



# PROBLEM SVESTI U FILOZOFIJI DUHA: REDUKCIONIZAM VERSUS ANTIREDUKCIONIZAM

## Pregledni naučni članak

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6557731>

Primljen: 15.03.2022.

Prihvaćen: 04.04.2022

## Nikola Ačanski

Nezavisni istraživač, Novi Sad, Srbija  
[n.acanski@yahoo.com](mailto:n.acanski@yahoo.com)

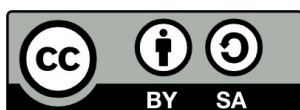
Filozofija duha (filozofija uma; eng. philosophy of mind) savremena je filozofska disciplina koja se bavi pitanjima o duhu i mentalnim fenomenima, o osećanjima, pamćenju, jeziku, subjektivnom iskustvu. Jedno o najvažnijih, ali i najaktuelnijih pitanja u filozofiji duha jeste pitanje o odnosu između duha i materije, konkretnije izraženo kao problem odnosa uma i tela, tj. svesti i mozga. U samom centru te diskusije stoji problem svesti i svesnog iskustva čoveka. Sam problem nastaje u okviru sukoba dve različite pozicije unutar filozofije duha. To su pozicija redukcionizma i pozicija antiredukcionizma. Zadatak koji smo postavili u ovom radu jeste da pretresemo temeljne koncepcije i argumente koje pronalazimo u oba pravca, da istražimo kako iz njih nastaje savremeni problem svesti, dakle, njegove istorijsko-filozofske, ali i konceptualno-metodološke aspekte, ukazujući pritom na inter-intra-disciplinarni razvoj filozofije duha kao jedne od najzanimljivih, ali i najaktuelnijih oblasti savremenog filozofskog istraživanja.

**Keywords:** filozofija duha, svest, problem, redukcionizam, antiredukcionizam

## Istraživačko polje filozofije duha i razvoj savremenog problema svesti

Filozofija duha, ili filozofija uma, (eng. *philosophy of mind*<sup>1</sup>) savremena je fi-

- 1 Anglo-američka reč *mind* često se prevodi kao „duh“, potom kao „um“, zatim i kao „svest“ i „svesnost“. Dakle, nekada joj se pridaje šire, a nekada uže značenje, koje se jedino može razabrati iz šireg konteksta. Sam naziv discipline i njeno prevođenje na domaći jezik i jezike regiona (BHSC) predstavlja svojevrstni terminološko-filozofski problem. Tako se, recimo, u Srbiji *philosophy of mind* prevodi kao „filozofija duha“, dok se u Hrvatskoj filozofskoj zajednici bira prevod „filozofija uma“. Odluka za potonje rešenje ima smisla naročito ako želimo da izbegnemo moguće nejasnoće i probleme koji mogu da proizađu iz povezivanja „filozofije duha“ sa hegelovskim ili religijskim mišljenjem u filozofiji. Isto tako, kada bismo prevodili „filozofiju duha“ na engleski jezik mogli bismo je prevesti kao *philosophy of spirit*, što ne bi bio adekvatan prevod u ovom kontekstu. Problem sa prevodom „filozofija uma“ jeste u tome što, iako se njime izbegavaju moguće dvosmislenosti ili višesmislenosti, čini se da on ostaje preuzak po svom obimu, jer možemo argumentovati da je „um“ samo jedan momenat duha, naime, onaj koji primarno razmatra intelektualne, kognitivne sposobnosti, a ne doživljaje, emocije i subjektivni kvalitet iskustva. Bilo kako bilo, svi eventualni problemi



lozofska disciplina koja proučava problem odnosa duha i materije, uma i tela, svesti i mozga; preciznije, njeno istraživačko polje usmereno je, ali se ne ograničava, na pitanja o mentalnim fenomenima, o doživljajima i emocijama, opažanju, pamćenju, jeziku, na pitanja o prirodi subjektivnog iskustva i (samo)svesti. Jedno od najvažnijih, a svakako najaktuelnijih pitanja jeste pitanje odnosa između uma i tela, odnosno svesti i mozga. U anglo-američkom govornom području taj problem poznat je kao *mind – body problem*. U centru tog problema stoji pitanje o *svesti* i svesnom iskustvu čoveka.<sup>2</sup>

Nema sumnje da je filozofija duha analitička disciplina *par excellence*. Kao zasebna istraživačka oblast u filozofiji, ona se formira kroz dela analitički orijentisanih autora, kao što su: Bertrand Rasel [Bertrand Russell], Džilbert Rajl [Gilbert Ryle], Dž. Dž. K. Smart [John Jamieson Carswell Smart], A. T. Plejs [Ullin Thomas Place], D. M. Armstrong [David Malet Armstrong], Hilari Patnam [Hilary Putnam], D. Dejvidson [Donald Davidson], Danijel Denet [Daniel Dennett], Tomas Neigel [Thomas Nagel], Džon Serl [John Searle] i dr.

Iz ugla opšte istorije filozofije (duha), tek su analitički filozofi prve polovine 20. veka obrazovali posebna *pitanja o duhu i mentalnim fenomenima kao nečemu što zahteva zasebno filozofsko interesovanje*, a što ne bi bilo samo jedan momenat šireg ontološkog, fenomenološkog ili metafizičkog pitanja. Dvojica filozofa su u tom kontekstu bila i ostala reprezentativna: Bertrand Rasel i Džilbert Rajl. U Raselovoj *Analizi duha* (*The Analysis of Mind*, 1921.) i Rajlovoj knjizi *Pojam duha* (*The Concept of Mind*, 1949.) praktično je sistematski utemeljena filozofija duha kao savremena analitička disciplina. Kada je u pitanju sadržajna

(predmetna) tematika navedenih dela, nju čine ispitivanja i analize „želja“, „verovanja“, „volje“, „ideja“, „introspekcije“, „emocija“, „svesti“. Onih, dakle, pojmova i fenomena koje uglavnom ubrajamo u korpus „mentalističkih“ entiteta. Kada je reč o metodama koje se koriste, preovlađuju logičko-lingvističke analize pojmova, termina i njihovih značenja. To znači da se oni nisu bavili ontološkom problematikom kada je reč o prirodi duha i mentalnog: nisu ih zanimala pitanja postojanja tih entiteta, kao nečega što bi bilo različito i nezavisno od materijalnog sveta dostupnog empirijskoj verifikaciji. Rajl, isto kao i Rasel, koristi metod logičke analize jezika odnosno pojmovnu analizu (eng. *conceptual analysis*) kako bi razjasnio, tj. demistifikovao specifičan problem odnosa duhovnog i materijalnog, mentalnog i telesnog, koji se po njegovom sudu svodi na problem jezika i logike. On je time takođe na tragu poznog Vitgenštajna iz *Filozofskih istraživanja*, za kojeg značenje neke reči jeste upotreba te reči u određenom kontekstu socijalno-jezičke prakse. Time se izbegava metafizička karakterizacija tematike i njeno svođenje na ontološku problematiku! Problem duha (mentalnog) ostaje u domenu pragmatike jezika i logičkih operacija. Dihotomija duh-materija ili svest-telo, nije, prema sudu Rasela i Rajla, stvar ontološki različitih pojava ili procesa, već stvar jezika.<sup>3</sup> Rajl to napominje već u samom „Uvodu“ svoje knjige *Pojam duha*:

Filozofski argumenti koji čine ovu knjigu nemaju nameru da povećaju naše znanje o duhu, već samo da pročiste *logičku* geografiju znanja koje već posedujemo.<sup>4</sup>

Dobićemo jasniju predstavu o tom pristupu ako osmo-

---

koji mogu nastati prevođenjem naziva *philosophy of mind* na srpski ili druge srodne jezike nestaju ako u vidu imamo jasno predočen kontekst upotrebe istog.

- 2 Za jedan opšti uvod u filozofiju duha i *mind-body problem* uzeti u obzir sledeće publikacije: John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, (Oxford University Press, 2004.); D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, (Boulder, CO: Westview Press, 1999.); J. Kim, *The Philosophy of Mind*, (Boulder, CO: Westview Press, 1998.); D. Chalmers, (ed.), *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, (New York: Oxford University Press, 2002.); Robert Van Gulick, „Consciousness“, u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>, (očitano, 1. 3. 2022.); Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, (Mali Nemo, Pančevo, 2004.); Mirko Aćimović, „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha“, (*Arhe*, II, 4/2005 Filozofski fakultet Novi Sad, 2005.)
- 3 Imajmo na umu da se tada već uveliko desio takozvani „jezički obrt“ (*linguistic turn*) u filozofiji, koji je sa ontoloških i metafizičkih rasprava težište filozofiranja prebacio na jezik: predmet filozofskog mišljenja postali su simboli, reči i značenja – sintaksa i semantika – a glavni metod logičko-lingvistička analiza.
- 4 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, (Routledge, Milton Park, Abingdon, Oxon, 2009.), 9. (prevod citata N. A.) (Kurziv je naš.)

trimo kako se on primenjuje na konkretnom problemu. Uzmimo *problem svesti*<sup>5</sup> kao primer, sa čime ćemo ujedno i započeti njegovo izlaganje, što i jeste cilj ovog rada. Rajlov pristup *analizi* (pojma) svesti zaobilazi ontološku problematiku njenog (ne)postojanja i pita se pre svega o značenju i upotrebi samog pojma, a ne o ulozi koju taj fenomen/pojam igra u horizontu fenomenoloških, metafizičkih ili egzistencijalističkih filozofskih diskursa.

Za razliku od Dekarta [René Descartes], Huserla [Edmund Husserl] ili Sartra [Jean-Paul Sartre], kao i većine drugih „kontinentalnih” autora<sup>6</sup>, koji uzimaju svest kao nešto evidentno i kao polazište u svojim diskusijama, Rajl pojmovnom analizom razlaže značenje tog ali i drugih „mentalističkih” termina i značenja istih na koncu svodi na bihevioristički model saznanja. O tome on kaže sledeće:

U ovoj knjizi držimo se uverenja da kada ljude karakterišemo mentalističkim predikatima, ne donosimo neproverljive zaključke o bilo kakvim sablasnim procesima koji se dešavaju u strujama svesti koje smo sprečeni da opazimo; mi *opisujemo* načine na koje se ljudi drže tokom svog pretežno javnog ponašanja.<sup>7</sup>

Krajnji zaključak o svesti kod Rajla izvodi se polazeći od kritike „tradicionalnog” (analitički filozofi bi možda rekli i „metafizičkog”) shvatanja svesti, prema kojem je ona neka vrsta fenomenološkog polja ili posebno samosaznanje, tj. znanje usmereno „ka unutra”.

Predstave koje se odigravaju u pozorištu višeg reda<sup>8</sup> mnogi mislioci su uzimali kao ono što je ‘mentalno’, nasuprot onome što je ‘fizičko’, a glavna pozitivna ka-

rakteristika tih predstava bila je u tome što jednom kada se one jave, jave se kao svesne [...] Ako mislim, nadam se, ako se prisećam, želim, žalim, čujem buku ili osetim bol, moram, *ipso facto*, to i znati.<sup>9</sup>

Po Rajlu, takva koncepcija svesti „parazitira” na mehaničkim modelima sveta: kao što svetlost igra određenu ulogu u našem opažanju spoljašnjeg sveta, tako i „svest” igra ulogu „svetlosti” kada je reč o našem mentalnom (unutrašnjem) životu. Svest je jedna vrsta „samoosvetljenja”. Reč je o paraoptičkoj teoriji.

Ono što Bertrand Rasel piše kada želi da sumira vlastito shvatanje<sup>10</sup> pojma svesti jasno reprezentuje generalnu poziciju sa koje rano-analitički filozofi nastupaju prilikom istraživanja tog i srodnih pitanja. U prvom poglavlju *Analize duha*, koje nosi naziv „Savremena kritika svesti”, britanski filozof piše:

Čovek je, nakon jedne duge evolucije, postao od životinje i nema ozbiljne provalije između njega i amebe. Nešto analogno saznanju i želji, u pogledu njihovog efekta na ponašanje, postoji samo kod životinja, upravo kod onih kojima uopšte ne možemo pripisati ono što nazivamo ‘svest’; i nešto analogno postoji i u nama samima, u slučaju kada ne otkrivamo ni najmanji trag ‘svesnosti’. Prema tome, prirodno je pretpostaviti da, bilo kakva mogla da bude definicija ‘svesti’, ‘svest’ nije suština života ili duha.<sup>11</sup>

U krajnjoj liniji, svest se pri takvom rezonovanju svodi na ljudsko (telesno) ponašanje (što je suština biheviorističkog gledišta, koje Rasel u *Analizi duha* i usvaja, kao i

5 Problem svesti u filozofiji, kao moderan/savremen filozofski izazov, javlja se kod novovekovnih filozofa, najpre Dekarta i Loka. Problemom su se bavili i kontinentalni autori, poput Brentana, Huserla, Hartmana, Sartra, kod kojih je pojam svesti igrao suštinsku ulogu u njihovim koncepcijama i filozofskim sistemima. Oni su, doduše, pitanje svesti razmatrali kao deo šireg problemskog polja ontologije, fenomenologije ili filozofije egzistencije. Tako je, recimo, kod Huserla svest posmatrana u svetlu transcendentnog polja subjektivnosti, kod Hartmana u znaku subjekt-objekt odnosa jednog metafizičkog propitivanja saznanja, a kod Sartra svest se shvatala kao *existentia*. Pojam svesti, *cogita*, kod tih autora, ipak, ostaje bitno konceptualno polazište za većinu njihovih filozofskih izvođenja.

6 Poput Nikolaja Hartmana i Morisa Merlo-Pontija.

7 Isto, 102. (prevod N. A.)

8 *Second theatre*, pod ovim Rajl misli na naše misli ili ponašanja kojih smo svesni, kada „znamo da znamo”, da kažemo to epistemološkim terminima koje Rajl usvaja.

9 Ryle, G., *The Concept of Mind*, 140. (Pritom nije reč o dva odvojena akta ili procesa, već je to jedan proces: kao kada čujemo reči dok ih izgovaramo, na isti način naš um „čuje” misli koje „ima”, to je ono što određujemo kao „svesnost”).

10 Kada je reč o problemu svesti kod Rasela, naročito obratiti pažnju na prvo i poslednje poglavlje *Analize duha*. Bertrand Rasel, *Analiza duha*, (Otkrovenje, Beograd, 2008.)

11 Isto, 41.

Rajl u *Pojmu duha*), mehanizme psihičke asocijacije, oseće i mentalne slike<sup>12</sup>, a u krajnjoj analizi na jednu logičko-jezičku konstrukciju nastalu pogrešnim zaključivanjem iz opažanja telesnih ponašanja i kretanja. Jednom kada analizom razložimo svest na njene „sastavne” delove (opažaje, oseće, ponašanja) ne ostaje nikakav entitet koji bi bio prost i nesvodiv i kojeg bismo legitimno uzimali kao nešto ontološki realno.<sup>13</sup>

Sa Raselom i Rajlom, nema sumnje, metodološki, ali i tematski, otpočinje sasvim novi disciplinarni pristup pitanju svesti u filozofiji. Oni su među prvim<sup>14</sup> autorima koji su pokušali da adresiraju pitanje o značenju pojma „svest” i njegovoj filozofsko-jezičkoj upotrebi u određenim savremenim diskursima. Pre njih kontinentalni autori mahom su bez dodatne upitanosti prihvatili postojanje svesti (*cogita*) kao činjenicu. (Što ne znači da tu činjenicu nisu uopšte ispitivali i stavljali pod filozofsku lupu. Kao što ćemo videti malo dalje u radu njihovi pristupi tom problemu bili su i te kako značajni za dalji razvoj analitičke filozofije duha.)

Razvojem prirodnih nauka, najpre kognitivnih nauka u drugoj polovini 20. veka, dolazi do konceptualnog, ali i metodološkog proširenja istraživačkog polja usmerenog na pitanje svesti i mentalnih fenomena uopšte. Naime, od druge polovine 20. veka (a naročito od sredine sedamdesetih godina), dolazi do radikalne promene kako u pristupu tako i u sadržajima koji dominiraju filozofijom duha kao filozofskom disciplinom koja se bavi pitanjem mentalnih stanja i procesa i njihovim odnosom sa telesnim (pre svega moždanim) stanjima. Više nisu logičko-lingvističke analize bile jedini načini istraživanja, niti su značenja reči i njihova sintaksa, kao ni („golim okom” opažljiva) ponašanja tela, bili jedini predmeti istraživanja. Mozak kao organ mišljenja i psihe postaje glavni predmet izučavanja,

a nove tehnike i tehnologije<sup>15</sup>, kao i njima odgovarajući eksperimenti, potpuno su izmenili načine kojima se prilazi problemu. Pri tom, više se nisu samo sporadične publikacije i pojedina poglavlja unutar obimnih monografija doitali „svesti”, već su počele da se pojavljuju studije, članci, da se pišu monografije posvećene isključivo tom pitanju. Zatim smo dobili predavanja i konferencije koje su tendenciozno bile posvećene problemu svesti. U tom periodu filozofija duha najviše trpi uticaj prirodnih nauka, najpre kognitivnih neuronauka, biološke psihologije, fiziologije, ali i kompjuterskih nauka (eng. *Computer science*). Pod uticajem ovih polja razvijaju se glavni pravci i osnovne koncepcije filozofije duha.

Tek sa filozofijom duha od sredine druge polovine 20. veka, dakle, počela su istraživanja svesti i mentalnog života čoveka koja su se sprovodila sa sasvim novih naučnih<sup>16</sup>, gnoseoloških, metodoloških, ali i ontoloških pozicija. Ali daleko od toga da se čitav sistem znanja i svi napori te discipline svode na znanja i metode „uzete” iz arsenala prirodnih nauka. Kombinujući filozofsku spekulaciju, koja mišljenju daje potrebnu širinu i dubinu, štiteći ga od jednodimenzionalnosti i sa druge strane, uz uspešnu integraciju naučno prikupljenog materijala, ova disciplina predstavlja pravi primer produktivne saradnje između dva naizgled suprotstavljena stanovišta: prirodno-naučnog (scijentističkog) i filozofskog.

Ne treba, zato, zaboraviti da je u svojoj osnovi filozofija duha jedna savremena nauka filozofije utemeljena u samim počecima filozofskog mišljenja.

Središnji problem filozofije duha, ili uma, ili pak svesti, kao kognitivne nauke, svodi se u krajnjoj instanci na mišljenje odnosa duha i tela, što i jeste u suštini tradicionalna ontološka rasprava logike o poreklu i prirodi

12 Rasel je ostao u ambivalentnom odnosu prema mentalnim slikama. U *Analizi duha* ih je odredio kao kopije oseća, koje je smatrao neutralnom građom, ostavljajući otvorenu mogućnost da one nisu nešto materijalno, ali ni nešto nematerijalno, već neutralno – što je bilo u skladu sa gledištem neutralnog monizma koje je u to vreme zastupao.

13 B. Rasel, *Analiza duha*, 286.

14 Treba spomenuti i Vilijama Džejmsa [William James], američkog filozofa i psihologa koji je svojim razmatranjima, naročito svojim stavovima koje je izneo u svom eseju „Does ‘Consciousness’ Exist?”, (pogledati u *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 18, Journal of Philosophy, Inc., 1904.) bitno uticao na Raselove i Rajlove stavove o tom problemu, a time i na generalni analitički pristup tom pitanju.

15 Pre svega fMRI i PET za lociranje moždanih aktivnosti u prostoru, a onda i EEG i MEG za lociranje moždanih procesa u vremenu.

16 Za kratak, ali suštinski, osvrt na pozitivno-naučne pristupe problemu svesti pogledati: Filipović Đurđević, D. i Zdravković, S., *Uvod u kognitivne neuronauke*, (Gradska biblioteka Zrenjanin, Zrenjanin, 2013.), 142-147.



mišljenja i njegovog odnosa prema biću, koji se predočuje kako odnos bića prema mišljenju tako i odnos mišljenja prema biću.<sup>17</sup>

Prema sudu američkog filozofa duha Džona Serla, tu se smjera na generalni problem koji se tiče odnosa sveta i čoveka.<sup>18</sup> Dobar deo anglo-američke struje mišljenja (analitičke škole) obeležen je tzv. „jezičkim obrtom” (*linguistic turn*), koji je sa ontoloških i metafizičkih rasprava težište filozofiranja prebacio na (logičku) analizu jezičkih izraza. Međutim, po Serlovom sudu, u drugoj polovini 20. veka, sa prelazom na 21, upravo zahvaljujući razvoju prirodnih nauka o mozgu, dogodio se još jedan „obrt” u filozofiji. Naime, reč je o prebacivanju težišta filozofskog interesovanja sa pitanja koja se tiču jezika i značenja reči na pitanja koja se tiču svesti i mozga. Serl smatra da su brojni lingvistički filozofi tada uvideli kako su mnogi problemi jezika samo posebni slučajevi jednog opštijeg pitanja – pitanja svesti i njenog odnosa sa mozgom kao organom mišljenja, tj. psihe.

Naša upotreba jezika je izraz biološki fundamentalnijih mentalnih kapaciteta, i nećemo u potpunosti moći da razumemo funkciju jezika sve dok ne otkrijemo njegovu utemeljenost u našim mentalnim sposobnostima.<sup>19</sup>

Zato, smatra ovaj autor, filozofija duha zaslužuje da postane nova *prima philosophia*. U tom smislu, možemo reći da stari problem odnosa bića i mišljenja, koji je iritirao još Parmenida, ovde dobija svoje savremeno ruho.

## Redukcionistački i antiredukcionistički pristupi savremenom problemu svesti

Pored hemijsko-bioloških pitanja o nastanku i razvoju života na Zemlji i istraživanja fizike o nastanku univerzuma i njegovoj strukturi, pitanja o *fenomenu svesti* jedna su od najtežih i najzanimljivijih pitanja sa kojima se naučno-filozofska zajednica danas može suočiti. Sa jedne strane, svest je nešto što nam je (kao samo-svesnim bićima) najbliže i najizvesnije. Sa druge strane, ona ipak ostaje nešto o čemu znamo vrlo malo kada je reč o našem naučnom znanju. Zbog toga problem svesti ostaje u limbu između egzaktnosti naučne metode i spekulacije filozofskog uma.

Posmatrano sa epistemoloških i metodoloških pozicija, dva pristupa pitanju svesti (dve struje mišljenja, tj. paradigme) dominiraju savremenom filozofijom duha počevši od druge polovine 20. veka pa sve do danas. Oba pristupa formirala su se pod presudnim uticajima rane analitičke (lingvističko-logičke) filozofije i rane „kontinentalne”<sup>20</sup> (fenomenološke) filozofije, kao i savremenih prirodno-naučnih i psiholoških istraživanja. Reč je o redukcionističkim i antiredukcionističkim pristupima<sup>21</sup>. Savremeni *problem svesti nastaje upravo u okviru sukoba te dve različite pozicije* unutar filozofije duha.

Oslanjajući se u odlučujućoj meri na znanja i metode prirodnih nauka, ali i na analitički filozofski rezon, redukcionistički filozofi duha, generalno govoreći, stoje na epistemološkim pozicijama *scijentizma*<sup>22</sup>. Oni su uverenja, dakle, da se čitavo znanje o prirodi i čoveku može svesti (redukovati) na prirodno naučna znanja i odgovarajuće metode posebnih (tzv. „pozitivnih”) nauka. U tom sve-

17 Mirko Aćimović, „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha”, (*Arhe*, II, 4/2005 Filozofski fakultet Novi Sad, 2005.), 195.

18 Džon Serl, *Svest mozak i nauka*, (Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1990.), 8.

19 John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, 10. (Prevod je naš.)

20 Kada je reč o nasleđu i uticaju kontinentalnih autora, poput Huserla, Sartra, Merlo-Pontija, da nabrojimo najistaknutije, na savremenu filozofiju duha i pojedine autore unutar nje, tu pre svega treba imati na umu njihova fenomenološka istraživanja sve-snog iskustva, njegovih struktura i pojava oblika. Filozofi duha koji su pod nesumnjivim uticajem spomenutih kontinentalnih filozofa su, između ostalih: Dan Zahavi, Šon Galager, Dejvid Čalmers, Tomas Nejgel, Džon Serl, Ketrin Vajlder i dr. Iako između nabrojanih savremenih autora sa jedne strane i „starih” fenomenologa postoje jasne razlike u načinu i cilju istraživanja svesti, ono što im je zajedničko, pre svega i između ostalog, jeste stav da svest poseduje određenu fenomenalnu strukturu i sadržinu, koja se može ispitivati isključivo fenomenološkom metodom iz perspektive prvog lica odnosno sa pozicija samog posmatrača.

21 Treba reći da je ova podela na redukcionizam i antiredukcionizam, kao i svaka empirijska klasifikacija, relativna i donekle proizvoljna. Može biti, na primer, da neka teorija pripada scijentističkoj doktrini, ali da nije na poziciji strogog redukcionizma (npr. Čalmersov antiredukcionistički funkcionalizam).

22 Ono što odlikuje „scijentizam”, uopšteno posmatrano, jeste svođenje (redukovanje) sveukupnog sistema znanja na (prirodno) naučno saznanje.

tlu oni posmatraju i problem svesti. U glavne predstavnike scijentističko-redukcionističkog pravca ubrajaju se: A. T. Plejs, Dž. Dž. Smart, D. M. Armstrong, D. Dejvidson, Ričard Rorti [Richard Rorty], Danijel Denet, Patriša Čerčland [Patricia Churchland], Pol Čerčland [Paul Churchland] i drugi. Ovi autori smatraju se redukcionistima zbog preovlađujućeg uverenja da je fenomen svesti, zajedno sa ostalim mentalnim procesima i stanjima „duha”, u najboljem slučaju jedna funkcija slična kompjuterskim operacijama ili jedan proces koji se u potpunosti, dakle bez ostatka, može (ontološki) redukovati na fizičke ili bio-fiziološke procese mozga, ili se, pak, može metodološki u celosti objasniti fizikalističkim, biologističkim ili funkcionalističkim teorijama. Prema tome, *fizikalizam*, *biologizam* i *funkcionalizam* jesu glavne grane scijentističkog pristupa u filozofiji duha.

Tako se *fizikalizam*, kako mu samo ime govori, razvija pod presudnim uticajem fizike i materijalističkog pogleda na svet. Njegova temeljna ideja je da se mentalna stanja i sve ono što se često obuhvata terminima „svest”, „um”, „duh” ili „duša” mogu opisati i objasniti fizikalističkim teorijama i zakonima. Reč je, dakle, o identitetu mentalnog i fizičkog, na koncu o jednoj *teoriji materijalističkog monizma* po kojoj su mentalna (svesna) stanja i procesi potklasa fizičkih stanja mozga.

Fizikalizam je krajnji redukcionizam sveg mentalnog na fizičko, u metodološkom smislu sveg biološkog i psihološkog na fizičko.<sup>23</sup>

Kao opšta teorija o prirodi i čoveku, ovaj vid materijalizma datira još od starogrčkih atomista, a sa francuskim „enciklopedistima” [Denis Diderot, Jean le Rond d’Alembert] dobija svoj moderniji oblik.<sup>24</sup> Svoj, mogli bismo reći i kanonski oblik u filozofiji duha, fizikalizam dobija u *teoriji psihofizičkog identiteta*. Jedan od istaknutijih argumenata u prilog toj teoriji dolazi iz pera A. T. Plejsa. U svom tekstu iz 1956. *Da li je svest moždani proces?*<sup>25</sup> Plejs iznosi mišljenje da je teza po kojoj je svest određen proces u

mozgu *razumna naučna hipoteza* koja se ne može odbaciti iz isključivo logičkih razloga koji joj se mogu suprotstaviti. Ovde se, dakle, sa lingvističke analize pojmova i značenja reči, koju smo primarno imali kod Rasela i Rajla, prelazi na postavljanje teze o svesti (i mentalnom) kao potencijalnom predmetu empirijske nauke.

Plejs smatra (na tragu bihevizma) da jednim delom svest jeste određeni oblik ponašanja našeg tela, ali da ipak imamo posla sa „tvrdokornim ostatkom pojmova” koji se grupišu oko termina „svesti”, „iskustva”, „oseta” i „mentalnih slika”, kod kojih je neizbežna diskusija o određenom „unutrašnjem procesu”, koji je u izvesnom smislu stvar privatnog. On ne želi da odbaci mogućnost postojanja tih procesa, ali isto tako ne želi da ih objasni ni bihevizistički ni dualistički, u smislu ponašanja i kretanja naših tela ili postojanja nezavisne supstancije poput „duha”. Zato, prema Plejsu:

[...] iskaz ‘Svest je određen proces u mozgu’ nije ni samoprotivrečan ni samoočevidan; on je razumna naučna hipoteza u onom smislu u kojem je iskaz ‘Munja je kretanje električnih naboja’, razumna naučna hipoteza.<sup>26</sup>

Psihofizički identitet, dakle, ne sugeriše korelaciju psihičkog i fizičkog, već njihovu apsolutnu identifikaciju.

Neurobiologija svesti, odnosno *biologizam* predstavlja teorijski pokušaj unutar filozofije duha da se svest i mentalni procesi čoveka objasne saznajnim modelima biologije i fiziologije mozga. Tačnije, pokušava se pronaći biofiziološki korelat svesti odnosno čovekovih mentalnih stanja i procesa. Tu je, naravno, presudno neuro-naučno i eksperimentalno istraživanje mozga. Za poslednjih desetak godina saznali smo više o prirodi i funkciji mozga nego u čitavoj protekloj ljudskoj istoriji. Ono što, ipak, i dalje ostaje najveći istraživački projekat i izazov neuro-nauka i bioloških ispitivanja mozga jeste spoznaja potencijalne (kauzalne) korelacije/a između moždanih procesa i svesti – poznatije kao pitanje neuralnog korelata svesti/

23 Aćimović, M., „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha”, u *Arhe*, 203; Searle, J., *Mind – A Brief Introduction*, 199.

24 Za uvid u shvatanje svesti i mentalnog kod francuskih materijalista 18. veka pogledati: Jaucourt, Louis, chevalier de., “Consciousness”, *The Encyclopedia of Diderot & d’Alembert*, Collaborative Translation Project, Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2014, preuzeto sa: [The Encyclopedia of Diderot and d’Alembert, “Consciousness”](#); Očitano: 27.3.2022.

25 A. T. Plejs, „Da li je svest moždani proces?” u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, priredila Beba Stanković, (Mali Nemo, Pančevo, 2004.) 9-16.

26 Isto, 10.

svesnog iskustva [NKS (*neural correlate of consciousness* - NCC)]. Tri pitanja su ključna: pronaći konkretni neuralni korelat svesti (NKS), eksperimentalno utvrditi da li je korelacija kauzalna i zatim na osnovu predočenog konstruisati koherentnu teoriju o svesti i mozgu.

Kao i svi ostali tipovi scijentističkih koncepcija i *funkcionalizam* se oslanja na dostignuća prirodnih nauka ili ih bar ne diskredituje. U ovim teorijama prevashodno se poziva na znanja iz tzv. „kompjuterskih nauka” i koncepcije se modeliraju po uzoru na njih, i to je ono što je novina kod ovog stanovišta. U njemu se ne odbacuje činjenica da smo mi materijalna bića, sa određenom fizičkom, biološkom, fiziološkom strukturom, ipak, funkcionalisti izbegavaju redukciju psihičkog na biološko ili fizičko, kao i apsolutnu determinističku međuzavisnost psihičkog (mentalnog) i fizičkog<sup>27</sup>. Među najistaknutije utemeljitelje ovog stanovišta u filozofiji duha ubrajaju se Hilari Patnam i Džeri Fodor [Jerry Fodor], uz priznanja za velike doprinose razvoju tog pristupa koja idu Alanu Tjuringu [Alan Turing].

Upravo je američki filozof Hilari Patnam tvrdio da uopšte nije bitno da li smo sastavljeni od molekula ili od švajcarskog sira,<sup>28</sup> jer to nikako ne utiče na autonomiju našeg mentalnog života; to je samo zastarelo metafizičko, supstancijalističko pitanje, poput pitanja o materiji i duhu, koja zajedno usporavaju naučni napredak. Patnam zato predlaže teoriju *funkcionalnog izomorfizma*.

Dva sistema su funkcionalno izomorfna ukoliko postoji korespondencija između stanja jednog sistema i stanja drugog sistema koja čuva funkcionalne relacije.<sup>29</sup>

Stvar je u tome da za funkcionaliste mentalna stanja i događaji tj. doživljaji, poput verovanja, želja i vizuelnih percepcija recimo, nemaju nikakva „unutrašnja”, intrinzična svojstva, već se ona određuju svojim logičkim relacijama, odnosno *funkcijama* koje ta mentalna stanja vrše u sveopštem ponašanju organizma (sistema).<sup>30</sup> Analogija koja se često koristi kao primer funkcionalističke teorije

uma (duha) jeste ona koja postoji između funkcionisanja kompjuterskog hardvera i njegovih pratećih programa. Postoji određena sličnost, glasi analogija, između funkcionisanja kompjutera i mozga: gde je mozak poput hardvera, a ono što nazivamo „svest” samo jedan kompjuterski program. Drugim rečima, bilo koji fizički uređaj koji funkcioniše na određen način (u ljudskom slučaju mozak, a u slučaju kompjutera hardver) moći će da proizvede procese, odnosno funkcije koje stoje u funkcionalnoj relaciji prema fizičkom supstratu koji ih je uzrokovao. Moje „verovanje”, na primer, da napolju pada kiša, nije nikakvo intrinzično stanje moje svesti, već je samo jedna funkcija mog ponašanja, dobijena „inputima” u vidu spoljašnjih podataka (informacija) i realizovana „outputima” u vidu mog ponašanja.<sup>31</sup>

Fizikalizam, biologizam i funkcionalizam jesu tri teorijska modela scijentistički orijentisane filozofije duha, kojima se pokušava pristupiti fenomenu svesti i mentalnog uopšte, kako bi se isti objasnio i na koncu redukovao na nešto prostije ili bazičnije: bili to fizički procesi, biološki procesi ili određene funkcije tela i mozga.

Paradigmatični, a mogli bismo reći i krajnje radikalni oblik scijentističkih teorija, koji se razvija krajem 20. veka i početkom 21., javlja se u vidu *eliminativnog materijalizma*. U postuliranju svojih teorija, kao i prilikom opovrgavanja tradicionalnih, eliminativni materijalisti oslanjaju se na znanja dobijena iz neuronauka i na istraživanja koja se temelje na tehnologijama i tehnikama snimanja mozga, poput fMRI, PET tehnologije i dr. U tom pogledu njihovo stanovište blisko je stanovištima fizikalizma i biologizma, koja smo u osnovnim crtama predstavili u redovima iznad. Ipak, za razliku od klasičnih fizikalističkih i biologističkih redukcionista, koji smatraju da se mentalni procesi i svest, ili ono što tim imenima nazivamo, mogu *identifikovati* sa fizičkim ili biološkim procesima ili se na njih u potpunosti *redukovati* – dajući im time određeni legitimitet, barem deklarativno – eliminativisti smatraju da se mentalna stanja, tj. entiteti takve vrste, uključujući i svest, mogu i

27 U tom smislu, funkcionalizam bi predstavljao vrstu teorije koja spada u antiredukcionizam, iako u načelu prihvata scijentističku paradigmu.

28 Hilari Patnam, *Philosophy and our mental life*, [http://www.arabphilosophers.com/English/research/non-arabic/Philosophy\\_of\\_Mind/Hilary\\_Putnam/Putnam\\_Philosophy\\_and\\_Mental\\_life\\_English\\_Article](http://www.arabphilosophers.com/English/research/non-arabic/Philosophy_of_Mind/Hilary_Putnam/Putnam_Philosophy_and_Mental_life_English_Article), p. 127. Očitano: 24. 3. 2022.

29 H. Patnam, „Filozofija i naš mentalni život”, u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, 94.

30 Isto, 94-96.

31 Više o tome u: John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, 62-74.

trebaju u potpunosti *eliminirati*, odnosno ukloniti iz konceptualne i metodološke diskusije o ljudskom psihičkom životu i ponašanju. Šta se pod time tačno misli?

Najistaknutiji zastupnici ovog pravca trenutno su Patricia Čerčland [Patricia Churchland] i Pol Čerčland [Paul Churchland], kanadsko-američki braćni i filozofski par. Opšti zaključak koji ovi autori izvode jeste taj da mentalni (psihički, duhovni) fenomeni, poput subjektivnog iskustva, kvalitija (subjektivnog doživljaja, osetnog kvaliteta), intencionalnosti, nisu nezavisni, ni ontološki ni kauzalno, od neuronskih stanja mozga. Isto važi i za svest uopšte. Naše svesne želje za čašom vode, naš svesni osećaj bola, zadovoljstvo koje doživljavamo posmatrajući prelepe odsjaje Sunca na površini mora prilikom svitanja, sve su to iskustva koja imaju svoj neuralni korelat, koja se mogu redukovati na taj korelat i time biti objektivno (naučno) objašnjena. Štaviše, ta iskustva *jesu* moždana stanja, moj osećaj bola; moj *doživljaj sreće jeste* proces u mozgu, ništa više, ništa manje, ništa povrh i preko neurobiologije mog mozga. Svest *jeste* mozak. Nema potrebe za identifikacijom mentalnih stanja i moždanih procesa, pa čak ni za njihovom redukcijom, jer takva autonomna mentalna stanja uopšte i *ne postoje*. Ovim se ne želi reći da je moj doživljaj bola ili doživljaj sreće samo puka iluzija, jedan privid. Ali ti doživljaji nemaju autonomiju izvan fizioloških i moždanih procesa mog organizma, bez obzira što se nama *čini* da je imaju. To je samo stvar naše tačke gledišta, zbog koje i nastaje iluzija da su mentalna stanja nešto zaista realno i različito od naših moždanih stanja.

Termini koje koristi „pučka psihologija” (eng. *folk psychology*) jesu samo zastareli koncepti koje koristimo kao nužno zlo usled nedovoljnog napreka nauka i tehnologije. Tu nema progres. Kao što smo odustali od Talesove kosmologije, od Aristotelove ili Dekartove psihologije, tako ćemo odustati i od teorija koje postuliraju postojanja entiteta i stanja poput „verovanja“, „želja“, „intencionalnosti“, „svesnog iskustva”.<sup>32</sup>

Neki autori smatraju da je razlika između klasičnih redukcionista (poput Plejsa) i eliminativista samo stvar vokabulara, ali da i jedni i drugi dolaze do istog zaključ-

ka – naime, mentalna stanja i svest nisu ništa drugo do materijalna stanja mozga i tela.<sup>33</sup>

Postoji i druga grupa autora u filozofiji duha koja ne gaji toliko „tvrdokorne” stavove po pitanju (ne)postojanja svesti i mentalnog. Oni u svom teoretisanju ne odstupaju od naučnih znanja i logičkog rezona, ali ipak ne prihvataju da se koncepti svesti i mentalnog u potpunosti mogu redukovati na korpus prirodno-naučnog znanja i jednu materijalističku ontologiju. U tom smislu oni se mogu odrediti kao *antiredukcionisti*. Pojednostavljeno govoreći, antiredukcionisti jesu analitički filozofi duha koji u određenoj meri prihvataju pretpostavke kontinentalnih filozofa, najpre fenomenologa, koji svest (*cogito*) uzimaju kao nešto samoevidentno i izvesno, nešto u čije se postojanje, kao kod Dekarta, ne može sumnjati. Oni, dakle, na tragu kontinentalne tradicije Dekarta, Huserla i njihovih sledbenika, veruju u ontološku (savremeni filozofi duha bi možda rekli „faktičku”) realnost svesti (i mentalnih fenomena uopšte). Poput Huserla, oni smatraju da ljudsko biće kao subjekt iskustva poseduje određene (ontološke) karakteristike koje postoje autonomno u odnosu na njegovo fizičko (ontičko) biće. Te karakteristike jesu, između ostalih, „svesni doživljaji” (u filozofiji duha nazvani terminom – „kvalitija”), „struja svesti”, „intencionalnost”, „verovanja”, „želje” itd. O tome je naširoko pisao Huserl,<sup>34</sup> ali i Sartre, Merlo-Ponti, Hartman i dr. Upravo antiredukcionistički autori, barem velika većina njih, prihvataju te karakteristike kao suštinske kada je u pitanju čovekov svesni (mentalni) život.

Istaknutiji autori, koji baštine neke ideje kontinentalnih filozofa kada je reč o shvatanju svesti i mentalnog života, poput Džona Serla [John. R. Searle], Tomasa Nejgela [Thomas Nagel], Frenka Džeksona [Frank Jackson], Dejvida Čalmersa [David Chalmers], Tomasa Mecingera [Thomas Metzinger], Kolina MekGina [Colin McGinn], Dena Zahavija [Dan Zahavi], Šona Galagera [Shaun Gallagher], smatraju se antiredukcionistima u filozofiji duha.

Jedan od poznatijih autora, već spomenuti Džon Serl, smatra kako je svest ontološki realan fenomen i kako bi bilo intelektualno naivno odbaciti ga jednom „hokus-pokus” redukcijom ili eliminacijom. Stvar je u tome da se

32 Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, (A Bradford Book, The MIT Press, 1989.), 299.

33 Za jednu opširinu komparaciju i detaljnije izlaganje tih teorija pogledati: John Searle, *Mind – A Brief Introduction*, 75-81.

34 Edmund Huserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*, (Breza, Zagreb, 2007.), 70.



svest i čitav mentalni život čoveka objasne, a ne odbace, jer *eliminirati ne znači objasniti*.<sup>35</sup>

Osnovna teza Serlovog *biološkog naturalizma* kaže da su svesna stanja kauzalno svodiva na neurobiološke procese, da nemaju nikakav život „po sebi” i da nisu ništa manje i ništa više od neurobioloških procesa mozga.<sup>36</sup> Ali, iako su svesna stanja kauzalno svodiva na neurobiološke procese, ona, ipak, nisu *ontološki* svodiva na iste.<sup>37</sup> Svesna stanja jesu karakteristike mozga i postoje na višem nivou od onog na kojem se nalaze neuroni i sinapse, individualni neuroni nisu svesni, već su *svesni* delovi mozga koji se sastoje od neurona.<sup>38</sup>

Po Serlovom poimanju, dakle, svest je *kvalitativno* (stvar doživljaja) nesvodljivi, *subjektivni* (stvar „moje” perspektive) i *intencionalni* (uvek je o nečemu, usmerena je na nešto...) fenomen, koji jeste proces u mozgu. Kao biološki proces u mozgu, koji se može posmatrati i naučno, svest se može kauzalno redukovati.<sup>39</sup> Ali zbog toga što se „svest” odnosi i na naša subjektivno-kvalitativna stanja i što je kao takva stvar *ontologije prvog lica*, ona ne može biti potpuno redukovana na naša prirodno-naučna objašnjenja, jer se potonja tiču *ontologije trećeg lica*.

Kauzalne moći svesti su potpuno iste kao i kauzalne moći njenog neuronskog supstrata [...] Svest odlikuje

ontologija prvog lica; neuronske procese ontologija trećeg lica. Zato se prvo ontološki ne može redukovati na potonje... Ne postoje dve različite metafizičke realnosti u našoj lobanji, jedna ‘fizička’ i jedna ‘mentalna’. Sve su to procesi koji se odigravaju u našem mozgu i neki od tih procesa jesu svesno iskustvo.<sup>40</sup>

Ne može se, dakle, sprovesti eliminativna redukcija svesti jer ona stvarno postoji i kao takva nešto je *ontološki* različito od našeg mozga. Osim toga, njena realna egzistencija nije podložna uobičajenim epistemološkim sumnjama, jer te sumnje počivaju na distinkciji između pojave i realnosti (kantovskim jezikom rečeno – fenomena i noumena), a takva distinkcija se ne može načiniti kada su u pitanju naša svesna stanja, jer svest postoji samo iz određene perspektive, za koju se ispostavlja da je „moja” perspektiva („*jastvena*”); drugim rečima, svest postoji samo ukoliko se pojavljuje.<sup>41</sup> Kada je u pitanju svesno iskustvo naših mentalnih doživljaja, razlika između pojave i stvarnosti dobija jedno sasvim drugačije značenje od onog koje važi kod drugih objekata u svetu i ostalih mogućih predmeta iskustva.<sup>42</sup> Svest zato možemo kauzalno redukovati na njen neuronski supstrat, iako trenutno ne znamo pojedinosti te redukcije, ali ta redukcija ne podrazumeva *ontološku* redukciju jer svest se odlikuje *ontologijom prvog lica* i poenta koncepta „svest” se gubi ukoliko ga redefini-

35 John Searle, *Mind*, 78.

36 Isto, 113-114.

37 Isto, 127.

38 Isto.

39 „Svesna stanja su u potpunosti uzrokovana neurobiološkim procesima u mozgu. Ona su stoga kauzalno svodiva na neurobiološke procese [...] Moja svesna žeđ uzrokuje da pijem vodu.” (J. R. Searle, *Mind*, 113-114.)

40 Isto, 128.

41 Neke stvari možemo da doživimo (*to experience*) i opažamo, odnosno spoznamo, i iz perspektive prvog lica i iz perspektive trećeg lica, na primer – vodu. Iz perspektive prvog lica, data fenomenalno, voda je mokra, toplija ili hladnija, koristimo je za piće, kupanje, pranje... Dok nam je iz perspektive trećeg lica voda dostupna i kao hemijska supstanca H<sub>2</sub>O. U tom slučaju, dakle, imamo jasnu razliku između fenomenološke, ili preciznije fenomenalne pojavnosti vode i sa druge strane njene realnosti dostupne naučnom i objektivnijem „pogledu”. Kada je reč o svesti ne možemo pribeći tom „objektivnijem” pogledu iz perspektive trećeg lica, jer ćemo se tako, u stvari, udaljiti od onoga što želimo da posmatramo, jer svest jeste samo ukoliko se pojavljuje iz perspektive prvog lica, njena stvarnost *jeste* ta pojavnost. Za razliku od vode gde njena fenomenalna pojavnost predstavlja samo jedan od *modus*a njenog postojanja.

42 Bitnost te razlike podrobnije razrađuju Dan Zahavi i Šon Galager u svojoj knjizi *Fenomenalna svest*, pledirajući za fenomenološki pristup (problem) svesti. Oni takođe tvrde da scijentistički pristupi, koliko god plodotvorni bili, ne mogu doskočiti problemu do kraja, jer pored kauzalističkih pitanja o poreklu svesti i njenog odnosa sa mozgom, opstaje i pitanje o „prirodi” svesnog iskustva jednom kada se ono pojavi, tj. kada ga mi kao subjekti doživljavamo kao svesno iskustvo. Zato bi jedna od važnih briga filozofije duha i kognitivnih nauka trebala da bude pružanje fenomenološki osetljivog prikaza različitih struktura iskustva. Videti u: Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*, Routledge, (London and New York, 2008.), 18-19.

šemo terminima *ontologije trećeg lica*.<sup>43</sup>

Još jedan savremeni autor filozofije duha koji sumnja u mogućnost potpune redukcije svesti jeste Tomas Neigel<sup>44</sup>. On takođe smatra da scijentističko-redukcionistička objašnjenja ne mogu do kraja i u potpunosti rešiti problem *svesnog iskustva*.

Ne poričem da svesna mentalna stanja i događaji pro-uzrokuju ponašanje, niti da ih je moguće funkcionalno okarakterisati. Samo poričem da se time iscrpljuje njihova analiza. Svaki redukcionistički program mora se zasnivati na analizi onoga što se želi redukovati.<sup>45</sup>

Da bi istakao važnost subjektivnog kvaliteta iskustva, doživljaja ili već spomenutih *kvalija*<sup>46</sup>, i pokazao principijelnu nemogućnost reduktivističkog programa kao takvog, Neigel se služi, sada već čuvenim, *misaonim eksperimentom*<sup>47</sup> o slepim miševima. Ukratko: slepi miševi imaju doživljaje, nekako izgleda *biti*<sup>48</sup> slepi miš – u to je teško osnovano sumnjati. Na osnovu našeg iskustva i čulnog aparata tj. na osnovu ekstrapolacije našeg sopstvenog slučaja mi nikada ne možemo *znati* kako izgleda *biti* slepi miš, iako možemo stvoriti „shematsku predstavu” na osnovu strukture i ponašanja životinje. Ovaj problem se ne javlja samo u egzotičnim slučajevima, dodaje Neigel, on se javlja i između različitih osoba, dakle pripadnika iste vrste. Da li zbog ovog principijelnog neznanja zaključujemo da slepi miševi nemaju nikakav kvalitativni osećaj, da biti slepi miš ne znači i nekako *biti* slepi miš? Neigel smatra kako bi takav zaključak bio previše uskogrudan. Drugim

rečima, *znati* nešto, nadasve znati nešto objasniti, konceptualno predstaviti ili opisati, ne znači isto što i *doživeti* ili *iskusiti* nešto, iako je i u jednom i drugom slučaju reč o vrsti znanja.<sup>49</sup>

Poricati realnost ili logički značaj onoga što nikada ne možemo opisati ili razumeti je najgrublji oblik kognitivne disonantnosti.<sup>50</sup>

Neigel smatra da moramo priznati postojanje takvih činjenica koje ne možemo ili nikada nećemo moći sebi da predstavimo, razumemo i izrazimo. Međutim, kakve god bile te činjenice, recimo činjenice o tome *kako izgleda biti* ljudsko biće ili slepi miš iz perspektive ljudskog bića ili slepog miša, izgleda da te činjenice uključuju određenu *tačku gledišta*.

U pitanju su, dakle, kompleksni odnosi između stvari, pojmovne reprezentacije tih stvari i tačke gledišta. Kod nekih fenomena, kao što je voda (H<sub>2</sub>O – videti primer na prethodnoj strani u fusnoti broj 41.), moguće je zauzeti, uslovno rečeno, objektivniju tačku gledišta nego kod nekih drugih fenomena, kao što je, recimo, (intencionalno) svesno iskustvo. Kada je u pitanju subjektivno svesno iskustvo veza sa određenom tačkom gledišta mnogo je tešnja, štaviše ona je ključna.

Teško je razumeti šta bi se moglo podrazumevati pod *objektivnim* karakterom nekog subjektivnog iskustva, nezavisno od određene tačke gledišta sa koje ga subjekt doživljava, uverava nas Neigel. Na kraju krajeva, šta bi ostalo od toga kako izgleda biti slepi miš ako bi se uklonila tačka

43 J. R. Searle, *Mind*, 123.

44 Rođeni Beograđanin. Bežeći od nemačkih nacista, njegovi roditelji su se 1937. zatekli u Beogradu, tadašnjoj Jugoslaviji, gde se Tomas i rodio.

45 Neigel, Tomas, „Kako izgleda biti slepi miš?”, u *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćeni položaj?*, 108-109.

46 Tehničkim terminom „kvalija” (eng. *qualia*; jednina *quale*) u filozofiji duha označavaju se introspektivno dostupni, fenomenalno-kvalitativni aspekti (sadržaji) našeg mentalnog života iz perspektive prvog lica.

47 Misaoni eksperimenti (eng. *thought experiment*) se često sprovode u filozofiji duha, ali i drugim filozofskim disciplinama (etici, filozofiji jezika, teoriji saznanja...). Ukratko, reč je o oruđu, ili bolje strategiji mišljenja, pomoću kojeg se stvaraju hipotetičke i često u realnosti neizvodljive situacije koje za cilj imaju ispitivanje uslova mogućnosti, fizičkih i logičkih, pod kojima bi se nešto moglo desiti, sprovesti ili pojaviti, kao i mogućih posledica. Neki od poznatijih misaonih eksperimenata u filozofiji duha su: „Zombi argument”, „Kineska soba”, „Šta Meri nije znala?”, „Kako izgleda biti slepi miš?”.

48 To *biti* podrazumeva određeni kvalitativni osećaj ali i perspektivu *iz koje* se biva.

49 Ovo je razlika koju među prvima jasno ističe Rasel, u svom ranom delu *Problemi filozofije* iz 1912. U pitanju je razlika između znanja putem opisa i znanja putem upoznatosti. Videti u: B. Rasel, *Problemi filozofije*, (Nolit, Beograd, 1980.), 74-84.

50 Neigel, Tomas, „Kako izgleda biti slepi miš?”, 112.

gledišta slepog miša?<sup>51</sup>

Upravo zbog toga australijski filozof Dejvid Čalmers tvrdi kako je „Svest je najveća misterija”<sup>52</sup>, dodajući kako je upravo taj fenomen najverovatnije naša najveća prepreka ka potpunom i u celosti naučnom razumevanju univerzuma. Nauke o duhu (kognitivne nauke, neuronauke, psihologija) doživele su veliki uspon u poslednjih tridesetak godina u razumevanju ljudskog ponašanja i uzročno-posledičnih neurobioloških procesa. Ali *problem svesnog iskustva* nije ni dotaknut, smatra ovaj australijski filozof duha.

Imamo dobar razlog da verujemo da se svest uzdiže iz fizičkih sistema kao što su mozgov, ali nemamo jasnu predstavu o tome kako se uzdiže, ili zašto uopšte postoji. Kako jedan fizički sistem kao što je mozak može biti i doživljavač (*experiencer*)?<sup>53</sup>

Kao što se može primetiti, po Čalmersu srž problema svesti nije u pitanjima kao što su: „kako mozak procesira spoljašnje stimulse?” ili „kako se integrišu informacije u mozgu?”, „koje oblasti mozga su aktivne kada osećamo specifični bol ili opažamo crvenu boju?”, itd. Sve su to bitna pitanja, nema sumnje, ali vremenom to su postala *laka pitanja* (*easy problems*, kako se to kaže u filozofiji duha) i ona ne rešavaju *težak problem* (*hard problem*) kada je u pitanju celovitije poimanje svesti, a to je: *zašto* su svi ti procesi praćeni unutrašnjim iskustvom? Čalmers, poput Serla i Nejgela, ne želi da negira postojanje svesti, tj. njen ontološki realitet, niti da re-definiše pojam svesti kako bi ga mogao objasniti na osnovu nečeg drugog što on nije. Kako kaže: „Ovo obično vodi ka elegantnoj teoriji, ali problem ostaje.”<sup>54</sup> Čak i kada objasnimo sve procese koji se dešavaju u mozgu, ostaje nešto, a to nešto je – *iskustvo*.

Čak i ako objasnimo sve procese i sva stanja koji se dešavaju u mozgu, ostaće nešto, a to nešto je *unutrašnje iskustvo subjekta ispostavljeno kao fenomenalni kvalitet iskustva*. Još direktnije: nije moguće nikakvo reduktivni-

stičko objašnjenje fenomena svesti. U svim naučnim ispitivanjima duha (svesti, mentalnog života) koja se sprovode iz perspektive trećeg lica (naučno-opservatorne), a koja za svoj primarni predmet istraživanja uzimaju mozak, dok pojam „svest” ostaje na nivou referentne tačke, bez dubljeg proučavanja samog fenomena iz perspektive prvog lica (fenomenološke), u takvim postupcima, dakle, izostaje specifičan *kvalitativni osećaj*, odnosno fenomenalni kvalitet, tj. *qualia*, koja je dostupna samo subjektima iz perspektive prvog lica. Ne možemo tek tako eliminisati nešto što je nama (subjektima) kao „doživljavačima” (*experiencers*) sasvim evidentno i neposredno dato. Dekartovski rečeno, ako sumnjam u svoju svest, ne mogu da sumnjam u to da (svesno) sumnjam.

Kognitivne nauke i savremena psihologija uglavnom se bave duhom kao „unutrašnjom” podlogom ponašanja, tvrdi<sup>55</sup> Čalmers. Što znači da one ispituju unutrašnja stanja samo u svetlu njihovih funkcija i kauzalnih veza koje služe da objasne ponašanje; dakle, sa jednog bihevioralno-kognitivno-funkcionalističkog stanovišta. Baš zbog toga australijski filozof smatra da je ključno napraviti distinkciju između *dva koncepta duha*<sup>56</sup>. *Fenomenološki* koncept duha: u najkraćem, ovaj koncept predstavlja duh kao svesno iskustvo, a neko mentalno stanje kao svesno doživljeno mentalno stanje. *Psihološki* koncept duha: ovaj koncept predstavlja osnovu za kauzalno ili eksplanatorno objašnjenje ponašanja. Ovde se mentalno stanje shvata samo u svetlu uloge koju igra u kauzalnom objašnjenju ponašanja.

Po fenomenološkom konceptu, duh se određuje po načinu na koji se nešto *doživljava*. Po psihološkom konceptu, duh se određuje po onome što on *čini*.<sup>57</sup>

Pretpostavimo da držimo jedno veoma važno izlaganje iz filozofije u sali pred nekoliko stotina ljudi. Veoma smo uzbuđeni i imamo tremu jer nas slušaju i gledaju mnoge važne ličnosti iz sveta filozofije, renomirane kolege/inice.

51 Isto, str. 114.

52 David J. Chalmers, „The conscious mind: In Search of a Theory of Conscious Experience“, (Department of Philosophy University of California, Santa Cruz, 1995.), ix. (Svi prevodi citata iz tog dela su naši.)

53 Isto.

54 Isto, str. x.

55 D. J. Chalmers, *The conscious mind*, str. xii.

56 Čalmers upotrebljava termin „duh” u širem značenju koje obuhvata i pojam svesti i pojam psihe (kognicije, inteligencije).

57 Chalmers, D. J., *The conscious mind*, str. xii.

Naša uzbuđenost i trema, naš nervozni govor, zamuckivanje, znojenje, nekontrolisana pokretljivost udova i slično, sasvim se adekvatno mogu objasniti raznim psihološkim, pa čak i biološkim mehanizmima. Time će se objasniti i naše trenutno „mentalno stanje” ili bolje rečeno „psihičko stanje” i potencijalni uzroci koji ga generišu (možda neki uslovi iz detinjstva koji su razvili naš introvertni i „stidljivi” karakter itd.). Ali ta „pozitivno-psihološka” objašnjenja neće zahvatiti dimenziju našeg egzistencijalnog *doživljaja* – naime, kako je naše „Ja” (subjekt) *doživelo* taj nastup i koji smisao je on za nas imao.<sup>58</sup> Upravo je taj *doživljaj* nedostupan iz perspektiva trećeg lica, dok ipak ostaje svesno dostupan samom subjektu.<sup>59</sup>

Isto važi i za jednostavnije oblike iskustava, poput vizuelne percepcije. Sa *doživljajem* ljubičanstvenih polja lavande, kada ih posmatramo, *upoznati smo* neposredno, to je kvalitet našeg iskustva, dok je opažaj (vizuelna percepcija) dostupan naučnoj opservaciji kao kvantitativno merljivi aspekt našeg iskustva. Na prvom počivaju fenomenološka istraživanja, a na drugom neuronaučna. Jedna se bave mentalnim *doživljajem* (svesnim iskustvom) predmeta, a druga *predmetom* *doživljaja* (iskustva).

Kada govorimo o *doživljaju* zelenog, mi ne govorimo samo o ‘stanju koje je uzrokovano travom, drvećem i tako dalje’. Mi govorimo o *fenomenalnom kvalitetu* koji se generalno javlja kada je neko stanje uzrokovano travom i drvećem [...] Fenomenalni element u ovakvoj koncepciji sprečava jednu čisto funkcionalnu analizu.<sup>60</sup>

Možemo jasno uočiti kako fenomenološki koncept duha počiva na uticajima kontinentalnih filozofskih strujanja, a psihološki koncept na analitičkim momentima. Setimo se kako su Huserl i Sartr tvrdili da svest obuhvata sve *doživljaje* (nem. *Erlebnis*) i kako ona *jeste* samo to egzistencijalno *doživljeno* iskustvo, dok su Rasel i Rajl tvrdili

da je svest samo jedna zgodna fikcija ili u Rajlovom slučaju jezička pogreška, koja služi kao sredstvo za kratak i brz opis izvesnih zakona ponašanja.

## Zaključna napomena

Fenomenološki koncept duha, kako ga je definisao Čalmers, a koji su takođe razvili, uz određene varijacije, Serl, Nejgel i drugi antiredukcionisti, svoj teorijski legitimitet crpi upravo iz (pojma) kvalija i svesnog iskustva, kao i intencionalnosti; dakle, svih onih karakteristika koje se tiču naših *doživljaja* i perspektive prvog lica, a ne saznanja iz perspektive trećeg lica i pratećih moždanih i kognitivnih procesa. Sada možemo da vidimo kako, zaključno sa Čalmersom, u sudaru dva predočena koncepta duha, psihološkog i fenomenološkog, utemeljenim u redukcioničkim i antiredukcioničkim shvatanjima, nastaje, u svoj njegovoj zagonetnosti i kompleksnosti, savremeni problem svesti.

Na kraju, ipak, ostaje izazov da se u jednom pitanju ili jednoj postavci odredi u čemu se *tačno* sastoji filozofsko-naučni problem svesti. Kao što smo videli, prema nekim autorima, uglavnom materijalistički orijentisanim redukcionistima i ranim analitičarima, adekvatnije bi možda bilo govoriti o posebnim problemima svesti, a ne o jednom problemu (recimo, problemi jezika, iskustva, memorije, opažanja, *u stvari* tvore „problem” svesti.) Neki autori iz iste grupe zbog toga smatraju kako *problema* svesti zapravo i nema. Sa druge strane, antiredukcionisti se drže uverenja kako postoji jedan problem svesti, koji je u stvari „istinski” problem, naime: kako svest uopšte nastaje, kako, ali i zašto smo kao biološka bića svesni i kakva je priroda tog svesnog iskustva?

Ukoliko bismo, zarad sumiranja i preglednosti ovog istraživanja, morali formulisati temeljni filozofsko-naučni problem svesti, polazeći od autora i njihovih shvatanja

58 Upravo zbog ovoga razni kognitivno-biheviornalni modeli koji dominiraju savremenom psihologijom i psihoterapijom moraju biti dopunjeni egzistencijalnim pristupom. Jedno su psihički i biološki uzroci moje anksioznosti, a sasvim druga stvar je *strepnja* koju *doživljam* usled svoje egzistencijalne „bačenosti” među publiku kao Druge. Prvim se bave kognitivno-biheviornalna učenja, a drugim egzistencijalnoanalize. Razliku između egzistencijalnoanalize sa jedne strane i pozitivističkih i tradicionalno-psiholoških (esencijalističkih) shvatanja ljudske stvarnosti nešto detaljnije istražili smo u radu *Teskoba apsurdna i apsurdnost teskobe: egzistencijalni položaj čoveka u filozofijama Albera Kamija i Žan-Pol Sartra*. Vidi u: Ačanski, N. (2020). *Teskoba apsurdna i apsurdnost teskobe: egzistencijalni položaj čoveka u filozofijama Albera Kamija i Žan-Pola Sartra*. Čemu, XVI (27), 38-51; <https://hrcak.srce.hr/255623>

59 Pitanje koje ostaje otvoreno je naravno pitanje ima li to fenomenalno iskustvo neku kauzalnu ulogu u ponašanju ili je samo epifenomen bez ikakvog odnosa prema ponašanju?

60 D. J., Chalmers, *The conscious mind*, str. 21.



predočenih u ovom radu, učinili bismo to na sledeći način.

Da li su svest i svesno iskustvo čoveka isto što i biološki procesi mozga, da li se oni mogu identifikovati sa kognitivno-bihevioralnim funkcijama ljudskog tela kao kompleksnog organizma, ili se na iste redukovati, ili se možda čak mogu poistovetiti sa specifičnim kretanjima atoma i čestica na kvantnom nivou? *Metodološki pitano*, može li se fenomenologija svesti (svesnog iskustva, doživljaja, kvalitija) redukovati na objašnjenja fizike, neurobiologije ili komputacionih nauka?

Sa druge strane, možda je svest nešto što se ne može u potpunosti objasniti scijentističkim metodama i modelima, nešto što se ne može redukovati na procese mozga, ponašanja tela ili procese funkcionisanja tipične za kompleksne kompjuterske mašine. U jednom opštijem maniru upitano: može li se ontologija prvog lica objasniti ontologijom trećeg lica ili između njih ostaje nepremostiv jaz? U slučaju da jaz ostaje, jedno od pitanja je, naravno: kakva je priroda mentalnog i svesti uopšte? Ali se isto tako može postaviti i pitanje koje, kako se nama barem čini, izmiče većini savremenih autora koje smo spomenuli u ovom radu, a to pitanje glasi: Kakva je priroda samog tog jaza, ako on uopšte postoji, i kako mi ga mi kao subjekti iskustva doživljavamo? Ako postoji neki jaz, raskol, „pukotina” između svesti i mozga, svesnog iskustva (doživljaja, kvalitija) i moždanih procesa (neuronske aktivnosti), kako ga mi zahvatamo, ako ikako, da li je on konstitutivan za naše ljudsko iskustvo, da li on određuje naše trenutno samorazumevanje nas kao ljudskih bića? Da li smo u tom slučaju neminovno upućeni na neku vrstu dualizma? Da li svest u tom slučaju poseduje određenu autonomiju koja je presudna za našu slobodnu volju? Ili je uloga tog jaza, a u tom slučaju verovatno i svesti, uslovno rečeno, isključivo regulativna i epifenomenalna, bez suštinske reperkusije po naše samorazumevanje i ponašanje.

Sa druge strane, ako, pak, jaz uopšte i ne postoji, i ako svest jeste samo mozak i ništa više, kako tvrde redukcionisti, kako će najnoviji projekti iz transhumanističke filozofije, bazirani upravo na radikalnim pretpostavkama redukcionista, kojima se pokušava „prevazići” postojeće ljudsko biće razvojem veštačke super-inteligencije, uticati na naše samorazumevanje i dalje od toga, na naše moralne, odnosno etičke prakse?

Ovde smo samo skicirali kompleksnost problema svesti koji pošteno iritira savremenu filozofsku i naučnu

zajednicu, a koji se postavlja u sam centar istraživačkog polja filozofije duha. Problem svesti sigurno se neće rešiti „preko noći”. A ostaje i otvoreno pitanje njegove potencijalne (ne)rešivosti uopšte. Što, na kraju krajeva, zavisi i od toga kako ćemo razumeti iznad spomenuti jaz. Jedan od budućih filozofsko-fenomenoloških zadataka u istraživanju problema bio bi i propitivanje samog jaza, „pukotine”, međuprostora (eng. *interstice*), ako ovi postoje, između svesnog iskustva sa jedne i moždanih procesa sa druge strane. Dakle, baciti svetlo na samu pukotinu između (*gap in between*) i način na koji se ona pojavljuje nama kao subjektima svesnog iskustva, a ne samo gledati jednu ili drugu stranu između kojih jaz postoji ili nastaje. To ispitivanje ostavljamo za neke buduće radove.

## Literatura

- A. T. Plejs, „Da li je svest moždani proces?” u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, priredila Beba Stanković, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
- Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
- Bertrand Rasel, *Analiza duha*, Otkrovenje, Beograd, 2008.
- Bertrand Rasel, *Problemi filozofije*, Nolit, Beograd, 1980.
- D. Chalmers, (ed.), *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002.
- D. Filipović Đurđević, i S. Zdravković, *Uvod u kognitivne neuronauke*, Gradska biblioteka Zrenjanin, Zrenjanin, 2013.
- D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- David J. Chalmers, *The conscious mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*, Department of Philosophy University of California, Santa Cruz, 1995.
- Džon Serl, *Svest mozak i nauka*, Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1990.
- Edmund Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*, Breza, Zagreb, 2007.
- Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Routledge, Milton Park, Abingdon, Oxon, 2009.
- Hilari Patnam, *Philosophy and our mental life*, [http://www.arabphilosophers.com/English/research/non-arabic/Philosophy\\_of\\_Mind/Hilary\\_Putnam/Putnam\\_Philosophy\\_and\\_Mental\\_life\\_English\\_Article](http://www.arabphilosophers.com/English/research/non-arabic/Philosophy_of_Mind/Hilary_Putnam/Putnam_Philosophy_and_Mental_life_English_Article). p. 127. Očitano: 24. 3. 2022.
- J. Kim, *The Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Jaucourt, Louis, chevalier de., „Consciousness.”, *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*, Collaborative Translation Project, Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2014, preuzeto sa: [The Encyclopedia of Diderot and d'Alembert, „Consciousness”](http://www.diderotencyclopedia.com/entry/consciousness); Očitano: 27.3.2022.
- John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, Oxford University Press, 2004.
- Mirko Aćimović, „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha”, *Arhe*, II, 4/2005 Filozofski fakultet Novi Sad, 2005.

- Nikola Ačanski, „Teskoba apsurda i apsurdnost teskobe: egzistencijalni položaj čoveka u filozofijama Albera Kamija i Žan-Pola Sartra“. *Čemu*, XVI (27), 2020., 38-51; <https://hrcak.srce.hr/255623>
- Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, A Bradford Book, The MIT Press, 1989.
- Robert Van Gulick, „Consciousness“, u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018. Edition, Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>, očitano, 1. 3. 2022.
- Shaun Gallagher & Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London and New York, 2008.
- Tomas Nejštel, „Kako izgleda biti slepi miš?“, u *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, priredila Beba Stanković, Mali Nemo, Pančevo, 2004.
- William James, „Does 'Consciousness' Exist?“, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 18, Journal of Philosophy, Inc., 1904.

## PROBLEM OF CONSCIOUSNESS IN THE PHILOSOPHY OF MIND: REDUCTIONISM VERSUS ANTIREDUCTIONISM

Nikola Ačanski

Independent Researcher, Novi Sad, Serbia

Philosophy of mind (or consciousness) has become one of the central research areas in contemporary philosophy. The reasons for its prominence are numerous and concern primarily their thematic content and methodology of work. When it comes to its subject matter, the central problem that is being addressed is the problem of consciousness; more specifically, from general questions about mind and matter and their relationship, through questions about the nature of consciousness and mental states, the relationship between consciousness and the brain, to questions about thinking, knowing, remembering, feeling, experiencing, language – all these problems and their special variations form the problem field of the philosophy of mind. The methodological arsenal of this discipline is no less diverse. Approaches to problems are conditioned both by its subject matter and the development of natural sciences, primarily those about the mind and the brain. All this makes this discipline a multiperspectival and integrative field, where different problems and ways of solving those problems intersect. The two predominant approaches are scientific and phenomenological, which can be understood in the light of reductionism and anti-reductionism. In this paper, we try to provide a comparison of these two approaches: their basic features and methods, as well as their possible points of contact.

**Keywords:** philosophy of mind, consciousness, problem, reductionism, antireductionism