

Милан Јовановић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Оригинални научни рад
UDK 13; 141 Нејгел. Ф; 141 Џексон Т.
Примљено: 25.09.2023.
Одобрено за штампу: 12.12.2023.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gped.2.2022.1>

ЈЕСУ ЛИ ЏЕКСОНОВ И НЕЈГЕЛОВ АРГУМЕНТ ЗАИСТА СЛИЧНИ?

Сажетак: У овом раду ћу покушати да покажем две ствари које заједно чине један занимљив обрт у вези са међусобним односом два позната аргумента из филозофије духа. Прво, кроз проблематизацију стандардне интерпретације Нејгеловог аргумента са слепим мишевима настојаћу да покажем да је Џексон у праву да традиционално изједначавање његовог аргумента из знања са Нејгеловим аргументом није оправдано. Друго, што ће бити и главна поента овог рада, настојаћу да покажем да је, у светлу једне озбиљне критике аргумента позивањем на знање, и Џексонов став о односу између његовог и Нејгеловог аргумента могуће довести у питање. Наиме, инсистираћу на томе да, када се узме у обзир поменута критика, аргумент из знања у суштини остаје убедљив управо као антиредукционистички аргумент – а то је управо оно што, пак, Џексон тврди за Нејгелов аргумент. Ово опет чини оправданом тврдњу да су два анализирана аргумента заиста јако блиска, али сада се та тврдња оснива на другачијим разлозима.

Кључне речи: аргумент из знања, физикализам, редукционизам, квалија, знање на основу упознатости.

Увод

Џексонов (Frank Jackson) аргумент из знања (енгл. *knowledge argument*) заузима важно место у савременој расправи између дуализма и физикализма. Штавише, тај аргумент постао је неизоставни део свих увода у филозофију духа, уџбеника из те области, и још важније постао је тема не малог броја расправа у стручним часописима. Оно што је заједничко великом броју тих текстова о аргументу из знања јесте да, имплицитно или експлицитно, подразумевају да Нејгелов (Thomas Nagel) текст *Како је бити слепи миш* (Nagel, 1974) и аргументи које ту Нејгел даје против физикализма представљају неку врсту претходника овом познатом Џексоновом аргументу са неуронаучницом Мери (вид. нпр: Alter, 1998; Nida-Rümelin & O’Conaill, 2023; Pereboom, 1994; J. Searle, 2004).

Овој пракси имао би шта да приговори и сâм Џексон, који се на више места одређује ипак другачије према Нејгеловом тексту. Наиме, у оба текста

¹ milan.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

у којима се појављује његов аргумент из знања, Џексон настоји да укаже на разлике између свог и Нејгеловог аргумента. Колико је у том настојању конзистентан биће један од предмета расправе овог рада, али, без обзира на то, свакако је донекле зачуђујућа чињеница да његово инсистирање није имало значајан утицај на уврежени став о односу ова два аргумента. Наиме, на једном од таквих места Џексон каже:

Две ствари морају бити речене о овом чланку [о Нејгеловом тексту *Како је бити слепи миш*]. Прва је да, упркос мом дистанцирању од њега које следи, ја њему заиста много дугујем. Друга је, да се нагласак током тог чланка мења и да при крају Нејгел не приговара толико физикализму колико свим важећим теоријама о духу за игнорисање тачки гледишта, укључујући ту и оне које допуштају (иредуцибилна) квалија. (Jackson, 1982)

Џексон, дакле, не негира блискост свог аргумента с Нејгеловим, чак тврди да та сличност није случајна већ је она његов дуг Нејгелу. Међутим, а то је оно што се приликом изједначавања ова два аргумента превиђа, јасно је из наведеног да он рачуна са извесном незанемарљивом разликом између њих. По Џексону, Нејгелов аргумент је антиредукционистички аргумент, док је његов аргумент из знања у основи антифизикалистички. У наставку овог поглавља у свом тексту он настоји да ближе објасни и поткрепи овај став.

Овим се отвара још једна проблематичност која је ретко узета у обзир приликом тумачења поменутог Нејгеловог текста. Он се готово увек тумачи као антифизикалистички. Нејгелов аргумент схвата се као *аргумент о слепим мишевима* (енгл. *Bat Argument*) који приговара физикализму преко познатог примера са слепим мишевима: наше потенцијално свезнање о анатомији и физиологији слепих мишева не би нам помогло да знамо како је бити слепи миш, а то не би смео бити случај ако је физикализам истинит. Овако разумевајући Нејгелов аргумент многи аутори виде као старију и мало мање ефектну верзију аргумента из знања.

Нејгелов аргумент као антифизикалистички

Одличан пример једне традиционалне антифизикалистичке интерпретације Нејгела имамо у Нагасавином (Yujin Nagasawa) тексту, у којем он нуди критику тог аргумента (Nagasawa, 2003). Зарад прегледности и једноставности можемо овако приказати Нагасавину формулацију Нејгеловог аргумента:

- (1) Ако x није биће налик слепом мишу онда x нема тачку гледишта слепог миша.
- (2) Ако x нема тачку гледишта слепог миша онда x не може да зна како је бити слепи миш.
- (3) Ако x није биће налик слепом мишу онда x не може знати како је бити слепи миш (из 1, 2).
- (4) Нејгел није биће налик слепом мишу.
- (5) Нејгел не може знати како је бити слепи миш (из 3 и 4)

- (6) Ако је физикализам истинит онда Нејгел, који зна све физикално о слепим мишевима, зна све о слепим мишевима.
- (7) Ако Нејгел зна све о слепим мишевима онда он зна како је бити слепи миш.
- (8) Нејгел не може да зна све о слепим мишевима (из 5 и 7).

Дакле,

- (9) Физикализам је лажан (из 6 и 8). (упор. Nagasawa, 2003: 385)

И у овом приказу, али и кроз читав ток Нагасавиног чланка, види се његов покушај да у Нејгелов аргумент пренесе форму аргумента из знања,² и због тога често прави *интерпретативне компромисе*, који се удаљавају од изворног Нејгеловог текста (и његових намера). Штавише, тврдње дате у редовима 6 и 7, те сам закључак у овој формулацији аргумента, нигде се не појављују у Нејгеловом тексту – ни тако ни другачије формулисане или изражене.

Поврх тога, и улога коју питање *да ли знамо како је бити слепи миш* заузима у оваквој формулацији делује пренаглашено за оригиналну поставку аргумента. У једној фусноти у којој жели да спречи неспоразуме у вези са интерпретацијом свог текста, Нејгел пише ово:

Моја поента, свеједно, није да ми не можемо *знати* како је бити слепи миш. Ја не отварам то епистемичко питање. Моја поента је пре то да, чак и да би се створио *појам* о томе како је бити слепи миш (и *a fortiori* да би се знало како је бити слепи миш) мора се заузети тачка гледишта слепог миша. (Nagel, 1974: 442, ff.8.)

Усмерење овог Нејгеловог коментара показује да је констатација, која је код Нагасаве централна – то да ми не можемо знати како је бити слепи миш – није тврдња на којој се оснива његова поента. Ова разлика можда не изгледа као нешто крупно, али будући да је она један од корака у аргументу она оставља озбиљне последице по читав аргумент.

Нагасава узима у обзир потенцијални приговор да је његова интерпретација недовољно верна Нејгеловом тексту; чак је и једно потпоглавље у његовом раду насловљено са „Примедба В: Ово није Нејгелов аргумент“ (Nagasawa, 2003: 389). Међутим, будући да је његов циљ у овом раду да из перспективе *немогућих задатака* испита Нејгелов аргумент, његов фокус је да ли је у том смислу правилно анализирао питање о могућности заузимања тачке гледишта слепог миша (као немогућем задатку),³ те олако прелази преко ових основнијих интерпретативних питања.

² Треба имати на уму да на тај начин тврдња о сличности ова два аргумента постаје циркуларна – уколико се овај старији аргумент циљано интерпретира да личи на аргумент из знања.

³ М. Горман полемише са Нагасавом управо поводом ових питања, са намером да оспори његову критику Нејгела. Иако Нагасавину „антифизикалистичку интерпретацију“ Нејгела сматра „сумњивом“, он преко тога прелази и о томе не пише у тексту. Читав његов текст усмерен је на то да покаже да централни Нагасавин покушај да преко томистичке анализе *немогућих задатака* оспори Нејгелово (онако формулисан) аргумент – једноставно не може успети (вид. Gorham, 2005).

Надаље, на један другачији начин посебно је интересантно следеће место где Нагасава пише:

Да ли можемо или не можемо карактерисати субјективну природу феноменалног искуства слепог миша у физикалним терминима јесте право филозофско питање, такво да би могло одвести до озбиљних примедби физикализму. Али нужна немогућност знања, за нас људе, како је бити слепи миш, не погађа физикализам. (Nagasawa, 2003: 389).

Овде, покушавајући да сумира свој рад, и да покаже *како би било* боље напасти физикализам *него што је* то Нејгел урадио, Нагасава заправо долази ближе Нејгелу него било где другде у свом раду. Управо оно што *би* по њему одвело до озбиљнијих приговора физикализму, јесте много боље интерпретиран Нејгелов аргумент него што је онај из главног дела рада.

Мислим да је ово што је речено довољно да макар доведе у питање овакав начин интерпретирања Нејгела. Као што сам најавио, настојаћу да одбраним и на тексту јасно заснујем антиредукционистичко тумачење Нејгеловог аргумента. Верујем да ће управо то бити најбоља критика антифизикалистичког тумачења тог аргумента.

Нешто јако блиско томе ради и Сандстрем (Pär Sundström) у свом детаљном и темељном тексту посвећеном интерпретацији Нејгеловог славног текста (вид. Sundström, 2002). У том тексту он издваја два засебна аргумента и марkira места у Нејгеловом тексту где се она налазе. Грубо говорећи, оно што он назива *званични аргумент* може с доста кредибилитета бити третирано као главни Нејгелов аргумент. Међутим, други аргумент који он издваја и назива незваничним, заправо фигурира као помоћни аргумент који подупире неке тврдње које су важне за Нејгелове аргументативне намере. У том смислу он није неки одвојени аргумент, већ допуна првог, и можда их најбоље посматрати обједињено као аргумент који ћу ја назвати *Нејгелов антиредукционистички аргумент*.

Нејгелов антиредукционистички аргумент

Нејгел свој текст почиње на не тако неуобичајен начин; он инсистира да физикалистичка уздања у успешност редукције *и* на пољу свести превиђају много тога. То је познати дуалистички приговор о *специфичној разлици* поља свести у односу на поље на којем је редукција многих феномена успела, или се, пак, верује да ће с напретком науке успети. Олако постављање аналогije између разних феномена (као што су светлост, боја, звук, топлота...) који су успешно редуктивно објашњени и феномена свести битан је моменат дуалистичке критике физикализма. Тај, како дуалисти тврде, велики превид физикалиста разлог је њихове *редукционистичке заблуде* поводом свести. Готово ирационално надахнути примерима успешне редукције, занемарујући природу поља у коме је она успела – односно занемарујући специфичности поља свести

у односу на поље тих успешних редукција – физикалисти предвиђају редукционистичку будућност феномена свести. Нејгел ово дешавање артикулише као *талас редукционистичке еуфорије* који је захватио извесне филозофе духа (Nagel, 1974: 435).

По Нејгелу, потребна и довољна сличност између феномена светлости или одређених хемијских својстава, с једне (као примера успешне редукције), и феномена свести, са друге стране, врло очигледно изостаје (Nagel, 1974: 436). Дуализам се своди управо на то да физичком супротставља ментално, и како би неко могао оспоравати њихову позицију аналогичама које нивелишу ту разлику у премиси свог аргумента?! Успешне редукције на пољу физичког ни на који начин не гарантују успех редукције на једном радикално другачијем пољу – пољу менталног.

Но, овим тврдњама о специфичности поља менталног, у коме се јавља свесно искуство, у односу на физички свет Нејгел пребацује терет аргумента на себе. Сада је на њему да покаже својство које разликује ова два поља. Тежиште читавог његовог текста, због тога, јесте његов покушај да – инсистирањем на *субјективном карактеру свесног искуства*, те указивањем на његову суштинску везаност за *јединствену тачку гледишта*⁴ – покаже да је феномен свести немогуће редуктивно објаснити.

Главна за редукцију је њено *удаљавање од тачке гледишта*, њена тежња да тачку гледишта превазиђе, да дође до онога у феномену што од ње није зависно. Наши појмови о физичким феноменима су испрва дати као феноменални. Када помислимо на топлоту, светлост, муњу, или неки други физички феномен, пре свега у свест призивамо *феноменални аспект* тог појма. Научним истраживањем ми откривамо не-феноменалну страну тих феномена, саме ствари на које они реферирају, откривамо кретање честица, таласе и друга физичка својства на којима се ове комплексне појаве оснивају. Суштинска претпоставка тог процеса је да се ти феномени не исцрпљују у тим менталним сликама, у тим афекцијама у нашој свести, они нису наше фантомске представе, већ имају и референте у објективној реалности. Управо у томе је смисао редукције, *да од феномена иде ка стварима*, да превазиђу везаност одређеног феномена за тачку гледишта и да дати феномен опише у објективним (или макар: објективнијим) терминима.

Према Нејгелу, ми смо некако иницијално упознати са појмовима са субјективним, феноменалним садржајем и да нам је за појмове са објективним садржајем неопходно да се боримо против себе самих – у том смислу, што морамо настојати да феномене опишемо тако да тај опис не зависи од наше тачке гледишта и да буде схватљив са тачака гледишта које се карактеришу битно другачијим особинама од наших. Ако је нешто повезано с појединачном тачком гледишта, каквог год она типа била, то је истовремено нужно субјективно. У

⁴ У питању је Нејгелова често коришћена синтагма „single point of view“, у преводу Ане Поповић преведена је као „јединствена тачка гледишта“ (Упор. Neigel, 2004: 109); ја преузимам тај превод, мада због асоцијација на некаку „уникатност“ коју реч „јединственост“ носи, на неким местима преферирам израз „одређена“, те ове термине користим синонимно.

случају да је такво да не зависи од било које појединачне тачке гледишта, већ да је насупрот томе разумљиво с било које, оно је објективно.

Нејгел, такође, додаје да не жели да постулира *неку крајњу трачку* те борбе за објективност, већ да објективно треба схватити као регулативни појам (Nagel, 1974: 443). Тим проблемом посебно се бави у свој књизи *The View From Nowhere*, између осталог, истичући у уводном разматрању те књиге како је *објективност ствар степена* (Nagel, 1986: 5). Редукција, дакле, настоји да се у свом методском ходу што више еманципује од људске тачке гледишта, да се од ње што више удаљи; у томе је уједно и мерило објективности појмова које ће она користити у свом редуктивном научном објашњењу.

Али како стоји ствар с искуством? Имају ли феномени свесног искуства поред феноменалног дела и онај објективни остатак? Како ће код њих изгледа-ти тај ход редукције од феномена ка стварима?

Када је у питању искуство, с друге стране, повезаност с појединачном тачком гледишта овде се чини много ближом. Тешко је разумети шта би се могло мислити под *објективним* карактером неког искуства, независно од појединачне тачке гледишта са које га дотични субјект схвата. (Nagel, 1974: 443)

Заиста, за разлику од спољашњих феномена, свесно искуство као да се исцрпљује у својој феноменалности, у свом феноменалном аспект. Оно што се у другим случајевима изоставља, оно што се у редукцији других феномена превазилази да би се дошло до нечег објективнијег, овде је *само* предмет редукције. Место које сумира овај резултат, Сандстрем означава као *Нејгелов незванични аргумент* (Sundström, 2002: 98).

Али ако искуство нема, поред свог субјективног карактера неку објективну природу која може бити схваћена са многих различитих тачака гледишта, како се онда може претпоставити да би Марсовац који истражује мој мозак могао разматрати физичке процесе који су моји ментални процеси (као што би могао разматрати физичке процесе који су севање муње), само са другачије тачке гледишта? И како би, у вези с тим, и људски физиолог могао разматрати њих са друге тачке гледишта? (Nagel, 1974: 444)

Редукција је могућа у случајевима када је феномен који се редукује такав да се не исцрпљује у свом односу према одређеној тачки гледишта. Редукција заправо циља на то да „скине“ ту „феноменалну кору“ неког феномена и дође до оне објективне природе која ће јој омогућити један објективни опис, такав да различите тачке гледишта, које се одликују тиме да могу схватити само одређене типове „феноменалних кора“, могу подједнако добро разумети тај опис. Јасно је, с друге стране, да је субјективни карактер искуства нешто што потпуно онемогућује такав приступ искуству.

Иако Сандстрем издваја управо ово Нејгелово закључивање као незванични аргумент, те као засебан аргумент од Нејгеловог *званичног*, тј. централног аргумента из текста којим се бавимо, постоје разлози да њега видимо управо као допуну званичном аргументу, те њих заједно као оно што ћу ја поставити као *Нејгелов аргумент против редукције*. Такође, насупрот Сандстромовом оз-

начавању једног одређеног параграфа као званичног аргумента, мислим да је могуће издвојити више места где се он (мање или више детаљно) презентује. Једна формулација налази се врло рано, при самом почетку текста:

Да би се физикализам одбранио, мора се дати физикално објашњење феноменалних својстава. Али, када испитамо њихов субјективни карактер изгледа да је такав исход немогућ. И то због тога што је сваки субјективни феномен суштински везан за одређену тачку гледишта, и изгледа незаобилазно да ће једна објективна, физикална теорија напустити ту тачку гледишта. (Nagel, 1974: 437)

Овим је дата суштина *и* званичног аргумента – како га Сандстрем постулира. Једини проблем је у томе што је то учињено раније него што је неопходно да би читаоцу аргумент изгледао убедљиво. На овом месту у тексту, једини моменат овог аргумента који је био колико-толико тематизован јесте проблем субјективног карактера искуства. Питање везаности за тачку гледишта, затим питање односа субјективних и објективних чињеница, па и питање о методи редукције, још увек није отворено.

Наредна формулација аргумента налази се на 444. страни; готово цела та страна јесте једна формулација и експликација Нејгеловог аргумента. Нејгел говори о методу редукције (о чему је овде већ било речи), потом разјашњава да оно што је услов њене могућности не може бити задовољено када је феномен који треба редуковати заправо – свест. У једном од параграфа на тој страни он сумира те своје ставове на следећи начин:

Међутим, искуство се изгледа не уклапа у тај образац. Идеја кретања од појаве ка реалности изгледа да овде нема смисла. (...) Ако је субјективни карактер искуства потпуно схватљив само са појединачне тачке гледишта, онда нас сваки помак ка већој објективности – што значи: ка мањој везаности за специфичну тачку гледишта – заправо не приближава правој природи тог феномена; насупротив томе, удаљава нас од ње. (Nagel, 1974: 444-445)

Овај пасус, уз објашњења која га окружују, те експликацијом и овде прећутаног закључка, може се са подједнаким правом назвати централним аргументом. То донекле важи и за наредни параграф, ако се из њега апстрахује пример са звуком, који се провлачи као илустрација свих ових тврдњи из претходних формулација. Крај тог параграфа и почетак следећег граде ону специфичну контрадикцију, тј. немогућност извођења редукције која је присутна у свим формулацијама и која је заправо оштрица Нејгеловог аргумента против редукције.

Редукција може успети само ако се за врсту специфична тачка гледишта изостави из онога што треба редуковати. (...) Али док имамо право да оставимо по страни ову тачку гледишта у потрази за потпунијим објашњењем спољашњег света, ипак не можемо то увек чинити, будући да је она суштина унутрашњег света а не тек тачка гледишта на њега. (Nagel, 1974: 445)

Формулација има још, свакако; оне се међусобно доиста разликују, али не тако да бисмо имали право говорити о различитим аргументима. Било како

било, једну од најнаглашенијих формулација у тексту Сандстрем издваја као званични аргумент.

Ово се директно тиче проблема односа духа и тела. Јер ако су чињенице о искуству – чињенице о томе како је *за* организам који има искуства – доступне једино са једне тачке гледишта, онда је мистерија како се истински карактер искуства може открити у физичким операцијама тог организма. Ово последње је подручје објективних чињеница *par excellence* – оних које могу бити разматране и схваћене са многих тачака гледишта и од стране индивидуа са различитим перцептивним системима. Нема сличних замисливих препрека стицању знања о неурофизиологији слепих мишева од стране људских научника, и чак би интелигентни слепи мишеви или Марсовци могли научити више о људском мозгу него што ћемо ми икада. (Sundström, 2002: 95)

У овом пасусу Нејгелевог текста присутни су, у тек мало заоштренијој форми, сви увиди које имају и претходне формулације. Наравно, и неке његове премисе нису потпуно експлициране, али то је нужно у било ком покушају да се понуди ефектна формулација.

У вези са тим, важна је прва реченица након цитираног параграфа у коме је по Сандстрему дат званични аргументи. Ту Нејгел каже: „Ово није, узето за себе, аргумент против редукције“ (Nagel, 1974: 443). Дакле, после званичног аргумента Нејгел изјављује да то није аргумент против редукције. Изгледа да она формулација коју је, поред многих других (које су наведене), Сандстрем издвојио, има неки недостатак. Тај недостатак Сандстромовог званичног аргумента, покушаћу да покажем у наредних пар пасуса, заправо је позив за укључивање незваничног аргумента у званични и њихово обједињавање.

Однос физичких феномена и феномена свести с обзиром на њихову везаност за одређену тачку гледишта бива расветљен у параграфима који окружују незванични аргумент. Због тога, недостатак постулираног званичног аргумента који се управо на то односи, отклања се када се узме у обзир и незванични аргумент. Након званичног аргумента редукциониста би, с извесним правом, могао узвратити: „Па шта ако је искуство субјективно? Зар то није случај са свим феноменима (као феноменима) које је наука објаснила? И светлост и топлота су као феномени везани за одређену тачку гледишта, и у том смислу субјективни. Но, то није онемогућило да се они опишу и објасне објективним појмовима, и да им се на тај начин да редуктивно објашњење.“

Због могућности оваквог приговора Нејгел каже да ово *још увек* није аргумент против редукције. Међутим, када се у наставку покаже да је феномен свести битно различит од феномена муње, дуге, облака... и то због тога што поред своје феноменалне стране, *поред свог субјективног аспекта, нема још и неку објективну природу* (Nagel, 1974: 443), за разлику од наведених физичких феномена који је имају, и која научницима омогућава да те феномене редуктивно објасне, отклањајући њихов феноменални (и субјективни) део из тог објашњења и усредсређујући се на тај објективни остатак, онда коначно добијемо *аргумент против редукције*. Јер, будући да свест нема тај објективни

остатак, сва је прилика да редукција, са таквим методом, не може захватити феномен свести. Ова последња тврдња, будући да је и сама по форми закључак, заједно с наведеним премисама чини један мањи аргумент. Сандстрема је то навело да га издвоји из целине Нејгеловог покушаја да упуту аргумент против редукције, и да га означи као незванични аргумент.

Сада, ако се погледа уназад, кроз све раније формулације аргумента (и кроз ову последњу обједињену Сандстремову), може се видети да све оне садрже један исти сукоб као своју поенту. Нејгел кроз читав текст покушава да што уверљивије развије две стране овог аргумента које жели презентовати као непомирљиве: једну, дату као опис свесног искуства, и другу, дату као своју интерпретацију метода научне редукције.

Једна премиса Нејгеловог антиредукционистичког аргумента, стога, тиче се интринсичне карактеристике искуства да је оно разумљиво једино са одређене тачке гледишта, да је за њега суштински његов субјективни карактер односно феноменолошки аспект, који се напослетку карактерише тиме што се искуству не може приступити из трећег лица, као и да поред тога феномен свести не поседује неку објективну природу иза своје феноменалности.

Друга премиса, пак, тиче се интринсичне карактеристике науке да је она *поглед из трећег лица*, (објективнији) приказ реалности која стоји испод наслага феноменалних карактеристика ствари, те да је редукција могућа само код феномена који се *не исцрпљују у својој феноменалности*, који имају објективну природу, који су доступни различитим тачкама гледишта и нису суштински везани за јединствену.

Закључак овог аргумента је да је немогуће редуктивно објаснити свест, или (Нејгел је често опрезнији) да не можемо разумети како је редукција феномена свести могућа.

Верујем да је у овоме дата и ефектна и одбрањива формулација Нејгеловог аргумента.⁵ Уместо ових начелних премиса које сам овде изнео, у тексту на одређеним местима где су присутне формулације аргумента, стоје реченице које на овај или онај начин изражавају овај смисао. Ширина коју ове премисе дају велика је, пре свега због тога што је више темељних појмова помоћу којих, и више перспектива из којих, се оне могу интерпретирати. „Субјективно/објективно“ је један модел и појмовни пар давања садржаја овим премисама, „прво лице/треће лице“ је други, „јединствена тачка гледишта/многе тачке гледишта“ био би трећи. Затим, имамо „чисту феноменалност“ насупротив „феноменалности са додатком објективне природе“, итд.

⁵ Да не буде дилеме, у томе нисам потпуно усамљен. Наиме, моја позиција је овда јако блиска Серловој. На једном важном месту, он пише: „... ментални феномени имају онтологију из првог лица, у смислу да они постоје само као присутни у искуству неког људског или животињског субјекта, тј. неког 'Ја' које има искуство. И то их чини несводивим на било коју онтологију из трећег лица, на било који начин постојања који је независан од било ког субјекта искуства. Инсистирање на овој разлици између онтологије из првог и онтологије из трећег лица је права поента ових [Нејгеловог и Цексоновог] аргумената против ове врсте редукције“ (Searle, 2004: 98–99).

Из ових разлога не желим да пружам шематски приказ Хејгеловог аргумента јер је тешко да ће он тада бити репрезентативан и веран. Заправо, било би потребно, због овог Хејгеловог варирања појмова преко којих формулише аргументе, за сваку формулацију направити посебан приказ. Због тога сам покушао да понудим формулацију која је апстрактнија и формалнија, која је више налик обрасцу.⁶

Дакле, морамо се сложити са Џексоном тврдњом – поводом које смо и отворили проблем интерпретације Хејгеловог аргумента – да је тај аргумент, који инсистира на субјективном карактеру свесног искуства и на његовој везаности за тачку гледишта – што је непремостива препрека за редукцију тог феномена – ипак више усмерен против могућности редукције а мање против физикализма и да, захваљујући томе, може бити адресиран и против редуктивног дуализма.

Међутим, да би Џексонова тврдња о разлици између његовог аргумента и аргумента који је Хејгел дао била истинита није довољно да се покаже да је стандардно тумачење Хејгеловог аргумента, које га је идентификовало са Џексоновим, неосновано. Биће потребно показати и да се Џексонов аргумент заиста разликује од, сада, другачије интерпретираног Хејгеловог аргумента. У поглављима која долазе покушаћу да покажем да то није случај, тако што ћу настојати да укажем на то да је оно што је Џексон навео као разлику између његовог и Хејгеловог аргумента заправо, насупротив томе, оно што им је заједничко.

Аргумент из знања

Под утиском ове дуге расправе о формулацијама Хејгеловог аргумента, ваља напоменути да и Џексон даје више од једне верзије аргумента из знања. У ранијем, такође познатом чланку *Epiphenomenal Qualia* (Jackson, 1982), Џексон једно поглавље именује са „аргумент из знања у прилог квалија“, у ком централно место заузима мисаони експеримент са Фредом и његовом перцепцијом боја. Друга верзија аргумента из знања дата је у познатијем мисаоном експерименту са научницом Мери, и он се оригинално налази се у задња два параграфа овог поменутог поглавља. Трећа и показаће се најпопуларнија формулација аргумента дата је Џексоновим покушајем да се сада потпуно концентрише на тај мисаони експеримент са неуронаучницом Мери, јер је он и поред врло мало места које је заузимао у овом старијем тексту задобио велику пажњу и физикалиста и дуалиста. У том новијем тексту од свега пар страна, са надалеко чувеним насловом *What Mary Didn't Know* (Jackson, 1986), Џексон даје аргумент заједно са, у том тренутку, најзвучнијим критикама, и својим појашњењима која би требало да отклоне те критике. Због свега тога, у наставку ћемо се ба-

⁶ С тим у вези, настојао сам да изградим аргумент и без позивања на следе мишеве или Марсовце, који су, а то сам покушао да покажем, само једна периферна илустрација Хејгелових тврдњи поводом свесног искуства.

вити аргументом из знања како је он дат у овом последњем тексту.

Како то најпознатија прича филозофије духа каже, Мери је изузетна научница која се од рођења налази у црно-белом окружењу (у црно-белој соби са црно-белим телевизором). Њено научно знање о бојама и перцепцији боја је потпуно, дакле, она зна све физикално о бојама, све што би једна *довршена* физика о њима могла казати; и зна све физикално о људској перцепцији боја, читаву довршену неурофизиологију перцепције боја. *Ако је физикализам истинит, она зна све што се може знати* о бојама и перцепцији боја (Jackson, 1986: 291). Но, када напусти собу и угледа зрели парадајз, или на било који други начин дође у позицију да угледа неку боју, чини се, да ће Мери, која је и сама веровала да све зна, ипак научити нешто ново – нејгеловски речено: научиће како је видети црвену, или неку другу боју!

У томе је аргумент против физикализма. Ако је научила нешто *ново*, онда њено знање свих *физикалних информација* није знање апсолутно свих информација о перцепцији боја, тј. није знање свега онога што се о томе може знати. Ако је, пак, то случај, онда с обзиром на малопре наведени кондиционал који описује тврдњу физикализма, *modus tollens*-ом закључујемо да је *физикализам лажан*. Аргумент из знања важи и за остале видове перцепције и није ограничен на визуелно искуство боја. Џексон даје *подесан и прецизан* приказ свог аргумента на следећи начин:

(1) Мери (пре изласка из собе) зна све физикално што се може знати о другим људима; (2) Мери (пре изласка из собе) не зна све што се може знати о другим људима (јер учи нешто о њима по изласку из собе); *дакле*, (3) постоје истине о другим људима (и о њој самој) које физикалистичка концепција не обухвата. (Jackson, 1986: 293)

У овом аргументу се редукција не помиње ни у премисама ни у закључку. Истина је, додуше, да се она подразумева, али јасно је да оштрица аргумента није усмерена ка питањима о редукцији. Питања субјективног карактера искуства, те тачке гледишта првог лица (и јединствене тачке гледишта) такође нису овде у центру пажње. Сви ови појмови играју важну улогу у овом аргументу, али она је имплицитна. Иако је очигледна извесна веза између аргумента из знања и Нејгеловог антиредукционистичког аргумента, јасно је ипак да је овај аргумент битно другачији од Нејгеловог. Аргумент из знања је експлицитно јасно усмерен против физикализма, што је уз сву блискост са питањима редукције, другачија позиција. Физикализам може бити и нередуктивни, те допуштати да постоје ментална својства и/или ентитети који се не свде на физичке ентитете и својства (в. Stoljar, 2023).

Приговор поводом знања упознатошћу

Овом приговору, тачније тексту у којем је он изнет са још неким приговорима, а који датира из периода након издавања *Epipheomenal Qualia*, Џексон,

у свом новијем тексту о аргументу из знања посвећује највише пажње. Наиме, Черчланд приговара да аргумент из знања изгледа плаузибилно због Џексоновог непрецизног коришћења глагола *знати о*, а то је само последица његовог погрешног идентификовања две потпуно различите врсте знања. По Џексону, Мери *зна* све физикално *о* људској перцепцији боја, али не *зна* све *о* сензацијама (односно, свесном искуству) које људи имају када перципирају боје. Из тога Џексон закључује да има чињеница које физикализам (нужно) изоставља, и које су не-физикалне. Међутим, ако би се показало да су по среди *две различите врсте знања*, овакав закључак не би следио из ових премиса.

И заиста, како могу бити исти *пропозиционално знање* из књига о неурофизиологији и *знање* неког *свесног искуства*, тј. поседовања неког свесног искуства (актуално или у сећању)? Черчланд вешто користи славну Раселову (Bertrand Russell) дистинкцију између *знања на основу дескрипције* и *знања на основу упознатости* (Russell, 1910) да би показао слабости аргумента из знања.

Укратко, разлика између особе која зна све о визуелном кортексу, али није никада доживела сензацију црвеног, и особе која не зна неурологију али добро познаје сензацију црвеног, не почива на томе *шта* ове особе знају (а то су можда стања, у случају првог, односно: квалија, када је у питању други) него пре на разлици између *типа* знања које свако од њих има *о једној те истој ствари* (Churchland, 1985: 24).

Знање које је присутно у првој премиси аргумента из знања, а које је знање неурофизиологије (и физике) јесте *знање по дескрипцији*, за разлику од знања које Мери стиче виђењем црвене боје, знања квалија, које је *знање упознатошћу*. Дакле, ове две премисе аргумента уопште не стоје на истом нивоу. Једна говори о *знању о нечем* а друга о *знању нечег*. Наиме, када бисмо обе премисе, према овом кључу, ставили на исти ниво аргумент би сукобљавао не знање о стањима мозга и знање квалија, него: а) знање о стањима мозга и знање *о* квалијама, или б) знање можданих стања (у смислу бивања у њима, искушавања њих) и знање квалија (у истом смислу). Јасно је да би у било ком од ова два случаја аргумент изгледао мање убедљиво, тј. свакако не би водио до намераваног закључка.

Стога, на основу овог приговора можемо допустити да је Мери заиста научила *нешто* првим виђењем боје, али да је то „ново“ знање заправо искуствено упознавање с чињеницама које је раније знала, и које, стога, никако не доказује да је њено пређашње знање било непотпуно.

Черчланд заоштрава даље овај приговор тврдећи да због овог нивелисања разлике између знања на основу дескрипције и знања упознатошћу, аргумент из знања *доказује превише*, тј. подједнако важи и за дуализам колико и за физикализам (Churchland, 2004: 168). Ако у аргументу из знања начинимо адекватне измене, и допустимо да Мери зна све (и физикално и не-физикално) *о* бојама, Мери ће опет по изласку из свог црно-белог притвора бити изненађена када стекне знање упознатошћу црвеном бојом. Ако аргумент вреди против фи-

зикализма, вредеће и против дуализма. Нека постоји нека посебна супстанца *ектоплазма* која чини бит не-физикалног, и која је изостављена из науке какву физикализам прихвата и нека Мери зна све о њој, као што по претпоставци зна све физикално, онда чак и то дискурзивно знање *неће* обухватити знање упознатошћу било којим искуством које описују било физикална било *ектоплазматикална* наука (Churchland, 2004: 168).

Како на овај приговор одговара Џексон? Поред не превише елабориране примедбе да се у аргументу из знања не ради „о врстама знања које Мери има“ (Jackson, 1986: 293), он тврди да, заправо, није коректно претпоставити да је могуће научити све што дуалистичка позиција о духу предвиђа у црно-белој просторији.

Како, међутим, схватити овај коментар? Ако Џексон мисли да је немогуће научити *о* квалијима – као нечему што је изостављено из физикалистичке слике света, а присутно у дуалистичкој – преко црно-белог монитора и у црно-белом окружењу, онда, се не види на основу чега би био у праву. Дискурзивно знање о ма чему у принципу је могуће стећи на тај начин. Ако ли је пак мислио на *знање квалија* (насупротив знању *о* квалијама) које се не може стећи на тај начин, онда јесте у праву, али паралелан случај томе није да физикалистички настројена Мери учи *о* можданим стањима, већ да их *искушава* – макар то значило да јој се мозак електрично стимулише на тај начин да она има одговарајућа физичка стања и одговарајуће сензације боја, тј. одговарајуће квалије. Дакле, враћамо се на две алтернативе с почетка овог поглавља, које су вероватно (обе) неприхватљиве за Џексона. Он у аргументу из знања усваја трећу алтернативу, која меша нивое, и због тога у том облику не делује убедљиво.

Оно што пак следи из ове анализе приговора аргументу из знања јесте опет један проблем са редукацијом. Све релевантно за дух – посматран он дуалистички или физикалистички – не да се захватити искључиво дискурзивним знањем, не може се дати у тврдњама и описима. *Нешто*, дакле – судећи по неугроженом делу аргумента из знања – *остаје и у упознатости*, у ономе што је искушено а не дато описно и дискурзивно.

Черчланд, у својој поменутој критици (Churchland, 2004: 168), закључује управо то, да је аргумент из знања један јак антиредукционистички аргумент, који не прави разлику с обзиром на онтологију која је у позадини те редукације; дакле, аргумент из знања важи, ако важи уопште, подједнако и против физикалистичких и дуалистичких *редукционистичких позиција*. Нејгеловским речником речено: свака врста редуktivног објашњења искуства (било физикалистичког или дуалистичког) које је дато – а како би другачије него – из трећег лица, нужно неће покрити феноменални аспект искуства, тј. неће садржати феноменално знање (знање из првог лица) о коме се у аргументу из знања једино ради.

Џексонов став о разлици између његовог аргумента из знања и Нејгеловог аргумента почивао је на тези да је његов аргумент антифизикалистички а Нејгелов – што се често занемаривало приликом изједначавања ова два аргумента – антиредукционистички. Ипак, у овом поглављу сам настојао да кроз анализу једног познатог приговора покажем да оно што у аргументу из знања најбоље

одолева јесте управо његова антиредукционистичка позадина. До тога смо дошли инсистирањем на једном проблему аргумента из знања – проблему који ће на крају резултирати закључком да овај аргумент не може подржати своју намерену антифизикалистичку конклузију – проблему који на битан начин мења однос тог аргумента са Нејгеловим. Категоријама знања по дескрипцији и знања упознатошћу, које су врло блиске Нејгеловим категоријама гледишта из трећег и гледишта из првог лица, аргумент је реинтерпретиран тако да: или јесте неприхватљив, или је његова поента другачија него што је Џексон намеравао, а безмало идентична са намераваним закључком Нејгеловог аргумента.

Закључак

У овом раду се поводом односа два разматрана аргумента десио двоструки преокрет. Прво се, насупрот уобичајеним држању, показало да Нејгелов аргумент није антифизикалистички, већ антиредукционистички. Тиме се, могло се у том делу рада закључити, угрозила она тврђена блискост његовог и Џексоновог аргумента, коју су заговарали многи схватајући *оба као антифизикалистичке* аргументе. Међутим, у делу који се бавио Џексоновим аргументом, у светлу једне од мноштва критика које су му биле упућене, показало се да он не успева у својој антифизикалистичкој усмерености, и да је ипак, насупрот намери свог аутора он плаузибилан само као *антиредукционистички* аргумент. Тиме се опет извојевала блискост између ова два аргумента, али сада на основу једне другачије утемељене сличности – да су и један и други *антиредукционистички* аргументи.

После оваквог, *хегеловског* расплета ми можемо такође тврдити већ увржени став о односу ова два аргумента, али да тај став прихватимо из битно различитих разлога и да њега разумемо битно другачије. Тај став, који је присутан у великој већини текстова који говоре о овим аргументима, прво је негиран у првом делу рада и тврђена је његова антитеза, да би потом у другом делу и у закључку, сада на једном другом нивоу био опет закључен тај, наизглед, исти став. Међутим, сличност коју смо овде поставили лежи на другим и, како сам покушао да покажем у овом чланку, чвршћим основама.

Литература

- Alter, T. (1998) A Limited Defense of the Knowledge Argument, *Philosophical Studies*, 90, pp. 33–56.
- Churchland, P. M. (1985) Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States, *The Journal of Philosophy*, 82/1, pp. 8–28.
- Churchland, P. M. (2004) Knowing Qualia: A Reply to Jackson, in: P. Ludlow, Y. Nagasawa and D. Stoljar (eds.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, MIT Press, pp. 163–178.

- Gorman, M. (2005) Nagasawa vs. Nagel: Omnipotence, Pseudo-Tasks and a Recent Discussion of Nagel's Doubts About Physicalism, *Inquiry*, 48/5, pp. 436–447.
- Jackson, F. (1982) Epiphenomenal Qualia, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, pp. 127–136.
- Jackson, F. (1986) What Mary Didn't Know, *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, pp. 291–295.
- Nagasawa, Y. (2002) The Knowledge Argument Against Dualism, *Theoria*, 68, 2002, pp. 205–223.
- Nagasawa, Y. (2003) Thomas vs. Thomas: A New Approach to Nagel's Bat Argument, *Inquiry*, Vol. 46, pp. 377–394.
- Nagel, T. (1974) What is it Like to Be a Bat, *The Philosophical Review*, 83/4, pp. 435–450.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York.
- Nejgel, T. (2004) Kako izgleda biti slepi miš, u: Stanković B i Grahek N. (ur.) *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj*, Mali Nemo, Pančevo, str. 107–119.
- Nida-Rümelin, M. & O'Conaill D. (2023) Qualia: The Knowledge Argument, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
- Pereboom, D. (1994) Bats, Brain Scientists, and the Limitation of Introspection, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp. 315–329.
- Russell, B. (1910) Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 11, pp. 108–128.
- Searle, J. R. (2004) *Mind, A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York.
- Stoljar, D. (2023) Physicalism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
- Sundström, P. (2002) Nagel's case against Physicalism, *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, 3/2, pp. 91–108.

Milan Jovanović

ARE JACKSON'S AND NIGEL'S ARGUMENT REALLY SIMILAR?

Abstract: In this paper, I will attempt to demonstrate two things that together create an interesting twist concerning the relation between two well-known arguments from the philosophy of mind. Firstly, by problematizing the standard interpretation of Nagel's Bat Argument, I will show that Jackson is correct in arguing that the widely held position about the strong similarity between Knowledge argument and Bat argument is not justified. Secondly, and that will be the main point of this paper, I will try to maintain that, in light of a serious critique of the Knowledge argument, even Jackson's position on the relationship between his and Nagel's argument can be called into question. Specifically, I will insist that, when the mentioned strong objection is taken

into account, the Knowledge argument remains compelling only as an antireductionist argument, which is precisely what Jackson rightly claims for Nagel's argument. This, in turn, would justify us in claiming that the two arguments are very similar, but now – on completely different ground.

Key words: knowledge argument, physicalism, reductionism, qualia, knowledge by acquaintance.