

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје

Филозофски факултет

**Свест и аналитичката филозофија: Анализа на
сфаќањето на поимот `свест` кај Бертранд Расел,**

Гилберт Рајл и Даниел Денет

докторска дисертација

кандидат:

М-р Владимир Давчев

ментор:

проф. д-р Ферид Мухиќ

Скопје, 2000

Содржина

Увод	I
1. Што е филозофија?	1
1. Како ја разбираам аналитичката филозофија	1
2. Историско наследство	3
2. Свеста како филозофски проблем	25
1. Филозофија на умот	25
2. Дали се умот и материјата исти нешта?	32
3. Cogito ergo sum- Филозофски мит или стварност	52
3. „Егзорцизмот“ на Гилберт Рајл	67
1. Гилберт Рајл- бихејвиорист или логички бихејвиорист	73
4. Демистификација на свеста	94
1. Умот и свесното искуство	94
2. Денетовата теорија за свеста	122
3. Последната претстава во ’картезијанскиот театар’	138
Appendix A (Бертранд Расел)	157
Appendix B (Туринговата машина)	163
Библиографија	178

Увод

Филозофите, за разлика од научниците, се многу подобри во поставување прашања отколку во давање одговори. Се добива впечаток дека филозофите и не прават ништо друго освен што бараат нови прашања за да ги постават, а одговорите им ги препуштаат на другите да ги одговорат. Мислам дека тоа е погрешен впечаток.

Во филозофијата, да се пронајде подобро прашање, значи да се надминат традиционалните начини и навики за поставување прашања и да се поместат границите на најтешкиот проект што човештвото си го поставило – разбирањето на светот и човекот во него. Во тој проект, филозофите можат многу да придонесат доколку успеат да се ослободат од предрасудите и сфаќањата дека токму тие се одговорни и повикани да дадат одговор на „очигледните“ први принципи. За среќа, времињата кога филозофите се обидувале да одговорат на сè и сешто- дека овој свет е најдобар од сите можни светови, дека душата е бесмртна или да постават „несоборливи“ аргументи- одамна се

минато, особено кога станува збор за филозофијата на дваесеттиот век.

Во овој век филозофијата навлезе во едно ново поглавје во кое посвети поголемо внимание на „природата, целите и методите на сопственото истражување“¹ со надеж дека и натаму ќе игра значајна улога во „големиот проект на човештвото“. На овој чекор филозофијата беше делумно приморана од видливиот и незапирлив напредок на природните науки и нивните „очигледни“ резултати на голем број полиња. Тоа внесе одредена нервоза кај филозофите во однос на нивниот сопствен успех што резултираше со голем број, условно кажано², филозофски правци кои се обидуваа да внесат нов пристап во однос на традиционалните филозофски прашања. Меѓу овие, јас би ги нарекол современи движења во филозофијата, видно место завзема аналитичката филозофија.

¹ Види за ова повеќе во Ryle, Gilbert, “Filozofski argumenti”, Svest i saznanje (Ogledi iz savremene analitičke filozofije) uredio Aleksandar Pavković, NOLIT, Beograd, 1980, p.64

² Едно од основните обележја на филозофските правци или учења во историјата на филозофијата е нивното единство, кое најчесто се изразува преку:

- врзување на правецот за некое големо филозофско име и неговите водечки филозофски идеи, како што е тоа случај кога група филозофи се нарекуваат следбеници на Хегел (хегелијанци) или на Кант (кантијанци)
- врзување за некој поим или заклучок што е широко прифатен во рамките на некоја филозофска доктрина, како што е идеализмот (идеалисти) или материјализмот (материјалисти)

Во оваа смисла, тешко дека би можеле да идентификуваме филозофски правец или школа во современата филозофија. Иако поедини автори (Јелена Берберовиќ) го изнесуваат тврдењето дека современата филозофија како никогаш во својата историја не била разбиена на толку голем број правци и учења, тешко дека може да се говори за правци и школи од аспект на она што погоре го наведовме. Да се препознае некој правец во современата филозофија, многу повеќе значи да препознае одреден стил или начин на учество во филозофијата, во која сепак се задржува автентичниот стил на ваторот, отколку одредена идеја клучна идеја или термин што го поврзува него со други филозофи од тој правец.

Аналитичката филозофија, како дел од современата филозофија, го носи врз себе бремето на филозофската мисла на дваесеттиот век. Тоа е бремето на надминување на големите филозофски системи, традиционалните филозофски методи и преиспитување на филозофската мисловна сигурност. Поради тоа, аналитичката филозофија најчесто се нагласува како еклатантен пример на изразито критички однос кон традиционалната филозофска мисла.

Се претпоставува дека основа на аналитичката филозофија претставуваат филозофските погледи на Берtrand Расел (Bertrand Russel), пред сè неговата теорија за логичкиот атомизам, доктрината на логичкиот позитивизам и филозофските ставови на англискиот филозоф Џорџ Е. Мур (Georg E. Moor). Основна цел што филозофите блиски до овие сфаќања си ја поставија беше критичкиот однос кон севкупната филозофска традиција со посебен акцент на отфрлање на метафизиката. Како последица на оваа цел, беа доведени во прашање самата филозофија и можноста да се филозофира. Единствениот излез што тие го гледаа за филозофијата во дваесеттиот век, беше преиспитување на „филозофското наследство“ со помош на нов филозофски метод кого го препознаа во методот на логичката анализа. Вака разбрана, филозофијата беше сведена на комбинација на емпириски претпоставки и методи на логичка анализа.

Меѓутоа, иако во себе го носи духот на емпиризмот, аналитичката филозофија го отфрла традиционалниот емпиризам (Беркли, Лок Хјум) за кого смета дека е оптоварен со психологизам и се обидува да се постави како филозофија со јасни логички темели. Во основа, поголемиот дел од претставниците на аналитичката филозофија ја подржуваат идејата за „научна филозофија“ која би претставувала вистински партнер на природните науки. Од тие причини, неслучајно е избран методот на логичка анализа. Тој метод треба да и овозможи на филозофијата да дојде до конкретни резултати и да покаже дека за филозофијата има место и потреба во “големиот проект на човештвото“. Овој метод има за цел да ги определи рамките и условите, во кои и под кои, во филозофијата може да се говори „смислено за светот“. Последица на ова е тврдењето дека предмет на филозофијата треба пред сè да биде анализата и разјаснувањето на поимите кои ги употребуваме кога говориме за нашето сопствено искуство и за светот кој не опкружува. Цврстото инсистирање врз ова сфаќање од страна на некои застапници на аналитичката филозофија, придонесе таа да биде погрешно разбрана, нејзините ставови и тези да бидат поедноставени и од страна на критичарите да биде прогласена за „лингвистичка анализа“ на секојдневниот јазик и „филозофска педантерија“.

Интересно е да се напомене дека голем број автори што се вбројувани во редот на застапници на аналитичката филозофија, не се сметаат себе си за припадници на никаков правец. Тоа делумно се должи на, да се послужиам со зборовите на Гилберт Рајл (Gilbert Ryle) “одбивањето да завземат одредени страни во филозофијата“, односно неприфаќање на некаква програмска аспирација или приврзаност на јасно изразена идеја. Во најголем број случаи овие филозофи својата активност ја означуваат со поимот ‘doing philosophy’, што од страна на нивните критичари е разбрано како единствен можен начин да се филозофира. Јас не мислам дека аналитичката филозофија е единствен можен начин да се филозофира, но морам да признаам дека голем број од овие филозофи и самите придонеле за таквиот впечаток. Имено, голем дел од нив честопати не се стеснуваат да истакнат дека начинот на кој тие им пристапуваат на проблемите на филозофијата е подобар, пореалистичен и порационален од оној на другите филозофски правци. Сепак, врз основа на аргументацијата и примерите, кои ови филозофи ги изнесуваат во нивните дела, повеќето од нив би се согласиле дека сознанието до кое тие дошле не е посупериорно ниту сеопфатно и дека за филозофско разјаснување на поими не е неопходно да се биде дел од некоја теорија за природата на јазикот и светот. Поимите кои имаат потреба од филозофско разјаснување не

се поими кои единствено ги употребува филозофијата и единствено таа го има “ексклузивното“ право врз нив. Не е неопходно, а се прашувам дали е воопшто и можно, да се разјасни некој поим служејќи се исклучиво со термините на филозофијата, бидејќи поимите кои бараат филозофско разјаснување честопати се поими кои ги користиме во секојдневниот говор и природните науки. Од тие причини јас се одлучив да направам обид еден поим како што е поимот ’свест’, кој е длабоко присутен во филозофијата, природните науки и секојдневниот говор, да го анализирам во рамките на сфаќањата на филозофите: Берtrand Расел, Гилберт Рајл и Даниел Денет.

Потполно свесен дека ниту еден од споменативе филозофи себе си не се гледал или се гледа како претставник на аналитичката филозофија, јас ќе се обидам во оваа студија да останам непристрасен во тој поглед и да ги анализирам нивните ставови од аспект на нивниот придонес за современата филозофија воопшто, а посебно за феноменот свест. Меѓутоа, се надевам дека оваа студија, на ненаметлив начин, ќе покаже во колкава мера нивните ставови придонеле аналитичката филозофија да се здобие со одредено место во историјата на филозофијата и дали сеуште има одредено влијание врз развојот на одредени филозофски сфаќања.

Што е филозофија?

Како ја разбираам аналитичката филозофија

What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday usage.

Ludvig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 116

Филозофијата на 20 век се наоѓа во една невообичаена ситуација. Имено, во одредени филозофски кругови се јавува мислење дека филозофијата го достигнала својот крај бидејќи не одговорила на ниту едно досега поставено прашање. Најрадикалните од нив одат и до таму што мислат дека тие прашања никогаш и не требале да бидат поставени. Воопшто не е за изненадување во голем број филозофските текстови од 20 век да се прочитаат следниве ставови : „Како и сите големи пионерски дела во филозофијата *Критиката на чистиот ум* е полна со грешки и конфузија ... од *Критиката* сеуште можеме да учиме, но речиси секоја нејзина страница е погрешна.“[Bennett, 1966, VIII] или „...Аристотел, како и Адам (првиот човек, В. Д.), тргнал по правиот пат, но подоцна заталкал на погрешен пат, што предизвикало катастрофални последици за неговите следбеници.“[Geach,1972,р.44]

Наведените ставови се само мал дел од мноштвото со сличен тон што превладуваат во последниве седумдесет години во рамките на современата филозофија. Ваквите и слични ставови за филозофијата и филозофите пред дваесеттиот век се резултат на успехот на логичкиот позитивизам во почетокот на овој век и неговата понатамошна трансформација во аналитичка и лингвистичка филозофија.

Нема сомневање дека ваквата состојба во која запаѓа филозофската мисла на почетокот на дваесеттиот век има свои причини и корени. Имено, како ретко кога во нејзиниот историски развој филозофската мисла во дваесеттиот век се наоѓа во една незавидна положба. Тоа што голем број историчари на филозофијата го подведуваат под поимот „филозофија на дваесеттиот век“ или „современа филозофија“, во основа претставува голем број филозофски школи, учења и најразновидни филозофски правци. Секој озбилен пристап и обид да се разбере оваа состојба и да се открие некаква смисла и ред во тој „хаос“ од најразновидни учења, школи и правци води кон потреба за утврдување на заедничките карактеристики на сите овие ориентации, карактеристики кои би ја изразиле суштината на филозофијата на дваесеттиот век. Меѓутоа, една од тешкотиите со кои се соочува секој историчар на филозофијата, па и оној што би се ограничил само на периодот од 20 век, е тоа што предметот на неговото проучување не е јасно определен. Голема заслуга за ова има самата филозофија и нејзиниот однос кон другите науки, во прв ред природните науки.

Историско наследство

Односот на филозофијата и природните науки во текот на историскиот развој може да се набљудува како однос на постојани промени, карактеристичен по големите разлики во целите и методите што се употребуваат за да се одговори на одредено прашање или да се реши одреден проблем. Причината за ваквиот однос лежи не само во тоа што филозофите во различни временски периоди различно го определуваат и толкуваат поимот „филозофија“, туку и во големите разлики во целите и методите што филозофијата треба да ги има и употребува кога станува збор за пристап кон одредено прашање или проблем. Токму овие големи разлики, како во однос на определбата на предметот на филозофија, така и во однос на нејзините цели и методи, претставувале и сеуште претставуваат основа за најголемиот број критики и обвинувања упатени кон филозофијата од страна на претставниците на другите науки (пред сè природните) дека филозофијата не успева да оствари никаков напредок. Би било пресмело да кажеме дека обвинувањата доживуваат своевидна кулминација токму во 20 век, но слободно може да се каже дека за прв пат во историјата на филозофијата таквите обвинувања наоѓаат плодна почва внатре во самата филозофија.

Генерално гледано, речиси сите правци што се јавуваат во рамките на современата филозофија чинат голема усилба да одговорат на, според нив клучното прашања на епохата - Дали воопшто постои напредок во филозофијата ? Не е ли филозофијата постојано вртење во круг, со таа разлика што секој филозоф и неговиот филозофски

систем е само е различна појдовната точка на кругот? Овие прашања во голема мера се израз на историскиот развој на самата филозофија, но делумно тие се израз и на големиот притисок што врз филозофијата го вршат останатите науки, а во прв ред природните. Основен аргумент дека филозофијата е вртење во круг и дека во неа нема напредок, природните науки наоѓаат во фактот дека филозофските проблеми, поставени уште од Платон и Аристотел во четвртиот век пред н.е., сеуште се тема на расправа во филозофските кругови без видливи знаци за нивно решение, целосно или делумно прифатливо за современата филозофија.

Нема сомневање дека навраќањето кон историското наследство на филозофијата речиси секогаш носи со себе возбуда и нови сознанија, дури и за оние кои во неа не можат да најдат сведоштво за човечката мудрост и знаење. Меѓутоа, прашањето што современата филозофија го постави во однос на целокупната историја на филозофија е: што може филозофот да научи од сопствената историја? Кога филозофот ќе се наврати кон историјата на филозофијата и ќе ги погледне сите тие филозофски системи, големиот број проблеми и противречности, спорови и несогласувања кои во различни временски периоди меѓусебно ги воделе големите филозофски имиња, а кои проблеми и спорови се „провлекуваат“ до денешен ден, не треба ли со право да се запраша каде е тука напредокот во историјата на филозофијата? Од таму, застапниците на современата филозофија, се прашуваат дали поради тој хаос во историјата на филозофијата, самата таа како наука има иднина?

Одговорот на ова прашање би можеле да го илустрираме со ставот на еден од најистакнатите претставници на логичкиот позитивизам, членот на Виенскиот круг, Ханс Рајхенбах (Hans Reichenbach):

Оние кои делуваат во новата филозофија не гледаат наназад, бидејќи историските расправи не би им ползувале во нивната работа. Тие се антиисториски настроени, како што биле Платон и Кант, поради тоа што како овие мајстори на минатите времиња на филозофијата, ги интересира само предметот на кој работат, а не неговата врска со минатото. Не сакам да ја омаловажувам историјата на филозофијата, но треба да се има на ум дека е тоа историја, а не филозофија... Во традиционалната филозофија има повеќе заблуда, отколку вистина; според тоа вистински историчари на филозофијата можат да бидат само оние кои мислат критички. Величењето на филозофијата на минатото, прикажувањето на разните системи како различни изрази на мудрост, кои се, секој за себе, вистинити, ја намали филозофската моќ на оваа генерација.“ [Reichnebach, 1962, p.27]

Овие зборови на Рајхенбах, ја изразуваат основата на „новата“ филозофија, на „научната“ филозофија која треба да го врати достоинството на филозофијата и во која нема да има „бесполезни“ расправи и противречности, туку единствено полезно делување. Таа филозофија нема да има потреба да гледа назад во историјата и минатото, туку само во иднината на филозофијата. Традиционалната филозофија е напуштена во името на „новата“ филозофија, а историјата на филозофијата, која воопшто и не е филозофија, им е препуштена на историчарите. Филозофијата „ослободена“ од стегите на историјата, според мислењата на застапниците на оваа „нова“ филозофија, би можела да се ограничи на логичка анализа на филозофските ставови и токму со помош на таа анализа би можела да дојде до веродостојни резултати, какви што може да понуди современата наука. Втемелувањето на филозофијата на „научна“ основа би овозможила, во однос на развојот на теоријата на познанието, таа да постане емпириска наука.

Ваквата замисла за филозофијата, која ја илустриравме преку ставот на Ханс Рајхенбах, всушност е израз на една поширока генеза на еден позитивистички дух во општествените науки воопшто во почетокот на 20 век. Овој позитивистички дух во филозофијата почна да се оформува уште пред почетокот на 20 век како спој на

емпиристички и рационалистички стремења кон идеалот за твр. „позитивно знаење“, наспроти метафизичките спекулации (на пример кај Емануел Кант, Џон Лок, Сен Симон, Огист Конт). Со текот на времето и се поголемиот развој на природните науки тој „позитивистички дух“ полека, но сигурно се трансформира во најразлични форми на антиметафизички сциентизам. Антиметафизичкиот сциентизам во основа е израз на современата наука која повеќе не се задоволува со тоа да биде сфатена како една од можните форми на знаењето, туку претендира да се изрази како единствена можна форма на знаењето. Кулминацијата на започнатата трансформација е остварена преку големиот број филозофски правци и школи кои се јавуваат во филозофијата на 20 век, а во посебен и специфичен вид во аналитичката филозофија, со широка примена на методот на логичка и јазичка анализа.

Сите правци на современата филозофија, во обид да одговорат на прашањето за напредок во филозофијата, се навраќаат на веќе поставените филозофски претпоставки и проблеми со цел да ги преиспитаат и повторно да им обезбедат мисловна (читај научна) сигурност. Ставајќи ги на дневен ред на расправа сопствените филозофски ставови, современата филозофија (во прв ред аналитичкиот правец) ја доведува и самата филозофија во прашање. Без да навлегуваме во спецификите на секој поединечен правец или школа на современата филозофија можеме, без исклучок, да го откриеме основниот мотив – да се елиминира секаков вид на метафизичка спекулација, која е бесплодна и води кон постојано вртење во круг. Во крајна линија, современата филозофија доаѓа до заклучокот: доколку филозофијата остане на она што била во минатото, тогаш таа не би можела да опстане.

За да се овозможи легитимитетот на „новата“ филозофија мора да се најдат траги на слична тенденција во самата историја на филозофијата. Во таа насока клучна улога може и мора да има одредувањето на самиот предмет на филозофијата. Меѓутоа, тоа големо и со почит изговарано име „филозофија“, не значело секогаш и за секого исто. Во различни периоди од развојот на филозофската мисла среќаваме, различни сфаќања, различни гледања и различни одговори за тоа што би требало да подразбираме под *филозофија*. Така на пример, во делото, Што е филозофија, познатиот филозофски тандем Жил Делез (Gilles Deleuze) и Феликс Гуатари (Félix Guattari) го нудат следниов одговор на вечното прашање: „...филозофијата е уметност на образување, изумување, создавање поими.“ [Делез,Гуатари,1996,стр.6] Меѓутоа поимите имаат потреба од „концептуални“ личности кои ќе ги определуваат. Токму поради тоа определбата на филозофот и неговиот животен ангажман е: „...пријател на поимот, тој владее со поимот. Тоа значи дека филозофијата не е само проста умешноста на образување, изумување и создавање поими, бидејќи поимите не се нужно форми, пронајдоци или производи. Филозофијата, попрецизно, е дисциплина која се состои во создавање поими.“ [Делез,Гуатари,1996,стр.9] Големиот филозоф се препознава во неговата умешност во создавање секогаш нови поими. Како што понатаму наведуваат Делез и Гуатари, Ниче најдобро ја определил задачата на филозофот кога рекол дека: „Филозофите веќе не смеат да се задоволуваат со прифаќањето на поимите кои им се нудата, за само да ги исчистат и да ги светната, туку треба да почнат да ги прават, да ги создаваат, да ги постават и да ги убедат луѓето да ги користат. Досега, да заклучиме, секој си веруваше во сопствените поими како во некој волшебен свет, меѓутоа вербата треба да се замени со недоверба, а токму во поимите

филозофот треба најмногу да се сомнева, освен ако не ги создал самиот тој (Платон тоа добро го знаеше, и покрај тоа што учеше токму на спротивното...)“ [Nietzsche, 1884-1885, p.215-216]

Во зборовите на Ниче „...меѓутоа вербата треба да се замени со недоверба, а токму во поимите филозофот треба најмногу да се сомнева...“, „новата“ филозофија како да го препозна основното оружје кое ќе и овозможи метафизиката „побрзо“ да замре. Согласно тоа, еден од втемелувачите на аналитичката филозофија, Мориц Шлик, го изнесе мислењето дека предмет на филозофијата е „потрага по значењето“. До овој заклучок тој доаѓа откако се навраќа длабоко во историјата на филозофијата, до времето на Сократ. Во филозофијата на Сократ, Шлик открива дека филозофијата во својот почеток била поим кој означувал „потрага по вистината“ при што воопшто не постоела разлика помеѓу филозофот и научникот. Во филозофијата на Сократ, Шлик го препознава зачеток на разлика меѓу филозофот и научникот, која доколку го следиме постепено историскиот развој, не води во 19 век каде антагонизмот меѓу филозофијата и науката добива замав. Според него клучна точка на разидување на филозофијата и науката се филозофските системи на Шелинг, Фихте и Хегел, кои го зацврстуваат уверувањето дека постои подобар и поотмен пат до вистината од научните методи на набљудување и експеримент. Во таа смисла, Мориц Шлик вели дека науката може да се определи како „потрага по вистината“, а филозофијата како „потрага по значењето“. Согласно оваа определба, филозофијата има задача за секој исказ пред сè да го определи неговото значење, за потоа да потврди дали е тој исказ вистинит или не.

Меѓутоа, прашањето што се наметнува по оваа определба на филозофијата од страна на Шлик е: дали филозофијата во тој случај е

наука, како што е тоа физиката или биологијата? За Шлик одговорот е недвосмислен – не. Филозофијата не може да биде наука. Таа не може да биде ниту наука за значењето, бидејќи доколку претендира на тоа тогаш таа самата не може да се состои од искази. Според Мориц Шлик и голем број негови истомисленици, филозофијата е еден вид ментална дејност која би можела да се определи како „дејност во потрага на значењето“. Филозофијата, разбрана како дејност која ги „разјаснува поимите и исказите“, е „ослободена“ од товарот на „лажните проблеми“ со кои е соочена традиционалната филозофија и отвора сосема нова перспектива за надминување на филозофските проблеми.

Така некогашна „кralица“ на науките, како што ја нарекуваше Кант, ја доживува судбината да биде сведена на методска дејност. Филозофијата постанува дејност која се служи со методот на логичка анализа и средствата на логиката за да го утврди значењето на исказите со кои се поставени научните прашања. Сето нејзино дотогашно историско наследство е сведено на функција на логичката анализа на синтаксичките и семантичките својства на јазикот. Во суштина, филозофијата не само што го загубила местото меѓу науките, туку ја загубила и теоретската дејност или како што вели авторот Ферид Мухиќ:

Глувците, во оро фатени, себе за историчари се прогласиле... Во еден свој дел филозофијата реагираше. Како и обично, преку најнесоодветниот. Така првите предупредувања од страна на филозофијата, упатени до обидите историјата да се издвои, да се осамостои, дури и да се прогласи за некаква на себе достатна наука и автономна сфера на стварноста, иако упатени од филозофијата, се трансформираат во лекции на филозофијата... Ова го изврши оној производ на делумно рзбудената, делумно, пак, задумана филозофија, што во терминологијата на современата филозофска конверзација се означува како `аналитичка филозофија`. Ови предупредувања го отворија проблемот на програмскиот карактер на науките, односно, на можноста од единствена интерпретативна основа на научното знаење. [Мухиќ, 1995, стр.91-92]

Голем број на историчари на филозофијата, но и критичари на логичкиот позитивизам во филозофијата, се обидуваат да ги пронајдат причините што придонеле современата филозофија да се најде во ваква ситуација. Во барањето на тие причини најчесто се принудени да се вратат на изворот на сфаќањата кои придонеле пред сè за јакнењето на позициите на позитивизмот во филозофијата воопшто, а посебно на логичката и лингвистичката анализа. Секако, при тоа треба да се има во вид дека барањето на изворите може да не одведе длабоко во историјата на филозофијата, во периодот кога се поставени темелите на класичната емпиристичка филозофија од Бекон па се до Мил. Меѓутоа, најголемиот дел од историчарите на филозофијата се согласни дека првите и јасни ставови на позитивизмот во филозофијата кој подоцна се трансформира во аналитичка филозофија и филозофија на јазикот се среќаваат во делата на : Мориц Шлик, Рудолф Карнап, Џорџ Мур, Берtrand Расел и Лудвиг Витгенштајн.

Основната идеја на „новата “ наука би можела да се илустрира со наведување на ставови на секој од овие мислителите. Несомнено, нивните поединечни ставови би се разликувале според појдовната основа и методот што тие го претпочитаат, но битно е едно: нивната основна, првобитна идеја е да се провери валидноста и оправданоста на метафизиката. Во тој контекст, Рудолф Карнап поаѓајќи од ставот дека метафизиката имала противници уште во античката филозофија (скептичарите) па се до емпиризмот во 19 век, укажува дека голем број мислителите во историјата на филозофијата ја сметале метафизиката за лажно учење бидејќи му противречи на емпириското познание. Од друга страна, метафизиката се покажува како неверодостојна, бидејќи проблемите што таа ги поставува и се обидува да ги реши ги

надминуваат границите на човековото познание. Поради сето ова, кај одредени филозофи се јавува отпор кон метафизиката како неплодна и непродуктивна. Според Карнаповото мислење, единствено модерната логика (од Готлиб Фреге наваму) им овозможува на филозофите да одговорат на прашањето за валидноста и оправданоста на метафизиката. Во тој случај, метафизичките ставови и проблеми можат да се проверат со логичката анализа, при што овој вид анализа покажува дека тие во суштина не се ниту вистинити, ниту лажни, туку *бесмислени*. За Карнап и неговите истомисленици, бидејќи логиката не може да си дозволи да има работа со бесмислености, таа не може да најде оправдание за постоење на метафизичките искази.

Меѓутоа, прогласувањето на метафизичките искази за бесмислени и нивното едноставно „исфрлање“ надвор од полето на филозофските истражувања не е така едноставно. Самиот Карнап е доволно свесен за улогата на метафизиката во историјата на филозофијата и поради тоа мора да го поставува прашањето што преостанува за филозофијата доколку се утврди дека сите искази со кои нешто се тврди имаат емпириска природа? Неговиот одговор е дека тоа што преостанува за филозофијата не се ниту исказите, ниту теорија, ниту системите, туку само методот и тоа методот на логичка анализа. Вака определена, филозофијата претставува солидна основа за пројавување на аналитичката димензија на позитивизмот, која наоѓа плодна почва, пред сè во Англија, а подоцна во скандинавските земји и САД.

Најзначаен носител на овој вид позитивизмот во филозофијата е аналитичката филозофија. Како дел од современата филозофија, таа се изразува преку посебен вид комбинација на емпиристички појдовни претпоставки и методот на логичка анализа. Аналитичката филозофија го трансформира позитивистичкиот дух во филозофијата

на 20 век во специфичен вид филозофија која сака да остане во рамките на емпиризмот, но не на класичен начин, оптоварен со психологизам, туку емпиризам ослободен од сите предрасуди на традиционалната филозофија чија основа ќе биде јасна логичка втемеленост. Врз основа на овие темели, токму аналитичката филозофија ќе прерасне во силен отпор и антидогматско движење карактеристично за првата половина на 20 век, чија основна цел и задача ќе биде борба против секаков вид спекулативност и догматичноста во рамките на филозофијата. Застапниците на овој вид филозофија ќе настапат во име на научноста во филозофијата, односно во име на една „нова“ филозофија која ќе се појави како рамноправен партнер на современата наука. Поради тоа не треба да не зачудува фактот што „...одредени ориентации на аналитичката филозофија (логичкиот позитивизам, прагматизам) настапувајќи во името на научно-технолошкиот прогрес, помогнаа да науката филозофски се втемели и постанаа филозофски израз на нејзината неверојатна експанзија и сè поголема доминација.“ [Berberovic,1972, 14]

Во тој правец големо влијание имаат списите на англискиот филозоф Џорџ Е. Мур и Берtrand Расел. Некои автори го изнесуваат мислењето дека корените на аналитичката филозофија треба да се бараат многу подлабоко во историјата на филозофијата (Мориц Шлик, на пример). Тој изнесува мислење дека тој корен се наоѓа уште во периодот кога почнало интензивно да се размислува за методите со кои дефинитивно би се елиминирале „неплодните судири на системите“ во метафизиката при што логиката се гледала како метод кој ќе го овозможи тоа. Како пример ги наведува Вилхелм Лајбниц, а подоцна и Готлиб Фреге. Меѓутоа, најголемо влијание за големата

популарност на аналитичката филозофија секако има германскиот филозоф Лудвиг Витгенштајн.

Неговото дело Логичко-филозофски трактат (Tractatus Logico-philosophicus) кое за прва пат е објавено во 1922 година има пресудно влијание за развој на логичкиот позитивизам и за големата полпуларност што овој филозофски правец ја добива во Англија, а подоцна во САД и скандинавските земји. Второт значајно дело на Витгенштајн, Филозофски истражувања (Philosophical Investigations), објавено дури по неговата смрт во 1953 г., ќе има големо влијание за формирање на филозофијата на јазикот, попозната како лингвистичка филозофија, која ќе најде на голем број приврзеници во речиси сите англо-американски академски кругови и ќе прерасне во филозофско движење што ќе остави значаен белег во развојот на модерната филозофска мисла.

Кога се читаат двете најзначајни дела на Витгенштајн, се воочува голема разлика во неговиот мисловен развој. Меѓутоа и во двете дела како тенка нишка се провлекува неговата главна идеја за основната задача на филозофијата: да се проучи и утврди границата на разумниот говор за фактите, односно светот. Тоа може да се илустрира со следниве негови сфаќања изнесени во Логичко-филозофскиот трактат:

Филозофијата не е теорија, туку дејност.

Цел на филозофијата е логичкото разјаснување на мислите.

Логиката не е теорија, туку слика на светот.

Вон од логиката сè е случајно.

Математиката е метод на логиката.

Филозофијата мора да ги разјасни и јасно разграничи мислите кои инаку се, речиси матни и распрскани. [Wittgenstein,1958, p.73- 76]

Во основа ние можеме да го разбереме само она што сме во состојба да го искажеме. Поради тоа не постои мисла која не може да се искаже, ниту пак има принципиелно нерешливи прашања, бидејќи такви прашања неби можеле смислено да се постават, односно би биле или се безсмислени. За Витгенштајн границите на јазикот се граници на светот и следствено само со анализа на јазикот може да се разбере и самиот свет. Бидејќи и тој ја разбира филозофијата како дејност која логички ги разјаснуваме мислите, филозофијата има задача да го разјасни значењето исказите и проблемите.

Во почетната фаза на неговиот творечки опус, Витгенштајн го застапува мислењето дека филозофијата треба да ги разјаснува ставовите на научниот јазик и во таа насока ја сведува филозофијата на дејност која им е потребна (читај неопходна) на науките. Меѓутоа, во неговата подоцнежна фаза тој го зема за предмет на филозофијата „обичниот јазик“, поаѓајќи од ставот дека филозофот не се разликува од „обичниот човек“ и дека предмет на анализа на филозофијата мора да биде токму „обичниот јазик“. Анализата на обичниот јазик прераснува во главен предмет на филозофската анализа, а воедно и „најсигурен“ пат за разбирање на светот воопшто. „Филозофијата е битка против маѓепсувањето на нашиот разум со помош на јазикот“ и “Филозофијата не смее во ниту еден случај да ја попречува стварната (actual) употреба на јазикот; таа може во краен случај само да го опише...” [Wittgenstein,1958, p.73- 76]

Нема сомнение дека токму ставовите на Витгенштајн одиграле пресудна улога за големата популарност на филозофијата на јазикот во Англија. Аналитичарите од англиското говорно подрачје сметале

дека со анализата на јазикот се пренесува традиционалната теорија според коај знаењето произлегува од филозофијата. Анализирањето на јазикот не било некоја грандиозна работа и всушност, во тоа била и поентата; тоа претставува скромна дејност која што давала надеж бидејќи стоела цврсто на земја. Ернест Гелнер во делото „Зборови и ствара“ (Words and things) прави напор да покаже каде всушност била основната појдовна изразена во наведените ставови. Имено, кога Гелнер ги анализира ставовите на Џорџ Е. Мур, тој вели дека му е многу тешко да каже дали Џ.Е.Мур треба да се нарече филозоф или пак педант со особени способности, кому му „пошло од рака педантеријата буквално да ја издигне на ниво на кој таа постанува филозофија“, нагласувајќи при тоа Џ. Е. Мур го застапува мислењето дека дејноста на филозофот не е да ги изложува сопствените мисли, туку да го проучува она што другите го кажале за светот. [Ernest Gellner, 1979, 88-89] Критикат на Гелнер оди до таму што тој во ставовите на Џ. Е. Мур гледа како на темел врз кој е поставена целата зграда на една квазинаучна анализа на јазикот која не ја одбегнува единствено метафизиката, туку и било каков вид и можност на ангажирана мисла. Тоа само ја потврдува одбивноста на аналитичарите кон целокупното филозофско наследство. Што всушност би можел филозофот аналитичар да најде во делата на Платон, Аристотел, Декарт, Кант, Хегел- освен по некој нивни текст кој би му послужил за јазичко-аналитичка игра. Затоа традиционалната филозофијата и сè што е наследено под тоа име, до појавата на аналитичката филозофија, претставува само прамаглина на неразјаснети филозофски проблеми. Од таа прамаглина, преку постепено разјаснување на одредени проблеми и употреба на соодветни методи, полека но сигурно се формирале независните дисциплини математика, физика, формална логика, психологија и други науки. Од

тие причини за филозофијата не преостанува ништо што друго освен логичката и лингвистичката анализа. „Разјаснувањето кон кое што ние се стремиме е всушност потполно разјаснување. Меѓутоа ова едноставно значи дека филозофските проблеми треба целосно да исчезнат. Вистинското откритие е всушност она кое ми овозможува да престанам да се занимавам со филозофија кога ќе посакам; тоа откритие е она кое што дава филозофски мир и кое што овозможува и понатаму да не се оптоваруваме со прашања кои и самите се доведени во прашање“ [Wittgenstein, 1958, §133, 51°]

Веќе споменатиот автор, Е. Гелнер во обид да ја објасни оваа тенденција на аналитичката филозофија, доаѓа до заклучок дека традиционалната филозофија од страна на аналитичарите е сфатена како „еден вид патологија на јазикот“. Во основа, филозофските проблеми настануваат од неразбирливоста на јазикот со кој се изложени, а филозофските теории од злоупотреба на јазикот. Заклучокот до кој доаѓа Е. Гелнер е дека филозофот аналитичар филозофијата ја гледа како активност која на филозофот ќе му овозможи да биде дијагностичар и терапевт на одредени видови заблуди, пред сè оние заблуди кои произлегуваат од злоупотребата на јазикот. Во таа смисла традиционалната филозофија (читај метафизиката) е главно злоупотреба на јазикот, а идната (читај новата) филозофија треба да биде дијагноза и отстранување на таа злоупотреба.

Според мислењето на Е. Гелнер ова може да води кон различни сфаќања на активноста на новата филозофија од кои најиндикативни се: **еутаназија** на филозофијата, **аутопсија** на филозофијата и **профилакса** на филозофијата. Во лингвистичката филозофија, Е. Гелнер ја гледа еутаназијата на филозофијата, односно нејзиното убуство од милосрдие. Од гледна точка на лингвистичката филозофија, на „картата“ на знаењето што таа сака да ја исцрта, нема

место за поедини „проблематични“ и „чудни“ прашања со кои се занимавала традиционалната филозофија. Сепак, како што нагласува Гелнер, ниту тие „проблематични“ и „чудни“ прашања не можат едноставно да бидат прогласени вон од законот (outlawed), туку би требало да бидат отстранети отмено, пристојно и со разбирање. Единствено така разбрана терапевтската задача на филозофијата може да очекува успех, а разбирањето на начинот на кој го ползуваме јазикот би бил само спореден производ на таа дејност.

Меѓутоа, Е.Гелнер е сосема свесен дека во прашањето што само по себе се наметнува е: што понатаму откако ќе биде извршена еутаназијата? Останува ли тогаш филозофијата без предмет, односно без „пациент“? Одговорот на ова прашање станува уште позначаен доколку се земе предвид дека лингвистичката филозофија се сфаќа и како профилакса на филозофијата и тоа профилакса од една постојано присутна болест. Болеста што таа филозофија (активност) треба да ја спречи се наоѓа во јазикот. Тука лингвистичката филозофија ја гледа перспективата на филозофијата или да бидам попрецизни, на она што останува од филозофијата откако ќе биде отстранета метафизиката. Во основа, кругот се затвора на она место од каде што започнува – во употребата на јазикот. Но, тоа затворање на кругот не значи само елиминирање на метафизиката, туку сигурно остварување на идеја што духот на позитивизмот ја исфрли на светлината на денот – потполно елиминирање на традиционалната филозофијата и филозофијата воопшто. Но тоа е еутаназија, а не убиство или елиминирање на филозофијата, би можело да се забележи. Да тоа е еутаназија или убиство од милосрдие, но самата помисла на еутаназија недвосмислено упатува на поставената дијагноза: неизлечива болест.

Целиот овој потфат би можел да се разбере како еден вид снобовска академска игра или како што вели Ферид Мухиќ „...педантерско, ситничарско анализирање на јазикот, со кое, дефинитивно и неизбежно се уништува секоја мисла и мисловно јазична креативност...“, [Мухиќ, 1997,211]. Меѓутоа, овој потфат има многу подлабоки корени од снобовската и академската педантерија. Тој всушност претставува израз на еден вид технократска идеологија која се сокрива зад плаштот на твр. неутралност на филозофијата или науката, прикажувајќи се себе си како изразито антидогматска и антиидеолошка активност. Филозофијата не изумира бидејќи проблемите поврзани со неа сосема исчезнуваат. Напротив, анализата на јазикот покажа до кој степен мислата може погрешно да се разбере токму поради јазикот и поради неможноста тоа да се избегне. „Филозофијата е битка против маѓепсаноста на нашиот интелект наметнат поради јазикот“ и нејзината задача на филозофијата е „да ја истера мувата од грлото на шишето“. (Wittgenstein,1958, §109,47^e, и §309, 103^e) Во таква ситуација, филозофијата не може да го дочека својот крај, сè додека не се случи триумф на човечката остроумност или не се случи самозалажување. Може да се рече дека сè уште чекаме.

Аналитичката филозофија, односно нејзините претставници, го изразуваат својото револт против традиционалната филозофија која според нив тврди многу, а не потврдува ништо. Следствено на тоа, тие се надеваат да постигнат напредок преку дијагностицирање на изворот на грешките (маѓепсаноста наметната од јазикот) и преку стивнување на сопствените амбиции. Целта на Витгенштајн е едноставна - да ја избегне систематската заблуда на јазикот. За разлика од него, некои претставници на овој правец, како што вели авторот Џон Лангс, „посакуваат да стават едно чесно камче на

купчето на знаењето“. Меѓутоа, наместо да се напушти или длабоко да се реформира филозофијата, тие го задржаа насловот „филозофија“ и сета своја енергија ја насочија на истражувањата на полето на лингвистиката и математиката – области за кои сметаа дека можат да донесат прогрес. За жал, тие ја напуштија традиционалната филозофија, но внесоа под истата „фирма“ нови парадигми и недоразбирања, без поголем напредок. Придонесите и теориите во лингвистиката и математиката можат да „поминаат“ како филозофија меѓу аналитичките филозофи бидејќи притисокот да се постигне напредок ги натера да ја рedefинираат филозофијата. Како што вели Ернест Гелнер: „...свештеникот кој ќе ја загуби верат го напушта својот позив, но кога филозофот ќе ја загуби верата тој го рedefинира својот предмет на истражување.“ [Gellner, 1979]

Во Европа, Мартин Хајдегер ги убеди неаналитичките филозофи дека филозофијата умре со Ниче и дека Ниче ја убил. Тезата на Хајдегер беше надоградена и популаризирана од Ричард Рорти. Ниче не ја конзумираше филозофијата, не даде одговори на сите нејзини прашања, ниту пак создаде невозможна задача, туку ја претстави како бескорисна и самозалажувачка. И тој беше против традиционалната филозофија, сметајќи дека таа се заснова врз недокажани тврдења и слабо саморазбирање. Критиката на Ниче се придружи кон критиката на Маркс, од друга перспектива, а подоцна и кон теоријата на Фројд, сакајќи да ја соголи филозофијата од сите предрасуди и да ја доведе до објективност, барајќи од неа да ги признае интересите поставени од истражувањето и за да преземе одговорност да им служи на тие интереси без да бара докази за вистинитост. Доколку современата филозофија не убеди дека целокупната мисла е еден вид на систематско искривоколчување на реалноста коешто ние го нарекуваме идеолошко, нус-производ на човечката раса, класа, пол,

јазики темперамент, култура и век, тогаш не ни пресотанува ништо друго, туку да го признаеме тоа. Воколку нејзината критика е точна, тогаш да се биде постојан во филозофијата значи да се повторуваат претходните позиции во духот на антикваризмот, носталгијата или незнаењето.

Хајдегер го покажа патот во модерната филозофија од традиционалните аспирации кон објективноста, преку Ниче, па до сопствената негација. Рорти покажува колку многу современи движења во филозофијата го следеле овој пат. И двајцата знаат многу повеќе отколку што кажуваат: дека сите филозофи го следеле овој пат или дека постничеовата филозофија е монолитичка. Меѓутоа, доклоку ова тврдење повторно се разгледа и при тоа се каже дека доколку сите филозофи го следеле овој пат, тогаш е јасно дека се поставуваат нови прашања и тврдњето станува арогантно. Уште повеќе, Хајдегер и Рорти избрзуваат во нивната претпоставка дека овој пат води повеќе кон нефилозофија, а не кон лоша филозофија, кон нетрадиционална филозофија и не кон револуционерна филозофија.

Во секој случај не сум убеден дека сме осудени на историски релативизам или искривоколчување кое што го наметнува граматиката на нашиот јазик. Не сум убеден ниту дека овие „постмодерни“ тврдења се неистинити. Јас сочувствувам со нив бидејќи сочувствувам со револтот упатен против искривоколчените размислувања и грандиозни тврдења во традиционалната филозофија. Меѓутоа имам проблеми да ги прифатам овие постмодерни предлози бидејќи тие не можат да се демонстрираат и се самооповргнувачки. Традиционалната филозофија ги препознаваше проблемите кои произлегуваа од подршката на релативизмот без само-спротивставување. Едноставно кажано: ако кажам дека „сите тврдења се релативни во однос на историската ситуација“ тогаш ова тврдење

се однесува и на самото себе. Ако тврдењето не е точно, може да го игнорираме; ако е точно, тогаш тоа е релативно во однос на времето и местото, па оттука не е точно во општа смисла или за повеќето други луѓе. Едно прашање што сеуште живее е дали оваа дилема премногу ги поедноставува тешкотиите со кои се соочува релативизмот. Платон прв укажа на ова, а релативизмот од секогаш се обидува да даде одговор. Фактот што сеуште не сме постигнале консензус околу решението е само уште еден знак за филозофската неплодност; за мене тоа е знак за едно неизбежно прашање. Можеби метафизиката е мртва, но епистемологијата не може да изумре сè додека прокламациите за нејзината смрт не станата епистемолошко наивни и проблематични и сè додека постои интересирање од страна на филозофите.

Накратко, сметам дека и аналитичките и континенталните филозофи, кои ја застапуваат тезата за смртта на филозофијата, се мотивирани од укинувањето на митот за објективното знаење и препуштање на разни видови на лингвистички и историски релативизам. Меѓутоа, објективното знаење никогаш не било дефинирачка состојба за филозофијата. Тоа беше еден вид истражувачка програма или идеал, но не за сите филозофи. Навистина, релативизмот е филозофија исто толку колку што е тоа и објективизмот, но фрустрациите на објективистичката истражувачка програма не се добра основа за релативизмот, ниту добра основа за прогласување на смртта на филозофијата. Доколку е така, зошто тогаш современите филозофи би ги прегазиле своите теории за да прогласат смрт на филозофијата? Јас би ја подржал интрепретацијата на Томас Нејгел изнесена во делото *The View from Nowhere* (Поглед од никаде):

„Ако теориите на историската заробеност и граматичкото изобличување не се точни, зошто тогаш некои филозофи сметаат дека се излечени од нивните метафизички проблеми преку овие форми на терапија? Мојата противдијагноза е дека на многу филозофи им е доста од предметот на истражувањето и дека сакаат да се ослободат од неговите проблеми. Повеќето од нас сметаат дека тоа е безнадежно, меѓутоа други реагираат на неговата недопирливост со тоа што поздравуваат предлози со кои се тврди дека предлогот е погрешно разбран и дека проблемите не се реални.“ (Nagel, 1986)

Зошто јас не се оддалечувам од филозофијата? Краткиот одговор на аналитичката програма не ме убеди да се разбудам од кошмарот на јазикот или да се здобијам со филозофско знаење со помош на негова анализа; не бев убеден од не-аналитичката дијагноза дека филозофијата стана повторувачка и самозалажувачка после Ниче. Зошто не сум убеден? Делумно поради добри филозофски причини. Имено, на мислење сум дека овие заклучоци се избрзани и тоа делумно поради непознавање на историјата на филозофијата, а делумно поради недостаток на креативност при изнаоѓање на решенијата. Во тој правец, најмногу се разликуваме во нашите модели за тоа што е филозофијата и што треба таа да биде. Она што Хејгел го нарекува „недопирливост на филозофијата“ не претставува шок за мојата визија за филозофијата. Сметам дек афилозофијата не е ограничена само на потрага по систематска, објективна вистина, како во минатото. Оттука, кога ова прашање почнува да се чини дека е неуспешно, јас мислам дека не треба да стравуваме за филозофијата. Може да се каже дека сум скептик на кој му недостасува страв за завршните белешки, но не сум обесхрабрен од неспособноста на филозофите да постигнат договор или да дадат научни одговори на филозофските прашања. Не сум обесхрабрен ниту од фактот што некои форми на разобличување се неизбежни или доколку сум, тогаш

вината не ја префрлам врз филозофијат. Во случај филозофијата да не може да даде научни објаснувања или да не може да избега од преградките на илузијата, филозофијата сепак може многу да направи. Како што вели Берtrand Расел во неговите „Непознати есеи“: „презирот кон филозофијата, ако се развие до степен кога ќе стане систематски, е филозофија сам по себе.“

Филозофијата е љубов кон мудроста- за разлика од поседување на мудроста- и еден артикулативен, рефлексивен одговор на нашата состојба. Во случај кога нашата состојба е гнездо на неволји, контрадикции, средства за неволји и надеж, или доколку свене големата надеж за систематска објективност, тогаш ќе изумре само митскиот вид филозофија, а не и самата филозофија. Филозофијата мора да биде оптимистичка или мора да се повлече од бојното поле.

Филозофијата живее на два начина. Прво, како љубов кон мудроста или како рефлексивен одговор на нашата состојба. Поради тоа на филозофијата не и треба објективноста на природните науки и не таа не може да изумре сè додека има суштества што размислуваат. Второ, филозофијата мора да заврши уште многу работа, а во прв ред да утврди да ли релативизмот е само-контрадикторен . И во двата начина на живеење филозофијата не ја попречуваат тешкотиите, напротив таа се храни со нив.

Тезата за смрт на филозофијата е пренагласена кај нејзините застапници. Според мене, оваа теза делува наивно бидејќи ги потценува проблемите на нејзиниот имплицитен релативизам. Меѓутоа и традиционалната филозофија не е ништо подобра во тој поглед. Во таа смисла, „движењето за смрт на филозофијата“, е уште еден случај кој бара внатрешни причини за промена на правецот, симболот на виталноста и основа за надеж. Зато движењето за смртта на филозофијата е јасен знак за живот и напредок. Што може да биде

полошо за движењето? Само едно нешто: мислењето дека големата филозофија не е толку наивна колку што мислиме дека е. Јас верувам во ова.

Можеби филозофијата е близу до својот крај бидејќи стана преокупирана со своите проблеми. Доколу остане на прашањето дали е мртва, дали значи дека е жива? Можниот одговор на ова прашање е дека доколку овој „дисциплиниран нарцизам“ е широко распространет или неизбежен, тогаш филозофијата не го заслужува нашето внимание.

Свеста како филозофски проблем

Филозофија на умот

Ретко кој феномен предизвикува толкава љубопитност кај филозофите и научниците од голем број научни области, како што е тоа случај со *свеста*. Можеби една од причините за таа љубопитност, е тоа што свесното искуство истовремено е едно од најпознатите и најинтимните нешта, но воедно и едно од најмистериозните нешта со кои се соочува современата наука. Не постои ништо друго толку директно и непосредно познато, како што е свеста. Сепак, покрај тоа што свеста ја „знаеме“ многу поинтимно од било кој друг феномен или процес во природата, ни изгледа како природата да ја разбираме многу повеќе отколку што ја разбираме суштината на свеста. Таа е една од најголемите загатки на патот за научно објаснување на светот и универзумот.

Не е тајна дека науката како да одбегнува директно да ја „нападне“ мистеријата свест. Еден од „стандардните“ одговори на секоја забелешка на тоа поле е дека свеста е многу тежок проблем и затоа науката треба да го разоткрива полека и постапно. Во тој правец науката би требало да ги разоткрие тајните на голем број помали проблеми, на пример: како и зошто невроните ја кодираат меморијата;

која мрежа на мозочните центри е одговорна за формирање на вниманието и концентрацијата и слично. Врз основа на редуцирање на проблемите и акумилација на знаењето, научниците би можеле еден ден да го надминат проблемот. До тогаш, било каква директна конфронтација со „мистеријата свест“ би била предвремена.

Доколку единствена причина да се чека објаснувањето на поимот свест би било задоволување на нашата интелектуална љубопитност, тогаш ваквиот став во некои научни кругови би бил сосема во ред. Меѓутоа, солидно поставена и оформена теоријата за свеста би значела многу повеќе од научно „пробивање“ на тоа поле. Откритието на тајните на умот и свеста секако би ни помогнале да го решиме на пример проблемот со шизофренијата или можеби да изградиме „умни“ компјутери, но што уште би добиле со неа?

Одговорот на ова прашање е дека теоријата за свеста воедно би станала и теорија за општеството. Што подразбирам под ова. Нашите верувања за тоа што значи да си човек- да бидеш самосвесен ум во свет со други самосвесни умови-е појдовна основа на нашите погледи за општествените системи, политичките системи, етичките системи, па ако сакате и за естетичките системи. Поентата е: поради тоа што ние немаме реална научна теорија за свеста, поголемиот дел од нашите сфаќања и мислења за овој поим се засновени врз стари митови. Од таму, успешно изградена теорија за умот и свеста би била од исклучително значење за разбирање на тоа што значи да се биде човечко суштество.

Од друга страна, една успешна теорија за умот веројатно би довела до промени и во самата наука. Имено, да се биде научник значи да се биде „трениран“ да се размислува на одреден начин – да бидеш рационален, логичен, емпиричен, како и сите други атрибури што треба да ги поседува современиот научник. Меѓутоа,

поседувањето на поголемиот дел од овие атрибути честопати го претвораат научникот во редуccionистичка „машина“. Проблемот е во тоа што многу други ментални способности од особена важност да се биде научник, како што се креативноста и способноста да се поврзуваат нештата во поголема целина, не се вклопуваат лесно во денешната интелектуална рамка на современиот научник. Секако дека научниците ги ползуваат и овие способности, но тие не се експлицитен дел од современите научни методи. Доколку се прифати дека умот е динамичен систем, тогаш начинот на кој го применуваме научниот интелект исто така треба да ги следи динамичните принципи. Еден динамичен систем поседува посебни способности, како само-организирачка енергија и пластичност во пристапот кон проблемите. Системот како целина им дава форма на деловите во иста мера како што деловите му даваат форма на тој систем. Токму ова го прави мозокот да биде жив и флуиден во својата активност, нешто што тешко може да се спореди со интегралните кола во современиот компјутер. Сè додека вистинската природа на мозокот не биде разбрана, современата наука не ќе може да биде ригорозна во нејзините теории за неговата функција и феномените кои ги поврзуваме со неговата активност.

Нема сомневање дека современата наука навлезе во многу тајни и постави голем број теории со кои си го објаснуваме светот околу нас. Тоа особено се однесува на современата физика, која иако не ги решила сите загатки на физичкиот свет, сепак ни помага многу добро да ги разбереме физичките закони на тој свет. Секако, постојат уште многу празнини во мозаичната слика на универзумот, иако можеме да кажеме дека имаме некоја идеја како да ги најдеме „делчињата“ што ќе ги пополнат тие празнини. Дури и во истражувања на човечкиот ум, науката отиде многу далеку. Најновите проучувања во полето на

неврофизиологијата доведоа до подобро разбирање на процесите што се одвиваат во мозокот, а когнитивните науки и психологијата до подобро разбирање на човековото однесување.

Постои „добра причина“, впрочем и современата наука тоа се обидува да го потврди, да веруваме дека свеста настанува во физички систем – мозокот. Меѓутоа, таа „добра причина“ воопшто не е доволна да за да си објасниме како настанува свеста и што е нејзината суштина. Имено, свесното искуство претпоставува дека мора да постои некој што ќе биде носител на тоа свесно искуство. Тоа значи дека свесното искуство постои ако и само ако постои нешто што е свесен носител. Во тој правец на размислување, се наметнува прашањето како еден физички систем, како што е мозокот, истовремено може да биде и носител и искусувач на тоа свесно искуство? Одговорот на ова прашање не го знаеме. Современите научни теории тешко се снаоѓаат со проблемот на свеста. Покрај големиот број научни сознанија што ја поврзуваат структурата на свеста со физичките, биолошките и психолошките феномени, свеста сеуште претставува болно место на современата наука.

Поголемиот дел од проблемите во современата наука што се поврзани со свеста произлегуваат од начинот на кој современата наука ја претставува физичката реалност и единствениот однос што ние го имаме кон себе како свесни суштества. Уште од времето на Галилео Галилеј науката прифатила дека закони што ги управуваат природните закони, научно можат да бидат изразени преку математички поими. Како што тоа го покажал Галилеј, книгата на природата е напишана со математички јазик. Најеклатантен пример за тоа е физиката. Секако, постојат и други науки, на пример биологијата и хемијата, кои исто така имаат тенденција да се изразат преку математички поими. Тоа буди надеж во научните кругови дека

голем број феномени со кои се занимаваат природните науки можеби би можеле да се објаснат и изразат со математички законитости. Значи ли тоа дека можеме да гаиме надеж дека и менталните феномени, во кои секако спаѓа и свеста, еден ден би можеле да ги изразиме математички?

Оваа надеж секако не е празна надеж. Таа е во голема мера поттикната од успехите што современата наука ги оствари на полето на компјутерите и роботите. Голем дел од „исклучиво“ човечките функции, како: перцепцијата, движењето, играњето шах, некои елементи на ителигентно однесување, веќе се присутни кај современите машини и системите „опремени“ со вештачка интелигенција. Од таму сè поприсутни се мислењата дека во догледно време би можело да се очекуваат и елементи на свесно однесување кај роботите и компјутерите.

Меѓутоа, оваа идеја не едноставна за реализирање. Пред сè поради големиот број на прашања и проблеми што се поврзани со менталните феномени, а кои сеуште чекаат одговор од современата наука, како и заради специфичноста и уникатноста на самите ментални феномени. Кога велам специфичност и уникатност на менталните феномени пред сè мислам на тоа дека менталните феномени ни се чината толку различни од сè друго што познаваме. Имено, стварите околу нас поседуваат просторни карактеристики како: големина, форма, местоположба. За разлика од нив би било бесмислено да кажеме дека нашето искуство, нашите желби, мисли или чувства имаат одредена големина или форма. Во основа, ние за менталните состојби и процеси дознаваме на сосема поинаков начин од сè друго што познаваме. Најголемиот дел од нашето познание за менталните состојби е непосредно и директно, така што ни изгледа дека тоа познание има некаков привилегиран статус во однос на

познанието на надворешниот, односно реалниот свет. Поради тоа, ни се чини дека менталните состојби некако тешко се вклопуваат во нашата претстава за реалноста и просто е неверојатно како тие се јавуваат во свет кој во основа е изграден и управуван од физички закони и законитости. Од тие причини наклонети сме кон верувањето дека менталните феномени во суштина се различни од физичките.

Оваа незавидна ситуација во која се наоѓа современата наука има влијание и врз здраворазумското (секојдневното) сфаќање за менталното и физичкото. Бидејќи менталните феномени „одбегнуваат“ да се „подложат“ на научен третман, кој успешно се применува за сè друго во физичкиот (реалниот) светот, здравиот разум сосема „нормално“ ги зема менталните феномени како единствени помеѓу сите останати природни процеси. Од друга страна, тој „здрав разум“ во секојдневното искуство ни потврдува дека нашиот ментален живот е во постојана врска со нашето тело и процесите што се одвиваат во него, при што е многу тешко да се определи кои компоненти од тие процеси се „чисто“ ментални, а кои „чисто“ телесни (физички). Освен тоа, менталните феномени не се јавуваат, колку што ни е познато, во други системи освен во високо организирани телесни системи. Токму тука се јавува проблемот. Доколку менталните феномени се толку различни од сè друго, како е можно тие да се толку интимно поврзани со телесните процеси? Како е можно нешто толку поинакво од физичката реалност да биде во интеракција со неа? Тоа го прави проблематичен и самиот пристап на науката кон нив. Имено, се поставува прашањето во кој правец треба да се движи науката при проучувањето на менталните феномени. Дали овие феномени можат да бидат предмет на научното проучување како што е тоа случај со останатите природни феномени или сме

едноставно ограничени на секојдневното, здраворазумско искуство и субјективно изразување на истите?

Како што веќе рековме еден од основните елементи на здраворазумското сфаќање и поимање на умот е дека менталните состојби и процеси се разликуваат од сè друго. Ова сфаќање дека менталното се разликува од физичкото произлегува од нашето искуство и познание за умот. За здравиот разум да се биде во одредена ментална состојба доволно кажува за самата ментална состојба. Имено, кога се наоѓам во состојба на болка, или верувам во нешто, размислувам за нешто, самото тоа што сум во таква состојба е доволно за мене да знам дека сум во таа ментална состојба. Значи моето знаење дека мислам или чувствувам болка е директно и непосредно. Ние знаеме што значи да мислиш и да чувствуваш едноставно од нашето сопствено мислење и чувствување. Доколку го споредиме ова непосредно и директно познание со познанието на останатите процеси и ствари во светот, ќе дојдеме до заклучок дека многу мал дел од нашето познание за менталното е добиено врз основ на нивниот однос со другите ствари и процеси. Еднаш кога директно и непосредно ќе дознаеме од сопственото искуство што значи да се мисли и чувствува, ние знаеме речиси сè што е значајно за нив, така што изгледа дека не е потребно ништо повеќе што би ни ја објаснило нивната суштина.

Меѓутоа, еден друг аспект на здраворазумското сфаќање на умот и менталното дава нешто поинаква слика. Менталните состојби и процеси, онакви какви што ние ги знаеме не можат да постојат без биолошки систем во кој ќе се одвиваат. Умот и свеста го припишуваме или го препознаваме единствено кај човекот, а склони сме некои ментални функции да им припишеме и на животните. Степенот на свесни и ментални состојби во голема мера зависи од степенот на

развиеност на организмот за кој станува збор, односно од степенот на развиеноста на мозочна структура. Според тоа, врските помеѓу умот и степенот на биолошката развиеност на организмот ни укажуваат дека умот е интимно поврзан со одредени биолошки функции, односно во континуитет со останатиот дел од природата. Така нашиот здраворазумски поим за умот сега вклучува компонети кои водат во спротивна насока од онаа што претходно беше изнесена.

Да потсетиме. Според едното сфаќање, умот е единствен по својата природа и суштина и е во дисконтинуитет со останатите природни процеси. Според друго сфаќање, умот во суштина е поврзан и зависи исклучиво од не-ментални процеси кои се одвиваат во одреден биолошки организам (орган). Очигледно дека овие две сфаќања се спротивни едно на друго. Доколку менталните состојби и процеси кои се одвиваат во умот се во дисконтинуитет со останатите природни процеси, зошто тогаш истите тие се толку интимно поврзани со телесните процеси? Од друга страна како е можно, директното и непосредно, привилегирано искуство за менталните состојби, доколку умот е во континуитет со биолошките состојби? Ова е можеби еден од основните проблеми пред кои стои исправена современата научна мисла во обидот да ги разбере умот и менталните процеси.

Дали се умот и материјата исти нешта?

Како што истакнуваат повеќе автори, нагласената употреба на терминот *свест* како и систематскиот интерес за овој поим особено доаѓа до израз во седумнаесеттиот век. Тоа е век во кој живеат и

творат двајца многу влијателни мислители во историјата на човештвото, Рене Декарт(1596-1650) и Џон Лок (1632-1704). Нивната улога во определувањето и развојот на „модерниот поим за свеста“ е од големо значење, особено ако се има пред вид фактот дека поимот **свест** сè до седумнаесеттиот век бил речиси игнориран, а според некои тврдења тој воопшто и не се јавува со значење што денес го има во современата наука и секојдневниот живот. Од таму, авторот Ото Клем ќе го изнесе тврдењето дека „открытие на свеста како фундаментален психички факт не било сторено пред Декарт.“ [Klemm, 1914, p.169]

Ваквите тврдења не се реткост кога станува збор за поимот свест. Би можело да се каже дека меѓу современите научници и филозофи чие внимание е насочено кон проблемот свест, како да постои еден вид согласност дека употреба на овој поим во денешно значење пред 17 век и Декартовата филозофија, не се среќава. Авторот Најџел Џ.Т.Томас (Nigel J.T.Thomas) посочува на фактот дека во повеќето модерни речници ретко може да се најде термин или листа на термини што укажуваат на употреба на поимот свест или некој негов еквивалент пред 17век, вклучувајќи ги тука и старогрчкиот и латинскиот јазик. Што е уште почудно, продолжува Најџел, се добива впечаток дека за античките и средновековните филозофи проблемот за односот меѓу духот и телото и не претставувал некој значаен проблем, а потполно сме свесни дека за современата наука и филозофија овој проблем (денес повеќе познат како „тешкиот проблем“) е неизбежен во секој сериозен пристап кон проблемите врзани со определување на поимот свест. [Nigel, 1998]

Се разбира, историјата на термините и поимите не ни кажува многу за самите ствари, процеси и феномени. Тоа што во античкиот или средновековниот период не постоеле поими што би означувале

неутрони или вируси, не значи дека неутроните и вирусите не постоеле во тоа време. Меѓутоа, кога станува збор за поимот свест, се соочуваме со еден посебен случај. Имено, непостоењето на поими што би ги означиле неутроните и вирусите, за античкиот период е сосема разбирливо бидејќи не постоеле ниту акцелераторот, ниту микроскопот како уреди што ќе овозможат нивно познание и соодветно на тоа нивно поимно определување. Но, свеста, дури и кога инсистираме на нејзината денешна определба и употреба, претставувала директен и непосреден феномен кој несомнено бил присутен и во тој период. Прашањето што само по себе се наметнува е: Како може постоењето на еден толку директен и непосреден феномен да остане „незабележан“, а да не ја придизвика љубопитноста на видните филозофи и научници пред појавата на Декарт и неговиот филозофски систем?

Веќе споменатиот автор, Најџел Томас, причината за ваквата состојба со феноменот свест се обидува да ја лоцира во комплексноста на самиот феномен. Како и останатите природни феномени, така и свеста е проследена со голем број подкомпоненти или суб-феномени кои не секогаш се јавуваат заедно за да ги препознаеме како свест. Можеби токму од тие причини, гледано од денешен аспект, ние не сме во состојба да разбереме зошто поимот свест не се јавува кај античките и средновековните филозофи. Можеби античките мислителите не ги групирале суб-феномените, кои секако ги препознавале, под еден ист поим како што ние го правиме тоа денес. Меѓутоа, една подетална анализа би ни покажала дека разликите во античкото и средновековното поимање и групирање на суб-феномените на свеста не се разликуваат толку од денешните. Во текстот што следи ќе се обидам да го потврдам ова мое мислење.

За да разбереме дали постои поим за свест пред Декарт, неизбежно е да се навратиме на делата на славниот антички мислител Аристотел. Причината за тоа не е само во големото влијание што тој го имал врз натамошниот развој на филозофската мисла, особено врз средновековната филозофија со која Декарт сакал да расчисти, туку во тоа што Аристотел е првиот мислител што систематски пишува за умот. Кај поедини истражувачи на делата на Аристотел (Wallis,1972; Harris,1976), постои мислење дека тој со својата психологија (учењето за душата), многу повеќе отколку Платон, извршил големо влијание врз нео-платонизмот. Така на пример, делото *Енеади*, на старогрчкиот нео-платонист Плотин, поттикнуваат многу прашања кои се однесуваат на свеста. Во прв ред Плотин се интересирал за тоа како стануваме свесни за самите себе, а во врска со емоционалните проблеми тој се прашува: „Задоволството и незадоволството, стравот и храброста, желбата и одбивноста, каде е местото на овие чувства?“ [Plotinus, 1957, p.21] Не останал незабележан ниту проблемот зошто ја губиме свеста, особено под влијание на некои дроги или болест. Платиновата желба да проникне во тајните на себе-спознанието претставува основа за многу прашања што денес ги проучува психологијата и филозофијата на умот. Авторот Џорџ Брет ќе се осмели да отиде до таму што ќе го изнесе мислењето дека : „Кај Плотин, за прв пат во историјата, психологијата станала наука за свеста, разбрана како самосвест.“ [Brett, 1921,1:302] Колку Аристотел навистина влијаел врз Платиновите ставови за поимањето на свеста, не е лесно да се каже, но дека неговото поимање на односот на душата и телото извршило големо влијание врз натамошниот развој на филозофијата на умот, е несомнено.

Постои раширено мислење дека кај Аристотел не постои поимот свест. Ова мислење се базира врз согледувањата добиени од неговите

текстови во кои за Аристотел проблемот за односот на душата и телото (mind-body problem, the hard problem) нема големо значење и тој со него воопшто не се измачува. Меѓутоа, како што веќе спомнавме погоре, за модерните филозофи и научници е незамисливо да се расправа за феноменот свест, а да не му се посвети видно внимание на овој проблем, особено на дуализмот кој со векови го следи овој проблем. Поради тоа, вообичаено е да се мисли дека кај Аристотел и неговите следбеници, не постојат елементи кои би го поткрепиле тврдењето дека нему му бил познат поимот свест. Големiot број филозофите го сметаат Декарт за клучна фигура која го воведува овој поим на голема врата во филозофските и научните кругови.

Доколку е вистина дека проблемот дух-телото не се јавува пред Декарт, тоа не значи дека тој проблем станал актуелен откако Декарт го поврзал со поимот свест. Во што се состои всушност револуционерниот чекор на Декарт? Одговорот е едноставен. Декартовата интелектуална револуција за основа ја има промената во поимот материја. Времето во кое живее Декарт е одбележано со револуционерна промена на поимање на материјата во науката. Материјата во тој период се сфаќа како мртва и пасивна, подложна единствено на надворешни каузални влијанија, без внатрешен „пулс“ и детерминираност. Улогата што Декарт ја превзема врз себе, поттикнат од оваа револуционерна промена во научното сфаќање (која има корени во ставовите на Галилеј), не е само да го искристализира и потврди ваквото сфаќање, туку и да ги покаже последици што таквиот поим за материјата ги има врз нашето сфаќање и поимање на умот и свеста. За разлика од него, кај Аристотел поимот материјата има поинакво значење. Тоа што ние денес го подразбираме под ментални квалитети, Аристотел го сметал за внатрешна, суштинска определба

на материјата. Поради тоа тој воопшто не го „чувствувал“ проблемот дух-тело, како што денешната наука и филозофија го чувствува- како „тежок проблем“. Во Аристотеловата филозофија телеологијата, целисообразноста, е присутна насекаде. Тој неа ја гледа во сите материјални објекти, а не само во главите, односно умот на интелегентните суштества. Иако звучи анахроно, мора да се истакне дека Аристотел во суштина е панпсихист.

Меѓутоа, разликата во сфаќањето на материјата меѓу Аристотел и Декарт не значи дека во Аристотеловите дела нема елементи на она што ние денес го подразбираме под поимот свест. Тој можеби не ги групирал, како што веќе рековме, суб-феномените на свеста онака како што вообичаено денес го прави современата наука, но тоа не значи дека не ги препознавал и не ги разгледувал нивните меѓусебни врски. Во прилог на ова би го посочил мислењето на авторката Дебора Модрак (Deborah Modrak) која е на мислење дека Аристотел не само што се обидел да покаже неколку клучни аспекти на она што ние денес го подразбираме под свест, туку тој тоа го сторил на систематски начин.

Дебора Модрак посочува на четири ментални феномени присутни кај Аристотел, кои денес вообичаено ги подведуваме под поимот свест. Тоа се: (1) **единство** (начинот на кој свесни состојби ги познаваме како состојби на самостоен субјект) (2) **интенционалност** (познанието дека нашите мисли се однесуваат на нешто) (3) **рефлексивна свесност** (нашата способност да бидеме свесни за нашите ментални состојби, на пример фактот дека восприемаме нешто) и (4) нашата способност да ги препознаеме **односите помеѓу когнитивните состојби од различен вид** (на пример, да ја препознаеме компатибилноста или некомпатибилноста помеѓу одредено верување и одредена

перцепција). Според мислењето на Модрак, Аристотел во неговите дела ги има објаснети сите четири елементи, во значење на единствена ментална активност, разбрана како “здрав разум“. Во основа, може да се каже дека оваа единствена ментална активност, е одговорна за нашата свесност за минатото, за фантазијата и за сеќавањето (меморијата). Будната состојба и сонот (поточно свеста и несвесното) исто така се опфатени и објаснети со активноста на или неактивноста на оваа способност на човекот. Краен заклучок што Дебора Модрак го изведува врз основа на анализите на Аристотеловите текстови е дека “здравиот разум“ е всушност Аристотеловиот поим за свест. [Modrak, 1981: 160-170]

Сепак треба да нагласиме дека старогрчкиот поим „здрав разум“ не се однесува на она што денес најчесто го подразбираме под тој поим. Преведувањето и толкувањето на Аристотеловите дела придонеле овој поим да добие сосема поинакво значење од она што го имал во неговиот вокабулар. Поради тоа, можеби е подобро да го употребуваме неговиот старогрчки оригинал- „*koine aisthesis*“ или во латински превод „*sensus communis*“, при што треба да нагласиме дека овој поим нема значење што ние денес би му го придале-да се биде разумна и сензибилна личност. Напротив, за Аристотел овој поим „црпи“ значење од постоењето на перцептуална функција или активност која им е заедничка на најразновидни сетилни органи. „*Koine aisthesis*“ е поим кој ги обединува во себе гледањето, слушањето, миризбата, сетилниот допир и слично, во заедничка перцептуална целина. За Аристотел ваквата способност е неопходна за да можеме да си објасниме како сме „свесни“ за тоа дека црвенилото што го гледаме и опојниот мирис што го мирисаме му припаѓаат на еден ист цвет.

Токму во значењето и употребата на овој поим кај Аристотел, Томас Најџел препознава кај Аристотел елементи на еден проблем што е многу актуелен и значае за проблемот свест, тнр. „врзувачки проблем“ (the binding problem). Иако не може да се тврди дека Аристотеловото „*koine aisthesis*“ претставува решение на овој проблем, несомнено е, истакнува Најџел, дека тој создал основа за: „концептуална мапа на територијата, која сеуште ни служи за ориентација.“[Nigel,1998,pp.5] Сепак, дали би можеле да ја препознаеме таа концептуална мапа за која говори Најџел во системот на Аристотел? Да се обидеме.

Во филозофскиот систем на Аристотел учењето за односот на душата и телото е презентирано во списите посветени на проблемот на познанието и психологијата (психологија во овој случај разбрана како учење за душата “psyche” и “logos” како знаење, наука). Согласно со неговиот филозофски систем изграден врз шемата за односот на материјата и формата, Аристотел за душата го употребува терминот „прва ентелехија“. Диоген Лаертие изнесува мислење дека 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.“[Laertie, 1985, str.149] Според ова сфаќање душата повеќе претставува еден вид организиран (читај организирачки) ентитет што во денешната научна и стручна литература може да се сретне како сопство (себство). Може да се каже дека односот на душата и телото, Аристотел го сфаќал повеќе како однос меѓу формата и материјата, отколку на душата да и припишува некаков вид самостојност во однос на телото.

Во делото *За душата (De anima)* Аристотел ги изнесува основните ставови и сфаќања по овој проблем. Во почетокот на

делото тој ги презентира сфаќањата на неговите претходници за душата, нејзиниот состав и степените на делување. Незадоволен од ставовите и критички настроен кон претходниците, во продолжението на текстот Аристотел ги иснува 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 пред сè носител на животот, а животот се манифестира преку: хранење, растење (движење), перципирање и мислење. Затоа кај Аристотел можеме да го прочитаеме ставот дека и билките имаат душа, но моќта на нивната душа се изразува единствено преку хранењето. 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. Аристотел го разбира умот како својство на душата.

За Аристотел, односот на душата и телото е разбран преку однос на материјата и формата. Материјата е она од што нешто е направено, а формата е организирачки принцип што тоа нешто го прави да е. На пример, ако исечам триаголник од хартија, според Аристотеловата терминологија, тоа е конкретна супстанција. Иако постои само една ствар која е присутна, триаголникот, за Аристотел постојат два аспекти: таа е материја (хартија) и таа форма (триаголна). Во тој случај душата се јавува како форма на телото, а телото е материја 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 на телото. Ваквото сфаќање на душата и телото привлекува внимание барем од две причини. Како прво, тоа нуди надеж дека би можеле да се одбегнат некои проблеми на дуализмот без да се западне во материјалистички редукционизам. Како второ, ова сфаќање овозможува да се гледа на реалноста како подреден систем на супстанции кои меѓусебно се разликуваат од гледна точка на „hylemorfni“ (hyle = материја, morphe = форма) односи.

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 (*phantasia*, во латински превод *imaginatio*). Имагинацијата (*phantasia*) Аристотел ја сфаќа како „процес со кој велме дека една слика (се мисли на ментална слика, В.Д.) нам ни се покажува.“ [Aristotel,1947,428a] Менталните слики (*phantasmata*) се суштински за рационалниот процес на мислење. Во денешната терминологија, тоа би значело дека сликите се ментални репрезенти преку кои функционира познанието. Имајќи го пред вид фактот дека менталните слики, онака како што ние денес ги разбираме, се типично сфесни феномени, не треба да не изненадува дека поимот имагинација (*phantasia*) кај Аристотел е тесно поврзан со неговото поимање на *sensus communis*. Всушност овие два поими се израз на една единствена способност- познанието. Кога станува збор за „влезни“ информации *sensus communis* е поим што го „врзува“ нашето сетилно искуство на бои, миризби, звуци, вкусови, осети, подразбирајќи го тука и перципирањето на објекти и нивните просторно-временски релации. Кога станува збор пак за „излезните“

информации, имагинацијата е таа што ги прави сликите да бидат субстрат на мислата.

Конечниот процес на познанието за Аристотел се одвива во умот. Согласно со неговиот филозофски систем (односот меѓу материјата и формата) тој разликува два вида ум: пасивен ($\nu\omicron\upsilon\zeta\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$) и активен ($\nu\omicron\upsilon\zeta\ \lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$). 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 пасивниот ум. Кога телото ќе умре овој ум излегува од него, бидејќи е бесмртен. За Аристотел активниот ум е форма на сите форми.

Авторот Р.В.Селарс, го доведува активниот ум во врска со тврдењето „апстрактна теорија на мислењето“ тврдејќи дека:

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. Несакајќи, да го дозволи ова или да ја напушти апстрактната теорија и 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 гладта 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. [Sellars,R.W., 1949, p. 561]

Ваквата концепција за активниот интелект како „дел“ од душата на човекот му овозможува на Аристотел да го застапува мислењето дека развојот на нашето искуство е раководено од мислата (мислењето). Сепак, т раководењето е делумно, бидејќи мислењето само по себе 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.Селарс: „...неговиот активен ум бил широко интерпретиран како акт на апстракција на универзалното од партикуларното“ [Sellars,R.W. 1949, p.562]. Последново е суштинска фаза на минливиот или пасивен ум кој, „илуминиран“ од активниот ум го ослободува универзалното од сетилното овоплотување, кое што активниот ум влијаејќи врз човековата имагинација во натпревар со другите аспекти на човечката природа, му го прави нему достапно.“

Кај Аристотел активниот ум се јавува како носител на непроменлива и божја активност на „чистото мислење“. Тоа е таков вид мислење кое потполно е независно од сетилата, имагинацијата и минливоста на актуалното мислење. Поради тоа

овој ум е независен од телото и „недопирлив“ за смртта. Активниот ум се јавува како бесмртен „дел“ на човечката душа, кој за разлика од пасивниот ум разбран како индивидуален (персонален) и кој пропаѓа заедно со телото, е општ и својствен на сите луѓе заедно.

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 при што ќе биде загубено и потиснато автентичното Аристотелово толкување за душата. Како што истакнува авторот Бранко Бошњак:

Околу прашањето за индивидуалната бесмртност настанале две сфаќања. Александар од Афродисија (200 г. н.е.) држејќи се до Аристотеловото учење- дека душата е само ентелехија на телото и дека пропаѓа заедно со него- тврдел дека не може да стане збор за индивидуална бесмртност кај Аристотел. Наспроти него, арапскиот филозоф, истакнатиот познавач и кометатор на Аристотел, Авероес (1126-1193 г.н.е.) тврдел дека луѓето учествуваат во бесмртноста на активниот ум додека е тој во нив. Христијаните, приврзеници 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 жестока во Италија во текот на 15 и 16 век, но на крајот сепак се покажало дека Аристотел не може да се доведе во склад со христијанските догми, ниту кај него може да стане збор за индивидуална бесмртност на душата.“ [Bošnjak, 1978, str.134]

Основата за вакво толкување на Аристотел во средновековната филозофија и теологија треба да се бара во изворите од кои средновековните автори се запознавале со ставовите на Аристотел. Имено, средновековната филозофска мисла се запознава со Аристотеловите дела главно од два извора. Првиот извор се делата на раните преведувачи на

Аристотел - Боециус (Boethius, 480-524), Касидорус (Kasidorus, 490-585) и Исидор од Севилја (Isidore de Seville, 490-585). Овие автори, иако се јавуваат како преведувачи на Аристотеловите дела, всушност многу малку знаеле за неговиот автентичен творечки опус, а биле застапници на нео-платонизмот и дуалистичкото гледање на светот под влијание на Плотин.

Вториот, многу поинспиративен извор на Аристотеловите дела, е Арапската филозофија. Неколку векови пред Боециус и останатите наведени имиња, Сириските христијани ги преведувале текстовите на старогрчките филозофи на сириски јазик, а нивните следбеници истите тие текстови ги донеле во Багдад. Тие текстови понатаму биле преведувани на арапски, при што поедини идеи и текстови биле коментирани и подетално образложени. Значајни имиња од овој период што посветиле поголемо внимание на Аристотеловите текстови се : Ал Фараби (980-950), Авицена (980-1037) и Авероес (1126-98). Од овие три големи имиња на арапската филозофија, особено коментарите и мислењата на Авероес имале големо влијание врз средновековната теолошко-филозофска мисла, а посебно во сфаќањето за душата. Се претпоставува дека првите текстови на Аристотел, што биле преведени на латински, се всушност текстовите на Авероес. Еклатантен пример за ова се делата на Св.Тома Аквински, во прв ред *Summa Theologiae* и *Quaestiones Disputatae De Anima*, каде што ги изнесува мислењата за човечката природа и душа, длабоко инспириран од преводот и коментарите на Аристотел од страна на Авероес.

Како и да е, текстовите на Аристотел покренале неколку значајни прашања за она што денес го подразбираме под филозофијата на

умот, од кои посебна важност има прашањето за онтолошката природа на човековата личност. Меѓутоа, веднаш треба да се нагласи дека и покрај тоа што кај поедини автори од овој период можат да се сретнат елементи на натурализмот, кој подоцна ќе прерасне во квази-материјализам, не станува збор за никакво толкување на човековата природа вон од рамките на христијанските догми. За авторите од средновековието материјализмот (натурализмот) бил незамислив. Пред сè тие биле големи верници, најчесто припадници на некој монашки ред, строги бранители на теолошката доктрина која душата на човекот ја разбира како спиритуален ентите создадена од Бога, кој продолжува да живее по смртта на телото. Просторот не ни дозволува подетално да се занимаваме со ставовите и мислењата на поедини автори од овој период, но сепак треба да се нагласи дека поголемиот дел од нив имаат голема заслуга за воведување на поимот интенционалност во филозофијата на умот. Всушност еден од најчесто употребуваните поими во овој период е „*esse intencionale*“, со кој средновековните мислителите се обидуваат да ја протолкуваат „интенционалната суштина“ на мислата и нејзината различитост од физичката реалност.

За разлика од поголемиот дел на средновековните мислителите кои долго време останале анти-материјалисти, Аристотеловото дело *De anima* во превод и со софистицирани коментар на арапските филозофи, кај некои автори придонеле за развој на нова фаза во сфаќањето за природата на умот. Се развиле две централни сфаќања околу кои се водела голема расправа. Првото сфаќање се однесува на *онтолошката природа на душата*, односно дали душата е посебен ентитет независен од телото, а второто за *идентитетот на душата*, односно дали еден човек поседува една душа или повеќе души, како ентитет што го анимира плуралитетот на човековото битие. И двете

сфаќања во голема мера се поттикнати од Аристотеловите сфаќања за материјата и формата, следствено односот на душата и телото.

Најмногу проблеми на средновековните мислителци им претставувал ставот на Аристотел дека душата во однос на телото се однесува како формата кон материјата. Доколку се прифати овој став, тогаш нема смисла да се тврди дека душата е посебен ентитет што продолжува да постои и по смртта на телото. Во тој правец внимание привлекува ставот на Бонавентура кој се обидува, не толку успешно неуспешно, да го поврзе хилеморфизмот на Аристотел со дуализмот на Св. Августин. Тој тврди дека човечко суштество е спој на форма(душа) и материја(тело) нагласувајќи дека „рационалната душа е принцип и форма на човековото тело.“ [Bonaventura, *Super Libros Sententiarum*, 18, 1973,] Меѓутоа, тој инсистира дека душата сама по себе е единство на спиритуална форма и спиритуална материја. Обидот да се поврзе хилеморфното и дуалистичкото сфаќање, до одреден степен е присутно кај повеќе автори од средновековното период, особено кај оние од 13 и 14 век.

За разлика од Бонавентура, Св.Тома Аквински експлицитно го критикува поимот „спиритуална материја“. Движејќи се повеќе во правец на Аристотеловите сфаќања, тој се одалечува од дуализмот на Св.Августин што суверено владее во тој период во схоластичката филозофија. Авторот Томо Вереш, за Аквински ќе рече дека тој не само што „...го „христијанизира“ Аристотел, туку и, така да кажеме, го „аристотелизира“ христијанството.“ [Vereš, 1981, str.X] Ова особено се однесува на неговите расправи за човекот, каде Аквински го определува човекот како „душевно и телесно битие“, нагласувајќи при тоа дека душата е форма на телото. Слично како и кај Аристотел, душата за Аквински е „прв извор на животот“ и причина за активност. Душата е определена како „прв извор на животот“, бидејќи животот се

изразува преку две основни активности : познание и движење. При тоа душата се манифестира во сите нивоа на природата, а најниското ниво таа се јавува само како живот.

Според Аквински душата не може да функционира на ниво на сетилното без материјалното, без осетите, бидејќи процесот на сетилност е придружен со промени во телото. На пример, гледањето е придружено со промени во окото, а миризбата со промени во носот. Секоја активност на душата на ниво на сетилност е заедничка активност на душата и телото. Затоа, со цел да има посовршено и правилно познание за стварите душата, душата е по природа соедината со телото. Така соедината со телот таа сочинува комплексно суштество-човекот. Во човекот се остварува единство 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 како кормилар, како што вели Платон. Аквински е на мислење дека душата е таа што човекот го прави познајно суштество, при што самата душа е неразделно врзана со телото и не може да делува без неговата сетилна активност. Поради тоа малку е чудно што, Аквински во едно негово делото (*Comentarium Super Epistolas Pauli Apostoli*) изнесува мислење дека душата, иако е форма на телото, сепак е самостоен, некомплетен, ентите. Иако е тешко да се разбере ова негово мислење, тоа претпоставува дека кај него се јавила идејата дека како посебен субјект, душата не е ништо повеќе од центар на не-сетилни ментални активности, но не како субјект во пост-картезијанската смисла. Тоа најдобро го потврдува неговиот став изнесен во веќе споменатото дело: „ Anima mea non est ego“ (Мојата душа не е моето Јас)

Може да се каже дека Аквински од една страна е потполно свесен за тешкотиите што постојат во врска со дуализмот и

емпириското и филозофско протежирање на монистичкиот поглед за личноста, а од друга страна тој верува дека личноста е во суштина психолошко битие и дека мислењето е не-органска активност. Како и повеќе негови претходници, тој тој ја поврзува природата на човечкото суштество со рационалната душа, но од Аристотел ја превзема идејата дека душата е форма. Сепак Аквински го изнесува и мислењето дека душата, за разлика од другите форми, сепак е самостоен, но несовершен, ентитет.

Создавајќи простор за своите ставови и идеи, Аквински истовремено отвора простор и за спротивни мислења. Во прв ред тука се издвојува еден вид радикален аристотелизам, познат под името авероизам, од името на познатиот коментатор на Аристотеловите дела, арапскиот филозоф Авероес. Застапниците на овој радикален аристотелизам поаѓаат од ставот на Аристотел иснесен во *De anima* дека активниот ум се јавува како бесмртен, универзален принцип на човечката душа и дека постои еден ум распространет низ многу тела. Тие сметаат дека постои една единствена универзална душа. Аквински ја напаѓа оваа идеја, позната како монопсихизам, инсистирајќи на тоа да штом умот припаѓа на душата, а душата е форма на човековото телото, тогаш постојат онолку умови колку што има индивидуи. Доколку тврдењето на авероистите би било вистина, тогаш би следело дека две индивидуи, во суштина би биле една и единствено по случајност би се разликувале.

Преведувањето и коментирањето на Аристотел на латински продолжило со несмалено темпо, а голема улога во тоа одиграл Вилијам од Моербек (1215-86) кој превел голем дел текстови на Аристотел. Неговиот превод се ползувал и во периодот на ренесансата, каде што се јавила потреба од ново преведување на

Аристотеловото дело *De Anima*, при што биле користени старогрчки, арапски и латински коментари на ова дело. Меѓутоа, како што се развивал новиот хуманизам поттикнат и инспириран од ренесансата и повторното откривање на класичните и античките дела, така се јавила и критиката на средновековните преводи на Аристотел. Многу поважни и позначајни станале старогрчките коментари на Аристотеловите текстови за идејата за душата, а истовремено се возобновени и Платоновите дуалистички сфаќања во рамките на нео-платонизмот.

Крајот на 15 век и почетокот на 16 век ќе го одбележи појавата на новите сфаќања и теории за душата во филозофијата на Томас Хобс (1589-1617) и Декарт (1596-1650). Овие две големи имиња на светската филозофија се обиделе, иако на сосема различен начин (материјалистички, односно рационалистички) да ја објаснат природата и релацијата на умот со телото, главно преку терминот свест, при што телото било сметано за машина составена од материјални елементи чија внатрешна природа е геометриска. Во тој правец, Декарт ќе отфрли голем број аспекти од Аристотеловото сфаќање на душата и ќе воведо нов начин на размислување. Пред сè, тој ќе ја замени идејата за душата како извор на животот и разумот, прогласувајќи го разумот за атрибут на мислечка супстанција (*res cogitans*). Сепак, вредно е да се напомене дека голем дел од ставовите што му се припишуваат на Декарт, можат да се сретнат кај средновековните филозофи. Покрај тоа што Декарт се смета за голем противник на схоластиката, нему му биле упатени забелешки уште од некои негови современици дека некои ставови што тој ги изнесува во неговите дела можат да се најдат во делата на средновековните мислителите Св. Августин и Бонавентура. Претпоставката дека Декарт е автор на непоколебливиот став *Cogito ergo sum*, е доведена во

прашање од страна на неговите современици Антоин Арнолд (Antoine Arnauld) и Андреас Колвиус (Andreas Colvius), со забелешката дека кај Св. Августин може да се најде тврдењето „Si fallor sum“ (Дури и кога грешам, сум), кое донекаде го антиципира прочуениот Декартов став. Одговорот на Декарт на овие забелешки бил дека Августин го употребува овој став во поинакво значење и за поинаква цел.

Како и да е, уште еден момент несомнено ги поврзува Декарт и Августин. Тоа е проблемот со дуализмот, односно проблемот на интеракција меѓу душата и телото. Така кај Августин, во неговото дело „За Божјата Држава“ (De Civitate Dei), може да се прочита: „Начинот на кој душите се поврзани со телата истовремено е и восхитувачки и трансцендентен за човековото познание.“ Двесте години подоцна Декарт ќе го напише следново:

Постојат два факта во врска со човечката душа 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 интеракција. За вториот течно 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 душата и телото, а до сега само во првиот бев успешен, а вториот може да биде многу тежок. [Kenny, 1970, p.137]

Наведувајќи ги овие два момента кои го поврзуваат Декарт со схоластиката, мојата намера не е да ја потценам Декартовата генијалност, туку да се обидам да покажам дека проблемот на односот на душата и телото, како одредени сфаќања за поимот свест, сепак постојат и пред неговиот неспорно значаен и влијателен филозофски систем. Токму нему ќе му ги посветиме следните страници.

Cogito ergo sum – филозофски мит или стварност

Би можеле да кажеме дека филозофите го употребувале поимот *свест* главно во четири значења: како познание, интенционалност, интроспекција и феноменално искуство. Јас би сакал да кажам нешто повеќе за последниве две значења. „Модерниот поим за свеста“, за кој поголем број автори тврдат дека има корени во Декартовата филозофија, е всушност познание како продукт на интроспективно искуство, односно софистициран процес на рефлексивна на сопственото искуство. Тоа би значело дека без способност за рефлексивна кон сопственото искуство не може да постои само-свест. Во основа способноста за рефлексивна е да бидеш свесен дека си свесен, односно да знаеш дека знаеш. За интроспекцијата најчесто се мисли дека дава примарно познание на нечиј ментален живот.

Така на пример, филозофот Џон Лок во делото „Есеј за човековиот разум“ го изнесува следново:

„Рефлексивната е перцепција на операциите на нашиот сопствен ум во нас, кога тој се занимава со идеите што ги поседува; а кои операции ... сè: перцепција, мислење, сомневање, верување, расудување, познание, волја и сите разновидни активности на нашиот ум, за кои ние стануваме свесни, набљудувајќи ги во себе...“ [Locke, 1969, p.107]

Поинаков вид искуство е твр. „феноменалното свесно искуство“ кое се јавува единствено во случај „кога постои такво нешто“ што е способно да го има тоа свесно искуство. Јасен пример за тоа е: сетилното искуство, како што е допирот и гледањето; потоа телесно-

сетилното искуство, како што е болката, грчот; имагинативното искуство; текот на мислите, како што е искуството на мислење „преку зборови“ и „преку слика“. Интроспекцијата и феноменалното искуство се чинат независни едно од друго, иако тоа изгледа контраверзно.

За феноменалното свесно искуство се вели дека е нефизичко или во крајна линија необјасниво на начин на кој ги објаснуваме останатите физички ентитети. Постојат повеќе аргументи кои укажуваат на тоа дека феноменалното искуство е „субјективно“ и дека за негово разбирање е потребно самото тоа да се искуси, односно не може да се објасни од аспект на „трето лице“. Поради тоа, во одредени филозофски и научни кругови е оформено мислење дека објективната наука се соочува со тнр. „објаснувачки јаз“, не успевајќи да објасни што значи да се има феноменално искуство и зошто воопшто се јавува тој вид искуство. Соочени со овој проблем некои филозофи го претпочитаа дуализмот над физикализмот, извлекувајќи заклучок дека некои факти во врска со свеста не се потпираат потполно врз физички факти.

Дуализмот, во основа, е идеја дека постојат два света. Едниот е физички свет во кој постои материја и енергија и сето она што им е достапно на сетилата, вклучувајќи го тука и телото. Вториот е психички свет во кој постојат менталните случувања и настани кои му припаѓаат на интимниот свет на личноста и кој не е достапен за јавна обсервација.

Еден од најголемите застапници на дуализмот во историјата на филозофијата е францускиот филозоф Рене Декарт. Неговите филозофски ставови и денес предизвикуваат несмален интерес во филозофските кругови и претставуваат предмет на голем број расправи. Неговата несекојдневна генијалноста доаѓа до израз не само

во филозофијата, туку и во голем број други области на човековото творештво, во прв ред научните. Тоа е сосема разбирливо доколку се земе пред вид фактот дека времето во кое живее и твори Декарт, 17 век, е период од човековата историја во кој доаѓа до голем подем и развој на науката. Тоа значело голема победа над дотогашното неприкосновено владеење на схоластиката и црковните догми. Тоа е век на новото толкување на светот и човекот. Поставени се темелите на механичката теорија за соларниот систем, а математиката, физиката и биологијата добиваат значајна улога во толкувањето на природата и човекот. Многу нови науки и научни дисциплини значајни за развојот на човештвото воопшто се втемелени токму во 17 век. Во целата таа општествена констелација улогата на овој големиот мислител и научник, е значајна. Неговите откритија во разни научни области како: аналитичка геометрија, теорија за безусловни рефлекси, законот за прекршување на светлината и други, претставуваат темел за модерната наука. Сепак, најголемо влијание во филозофијата, Декарт извршил со неговото тврдење дека душата и телото се различни супстанции, при што секоја од нив може да постои одделно од другата. Ова тврдење и денес е познато под името Картезијански дуализам.

Во филозофските кругови Декарт се смета за основоположник на нововековниот рационализам. Согласно неговите филозофски сфаќања, Декарт ја разбира модерната наука како река составена од два извора – разумот и искуството. Декартовото „читање на книгата на природата“ е заснована на расудување и искуство и доколку првото се дополни со второто, тогаш тоа ги отвора портите на вистинското сознание за сè што постои. Сепак, Декарт поголема предност и дава на математиката, бидејќи според него сите научни сознанија мора да се одликуваат со математичка сигурност и точност, при што науките

мора да се потпираат врз неа и да имаат тенденција да станат предмет на нејзина примена. За Декарт, примената на математиката не само што е можна во сите науки, туку е и нужна, поради тоа што во основа на природата лежи редот, мерката и движењето. Поради тоа, природните феномени и процеси најдобро можат да се проучуваат со помош на броевите и фигурите, односно според начелото *Deductio moe geometrico*. Ова Декартово начело, кое се смета за најголем и најтраен негов пронајдок, во основа лежи на четири правила изнесени во неговата прочуена „Расправа за методот“ (*Discourse de la methode*). Да се потсетиме на нив:

1. Ништо не прифаќај за вистинито пред да се увериш дека е тоа очигледно. Чувај се од предубедувања и признај го за вистинито само она што на разумот му се покажува толку јасни и разложно што во него во никоја околност да не се посомневаш.

2. Секоја тешкотија со која се среќаваш во спознанието за да можеш да ја разрешиш треба да ја поделиш на онолку делчиња колку е тоа можно и достапно.

3. Води ги своите мисли по ред секогаш поаѓајќи од наједноставното и така стасувајќи до најсложеното.

4. Прави што поцелосни набројувања и поопшти прегледи за ништо да не изоставиш. [Descartes, 1996, стр.28]

Раководејќи се според овие правила, Декарт ќе настојува принципот на јасност да го воспостави како највисок критериум на вистината, а тој највисок критериум на вистината ќе го пронајде во прочуеното *Cogito ergo sum*. Овој прочуен став Декарт го изнесува во неговот дело „Медитации за првата филозофија“ (полниот наслов на делото е: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*; во натамошниот текст скратено

Медитации, В.Д.), иако неговата основа е поставена уште во „Расправата за методот“.

Во Медитации, Декарт главно, ја изнесува неговата теорија на познанието. На почетокот, Декарт дава изнесува цела низа скептички аргументи кои ги доведуваат под сомневање повеќето, ако не и сите, сопствени верувања и поими со кои се здобил во текот на својот живот. Меѓу тие аргументи главно место завзема аргументот кој ги доведува во прашање не само неговите поединечни верувања за за егзистенција на материјалните ствари, туку и општото верувања дека постои воопшто материјален свет. Како кулминација на неговата скепса, тој ги става под знак прашање дури и оние верувања кои се во основа сигурни, како што е математичкиот став „ $2+2=4$ “. Единствено што му преостанува и во кое не може да се сомнева, е идејата за Бог во него, кој по природа е апсолутно добар и не може да го залажува. Меѓутоа, Декарт не може да го употреби овој аргумент како појдовна основа, бидејќи како што вели, можеби некој зол демон постојано си поигрува со него и прави сиот свет околу него да е лажен. Поради тоа, тој мора да најде некоја цврста основа во која апсолутно не би можел да се сомнева. Неговиот заклучок е дека и да постои некој зол демон кој постојано го мами, постои едно нешто во што тој зол демон не може да го измами, а тоа е дека самиот тој, Декарт, мора да постои како оној што е измамуван. Нека тој зол демон ја употреби сета своја вештина и знаење во мамењето и да претпоставиме дека тоа му успева во сите моменти, во едно не може да не измами, а тоа е дека мора да постои нешто што тој зол демон ќе мами. Тој зол демон не може да направи да бидам ништо, кога мислам и сè додека мислам дека сум ништо. Значи, ќе заклучи Декарт, единствениот исказ во кој не можам да се сомневам е : Мислам, значи сум (Je pense donc je suis, Cogito ergo

sum)¹. За Декарт тој исказ е секогаш вистинит, било да го изговори или замисли, бидејќи тој го изразува непосредниот факт на неговото постоење. „Јас“ и не може поинаку да се замисли, освен како „Јас“ кое егзистира и мислата на самата егзистенција и самата таа егзистенција е едно те исто, бидејќи самиот факт на свесност за сопствената егзистенција е непосреден доказ постоењето на Декарт. За да може да биде што посигурен во смислата на овој исказ, Декарт си го поставил прашањето што е во суштина тоа мое „Јас“ кое мисли и во што се состои неговата природа?

Врз основа на анализата на која го доведе до *Cogito* аргументот, Декарт заклучува „Јас“ не може да биде неговото тело ниту пак функциите на тоа тело, бидејќи веќе покажа дека може да се сомнева во неговото постоење, а „Јас“ е она во што не може да се сомнева. Од таму, Декарт го изведува заклучокот дека умот, односно она што се однесува на мислењето во ставот „Мислам, значи сум“, може и мора единствено да биде мислечка супстанција. Моето „Јас“ може единствено да биде моето мислење, мојата непосредна свест. Веднаш треба да се укаже на тоа дека Декарт поимот мислење го употребува со две контекста. Во поширока смисла под мислење ја подразбира целокупната свест, поточно општиот акт на свеста, она што би се нарекло формално „Јас“, а кое ја констатира непосредната содржина на свеста. Во потесна смисла, мислење како апстрактна моќ на

¹ Професорот Ферид Мухиќ во книгата „Смислата и доблеста“ го застапува следново мислењето за прочуениот Декартов став *Cogito ergo sum*: „...Од не сосема разбирливи (иако од сосема неоправдани) причини, овој став често се преведува како *Мислам, значи постојам!*. Меѓутоа, самиот Декарт во француската верзија овој исказ го преведува со „*Je pense, donc je suis*“, како што и англиските соговорници на Декарт, од нешто подоцнежниот период, коректно го преведоа во *I think, therefore I am*.

И во чиста јазичка коректност, а уште повеќе по точноста на смислата, оваа реченица се преведува исправно само како *Мислам, значи сум!*“ [Мухиќ, 1997, стр.119]

поимање. Поимот „моето Јас“, во чие постоење не можам да се сомневам, се совпаѓа со поимот на општиот акт кој ја констатира непосредната даденост на содржините за кои тоа „Јас“ е свесно. Моето „Јас“, тоа е мојата свест за непосредно даденото. Јас сум ствар која мисли (*res cogitans*), ќе каже Декарт. Со тоа, тој ќе ја прокламира свеста како појдовна точка на неговата теорија на познанието. Тоа најдобро го илустрира следниов негов став:

А што пак треба да значи тоа: ствар која мисли? Тоа е нешто кое се сомнева, сфаќа, тврди, одрекува, сака или не сака, кое исто така може да си претставува и да осетува. Навистина, тоа не е малку доколку сè мене ми припаѓа! А зошто не би ми припаѓало? Не сум ли јас оној кој се сомнева скоро во сè, а сепак по нешто разбира, кој тврди како едно нешто е вистинито, додека друго одрекува, кој сака повеќе да познае, не сакам да се лажам, многу ствари замислувам и против својата 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 тие 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. [Dekart, 1976, str. 192]

Откако покажал дека има јасна и сигурна претстава за себе како *res cogitans* (мислечка ствар), чија единствена суштина е мислењето, Декарт си поставил втора задача- да пронајде аргумент за постоење на материјалните ствари. Многупати спомнуваното пример со восокот, што во оваа прилика не би го повторувал, Декарт го ползува за да покаже дека единственото својство што останува непроменето кај сите материјални ствари е дека зафаќаат простор. Ова својство тој го нарекува *res extensa*. Без оглед на тоа што ни говорат нашите сетила за материјалните ствари, нивната единствена суштинска определба е дека зафаќаат простор. Бидејќи материјалните ствари постојат како факти на сетилната перцепција, односно како идеи во умот, Декарт не

го доведува во прашање нивното фактичко постоење. Меѓутоа, тој сака да покаже дека материјалните ствари можат да бидат само причина на неговите идеи, но не исамите тие идеи. Идеите, само како идеи, кога не се однесуваат на надворешните материјални ствари сите се еднакви, но кога ќе се земе предвид односот на идеите кон стварите на кои се однесуваат, тие почнуваат многу да се разликуваат меѓу себе. Така постојат идеи кои изразуваат повеќе реалитет, но има и идеи кои изразуваат помалку реалитет. Тој реалитет мора да има некоја своја причина. Раководејќи се според принципот *clare et distincte*, Декарт сака да открие дали за сите идеи кои ги поседува (ги стекнал) може да ја бара причина во него и доаѓа до заклучок дека само за една единствена идеја причината не може да лежи во него. Тоа е идејата за Бог. Од таму, третата, четвртата и петтата медитација, Декарт ќе ги посвети на доказите за божјата егзистенција. Во овие три медитации, Декарт ќе го дефинира Бог како бесконечна супстанција, вечна и неподвижна, независна, семоќна и супстанција која ги створила него, како мислечка супстанција и сите материјални ствари. Бидејќи сите наведени карактеристики се толку големи и иманентни, Декарт сфаќа дека самиот тој не може да биде извор на идејата за бога, па следствено го извлекува заклучокот дека бог постои и дека е апсолутно добро суштество кое нема намера да го мами. Со тоа Декарт се здобива со рационален аргумент да ја отфрли претпоставката дека постои зол демон и може да премине кон довршување на сопствената теорија на познанието. Финалните чекори во тој правец Декарт ги прави во Шестата медитација.

Откако несомнено ја утврди божјата егзистенција, на Декарт веќе не му е тешко да покаже дека постојат материјалните ствари. Иако е сигурен дека постои како мислечка ствар, тој сепак не може да каже дали супстанцијално се разликува од сопственото тело. Затоа се

прашува кои, како што тој ги нарекува, атрибути на човечката душа со сигурност може да каже дека му припаѓаат нему како мислечко суштество. Имено, Декарт ги разликува следниве атрибути на човечката душа: атрибутите за способност за движење и хранење; атрибутите за осетување (во смисла на перцепција и сетилност во потесна смисла) и како трет атрибут, самото мислење и тоа дека е способен да мисли. Бидејќи веќе покажа дека може да се замисли себе си јасно и разделно без телото, единствено како мислечка супстанција, тогаш е сосема јасно дека за првите два атрибути може да каже дека не му припаѓаат трајно. Единствен атрибут без кој не би можел да се замисли е мислењето, па од тука единствено овиј атрибут трајно му припаѓа. Истовремено, Декарт доаѓа до сознание дека другите атрибути, бидејќи не му припаѓаат трајно нему и зависат од нешто што е надвор од него, тогаш би требало и мојот ум да е различен од телото и да постои независно од него. Посебен акцент става на „би требало“, бидејќи, сеуште не ја докажал егзистенцијата на материјалните ствари. За нивното постоење можеме да заклучиме само врз основа на идејата за Бога. Имено, дека нашите идеи се производ на надворешни причини, сосема јасно можеме да тврдиме, откако сме ја познале сопствената природата - чистото мислење. Поради тоа, несомнено е дека ние немаме способност да ги произведеме, па нивната причина лежи вон од нас. Причината е или во Бог или во материјалните ствари. Декарт доаѓа до заклучок дека причината на нашите идеи за материјалните ствари е во нив самите, а не во Бог. Бидејќи претходно докажа дека Бог е апсолутно добар и не може да го мами во неговите јасни и несомнени претпоставки, тогаш причината е во материјалните ствари и тие со сигурност постојат или како што вели самиот Декарт:

...бидејќи знам како сето она што јасно и разделно го разбираам може да биде само од Бога такво какво 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 единствено Бог може да ги постави оделно.[Descartes, 1976,str.234]

Во филозофијата на Декарт, идејата за Бог е всушност идеја за: „...*Големмот часовничар*, кој светот го има направено еднаш за секогаш, совршен, вечен да работи и да покажува безбројни нешта од кои ние со помошта на нашиот разум, можеме дел и да разберем.“ [Мушиќ,1997,стр.121] Тој *Голем часовничар*, го „навива“ материјалниот свет, кој не е ништо друго освен еден голем механички часовник составен од голем број делови.

Согласно ваквото разбирање на Бога и материјалниот свет, Декарт ги разбира и живите суштества. За него тие не се ништо друго освен „физиолошки автомати“, за кои е карактеристичен инстинктот. Така на пример, пајакот е природен автомат за плетење, а кртот автомат за копање. Меѓутоа, тоа што Декарт ги разбира животните како автомати не значи дека тој ги смета и за суштества без осети. Тој добро ја познавал анатомијата и често ја практикува, така да добро му било познати дека животните поседуваат сетила кои им овозможуваат визуелна, аудиторна, сенсуална и друг вид поврзаност со светот. Сепак, главниот аргумент дека животните се автомати, според Декарт е во тоа што тие ја наемаат моќта на говорот. Тоа покажува дека тие ја немаат моќта на умот, бидејќи материјалните тела не можата да мислат, тие единствено можат да се простираат.

Меѓутоа, сè би било едноставно доколку не би постоело такво суштество какво што е човекот. Тезата дека сите живи суштества се автомати, Декарт може да ја за стапува доследно се до оној момент во кој треба да го објасни односот на човечкото тело и душата. Неспорно

е неговото тврдење дека „телото на човекот не е ништо друго, туку статуа или машина создадена од земја“, меѓутоа мора да се соочи со фактот дека човеко преку неговото тело е и материјален, но истовремено и зборува, а со тоа ја има и способноста да мисли, па следствено тој е и мисловна супстанција. Ова е големиот проблем за кој Декарт е потполно свесен и мора да најде соодветно решение. И наоѓа. Тоа решение е Картезијанскиот дуализам. Негова основа е твр. психо-физички дуализам, односно тврдењето дека во светот постојат два вида супстанции. Едната е материјална, другата е духовна супстанција. Тие никако не можата да се сведат едната врз другата, ниту пак едната да биде форма или резултат на другата. Прашањето што само по себе се наметнува е: Како да ја објасниме меѓусебната интеракција на душата и телото, кога знаеме дека душата е неделива и не може да се наоѓа насекаде низ телото? Одговорот Декарт го наоѓа во една мала непарна жлезда во мозокот на човекот- епифиза (*glandula pinealis*). Токму во оваа непарна жлезда душата непосредно се „допира“ со како, што вели самиот тој, „животните духови како еден најфин флуид екстрахиран од крвта, кој само по обемот на честиците се разликува од неа“ [Dekart, 1981, str.25]

Со тоа што ја одбрал *glandula pinealis* како место каде се допираат *res extensa* и *res cogitans*, Декарт ни најмалку не го довел во прашање неговиот главен аргумент *Cogito ergo sum*. Како што истакнува авторката Маргарет Вилсон (Margaret Wilson): Тоа што поседуваме мозок, за Декарт не значи основа за постоење на умот, бидејќи тој застапува екстремна верзија на дуализмот според која одредени повисоки ментални операции- чистото познание- потполно се независни од мозокот. [Wilson,1978,p.177] Декарт е убеден дека разликата меѓу овие два вида супстанции со ништо и во ниту еден

случај не може да биде надмината. Умот и телото за него се навистина различни супстанции.

Оваа подолга елаборација на Декартовите сфаќања нема за цел да биде уште едно „камче“ на купчето аргументи за тоа колку тие сфаќања влијаеле врз современите теории за надминување на проблемот ум-тело. Напротив, отстапувајќи им толку простор, мојата намера беше и е, да подготвам солидна основа за мост кој би го премостил јазот што постои во современата филозофија на умот и Декартовата филозофија. Пред сè, би сакал да потенцирам дека кај поголем број современи автори што се занимаваат со проблемот ум-тело, постои широко распространето мислење дека картезијанскиот дуализам се базира врз тврдењето дека постои еден вид мистериозна или неискжлива содржина на душата или умот, еден вид супстанција во која се одвиваат менталните феномени. (Постои мислење дека Декарт ја замислувал душата како еден вид аура што го опкружува телото). Секако кај Декарт многу негови ставови наведуваат токму на такво нешто, впрочем тој и не се труди да го покаже спротивното. Меѓутоа, мора да се признае дека за Декарт *res cogitans* е еминентно интелигибилна, бидејќи целата суштина на умот е „фатена“ во атрибутот на мислењето. Авторот К.А.Стронг ќе посочи дека:

Душата не емпириски факт, туку заклучок. Ова произлегува од Декартовиот аргумент, прочуеното „*Cogito ergo sum*“. Тука заклучокот „*sum*“ едноставно не значи дека „моите мисли постојат“; тоа значи дек постои „*res cogitans*“ различна од „*cogitatio*“ и не непосредно дадена како што е „*cogitatio*“ дадено. Доколку 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*“.[Strong, 1903, p.198]

Според мене, постои и еден друг момент што треба да се има пред вид кога станува збор за картезијанскиот дуализам. Тоа е

воведувањето на онипотентниот Бог како гарант за јасната и разделна „перцепција“ на мислечката ствар. Без него, аргументот на Декарт е изложен на удар на критика дека единствено што може да докаже со тврдењето *Cogito ergo sum*, е дека мора да го познаеме умот како супстанција различна од телото, што не значи дека тоа е и одговор на прашањето за вистинската природа на умот.

Иако некои современи автори се на мислење дека дуализмот на Декарт е во краен случај можна појдовна точка во расправата по проблемот ум-тело, јас мислам дека Декартовиот крајно игнорантен однос кон Аристотеловото и схоластичкото сфаќање на супстанцијата, кое е присутно и кај многу современи автори, придонело проблемот за ум-тело односот да западне во ќорсокак. При тоа морам да нагласам дека на овој проблем, како и на проблемот свест мора да се гледа многу пошироко. Зошто? Затоа што мислам дека каква и да била намерата на Декарт кога го брани дуализмот, тоа секако не било за да ги постави темелите на филозофијата на умот. Честопати се наведува мислењето дека Декарт го застапува дуализмот за да изгради солидна основа за бесмртноста на душата како што може да се добие впечаток од некои негови размислувања. Меѓутоа, јас мислам дека мотивот за воведување на дуализмот е поинаков. Тој лежи во главната цел на неговата филозофија – да постави солидни темели на механистичкото толкување на природата што како основно барање го промовира науката во 17 век. Основната парадигма на `новата наука`, втемелена во теоријата на Галилео Галилеј, е сите промени што се одвиваат во физичките тела да се толкуваат по механичкиот принцип- како односи на големината, формата и движење на составни делови. Клучниот момент во етаблирањето на новата наука е да се расчисти еднаш за секогаш со Аристотеловото и схоластичкото поимање на материјата која е разбрана и организирана

по принципот форма-материја. Декарт врз себе ја зема задачата да го направи тој прекин со традиционалните, односно схоластичките сфаќања за душата. Кога велам традиционалните сфаќања, мислам пред сè на Аристотеловата хилеморфна теорија за душата, а под схоластичките пред сè на сфаќањата на Тома Аквински за супстанцијалните форми. Според овие сфаќања, рационалната душата е разбрана исто како и душата на билките и животните, односно како форма на материјата, во овој случај живите суштества. Само за потсетување, во рамките на Аристотеловото учење за душата, таа се јавува како организирачки принцип на материјата, прва ентелехија (прва актуалност). Накратко, формата прави нештата да сè. Во тој правец, два моменти се клучни во тнр. хилеморфна теорија на Аристотел. Прво, дека формата самата по себе е иматеријален принцип на обединување и каузална акција; второ, формата е интимно поврзана со телеолошка кауза во однос на конечните принципи. Токму овие принципи ќе се најдат на удара на Декартовата „нова филозофија“.

Декарт, кој го застапува мислењето дека *res cogitans* (умот) не може да има било каква врска со *res extensa* (телото), бидејќи во тој случај би имала повеќе суштински атрибути, а не еден единствен-мислењето, решава да го отфрли традиционалното сфаќање на душата како субјект на мислењето (свеста) и форма на живото човечко тело. Отфрлајќи ја идејата дека душата е форма на живите суштества, отворен е патот за „новта наука“ која ќе изврши големи промени не само во западната филозофија и наука, туку и во западната култура, воопшто. Отфрлајќи ја душата во полза на Декартовото сфаќање на умот, западната цивилизација, не само што онтолошки ја одвојува супстанцијата од телото, туку истовремено ја прави причински

независна од неговите основни функции и операции, припишувајќи му ги истите на „чистото познание“.

Многу забелешки и приговори можат да му се упатат на Декартовиот психофизички дуализам, но неспорно е дека поимот за умот како транспарентен самио на себе, чија единствена природа е да мисли и денес има големо влијание во бројните дискусии посветени на умот што се одвиваат во рамките на современата филозофија и наука.

„Егзорцизмот“ на Гилберт Рајл

If you wanted to put Descartes' main ideas on the back of postcard you would need just two sentences: man is a thinking mind; matter is extension in motion.

Anthony Kenny, *The Methaphysics of Mind*, 1989

Дел од наследство што Декарто им го остави на идните поколенија секако е неговиот сфаќање за `ум-тело проблемот`. Во основа, `ум-тело проблемот`, е потрага по одговор на прашањето како умот е поврзан со телото, односно дали постои каузална поврзаност помеѓу она што се случува во умот и она што се случува во телото. Ова прашање е проследено и со не помалку важното прашање: дали е можно феномените на умот и свеста да бидат објаснети преку физичките феномени?

Дека телото влијае врз умот, а умот врз телото е сосем здраворазумски да се тврди. Секој од нас поседува тело кое е подложно на законите што важат за останатите делови на материјата. Доколку се сопнам, моето тело ќе појде напред и најверојатно е дека ќе паднам на земја. Истото ќе се случи и доколку некој со неговото тело го турне моето или пак ако некое друго материјално телот удри во мене. Истото ќе се случи и доколку земам камен или било кое материјално тело и го фрлам во далечина. Каменот ќе лета неколку секунди низ просторот и ќе падне на земјата. Меѓуто, она што

здравиот разум исто така ќе го потврди е дека моето тело не е подложено само на механички движења кои ги предизвикува надворешна сила, туку јас можам и да се задржам, да ги подготвам рацете за да се дочекам при падот или едноставно да го помрднам моето тело така што да го избегнам ударот на неко друго тело. За разлика од мене каменот не може самиот од себе да се подигне. Нормално, веднаш ќе се запрашам, што е тоа што ми овозможува мене да го управувам моето тело, а што не можам да го пронајдам кај другите материјални тела. Каде лежи причината за ова? Па се разбира во моето „Јас“. Јас сум тој што го подигна телото откако падна. Јас сум тој што го избегнува ударот на друго тело. Во ред, но што е тоа „Јас“. Како него да си го објасна? Па нормално, би извикал здравиот разум, тоа мора да е нешто повеќе од моето телот, нешто што го надминува самото тело и што управува и раководи со него. Значи покрај телото што го поседувам и кое подлежи на механичките закони, постои и нешто повеќе. Тоа нешто, тоа е моето „Јас“, мојата душа, мојот дух. Тоа е она што здравиот разум би ни го кажал. Слободно може да се каже дека за вакво здраворазумско сфаќање на природата на умот голема заслуга има токму дуализмот на Рене Декарт.

Дуализмот е сфаќање дека постојат две одделни супстанции – материја и ум. Според Декартовиот филозофски систем, суштинската природа на материјата е да се простира (*res extensa*), суштинска определба на умот е мислењето (*res cogitans*). Во духот на ова сфаќање, Декарт го разбира човечкото суштество како мислечка супстанција. Целата суштина на човекот е мислењето, умот. Се разбира, Декарт не одрекува дека умот е во врска со телото, меѓутоа телото не е она што прави ние да сме. Бидејќи суштинска определба на умот е свеста, односно да бидеш свесен за сопственото мислење и

неговата содржина, за Декарт не е нужно да се поседува телото. Всушност, неговиот дуализам претпоставува дека можеме да бидеме свесни за себе како мислечки субјект, дури и кога не сме свесни за ништо телесно. Поради тоа што мислечката супстанција не може да има повеќе од една суштинска определба, а тоа е мислењето, Декарт извлекува заклучок дека тој очигледно се разликува од сопственото тело и може да постои и без него. Како што истакнува авторот Дон Лок (Don Locke):

Значи тешка повреда на мозокот само 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 супстанција. [Locke, 1981, pp.343-366]

Ова е потполно разбирливо доколку се има во вид Декартовото поимање на материјата. За него материјата е „просторност во движење“. Под просторност тој подразбира сè она што има некаков вид геометриска форма, големина, деливост и слично. Декарт го затапувал мислењето дека физичките феномени, како што се светлината, звукот и топлината, можата да се објаснат со движењето на нивните најситни делови со најразлична големина. (Тој е еден од основоположниците на идејата за науката како комбинација на математички ставови и експериментални методи, што ќе има револуционерно влијание врз натамошниот развој на западната научна мисла.) Поради тоа не треба да не зачудува што и човечкото тело е разбрано на тој принцип. Човечкото тело зафаќа простор и поради тоа подлежи на сите физички закони на кои подлежат и останатите материјални тела. Бидејќи материјата не може да има

повеќе од една суштинска определба, просторноста, тогаш е јасно дека таа не може да мисли. Од таму произлегува дека телото е само „сложена машина“ или „статуа“, а дека мислењето му е својствено единствено на умот (душата).

Декартовото сфаќањето за природата на умот останало многу долго на сцената на филозофијата. Се разбира, меѓу современите филозофи и научници тешко дека ќе најдеме некого што денес би ги застапувал неговите ставови, но неговото влијание сепак се чувствува во голем дел полемики поврзани со природата на умот. За разлика од научниците, обичните луѓе, дури и високо образованите, сеуште веруваат дека умот и телото се различни нешта.

Имено, човечкото тело, како што веќе рековме, зафаќа простор и подлежи на сите физички закони на кои им подлежат и сите останати тела во просторот. Тоа значи дека моето телото и сите негови движења можат да бидат видени од голем број надворешни набљудувачи, што значи дека неговиот, да го наречам начин на однесување и живот е јавен.

За разлика од телото, умот не зафаќа простор ниту пак е подложен на физички законитости. Уште повеќе, тоа што се случува во умот, а што најчесто го подведуваме под поимот ментални феномени, не е достапно за надворешен набљудувач. Единствено оној во чиј ум се одвиваат менталите феномени е непосредно и директно запознаен со нив. Повеќето од луѓето се на мислење дека менталните феномени се всушност феномени на свеста, а свеста ја разбираат како „нешто посебно“, односно како производ на интроспекцијата- нешто што можеме да го познаеме само кога ќе „погледнеме“ во себе. Тоа „нешто посебно“ најчесто се разбира како внатрешна, неискажлива ствар, за која не може со сигурност да се утврди дали постои или не, но кој е поврзана со свесната активност и се изразува кај луѓето преку

говор или телесно однесување (behavior). Тоа би значело дека мојот менталниот живот исклучиво, директно и непосредно ми е достапен единствено мене. Другите луѓе за мојот ментален живот, односно за тоа што се случува во мојот ум, можат да знаат единствено преку она што јас ќе им го соопштам преку говорот, под претпоставка дека ја зборувам вистината, или самите да донесат заклучок набљудувајќи го моето физичко однесување.

Доколку го прифатам овој начин на размислување, кој за основа го има Декартовиот психо-физички дуализам, тогаш можам да кажам дека како човечко суштество јас живеам во два света. Едниот свет е сето она што се случува во и со моето тело, а другиот свет е она што се случува во мојот ум. Првиот е надворешен, достапен на јавноста и јавното набљудување, а вториот внатрешен, единствено достапен само на мене како свесен субјект.

Некои застапници на психо-физичкиот дуализам се согласуваат со здраворазумското сфаќање дека постои каузална врска помеѓу некои ментални доживувања и некои физички процеси, додека други се на мислење дека односот помеѓу умот и телото треба да биде поинаку објаснет, на пример дека менталните феномени се еден вид подкласа на физичките (Лигавењето на гладното куче како биолошки одговор на храната принесена пред него е подкласа на класата физички процеси). Без оглед на разликите во пристапот, како што и самиот термин „дуализам“ имплицира, сите тие се согласуваат дека менталните и физичките феномени во суштина се различни видови феномени. Главната точка на разидување меѓу застапниците на радикалниот дуализам и оние што се за поинакво решение, е тоа што првите не отстапуваат од тврдењето дека менталните феномени се радикално поинакви од физичките, па следствено не може да стане ниту збор да бидат сметани за некаков вид подкласа на физичките.

Во обид да се надминат проблемите кои во себе ги носи радикалниот дуализам, во почетокот на 20 век, меѓу психолозите и филозофите почнува да му се придава видно значење на прашањето за редукација на менталните феномени на физички. Како израз на така настаната ситуација се јавува `бихевиоризмот`. Во основа, бихевиоризмот претставува еден вид екстремна реакција на Декартовите идеи и својата најголема популарност ја доживува во средината на истиот век. Во тој период ова учење станува доминантно меѓу психолозите (J.B.Watson, B.F.Skinner), а нешто посуптилна верзија на бихевиоризмот се развива во рамките на филозофијата. Од филозофите од тој период, чии што имиња најчесто се поврзуваат со бихевиоризмот, би ги споменал Р.Карнап (R.Carnap), Г.Хемпел (G.Hempel), Б.Расел (B.Russell), Л.Витгенштајн (L.Wittgenstein) и Г.Рајл (G. Ryle).

Под плаштот на бихевиоризмот се кријат разновидни стојалишта, но во основа ова учење претставува обид менталните феномени, како што се на пример, верувањата или желбите, да се редуцираат на физички предиспозиции за телесни движења. Голема енергија е вложена од страна на застапниците на бихевиоризмот да покажат дека припишувањето ментални состојби или настани на луѓето, всушност е индиректно тврдења за нивното актуално или хипотетичко телесно однесување. Бихевиоризмот смета дека умот не е внатрешен психички ентите, кој делумно и под одредени околности е поврзан со надворешното однесување (behavior), туку дека умот всушност го сочинува самото тоа надворешни однесувања (behavior). Мотивираноста на бихевиоризмот во крајна линија е епистемолошка, бидејќи застапниците на овој правец најчесто поаѓаат од прашањето: како е можно, доколку ја прифатиме претставата за умот како суштински внатрешен ентитет, преку неговите надворешни ефекти да

добиеме толку широко знаење за умовите на другите? Ова прашање има длабоки корени во дуализмот на Декарт, кој доследно спроведен, води кон скептицизам за другите умови, односно ја доведува во прашање свеста на другите. Зошто? Доколку погледнам во себе, според Декарт, единствено што можам да видам е дека сум свесно суштество. Но што можам да кажам за другите? Дали врз основа на мојата свест можам да извлечам каузален заклучам, односно да генерализирам, дека и другите се свесни како мене. Според дуализмот тоа не е можно, бидејќи јас не можам да „гледам“ во другите. Такво познание овозможува единствено интроспекцијата, која во суштина е нешто што единствено може да го изведе секој за себе. Поради тоа постоењето на свеста на другите во дуализмот е доведена под сомневање. Во својата најекстремна форма бихевиоризмот се обидува да ни покаже дека не можеме да имаме никакви мисли или чувства што ќе ги чуваме само за себе, а кои нема никогаш да го живеат „јавниот живот“.

Гилберт Рајл – бихевиорист или логички

бихевиорист?

Меѓу највлијателните филозофски дела во средината на 20 век, несомнено спаѓа делото на англискиот филозоф Гилберт Рајл *The Concept of Mind* (Концепт за умот). Дали по некоја игра на случај или поради начинот на кој се изнесени, ставовите што Гилберт Рајл ги застапува во ова дело, како по правило се определуваат како аналитички (логички) бихевиоризам. Не знам колку Гилберт Рајл би

се согласил со оваа класификација, но мора да признаеме дека и покрај неговиот обид да биде директен и јасен во разјаснувањето на проблемите, не е лесно да се каже каков вид бихевиоризам тој застапува. Мислам дека и самиот Рајл е делумно одговорен за тоа. Имено, повикувајќи се на автобиографијата на Рајл, авторот Самуел Гутенплан (Samuel Guttenplan) истакнува дека „неговиот главен интерес се метафилософските прашања: `што го сочинува филозофскиот проблем и кој е начинот тој да се реши?`“ [Guttenplan, 1994, p.541] Ова ни кажува дека Рајл е можеби многу повеќе заинтересиран за методологијата со која филозофијата би решила одредени прашања, отколку за прашања што спаѓаат во полето на интерес на филозофија на умот на што наведува и самиот наслов на неговото најпознато дело. Меѓутоа, проблемот кој Рајл го избира за стартна позиција во потрага по одговор на прашањето што си го поставил, е сфаќањето за природата на умот, кое главно се врзува со името на Декарт. Како што веќе рековме, во основа на ова сфаќање лежи тврдењето дека покрај материјалната супстанција, постои и друг вид супстанција, мислечка супстанција. Таа мислечка супстанција ја сочинува содржината на умот, која нам, како мислечки суштества, ни е директно и непосредно достапна, за разлика од индиректниот пристап за она што се случува во материјалниот свет. Тоа би значело, на пример, дека јас можам секогаш директно и непосредно да бидам свесен за болка во коленото, но можам да се сомневам дека имам повредено колено кое е причина за мојата болка. Причината за овој сомнеж е Декартовата претпоставка дека можеби постои некаков зол демон кој постојано се обидува да ме измами за сè во врска со моето тело и надворешниот свет, но кој не успева да ме измами единствено во тоа дека постојам како мислечка супстанција- прочуеното *Cogito ergo sum*. Тоа прави мислечката супстанција да ми

биде позната на начин кој е единствен и кој се разликува од сето останато што го познавам; како да поседувам некаков неприкосновен авторитет во однос на она што ја сочинува содржината на мојот ум. Начинот на кој јас знам што се случува во мојот ум е недостапен за било кој друг. Тоа значи дека мојот ум и моето тело дефинитивно се разликуваат.

Токму на ваквото сфаќање за умот Гилберт Рајл реагира. Тоа може да се прочита уште на самиот почеток на едно од најзначајните дела на Гилберт Рајл, „Концепт за умот“ (The Concept of Mind):

Декарт ни остави едно од неговите најголеми филозофски наследствени мит кој продолжува да ја искривува континенталната географија на субјектот.

Митот се разбира не е бајка. Тоа е претставување на фактите кои и припаѓаат на една категорија со јазик кој е прилагоден за друга. Да се разби митот, имено не значи да се уништат фактите туку само да се вратат на местото на кое му припаѓаат. [Ryle, 1949, p.8]

Меѓутоа, читајќи го делото на Рајли не е лесно да се разбере дали тој всушност ја напаѓа Декартовата концепција или пак сака да покаже дека менталните феномени можат да се разберат како еден вид бихевиоризам. На пример, Рајл вели дека:

Низ целата книга како црвена нишка се провлекува идејата да кога ги карактеризираме луѓето со ментални предикати, ние не правиме никави непроверени заклучоци за какви и де било сенишни процеси во свеста до кои ни е оневозможен пристап; ние го опишуваме начинот на кој луѓето водат делови од своето предоминантно јавно однесување. [Ryle, 1949, p.51]

На друго место во книгата тој ги негира тврдењето дека постојат ментални настани, доколку тие настани се одредуваат како

нешто што се одвива „во свет од втор ред“ [Ryle, 1949, p.161], односно дека : „говорејќи за умот на некој друг човек не значи дека говориме за некаков 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 активности во обичниот свет.“ [Ryle, 1949, p.199]

Наведените места, како и многу други што можат да се сретнат во делото *The Concept of Mind*, оставаат впечаток дека Гилберт Рајл го застапува сфаќањето дека секој говор за менталните процеси и настани може да се преведе на таков начин што ќе го елиминира секое повикување на она што го означуваме како „внатрешен живот“. Тоа што го подразбираме под „внатрешен живот“ е всушност збир на искази за начините на надворешното, јавно однесување на луѓето. Со тоа, смета Рајл, би ги отстраниле сите дилеми кои постојано демнат во дуалистичката теорија и би овозможиле да се разјасни односот меѓу она што го подведуваме под поимите „ментално“ и „физичко“, како и проблемот за другите умови.

Званично, доктрината на Рајле е борба против „сениште во машина“, како што тој ја нарекува Декартовата концепција. Декартовото сениште, доколку воопшто постои треба да биде изгонето. Тоа е еден вид „егзорцизам“ што Рајл е подготвен да го направи. Меѓутоа, од аргументацијата што Рајл ја употребува за да ја оствари оваа своја намера, се добива впечаток дека тој одрекува било каков вид на интроспективно познание за нашите ментални состојби. Тоа ќе наведе некои критичари, Рајл да го поврзат со бихевиоризмот. Некои бихевиористи, претешно психолозите Скинер и Вотсон, ја застапуваат идејата дека едноставно не постои феноменот ум и дека умот е едноставно фикција која произлегува од комплексните

движења на човечкото тело. Ваков вид екстремна верзија на бихевиоризам не можеме да му припишеме на Рајл. Прашањето што можеме да си го поставиме во врска со тоа колку е Рајл посветен на бихевиоризмот, мора да појде од еден друг вид бихевиоризам. Тоа е бихевиористичкото толкување на умот не како фикција, туку како нешто што може да се определи или дефинира преку однесувањето (behavior). Мислам дека овој вид на бихевиоризам е многу поблизок до сфаќањата на Рајл, но сепак останува под знак на прашање дали е тоа неговата основна цел.

Тоа се однесува пред сè на основната забелешка што Рајл му ја упатува на Декарт, за твр., „категоријална грешка“ (category mistake). Декарт, според Рајл прави грешка во категориите кога говори за умот, бидејќи со јазик кој е прикладен за една категорија говори за друга. Причината за таа грешка, Рајл ја наоѓа во механичката теорија за просторот што ја поставил Галилео Галилеј, истакнувајќи дека:

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 се соочува со два конфликтни мотиви. Како човек од науката тој не можел 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 степенот на комплексноста од часовникот. Менталното не може да биде единствена варијација на механичкото. [Ryle, 1949, p. 18]

Поради ова, Декарт и неговите следбеници, излезот го бараат во дуализмот на менталното и физичкото, подразбирајќи дека тоа се два сосем различни ентитети. Во тој случај, разликата меѓу однесувањето

на човекот што го опишуваме како свесно и она што го опишуваме како несвесно (во смисла на рефлексно и инстинктивно), мора да биде разлика во нивната причина. Согласно ваквото сфаќање, некои движења на раката или јазикот се ефекти на механичка причина (телото, рефлекс), други се ефекти на не-механичка причина (волја, односно душа, дух, ум).

Последица на дуалистичкото сфаќање на `менталното` и `физичкото` ќе придонесе разликите да бидат претставени како разлики внатре во „...рамките на категориите `ствар`, `материја; `атрибут` состојба`; `процес`, `промена`; `причина`, `ефект`.“ [Ryle, 1949, p. 19] Затоа духот се јавува како ентите, различен од телото, а менталните процеси во зависност од ситуацијата, како причина и ефект, но различни од телесните движења. За Рајл оваа теорија не е ништо повеќе од пара-механичка хипотеза и тој тоа јасно го нагласува:

Дека оваа претпоставка 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 духот да ја перципира свеолината. Овие добро познати тешкотии сами по себе се показател на колку ровка почва Декарт ја поставил неговата теорија за умот. Тоа е истата ровка почва на која тој и Галилео ја поставиле нивната механика. [Ryle, 1949, p. 20]

Темелите поставени на ровка почва треба бргу да се урнат. „Декартовиот мит“, е изграден врз „категоријалната грешка“ и таа е пречка за поинакво сфаќање од Декартовото. Рајл тоа се обидува да го покаже преку повеќе примери межу кои е најпознат примерот со турист кој доаѓа во посета на Универзитетот Оксфорд или Кембриџ. Откако ќе го прошета низ кампусот, ќе му ги покажеме зградите на

колеџот, библиотеките и останатите придружни објекти, тој сеуште бара да го види универзитетот. Туристот не може да разбере дека универзитет не уште една градба што треба да биде посетена, туку дека начин на кој сето она што дотогаш го видел е организирано. Тоа би значело дека универзитетот е нешто што се разликува од, но кое спаѓа во иста категорија, со зградите и библиотеки, а што тој турист би го видел кога би се наоѓал на вистинското место во Оксфорд или Кембриџ. Според Рајл, ние ја правиме истата грешка кога го определуваме умот како посебен ентитет. Зборуваме за умот со јазик кој означува една категорија, а всушност се однесува на друга.

„Категоријалната грешка“ е извор на теоријата за внатрешен и надворешен живот на една личност. Доколку го прифатиме како точно мислењето дека, чувствата, верувањата или желбите на една личност не можата да се изразат или опишат преку термини на физиката, хемијата и физиологијата, тогаш мора да прифатиме дека тие можат да бидат изразени преку спротивни термини. Тоа значи ако телото на човекот е комплексно организиран ентитет, тогаш и умот на човекот мора да биде таков комплексно организиран ентитет, но составен од различен „материјал“ и поинаку структуриран од телото. Со тоа го прифаќаме постоењето на дуализмот. Рајл не се согласува со овој вид размислување.

Затоа тој вложува голем напор да демонстрира аргументи кои ќе ја „разбијата“ таа „митска обвивка“ околу умот и ќе покажат дека не станува збор за некаков посебен ентитет. Секако, треба се напомене дека Рајл експлицитно нагласува дека неговата енергијата нема да биде залудно потрошена да ја елиминира „разликата меѓу умот и материјата“ со тоа што ќе ја замени со „апсорбција на духот од страна на материјата или материјата од страна на духот“. Во прилог на ова тој вели:

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

Од таму ќе следи дека идеализмот и материјализмот се одговор на едно погрешно прашање. „Редукцијата“ на материјалниот свет на ментални состојби и процеси, ја претпоставува легитимноста на дисјукцијата „Или постои ум 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). [Ryle, 1949, p.23]

Внимателен читател, во делото *The Concept of Mind*, ќе најде уште примери во прилог на ова тврдење на Рајл, но од нив тешко ќе заклучи што е тоа што Рајл го претпочита доколку не го прифаќа редукционизмот. Постои еден вид полемика околу тоа на кој правец во современата филозофија му припаѓа Гилберт Рајл. Неговите ставови најчесто се поврзуваат со аналитичкиот бихевиоризам. На тоа понекогаш наведува и самиот тој велејќи: "Јас на пример, не одрекувам дека постојата ментални процеси. Изведувањето на долга математичка операција делење е ментален процес исто како и правењето шега. Но јас велеам дека изразот „се одвиваат ментални процеси“ не е од ист вид како изразот „се одвиваат физички процеси“, па затоа нема никаква смисла овие два да се соединуваат или разединуваат.“ [Ryle, 1949, p.22] Всушност, Рајл сугерира дека умот се состои од модели на однесување, кои редуктивно би можеле да се идентификуваат со однесувањето (behavior), но не е секогаш доследен во спроведувањето на оваа негова идеја. Така на пример, тој го изнесува мислењето дека „добар дел од нашето обично мислење се одвива низ внатрешен монолог или нечуен солилоквиј, обично проследен со внатрешна кино-претстава на визиuelни слики“. [Ryle, 1949, p.27] Како и да е, самиот тој не става јасно до знаење дека застапува одреден правец.

Мислам дека главна преокупација на Рајл е да го редуцира на минимум значењето на идејата дека мора да постојат комплексни внатрешни ментални процеси кои стојат во заднина на јавното однесување на една личност. Тоа секако би овозможило и надминување на проблемот со другите умови. Со намера да ја оствари својата главна цел, Рајл честопати прави анализа не на внатрешното, туку на изведеното однесување. На пример: „На набљудувањето достапни интелегентни однесувања не се решенија за проблемот што е умот, туку самите тие се умот. Бозвел го опишал умот на Џонсон кога опишал како тој пишувал, говорел, јадел, покажувал знаци на нервоза. Неговиот опис бил секако некоплетен, бидејќи е добро познато дека Џонсон некои свои мисли љубоморно ги чувал за себе и дека мора да постоеле многу соништа, фантазирања и тивко мрморење кои што единствено Џонсон би можел да ги забележи и единствено Џејмс Џојс би му посакал да ги забележи“ [Ryle, 1949, pp. 58-59] Рајл никаде изрично не тврди дека неговата анализа на однесувањето води или има за цел редукција на менталното на физичкото. Во неговата анализа однесувањето секогаш е третирано интенционално. Мислам дека со тоа Рајл сака да не ја повтори грешката што најчесто му се припишува на аналитичкиот бихевиоризам кој ја застапува тезата дека исказите кои содржат ментален вокабулар можат да бидат анализирани како искази кои содржат вокабулар на физичко однесување.¹ Поточно, аналитичкиот бихевиоризам тврди дека секој изказ како „S е во ментална состојба M“ може да биде преведен или анализиран како изказ „S се однесува

¹ За ова види нешто повеќе во делото на Guttenplan, Samuel, (ed.), *The Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1994, на страна 134 или во делото на Quine, W.V. *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, 1960, ch.2

на начин В“. Проблемот со кој при тоа се соочува аналитичкиот бихевиоризам е што оваа теорија не може да објасни зошто секоја ментална состојба не може да се изрази преку видливо надворешно однесување. Гилберт Рајл сака да даде алтернативана формулација на теоријата за аналитички бихевиоризам и секој исказ „S се однесува на начин В“ претпочита да го толкува како „S има диспозиција да се однесува на начин В“. Тоа би овозможило толкување и на оние случаи во кои менталните состојби не се изразуваат секогаш преку видливо надворешно однесување. Според него, кога за некоја личност изразуваме одредени ментални предикати, не значи дека таа личност минува низ некаков, за нас скриен и недофатлив, внатрешен процес, туку дека таа личност е во состојба да покаже одреден образец на однесување што можеме да го препознаеме и кај нас. Тоа може да се однесува на интелигенцијата, мотиви и цели, емоции и расположение, волеви дејства, како и мисли кои делумно или јавно се изразени. Сепак, патото што Рајл го одбира не е без пречки. Пред сè менталните состојби, како што е болката, секогаш имаат во себе нешто повеќе од диспозиција. Рајл тоа добро го знае и секогаш кога се работи за вакви случаи, ги остава настрана од неговите анализи, а кога мора да наведе примери за вакви состојби, најчесто ги врзува за состојбите, расположението, способностите и карактерните црти на личноста. Би можеле да кажеме дека тезата што Рајл ја застапува дозволува постоење на некаков вид, не секогаш преводливи на надворешно однесување, ментални процеси, но главната нејзина цел е да го минимизира нивното значење. Во тој случај кога говориме за интелигентно однесување на еден човек, може да претпоставиме дека на неговите постапки им претходи или се одвива напоредно со нив некаков вид „внатрешно“ планирање. Меѓутоа, за Рајл „немото“ планирање или мислење не е неопходно за да се изведе интелигентно

дејство. Истото може да се каже и во случај кога изговараме смислена реченица Ние можеме таа реченица претходно да ја „составиме“ во нашата глава, но тоа не е пресудно за да ја изразиме нашата мисла. Уште подалеку во ова тврдење Рајл оди кога станува збор за дејства што обично ги подведуваме под поимот 'волја'. Тој не прифаќа дека волјата е „специјален акт или операција на умот со кои идеите с претвораат во факти“. Главниот аргумент против „митот за волјата“, е неговата забелешка дека несомнено би се соочиле со бесконечен регрес кога би ги прифатиле делувањето на волевите дејства како каузални, од причина што ќе се соочиме со прашањето дали сите тие волеви дејства биле доброволни секое на свој начин. Еден од најчестите приговори што му се упатуваат на Рајл е дека неговата критика на Декартовото сфаќање за умот главно се претвора во опсесија со „митот“ како „слободно-лебдечка“ супстанција во „машина“ и дека Рајл е единствено загрижен доследно да спроведе еден вид егзорцизам. Неговиот остар критичар, Видгери (Widgeri, A.G.), му забележува дека тој всушност не успеал да ја оствари целта што си ја поставил во црпка со митот, бидејќи „...не дава задоволителна потврда за себе како мислител на сопствените теории.“ [Widgeri, A.G., 1970, 12:I-2A] Колку самиот Рајл придонесува за овие критики?

Како што веќе рековме, сфаќањето за менталното како свет кој е различен од физичкиот свет, според Рајл е мит што Декарт го остава како филозофско наследство за идните поколенија. Дуализмот умот го разбира како „ванатрешен театар“ и таквата негова определба овозможува на „... епизодите што во него се одигруваат да им се припише статус на 'ментално' и соодветно на недостаток од 'физичко', мислителите од различни видови ја поставиле главната одлика дека кога се одвиваат, тие се одвиваат свесно.“ [Ryle, 1949,

p.158] Тоа, вели Рајл, го отвора патот сфаќањето дека операциите и состојбите на умот се нужно свесни и ништо не може да не наведе да се посомневаме во нивната непосредност и вистинитост. Сето она што се случува во „вантрезниот театар“ се јавува како интимно и токму тоа се зема за главна карактеристика на менталните настани."Ако мислам, се надевам, се сеќавам, посакувам, се 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 дозволени, дека Јас можеби и не знам дека сонувам.“ [Ryle, 1949, p.158]

Основаната забелешка што Рајл ја упатува кон сфаќањето дека умот е секогаш и во секој момент запознаен со она што се случува во него, бидејќи менталните настани сами по себе се свесни настани, е дека такво нешто воопшто не се случува. Не постојат процеси кои се одвиваат во свет од втор ред, во „втор театар“. Поради тоа нема потреба од теории кои ќе ја откријат мистеријата на тој свет. Кога говориме за умот на некој човек не станува збор за настани кои се одвиваат во некаков „скриен театар“, туку говориме за одредени начини на кои некои настани од неговиот живот се одвиваат. Умот не е некаков ентите или класа настани и процеси, радикално различни од телесните настани и процеси. Умот е во основа начин на кој ние се однесуваме. Ова дава повод Рајл да се поврзе со бихевиоризмот, но никако не смееме да забораваме дека Гилберт Рајл е „единствено со една рака и со една нога бихевиорист“. [Vugne, 1994, p.135] Тој се разликува од останатите видови бихевиоризам во тоа што го ползува бихевиоризмот за да ја оствари својата примарна цел – експлицитност на филозофските поими со кои го објаснуваме ’менталното’. Доколку добро го разбрав Рајл, главната цел на неговиот бихевиоризам не е да го одрече постоењето на умот, туку да даде

конкретна интерпретација на она на што постоењето на тој поим се однесува и како е тој поставен во однос на другите нешта. Тоа повеќе асоцира на еден вид, да си дозволам да го наречам, „експликативен“ бихевиоризам кој треба да биде начин со кој ќе ги разбиеме облаците на метафизиката кои се надвиснале над светот на филозофијата.

Оваа идеја на Рајл наоѓа посебен израз во неговите размислувања за содржинската определба на она што најчесто го подразбираме под терминот „Јас“. Како што забележува самиот Рајл, „Декартовиот мит“ е заснован токму на неприкосновената сила што извира од „Јас“. Многу филозофи и обични луѓе го делат мислењето дека во овој зборе е присутна, Рајл ја нарекува „систематска недофатливост“ (systematic elusiveness), што секогo од нас го наведува на мислење дека во него се крие тајната на умот како засебен ентитет. Меѓутоа проблемот има два аспекти, здарворазумски и теориски, односно:

Не само теоретичарите туку и потполно неуките луѓе, вклучувајќи ги тука и малите деца, се соочуваат со тешкотија при определба на „Јас“. Децата понекогаш си ги измачуваат нивните главички прашањето „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 филозофитен спекулираат дека „Јас“ означува особена и одвоена супстанција во која е содржан мојот траен и неделив иодентите.“ [Ryle, 1949, p.186]

Последната реченица од цитатот е алузија на Декартовото *cogito* кое го содржи иманентно во себе „Јас“ како мислечка супстанција. Современата теориска мисла би можела да го нарече „Јас“ Декартова хипотетичка конструкција. Но не би смееле да загубиме од вид дека доколку и го прифатиме „Јас“ како хипотетичка конструкција, тоа како секоја хипотетичка конструкција не е достапно на директна опсервација. Имено, хипотетичка конструкција се претпоставени

процеси кои не се отворени за директна сетилна перцепција. Ова го нагласува и филозофот Дејвид Хјум (D.Hume, 1711-1776) кога во обид да направи скица за сите содржини на неговиот сопствено искуство не наоѓа ништо што би му одговарало на поимот „Јас“, нагласувајќи дека „Јас“ не може да биде разбрано одвоено од перцепцијата². Еден век по неговата смрт, Вилијам Џејмс (William) исто така не ќе може да најде потврда за постоење на како што вели „невидливиот не-феноменален мислител“ или „трансценденталното его“. [James,1984]

Во прилог на надминување на овие дилеми во врска со поимот „Јас“, Рајл посочува дека постои класа на поими што можат да бидат наречени „индекс термини“, а кои означуваат одредени предмети, времиња, места ствари или настани. Негово мислење е дека „Јас“ припаѓа токму на таа класа. На пример во исказот : „Јас ќе те видам тебе утре“, *утре* претставува индекс термин. Исто така и *тебе* е индекс термин. Но кога станува збор за „Јас“ како индекс термин, тој има специфично значење:

Така заменките „јас“ и „ти“, се понекогаш, директни индексни зборови, додека другите, како „тој“ и „тие“ и во одредена употреба „ние“ се индиректни индексни зборови. „Јас“ може да укажува на одредена личност за која гласот „јас“ или напишаниот знак „јас“ се однесува; „ти“ може да укажува на една личност кој ме слуша дека велам „ти“, или може да укажува на личност, која било (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 поврзано со тоа што тој збор означува... „Јас“ не е друго име за ’Гилберт Рајл’; тоа укажува на личност чие име е ’Гилберт Рајл’, кога Гилберт Рајл го употребува „Јас“. [Ryle,1949, p.188]

² Хјум го истакнува следново: „Што се однесува до мене, кога ќе навлезам најинтимно во она што го нарекувам сопство, Јас секогаш запирам на некаква посебна перцепција, за топло или студено, светло или темно, љубов или омраза, болка или задоволство. Никогаш не можам да се фатам себе си во некој момент да сум без перцепција. Кога мојата перцепција ќе ја снема за одредено време, во случај на длабок сон, толку долго Јас немам осет за себе и можам со чисто срце да кажам дека не постојам.“ Цитирано во: Chappell, C.V.,Modern Library, New York, 1963, p.84

Тоа би значело дека мистеријата за некаков си посебен ентитет за кој се претпоставува дека „Јас“ означува, исчезнува кога овој поим го разбираме како индекс збор. Тоа еден од можните начини да се разбие „Декартовиот мит“ за нетелесниот ум разбран како *res cogitans*. Сепак треба да бидеме доследни и да кажеме дека Рајл не е првиот што се обидува да покаже дека надминувањето на проблемот за односот на умот и телото лежи во поинакво разбирање и употреба на поимите. На ова укажува, многу порано пред Рајл, неговиот филозофски претходник од Оксфорд, Џорџ Фредерик Стоут (George Frederic Stout, 1860-1944). Стоут, во забелешките што ги упатува на сметка на Декартовиот дуализам инсистира на поинтегриран пристап кон прашањето за психофизичкиот дуализам и вели дека:

Духот и телото не се примарно разбрани како различни ствари; менталните процеси не се земаат како одвоени на таков начин што би се дискутирало за тоа на кој начин тие се комбинираат едни со другите. Тоа за што ние примарно сме свесни е индивидуалното единство на отелотвореното „јас“... Исто така е вистина дека постојат случаи во кои „јас“ и „моето тело“ може да се употребат променливо. Но кога е тоа 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 бидат само прав во гробот. Но јас знам дека мртвото и закопано тело нема да бидат Јас. Продолжувам да говорам за тоа како за „јас“ или дури како за „моето тело“ единствено поради тоа што тоа е мислење кое е поврзано со непрекинатата историја на моето сегашно индивидуално искуство како отелотворено сопствено Јас.* [Stout, 1931, pp.154-155] (мој италијански, В.Д.)

Претпоставувам дека на Рајл му било добро познато мислењето на Стоут и веројатно до некаде бил и поттикната од неговите тврдења. Можеби поради тоа во делото на Рајл, *The Concept of Mind*, може да се најде размислување блиско до она на Стоут. Конкретно мислам на примерот што Рајл го наведува во исказот „Кремирајте ме мене откако јас ќе починам“. Во овој исказ, еден негов дел, поточно „мене“,

може да биде заменет со „моето тело“, а при тоа да не се промени во голема мера значењето на исказот. Во тој случај исказот ќе гласи „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“. Рајл сака да покаже дека анализата на исказите во кои личната замена „јас“ може да биде заменета со „моето тело“ води кон разбивање на „Декартовтиот мит“, при што не ја ограничува заменката за прво лице во нивната функција како индекс зборови кои се однесуваат на телото, за разлика од случаите кога говориме за „мојот стомак“, „мојот палец“ или некој друг телесен орган. Секако, Рајл покажува и примери кои отстапуваат од тоа. Во случај кога ви приоѓа некој човек со помодрен палец и ви вели „Јас чувствувам болка“ или „Мојот палец ме боли“, би било сосем нормално дека тој со нешто го повредил својот палец. Секако, за да ни објасни како дошло до тоа тој да има модер палец, човекот ќе ни каже „Јас бев невнимателен и го удрих мојот палец со чекан“. Но би било сосема бесмислено кога тој би ни рекол „Моето тело беше невнимателно и го удри мојот палец со чекан“. Сличен е примерот со адвокатот кој раскажувајќи за некоја судска расправа би ни рекол „Јас се расправав со судијата“ и тоа ние сосем нормално би го прифатиле. Додека пак, кога би ни рекол „Мојата уста водеше расправа со судијата“ веднаш би помислиле дека со него нешто не е во ред.

Користејќи ги овие примери, Рајл сака да нагласи дека поимот „јас“ не е јазичен израз на некаков мистериозен ентитет проследен со „системска недофатливост“ кој се разликува од телото. „Јас“, онака како што јас (Гилберт Рајл, В.Д.) го употребувам, секогаш ме означува мене и единствено мене. 'Ти', 'таа' и 'тие' означуваат различни 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 ништо мистериозно во ова верување, но го напоменувам бидејќи ми се чини дека 'јас' е обвиткано со мистична особеност и цврстина.“ [Ryle, 1949, p.198]

Каде ја насетува Рајл таа „ мистична особеност и цврстина“? Пред сè во „Декартовиот мит“. Во него се наоѓаат епистемолошките корени на Декартовото сфаќање за себе како мислечка супстанција. Применувајќи го методот на филозофска скепса, Декарт е убеден дека може да се сомнева во постоењето на материјалниот свет и дека не поседува тело. Но кога ќе си го постави прашањето во што не може да се сомнева, доаѓа до заклучок дека единствено нешто во што не може да се сомнева е дека постои. Тоа го изразува во ставот *Cogito ergo sum*. Мислам значи постојам. Сега на прашањето кој е тој што мисли, Декарт слободно може да одговори „Јас“. Но бидејќи не сум убеден во постоењето на моето тело, тоа „Јас“ мора да е нешто што не е дел од телото, конкретно од телото на Декарт. Заклучокот е сосем јасен, јас сум супстанција чија што единствена суштина е мислењето, моето его е чиста свест, ум (*res cogitans*). Ваквото сфаќање е соочено со повеќе проблеми, за кои зборував во претходното поглавје, но во врска со проблемот за кој сега станува збор, ќе се навратам на два од нив.

Како што веќе напоменах, филозофите (Д.Хјум, В. Џејмс) не ја штеделе својата енергија за да откријат што е содржината на Декартовото его. Во тој правец се соочуваме со два тешко решиви проблеми. Првиот е како да се објасни односот на „Јас“ со телото од кое, како што тврди Декарт, потполно се разликува, односно како може нематеријалното да влијае врз материјалното. Вториот проблем се јавува на релација мантална супстанција и свесни состојби,

односно од каде можеме да бидеме сигурни дека свесното мислење се одвива воопшто во некаква мислечка супстанција (*res cogitans*).

На Рајл му е сосема јасно дека не можеме и не смееме одговор на овие прашања да очекуваме доколку останеме во рамките на дуализмот. Декарт „Јас“ (себството) го идентификува со душата или умот и тоа во секој однос се разликува од телото. Во системот на Декарт „јас“ е супстратум на оние состојби на умот во кои не може да се сомневаме. Сè можам да доведам под сомнеж, но не можам да се сомневам дека „јас“ сум тој што се сомнева. Меѓутоа, проблем ни се јавува кога правиме обид тоа „јас“ да го исполниме со содржина или уште повеќе да го лоцираме (во смисла на физичка лоцираност во телото). Доколку добро сум го разбрал Гилберт Рајл, неговата цел е да покаже дека „Јас“ е дел од филозофски мит кој генерира илузија на некаков си метафизички ентитет. За него проблемот е во недоразбирање меѓу филозофите во врска со рефлексивните именки (индекс зборови, во негова интерпретација). Затоа и нагласува: „’Јас’, онака како што јас го употребувам, секогаш ме означува мене и единствено мене“, што би значело Гилберт Рајл како човечко суштество, живо тело од одреден вид.

Би се согласил со ова тврдење на Гилберт Рајл и мислам дека секој од нас, би можел да го каже истото. Меѓутоа, свесен сум и за тоа дека понекогаш говориме дека „поседуваме тело“, а не дека ние самите сме тоа тело. Како што вели Ентони Кени (Anthony): „Но „да се има тело“, во оваа природна смисла, не е неспоиво со “ да се биде тело“; тоа не значи дека постои нешто друго освен моето тело што го *има* моето тело. Како што моето тело има глава, труп, две раце и две нозе, но е не е нешто згора на галавата, трупот, рацете и нозете, исто така и јас имам тело, но не сум нешто згора на телото. Покрај телото, јас имам и ум; односно имам различни психолошки способности, меѓу

кои се истакнуваат интелектот и волјата.” [Kenny,1992, p.17] Проблемот е во тоа што телото можеме да го видиме, просторно да го определиме и да го почувствуваме, а умот не можеме. Значи ли тоа дека треба да го определиме местото и на умот за да престанеме да размислуваме во дуалистичка рамка? За некои филозофи и психолози тоа би бил еден од можните одговори на дуализмот. Поттикнати од таа идеја и успесите на современата наука на полето на неврофизиологијата, тие вложуваат напори да ја одредат местоположбата на умот. Најчесто споменувана локација е мозокот. Голем број експерименти вршени со мозокот покажуваат дека кога се дразни одредено подрачје во мозокот, пациентот кажува дека има одредено чувство на мачнина. Кога се дразни друго подрачје на мозокот, пациентот вели дека гледа одредени визуелни ефекти. Најинтересно е што во таквите експерименти, поедини пациенти, кога им бил дразнет слепоочниот дел од мозокот доживувале специфични ментални настани како што се: слушање гласови, музика, гледале најразновидни слики и слично.

За оној што ја прифаќа Декартовата дуалистичка теорија, ова ќе биде сосем нормално. Зошто би не чудело дека дразнењето на одреден дел на мозокот предизвикува приватни ментални настани? Декарт можеби би приговорил дека тоа не е можно доколку тие експерименти не се вршени исклучиво врз епифизата (*glandula pinealis*) каде што тој дозволил интеракција на умот и телото, но тоа не би го довело под знак прашање неговиот дуализам.

Оној што не ја прифаќа неговата теорија, мислам дека ќе биде малку попретпазлив во заклучоците со овие експерименти. Имено, тоа што дразнење на некои подрачја од мозокот на пациентите предизвикува ментални настани, нема никаква врска со фактот дека мозокот е се наоѓа во свесна состојба. Единствениот критериум

според кој твр. „трето лице“, во овој случај експериментаторот, може да донесе суд дека навистина се, претставуваат нормалните бихевиористички критериуми – она што пациентот го кажува или го прави. Тоа многу добро го забележува, веќе споменатиот автор, Ентони Кени кога нагласува дека:

Врската меѓу умот и однесувањето што пројавува менталност е концептуална; врската меѓу умот и мозокот е контигентна, и е откриена со емпириско истражување. Емпириското истражување што ја поврзува интелектуалната изведба со функционирањето на мозокот мора да ги претпоставува, што значи не може да ги подрива, бихевиористичките критериуми со кои ја утврдуваме интелектуалната изведба што овозможува да се утврди еден термин на нивниот меѓусебен однос. [Kenny, 1992, p.30]

Тоа е всушност основната поента на делото на Рајл. Тој тврди дека умот може редуktivно да биде идентификуван со однесувањето. Се разбира, јас се обидов да покажам дека самиот Рајл во анализите не дава јасна слика на кој вид бихевиоризам мисли. Во неговите анализи однесувањето, секогаш е разбрано како интенционални. Кај него не постои обид однесувањето да се изрази со не-ментални, физикалистички термини. Мора да признаеме дека останува нејасно кој вид бихевиоризам преовладува во делото *The Concept of Mind*. Од тие причини има ватори кои се наклонети кон мислењето дека Рајл можеби застапува еден вид „ран функционализам“. Во рамките на функционализмот секој ментален феномен се разбира како состојба диспозиционално лоцирана во мрежата од однесувања и немтални состојби. Мое лично мислење е дека Рајл тука тешко би се вклопил со оглед на тоа што неговиот пристап кон диспозицијата е идиосинкратска и инкозистентна со функционализмот.

На едно место во делото „Филозофијата во дваесеттиот век“ Алфред Ејер (Alfred J. Ayer) го вели следново:

Не мора умовите да ги замислуваме како супстанции, или како ентитети од било каков вид. Не мора да ги прифаќаме мислите, или чувствата, или осетите, или менталните слики, или сетилните податоци како предмети. Единствен субјект 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. [Ayer,1990,str.200]

Читајќи ги овие редови ми се наметнува прашањето може ли одговорот за менталното да го бараме во личноста? Би одговорил парафразирајќи ги зборовите на Ентони Кени за тоа дека нема сомнение оти постојат луѓе кои веруваат дека постојат бестелесни души. Еден од најголемите гласноговорници на таквото сфаќање во историјата на филозофијата секако е Тома Аквински. Тој, несомнено верувал дека секо човечко суштество поседува бесмртна душа, која може да ја преживее смртта на телото и да има своја волја и мисла во периодот пред конечното воскреснување за кое бил убеден дека ќе се случи. Како и да е, Аквински не верувал дека тој ќе може да преживее, како личност, во своето јас кое е посебно од телото, затоа што не мислел дека бестелесните души се личности. Како што верувал Аквински, дури и по смртта неговата душа е истата душа што си била бидејќи тоа е душата што била душа во определено тело, телото на Аквински. Целосниот опстанок на личноста, според Аквински, бил можен само ако се случи воскреснување на телото и тоа конкретно на неговото.

Демистификација на свеста

How is that anything so remarkable as consciousness comes about us as a result of irritating nervous tissue, is just as unaccountable as the appearance of Djinn when Aladdin rubbed his lamp.

Huxley, *Lessons in Elementary Physiology*, 1866

Умот и свесното искуство

Примарна и суштинска карактеристика на умот е свеста. Не постои ништо друго за што имаме толку директно познание како што е тоа случај со свеста. Свесното искуство е едно од „најфамилијарните“ нешта во светот во кој живееме. Би можеле да кажеме дека поголем дел од луѓето немаат проблем со секојдневна употреба на овој поим. Тие не се измачуваат себе си со прашањето од типот зошто нокаутираниот боксер ја „загубил свеста“ или каде е свеста додека тој бил во несвесна состојба. Повеќето од нив би се согласиле со мислењето дека свеста престанува со смртта или со паѓање во кома. Секојдневната употреба на терминот свест не претставува некаков

проблем. Сите ние го употребуваме овој поим во најразличен контекст не измачувајќи се при тоа со прашања од типот: зошто одредени хемиски супстанции, како хлороформот, предизвикуваат губење на свест?; каква е состојбата на мозокот кога сме гневни, тажни, радосни лути? А кој знае, можеби токму поради таа блискост со овој поим, луѓето и не си поставуваат вакви прашања.

Но тоа не е случај само со овој поим. Тоа се однесува и на другите поими во секојдневниот говор. На пример, зборот **пари**. Секојдневно го употребуваме како потполно да го разбираме, а за експертите по монетарна политика тој концепт претставува проблем. Честопати зборуваме за дигестивниот тракт, особено во подоцнежните години во животот, а можеби никогаш не сме ја разбрале и нема да ја разбереме неговата физиологија и хемиските супстанции кои го потпомагаат варењето на храната. Мислам дека големиот филозоф Спиноза ја имал на ум токму оваа разлика меѓу „фамилијарните“ зборови и нивниот проблемски аспект кога во една прилика ја кажал мислата дека ние луѓето веруваме дека сме разбрале нешто во моментот кога ќе престанеме да се прашуваме за тоа нешто.

Меѓутоа, можеме ли да престанеме да се прашуваме за нешто што е толку карактеристично и секојдневно како што е тоа свесното искуство? Во основа постои голема потреба да се запрашаме за проблемските аспекти на свеста како фази од еден значаен проблем. Уште во далечната 1904 година Ралф Бартон Пери (Ralph Barton Perry) го изнесе следново мислење за поимот свест:

Не постои филозофски поим истовремено толку популарен и толку неопределен со стандардно значење. Како може еден термин да означува нешто кога се употребува да значи сè и сешто, вклучувајќи ја тука и сопствената негација? Слушаме за објекти на свеста и субјекти на свеста, за единство на двете во самосвеста; за приватна свест, за социјална свест, и трансцендентална свест; за внатрешно и надворешно, за повисока и пониска, за темпорална и вечна свест; за активност и состојби на свеста. Потоа за

свест-супстанција и несвесна свест, наречена ум, за несвесни физички состојби или подсвест, за да ги избегнам вербалните контрадикции. Листата не е комплетна, но доволна за восхит. Свеста е составена од сето ова што го наведов, но и бесконечно многу повеќе. Затоа воопшто не треба да не чуди што досега малку е сторено за нејзиното дефинирање. [Perry, 1904, p.282]

Овие зборови на Ралф Бартон Пери укажуваат на тоа дека не постои единствен концепт за свеста. Гледано од аспект на времето во кое овие мисли се искажани, тој дава навистина восхитувачка листа на сето она што можеме да го подразбереме под поимот свест. Од денешна гледна точка не би можеле да кажеме дека оваа листа се намалила, напротив таа би можела да биде проширена.

Зато не треба да не чуди што несогласувањата околу определбата на поимот *свест* и денес сеуште се многубројни. Многумина сметаат дека умот и свеста се синоними и очекуваат од психологијата како „главна“ наука што се занимава со умот, одговор на ова прашање. Меѓутоа, покрај тоа што свеста и умот се во блиска релација, нивното значење е различно. Едно е значењето на „ја загуби свеста“, а сосем друго на „го загуби умот“. Свеста сите ја губиме кога ќе паднеме во длабок сон, што е сосем нормално. Но кога ќе го загубите умот, тогаш тоа значи абнормално однесување што не е карактеристично за поголемиот број луѓе. Голем број образовани луѓе мислат дека психологијата е наука што исклучиво се занимава со свеста или со умото и од неа очекуваат одговор на прашањата што се поврзани со проблемот. Можеби до некаде се во право во своите очекувања, но модерната психологијата одамна веќе не се дефинира како наука за свеста или за умот, а може слободно да се каже дека овој поим и за неа како наука претставува голем проблем. Така на пример, *The International Dictionary of Psychology* ја дава следнава, би рекол необична, определба за поимот свест:

Свест: Да се има перцепција, мисли и чувства; усет (awareness). Терминот е невозможно да се дефинира освен преку термини кои звучат неразбирливо доколку не се во директна врска со она што самата свест значи. Многумина паѓаат во стапица поистоветувајќи ја свеста со само-свест- да се биде свесен единствено што е неопходно е да се има усет за надворешниот свет. Свеста е фасцинантен, но недофатлив феномен: не е можно да се определи што е таа, што е најзината намена или зошто настнал еволуитивно. Ништо вредно за читање, досега за неа не е напишано. [Sutherland, 1989]

Сигурен сум дека секој оној што малку подлабоко размислува за свеста, ќе почувствува со авторот што ова го напишал. Свеста се чини толку недофатлива за определба, што дури и ваквите типови дефиниција тоа сосема јасно го изразуваат. Од таму, речи си е неизбежно, при определба на овој поим да се соочиме со несогласувања и разлики – за некого мислењето е главна определба на свеста, за друг тоа е перцепцијата, за трет тоа се чувствата и емоциите. Тоа произлегува од таму што свесната ментална состојба може да подразбира осет, како што е задоволството кога нашето тело го потопуваме во када со топла вода; перцептуално искуство, како што е гледање на залезот на сонцето; ненадејна мисла, како што е помислата на годишнината од бракот; ненадеен гнев предизвикан од невнимателното возење на другите учесници во сообраќајната гужва; здодевност додека се чека во ред за билети за кино или театарска претстава. Сето ова што претходно го наведов е само израз на најразновидните форми преку кои се пројавува свеста. Меѓутоа она што е централно, барем во крајна линија, е искуството. Сите претходно наведени форми преку кои се изразува свеста, во основа се форми на свесно искуство што ние ги искусуваме во состојба на усет (awareness). Таа типично започнува со секое наше утринско будење и трае преку целиот ден додека повторно не заспиеме или не се најдеме во екстремна состојба, на пример во кома. Но покрај свесното

искуство, би можеле да посочиме и на некои елементи без кои не можеме да го замислиме свесното искуство, без оглед на најразновидните форми на неговото пројавување.

Пред сè, за свесните состојби и процеси велíme дека се *внатрешни* во буквална смисла на зборот, бидејќи тие „просторно“ се одвиваат во моето тело, попрецизно во мојот мозок. Тоа значи дека свеста не се наоѓа некаде надвор од мојот мозок или пак претставува еден вид аура околу телото, како што се мислело во средниот век. Свеста не може да се оддели од мојот мозок исто како што тежината не металната прачка не може да се одели од металната прачка. Во таа смисла, свеста неопходно се јавува во некаков вид организам или друг систем кој е способен да биде носител на свесна активност. Меѓутоа, свеста е внатрешна и во една друга смисла. Во смисла дека било која наша свесна состојба постои единствено како елемент на секвенцата на таквата состојба. Тоа значи дека јас можам да бидам во свесна состојба, на пример да чувствувам болка единствено како дел од мојот свесен живот и секоја таква состојба има свој идентитет единствено во релација со друга таква состојба. На пример, кога ќе помислам на мојот дедо, кој е одамна починат, мојата мисла за него е можна бидејќи е дел од сложена мрежа на други мисли, искуства и сеќавања. Моите ментални состојби внатрешно се поврзани една со друга во таа смисла што за да може една одредена ментална состојба да биде ментална состојба со одредени карактеристики, таа мора да биде во одредена релација со другите состојби, исто како што целиот систем на ментални состојби мора да биде во релација со реалниот свет. Значи, доколку навистина се сеќавам на мојот дедо, тогаш тој мора навистина да постоел и неговото вистинско постоење мора да е причина за моето сеќавање на него.

Понатаму, велиме дека свесното искуство е *квалитативен* феномен. Тоа значи дека за секоја свесна состојба постои одреден начин на кој ја чувствуваме, односно дека таа поседува одреден квалитативен карактер. Ова многу добро го воочи и нагласи Томас Нејгел во неговиот есеј „Како би изгледало да се биде лилјак“ : Но организмот, во основа, има свесни ментални состојби ако и само ако навистина постои нешто како што е *да се биде* тој организам – ако такво нешто постои за тој организам. [Нејгел,1998, стр.237] Значи дека постои *нешто како што е* да се чувствува мирисот на пролетните цвеќиња, а што е потполно поинакво од *нешто како што е* да се пие пенливо вино. Во таа смисла не постои *ништо како што е* да се биде камен, дрво или планина, бидејќи за таквите ентитети велиме дека не се свесни.

Трето, можеби најважно својство што го врзуваме за свеста, е *субјективноста*, во смисла дека свесните состојби секогаш се искуство на одреден субјект, односно одреден организам. Тоа значи дека тие постојат единствено од гледна точка на некој носител (агент) на свесното искуство. За свесните состојби можеме да кажеме дека имаат тнр. „прво лице онтологија“, односно дека постојат доколку постои субјектот кој ќе биде носител на тоа свесно искуство. Нивниот модус на постоење е прво-лице. Болката и тагата може да постојат единствено доколку постои субјект кој ќе ги почувствува, кој ќе биде носител на свесното искуство. За разлика од свесните состојби, за материјалните предмети велиме дека имаат трето лице модус на постоење. Сонцето, водата, планините немаат потреба од конкретен субјект за да можат да постојат.

Една од консеквенците на субјективноста на свесното искуство е тоа што моите свесни состојби мене ми се достапни на начин на кој не му се достапни на ниту еден друг организам, како што состојбите на

свест на било кој друг организам мене не ми се достапни на начин на кој нему му се достапни. На пример, кога ме боли заб мојата забоболка мене ми е достапна на начин на кој не ти е тебе достапна, но тебе твојата забоболка тие достапна на начин на кој мене не ми е достапна. При тоа не станува збор само за епистемолошка достапност, односно дека јас ја знам мојата забоболка подобро од твојата забоболка. Станува збор за тоа дека секоја моја свесна состојба постои единствено поради тоа што постојам како субјект кој е способен да се наоѓа во таква и таква ментална состојба.

Меѓутоа, токму субјективноста на свесното искуство најчесто се посочува како голема пречка во проучување на свеста од страна на егзактните науки, бидејќи го прави овој вид искуство недостапно на научните методи кои се применливи на другите природни феномени. Поради тоа постојат мислења дека не е можна објективна научна теорија за свеста. Мислам дека ваквите сфаќања во голема мера почиваат на одредени недоразбирања што настануваат при употреба на термините „објективно“ и „субјективно“. Во тој поглед би се приклонил кон сфаќањето на Џон Серл, кој тврди дека ова мислење е засновано на погрешен силогизам. Тој силогизам би изгледал вака:

1. Науката по по дефиниција е објективна (како спротивна од субјективно).
2. Свеста по дефиниција е субјективна, (како спротивна од објективно).
3. Значи, не може да постои наука за свеста. [Searle, 1999, p.43]

Џон Серл смета дека заклучокот е изведен врз основа на погрешно епистемолошко толкување и употреба на термините *објективно* и *субјективно*. Имено, за еден исказ велиме дека е објективен доколку е вистинит или лажен независно од чувставата, предрасудите и ставот што луѓето го завземаат во однос на тој исказ.

Од друга страна, еден исказ го сметаме за субјективен доколку неговата вистина, во суштина, зависи од ставот и чувствата на оној што го искажува. Во таа смисла, вели Серл, можеме да разликуваме твр. „епистемолошка објективност“ и „епистемолошка субјективност“. „Така исказот „Рембрант се родил во 1609“ е епистемолошки објективен бидејќи ние можеме врз основа на факти да го сметаме за вистинит или лажен, во зависност од тоа како го чувствуваме. Исказот „Рембрант бил подобар сликар од Рубенс“ не е на иста начин епистемолошки објективен, бидејќи неговата вистинитост, како што велат, е работа на вкус или проценка. Неговата вистинитост или неистинитост зависи од ставот, изборот и проценката на оној што го искажува. Тоа е епистемолошката смисла на објект-субјект разликата.“ [Searle, 1999, p.44]

Со ова Џон Серл сака да нагласи дека постои различна смисла на зборовите субјективно и објективно и нивната корелација со она што го нарекуваме онтолошка смисла. Всушност, епистемолошката смисла би се однесувала на исказите, а онтолошката смисла би се однесувала на начинот на постоење на одредени видови ентитети во светот. Во тој случај, материјалните предмети, како што се каменот или планетите имаат објективен начин на постоење, бидејќи нивниот начин на постоење не зависи од тоа дали ќе бидат дел од искуството на некој субјект. За разлика од нив, забоболката, грчот, мислите или чувствата имаат субјективен начин на постоење, бидејќи можат да постојат единствено во искуство на еден субјект. За Серл, грешката во силогизмот, за кој погоре говоревме, се прави токму кога претпоставуваме дека свеста поради тоа што има онтолошки субјективен начин на постоење, не може да биде предмет на изучување на науката која е епистемолошки објективна. Според него, овој заклучок не може да следи од премисите, бидејќи „Болката во

мојата пета е онтолошки субјективна, но исказот „ЈРС сега има болка во неговата пета“ не е епистемолошки субјективен. Тоа е едноставно (епистемиолошки) објективен факт, а не (епистемиолошки) субјективно мислење.“ [Searle, 1999, p.45] Фактот што свеста има субјективен начин на постоење не нè спречува да изградиме објективна наука за свеста, смета Серл.

Меѓутоа, токму субјективноста на свесното искуство со векови го затскрива одговорот за неговата природа зад велот на мистериозност, постојано онезможувајќи не да дадеме одговорот на прашањето: Како е можно во еден објективно-материјален свет да се настане и постои еден таков феномен како свеста? Во обид да одговорат на ова прашање филозофите се поделија во два табора- на оние кои застапуваат одреден вид дуализам и на оние кои застапува одреден вид материјализам.

Доколку ја прифатиме идејата која свеста ја смета за посебен ентитет или некаков мистериозен феномен, различен од материјалната или физичката реалност, навлегуваме во водите на дуализмот. Ова традиционално филозофско, нешто поретко научно сфаќање, дека постојат два, во основа различни, ентитети кои го сочинуваат универзумот, преовладува во поголемиот дел од историјата на филозофијата и претендира да се наметне како единствено објаснување на проблемот за кој станува збор. Но доколку се приклониме на страната на оние што го негираат постоењето на дуализам, односно постоењето на феноменот свест како засебен ентитет, тогаш сме на позициите на материјализам. Во основа, секој вид материјализам по однос на проблемот свест, претпоставува одреден вид негација на постоење на свеста како субјективна отнологија.

Во 20 век, дуализмот, за разлика од материјализмот, е во позиција на дефанзива иако сеуште наоѓа приврзеници.¹ Во рамките на самиот дуализам постои видна тенденција за поделба на две струи – на оние кои го застапуваат твр. „дуализам на супстанција“ и на оние кои го застапуваат твр. „дуализам на својства“. Првите го браната ставот дека умот е посебен вид супстанција, строго различна и независна од телото. Умот се разликува од телото според твр. *ментални* атрибути или карактеристики. Согласно претстава за умот како посебен ентите, сосема е нормално да се очекува „верувањата“, „чувставата“, „раположенијата“ и сличните ментални феномени да се сметаат за објекти, процеси или состојби кои го сочинуваат менталниот живот на еден организам. За разлика од застапниците на дуализмот на супстанцијата, претставниците на идејата за дуализмот на својствата, сметаат дека постојат два вида својства кај објекти кои се метафизички различни. Според нив, постојат твр. физички својства, како што е на пример тежината на еден камен и ментални својства, како што е на пример, чувството на болка. Без оглед дали станува збор за едниот или другиот вид дуализам, заедничко им е тоа што менталното го сметаат за различен ентитет од физичкото, со таа разлика што за едните тоа е на ниво на супстанција, а за другите на ниво на својство.

¹ Еден од најголемите дуалисти меѓу современите научници е секако познатиот невробиолог, добитник на Нобеловата награда за невробиологија, Џон Еклес (John Eccles). Тој верува дека Господ ја прикачува душата за неродениот фетус стар три недели.

Можеби не толку радикален, но сепак на патеката на дуализмот се наоѓа и филозофот Роџер Пенрос (Roger Penrose). Тој го застапува мислењето дека луѓето не живеат во еден унифициран свет, туку дека постои ментален свет кој е „вграден“ во физичкиот свет. Всушност тој е на мислење дека живееме во три света- физички свет, ментален свет и свет на апстрактни објекти какви што се броевите и другите математички ентитети. Подетално за ова види во Penrose, Roger, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, 1996.

Како и да е, дуализмот стана сериозна пречка во развојот на филозофијата и науката во 20 век, бидејќи ги става менталните феномени надвор од редот на природните феномени, правејќи ги истите достапни за вообичаените методи што современата наука ги применува врз останатите природни феномени при креирањето на нашата претстава за реалниот свет. Тоа создава одредени противречности, бидејќи напредокот на науката и научните методи во текот на 20 век, дојде до значајни сознанија дека менталните активности и настани се во директна врска со невропсихолошките процеси во мозокот. Истовремено, експериментите и научните откритија во дваесеттиот век овозможиле да се откријат и некои индиректни докази, почнувајќи од исклучително успешната примена на физиката и хемијата врз повеќе аспекти на животот, напредокот во биологијата и медицината, когнитивните науки, генетскиот код и неговото влијание врз наследството. Сето ова придонесе голем дел од современите научници и филозофи да вложат видни напори во правец на креирање на теорија (теории) за менталните феномени која ќе го надмине дуалистичкото сфаќање со тоа што ќе покаже дека менталните феномени можат да се објаснат во рамките на материјалистичката визија за светот. Движејќи се во тој правец, повеќето современи филозофи се приклониле кон сфаќањата дека е можно да се изведе некаков вид редуција на менталното врз физичкото. Приврзениците на ова сфаќање не веруваат дека феноменот свест се јавува како нешто различно и посебно од физичките својства во физичкиот свет и се обидуваат да го докажат преку најразновидни теории. Би посочил неколку од нив:

Бихејвиоризмот. Ова сфаќање ја промовираше идејата дека умот и менталните феномени може да се редуцираат врз однесувањето и диспозиција за конкретно однесување. Свеста не е некаков посебен

ентитет, туку таа е субјективно однесување или диспозиција за однесување. Според бихејвиоризмот, умот не е некаков внатрешен психички механизам кој главно се манифестира преку надворешното однесување на еден организам. Напротив, суштина на умот е токму во тие надворешни ефекти, во однесувањето (behavior). На пример, ако Мери чувствува болка тоа значи или дека се однесува на грчевиот-гестикуллативе-болен начин или дека има диспозиција да се однесува така. Нејзината ментална состојба во моментот на болка не е израз на некаков скриен внатрешен живот или внатрешни епизоди на посебен вид ментален ентите. Нејзиното однесување, нејзината диспозиција така да се однесува, е нејзиниот ментален живот.

Без оглед на тоа што бихејвиоризмот успеа да надмине и избегне некои од проблемите со кои се соочува дуализмот, пред сè Декартовот дуалистичко сфаќање за интеракција меѓу умот и телото, оваа теорија не успеа да ги задоволи аспирациите на современата филозофија за солидна теорија која ќе ја објасни природата на менталното. Најголем број забелешки упатени кон бихејвиоризмот се однесуваа на неговото потполното елиминирање на внатрешниот ментален живот и сведување на истиот на надворешното однесување. Тоа создаде еден вид „непријатно“ чувство во филозофските кругови дека, бихевиоризмот не може да биде вистински одговор за природата на свесните ментални феномени бидејќи не успева во секоја ситуација да воспостави јасна релација меѓу менталното и одреден вид однесување. Од тие причини филозофите се определија за нов вид теорија- теорија за идентитет.

Теоријата за идентитет е еден вид поблага форма на редукционизам, бидејќи дозволува постоење на одредени ментални состојби и настани кои изворно се внатрешни, а кои не можеме секогаш да ги идентификуваме со одредено однесувањето или

диспозиција за однесување. Секако, тоа не значи дека оваа теорија признава некаков вид дуализам. Спротивно од дуализмот, оваа теоријата смета дека менталните процеси не настануваат во некаков посебен ентитет или пак имаат некаков вид не-физичка природа; тие едноставно имаат неврофизиолошко потекло. Согласно оваа теорија, менталните состојби и настани се едноставно состојби и настани кои настануваат и се одвиваат во централниот нервен систем на една личност (организам). Во тој случај, чувството на болка не е ништо друго освен реакција која настанува во конкретна нервна ќелија и се пренесува низ централниот нервен систем. Меѓутоа уште на самиот почеток, оваа теорија се соочи со проблем како преку не-ментални термини да изрази што значи за одреден процес во мозокот да се каже дека е ментален феномен како што е мислата или одредено чувство. На пример, доколку го удрам прстот со чекан јас ќе почувствувам болка. Според теоријата за идентите во мојот организам ќе се случат следниве нешта: Како прво, ударот на чеканот ќе предизвика реакција во нервната клетка или група нервни клетки кои ги сочинуваат рецепторите под кожата на мојот прст. Тој сигнал преку мрежата нервни клетки и нивната меѓусебна поврзаност преку синаптичките врски преку нервни влакна и централниот нервен систем ќе се пренесе до таламусот и одредени други центри во мозокот. Потоа сигналот доаѓа до сомато-сензорниот кортекс, најверојатно и до некои други кортикални региони. Неколку стотици милисекунди откако сум го удрил прстот, јас ќе почувствувам болка. (Интензитетот на болката е зависен од тоа колку силно сме го удриле прстот, но во секој случај чувството не е пријатно.) Ова непријатно чувство- болката- има одреден вид на субјективност, бидејќи ми е достапно единствено мене, а не на други околу мени. Оваа субјективност на чувство има одредени епистемолошки последици - јас можам да знам за мојата

болката на начин на кој тоа не им е достапно на другите. Тоа значи дека осетот е субјективен начин на постоење, додека она што се случува во централниот нервен систем или дел од него е објективен начин на постоење. Патувањето на сигналот за болка постои независно од моето искуство за болка. Чувството на болка е оној квалитет (*qualia*) што него го прави различно од процесот што се одвива во нервниот систем и мозокот. Доколку запрашате некогаш што е суштинско за неговиот осет за болка тој ќе ви каже дека тоа е самото чувство, самата болка. Секако, влезните сигнали го предизвикуваат осетот за болка и предизвикуваат одредена реакција кај нас, но суштинското за секоја болка е дека таа е специфично, внатрешно квалитативно чувство. Проблемот и на современата наука и на филозофија е да го објасни тоа субјективно чувство.

Со цел да се избегнат одредени проблеми со кои се соочи теоријата за идентите, авторите Хилари Патнам (Hilary Putnam) и Џери Фодор (Jerry Fodor), укажаа на значаен недостаток доколку теоријата за идентите доследно се спроведе. Тие укажаа на фактот дека теоријата за идентите ги сфаќа менталните феномени секогаш како неврофизиолошки иницирани, што придонесува ментална состојба, на пример болката, да биде идентификувана со реакција на нервните клетки. Доколку доследно се спроведе, теоријата за идентитетот дозволува суштества од било кој вид да можат да чувствуваат болка единствено доколку имаат централен нервен систем кој е способен за таква реакција. Меѓутоа, потполно е јасно дека ова до некада изнасилено инсистирањето врз биолошката структура на едно суштество, тешко се брани. Теоријата за идентите реагираше премногу несоодветно на проблемите со кои се соочи бихевиоризмот и со цел да не ги повтори се фокусираше премногу врз биолошките специфики на внатрешните состојби на човекот.

Од тие причини, авторите Патнам и Фодор, се обидоа да направат корекција на оваа теорија нагласувајќи при тоа дека она што е значајно за природата на менталните феномени не е едноставно поседување на централен нервен систем *per se*, туку она што се случува во централниот нервен систем, а што има последица по еден организам во целина. Во основа, тие ја промовираа новата теорија, **функционализмот** според кого било која состојба на еден физички систем, било да станува збор за мозокот или нешто друго, која се наоѓа во каузален однос со влезните сигнали, односно со друга функционална состојба на системот и како последица има одреден вид на однесувања, се определува како ментална состојба. За функционализмот менталните состојби се определени со нивните каузални релации. На пример, да се биде во состојба на болка значи да се биде во состојба која е предизвикана од одреден вид стимулации на периферните нервни завршетоци на централниот нервен систем кои се во релација со одреден вид функционални состојби, а што предизвикува одреден вид на однесување. Во рамките на функционализмот, менталните состојби не се идентификувани со неврофизиолошки типови, туку на многу поапстрактно ниво- со функционалната улога на влезните, излезните и други видови психолошки состојби на еден организам. На пример, кога би го анализирале однесувањето на една личност кој е загубена во пустина и нејзината потрага по вода за да ја изгаси жедта би дошле до заклучок дека нејзината ментална состојба зависи од многу елементи- од убедувањето на личност во врска со тоа каде може да најде вода; колку водата што би ја пронашла би била штетна или полезна за нејзиниот живот; од желбата на таа личност и нејзината убеденост дека сака да остане во живот и многу други состојби. Во рамките на функционализмот, секоја ментална состојба е дел од еден интегрален

систем кој го контролира организмот и неговите интеракции со околината во која тој организам се наоѓа. Поради тоа цел на оваа теорија е детална анализа на ролјата (функцијата)² што секоја состојба на тој организам (влезна, излезна или некоја друга) ја има во тоталитетот на системот. Во основа, теориите за умот и свеста, кои се базираат врз функционализам, главно се интересираат за тоа што се случува во организмот и што е тоа што на еден одреден вид ментална состојба и го дава нејзиниот идентитет. Одговорот што функционализмот го нуди е дека суштинска определба на менталните состојби е нивната ролја (функција). Во тој правец, треба да се напомене дека застапниците на функционализмот го застапуваат гледиштето дека не е важно во каков систем се одвива функцијата, сè додека таа се одвива. Ова сфаќање ќе биде повод поедини автори да ја споредат свеста со функциите или „логичките состојби“ во компјутерот. Имено, како што одредена програмата се извршува во физички различни видови хардверска конфигурација, така психолошката 'програма' може да биде реализирана од најразлични видови организми и во најразлични физиолошко-хемиски соединенија.

Може да се каже дека функционализмот разликува три нивоа при дескрипција на менталните феномени. Физичката состојба на нечиј мозок во одредено време може да биде изразена преку неврофизиолошка дескрипција, но исто така може да биде изразена преку функционалната дескрипција како програма што мозокот ја извршува, односно ментална дескрипција во случај кога нечија секојдневна ментална состојба е „тип-идентична“ со функционалната категорија што ја претставува. Меѓутоа, без оглед на трите нивоа на

² Терминот 'функција' повеќе се употребува во компјутационалниот функционализам.

дескрипција, што функционализмот ги применува врз иста фундаментална реалност, се добива впечаток дека „менталното“ сепак е различно од „физичкото“. Имено, покрај тоа што функционализмот претпоставува дека не постои некаков вид не-физичка супстанција и секој ментален настан е самиот по себе потполно физички, менталните карактеристики сепак не се физички карактеристики бидејќи својството да се биде во состојба на болка не значи едноставно да се биде во одредена состојба на реакција на нервниот систем. Забелешките што во тој правец се упатени кон функционализмот се однесуваат најмногу на проблемот со квалитативниот карактер на менталните состојби и настани (*qualia*), односно нивниот интроспективен ’феноменален’ карактер. Функционализмот не успева да го објасни и расветли значењето на *како е да се биде* во одредена ментална состојба. Многу филозофи истакнуваат дека кога би ја земале болката за пример, чувството на болка е она што ја прави неа болка, односно дека токму чувството е она најтипичното за болката, но не само за болката туку и за сите ментални состојби. По ова прашање функционализмот не нуди јасен одговор бидејќи му пристапува на проблемот свест од перспектива на трето-лице создавајќи еден вид асиметрија меѓу неа и перспективата од прво-лице која е основна за нашето сфаќање за свеста и менталните феномени. Многумина забележуваат дека функционализмот како теорија многу големо внимание посветува на улогата или функцијата во еден систем, без оглед на тоа за каков систем станува збор сè додека тој систем е способен да ја извршува функцијата. Веќе споменатиот автор, Џон Серл вели дека функционализмот води кон тнр. „strong AI“, односно прифаќање на метафора за умот како програм кој се извршува во еден високо софистициран „hardware“ – мозокот. Тоа би значело дека менталните

состојби можеме да ги идентификуваме со логичките состојби на компјутерска програма која во овој случај би го контролирала однесувањето на организмот.

Несомнено дека метафората за умот и свесното искуство како компјутерска програма е поттикната од развојот на модерната компјутерска технологија и успехите што науката ги оствари на тоа поле. Особено тоа дојде до израз во средината на седумдесетите години на 20 век кога во одредени научни кругови се рашири идејата за вештачка интелигенција (Artificial Intelligence). Проектите на кои во тоа време интензивно се работеше беа насочени кон изнаоѓање можности компјутерите да извршуваат задачи за кои вообичаено беше потребна човечка интелигенција. Во рамките на овие проекти, компјутерите беа разбрани како машини кои можат да примаат влезни информации, да ги складираат, обработуваат, манипулираат и употребуваат тие информации во извршување на задачи кои блиски со интелигентно однесувањ. Од тие причини истражувачите на вештачката интелигенција сметаа дека тие се на пат да остварат интелигентно однесување кај овие машини. Тие работеха на проблематиката од типот- да претпоставиме дека една машина прима одредени влезни информации и знае што треба да прави со тие информации со цел да изврши одредена задача (да ги препознае, идентификува, сортира, претпостави, употреби итн.). Но дали то значи дека тие автомати би можеле тоа да го прават доколку не содржат одредени елементи на свест?

Да земеме за пример одредена активност. Нека биде тоа отворањето и затворањето на мојата дланка. Ја придвижувам кон моите очи, ја отворам и ја затворам. Ја набљудувам како се движи. Значи доволно е да посакам, односно да има 'волја' да ја движам раката. Но како се случува тоа? Физиологијата би ми го кажала

следново: одредени ќелии во церебралниот моторен кортекс се стимулираат со цел да предизвикаат електричен потенцијал кој ќе биде пренесен преку специфични нерви кои ќе ги стимулираат мускулите да ја отвораат и затвораат мојата дланка. Во ред, но кој ги стимулира нервните ќелии и ја стартува целата таа „машинерија“ за да се изведе систематска акција? Барем до сега, науката не покажа дека постои такво место во мозокот и централниот нервен систем, кое би го идентификувала како центар на волјата од каде започнува целата „акција“.

Да го погледнеме ова од друг агол. Според најновите теории мозокот на нероденото бебе се развива според инструкциите добиени од генетскиот код, под влијание на индивидуални варијации на гените на родителите и средината и составот во која се развива -матката. Без оглед на останатите функции што ги има, мозокот е програмиран да учи. Некој мозок учи побрзо и подобро од другите. Како што расте детето, така расте и се развива и неговиот нервен систем, создавајќи нови врски, потиснувајќи некои стари врски, модификувајќи се самиот себе како резултат на претходните активности и настаните од околината. Учењето и активноста продолжува и еден, да го наречеме, комплексен рефлекс, во мозокот програмиран да учи и да одговара, започнува да се и изразува себе си како индивидуален. Мозокот на возрасен човек се наоѓа во таква серво-електро-хемиска состојба што е секогаш подготвен да одговори на стимулација. Секој одговор или акција е предизвикан од настаните од околината и од динамиката на програмираниот мозок. Во примерот што предходно го наведов, дланката се отвори и се затвори со цел да ја стиснам во тупаница, која може да биде и знак на предупредување до можна закана по мене. Но кој ја отвори и затвори? Дали е тоа моето јас, мојата 'волја' или сето тоа е само резултат на комплексен рефлекс?

Најчесто велíme дека човечкиот ембрион делува инстинктивно. Не верувам дека некој би му припишал свесно дејство на ембрион стар пет или десет недели. Тогаш, каде е свесната активност во тој ембрион? Дали свеста доаѓа отпосле и однадвор или е таа постојано присутна во ембрионот? А можеби никогаш и не била таму.

На пример, да претпоставиме дека сме програмирале еден компјутер така што самиот тој да си задава проблеми, а одговарајќи на нив да учи. Компјутерот е така програмиран да секогаш кога ќе дојде до точен одговор се смее. Значи ли тоа дека секогаш кога компјутерот ќе даде точен одговор, тој ќе се смее бидејќи ќе *знае* дека неговиот одговор е точен? Тешко е да се припише таква способност за решавање на проблеми и смеење како задоволство од точен одговор на нешто што го означуваме со терминот машина. Повеќето од нас би рекле дека компјутерот го извршува единствено она што му е напишано во програмата. Тој не може самиот да направи нешто. Тој не е *свесен* дека прави нешто. Но што е со нас луѓето? Дали секој од нас може сам, по своја волја да прави нешто? Како што веќе рековме, спонтаноста на одредена акција е тешко да се определи. Од каде сме толку сигурни дека компјутерот не може да изрази емоции, а друго човечко суштество може? Дали кога на мојот џебен калкулатор ќе отчукам 5×5 , а потоа кога ќе го притиснам знакот $=$, ќе добијам одговор 25, значи дека мојот џебен калкулатор е среќен иако не е програмиран да се смее? Тешко е да се каже дали постои разлика.

Меѓутоа, ќе речете, секој од нас во себе чувствува постоење на некакво „Јас“. Постојано велíme - Јас мислам, јас одам, јас чувствувам, јас зборувам, јас посакувам итн. Тоа Јас го нарекуваме свест. Компјутерот нема „своје“ јас, тој е само обична машина.

А што е со нашите емоции - лутина, гордост, среќа, лубов, љубомора, тага, амбициии? Се разбира, некои емоции се придружени

со излучување на специфични неуротрансмитери во мозокот, но кој е тој или тоа што ги чувствува, што станува свесен за нив? Постои ли во нас нешто што е свесно за нашите мисли, чувства, емоции и каде се наоѓа? Зарем поради тоа што не можеме да ги измериме квантитативно или пак немеме развиено инструменти со кои тоа ќе го сториме, треба да ги сметаме за непостоечки? Тогаш како да си го објасниме постоењето на нашите мисли, иде, апстракции, фантазии, поими.

Не можеме да се вртиме во круг со тоа што ќе го одредуваме постоењето на свеста постојано ставајќи ја под знак прашање спонтаноста на акцијата, односно доведувајќи ја во прашање спонтаноста на акцијата ставајќи го под знак прашање постоењето на свеста. Мора да ни стане јасно дека доказот за постоењето на тоа „Јас“ или свест се базира единствено врз нашето лично субјективно искуство и врз претпоставката дека штом јас го чувствувам тоа „Јас“ во мене, тогаш тоа мора да биде присутно во сите слични на мене. Но тогаш би можел да претпоставам дека и мојата мачка има свест, има свое „јас“, бидејќи е слична на мене- оди, јаде, се умилкува, реагира на моите повици и наредби, сето тоа делумно по нејзина волја. Значи ли тоа дека и амебата има свест? Таа исто така се движи, делумно по своја волја; се храни, се репродуцира. Тогаш и таа мора да има сопствено „јас“. Можеби нејзиното „јас“ е многу едноставно и малечко, соодветно на нејзината големина. Но, полека ќе рече некој. Амебата нема мозок, како може да има свест. Но, дали мозокот е од суштинско значење за постоење на свеста?

Според некои истражувања 25% од времето кога спиеме ние сонува, а останатиот дел не сме свесни за себе. Меѓутоа, кога ќе се разбудиме ние сме свесни за себе исто онака како што сме биле пред да заспиеме. Каде била свеста за тоа време додека сме спиеле? Дали

нашиот мозок привремено се исклучил од нашето „јас“ или можеби нашето „јас“ привремено го “напуштило” нашиот мозок? Дали моето будење е слично на подигање на компјутерскиот систем како кога ќе го притиснам неговото копче за стартување?

Во психијатријата се познати голем број случаи во кои дошло до нарушување на мислењето и емоциите поради употреба на разновидни дроги или друг вид хемиски соединенија. Така на пример, зависниците на дрога го менуваат своето расположение и емоции кога ќе земат дрога. Под влијание на разни хемиски соединенија и дроги можат да се предизвикаат состојби на психоза во која настапува нарушување на однесување на личност. Значи ли тоа дека физичките и хемиските соединенија можат да ја менуваат и модификуваат содржината на нашиот ментален живот за кого сеуште мислиме дека се разликува од физичкото? Тоа не наведува на помислата дека и нашето „Јас“ е можеби својство на електрохемиските активности на мозокот и дека е неодвоиво од нашето тело.

Во прилог на ова мислење оди и сфаќањето за не-деструктивноста на свеста. На пример, доколку по некој несреќен случај го загубам прстот на една од моите раце, не чувствувам дека со сум загубил нешто од моето „Јас“. Дури и да загубам цела рака или нога, повторно нема да чувствувам загуба во моето „Јас“. Секако, во тој случај ќе дојде до нарушување на претставата што ја имам за моето тело, но чувството за моето „Јас“ ќе биде потполно. Тоа значи дека моето „Јас“ или мојата душа, односно свест не може да се наоѓа во некој дел од моето тело, на пример во срцето, како што тоа порано се мислело. Пресадувањето на срце или негова замена со вештачко срце ни покажа дека со тоа не сме ја пресадиле и персоналноста на донаторот или пак нашето „Јас“ се изменило. Дури и да си претпоставам дека од мене останал само мозокот и дека го ставиле во

тегла и го одржуваат со помош на други вештачки органи, веријатно дека сеушет би продолжил да се чувствувам и мислам како цело „Јас“. Се прашувам до каде би можеле вака да одиме? Се разбира, сè додека не престане да функционира мочот мозок. Кога него ќе го исклучат или нема да биде способен да функционира, тогаш, претпоставувам, ќе престане да постои и моето „Јас“. Значи ли тоа дека мојот мозок е „резиденција“ во која престојува мојата свест или пак е тој комуникациски центар кој на свеста и овозможува да комуницира со остатокот од светот?

Да прифатиме дека мозокот е комуникациски центар. Нешто како огромна сателитска антена. Што поголема антена и покомплексен комуникациски систем, повеќе програми кои ќе можат да се примаат и следат. Во однос на мозокот, тоа значи што поголем и покомплексен мозок, подобри можности за комуникација. Мачката на пример, има поедноставен мозок и нејзината активност е спонтанна, поинстинктивна, може да прави неколку нешта. Мозокот на шимпанзото е поголем и покомплексен и тој може да прави многу повеќе од мачката. Но затоа пак амебата може да прави многу помалку бидејќи има многу едноставен систем за комуникација. Тоа изгледа како да споредувата црно-бел, моно телевизор, од почетокот на 50 години од 20 век, со стерео, 100 канален, холографски ТВ систем. Но замислете дека целиот организам е еден вид телерецептор. Секој организам е како телевизиски екран, но наместо да биде само екран емитува само визуелна слика, тој ја емитува целата слика со сите битни и небитни пропратни елементи. Во тој случај, што покомплексен организам (или орган), тоа посспособен за акција и „свесно однесување“. Сепак, прашањето што останува без одговор е кој и од каде го врши преносот?

Ова ме наведува на помислата дека можеби сме соочени со два меѓусебно исклучиви принципи по кои се раководи универзумот. Едниот од нив е божјиот принцип, кој претпоставува дека целиот универзум е резултат на дејствието на Бог. Тоа би претпооставувало дека судбината на целиот универзум и секо живо суштество во него е однапред одредена и непроменлива. Во случај овој принцип да е вистинит, тогаш нема место за никакво „Јас“, или слобода на волја, бидејќи тоа би претставувало само еден вид камуфлажа за семоќната сила што го управува светот. Спротивно на овој е принципот на каузалитет и шанса кој во основа е заснован врз теоријата за природна селекција и еволуција на Чарлс Дарвин. Оваа теорија претпоставува дека целиот универзум и секое живо суштество во него настанало по случаен избор на настани кои им овозможиле на најприлагодливите да преживеат. Мора да се признае дека е тешко да се докаже или оповргне било кој од овие два теориски принципи иако сме можеби многу поблиску до крајните граници на вториот принцип.

Како и да è, секојдневно сме соочени со фактите дека компјутерите можат да направат скоро сè што можат да направат повеќето живите организми. Роботите можат да гледаат, да слушаат, да имитираат човечко однесување, да осеќаат, да се движат, да се покоруваат на говорни команди или да извршат поголем дел од командите што ги извршува едно истренирано куче.³ Тоа нè наведува

³ Најновиот производ на јапонската фирмата СОНИ (SONY) во областа на роботиката е кучето-робот наречено Аибо. Ова куче-робот може да трча по топкат, да си игра со сопствениот опаш или едноставно да шета покрај негови господар. Аибо има одредени способности слични на живо куче, од кои посебно се истакнува неговата способност за учење што на неговиот господар му овозможува да го формира неговиот карактер со текот на времето.

За разлика од фирмата СОНИ, фирмата NEC објави дека развила домашен робот кој реагира на гласовни наредби, може да сними и испрати електронска пошта, да вклучи одредени апарати како: видео, телевизор, компјутер и слично со помош на вграден инфрацрвен емитер.

на помислата дека и покрај тоа што е соочена со проблемот да ја достигне минијатуризацијата што нуклеинската киселина ја има достигнато во природата, информатичката технологија теоретски е способна да програмира компјутер да се репродуцира себе си, доколку му ги даде сите потребни состојки. Ќе значи ли тоа дека тогаш тој ќе може да биде квалификуван како жив организам, способен и за некаков вид свесно искуство?

Прашање е што ќе земеме како критериум за жив организам. На пример, растењето и репродукцијата би можеле да ги сметаме за такви критериуми. Меѓутоа голем број ќелии во индивидуалните организми ја загубиле способноста да растат и да се репродуцираат. Нервните ќелии на пример. Сепак тие сеуште функционираат. Би било апсурдно да тврдам дека поголемиот дел од мојот мозок не е жив, бидејќи неговите ќелии не се репродуцираат. Можеби способноста нешто да се движи спонтано од себе би можеле да ја земеме за критериум? Но часовникот се движи сам од себе додека не му се одвие пружината или не му се потроши батеријата. Детските играчки се движат исто така сами од себе додека не им се потрошат батериите. Роботите исто така. Дали тоа значи дека се живи?

Како што истакнува современата наука, заеднички критериум за сите живи суштества е постоењето на нуклеински киселини организирани во вериги (ДНК И РНК). Но прашањето дали самото присуство на нуклеински киселини го прави еден објект да биде жив и дали нивното присуство е доволен услов за да настане свест, останува отворено. Она на што сеуште бараме одговор е што е тоа што го поседуваат нуклеинските киселини во живите организми, а што не

P100, како што е наречен овој робот, може да препознае до 10 личност со своите „очи“ (CCD камери) и разбира околу триста наредби што ќе ги изговори човекот.

може да се најде во ниту еден друг објект што го гледаме во околниот свет- во масата, столот, компјутерот, водата, планините,огнот, светлината. Зошто тие не можат да поседуваат свест?

Како што напредувала науката, полека сме ги откривале феномените за кои и не сме занеле дека постојат. Секако, нашите сетила ни овозможуваат да го осетиме присуството на светлината, звукот,топлината, миризбата, вкусот, но од неодамна успеавме развиеме инструменти кои со сигурност ни го потврдуваат постоењето на електрицитетот, електромагнетното зрачење, гравитацијата и нуклерната сила. Пред да ги развиеме овие инструменти нивното присуство не можеше да биде потврдено. Се разбира, некои феномени сеуште остануваат во рамките на теоретската претпоставка. На пример, настанувањето на миризбата во нашите сетила за мирис и денес сеуште се наоѓа во теориско-експериментална фаза. Во таква ситуација се наоѓа и феноменот свест. Како што секојдневно откриваме повеќе и повеќе за механизмите на неуралната мрежа и електро-хемиските процеси што во неа се одвиваат, така можеби ќе успееме да создадеме механизми и методи, а можеби и инструменти, со чија помош ќе ја откриеме тајната на феноменот свест. При тоа може да се случи да дојдеме до сознание дека објективната наука и начинот на која таа ги опишува и изразува нештата можеби се пречка за нашиот прогрес на ова поле.

Постои мислење дека феноменот свест се наоѓа на границата меѓу науката и филозофијата. Од субјективна гледна точка свеста е еден од најблиските и најнепосредните елементи на природата, но од објективна гледна точка таа како да се јавува потполно неочекувано. Во колку завземеме објективно стојалиште во однос на феноменот свест тогаш можеме да развиваме теории за тоа како полињата на силата, брановите и деловите на материјата во нивниот просторно-

временски меѓусебен интерактивен однос довел до развој на комплексен систем каков што е мозокот. Тоа е неспорно во рамките на современата научна мисла. Но во принцип, не постои посериозен проблем од тоа како еден таков комплексен систем може да ги обработува информациите што ги прима од надворешниот свет преку најразновидните сетила; да реагира на тие сетилни стимулации со специфично однесување, а при тоа да изрази способност за комплексни операции како што се учењето, мислењето, меморирањето и јазикот.

Современата наука ја третира свеста како природен феномен. Таа е дел од објективниот свет и соодветно на тоа имаме потреба од соодветно објаснување на овој феномен. Меѓутоа, овој феномен, за разлика од другите природни феномени е единствен во своето пројавување и се одликува со некои карактеристики што не можеме да ги сретнеме кај другите. Пред сè постоење на свесното искуство. Прашањето за настанување на свесното искуство е едно од основните прашања на кои треба да одговориме доколку сме решени да поставиме солидна теорија за свеста. Имено, ако свесното искуство настанува во физички систем- мозокот, за што современата науката има голем број индиции, тогаш се поставува прашањето како тоа искуство настанува? Тоа понатаму води кон прашањето Дали е свеста сама по себе физичка или пак само настанува во физички систем, а нејзината суштина е нефизичка ?

Второ на што би требале да посветиме внимание е санмиот карактер на свесното искуство. Тука мислам на проблемите поврзани со посебната природа на индивидуалното свесно искуство. На пример, кога наутро ќе се разбудиме и ќе погледнеме околу нас ние имаме свесно искуство за предметите во нашата околина, за боите, звуците, миризбата, со еден збор за надворешниот свет. Но зошто кога ќе

погледнам во белата боја на ѕидовите на мојата соба јас го имам токму искуството за белина, а немам некое друго? Можам ли со сигурност да знам дека белото на некој друг не му изгледаат сиви? Зошто постои токму одреден вид на искуство, а не некој друг? На крајот на краиштата, зошто воопшто мора да постои и дали воопшто постои, одреден вид на свесно искуство?

Кога преминувате улица, а не сте го забележела автомобилот што ви се приближува, одеднаж го слушате звукот на автомобилската сирена кој ве предупредува и вие реагираете соодветно. Што всушност се случува? Физиологијата би ни го објаснила тоа на следниов начин. Звукот вибрира во вашето уво и звучните бранови се движат кон внатрешноста на вашето уво. Тие бранови се процесираат и анализираат во внатрешното уво и се испраќа сигнал до аудиторниот кортекс. Понатамошното процесирање се одвива по следниов редослед: изолирање на конкретните аспекти на сигналот, негова категоризација и повратен сигнал од страна на мозокот за соодветна реакција. Во принцип, ова и не е тешко да се разбере. Но прашањето е зошто сето ова мора да биде проследено со одреден вид свесно искуство и тоа токму конкретен вид искуство?

Одговорот на овие прашања е основна претпоставка за изградба на солидна теорија за свеста. Бидејќи ни е потребна теорија која ќе ни овозможи свеста да ја разбереме како дел од објективниот свет, тоа мора да биде сторено на логичен, а не намагичен начин. Од тие причини се наметнува потреба да одговориме на прашањето за условите под кои одредени физички процеси придонесуваат свеста да настане, а врз основа на тие физички процеси би требало да си го објасниме и настанувањето на одреден вид искуство кое секогаш ги придружува.

Анализирајќи ја моменталната состојба во современата филозофијата и науката, тешко е да се каже до каде сме во остварување на поставените цели, но едно е сигурно – постојат голем број теории што претендираат да бидат „вистинското“ решени на овие проблеми. На една од нив ќе и посветиме поголемо внимание во натамошниот текст.

Денетовата теорија за свеста

Ретко кој феномен што го проучува современата наука е проследен со толкава некохерентност и неконзистентност во ставовите, како што е тоа случај со феноменот свест. Можеби овој мој став звучи престоого, но споредете го проучувањето на свеста со напредокот во останатите дисциплини на природни науки! Разбирањето на универзумот можеби е исто толку тешко како и разбирањето на човечката свеста, но додека науката за умот едвам ги прави првите чекори на новороденче, физиката, астрономијата, квантната механика, биологијата и многу други дисциплини на природните науки веќе се возат на “ролерки“. Се добива впечаток дека од Галилео Галилеј и Исак Њутн наваму, брзината со која напредуваат овие дисциплини е сè поголема и незапирлива, почнувајќи од законот за термодинамика, преку теоријата за релативитетот и квантната механика, па се до теоријата за Биг Бенг и најновите теории за суперсиметричните низи. Освен тоа, иако се наоѓат во состојба на постојана еволуција, голем број од природните науки успеаја да развијат кохерентност во научните дисциплини. Без оглед на тоа што голем број истражувачи

се ангажирани на најразновидни проблеми во голем број области - астрономија, космологија, математика, физика, квантна механика и сл.- тие успеаа за неколку стотици години да изградат заедничка „култура на научни објаснувања“. Имено, во научните кругови по однос на одредени проблеми и феномени постои широкоприфатена согласност за прашањата кои треба да бидат одговорени и идеја за можните одговори на тие прашања. Всушност, за одредени природни феномени науката е толку убедена дека ги поставила основните рамки во кои може да се движи, така да за нив го употребува терминот 'стандардни модели на науката'.

За разлика од повеќето дисциплини на природни науки, во науката за умот речиси и да не постои кохезија. Наместо твр. стандарден модел и кумулативен напредок, се јавува теориски вакуум, концептуална празнина, од време на време пополнет со не толку свежи филозофски аргументи и метафори од типот – умот е компјутер. Наместо да грададат заедничка култура на објаснување на умот, голем број научни дисциплини директно поврзани со овој проблем остануваат и понатаму остро разделени. Да ги земеме за пример психологијата и неврологијата.

Современата психологија, е многу повеќе зафатена со создавање теории за оденесувањето или со компјутерски модели на изолирани мисловни операции и ментални под-системи. Психолозите ги “мерат” перформансите на умот, неговите способности за креативноста, имагинација и слично, но сеуште не навлегле под површината на „машинеријата“ која го произведува нашето ментално искуство.

Неврологијата е уште попретпазлива. Невролозите имаат секојдневно работа со мозокот кој е основа на нашата ментална активност, но од голем број причини сеуште не се обиделе да направат исчекор напред и да ги прошират нивните сознанија со

сознанијата на психолозите во обид да изградат една детална емпириска теорија за свеста. Секако, треба да разбереме дека дел од причините лежи во комплексната структура на самиот мозок. Долго време, за структурата мозокот се знаеше толку малку што неврологијата, која патем речено е млада научна дисциплина, немаше многу да каже. Од друга страна, според најновите истражувања и сознанија до кои дојде неврологијата, мозокот на човекот е составен од преку 100 билиони неврони и секој од нив преку синаптичка врска е поврзан со други неврони чии број може да се движи од неколку стотици до неколку илјади. Сето ова е сместено на површина не поголема од ракометна топка. Уште повеќе, сите испитувања што би се вршеле на микро ниво за мозокот, би требало да се изведат на жив организам и без оглед на тоа колку е совршена техниката со која тоа би се извело, опасноста да се повреди или усмрти тој организам е многу голема. Овие причини се делумно објаснување, зошто голем број научни работници кои работат на полето на неврологијата не можат да си дозволат едноставно да излезат во јавноста со тривијални откритија само заради сонот за некаква голема теорија за свеста. Состојбата не е ништо поинаква и во другите научни дисциплини кои се директно или посредно врзани со проблемот за умот, но просторот не ни дозволува подетално да се занимаваме со нив.

Поради овој теоретски вакуум што владее во современата наука, одреден број филозофи се почувствуваа повикани да преземат нешто на тоа поле. Бидејќи филозофските теории најчесто се сметаат за општи генерализации кои немаат големо влијание врз структурата на деталите, ретко кој во научните кругови им посветуваше внимание. За тоа донекаде се виновни и самите филозофи кои најчесто себе си доведуваат во ситуација да застапуваат и бранат такви општи хипотези. Поради тоа, на секој оној што однадвор гледа на

филозофските напори за можно решение или надминување на одреден проблем му изгледа дека филозофијата најчесто се претвора во бојно поле на голем број „изми“, со сите можни варијации и претпоставки по одредено прашање. Доколку така се гледа на филозофијата, состојбата со солидна филозофска теорија за умот, не е ништо подобра.

Меѓутоа, оваа претстава за филозофијата е неодржива и неточна. Логично е да се претпостави дека филозофијата треба да постави една општа хипотеза за умот која ќе има смисла. Сензибилен пристап кон прашањето за умот во филозофијата значи обид да се одговори на прашањето преку испитување на евидентните сознанија како и импликациите што би произлегле од можните алтернативи, при што би требало да се пронајде најсоодветниот кандидат што ќе ги задоволи основите на една солидна теорија за умот. Тој процес секако не е едноставен, но токму тоа прераснува во императив- да се раздели, многу прецизно, од останатите хипотези, онаа хипотеза која е најблиску до можното решение. Од тие причини во современата филозофија настанаа интеракционизмот, анималниот монизам, логичкиот бихевиоризам, функционализмот и други можни хипотези кои се обидуваат да најдат место во логичкиот простор на можни решенија за природата на умот.

Еден од клучните моменти што треба секоја филозофска теорија за умот да ја задоволи е пред сè да биде конзистентен и кохерентен одговор на групи прашања од кои некои се најопштите прашања што можат да бидат поставени во врска со умот. На пример, „Дали постои умот?“, потоа „Дали е тој од физичка природа?“, па „Што се случува во него?“ и „Како настанува свеста?“. Таква една филозофска теорија не треба да биде сметана за ривал или замена на теориите што ќе произлезат во рамките на психологијата и неврологијата. Напротив,

таа треба да претставува основа за теориите на овие научни дисциплини со тоа што ќе овозможи проверка на основните метафизички претпоставки што од тие теории неизбежно можат да произлезат. Таа може да претставува нивно надополнување со тоа што ќе понуди одговори на одредени прашања за кои научните теории не можат да најдат одговор во нивни рамки. Секој научник кој се занимава со проучување на мозокот, е свесен дека дури и кога би настапило „златното доба“ на неговата наука и кога активноста на секој нерв во нервниот систем би му била позната и разбрана, одговорот на прашањето „што е свест?“ не ќе може да биде целосен доколку во научните книги не е содржано поглавие од филозофијата.

Многу од психолозите и невролозите се збунети од филозофските прашања и би сакале да не им бидат поставени. Меѓутоа без овие прашања не се може, бидејќи токму таквите прашања го мотивираат истражувачкиот дух на човекот. Но времињата се менуваат и науката полесно почнува „похрабро“ да се соочува со филозофските прашања. Така на пример, психологијата стана „когнитивна“ и „менталистичка“ во голем дел и фасцинантни откритија блиски до филозофската проблематика беа направени – теориите за менталните слики, за меморијата, за значењето и суштината на јазикот. Многу други проблеми поврзани со филозофска основа се појавија во науката – проблемот за настанување на поимите, расудувањето, меморијата, донесување одлуки и сл.

На сето ова филозофите ангажирани околу проблемот на умот одговорија со еден вид „натурализирање“ на филозофијата на умот. Филозофијата на умот успеа да стане гранка на филозофијата на науката и се избори за статус на научна дисциплина која се занимава со концептуалните основи и проблеми на науките за умот. Тоа го смени и начинот на кој филозофијата до тогаш пристапуваше кон

овие прашања, како и формата на самите филозофски теории за умот. Дојде до промена во традиционалните филозофски сфаќања за проблемите за умот и свеста. Во дискусиите по овој проблем беа воведени новите методолошки пристапи произлезени од најновите откритија на природните науки и беа проширени традиционалните филозофски хоризонти. Во основа, филозофијата на умот, стана неизбежен дел на современата филозофска мисла.

Поттикнати од овие промени во филозофијата и науката, голем број филозофи прават обид да го исполнат теорискиот вакуум кој се јави во науката во врска со проблемите за умот и менталните феномени. Меѓу нив видно место завзема американскиот филозоф и когнитивен научник Даниел Денет (Daniel Dennett).

Според Денет, двете главни теми во филозофијата на умот се содржината (content) и свеста (consciousness). Како што нагласува во неговото дело објавено во 1969 година, *Content and Consciousness* (Содржината и свеста), солидна теорија за свеста може да се изгради единствено доколку се постави солидна теорија за содржината или интенционалноста. Интенционалноста, за Денет е феномен кој е пофундаментален од свеста и без чие разјаснување не може да се разбере ниту самата свест. Од тие причини тој вложува видни напори да оформи солидна теорија за интенционалноста, која воглавно ја презентира во делата *Brainstorm* и *The Intentional Stances*. Во овие две книги, Денет делумно ќе изврши корекција на некои негови ставови за интенционалноста, изнесени претходно, со цел да даде одговор на различни филозофски цели, но и поради новите резултат и сознанија до кои дојде на полето на когнитивните науки. Во 1991 година тој ја објави книгата *Consciousness Explained* (Објаснета свест) во која ја разработи теоријата за содржината и постави, можеби за прв пат,

поопстојна теорија за свеста која предизвика голем број полемични тонови, како меѓу филозофите, така и меѓу научниците.

Во основа, кога станува збор за ставовите на Денет по прашањето на свеста, може да се каже дека тој обожува да плива во спротивна насока на течението на реката. Особено кога станува збор за неговата теорија за интенционалноста. Имено, за разлика од повеќето филозофи кои се согласни да го прифатат неговиот став дека за филозофијата на умот двете главни прашања се содржината и свеста, но остануваат во рамките на традиционалното сфаќање дека свеста е фундаментален феномен од која зависи интенционалноста, Денет го тврди обратното. Значи, прво интенционалноста, а потоа свеста.

Оваа негова, упорност (некои автори би употребиле и потешок збор- тврдоглавост) да ја објасни свеста преку претходно изградена солидна теорија за содржината, потекнува уште од студентските денови. По тој повод Денет вели:

Мене ми е јасно како јас дојдов до мојата визија за редоследот на зависноста: како постдипломец во Оксфорд, во мене се јави длабоко чувство на недоверба во методите што ги користеа другите филозофи и затоа решив пред да им поверувам на нивните интуиции за умот, да си објаснам како мозокот може да ја изврши работата што ќе ја замисли умот. Тогаш не знаев ништо за оваа проблематика, но отсекогаш ме фасцинирало тоа како работат нештата- часовниците, машините, магионичарските трикови (всушност да не израснев во академско семејство во кое уметноста и општествените науки беа во прв план, најверојатно ќе станев инженер меѓутоа за оваа можност никому во моето семејство не му текна). Затоа самиот почнав да се образувам и секогаш ме интересираше прашањето како механичките реакции на глупавите неурони можат да се вткаат во еден материјал на активност која што всушност разликува значења. Претпоставував дека тоа е можно на некој начин бидејќи беше очигледно дека дуализмот беше последното средство за да може тоа да се одложи на неодредено време. [Dennett, 1994, p.236]

Почетните зборови во цитираниот Денетов текст, неодоливо ме потсетуваат на она што Декарт пред повеќе од три века го направи кога сакаше да дојде до основниот непобитен став од кој ќе му овозможи да го изгради неговиот филозофски систем- да се сомнева во дотогашните филозофски методи. Морам да напоменам дека не би сакал да бидам погрешно разбран дека се обидувам да повлечам некаква паралела меѓу Денет и Декарт, такво нешто не би можело ниту да се помисли, а камоли да се очекува. Тоа што сакам да го истакнам е Денетовата решеност патот кон решението на проблемот да го трасира независно од сите претходни теориски и методолошки претпоставки. Затоа уште на почетокот тој се определува за еден помалку невообичаен пристап во испитување на свеста – од аспект на трето лице. Задачата што пред себе ја има поставено, Денет ја означува како „скица на една физичка структура на магијата на умот.“

Првиот цврст заклучок до кој Денет доаѓа во напорот да воспостави основи за неговата теорија за интенционалноста е дека единственото нешто што мозокот може да го направи е приближно да го одреди начинот на реагирање на значењата кои што ние ги претпоставуваме во секојдневниот ментален дискурс. Кога ќе дојде до некоја механичка реакција, мозокот секогаш го прави она што му налагаат моменталните, локалните, механички околности. Меѓутоа по подолго време мозокот станува способен, преку еволуциони процеси, да ги прави потребните нешта (од гледна точка на значењето) со голема постојаност. Ова тврдење, Денет го изнесува за прв пат во неговата книга *Content and Consciousness* и тоа во поглавието со наслов *Function and Contents* (Функција и содржина). Ова тврдење ќе стане основа на неговата понатамошна теориска дејност и подетално ќе биде разработено во неговото дело *Brainstorm* објавено во 1978 година. Како што ќе истакне во ова дело, мозоците се синтетички

машини кои се способни да ја имитираат компетентноста на семантички машини.

За да го поткрепи своето мислење, Денет се обидува да го разгледа настанувањето на свеста од еволуциона перспектива. Во таа насока, ја изнесува претпоставката дека пред да се појави животот на нашава планета не постоела ниту интенционалност, ниту свест. Постоел предуслови за да се појави процес на репликација од кој настанале едноставните организми. Но дали тие организми имале свест? Дали тие организми покажувале знаци на интенционалност? Одговорот на овие прашања, според Денет, зависи од тоа на кој начин ќе ги разбереме клучните поими –свест и интенционалност. Тој истакнува дека можеме да разликуваме две групи на индиции. Првата група ја сочинуваат индициите дека и покрај тоа што нашите најстари предци биле во основа несвесни автомати, кои не биле метафизички различни од обичен термостат или робот-играчка, некои од нивните состојби сепак можеле да се сфатат како семантички. За него, овие организми претставуваат рудиментарни интенционални системи и некаде на еволутивниот пат на усложнување на системите се појавила посебна подгрупа на свесни суштества. Според оваа визија, интенционалноста на нашите несвесни предци била вистинска до оној степен до кој можела да биде, но во основа била рудиментарна. Врз основа на оваа несвесна интенционалност, која ја развиле сложените системи од повисок ред, дошло до настанување на она што го нарекуваме свест.

Друга група на индиции укажува на тоа дека доколку овие рани организми едноставно биле несвесни автомати, тогаш нивната твр. интенционалност била вистинска. Во одредени филозофски кругови постои мислење, па дури и се инсистира на тоа, дека најраните организми биле свесни, бидејќи биле живи. Од таму, тие ја изведуваат

претпоставката дека нивната рудиментарна интенционалност била оригинална. Од друга страна, има мислења кои ја подржуваат претпоставката дека некаде на повисокото скалило на усложнување на системите (живите организми) дошло до појава на вистинската свест, а оттука и појавата на вистинска интенционалност. Во однос на ова прашање, меѓу поголемиот дел современи филозофи, постои согласување дека и покрај тоа што може да зборуваме за еден робот како интенционален систем, тој сепак не е свесен, па затоа не поседува оригинална интенционалност.

Денет во основа, сака да ја разбие оваа разлика околу индициите за настанување на свеста, со тоа што предлага поделба на концептот на свеста на усет₁ (awareness₁) односно на оној вид на свест која ние човечките суштества ја поседуваме и усет₂ (awareness₂), капацитет на соодветни одговори на стимул, односно капацитет кој го имаат пчелите и термостатите. Денет е свесен дека овој негов предлог нема така лесно да најде на одобрување, бидејќи тактиката што тој ја применува на многумина не им е лесно прифатлива. Постои широко распространето мислење дека животните изразуваат посебен вид чувствителност, наречена животинска чувствителност, која не можеме да ја припишеме на роботите или термостатите, а ја поседуваат сите цицачи и птици (а можеби и сите риби, рептили, инсекти...). Науката сеуште ги смета сите работи кои имаат тнр. поголема бихевиорална и перцептивна комплексност од овие едноставни организми, за бесвесни. Меѓутоа, проблемот е во тоа што колку повеќе се спуштаме подолу на скалилото на начинот на кој функционираат едноставните организми, толку е потешко да се открие некаков посебен органски вид на чувствителност.

Денетовата теорија за содржината на свеста е функционалистичка. Сите атрибути на содржината се засновани врз

сфаќање на функционалната ролја на елементите што се предмет на испитување во, како што тој ја нарекува, “билолошката економија на организмот“. Кај Денет не станува збор за тнр. математичка функција или пак за ’каузална улога’ како што предлгааат некои застапници на функционализмот (Дејвид Луис (David Lewes), на пример), туку тој зборува за една специфична ’телеолошка’ определба на функцијата. Тоа е концепт на функција која постои во инженерството, во дизајнот на уметничките дела, но и во биологијата. Идејата на Денет е дека филозофите треба да сфатат дека биологијат не е наука како физиката во која некој се обидува да ги открие законите на природата, туку специфичен вид на инженеринг, анализа на тнр. ’обратен инженеринг’ преку која доаѓаме до артефактите на природата. Тие артефакти се постоечкиет уметнички дела на природата кои се состојат од илјадници деликатно компликувани делови, поврзани во комплексни системи на самозаштита. Идејата за ова беше навестена уште во неговото дело *Content and Consciousnes*, но во делото *Intetntional Systems* (Интенционални системи), Денет ја промовира идејата дека еден интенционален систем по дефиниција е сè она што е подложно на анализа преку одредена тактика што тој ја нарекува интенционална позиција (*intetntional stance*). Суштината на оваа како, што самиот ја нарекува тактика, се состои во тоа што се обидуваме да интерпретираме еден ентитет претпоставувајќи дека тој е приближно до идеалот на еден оптимално дизајниран (рационализиран) самоодбранбен агент. Во Денетовата теорија за интенционалноста, оваа претпоставка овозможува основа за генерирање на посебни предвидувања за однесувањето преку хипотезата на контролирачките фази на ентитетот.

Неговата анализа на интенционалната позиција и односот на истата со тнр. ’дизајнирана позиција’ и тнр. ’физичката позиција’ во

голема мера се насочени кон традиционалниот филозофски проблем за слободата на волјата. При елаборирање на овој проблем, Денет ги ползува сопствените искуства, експерименти и рефлексии на практичната примена на когнитивните науки, а пред сè истражувањата и експериментите во рамките на вештачката интелигенција. При тоа тој не пропушта прилика да нагласи дека концептот на интенционални системи како што самиот ги разбира, успешно се применуваат и во клиничката и развојната психологија, етологија и други области на когнитивните науки. Со тоа сака да потенцира дека е меѓу првите филозофи (ако не и прв) што е подготвен да ги усвои главните метафизички импликации на когнитивната наука. Имено, тој смета поради тоа што било кое својство на една функција неопходно предизвикува оптимални и рационални претпоставки, својствата на интенционалност што зависат од нив се *интерпретации* на феноменот- хеуристичко поклопување. Со него се опишуваат неизбежно идеализираните 'вистински модели'. Таквите апстракции како што се центрите на гравитација и паралелограми на силата, **верувањата** и **желбите**, гледани од највисокото стојалиште, немаат независно и конкретно постоење.

Неговата теорија може лесно да се разликува од теориите на неговите опоненти како длабоко анти-интуитивна. Тоа се однесува пред сè на оние филозофи кои се повеќе ориентирани кон 'реалистични' доктрини. Тоа е сосем разбирливо кога се има пред вид Денетовиот однос кон реализмот. Тој нагласува дека неговата цел е да го намали значењето на двете форми преку кои најчесто се пројавува релизмот. Првата форма е реализам за еден ентитет опишан преку нашиот секојдневен менталистички дискурс, односно тоа што се подразбира под поимот „народна психологија“ (Folk Psychology). Втората форма, е реализам на самата содржина на свеста што ја

подразбира идејата дека треба да постојат настани или ентитети кои навистина имаат интенционалност, наспроти настаните и ентитетите кои само се *однесуваат* како да имаат интенционалност.

Во врска со реализмот на тнр. „народна психологија“, Денетовата критиката е упатена кон концептуалната шема што ја градиме во однос на еден ментален настан. На пример, кога луѓето велат дека чувствуваат замор, дека се тажни, еуфорични, тие очекуваат од филозофијата да одговор на прашањето „Што се ментални настани?“. Тие на пример сакаат филозофите да им кажат што е тоа 'замор', што е тоа 'тага', со кои процеси во телото (мозокот) овие ментални настани се идентични итн. Во оваа конфузија според Денет, изборот помеѓу теоријата на 'елиминативниот материјализам' и 'теоријата за идентите' не е прашање за тоа кој 'изам' е во право, туку е прашање за начинот на говорот кој ќе биде најсоодветен во разбивањето на концептуалната шема што луѓето си ја создале.

Што се однесува пак до филозофското барање за содржински реализам, Денет смета дека тоа е добар пример за чиста филозофска грешка. Имено, филозофите честопати се доведуваат себе си во една позиција во која постојат две алтернативи: бесконечен регрес наспроти некаков вид „интринсична“ основа – примарен двигател од еден или друг вид. На пример, се чини очигледно дека ако едни нешта имаат некаква вредност како значења, други нешта мора интрисично да имаат некаква вредност- да бидат цел сами за себе – инаку ќе се соочиме со еден регрес на нешта кои се вредни само како значење. Денет смета дека иако е очигледно дека дел од интенционалноста е “изведена“ (трагите од молив што постојат на еден список за купување намирници произлегува од интенциите на лицето на кое му припаѓа тој список) доколку не постои оригинална и неизведена интенционалност, тогаш нема да има изведена интенционалност.

Меѓутоа, секогаш постои друга алтернатива која што натуралистичките филозофи треба да ја земат предвид – конечниот регрес кој се јавува без јасно изразени почетоци и основи или почетоци на постоењето. Парадоксот кој се јавува во тој случај може лесно да се избегне. Имено, секој цицач има мајка цицач што укажува на бесконечна генеологија на цицачи што не може да биде случај. Решението во тој случај не е дасе бара некоја суштина на „цицаштвото“ која би ни дозволила во принцип да го идентификуваме примарниот цицач, туку која би дозволила толерирање на конечниот регрес кој ги поврзува цицачите со нивните предци кои не биле цицачи по пат на еден редослед кој е само делумно разделен. Во рамките на современата наука реалноста на цицачите е сигурна без нивната основа, односно без да се инситира врз примарниот цицач.

Денет смета дека врз оваа основа може да се воспостави и теоријата за интенционалноста. Како пример за тоа тој ја наведува неговата идеја за начинот на која можат да се објаснат чудесните сили на еден интелигентен интенционален систем преку тоа што тој ќе се раздели на хиерархиски структурирани „тимови“ на помалку интелигентни интенционални системи, поточно речено, рсчленување до глупи системи. Ова гледиште е познато и под името ’хомункуларен функционализам’ и Денет честопати мора да се соочи со прашањата како: Дали субперсоналните компоненти се вистински интенционални системи? или На кое ниво исчезнува вистинската интенционалност кога се спуштаме до едноставните неурони? Денетовиот одговор е дека воопшто не треба да се поставуваат вакви прашања, бидејќи причините еден индивидуален неурон да се смета за интенционален систем не се баж импресивни. Меѓутоа, Денет истакнува дека не се рамни на ништо, бидејќи безбедноста на нашите

интенционални својства на највисоко ниво не зависат од нашето идентификување на најниско ниво на реалната интенционалност.

Нешто поинакво гледање може да се прочита во неговата книга *Elbow Room*, од 1984 година, каде што вели дека голем дел од најинтересните и најважните својства на овој свет се појавиле постепено. Мораме да разбереме дека некогаш постоел свет во кој во почетокот ги немало ниту функцијата, ниту интенционалноста, свеста, моралот, вредностите. Глупаво би било да се обидуваме да го идентификуваме првиот или наједноставниот пример на овие нешта. Од тие причини, Денет е на мислење дека е погрешно да се претпостави дека вистинските разлики во светот мора да постојат за да се одговори на сите прашања со кои се соочуваме кога станува збор за нашите системи на содржините на свеста.

Заклучокот што Денет го извлекува врз основа на неговата теорија за содржината е дека не може да се очекува да се оствари илузијата што се добива кога се чита литературата за пропозиционалните состојби на умот- цврст реализам за содржината и неговиот постојан придружник – идејата за јазикот на мислата, систем на ментална репрезентација која може да се расчлени на елементи кои повеќе се сметаат за термини и поголеми елементи кои претставуваат реченици. Илузијата дека ова е остварливо или неизбежно, според Денет, е поттикната од “нормалната“ тактика на филозофите да работат преку примери кои го фокусираат нивното внимание на менталните состојби кои директно или индиректно зависат од јазикот, како што е верувањето дека снегот е бел. (Дали и поларните мечки веруваат дека снегот е бел на ист начин како ние?) Денет истакнува дека вакви состојби има кај човечките суштества кои го користат јазикот, но дека тие не се најдобар пример за основните состојби на верувањето. Терминот што тој го користи за овие ментални состојби

кои директно или индиректно зависат од јазикот е *мнение*. Мнението игра голема улога, ако не и одлучувачка, во нашиот концепт за некоја личност. Но мнението не е парадигма од видот на когнитивен елемент на кој што може да му се додаде содржина. Доколку го започнеме нашето истражување, како што би требало, со когнитивните состојби и настани кои се јавуваат кај животните и при тоа нив ги користиме како основа врз која ќе градиме теории за човечкото познание, многу полесно ќе согледаме дека јазички-условените состојби се изведени, а многу помалку директно имплицирани од однесувањето. Постулирање на *јазикот на мислата* (a language of thought) е всушност одложување на централните проблеми за содржината и не е неопходен чекор, смета Денет.

Може да се каже дека Денетовата теорија за свеста поминува низ повеќе ревизии во текот на неговиот творечки опус. Тоа е пред сè поврзано со развојот на неговата теорија за содржината, која иако не претрпува големи промени, сепак се развива по еден логичен редослед на нештата. Во почетните фази на развојот на теоријата за свеста, Денет се концентрира на улогата што ја има јазикот во создавање на необичните, но дефинитивни карактеристики на човечката свест. Во таа почетна фаза, тој ја истакнува важната улога што природниот јазик ја има за генерирање на основните својства на свеста кај човечкиот вид, но и самиот подоцна признава дека тогаш ја пренагласил неговата улога во неколку моменти. Тоа пред сè, се однесува на неговото отфрлањето на менталните слики, како и во третирањето на теоријата за боите кое во таа фаза не е баш убедливо. Неговата најголема грешка во делото *Content and Consciousness* е тоа што ја сместува линијата на раздвојување во мозокот. 'Линија за усет' (awareness line), како што ја нарекува Денет, ги има следниве својства: измените на содржината кои се јавуваат пред да се премине 'линијата

за усет' ја менуваат содржината на свеста; промените или грешките што настануваат откако ќе се премине оваа линија се сметаат за пост-искуствени појави; сите измени на содржината, коицидирале или не со реалноста, можат да се лоцираат, во принцип, на едната или другата страна од оваа постулирана линија. Корекцијата на оваа интуитивна, но тешко одбранлива претпоставка, Денет ја започна со есејот „Дали сонштата се искуство?“ (1975), па преку „Два пристапи кон менталните слики“ (1978) и „Quining Qualia“ (1988) да кулминира во делото „Објаснета свест“ (1991) во која беше изнесен во детали еден, според Денет, 'позитивен модел на свеста'. За каков модел станува збор ќе се обидам да покажам во текстот што следи.

Последната претстава во 'картезијанскиот театар'

Меѓу претставниците на филозофијата на умот, Даниел Денет е познат како еден од првите што превзема чекори кон „демистификација на филозофските истражувања“ кои се однесуваат на феноменот *свест*. Неговата доктрина, во основа, се состои во разбивање на традиционалната концепција за свеста и подготвување на терен за изградба на полноправно „научно“ објаснување на свеста преку термини за суб-персонални системи и нивното онтогенетско потекло. Денет се надева дека кога еднаш ќе се ослободиме од одредени лажни метафори за умот, ќе бидеме способни да го прифатиме објаснувањето што тој го нуди за феноменот свест.

Најдобар начин да се разбере Денетовиот модел за свеста е тој да се гледа во контраст со традиционалниот модел што самиот Денет го

нарекува 'картезијански театар'. Една од примарните задачи што Денет си ја постави во неговото дело *Објаснета свест* е да се намали и елиминира влијанието на Декартовото наследство во филозофијата на умот. Тој е на мислење дека голем дел од филозофите, како и голем дел од неуките луѓе, имаат некаква си претстава дека свеста се одвива во еден вид „внатрешен“ (ментален) театар во кој нашето себство (Јас) ги „гледа“ разновидните објекти на свеста (боите, производите на нашата фантазија, болката, сеќавањата, чувставата, емоциите). Тоа е изразено и во вокабуларот со кој го изразуваат овој вид искуство, опишувајќи го најчесто како континуирана претстава што нашето Јас ја „гледа“ во менталниот театар (умот).

Несомнено дека нашето искуство е извор на она што го нарекуваме објект на свеста. Ова сфаќање во големе мера произлегува од нашето секојдневие, во кое нашите сетила постојано се изложени на најразновидни сетилни стимулации. На пример, кога шетаме крај морскиот брег го чувствуваме ветарот како ги милува нашите образи, ги гледаме сончевите зраци како се прекршуваат на морската површина и се разбиваат во илјадници светликави точки, го осеќаме песокот под нашите нозе, ги слушаме криците на птиците, цагорот на луѓето во блиските ресторани и слично. Сите овие феномени, претпоставуваме дека поттикнуваат одредени невробилошки процеси во мозокот кои пак предизвикуваат единствена, добро организира, веројатно кохерентна, внатрешна состојба, која ние ја нарекуваме свест. Поради тоа, голем број од луѓето се приклонуваат кон сфаќањето дека да се поседува ум не значи ништо друго освен да се има свесно искуство кое најчесто се определува како континуирано одвивање серии ментални слики и идеи кои како поток течат низ умот. За многумина тоа изгледа како да се наоѓаат во теата и гледаат претстава толку блиску и со толкава инволвираност во неговата

содржина така што се единствено свесни за тоа *што* се случува, а не дека *тоа* се случува во театар и пред аудиториум. Во ред, можеби не изгледа како реална театарска претстава, но нам ни изгледа дека кога станува збор за нашиот ментален свет ние сме „сведоци“ на најразновидни нешта- ги опсерцираме, го насочуваме нашето внимание кон нив, дури и кога станува збор за метафорична смисла. На пример, кога чувствувам забоболка, го насочувам моето внимание кон неа исто онака како кога би го насочил вниманието кон црвена роза што би се нашла во моето видно поле. Но дали овој вид метафора за умот како театар може да ни помогне да си го објасниме свесното искуство?

Даниел Денет смета дека не може. Тој смета дека доколку останеме во рамките на оваа метафора ќе согледаме дека таа покренува многу поголем број прашања отколку што нуди одговори. Така на пример, едно од прашањата на кое мора да одговориме доколку ја прифатиме метафората за умот како театар, е кој е „очевидецот“ или гледачот на претставата? Обидот да се одговори на ова прашање најчесто води кон претпоставка за некаков „внатрешен“ очевидецот на тие настани. Најчесто велиме дека е тоа нашето „Јас“. Но токму тој одговор не повлекува во подлабока вода. Дали тоа „јас“ е нешто што постои одвоено од искусствената активност, нем сведок на материјалот што доаѓа од искуството и доколку е така како е тој поврзан со нашата свест? Тука веќе можеме да ги препознаеме проблемите што лежат подлабоко под површината на нашата секојдневна концепција за свесното искуство.

Критиката на Денет е упатена токму кон овие сфаќања, а пред сè кон Декартовиот дуализам. Имено, Декартовата теорија претпоставува дека умот и телото се две различни нешта, две потполно одвоени супстанции. Но без оглед на тоа, како што и на самиот

Декарт му било потполно јасно, тие се наоѓаат во еден интерактивен однос. Тоа значи дека сетилните органи на нашето тело мора некако да го информираат умот, односно да му испраќаат некаков вид претстави, слики, сетилни податоци, што тој ќе ги „обработува“ и ќе го насочува телото кон соодветна активност. Според Декартовото сфаќање единственото место каде што доаѓа до некаков вид интеракција меѓу материјалната супстанција (*res extensa*) и нематеријалната супстанција (*res cogitans*) е една непарна жлезда во мозокот наречена *glandula pinealis* или епифиза. Во оваа жлезда се одвива свесната активност. Согласно Декартовото сфаќање во овој непарен орган „душата непосредно се допира со ’животните духови’ како еден најфин флуид екстрахиран од крвта, кој само по обем на честичите се разликува од неа, а кои поаѓаат од мозокот и се простираат по целото тело“. ⁴ Декарт е на мислење дека од епифизата поаѓаат на сите страни нерви, односно дека тука сите нерви завршуваат и според тоа душата може да влијае врз сите делови на телото и да се чувствува субјективно во секој дел од телото како цела и неделива.

Значи, свесното искуство за некој предмет, според Декарт, се јавува откако мозокот, поточно епифизата, некако ќе го „извести“ умот за потоа тој соодветно да одговори со одредена активност на телото. Она што до денес останува нејасно во овој твр. Декартов интеракционизам, е како точно информацијата се пренесува од епифизата до умот, бидејќи Декарт инсистира на тоа дека не постои ситуација во која најфините делови на, како што ги нарекува ’животните духови’, би предизвикале движење во нешто што *ex hypothesis* е неподвижно и непротежно (*res cogitans*). Дури и да

⁴ Види подетално за ова во Dekart, Rene, *Strasti Duše*, Grafos, Beograd, 1981, str.25.

прифатиме дека информациите од епифизата некако се пренесуваат во умот, останува отворено прашањето како тие се враќаат назад. Бидејќи не постои никаков вид на физичка трансмисија, никаков вид на браново движење или било каков вид субатомска активност, тоа значи дека нема никава физичка активност или маса која е асоцирана со нив. Како тогаш тие предизвикуваат активност на телото? Според основниот принцип на физиката секоја промена во движењето на било кој физички ентитет е проследен со соодветно количество енергија. Доколку умот иницира со акт на волја или некоја друга активност, движење во телото, тогаш тоа би значело создавање на дополнително количество енергија од она која постои во светот, од што би следело дека количеството на енергија не е константно и може да биде зголемено секогаш кога се јавува од волјата инициран акт.⁵ Во основа овој принцип е прекршен со дуализмот. Дуализмот и неговото несогласување со основниот принцип на физиката биле повод за големи расправи уште за живото на Декарт и најчесто се смета за еден од неговите фатални недостатоци.

Оваа фундаментална антинаучана позиција на дуализмот е цел на Денетовата критика „и тоа е причината што во оваа книга јас го легализирам очигледното правилото дека дуализмот треба да биде одбегнат по секоја цена. Не дека мислам дека можам да дадам поразувачки докази дека дуализмот, во сите негови форми, е лажен и некохерентен, туку дека правејќи му пат на дуализмот си го дозволуваме луксузот на мистерија, а прифаќањето на дуализмот значи предавство”. [Dennett, 1991, p.37]

⁵ Види повеќе за ова во: McLaughlin, Peter, “Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion” ,*The Philosophical Review*, Vol.102, No.2, April 1993, pp.155-182 .

Решен да постави детална емпириска теорија за свеста, заедно со анализата на импликациите што таа теорија ќе ги има врз традиционалниот филозофски пристап кон свеста, Денет решително го напаѓа Декартовото сфаќање за свеста. Според него, доколку Декартовото гледиште за свеста е точно, тогаш има многу нешта да се кажат. Во основа, Декартовото сфаќање е дека еден настан станува свесен доколку помине низ специјална порта или како што ја нарекува Денет „Картезијанско грло“, што Декарт го лоцирал во епифизата. Но сите знаеме дека Декарт грешел. Не само што епифизата не е некаков центар или „факс машина“ што праќа пораките до душата, туку таа не е ниту место каде што сите податоци добиени од сетилата „се собираат и подредуваат“ за потоа да бидат „вратени“ како соодветен одговор. Ова митско место за кое се претпоставува дека редоследот на пристигнување на информациите го одредува редоследот на нашата свесна активност тој го нарекува ’картезијански театар’. За Денет не постои такво нешто никаде во мозокот и тој тоа го смета за факт. Секако Денет не одрекува дека сето она што ние претпоставуваме дека се одвива во замислениот ’картезијанскиот театар’ никаде мора да се одвива. Без сомнение тоа мора да се одвива во мозокот. Меѓутоа, тоа не се одвива според традиционалното сфаќање –со земање на дадениот материјал, па преку негово процесирање кој преку различни начини се испраќа во „главниот штаб“. Откако ќе биде ’завршен’ секој дел од тој материјал, тој може да влезе во свеста и да се препознае за прв пат.

Денет не го прифаќа овој начин на размислување. Наспроти него тој предлага твр. ’multiple drafts model’⁶ во толкување на феноменот

⁶ Со цел да не се загуби автентичното значење на Денетовата терминологија, на која тој посебно инсистира, основните термини на неговата теорија ќе ги употребувам во изворно значење.

свест. Но за да може успешно да го примени овој модел Денет предходно треба да создаде простор за поинаков пристап кон феноменологијата на свеста. Со таа цел тој предлага хетерофеноменолошки метод во проучувањето на свеста. Овој метод Денет го спротивставува на феноменологијата на Франц Brentano и Едмунд Хусерл. Примерите што Денет ги наведува во делото *Објаснета свест* укажуваат дека тој во хетерофеноменологијата гледа метод кој ќе му овозможи да ги проучи феноменот свест од перспектива на трето лице, за разлика од феноменологијата која е упатена на проучување на свеста од перспектива на прво лице. Имено, филозофите и психолозите најчесто го употребувале терминот *феноменологија* како термин со кој сакаат да го „покријат“ сето она што спаѓа во нашето свесно искуство – мислите, миризбите, звуците болката и сето останато. Во историјата на филозофијата овој термин најчесто се врзува со името на Едмунд Хусерл и филозофскиот правец што тој го инагурира – феноменологија. Целта на Хусерл била да постави нови основи на филозофијата (најмногу на теоријата на познанието) кои ќе се постигнат со употреба на специјална техника на интроспекција, во кој надворешниот свет и сите импликации и претпоставки за него би требало да бидат ставени во 'заграда' во посебен акт на умот наречен ерофе. Резултатот што се очекува од примената на оваа техника е проучување на состојбата на умот, што на феноменологијата требали да и овозможи да се здобие со познание на чистите објекти на свесното искуство, наречени поемата. Меѓутоа, како и голем број други напори (Импесионизмот во уметноста, Интроспективната психологија на Вунд и Тишнер) да се 'соголи' интерпретацијата на свесното искуство и да се добијат основните факти на свеста со ригорозно набљудување, во феноменологијат не вродиле со плод. Причината за ова Денет ја гледа во тоа што „нештата

од кои е составена нашата свест се толку различни од она што луѓето го мислат за нив, така што не би требало да ги ползуваат старите термини“. [Dennett, 1979, p.56]

Во тој правец, Денет напоменува дека „хетерофеноменолошкиот метод ниту се спротивставува, ниту ги прифаќа како потполно точни тврдењата на субјектот, останувајќи конструктивно и симпатетички неутрален, со надеж дека ќе придонесе за реална дескрипција на светот на субјектот“. [Dennett, 1991, p.83] Всушност, Денет сака да открие, од перспектива на трето лице, за што всушност станува збор кога еден субјект говори за неговиот ментален живот. Меѓутоа треба да напоменеме дека Денет не сака да избрзува со наметнување на сопствената теорија. Тој е решен да ја придобие на негова страна „публиката“ на ’картезијанскиот театар’ постепено. Неговиот хетерофеноменолошки метод треба да му овозможи да одговори од перспектива на трето лице, на прашањата „Како стварите му се појавуваат (звучат, изгледаат) на субјектот?“ и „Што е суштината на свесното искуство на еден субјект?“ Со таа цел тој првите двесте страници на својата книга *Објаснета свест* ќе го исполни со голем број примери во кои се обидува да покаже дека метафората за умот како театар е неплодна и води во ќорсокак. На оваа идеја Денет му го спротивставува тнр. ’multiple drafts model’ за свеста.

Основна цел на овој модел за свеста, што Денет го предлага, е промена на нашето сфаќање дека сите елементи на искуство добиени од нашите сетила доаѓаат до една гранична линија, сместена некаде во мозокот и откако ќе ја преминат таа линија ние стануваме свесни за нив. Сосема е јасно, вели Денет, дека нашата свеста за ’материјалот“ што доаѓа од сетила не е едноставно работа на нивно пристигнување во одреден централен дел, некаква ’гранична линија’, некаков си

„штаб“. Денетовиот став е дека такво нешто не постои и тој се труди тоа да го покаже. На пример, тој вели:

За да ви го предочам проблемот, дозволете ми да се послужам со една аналогија: одите на коњски трки и гледате една трака во која учествуваат три коњи, Ејбл, Бејкер и Чарли, кои во галоп се натпреваруваат по патеките на тркалиштетот. Некаде на точката со број 97 Ејбл води за глава пред останатите, на точката 98 води Бејкер, а на точката 99 води Чарли, но потоа Ејбл повторно преоѓа во водство, па потоа повторно Бејкер е во водство, па Чарли и одеднаш коњите полека почнуваат да подзапираат и нивните цокеи ги водат во шталата. Сето ова му го прераскажувате на еден ваш пријател, кој ве прашува „Кој победи во трката?“ и вие велите, па, бидејќи немаше линија на цел, не можам да ти кажам. Всушност, тоа и не беше реална трака, знаеш со реална линија на цел. Прво едниот коњ водеше, потоа другиот и одеднаш сите престанаа да трачаат. [Dennett, 1994, p.24]

Нема сомнение дека доколку сте биле сведок на ваков или сличен настан, опишан во горенаведениот пример вие сте биле сведок на еден настан. Се разбира тој настан не е вистинска трака, но самиот настан како настан бил вистински, а не некаква илузија или фрагмент од фантазија. Значи, без оглед на тоа како ќе го наречеме овој настан, вистинска трка или не, тој бил вистински настан. А сега, замислете си, продолжува Денет еден сличен феномен.

Презентирана ви е некаква визуелна стимулација, А која е следена од В, што предизвикува разновидни хаотични верижни настани во вашиот мозок; прво веригата настани иницирана од А доминира со активност во одреден дел од кортексот, а потоа В ја превзема активноста, а можеби и некаква верига С, како производ на верижните акции меѓу А и В, ќе ужива во краткиот период на доминација со кортексот, за потоа сето тоа после одреден прекин да се повтори со верижна акција на А. Потоа, евентуалните три, а

можеби и повеќе вериги на настани ги снемува, оставајќи зад себе најразновидни траги во меморијата. Некој ве прашува: за која стимулација бевте прво свесни, за А или за Б (или за С)? [Dennett, 1994, p.24]

Според традиционалниот модел за свеста (читај Декартовиот) сето ова би требало да се одвива по системот на „земање“ на дадениот сиров материјал, негово „преработување“ и следствено, соодветен одговор преку некаков интерпретирачки став. Во основа, менталната активност се одвива некаде длабоко во мозокот, далеку од влезот и излезот. Но не и според Денет.

'Multiple drafts' моделот што го предлага Денет поинаку го толкува ова. Според овој модел не постои единствено и унифицирано „прибирање“ на сировиот материјал. Напротив, тоа е разделено во церебралниот простор и реалното време, бидејќи не постои место каде што 'сè се спојува', нема линија која треба да се премине за предсвесното да стане свесно. По таа основа, за Денет многу од познатите филозофски претпоставки за конкретно место на настанување на свеста, едноставо се погрешни. Овој модел, настанувањето на свеста го гледа не како резултат на една операција, туку како континуиран процес. Микро-дофаќањата од искуство се во постојана интеракција. Овие дофаќања, во вид на избор или одлука, не можат едноставно да бидат врежани или изгравирани во мозокот во потполна изолација, бидејќи тоа треба да има некакви консеквенци. Всушност, тие треба да ја насочат активноста во модулирање на натамошни микро-одлуки, создавајќи поголеми фрагменти кои ќе го овозможат она што ние го нарекуваме свест. Според Денет, интерактивноста на микро-дофаќањата на нашата свесна активност предизвикува ефект на моделирање на кохерентни активности без

асистенција од 'врховен арбитар' (оној што ќе го извржи конечниот избор, односно ќе пресуди што од информацијата дофатена од сетилата ќе стане свесно, а што не). Бидејќи не постои 'врховен арбитар', не постои натамошна потреба од „препознавање на магнитудата на свеста“, а со тоа прашањето кога всушност еден партикуларен микро-дофат станува свесен нема потреба од арбитражен одговор.

Секако, Денет не одрекува дека постои 'поток на свеста', со сите негови вртлози и кривулести движења, но она што е најважно за архитектурата на овој негов модел е дека „не постои мост мост кој го премостува тој поток на свеста“. Она што навистина се случува, според Денет, е постоење на влезни стимулации, (како што е на пример стимулацијата предизвикана од убод со игла во прстот) и диспозиција за одредено однесување врз основа на тие стимулации, која тој ја нарекува 'реактивна диспозиција'. Помеѓу нив постои тнр. „дискриминативна состојба“ кој предизвикува да одговориме различно на различни видови стимулации, да го одвоиме посилен од послабиот убод на иглата, да го одвоиме црното од белото, благото од соленото и слично. Но она што не постои, тоа е посебниот квалитет, посебното внатрешно чувство на менталните феномени. Нема такво нешто како што се квалитативни карактеристики на менталните феномени, нема 'quali'. Од стојалиште на 'Multiple drafts' моделот може да се види многу појасно дека „инкохерентноста на апсолутистичката претпоставка која ја сочинуваат 'quali' претставува единствено добра теориска идеја“. Од моделот за свеста, што го предлага Денет, произлегува дека експериментите на филозофите за 'инвертен спектрум' е погрешно сфатен и од слични причини претпоставките на здравиот разум за реализмот на менталните слики кои се предмет на гледање во менталниот театар, сепак се пресилни.

Сето ова, во основа, е проблем од перспектива на трето лице – влезни стимулации, дискриминативни состојби и реактивна диспозиција. За сето ова да може да функционира во една целина потребен е таков еден високо развиен систем каков што е нашиот мозок кој, според Денет, претставува еден вид „виртуелна машина“.

Основната цел на Денетовата теорија за свеста, е да покаже дека не постојат внатрешни ментални состојби како посебни ентитети, не постои субјективно искуство, прво лице феномени. Се разбира, тој се согласува дека нам ни се чини како да постојат такви нешта како 'quali' и субјективно искуство, меѓутоа тие се производ на грешка при нашето донесување на суд или одлука за тоа што навистина се случува. Единствено што постои е цела една серија на информативни состојби кои се одвиваат во мозокот, слични на повеќекратни нацрти или колумни на еден весник кои ја сочинуваат содржината на свеста. Крајниот ефект на оваа теорија е „изведба на Хамлет без принцот од Данска“, ќе забележи авторот Џон Серл. [Searle, 1995, p.56] Но ако Денет го одрекува постоењето на свесните состојби онака како што здравиот разум тоа го покажува, а традиционалното филозофско сфаќање го отфрла како корсокак, што нуди тој како алтернатива?

Да погледнеме што вели самиот Денет:

Еве ја хипотезата што јас ја застапувам:

Човековата свест е *самата по себе* една огромна збирка на 'memes' (или попрецизно, теме- ефекти во мозокот) кои најдобро можат да бидат разбрани како операција во „*von Neumannesque*“ (фон Нојманова, В.Д.) виртуелна машина имплементирана во *паралелната архитектура* на мозокот кој не бил дизајниран за таква активност. [Dennett, 1991, p.210]

Мора да се признае дека терминологијата што Денет ја употребува за да ја изрази неговата хипотеза не е вообичаена во

филозофските кругови, но тој е цврсто убеден дека токму таа терминологија ќе му овозможи да ги изрази основните претпоставки за феноменот свест. Ќе се обидам накратко да појаснам некои од термините употребени погоре.

Употребата на терминот 'меме' кај Денет не е сосема јасна. Тој не крие дека овој поим е прв пат употребен од страна на авторот Ричард Доукинс (Richard Dawkins) во смисла на културна аналогија со биолошкото значење на генот. Основната идеја е како што биолошката еволуција се јавува преку гените, така и културната еволуција се шири преку она што го означува со терминот memes. Денет ја наведува дефиницијата што Доукинс ја дава за овој термин:

Memes- единица на културна трансмисија, или единица на имитација... Пример за се мелодиите, идеите, идиомите, модата, начин на изработка на керамика и изградба на влезни порти и лакови. На истиот начин како што гените се собираат во базенот на гени преку скокање од едно во друго тело преку спермата и сперматозоидите, така и се собираат во базенот на memes скокајќи од еден мозок во друг преку еден процес кој во поширока смисла на зборот се нарекува имитација[Dawkins,1976, p.206]

Денет ја ползува оваа аналогија за да покаже дека свеста е всушност еволутивен производ на постојана „имитација“, на „пренесување“ на културниот материјал. „Гените се невидливи; тие се пренесуваат преку генски пренесувачи (организми) во кои тие имаат тенденција да произведат карактеристични ефекти („фенотипски“ ефекти) преку кои нивните консеквенци, гледано на долги патеки, се детерминирани. 'Memes' исто така се невидливи и се пренесуваат преку мемем пренесувачи –слики, книги, фрази (во одредени јазици, во

орална или пишана форма, на хартија или на магнетна лент, итн.) Алатките и зградите се исто така тематички пренесувачи.“ [Dennett, 1991, p.204]

Денет смета дека три основни медиуми придонеле за настанувањето на човековата свеста - генетската еволуција, фенотипската способност слободно да се моделира и меметичката еволуција. Тој нагласува дека фенотипската способност слободно да се моделира е присутна повеќе милиони години; за разлика од неа меметичката еволуција е феномен кој се јавува во последните неколку стотици илјади години и кулминацијата ја доживува со настанувањето на цивилизациите.

Една од забелешките што најчесто му се упатува на Денет за оваа негова теорија е дека тој е преокупиран со идејата дека неодарвинизмот како нова теорија за еволуцијата треба да биде основа за научниот материјализам. Правејќи аналогија за еволуцијата на свеста со биолошката еволуција, Денет заборава дека ова вторава се одвивала преку брутална, слепа, по пат на грешки, природна сила. Подржувањето и протежирањето на идејата дека „имитацијата“ е основана компонента на еволуцијата на свеста, за многумина е промашување на целта и отфрлање на Дарвиновата основна поента во неговата теорија за видовите. Сепак, многу повеќе критики врз себе Денет навлекува со тврдењето дека сета наша свесна активност се одвива како операција во тнр. 'фон Нојманова машина'.

Некаде во, сега веќе далечната 1930 година на дваесеттиот век, Англискиот математичар Алан Тјуринг, ја изнесе идејата дека машините можат да поседуваат неформалност во нивното функционирање. Со еден збор, Тјуринг не гледал никаква принципиелна разлика помеѓу сопствените можности (како човечко суштество) и можностите на една машина (компјутер). Декартовото

Cogito ergo sum, тој го претвори во *Мислам, значи сумирам*. Оскрнавувачки го со тоа, според многумина, светиот пламен што човекот од дамнаина го носи во себе, Туринг ги сведе сите манифестации на човечкиот ум на едноставни математички операции. Меѓутоа, концептот што Туринг го постави, познат како Универзална Турингова машина, американскиот научник и математичар од унгарско потекло, Џон фон Нојман (John von Neumann) се обиде да го преточи во конкретна машина. Неговиот обид е познат како фон Нојманова архитектура и претставува основа на скоро секој компјутер што денес го користиме, од тнр. „mainframe“ компјутери, па сè до различните модели на домашни компјутери.

Дигиталниот компјутер, оној што денес е достапен во било која продавница за компјутери, во основа се состои од hardware (хардвер)-процесор, интегрални кола, жици, мемории, хард дискови, графички картички и слично. Благодарение на флексибилноста и прилагодливоста на меморијата и целокупноста на неговата архитектура, компјутерот е способен да извршува одредени програми, кои најчесто ги означуваме со терминот software (софтвер). Внатрешната архитектура на компјутерот е таква што тој претставува флексибилна машина која може да биде употребена како медиум кој овозможува извршување на голем број најразновидни специјализирани операции од широк спектар, во зависност од влезните податоци и програмот што во него се извршуваат. Тоа практично овозможува да се симулираат најразновидни структури. На пример, компјутерот, на кој јас го пишувам овој текст, како конкретна машина, се состои од хардвер- процесор,интегрални кола, жици, меморија и слично, но во основа оваа машина може да ја симулира структурата на друг тип машина. Тој друг тип на машина не е конкретен дел од хардверот на мојата машина, но постои во форма на

правила и дијаграми кои можат да бидат изведени во хардверот на мојот компјутер. Токму оваа структура на компјутерот во науката е позната како 'виртуелна машина'.

За Денет, мозокот претставува еден вид 'виртуелна машина' и во прилог на неговиот обид свеста да ја објасни токму како *имплементација* на тете, во *паралелна архитектура*, му одат најновите истражувања во компјутерските науки. Имено, во последно време се прават напори да се изградат машини кои ќе работат на паралелен принцип, односно неколку компјутациони канали ќе работат истовремено и ќе бидат во интерактивен однос еден со друг. Овие машини, познати како 'неврално мрежно моделирање' будат надеж кај научниците дека се поблиску до имитацијата на физичката структура на мозокот. Тоа ќе овозможи компјутерите да бидат побрзи, да "учат", а можеби еден ден самите да го менуваат своето однесување.

Денетовиот модел на свесното искуство е „сукцесивност на состојби конституирани од најразновидни процеси кои настануваат во мозокот, а не нешто повеќе и над тие процеси што се причина за нивно настанување.“ [Dennet, 1994, p.58] Самиот Денет нагласува дека верува оти мора да постои нешто, некакво својство, кое ги разликува свесните настани од несвесните настани. На пример, можеме да кажеме дека еден настан станува свесен ако и кога ќе стане дел од привремената доминантна активност на церебралниот кортекс. Се разбира, ова толкување може да се прифати, но премногу е општо и не ги објаснува деталите. Прашањето што навистина бара одговор е: колку долго мора учесникот во таа доминантна активност да трае и колку треба да биде интензивна и ексклузивна неговата доминација, за да можеме да кажеме дека постанал елемент на свесното искуство? Тоа за Денет е многу тешко да се одговори. Доколку сакаме да

останеме во рамките на релаизмот во однос на феноменот свест, мора да признаеме дека еден елемент може многу кратко време да навлезе во доминантна активност, но за уште пократко време да се загуби без да остави и најмала трага во мозокот. Се разбира, вели Денет, доколку еден елемент партиципира „доволно долго“ во доминантната активност тогаш тој ќе биде кандидат да постане свесен дури никогаш и да не бил соодветно запомнет, но ако се случи да исчезне предвреме, никогаш нема да дојде во „привилегираната“ категорија, дури и да остави соодветна трага во меморијата. Значи основното прашање е „Колку долго е доволно долго?“ Денет тврди дека тоа не може да се каже, бидејќи не постои главен арбитар кој ќе каже „еве токму сега“. Да се биде елемент на свеста воопшто не значи да се биде на сцена на некаков си театар или на филмско платно. Напротив, тоа многу повеќе личи на стекнување слава. Сите оние содржини кои ќе успеат да ги монополизираат ресурсите доволно долго за да го достигнат нивото на типични и симптоматични ефекти кои ќе се изразат како меморија, одреден тип на однесување и слично, се здобиваат со „славата на церебралниот кортекс“. Меѓутоа не сите содржини можат да станат „славни“, бидејќи конкуренцијата за победник е многу голема. „Исто како и во светот на спортот, победата е сè. Не постојата поголеми почести што ќе можат да им бидат укажани на победниците, нема Хол на познатите за тие да бидат таму истакнати. И во случај кога Холот на познатите е само одвишна формалност (доколку сте веќе познат, изборите се одвишни, а доколку не сте, изборите нема да ви помогнат), не постои инаугурација или трансдукција во свест после влијанието кое е веќе обезбедено со победа над компетентите...“ [Dennett, 1994, p.69]

По прашањето на феноменот свест Денет завземе онтолошки став што самиот тој го нарекува 'благ реализам'. Тоа може да се сфати

како надополнување на онаој обид во филозофијата на умот што започна уште со Рајл и неговата 'категоријална грешка'. На својата теорија Денет гледа како на „текстура на роман“, нагласувајќи при тоа дека тој посветува внимание на вистинските детали на науката за умот и поставува филозофски прашања за тие детали. Со тоа сака да истакне дека е меѓу првите филозофи кои побарале основа во современите научни достигања за да изнесе на површината спротивставени аргументи врз основа на претпоставките кои останатите филозофи, а понекогаш и самиот тој, ги имаат превидено. Тој смета дека тие аргументи му даваат надеж за дислоцирање на традиционалните сфаќања од кои предходните филозофи почнувале, по однос на феноменот свест. Тоа особено се однесува на неговото инсистирање на еволутивните модели за настанување на свеста и перспективата што тој ја гледа во когнитивните науки како повратно инженерство кое води во надминување на конзервативните сфаќања во филозофијата. Денет е на мислење дека неговата идеја за умот како „виртуелна машина“ составена од стотици или илјадници делови ќе му овозможи да остане на сигурна далечина од добро познатите ставови за умот кои се среќаваат скоро кај сите филозофи од Декарт до денес.

Се разбира, нему му е потполно јасно дека неговото инсистирање врз потребата филозофите да се држат до релевантните науки пред да се запатат напред, како и неговото одбивање да остане во рамките на традиционалните методи и аргументи го ставаат во редот на 'отпадници' во филозофијата.

Уште повеќе, во врска со двете главни теми, содржина и свест, јас имам 'радикален став' кој што на еден осамен и неуверлив начин укажува дека многу од работата која се врши на работ на науката е без спас. Затоа се оградувам од некои контраверзности кои го привлекуваат вниманието на другите што работат во оваа област, меѓутоа филозофските проблеми што

поизлегуваат директно од нефилозофските истражувања во когнитивните науки ме засегаат и за мене се поинтересни, попредизвикувачки и посуштествени. Затоа јас се концентрирам на нив: рамковниот проблем, проблемите за менталните слики и 'пополнувањето', поврзувачкиот проблем и проблемот на привремените аномалии. Сметам дека овие се вистински, наспроти артефактните проблеми на менталната пратстава и ги поттикнувам оние кои се занимаваат со филозофијата на умот да придонесат за нивно разрешување.

На Денет му е сосем јасно дека на многумина сеуште им изгледа дека свеста е еден вид „внатрешно светло“, еден вид театарска или кино претстава. Меѓутоа, тој е убеден дека патот по кој тој тргнал е вистинскиот пат за објаснување на феноменот свест и дека кај него е клучот со кој ќе ги затвори портите на 'картезијанскиот театар' откако еднаш за секогаш ја спушти завесата на неговата сцена.

Appendix A

Бертранд Расел

На англискиот филозоф Бертранд Расел, во историјата на филозофијата му припаѓа видно место. Тој е еден од ретките мислители чија невообичаено жива филозофска имагинација и извонреден продуктивен филозофски дух, оставиле белег како врз филозофската мисла, така и врз развојот на човештвото воопшто. За него може слободно да се каже дека е „последниот филозоф кој во денешно време на тесна специјалност и стручност, која што го зафати не само подрачјето на научната дејност туку и подрачјето на филозофскиот дух, останал верен на онаа карактеристика на филозофската традиција според која филозофот ги третира сите значајни проблеми на своето време, останал верен на онаа универзалност и сеопфатност на мислата, која беше карактеристика на сите големи умови на филозофското минато.“ [Berberovič, 1972, str.15]

Како што наведува во својата автобиографија, Раселовата љубопитност кон филозофијата била поттикната од неговата желба да пронајде цврста основа за верување во математичките вистини. Уште на единасетгодишна возраст, кога неговиот брат го вовел во тајните на геометријата на Еуклид, Расел не можел да се помири со тоа дека треба да им верува на аксиомите само на збор. Тоа ќе го промени не само неговиот животен пат, бидејќи основна преокупација ќе му стане филозофијата, а посебно филозофијата на математиката, туку ќе придонесе за настанувањето на голем број дела на полето на логиката и логичката анализа. Раселовото сфаќање на природата на логичката

анализа, како и местото и улогата на логиката за филозофијата воопшто ќе изврши големо влијание врз развојот на филозофијата на дваесеттиот век. Посветувајќи му видно внимание на проблемот на јазикот и неговата улога во разбирање на филозофските проблеми, Расел заедно со Џорџ Мур, ќе изврши големо влијание врз формирање на ставовите и мисловната активност на голем број мислители кои во историјата на филозофијата се познати под името „аналитичка филозофија“.

Всушност, Рајл и Мур се сметаат за основоположници на темелните ставови на аналитичката филозофија. Самата аналитичка филозофија во голема мера се напојува од изворите на емпиристичката филозофска традиција и најчесто се смета за етапа во континуираниот развој на емпиристичката струја во филозофијата воопшто. Без разлика за која варијанта на аналитичката филозофија да станува збор (феноменалистичка, физикалистичка, прагматистичка и секојдневно-јазичка анализа), нивната основна определба е употребата на методот на логичка анализа во филозофијата и недвосмислената антиметафизичка позиција во однос на можните решенија на филозофските проблеми.

Аналитичката филозофија еден од оние правци во филозофијата на дваесеттиот век за кои се вели дека се носители на одредени промени во однос на тежиштето на филозофската проблематика. За разлика од традиционалната филозофија која тежиштето на филозофските проблеми го ставаше на структурата на светот и смислата на збиднувањето, аналитичката филозофија го поместува тежиштето во правец на тоа како може за светот смислено да се говори. Од тие причини проблемите за јазикот, проблемите на значењето, како и анализата на нашите искази за светот прераснуваат во главна тема на расправа во аналитичката филозофија. Улогата на

Бертранд Расел на ова поле е несомнена. Без оглед на тоа што аналитичката филозофија го доживува својот подем многу подоцна по постулирањето на основните Раселови ставови и теории, неговата филозофија треба да се разбере како еден вид патоказ кој го посочил патот по кој аналитичката филозофија треба да се упати и ќе се упати. Тоа посебно се однесува на неговата теорија на дескрипција која е длабоко поврзана со неговата претпоставка дека значењето на името треба да биде поистоветено со предметот кој тоа име го означува, како и неговата теорија за јазикот.

Веќе рековме дека Раселовиот интерес кон филозофијата е пронаоѓањето на солиден фундамент за математичките вистини. Во тој правец Расел прави обид да постави одредени теориски претпоставки што ќе му го овозможат остварувањето на неговата цел. Почетната фаза на оваа теорија е одбележана со неговото тврдење дека математичките ставови претставуваат емпириски генерализации кои индуктивно се оправдани со бројот и разновидноста на опсервациите кои се согласни со нив, но подоцна го напушта ова мислење. Во подоцнежните фази на занимавањето со овој проблем, Расел доаѓа до решени на проблемот кое, под општоважечка претпоставка дека сета математика може да се редуцира на исказите за природните броеви, го гледа во редукција на математичките искази на исказите на системот на формалната логика. Првиот негов обид за решавање на проблемите со математичките вистини е изнесен во неговот дело *Принципи на математиката* (*Principia Mathematica*), објавено уште во 1903 година. Потоа во периодот од 1910 до 1912 објавува во соработка со неговиот учител по математика, Алфред Вајтхед (Alfred N. Whitehead), три големи томови посветени на овој проблем. Во 1919 година го објавува делото *Вовед во*

математичката филозофија, во која се обидува на популарен начин да ги доближи овие проблеми до поширок круг на читатели.

Формирањето на Раселовата теорија за математичките вистини во голема мера е зависна од неговото онтолошко стојалиште. Во текот на својот мисловен и духовен развој, Расел честопати ги менува своите сфаќања за онтологијата. Можеби ќе звучи малку чудно, но почетната фаза во развојот на неговата онтолошка теорија е апсолутниот идеализам. Во овој период од неговиот духовен развој тој е под влијание на неохегелијанците Бредли (Breadly) и Мек Тагарт (Mac Tagart), кои во тоа време имаат големо влијание врз развојот на филозофската мисла во Британија. Основниот Раселов став во тој период е дека единствена реалност е апсолутниот дух кој претставува една единствена и неделива целина. Меѓутоа, Расел набргу го напушта овој став бидејќи увидел дека во апсолутниот идеализам не може да го пронајде основниот фундамент на математичките вистини. Имено, за да го потврди и оправда постоењето на математичките вистини, Расел увидел дека треба о да воспостави иредуцибилност на релациите и платонистичка теорија за исказите според која би произлегувало дека релациите се независни од менталната активност на субјектот. Тоа не може да се стори од позиции на апсолутниот идеализам.

Од тие причини, тој почнува полека да се приклучува кон филозофските сфаќања на Џорџ Мур (Georg E. Moor), кои му овозможувале поинаков пристап кон доказите за непротивречниот карактер на математичките вистини. Во основа на Муровата филозофија лежи дуализмот, па така Расел под влијание на неговите ставови и самиот станува дуалист. Тој во оваа фаза на духовниот развој смета дека за светот може да се говори во рамките на двоен дуализам. Едниот е дуализам меѓу менталното и физичкото, а

другиот дуализам на универзалното и партикуларното. Со објавување на делото *Проблеми на филозофијата (The Problems of Philosophy)* во 1912 Расел потврдува дека е длабоко навлезен во водите на дуалистичкото толкување на светот. Во ова дело тој ги смета умот и материјата за последни ентитети на светот. При тоа, материјата е определена како свекупност на сите физички објекти и како таква таа е причина на она што го нарекуваме сетилни податоци (sense-data). Така тој вели:

„... и треба околу осум минути на светлина што доаѓа од сонцето да допре до нас; значи, кога ние го гледаме сонцето, го гледаме сонцето од пред осум минути. Сè додека нашите сетилни податоци ни овозможуваат евидентност за физикото сонце тие ни овозможуваат евидентност и за физичкото сонце од пред осум минути; ако физичкото сонце престане да постои во следните десет минути, тоа нема да предизвика никаква разлика во сетилните податоци што ние ги нарекуваме 'гледање на сонцето'. Ова ни дава илустрација за неопходноста од правење разлика помеѓу сетилните податоци и физичките објекти.“ [Russel, 1912, p.17]

Постоењето на материјата е реално и независно од нашето сетилно искуство, но таа се наоѓа во однос на кореспонденција со нашето сетилно искуство.

За разлика од материјата, умот го претставува сето она за што ние сме непосредно свесни при чинот на сфаќањето. Сепак, Расел нагласува дека умот не треба да се разбере како ментална супстанција која би била основен извор на сите наши искуства. Затоа умот треба да биде разбран како она што ни овозможува да дофатиме стварите во сетилноста и универзалното во поимите. Според него, умот е она што мисли, верува, сака, се надева, односно со еден збор умот е свест. Во делата што подоцна ќе ги напише, Расел поимот ум ќе го замени со

поимот сфаќање како краен ментален факт, а поимот материја ќе го замени со поимот 'sensibilia'. Поимот *sensibilia* во неговата онтологија ги означува оние објекти кои имаат ист метафизички и физички статус како 'sense-data', но тие не мора да и бидат дадени на некоја свест.

Може да се каже дека и дуализмот, како претходно апсолутниот идеализам, Расел го прифаќа со цел да ја покаже вистинската природа на математичките вистини. Во тој правец Расел доаѓа до заклучок дека математиката се состои од аналитички вистини *a priori*, односно вистини кои се независни од севкупното искуство. Од стојалиште на дуализмот Расел смета дека сите ентитеи можат да се поделат во две класи- партикуларии, кои влегуваат во комплексите единствено како субјекти на предикатите и универзалии, кои можат да се јават како предикатите во комплексите, не егзистираат во времето и немаат релација кон едно одредено место туку можат да бидат вимултано присутни во различни релации. Според ова сфаќање, партикуларното, може да биде или ментално или физичко и постои на начина на поединечна егзистенција. За разлика од него универзалното претставува еден вид „безвременско спротивставување на егзистенцијата“.

Во 1921 година Расел го објавува делото *Анализа на умот* (*The Analysis of Mind*) и во него го напушта двојниот дуализам, а ја инаугурира новата фаза во градењето на сопствената онтолошка теорија – неутралниот монизам.

Раселовата теорија за неутрален монизам

Од позиција на дуализмот Расел подолго време не можел да ја прифати теоријата за неутрален монизам, бидејќи сметал дека разликата помеѓу субјектот и објектите на искуството е иредуцибилна. Меѓутоа, откако го прифатил сфаќањето дека материјата и умот всушност се логички конструкции и дека тврдењето за постоење на субјектот е произволно, бидејќи субјектот не е даден во искуството, почнал да ги приближува своите ставови кон неутралниот монизам.

Во рамките на онотлошката теорија, неутралниот монизам, кај Расел се изразува главно преку два момента. Едниот е сфаќањето дека светот е составен од неутрални настани кои во одреден контекст може да бидат осети, во друг контекст може да бидат претстави, а во некој трет контекст настани кои не ги перципираме. Другото сфаќање е дека дуализмот во светот не е дуализам на различни ентитети, туку е тоа дуализам на каузални закони. Во рамките на овие две сфаќања преку кои се изразува неутралниот монизам, Расел се обидува да покаже дека светот е всушност составен од настани. Тој го определува настанот како „нешто што зафаќа мал дел простор-време“ и за него ние дознаваме емпириски, односно преку искуството. Во нашето искуство настаните се изразени како осети и претстави.

Во *Анализа на умот* Расел го застапува сфаќањето дека она што најчесто го определуваме како ум и материја всушност е конструкција од настани. Всушност тој застапува еден вид редукционизам, главно под влијание на ставовите на Вилијам Џејмс, преку тврдењето дека умот и материјата се логички конструкции од првобитни елементи кои самите не се ниту ментални ниту физички. Разликата меѓу умот и

материјата настанува поради тоа што одредени елементи како што се претставите и осетите влегуваат единствено во конституирање на умот, но и поради делување на различни каузални закони. На тој начин исти осети, кога се во согласност со законите на психологијата го помагаат конституирањето на умот, а кога се во согласност со физичките закони го помагаат конституирањето на физичкото. Гледано од ментален аспект овие елементи го вклучуваат во нив она што Расел го нарекува 'мнемоничка каузалност', еден вид на делување од далечина. Тоа значи дека овие елементи, како емпириски факти се способни да создадат слики во помнењето. Расел бил упорен во тврдењето дека мислите се логички конструкции, но никогаш сериозно не се обидел да го реши проблемот какви односи мора да постојат меѓу различните елементи за тие да можат да бидат конституенти на умот.

Како што нагласува на почетокот дело, *Анализа на умот*, неговата цел ќе биде да ја „отфрли теоријата која што некогаш и самиот ја подрлувал: теоријата дека суштината на сè што е ментално е сигурно нешто различно наречено „свест“, кое настанува или како релација кон објектите, или е пак перманентно својство на физичките феномени.“ [Russel, 1921,p.9] Читајќи го ова Раселово дело не можеме, да кажеме со сигурност дека тој нуди адекватен приказ на сите ментални појави. Да ги земеме на пример, верувањата. Тој тврди дека за содржината на едно верување може да се каже дека „таа содржина може да се состои само од зборови, или само од претстави, или може да биде мешавина и на двете, или едните или другите заедно со еден или повеќе осети.“ [Russel, 1921,p.236] Пред да го напише ова дело Расел бил на мислење дека кога едно наше верување се состои од слики, тогаш ние го сметаме за вистинито поради сличноста на тие слики со некој факт. Меѓутоа, во *Анализа на умот*

неговите ставови не се осема јасни во тој поглед. Така тој вели дека постоењето на едно верување кое е вистинито или лажно е добиено со покажување на фактите или на одредена оддалеченост од нив, но дозволува дека не е доволно да се наведат сликите, осетите или чувствата како содржина на уверувањето. „Нужно е дека треба во тоа да постои специфичен однос помеѓу нив, односно таков однос кој кога се изразува со кажување да е содржина на она што се верува.“[Russel, 1921,p.236] Подоцна Расел ќе го насочи неговото внимание кон бихевиористичките теории за уверувањето и ќе ги смета вистинити они уверувања кои можат да се верификуваат.

Погоре кажавме дека неутралниот монизам, се изразува и преку дуализмот на каузални закони. Оваа теорија претпоставува, барем онака како што Расел ја толкува, дека дуализмот во основа не е удализам на ентитети, туку дуализам на каузални закони. Според него, постојат два вида каузални закони кои не се сведливи еден на друг. Тоа се физички и психолошки каузални закони. Кога настаните од кои е составен светот ќе се наредат на по првиот закон, тие ги сочинуваат физичките закони, а кога ќе се наредат по другиот начин тие ги сочинуваат психолошките закони. Разликата меѓу психологијата и физиката е во тоа што првата се занимава со замите настани, додека пак втората се занимава со системите на настани која таа ги третира како физички објекти. Теоријата на неутрален монизам Расел ќе ја застапува до крајот на својот живот.

Значајно е да се напомене дека Расел, при крајот на својот живот полека го напушта сфаќањето за претставите и осетите како суштински ментални и го изнесува ставот дека еден настан не е ниту ментален ниту материјален по некој негов суштински квалитет, туку само по неговите причински односи. Во една прилика го изнел и тврдењето дека она што го означуваме како ментални настани е

идентично со физичките состојби во мозокот, но не објаснил подетално како дошол до тој заклучок. Но, доколку се има пред вид Раселовото сфаќање дека физичките предмети ни се познати само со помошна дескрипција, како надворешна причина на нашата перцепција, што има за последица ние само да можеме да ги наслутуваме нивните суштински карактеристики, тогаш не е чудно тој да изнесе и вакво тврдење. Сепак, една теорија од овој вид несомнено се соочува со начинот на кој може да се оправда нашето уверување за постоењето на било каков надворешен предмет.

Една од забелешките што најчесто се упатува кон Раселовите ставови е неговото инсистирање да причинското објаснување на перцепцијата бара од физичките предмети да се наоѓаат во видниот простор. Имено, кога моето перципирање на екранот на компјутерот на кој го пишувам текстот се објаснува во границите на преоѓање на брановите на светлината од екранот до моето око, тогаш се прифаќа дека екранот е сигурно таму каде што јас го гледам. Како што е општопознато,, ние понекогаш разликуваме помеѓу местото каде што што физичкиот предмет се јавува и местото каде што тој навистина е, но заклучокот кој не наведува да ја правиме разликата е заснован на претпоставката дека дека и другите предмети се таму каде што изгледа дека се. Доколку можеме да развиеме здраворазумска концепција на физичкиот свет како теориски систем во поглед на еутралност на основата на сетилните квалитети, тогаш можеме да дозволиме тој систем да превзема елементи од кои што настанал. Физичкиот предмет е поставен наспроти прцепцијата од која е тој апстрахиран и издигнат на степен на причинска одговорност за нејзино настанување.

APPENDIX B

Туринговата машина

Свесен за тоа дека во основниот текст на оваа дисертација, постојат места на кои само патем се споменати основните тези на еден многу значаен мислител за развојот на Денетовата теорија за свеста, а кои доколку беа инкорпорирани во основниот текст, непотребно ќе го оптовареа, се одлучив тоа да го сторам во овој додаток.

Некаде во, сега веќе далечната 1930 година на дваесеттиот век, Англискиот математичар Алан Туринг, ја изнесе идејата дека машините можат да поседуваат неформалност во нивното функционирање. Со еден збор, Туринг не гледал никаква принципиелна разлика помеѓу сопствените можности (како човечко суштество) и можностите на една машина (компјутер). Декартовото *Cogito ergo sum*, тој го претвори во *Мислам, значи сумирам*.

Оскрнавувачки го со тоа, според многумина, светиот пламен што човекот од дамнаина го носи во себе, Туринг ги сведе сите манифестации на човечкиот ум на едноставни математички операции. Една од неговите најпознати тези гласи: Тоа што може да го пресмета умот на еден човек, може да го пресмета и машината. Согласно оваа теза, Туринг ќе донесе заклучок дека ако човекот има душа, тогаш и машината може да има душа, односно, ако машината нема душа, тогаш ни човекот не може да има душа, земајќи пред вид дека поимот 'душа' означува неформален ентите.

Без разлика, дали веруваме или не во постоење на душата, ние луѓето се чувствуваме секогаш поумни од машината, колку и да е

таа комплексен систем. Иако постојат комплексни системи (компјутери) кои можат да го надминат човекот во брзина и прецизност на изведување на одредени математички и интелектуални операции, нашиот интелект со тоа не е импресиониран. Човечкиот ум не е маханичка направа и тој може да извршува одредени операции, а истовремено да донесува заклучоци за тие операции. За разлика од него ниту една машина не е во состојба истовремено да извршува процеси и да донесува заклучоци за сопственото процесирање.

Меѓутоа Алан Туринг не се согласил со овој начин на размислување. Неговиот луциден ум се издига над системот што го опишавме и доаѓа до заклучок дека е невозможно да се излезе од системот. Неговото тврдење е дека човекот може да излезе од системот исто толку колку што машината е во состојба тоа да го стори. Да појдеме со ред. Ако во машина која е способна да собира броеви (било механички, било по електронски пат) го уфрлиме бројот 1, па повторно 1, па повторно 1 итн., независно од тоа колку пати ќе ја повторуваме оваа операција, машината нема да се потруди сама од себе да ја научи, односно нема да ја согледа репетитивноста на процесот и со самото тоа нема да биде во состојба да не антиципира. Машината оваа операција ќе ја обавува исто и после милион пати, како што тоа го направила првиот пат. За разлика од неа, на секое интелигентно суштество нема да му биде тешко набрзо да ја открие регуларноста на операцијата која ја изведува и таа регуларност да ја формулира преку некое правило или принцип. Интелигентното суштество е приморано на вакво издигнување над механичкиот процес поради неговата потреба за целисообразно однесување. Процесите кои престануваат да бидат целисообразни – како што е тоа случај со бесмисленото додавање на еден по еден ист

број- во свеста на интелигентното суштество добиваат карактеристика на здодевност, при што се напуштаат или отфрлаат. Машината, за разлика од интелигентните суштества нема цел во самата себе; нејзината цел е во нас, бидејќи ние сме ја конципирале со одредена намена.

Оксфордскиот филозоф, Џ.Р. Лукас (J.R.Lucas), неговата статија „Умови, машини и Гедел“ ќе го напише следново за за целисообразноста на интелигентно однесување:

При нечиј прв и наједноставен обид да филозофира, таквата личност се наоѓа себе си вплеткана во прашања дали кога некој знае нешто тој знае дека го знае тоа и за што, кога некој размислува за себе, тој размислува, и што или кој го спроведува мислењето. Доколку таа личност е збунета и преокупирана со овие прашања подолго време, таа научува да не инсистира повеќе на овие прашања: концептот на свесно суштество е имплицитно, сфатен како различен од несвесен објект. Кога ќе кажам дека свесното суштество знае нешто, ние не само што тврдиме дека тоа го знае тоа, туку и дека знае дека знае, и дека знае дека знае дека знае и сè така со ред сè додека ни е до анализирање на тој феномен, односно додека не ни стане јасно дека сме соочени со бесконечен регрес. Меѓутоа, не бесконечен регрес во лоша смисла, бидејќи во овој случај прашањата полека бледеат, стануваат бесцелни, попрво од одговорите. Прашањата ни се чинат бесцелни затоа што самиот концепт ја содржи во себе можноста да се продолжува со одговорите неограничено долго. Покрај тоа што свесните суштества се во можност да продолжат со ваквите процеси, ние не сакаме ова да го иснесеме на едноставен начина како сукцесија на задачи кои тие се способни да ги извршуваат, ниту пак тоа го разбираме како бесконечна секвенца на себство и супер-себство и супер-супер-себство. Наместо тоа, ние многу почесто инсистираме на тоа дека свесното суштество е единствено и иако говориме за делови на мозокот, ние тоа го правиме само во вид на метафора, не допуштајќи тоа да се разбере буквално.

Парадоксите на свеста настануваат поради тоа што свесното суштество може да се гледа себе си како и другите ствари, но сепак не може да се расчлени на делови... свесното суштество може да се разгледува себе си и сопственото искуство а сепак да не биде нешто друго од оној кој размислува. Машината може да биде направена така да може да зборува или да го „има во вид“ сопствениот начин на делување, но таа тоа не може да го „има во вид“ а при тоа да не постане друга, поинаква машина, имено стара машина со „нов дел“, додатен дел. Но во нашата идеја за свесниот ум всадено е верувањето дека умот може да се одржува себе си и критички да се однесува кон сопственото однесување, а при тоа да нему биде потребен никаков екстра дел: тој е веќе потполн, нема Ахилова пета. [Lukas,

Се чини дека Лукас е во право. Навистина, интелегентното мислење честопати се заплеткува во бесконечен регрес. Лукас точно воочува дека прашањата се тие што во тој случај се несупстанцијали, а не одговорите. Во секоја секвенца на бесконечниот ред одговорите секогаш се објективни. Имено, точно е дека некој може да знае дека знае нешто и да може да поима дека знае дека знае итн., но заради што тогаш едно такво упорно инсистирање вр едно те исто прашање, кое никогаш, дури и да му дадеме бесконечно многу одговори, повторно останува нездоволено. Во длабочината на на еден таков бесконечен регрес лежи, како негов прв двигател, лежи тенденцијата кон објективноста или обратно- основните мотиви на таквото размислување може да се најдат во тенденцијата да се најде излез од системот кој не детерминира. Постоенето на можност за излез од системот би значело постоење на потполната објективност.

Во делото „Четири дијалози кои се однесуваат на две нови науки“, Галилео Галилеј претставува три личности кои учествуваат во дијалозите во оваа книга. Тоа се ликовите: Симплицио, Салвиати

и Сагрето. Симплицио е претставен како образуван, но по малку лекоумен и тапоглав, за разлика од него Салвиати е зналец и длабокоумен мислител. Овие два лика во основа се носители на главните дијалози во делото. Се прашаувам зошто Галилеј го вовел и третиот лик- Сагрето? Овој трет лик придонесува расправата да се одвива на објективна основа., бидејќи нему му е доделена ролјата на неутрален набљудувач, кој ја проценува точноста на изнесените мислења меѓу останатите два лика. Меѓутоа, следејќи ги дијалозите, заклучуваме дека Сагрето е секогаш е на страната на Салвиати, а никогаш во полза на Симплицио. Можни се две објаснувања: или сагрето е секогаш пристрасен, со што постојано се нарушува објективноста, или пак Салвиатио секогаш е во право. Под претпоставка дека ова второво е точно, ни се наметнува прашањето зарем двата лика не се доволни за текот на целата расправа? Можниот одговор е веројатно поради тоа што без присуство на Сагрето објективноста на добиените заклучоци ќе загуби од објективноста. Но зошто тогаш не воведеме уште еден лик, некој нов Сагрето (Сагрето2) кој ќе биде на повисоко ниво и според тоа ќе ја проценува објективно расправата на Симплицио и Салвиатио, а исто така и ставовите на Сагрето? Тоа не е би било од никаква полза, бидејќи со тоа го воведуваме 'ркулецот на бесконечниот регрес. Тука сега би можеле да воведеме уште еден Сагрето кој би бил на повисоко ниво, па уште еден Сагрето на уште повисоко ниво, па уште еден и така натаму, се додека не дојдеме до ескалација во „објективноста“ која никогаш нема да има крај. Всушност, колку колку и да одиме на повисоко ниво на објективност, ситуацијата не станува ни за педа пообјективна. Значи ако уште на првото ниво ни е сосем јасно дека Салвиати едноставно во право, а Симплици не е, зошто воопшто да го уфрламе во игра ликот на Сагрето. Одговорот е

едноставен. Поради илузијата дека излегуваме од системот. Галилео со оваа литературна конструкција ни создава илузија на излез од системот, која е само интуитивно прифатлива.

Да се запрашаме себе си како можеме да знаеме дали сме психички здрави? Некој веднаш ќе ни одговори - По тоа што светот го гледаме на логичен и конзистентен начин. Меѓутоа, познато е дека и луѓето кои не се психички здрави живеат во свет на сопствена конзистентна логика, иако тој свет е испревртен во однос на нашата логика. Доколку не би можеле да со нешто да ја споредиме сопствената логика, како би ја процениле нејзината исправност со помош на неа самата? По се изгледа, единствен начин да бидеме сигурни во нешто при размислувањето е да се спуштаме, а не да се издигнуваме над проблемот. Значи, како можеме да бидеме сигурни во сопствената логика? Спуштајќи се длабоко во процесите кои лежат под површината на манифестираното однесување, ќе го допреме дното на кое сите процеси течат автоматски, без колебање. Дали ова дно е физиолошко дно или молекуларно или дури и физичко, не е важно; важно е дека понатаму не можеме да одиме, значи нема бесконечен регрес. Од тука па натаму, нештата се земаат објективно „здро во готово“. Не постои повеќе референтен систем, со кој нашиот систем, чие дно го допревме, би можел да се споредува.

Ваквото сфаќање на граничната ситуација, односно нејзините импликации, не важи за оние кои веруваат во интервенција на некое натприродно суштество кое се наоѓа вон од системот. Науката, се разбира, ја игнорира можноста на ваквата интерпретација, бидејќи се труди сите тие феномени да ги објасни преку врските и интеракцијата внатре во системот.

Можеби сега, после овој краток преглед на досегање до објективноста и излегувањето од системот, ќе ни биде полесно да разбереме како на некои луѓе им успева да се помират со парадоксите. При тоа се повикуваме на Алан Тјуринг, кој согледал дека со субјективната метода, или интроспекција, се доаѓа до дното на објективноста, а од друга страна, со обидот да се издигнеме и да објективизираме дадена состојба, се запаѓа во сè поголема субјективност и губење на критериумот. Прогласувајќи го излегувањето од системот за илузија, Тјуринг го подвлекува непостоењето на супстанцијална разлика помеѓу мисловните и механичките процеси.

Меѓутоа, како и секогаш, постои и друга страна на медалата. Таа се нарекува Тјуринговиот **halting** проблем. Овој проблем непосредно е содржан во карактеристиките на природните броеви. Имено, се покажа дека тој најхармоничен и најсреден дел од човековото мислење во себе содржи некакви хаотични својства кои ни оневозможуваат тој систем во потполност да го „припитомиме“. Барем засега така стоија работите. Од тие причини **halting** проблемот не е сеуште решен.

Основа на овој проблем е можноста за предвидување. На пример, кога би ги земале појдовните услови и природната интеракција помеѓу компонентите кои ја сочинуваат појдовната ситуација, се јавуваат случаи кога не можеме да го предвидиме она што ќе се случи, односно дали тој процес и кога тој процес ќе заврши. Постојат процеси кои се рекурзивни по природа и кои никогаш не се завршуваат. За некои од нив е докажано дека никогаш нема да завршат, но постојат голем број процеси за кои што ова не го знаеме; можеби се завршуваат, а можеби не.

Познанието за овој феномен би можело да ни биде од полза при решавање на некои проблеми на компјутерската наука (не е исклучено да ни бидат од полза и при решавање на проблемите на интелигецијата и свеста). Програмите што еден компјутер ги извршува можат грубо да се поделат на функции и тестови. Производот на функцијата е вредност изразена преку бројки, а производот на тестот е афирмација, односно негација на некое својство кое се тестира. И двете групи на програми, функциите и тестовите, се одликуваат со сопствен специфичен “од“, односно можат да се расчленат на една низа сикцесивни чекори. Поелементарните процедури, кои се интегрирани било во функцијата, било во тестот, можат, секоја посебно, да се поделат на уште поситни, примарни чекори, но се на се, основната претпоставка е дека без оглед на бројот на овие чекори, тој број е сепак ограничен. Во спротивно никогаш не би можеле да добиеме производ на една функција или тест, односно негов излезен (output) податок. Токму на ова место ни се наметнува прашањето: Може ли секогаш да се постави горната граница да должината на пресметување што го спроведува некоја програма? Имајќи го во вид она што претходно го кажавме, одговорот на ова прашање е дека постојат случаи кога однапред не може да се предвиди должината на пресметувањето и токму овој проблем со неможноста да се предвиди исходот од процесот е познат како ’Турингов **halting** проблем’. Можно ли е надминување на овој проблем?

Ќе се обидам, условно кажано, да направам еден вид синтеза на она што до сега беше кажано во однос на идеите на Туринг. Првата негова теза што ја споменах, беше дека она што човекот може да го пресмета, тоа може да го пресмета и компјутерот. Втората негова теза е заснована на неговото тврдење дека не постои тест кој

што може да ги разликува рекурзивните функции кои се конечни од оние кои не се конечни и врз основа на тоа да се донесе заклучок дека машините не можат однапред да поседуваат критериум кога треба да прстанат со пресметување, а кога не. Меѓутоа, човекот за разлика од машината, поседува таков критериум.

Во наведениот пример, Лукас се обиде тоа јасно да ни го покаже. Да потсетиме. Тој вели дека секое свесно суштетство (тука мисли пред сè на човекот) има способност да научи да се откаже од поставување на безсмислени прашања кои водат во бесконечен регрес. Погоре нагласивме дека парцијалната рекурзивност води во бесконечен регрес, бидејќи таквите процеси никогаш не се завршуваат. Прашање е каде лежи клучната разлика меѓу човекот и машината, односно благодареејќи на што човекот ги 'процесира' информациите на таков начин да може да донесе заклучок кои од нив се бесплодни, а кои даваат резултат?

Доколку се обидеме да размислуваме во рамките на Туринговите претпоставки, би можеле да кажеме дека разликата лежи во контекстот. Имено, машината, барем за сега, има неспоредливо посираомашен контекст за сопственото процесирање, така што нивното „размислување“ е неспоредливо поплатко од она на човекот. Се разбира, од формална гледна точка, не постои принципиелна разлика меѓу овие два начина на процесирање (“размислување“). Логиката која важи за човековото размислување, важи и за работата на машината. Ние не сме свесни и интелегентни суштества, благодарение на некаков специјален центар за свест и интелигенција вграден во нас; нашата свест е резултат на севкупната активност и однесувањето на сите делови на мозокот, па и на телото. Ален Туринг верувал дека на сличен начин и интелигенцијата, па дури и свеста на машината може да биде

резултат на интеракција на нејзините масивни подсистеми, кои ќе работат на стриктно конзистентен начин. Со тоа тој го промовира парадоксот дека конзистентните и логични процеси можат да резултираат со флексибилни, па во крајна линија и ирационални процеси.

Што се однесува пак до halting проблемот, би можеле да кажеме дека тој важи и за човекот. Ниту ние луѓето, ниту машините, не поседуваме формален критериум за разликување на општите од парцијалните рекурзивни процеси. Сепак, ние луѓето, за разлика од машините ја имаме способноста тоа да го согледаме. Тука веќе се јавува моментот на мистичното. Кој или што ни го овозможува тоа? Без да навлегуваме во рамките на мистичното, да се обидеме да го рационализираме ова комплексно прашање.

Со таа цел да се обидеме да ги анализираме нашите сопствени критериуми. Како што веќе беше кажано, ние неплодните мисловни процеси (чија причина и натаму лежи во парцијалната рекурзивност, односно индиректната самореферентност), ги доживуваме како досадни. Критериумот, мора да се признае, е во голема мера произволен, бидејќи она што денес ние досадно, утре не мора да биде. Чувството на досада не може да се формализира, односно не може да се изрази преку мерна единица. Сепак тоа е општоприсутен феномен кој го следи секој процес на мислење. Можеби ќе звучи пресмело, но би кажал дека суштината на мислењето е да осцилира помеѓу заинтересираноста и досадата на мислечкиот субјект.

Туринг во неговиот напис „Computing Machinery and Intelligency” го изнесува уверувањето дека машините можат да го досегнат ова суптилно ниво, што го има човекот. Дали е Туринг во право? Во основа неговото уверување е базирано врз законот за премин од квантитет и квалитет. Следствено, неопходен услов за

појава на интелигентни процеси, несомнено е постоење на доволно комплексен и моќен супстрат, кој тие процеси ќе ги „носи“ во себе. Комплексната структура на човечкиот мозок покажува дека еден таков супстрат постои, но токму комплексноста на таа структура и нашата појмовна ограниченост (барем за сега) и знаење за неа, не се доволни да ја изразиме.

Да заклучиме. Можеме да кажеме дека за сега е несфатливо на кој начин машините би можеле да се здобијата со критериумот кој ќе им овозможи да „извршат“ избор на релевантните компоненти на проблемите. За разлика од нас луѓето, машините не можат да разликуваат релативно вистинито од помалку вистинито решение. Бидејќи за сега човекот останува единствен критериум за свесната активност, останува да се види дали “вештачката селекција“ што науката се обидува да ја направи, ќе броди со таков плод како што тоа го направила природната селекција со човекот како мисловно суштество.

Библиографија

Aristotel, *De anima*, In McKeon, C.R., (ed.), *Introduction to Aristotel*, New York, Modern Library, 1947.

Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, SNL, 1985.

Ayer, Alfred J., *Filozofija u dvadesetom veku*, prevod Risto Tubić, Svejtlost, Sarajevo, 1990.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge, 1966.

Berberović, Jelena, *Znanje i istina*, Filozofsko društvo Srbije, 1972.

Бергсон, Анри, *Душа и тело* (предавање), Лапис, Београд, 1994

Bošnjak, Branko, *Hrestomatija*, Zagreb, Matica Hrvatska, 1978.

Brett, G.S, *A history of psychology*, 2 vols, George Allen and Unwin, London, 1921.

Byrne, Alex, Behaviorism, in *The Companion to the Philosophy of Mind*, Guttenplan, Samuel, (ed.), Blackwell, 1994.

Dekart, Rene, *Rasprava o metodi*, Estetika, Valjevo – Beograd, 1980

Dekart, Rene, *Strasti Duše*, Grafos, Beograd, 1981.

Dennett, D. C., and Kinsbourne, M., "Time and the Observer: the Where and When of Consciousness in the Brain," *Behavioral and Brain Sciences*, June, 1992.

Dennett, Daniel C, "Mechanism and Responsibility," in T. Honderich, ed., *Essays on Freedom of Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Dennett, Daniel C, "Are Dreams Experiences?," *Philosophical Review*, 73, 1976.

Dennett, Daniel C, "Intentional Systems", *Journal of Philosophy*, No.8, 1971.

Dennett, Daniel C, *Brainstorms*, VT: Bradford Books, Montgomery, 1978.

Dennett, Daniel C, *Content and Consciousness*, Routledge and Keaga Paul, London, 1969.

Dennett, Daniel C, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MA: MIT Press/A Bradford Book. Cambridge, , 1984.

Dennett, Daniel C. "Mother Nature versus the Walking Encyclopedia," in W. Ramsey, S. Stich and D. Rumelhart, eds., *Philosophy and Connectionist Theory*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991

Dennett, Daniel C., "Cognitive Wheels: the Frame Problem of AI," in C. Hookway, ed., *Minds, Machines and Evolution*, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1984.

Dennett, Daniel C., "Intentional Systems in Cognitive Ethology: the 'Panglossian Paradigm' Defended," *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 1983.

Dennett, Daniel C., "Memes and the Exploitation of Imagination," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48, pp.127-135, 1990.

Dennett, Daniel C., "Producing Future by Telling Stories," in K. M. Ford and Z. Pylyshyn, eds., *The Robot's Dilemma Revisited: The Frame Problem in Artificial Intelligence*, Norwood, NJ: Ablex, 1991.

Dennett, Daniel C., "Quining Qualia," in A. Marcel and E. Bisiach, eds., *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.

Dennett, Daniel C., "Real Patterns," *J. Phil.*, 89, pp27-51, 1991

Dennett, Daniel C., "The Milk of Human Intentionality," *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980.

Dennett, Daniel C., "Why the Law of Effect Will Not Go Away," *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 5, 1974,

Dennett, Daniel C., "Self-Portrait", in S. Guttenplan, ed., *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Press, Oxford, 1994.

Dennett, Daniel C., *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown, 1991.

Dennett, Daniel C., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA: MIT Press/A Bradford Book, 1987.

Dennett, Daniel C., *Kinds of Minds*, Basic Books, New York, 1996.

Dennett, Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea (Evolution and the Meanings of Life)*, Allen Lane The Penguin Press, London, 1995.

Dennett, Daniel C., *Brainchildren: essays on designing minds*, Bradford Books, 1998.

Descartes, René, *Discurs de la Methode*, (превод на македонски д-р Кирил Темков), Епоха, Скопје, 1996.

Descartes, Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*, во Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije*, Biblioteka "Izvori i tokovi", Zagreb, 1976.

Geach, Peter, *Logic Matters*, Berkeley, 1972 .

Gellner, Ernest, *Words and Things*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

Guttenplan, Samuel, (ed.), *The Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1994.

Harris, R.B., "A brief description of Neoplatonism", In: R.B.Harris (ed) *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonistic Studies, Norfolk, pp. 1-20, 1976.

Humphrey, N., *A History of the Mind*, Simon & Schuster, New York, 1992.

Huxley, T.H., *Lessons in Elementary Physiology*, 1866, цитирано во Humphrey, N., *A History of the Mind*, Simon & Schuster, New York, 1992.

James, William, *Essays in Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

Kenny, Anthony (ed.), *Descartes: Philosophical Letters*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

- Kenny, Anthony, *The Methaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Klemm, Oto, *A History of Psychology*, (transl.)Wilm, E.C. and Pinter, R., Charles Scriber's and Sons, 1914.
- Laertie, Diogen, *Život i mišljenje istaknutih filozofa*, Beograd, BIGZ, 1985
- Locke, Don, "Mind, Matter and the Meditations", *MIND*, Vol.XC, July 1981.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser, Oxford, 1969.
- Lycan, W. G., "Form, Function, and Feel," *J.Phil.*, **78**, pp24-49, 1981.
- McGuinness, B.F., (ed.) *Ludwig Wittgenstein un der Wiener Kreis*, Oxford, 1967.
- McLaughlin, Peter, "Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion", *The Philosophical Review*, Vol.102, No.2, April 1993.
- Муџиќ, Ферид, *Јазикот на филозофијата: nobillissima substantia: истражувања од филозофската методологија*, Култура, Скопје, 1995.
- Муџиќ, Ферид, *Смислата и доблеста: [универзитетски учебник по филозофија]*, Универзитет „Св.Климент Охридски“, Битола, 1997.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- Нејгел, Томас, *Смртни прашања*, (превод од англиски Драган Јакимовски), Култура, Скопје, 1998
- Nietzsche, Posthumes 1884-1885, *Oeuvres philosophiques XI*, Gallimard, p.215-216, цитирано во: Жил Делез, Феликс Гуатари, *Што е филозофија*, Култура, Скопје, 1996.
- Nigel, Thomas, T., "Imagination, Eliminativism, and the Pre-History of Consciousness", (Paper delivered at the Toward Science of Consciousness (Tucson III) Coference, April 30th, 1998, [Abstract published in *Consciousness Research Abstracts* (3) 1998 p.36.].

- Penrose, Roger, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, 1996.
- Perry, R.B., "Conception and misconceptions of consciousness", *Psychological Review*, II :282-296, 1904, цитирано во Klein David, *The Concept of Consciousness (A Survey)*, University of Nebraska Press, Lincoln&London, 1984.
- Plotinus, *The Ennéads*, (Trans. S. MacKenna), Pantheon Books, New York, 1957.
- Quine, W. V. O, *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson of London, London, 1949.
- Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin LTD, London, 1921
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, London, 1912
- Searle, John, "The Mystery of Consciousness", *New York Review*, November 2, 1995
- Searle, John, *Mind, Language and Society, Doing Philosophy in the Real World*, Weindenfeld & Nicolson, London, 1999
- Sellars, R.W., *Aristotelian Philosophy of Mind: Philosophy for the Future*, The Macmillan Co., 1949
- Sellars, R.W., McGill, V.J., Faarber M. (ed.) *Philosophy for the future*, The Macmillan Company, New York, 1949.
- Stout, G.F., *Mind and Matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1931.
- Strong, C.A., *Why the Mind Has a Body*, New York, Macmillan, 1903.
- Taylor, C., *The Explanation of Behaviour*, London: Routledge & Kegan Paul. 1964.

- Turing A., "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, 59, pp.433-460, 1950.
- Vereš, Tomo, *Toma Akvinski (Izabrano delo)*, Globus, Zagreb, 1981.
- Wallis, R.T. Neoplatonism, Duckworth, London, 1972.
- Widgery, A.G., Immortality, in *Encyclopaedia Britannica*.
- Wilkie, J.S. "Body and Soul in Aristotelian tradition", in Poyntier, F.N.L. (ed.) *The Brain and its Functions*. Blackwell Scientific, Oxford, 1958.
- Wilson, Margaret, *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958.
- Жил Делез, Феликс Гуатари, *Што е филозофија*, Култура, Скопје, 1996.