување дека интроспективните искази се или вистинити или лажни.

Однесувањето не може, во крајна линија, да биде ниту лажно ниту вистинито-однесувањето едноставно ò. Но сосема е јасно дека исказот "Јас чувствувам болка" може да биде употребен да изрази еден објективен факт. Од тука следи дека исказите од овој тип не можат едноставно да бидат изедначени со невербално "изразено" однесување.

Доколку претпоставиме дека интроспективните искази можеме да ги сметаме за искрени изрази на менталната состојба на една индивидуа-бидејќи се покажува дека тие играат значајна ролја во изразувањето на менталните феномени-проблемот за карактерот на менталното би се свел на разјаснување на природата и содржината на овие искази. Меѓутоа, она што бихејвиоризмот не го разјаснува до крај е принципот врз кој на овие искази или описи би им се припишала вистинита вредност. Забелешката дека можеби вредноста на вистинитост на ваквите изкази е определена од присуството или отсуството на приватни, само со интроспекција познавливи ентитети, за бихејвиоризмот не држи. Ако приватните ентитети играат таква улога, тогаш јазикот на интроспекцијата ќе треба да се однесува и да се повикува на постоење на такви ентитети (ентитет). По сè изгледа дека не може да се надминат Витгенштајновите аргументи дека таквите ентитети никогаш не можат да добијат сигурна основа во јазикот.<sup>62</sup> Во секој случај, од фактот дека еден интроспективен исказ е вистинит не следи дека тој мора да се повикува на некаков внатрешен ентите со цел да стане вистинит.

Поинаков приод кон интроспекцијата, што би ги избегнал проблемите на бихејвиоризмот и дуалистичката позиција, се обиде да оствари теоријата за идентите или во одредена форма позната како теорија на редукција. Основните принципи на оваа теорија ги разгледаваме во третото поглавје кога говоревме за материјализмот на Д.М. Армстронг (D.M. Armstrong), но во интерес на она што сакам да го потенцирам би се навратил на некои моменти од оваа теорија што уште претходникот на Армстронг, Џ.Џ. Сمارт (J.J. Smart) ги изнесе. Така тој си го поставува прашањето: "Што е тоа што исказувам кога ќе кажам дека во овој момент јас имам

---

<sup>62</sup> Види повеќе во: Ludvig, Wittgenstein, "Philosophical Investigations", Oxford, 1958, Part I, p. 244-246

претстава за жолто-портокалова, тркалезна форма?"<sup>63</sup> Точниот одговор на ова прашање според Сمارт е дека тоа што е кажано не е ниту некаков, несводив на физичко, психички ентитет (најчест одговор на дуалистите), ниту пак дека тоа не е едноставно ништо (одговор на бихејвиоризмот), туку дека тоа е еден внатрешен процес, кој во суштина не е ништо друго освен процес во мозокот. Врз основа на ваквото сфаќање застапниците на теоријата за идентите интроспективните искази ги идентификуваат со хипотетички невропсихолошки изрази.

За недостатоците на оваа теорија веќе говоревме<sup>64</sup>, но да напоменам дека еден од проблемите во врска со овој пристап е тоа што тој ја лишува интроспекцијата од нејзината посебна карактеристика: "ментално" станува единствено она што е манифестирано во одреден вид исказ. Тоа најдобро е изразено во предлогот на Смарт дека "преведувањето" на интроспективните искази треба да се оствари преку, "topic-neutral language" (јазик кој е неутрален во однос на ентитетите или процесите што ги определува). Меѓутоа, овој пристап покажува слабост при утврдување на основниот елемент што интроспективните искази ги прави поинакви од поедини други начини на изразување на состојби кои се слични на интроспективните искази, како што е тоа пример со исказите "Нивото на мојот холестерол е високо" или "Јас имам покачен крвен притисок". Тоа што недостасува во овој приод е јасната претстава зошто ние интроспективните искази ги сметаме за поинакви од другите начини на опишување на нашата телесна состојба или изрази кои се однесуваат на нас како личност.

Доколку дозволиме интроспективните искази да се прифатат како основа за одредување на категоријата 'ментално', тогаш мора да постои некој начин да се покаже зошто овие искази ги сметаме за поинакви и кои искази се изворно интроспективни. Виден напор во разјаснување на проблемот среќаваме кај авторот Мајкл Артур Симон (Michael Arthur Simon) кој смета дека:

---

<sup>63</sup> J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes" in the "Philosophy of Mind", ed., V.C. Chappell, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1962, p. 79-82

<sup>64</sup> Види трета глава во овој труд, поднаслов: 'Central State Materialism'-теоријата на Д.М. Армстронг

Разликата помеѓу прво-лице исказите од менталистички вид и другите само-односни (self-referring) искази лежи, верувам, во радикалната и основана разлика во логиката на овие искази. Суштинската карактеристика на еден интроспективен исказ е дека за неговиот автор, и само за неговиот автор (оној што го искажува исказот, В.Д.), никаков доказ не е релевантен за да му додели вистинитост или лажност. Човечкото суштество е единствено меѓу предметите на научното истражување, прво затоа што е предмет чие што однесување вклучува изразување што има когнитивно значење, второ заради тоа што некои од неговите размислувања за самиот себе се третираат како неизведени со заклучок. Обележје на менталистичкиот јазик е дека за неговото искажување или само-предикативна употреба... скоро секогаш е без значење или недолично да се запраша оној што говори за доказ или поткрепа за вистинитост на исказот-не едноставно поради тоа што би било бесмислено или бескорисно да се праша за доказ, како што е случај со реченицата "Моето име е Сем Хол"-туку поради тоа што никаков доказ не би бил релевантен. Менталистички исказ е оној за кого е без значење да се праша за предметот што го одредува неговиот логички субјект како тој *знае* дали е вистинит или лажен.<sup>65</sup>

Според овој автор, истакнување на ова основно обележје на интроспективните искази се состои во тоа што ова обележје ни овозможува да ги разграничиме истите од другите искази, без да ја определиме особеноста на нивната содржина. Тоа би значело дека не е потребно да се идентификува нивната содржина било со некакви приватни ментални ентитети, било со психолошки структури и процеси. Она што го одделува прво-лице менталистичкото искажување е неговиот карактер кој не е добиен врз основа на заклучок, односно неговото својството да може да се потврдува емпириски но не од лицето (личноста) што го искажува. Поради тоа, смета овој автор, без каква и да е метафизичка претпоставка можеме да ја употребуваме интроспекцијата како основа во определување на категоријата 'ментално'.

Всушност, Мајкл А. Сајмон, сака да укаже на фактот дека доколку еден интроспективен исказ има вистинитиска вредност, тоа не повлекува со себе дека неговата смисла мора да се повикува на постоење на поинаков ентитет од неговиот логички субјект-личноста што го соопштува тој исказ.

---

<sup>65</sup> Michael, A. Simon, "Materialism, Mental Language, and Mind-Body Identity, во: "Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXX No. 4, June, 1970, pp. 520

Еден интроспективен исказ нема потреба да изразува некакви "внатрешни" процеси и објекти(постоење на дух како мислечка супстанција,на пример) со цел да го сметаме за вистинит исказ.Исказите:"Јас сум радосен","Јас сум тажен" и "Јас се чувствувам заморен" се сите искази од таков вид,но тие не треба да бидат интерпретирани така да претпоставуваат постоење на внатрешен ентитет.Се додека го имаме во вид тоа дека тие се искази чиј основен карактер е да соопштуваат тие се сите во согласност со третирањето на човекот како потполна личност.

На размислување во овој правец наидуваме и кај авторот Томас Нејгел(Thomas Nagel) кој вели:

Наместо да ги идентификуваме мислите,осетите,претставите и слично со процеси во мозокот, јас предлагам да ги идентификуваме осетите на едана личност со нејзиното телесно постоење во физичките процеси или искуствата на физички процеси.Да забележам дека двата термини на оваа идентификација се од ист логички тип,имено(да го изразам тоа со неутрална терминологија) субјектовото поседување на одредени атрибути.Субјектите се личноста и нејзиното тело(не неговиот мозок),а атрибутите се психолошките состојби,доживувања итн....Психолошкиот термин за идентитет мора да се однесува повеќе на тоа дека личноста има болка во нејзината рефлексивна болката,отколку самата болка,бидејќи и покрај тоа што не може да се одрече дека болката постои и луѓето ја чувствуваат,исто така е јасно дека ова опишува состојба на еден ентитет,личноста,отколку два ентитета,личноста и болката.<sup>66</sup>

Меѓутоа,не смееме да забораваме дека во нашиот говор исто така се присутни искази за процесите во мозокот кои поседуваат вистинита вредност како што е тоа случај со интроспективните искази.Авторот Мајкл Сајмон е на мислење дека би можеле овие искази за процесите во мозокот да ги предочиме како едно објаснување на интроспективните искази.Тоа би бил исправен начин да се пристапи на проблемот на релација ментално - физичко,дури и во случај кога би ја застапувале тезата дека она што се случува при интроспекцијата во суштина се процеси што се одвиваат во мозокот.Од друга страна,тезата што ја застапува Мајкл Сајмон,дека менталистичките искази и физикалистичките искази се два начини за одредување на ист предмет на расправа-личноста,бара двете поимни шеми да бидат

<sup>66</sup>Thomas,Nagel,"Physicalism", "The Philosophical Review", Vol.LXXIV,1965,339-356



способни за создавање на вистинити искази за тој предмет без претпоставка за постоење на две квантитативно несводиви(еден на еден) компоненти. При тоа основната разлика помеѓу менталистичките и физикалистичките начини(шеми) на класифицирање би се наоѓала не во предметот што го означуваат, туку во типовите на тврдења што се искажуваат за ист предмет. Така разликата меѓу овие искази може да се земе во основа како разлика во логиката на исказите во кои овие типови на тврдења се јавуваат. Според негово мислење 'менталното' и 'физичкото' претставуваат две категории на тврдења што опишуваат иста предмет-личноста разбрана во целина.

Дали овој пристап ни овозможува да разјасниме некои тешкотиите со кои се соочува физикализмот, било да се изразува во природните науки, било во философијата? Имено, доколку физикализмот е во право, тогаш во психологијата, исто како во физиката би можеле да се надеваме на воспоставување на универзални закони, односно закони применливи врз сите човечки суштества. Но суштинското барање за успех на оваа теорија е централниот нервен систем да биде опишан со термини поинакви од оние што го одредуваат односот на менталните состојби. Деталната формулација на откривањето идентичност меѓу менталните доживувања и процесите во нервниот систем ќе зависи од еден општ метод кој би ги карактеризирал активностите во мозокот, така што одделни појави од даден тип на ментално доживување во различни времиња и во различни личности можат да бидат униформно специфицирани. Без оваа способноста, да бидат универзално применливи, исказите за процесите во мозокот никогаш не ќе можат да бидат земени како екстензивно еквивалентни на исказите за менталното. Емпириските сознанија и докази со кои денес располага науката даваат мали шанси дека униформноста од горе споменатито тип ќе биде остварена.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> На пример, добро е познато дека трагите на меморијата и другите процеси во кортексот не можат да бидат идентификувани на одредено место во мозокот, бидејќи се променливи и тешко достапни за детална спецификација. Так на пример, за корелатот на одредено задоволство се претпоставува дека е *некаде*, но може лесно да се каже дека тој може да биде *секаде* во одреден регион, односно дека корелатот на следно задоволство од ист појавен вид може да биде *некаде на потполно друго место*. Тоа нè одвраќа од употреба на просторни координати како средства за определување на ментално-невралната корелација.

Втора пречка,на која наидуваме кога го разгледуваме прашањето за тоа кои процеси во мозокот би можеле да бидат идентични со менталните доживувања,се однесува на класификацијата на процесите во мозокот и свесното искуство, за кои претпоставуваме дека се идентични.Како прво,процесите во мозокот мора да бидат разграничени од оние што немаат никаква врска со свесното искуство,какви што се,на пример,оние процеси што се одвиваат за време на спиењето. Меѓутоа,не постои јасно разграничување помеѓу свесните и несвесните "аспекти" на повеќето,од страна на мозокот,управувани функции. Перцепцијата, решавањето на одреден проблем или извршување на некоја моторна активност можат да бидат проследени со поголем или помал степен на "свесност".Второ,до овој момент,колку што ми е мене познато,не постои едноставен и специфичен начин за одредување на состојбите на нервниот систем кои би биле асоцирани кон поедини ментални доживувања.<sup>68</sup> Дури и едноставните и основни ментални состојби,како жедта,на пример,вклучува во себе соматски механизми во таламусот и кортексот,но исто така и нервни процеси во хипоталамусот. Најпосле,постои проблем со разграничување на симултани ментални доживувања. Одреден субјект во неговото интроспективно соопштување може да ни каже или опише дека е свесен за неколку истовремени ментални доживувања.

Ако некогаш бидеме во можност при употреба на јазикот да воспоставиме таква јазична конвенција во која би говореле за идентите на менталните и физичките состојби,наместо за одреден степен на кореспонденција меѓу нив,тогаш би требало да сме способни да изработиме детална "мапа" во која двете шеми на дескрипција,за кои цело време говориме,би биле прецизно и недвосмислено во корелација.Но малку е веројатно дека ваква "мапа" воопшто ќе биде остварена,со оглед на забележливиот недостаток на изоморфизам во нашиот систем на класифицирање и опишување на менталните доживувања и на процесите што се одвиваат во централниот нервен

---

<sup>68</sup>Некој во овој случај би можел веднаш да помисли на апаратот наречен "детектор на лагата",но тешко дека би можеле да тврдиме дека резултатите добиени со негова помош се универзално применливи на сите човечки суштества.Постојат голем број примери за лажните податоци добиени од овој апарат.

систем.Емпириските барања што се поставуваат при воспоставување на строг идентитет помеѓу менталните доживувања и процесите во централниот нервен систем се многу поголеми од оние што ги претпоставува физикализмот и хипотезата за психо-неврална кореспонденција.Сегашните состојби во науката не говорат за тоа дека овие барања ќе бидат исполнети.

Мислам дека токму од овие причини,авторот Мајкл Сајмон, ја застапува тезата за 'менталниот' и 'физичкиот' јазик разбрани како две шеми за калсификување на ист предмет, при што оваа теза не бара овие два јазика да бидат во секоја смисла интертранслативни,односно термините од едниот да дозволуваат дефинирање од страна на другиот јазик.Бидејќи менталистичките тврдења самите означуваат единствено физички организми,поимите преку кои тие се изразуваат немаат потреба од тоа да бидат "преведени" во некој не-менталистички идиом со цел да бидат интерпретирани како искази за физичките објекти.Ваквиот пристап расправата за проблемот 'дух-тело' ја подига на ниво на мета-теорија која ја разгледува релацијата на двата јазички (менталистичкиот и физикалистичкиот) што ги употребуваме во дескрипцијата на човечкото суштество. Меѓутоа,тоа не значи дека проблемот 'дух-тело' во суштина е лингвистички проблем.Треба внимателно да го разликуваме истражувањето на јазикот од истражувањето на она за што јазикот говори.Токму на второво се однесува она што досега беше кажано.

Кога би ја споредиле теоријата(мета-теоријата) на М.Сајмон со теоријата на идентитет-доколку се претпостави дека главна цел на теоријата на идентитет е да покаже дека постои само еден вид внатрешни процеси што се јавуваат за време на она што го нарекуваме ментална активност и дека тие процеси не се ништо друго освен израз на физички промени во организмот- би можеле со право да ја сметаме за една варијанта на теоријата на идентитет.Но со таа разлика што теоријата на М. Сајмон дека менталистичките и физикалистичките предикати во јазикот сочинуваат две категории во расправа по заеднички предмет не бара ниту претпоставување менталните ентитети да бидат физички ентитети од било каков вид или пак двете,како што тој ги нарекува,шеми од искази да бидат взаемно преводиви.

Во основа, тезата на Сајмон е: воопшто не постојат ментални ентитети. Јазикот за менталното е само начин да се искажат и опишат настаните, процесите и доживувањата сврзани со човековиот организам (разбран како психофизичка личност), без да се повикуваме на било што "внатре" во тој организам. Идиомите на 'менталното' и 'физичкото' се само различни начини на говор за иста стварност. Неговата основната претпоставка е дека во решавањето на прашањата врзани со проблемот за односот на менталното и физичкото треба повеќе да го претпочитаме моделот на монизмот отколку било која форма на психофизички дуализам.<sup>69</sup> Доколку овој пристап кон разбирање на проблемот 'дух-тело' се покаже плаузибилен и компатибилен со ставовите на материјалистичката или физикалистичката онтологија,

---

<sup>69</sup> И професорот Ферид Мухиќ, во извонредната антрополошка анализа на "анатомијата на човековата душа", застапува монистички пристап во интеракцијата на душата и телото. Тоа многу јасно се гледа од следниве негови мисли:

Нашата душа е нашето невидливо тело; нашето тело е нашата видлива душа!... Што се крие зад нашето дури и непрекинато разгарничување меѓу "вечната и возвишена душа" и "грешното и гнасно тело"? На какви психолошки дијагнози упатува така безмилосната сегрегација кон видливата душа? Од каде толкав восхит само за невидливото тело?.... А телото-таа наша видлива душа, готово е и да умре трчајќи, -кога душата на оној што сака да стане шампион го тера безмилосно "уште, уште!"; и телото на боксерот поднесува страотни удари, молчи пред лузни, хематоми, скршена вилица, потрес на мозок, внатрешни крварења-само душата своја да неја изневери и посрами. И зачекорува од кој знае кој спрат, во бездната, и трча на куршум, и става јамка од јаже околу сопствениот врат, и подметнува своја рака под шприцот со дрога, и прифаќа немерени и разорнувачки количества алкохол...

А на заминување, сакаме да веруваме дека сме чесни кога му велиме - "кал беше, кал ќе бидеш, а јас одам во Рајот да си уживам!"

Шизофренична е таа личност што во сопственото тело гледа само остаток од сопствената извалканост, грешност, недостојност. Таа страда поради сопствената немоќ да воспостави контакт меѓу својот видлив и невидлив дел, кои, во основа, означуваат изворно една неразделна, органска целина. Телото на човекот, не во метафорична, туку во најдословна смисла, е навистина неговата невидлива душа, а душата е токму невидливото тело!"

(Ферид, Мухиќ, "Анатомија на душата" (Циклус текстови од философска антропологија), Скопје, списание "Пулс", од 24.01 до 30.08.1991 год.

тогаш тоа би била алтернатива што се нуди како одговор на дуалистичкото двојно гледање на битието.

\* \* \*

Иако материјализмот(читај физикализмот) е релативно популарен меѓу модерните философи,сеуште постои големо незадоволство со постоечкиот материјалистички третман на проблемот 'дух-тело'.Истовремено, како што имавме можност да видиме,многу философи се незадоволни со нејаснотиите и прашањата што дуализмот ги внесува во философијат.Значи ли ова дека проблемот 'дух-тело' ја достигна точката на конечна одлука и единствено што останува е да се одбере вистинскиот пат?

## Библиографија

1. Addis, L. and Lewis, D., *Moore and Ryle: Two ontologists*, Iowa: University of Iowa Press, 1965
2. Akvinski, Toma, *O biću i suštini*, Beograd, BIGZ, 1973
3. Aldrich, V. C., *Messrs. Schlick and Ayer on Immortality*, in H. Fiegel and W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949
4. Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, SNL, 1985
5. Aristotel, *De anima*, in McKeon, C. R. (editor), *Introduction to Aristotel*, New York: Modern Library, 1947
6. Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge and Kegan Paul, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1968
7. Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York: Oxford University Press, 1936
8. Ayer, A. J., *Filozofija u dvadesetom vijeku*; prevod i predgovor Risto Tubi}, Sarajevo, Svjetlost, 1990
9. Ayer, Alfred, *The Problem of Knowledge*, Middlesex: Penguin Books, 1956
10. Beazly, Mitchel, *Atlas on the Body and Mind*, New York: Rand McNally, 1976
11. Berberović, Jelena, *Znanje i istina*, Beograd, Filozofsko Društvo Srbije, 1972
12. Borowski, E. J., *Identity and Personal Identity*, MIND, No. 340, October 1976
13. Bradley, M. C., *Mind-Body Problem and Indeterminacy of Translation*, MIND, No. 343, July 1977
14. Brentano, Franc, *Psychology from an Empirical Standpoints*, London, 1973
15. Broad, C. D., *Mind and its Place in the Nature*, New York: Harcourt, Brace, 1929
16. Broad, C. D., *The "Nature" of Continuant*, in *Readings in Philosophical Analysis*, (eds.) H. Fiegel and W. Sellars, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949
17. Carnap, R., *Logical Foundations of the Unity of Science in Readings in Philosophical Analysis*, eds. H. Fiegel and W. Sellars, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949

18. Daniels, C.B., *Spinoza on the Mind-Body Problem: Two Questions*, MIND, No.340, October 1976
19. Dekart, Rene, *Strasti duše*, Beograd, Grafos, 1981
20. Dennett, Daniel C., *Brainstorms*, Brighton: Harvester; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979
21. Eacker, Jay, N., *Problems of Metaphysics and Psychology*, Chicago: Hall, 1983
22. Feigl, H., *Scientific Method Without Methaphysical Presuppositions*, in H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956
23. Feigl, H. *Functionalism, Psychological Theory, and the Uniting Sciences: Some Discussion Remarks*, Psychological Review, No. 62, 1955
24. Feigl, Herbert, *The 'Mental' and the 'Physical'* in H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958
25. Filipović, Marjan, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, Zadržna stampa, 1988
26. Fleming, N., *The Objectivity of Pain*, MIND, No.340, October 1976
27. Gellner, Ernest, *Words and Things (An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy)*, London, Boston and Henly, Routledge and Kegan Paul
28. Hacker, P.M.S., *Other Minds and Professor Ayer's Concept of a Person*, "Philosophy and Phenomenological Research", No.3, March 1972
29. Harre, Rom and Lamb, Roger, *The Encyclopedic dictionary of Psychology*, Massachusetts: The MIT Press, 1983
30. Heraklit, *Svedo~anstva i fragmenti*, Zagreb, Matica Hrvatska, 1951
31. Hoffman, Paul, *The Unity of Descartes's Man*, Philosophical Review, No.3, July 1968
32. *Hrestomatija IV*, Zagreb, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, 1979
33. *Hrestomatija I*, Zagreb, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, 1978
34. Hudson, H., *Why we Cannot Witness or Observe what goes on 'In Our Heads'*, MIND, No.258, April 1956
35. Husserl, Edmund, *Kartezijske meditacije*, Zagreb, Biblioteka "Izvori i tokovi" 19
36. James, William, *Essays in Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1984
37. Jung, C.G. and W. Pauli, *Tumacenje prirode i psihe*, Zagreb, Globus, 1990
38. Keeling, S.V., *Descartes*, London, Oxford University Press, 1968
39. Kenny, Anthony, *Descartes*, New York, Random House, 1968
40. Klein, David, *The Concept of Consciousness (A Survey)*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1984
41. Kneale, William, *A Materialist Theory of Mind (Critical notice)*, MIND, No.310, April 1969
42. Laertije, Diogen, *Život i mišljenje istaknutih filosofoa*, Beograd, BIGZ, 1985

43. Lewis, C.I., *Some Logical Considerations Concernin the Mental*, in H.Fiegel and W.Sellars (eds.), *Readigs in Philosophycal Analysis*, New York: Appleton- Century-Crofts, 1949
44. Locke, Don, *Mind, Matter, and the Meditations*, MIND, Vol. XC, No. 359, July 1981
45. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed.) Fraser, A.C., Oxford, 1969
46. Lovejoy, A.O., *The Revolt Against Dualisam*, New York: Norton & Co. 1930
47. Lurie, Y, 'Inner States', MIND, No. 350, April, 1979
48. Mace, C.A., *The 'Body-Mind Problem' in Philosophy, Psychology and Medicine*, "Philosophy", Vol. XLI, No. 156, (April 1966)
49. Magrolis, John, *Difficulties for Mind-Body Identity Theories*, in Munitz, Milton, K. (editor), *Identity and Individuation*, New York: New York University Press, 1971
50. Malkolm, Norman, *Thought and Knowledge*, Ithaca & London, Cornel University Press, 1977
51. Malkolm, Norman, *Descartes's Proof that His Esence is Thinking*, "Philosophical Review", No. 74, 1965
52. McGuinness, B.F. (ed.), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford, 1967
53. McLaughlin, Peter, *Descartes on Mind-Body Interaction and the Conser-vation of Motion*, "Philosophycal Review", No. 2, April 1993
54. Meyrick, Carré H., *Realist and Nominalist*, Oxford: Oxford University Press, 1967
55. Moller, D.S., *'Descartes's Myth' and 'Professor Ryle's Fallacy'*, Journal of Philosophy, No. 48, 1959
56. Munitz, Milton, K. (ed.), *Identity and Individuation* New York: New York University Press, 1971
57. Мухиќ, Ферид, Циклус текстови од философска антропологија, под наслов Анатомија на душата, Скопје, списание "Пулс", 24.01 до 30.08.1991
58. Nagel, Tornos, *Physicalisam*, "The Philosophical Review", Vol. LXXIV, 1965
59. O'Neill, Eileen, *Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes*, "Journal of the History of Philosophy", No. 25, 1978
60. Pap, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, New York: Macmillan Co., 1949
61. Pap, Arthur, *Semantic Analysis and Psycho-Physical Dualisam*, MIND, No. 62, 1952
62. Patterson, Robert, L., *Plato on Immortality*, The Pennsylvania State University Press, 1965
63. Pavkovic, Aleksandar (ed.), *Svest i saznanje (Ogledi iz savremene Analiticke filozofije)* Beograd, NOLIT, 1980
64. Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, Beograd, BIGZ, 1985
65. Platon, *Dijalozi*, Beograd, Grafos, 1982



66. Platon, *Fileb i Teetet*, Zagreb, Naprijed, 1979
67. Platon, *Protagora i Gorgija*, Beograd, Kultura, 1968
68. Platon, *Drzava*, Beograd, BIGZ, 1983
69. Putnam, H., *Minds and Machines*. In Philosophical papers, Vol. II, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1975
70. Rottry, R., *Mind-Body Identity, Privacy and Categories*, "Review of Metaphysics", No. 17, 1965
71. Russel, Bertrand, *The Analysis of Mind*, London: Georg Allen & Unwin Ltd, New York: The Macmillan Company, 1956
72. Ryle, Gilbert, *Dilemmas*, Cambridge, 1965
73. Ryle, Gilbert, *The Physical Basis of Mind: A Philosopher's Symposium I* in P. Laslett (ed.) *The Physical Basis of Mind*, New York: Macmillan, 1950
74. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson of London, 1949
75. *Savremena filozofija*, Beograd, Rad, 1975
76. Scheffler, I., *The New Dualism: Psychological and Physical Terms*, Journal of Philosophy, No. 42, 1950
77. Scriven, M., *A Study of Radical Behaviorism*, in H. Feigl and M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956
78. Sellars, R. W.; McGill, V. J.; Farber, M. (eds.), *Philosophy for the Future*, New York: The Macmillan Company, 1949
79. Sellars, W., *A Semantical Solution of the Mind-Body Problem*, *Methodos*, No. 5, 1953
80. Shifer, S., *Descartes on His Essence*, "Philosophical Review", No. 85, 1976
81. Simon, Michael, A., *Materialism, Mental Language and Mind-Body Identity*, "Philosophy and Phenomenological Research", No. 4, June 1970
82. Skinner, B. F., *Science and Human Behavior*, New York, 1953
83. Smart, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*, London: Hutchinson, 1949
84. Smart, J. J. C., *Sensations and Brain Processes*, in Chappell, V. C., *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall Inc., 1962
85. Stout, G. F., *Mind and Matter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1931
86. Strong, C. A., *Why the Mind Has a Body*, New York: Macmillan, 1903
87. Urmson, J. O., *Philosophical Analysis*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1956
88. Vereš, Tomo, *Toma Akvinski (Izabrano delo)*, Zagreb, Globus, 1981
89. Wang, Hao, *Beyond Analytical Philosophy*, Cambridge: Bradford Books, MIT Press, 1988
90. Widgery, A. G., *Immortality*, Encyclopaedia Britannica, 1970
91. Wilkes, K., *Physicalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978

92. Williams, Bernard and Montefiore, Alan, *British Analytical Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967
93. Wilson, Margaret, *Descartes*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978
94. Wisdom, John, *Other Minds*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968
95. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Book*, Oxford, 1960
96. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958

## Содржина

Увод .....	П
I. Традиционалниот проблем 'дух-тело' .....	1
1. Платон .....	4
2. Аристотел .....	8
3. Свети Августин .....	12
4. Тома Аквински .....	16
II. ' <i>Cogito ergo sum</i> ' - основа за философски мит !? .....	26
1. Неколку историски факти со поширока перспектива .....	29
2. ' <i>Cogito ergo sum</i> ' i ' <i>Sum res cogitans</i> ' .....	33
3. Дух и тело-проблемот на интеракција .....	47
III. Аналитичката философија и проблемот 'дух-тело' .....	59
1. Логичкиот бихејвиоризам на Гилберт Рајл .....	62
2. Емергентниот материјализам на Ч.Д.Брод .....	82
3. ' <i>Central -State Materialism</i> ' - Теоријата на Д.М. Армстронг .....	91
IV. Можеме ли да го решиме проблемот 'дух-тело'? .....	104
Библиографија .....	118