

I. UVOD

Dve zanimivi dejstvi. Prvo: splošno znano je, da je termina "duh" in "zavest(en)" (ang. "mind" in "conscious/ness/" - op. prev.) težko prevesti v nekatere druge jezike. Drugo: v angleščini (in drugih evropskih jezikih) je eden od njiju ("zavesten", skupaj z besedami istega izvora) s svojim sedanjim pomenskim poljem, star komaj tri stoletja. Vendar sta oba termina očitno temeljnega pomena za sodobno psihologijo: mar ni psihologija preučevanje duha (čeprav bi lahko dodali tudi "in vedënja") in mar ni njen največji nerešeni problem razumevanje zavesti? Za nekatere to nedvomno kaže na pomankljivost v teh drugih jezikih in v evropskem samorazumevanju pred sedemnajstim stoletjem, skeptiku pa sugerira strog pogled na sodobne angleške termine.

Beseda, dve o strategiji. Potrebno je poudariti, da problem prevajanja in (v angleščini) relativna mladost enega od teh dveh terminov samo *sugerirata* takšno raziskovanje. Ničesar ne *dokazujeta*: lingvistični podatki vsaj v dveh pogledih niso odločujoči: Prvič: pravzaprav je dolgočasna in banalna resnica, da vsak jezik ima oziroma mu manjkajo termini, ki jih drugi jeziki nimajo oziroma jim manjkajo; vsak jezik ima termine, ki jih je bolj ali manj težko prevesti; vsak jezik se v svojem razvoju vseskozi bogati s pridobivanjem novih terminov. To popolnoma sprejemam. Jezikovne razlike te vrste postanejo pomembne samo takrat, ko gre (pomensko) za take termine, ki izražajo *explananda*, te pa so osrednjega pomena za znanstveno raziskovanje. Prav gotovo bi podvomili o fizikalni teoriji, v kateri ne bi bilo pojmov "sila", "energija" ali "masa": ali je termin "zavest/en/" tudi nekaj takega? Milo rečeno, gre za problem, vreden razprave: ali morata biti termina "zavest/en/" in "duh" - čeprav le-ta v precej manjši meri - osrednjega pomena za sedanjost in prihodnjo teorijo in ali kateri od njiju izraža za znanost prave in temeljne *explananda*? Zato je *prima facie* zanimivo, da je videti, kot da v drugih jezikih in v angleščini pred sedemnajstim stoletjem ni enega ali obeh terminov ali pa česa, kar bi jima več kot le približno ustrezalo; z drugimi besedami, zdi se, da je tisto, kar nekatere od nas tako zelo prizadeva, na druge napravilo le malo vtisa.

Drugi razlog, zakaj lingvistični podatki ne morejo biti odločujoči, je prav tako preprost: v znanstvenih teorijah vsi osnovni termini ne izhajajo iz običajnega opazovanja (pomislimo na "eter", "elektron", "tektonske plošče", "hipokampa", "gene"). Ker je tako, golo dejstvo, da v vsakdanjem jeziku katerekoli kulture taki termini morda manjkajo, očitno še ne dokazuje, da jih njihove znanstvene teorije ne bi smele priznavati. Termin "zavest/en/" bi bil lahko tak: nanaša se na nekaj, kar psihologija zdravega razuma v drugih kulturah in v naši lastni kulturi do sedemnajstega stoletja ni identificirala, kar pa mora vsaka adekvatna teorija kljub temu pojasniti. Tudi to možnost popolnoma

priznavam. Vendar pa se zagovorniki centralnosti zavesti ne prestopajo sklicujejo na njeno očitnost: kako "vsi vemo", da se zavedamo. To je, "zavest" naj bi bila nekaj lahko spoznavnega, bolj "tiger" kot pa "elektron"; vemo, da jo imamo - kako pa naj bi jo opisali in razložili? Če pa predpostavimo, da je "zavest" (in seveda tudi "duh") tako očitna, pa je očitno zanimivo, da odkrijemo kulture (skupaj z našo lastno kulturo do nedavnega), ki zlahka shajajo brez enega ali obeh teh pojmov.

Predlagam torej lingvistično evidentnost kot nekaj, kar naj samo izzove razmišljanje, nič več. Argumente, ki kažejo, da nas to vodi v pravo smer, bom navedla kasneje.

Čemu raziskovati oba pojma, "duh" in "zavest"? Za to sta dva razloga. Prvič, trdim, da nam je zelo specifična lastnost "duha" postavila "zavest" v vsej njeni sedanjosti na prvo mesto. Vznik tega (ozkega) koncepta duha in zavesti lahko razložimo skupaj. Drugič, termin "duh" psihologov ne vznemirja več, in prav je tako. Rada bi rekla, da prav tako ni potrebno, da jih vznemirja "zavest", in sicer iz povsem istih razlogov. Tako je "duh" koristen trojanski konj, čeprav je osnovni cilj zavest.

Od drugih jezikov bom obravnavala tri: starogrškega, kitajskega in hrvaškega.¹ Obstaja namreč precejšen razpon v času, prostoru, kulturi in tipih jezikov. V starogrškem jeziku nič ne ustreza ne "duhu" ne "zavesti" (od tod "---" v naslovu). V kitajskem jeziku je precej težko zajeti termin "zavest/cn/". In v hrvaškem jeziku pozroča termin "duh" zanimive težave.

Rada pa bi pojasnila še nekaj bistvenega. Ne zanikam, da obstajajo določeni kontesti, v katerih sta ta angleška termina odlično prevedena z grškimi, kitajskimi oziroma hrvaškimi termini: s *psyche*, *sophia*, *nous*, *metanoia* ali *aisthesis*, z "yishi", z "duh" ali "um". V bistvu gre bolj za to, da ni splošno ustreznega prevoda za angleška termina "conscious/ness" in/ali "mind" ("zavest/cn/" in/ali "duh" - po prev.). Zaradi integritete teh dveh angleških pojmov - v kolikor zadeva sistematično (znanstveno) raziskovanje psihologije človeka (to je bistvena omejitev: glej zgornja opozorila o neodločnosti lingvističnih podatkov) - je potrebna raziskava.

Poglejmo zgodovino angleškega termina "zavest/cn/": v svojem sedanjem pomenu oziroma polju pomenov se pojavi pozno. The *Oxford English Dictionary* navaja kot prvi pomen besede "zavesten, zavedajoč se" (ang. "conscious" - op. prev.): "notranje občutljiv ali zavedajoč se", in sicer v pridigi nadškofa Ussherja iz leta 1620, ki pravi: "se v sebi tako zavedam svoje velike slabosti ..."; kljub temu je Hobbes vse do leta 1651 še vedno uporabljal ta termin v njegovem etimološko utemeljenem pomenu kot "so-védenje": "Ko imata dve ali več oseb vednost o enem in istem dejstvu, se o njih pravi, da medsebojno 'so-vedo' o tem; kar se drugače pravi, da to vedo skupaj" (*Leviathan* I, vii). Nekatere zgodnje rabe termina "vest" (ang. "conscience" - op. prev.) - ki so tudi v sedemnajstem stoletju ohranile pomen skupnega védenja - so bile razširjene tako, da so se prekrivale z nekaterimi današnjimi rabami termina "zavesten". To pojasnjuje neposredno nadaljevanje Hobbsovega citata:

In ker so take najbolj ustrezne priče dejstev o kom drugem ali o tretjem: vedno je veljalo in vedno bo veljalo za zlo dejanje, če kdo govori proti svoji "vesti" ali če drugega pohujša ali ga sili, da stori tako: tako zelo, da je človek vedno v vseh časih zelo pozorno prisluhnil ugovoru vesti. Kasneje so ljudje začeli isto besedo uporabljati metaforično: z njo so izražali vednost o svojih lastnih

¹ Grško znam precej dobro, druga dva jezika pa skoraj nič, vendar so mi temeljito svetovali domači govorci (in nepoznavanje ima nekaj prednosti, ker se morajo v tem primeru domači govorci bolj potruditi pri razlagi problemov). Posebno se zahvaljujem Qui Renzongu, Zhang Lipingu, Xiao Xiaoxinu, Srdanu Lelasu, Nenadu Miševiću, Ivi Mimici in Matjažu Potrču. Mimogrede, sugestije o hrvaškem jeziku verjetno veljajo tudi za srbski in slovenski jezik. Toda moji svetovalci so bili (skoraj) vsi Hrvati in zato se mi je zdelo pametno te trditve omejiti.

skritih dejanjih in skritih mislih; in zato je, retorično rečeno, vest tisoč prič. (ibid., podčrtala avtorica. Opozarjam na izraz "metaforično" v citatu.)

Pred tem se je tudi srednjeangleški termin "duh" (ang. "inwit" - op. prev.) delno prikrival z današnjim terminom "zavest". Toda raba samega termina "zavesten" v sodobnem pomenu se je pojavila šele v prvi četrtini sedemnajstega stoletja. Termin "zavest" se je pojavil šele leta 1678 in termin "samozavedanje" šele leta 1690. (Ustrezna termina v francoskem in nemškem jeziku, ki sta resnično enakovredna, se pojavita v približno istih obdobjih; v francoskem jeziku morda nekaj let kasneje.)

Naslednje poglavje razpravlja o starogrškem jeziku; toda nato na kratko skicira revolucijo sedemnajstega stoletja, ki je preoblikovala pojmovanje termina duh in dvignila zavest na pedestal, na katerem kraljuje še danes. Poglavji, ki sledita, omenjata različne težave pri prevajanju terminov "zavest/en/" in "duh" v kitajski in hrvaški jezik. Potem se bom obrnila k sodobni psihologiji.

II. STAROGRŠKI JEZIK

V klasični Grčiji naletimo na veliko in sijajno pojmovanje psihologije. Tega ni treba dokazovati: Evripidova in Aristofanova dela sama to dokazujejo. Pa vendar ni prav nobenega termina, ki bi vsaj približno ustrezal "duhu" in "zvesti".

Namesto nečesa, kar bi bilo podobno "duhu", imamo termin *psyche* - ki je tipično, a zavajajoče preveden kot "duša"; uporabljala bom transliteracijo. To se je od Homerja do Aristotela pomensko močno spremenilo, toda pomen tega termina je v končni aristotelski verziji (za sodobnost) izredno pomemben. Ker mislim, da je pomemben za naš čas, ga bom v grobem očrtala. V vsem svojem razvoju je termin *psyche* ohranil neko zelo pomembno konotacijo: biti živ, je pomenilo imeti *psyche* in imeti *psyche*, je pomenilo biti živ. Torej imata trava in ameba *psyche*. Imata je prav toliko kot ljudje (imeti *psyche* pomeni imeti jo ali pa sploh ne), čeprav jo imata v manj sofisticirani obliki. Pri Aristotelu je bila *psyche* "oblika"; in oblike so "to, kar je" nekaj. (Vsak posamezen predmet je oblikovana materija, materializirana oblika; ne oblika in ne "gola" materija v naravnem svetu ne moreta obstajati ločeno.) Toda *psyche* je bila najpomembnejši podrazred oblik in je označevala oblike živih stvari. *Psyche* - v pomenu "to, kar je" živa stvar *X* - je opis značilnih in definicijskih lastnosti *X*. Rudimentarne oblike življenja - recimo trava - so imele samo metabolizem, prehranjevanje in rast. Malo više - na nivoju ameb ali muh - najdemo vse to in še nekaj sposobnosti gibanja in percepcije. Še više - recimo pri psih in svinjah - naletimo na bolj raznolike sposobnosti gibanja in še bolj raznovrstne in bogatejše sposobnosti zaznavanja. Nad tem, pravijo, je vse bolj fleksibilen senzomotoričen nadzor in nekaj predstavnihih sposobnosti. V tej kategoriji je očitno težko navesti jasne primere nečloveških živali; morda bi poskusili z živalmi, ki imajo visoko razvite možgane, kot na primer opice ali delfini. Laboratorijske in terenske raziskave kažejo, da bi lahko nekaj problemov rešili z neko mero "predvidevanja": bežen pregled, "z duhovnimi očmi", katere strategije sprejeti. Kako se je sicer, bi kdo lahko vprašal, Kohlerjevi opici Sultanu, posrečilo doseči banane? (Toda nič na tem področju ni jasnega; glej tudi Macphail 1982 ali 1986). In končno odkrijemo pri človeški vrsti vse zmožnosti, ki so značilne za nižje nivoje piramide, pa tudi racionalno sposobnost praktičnega in teoretskega razuma. Tako je pri "tem, kar je" človek, bolj kot pri kateri drugi živali, potrebna bistvena referenca z njegovimi enkratnimi razumskimi sposobnostmi; vse druge sposobnosti pa so predpostavljene in obstaja nenehen feedback med vsemi nivoji te piramide. "Tvarina" vsake živali, ki jo oblikuje *psyche*, so meso in kosti, to pa je telesna realizacija *psyche*.

Vrnili se bomo k *psyche*. Najprej pa pogledjmo naš drugi koncept: kakot to, da grški jezik nima nobenega termina, ki bi popolnoma ustrežal terminu "zavest/en"? Mnogi to omenjajo in so zaradi tega nezadovoljni; glej Hamlyn (1968):

... skoraj popolnoma je zanemarjen vsak problem, ki izvira iz psihofizičnega dualizma in dejstev zavesti. Zdi se, da se takšni problemi (Aristotelu) ne postavljajo. Razlog bi bil v tem, da koncepti, kot je npr. zavest, v njegovi konceptualni shemi sploh ne nastopajo: ne igrajo nobene vloge v njegovi analizi percepcije, mišljenja ipd. (Niti ne igrajo nobene pomembne vloge v grškem mišljenju na splošno.) Tako je morda zaradi tega sama njegova definicija duše za današnjega bralca nekako neustrezna (str. xiii).

Hamlyn ima prav, ko pravi, da Aristotel kot tudi sicer grško mišljenje nasploh ne pozna "dejstev zavesti" *per se*. Ker pa se v tej razpravi eksplicitno sprašujem, če si "dejstva zavesti" zaslužijo sistematično preučevanje, se ne bom preveč mudila pri obrambi Aristotela. Nedvomno je Hamlynova dolžnost dokazati, in sicer s primeri, česa Aristotel ne upošteva (in česar domnevno ne upošteva tudi Evripid v svoji analizi Medejine psihologije). Toda na kratko lahko omenimo o čem Aristotel govori in o čem ne, da bi videli, v čem je težava, če ga obtožimo kakršnegakoli očitnega greha opustitve; zdi se, da lahko govori skoraj v vseh fenomenih, ki jih uvrščamo v skupino "zavestnih" fenomenov, in za tisto, česar domnevno ne pozna, je morda kar prav, da je opuščeno.

Najprej, o čem govori: piše o spanju, budnosti in o sanjah z *aisthemata* (podobami). Raziskuje pet čutov, njihovo povezavo in senzomotorični nadzor. Razpravlja o bolečinah in čustvih - v naši terminologiji o povsem "zavestnih", "fenomenalnih" in "subjektivnih" fenomenih. Daje dolgo in zapleteno analizo predstavljanja. Veliko govori o praktičnem in teoretskem logičnem sklepanju in preudarjanju: to so najznačilnejše sposobnosti človeka.

Kaj opušča? Res je, da ga kaj posebno ne zanima introspektivno samoopazovanje, "zasebnost" ipd. Res razloži, da običajno zaznavamo, da zaznavamo in se o tem redkokdaj motimo: toda preden ga razglasimo za skritega kartezijanca, ki govori o epistemološkem privilegiju v našem pristopu k mentalnim stanjem, bi morali upoštevati, da nato razumno pripominja, kako običajno zaznavamo tudi, da hodimo. Druga "opustitev" je "opustitev" izkušnje vida, sluha ipd.: fenomenalnih občutkov, *qualia*, čutnih podatkov. Vendar bi kdo lahko zanikal, da jih popolnoma opušča - kajti s tem ko (a) dopušča, da često zaznavamo, da zaznavamo in (b) dejansko opisuje *aisthemata* sanj - ali se tako že ne približuje priznavanju nečesa takega kot so "fenomenalne kvalitete"? Tudi to bi bil sklep, ki zavaja: v grškem jeziku noben termin ne ustreza terminom "čutni podatki", "*qualia*" ali "grobni občutki", poleg tega pa Aristotel nikoli ne govori o čutnih izkustvih v množini. (Množinska oblika *aisthemata* se pri njem pojavlja samo v obravnavi sanj, nikoli v povezavi s čuti.) Seveda Aristotel ne misli, da so katerekoli "fenomenalne kvalitete" na področju vida in sluha *explananda* kot take. Če pa naj bi to bila "opustitev", moramo dokazati, da resnično obstajajo stvari kot "*qualia*". Tega ne bi smeli predpostaviti (glej tudi Dennetta v tej knjigi); nekoliko kasneje bomo imeli dodaten razlog, da podvomimo v njihovo integriteto. Seveda ima Aristotel lingvistična sredstva, da izrazi "*X* misli, da vidi *O*"; to je pomembno, ker bi danes mnogi radi dokazali, da je vsebina stavka: "*X* ima čutni podatek o *O*" izčrpana s stavkom: "zdi se, da *X* vidi (misli, da vidi) *O*"; izražanje, ki se izogne terminoma "*quale*" in "čutni podatek", ki sta števna samostalnika. Breme dokazovanja ostaja spet na drugi strani - da točno pove, zakaj "vizualnega izkustva" ne moremo povsem raziskati, ne da bi postulirali "vizualna izkustva". (O tem glej tudi Matson 1966.)

Tako je navsezadnje nejasno, kje se Aristotel moti, oziroma, ali se sploh moti. Ker pa je naš namen ugotoviti, da bi bilo lahko njegovo mesto celo višje, moramo nadaljevati.

Zdaj lahko vse to povežemo z angleškima terminoma "duh" in "zavest". Aristotelovo psihološko *psyche* - z njenim "zanemarjanjem dejstev zavesti" - je ovrigel Descartes v *Razpravi o metodi* iz leta 1637 (objavljena v francoščini), čeprav je revolucija najbolj jasno vidna v drugi od njegovih *Meditacij* (objavljene leta 1641 v latinščini in leta 1642 v francoščini). Kot pojasnjuje Descartesov način dokazovanja v *Meditacijah*, je *psyche* do takrat vzdržala preskus časa,² vendar so cerkveni očetje, ki se jim je zdelo potrebno v Aristotelov monizem vnesti dualistično *psyche*-substanco, ki bi preživela telesno smrt, dodali nekaj, kar je Descartes imenoval "sapa, ogenj ali eter ... vdahnjeno v moje gostejše dele". Descartes na borih dveh straneh opravi prehod od *psyche* k duhu:

Predvsem se mi je ponujala misel, da imam obraz, roke, lakti in ves ta ustroj udov, kakršnega vidim tudi na mrtvem truplu in ki sem ga imenoval telo. Poleg tega se mi je ponujala misel, da jem, hodim, čutim in mislim, in te dejavnosti sem povezoval z dušo. A kaj neki je ta duša - na to bodisi nisem bil pozoren ali pa sem si jo predstavljal kot nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele. (Haldane in Ross I, str. 151.) (prev. P. Simoniti)

To je skoraj čisti Aristotel, ki v pravilnem hierarhičnem redu najprej navede tvarino (telo) in potem različne sposobnosti *psyche*. Vendar samo "skoraj", zaradi dodatne eteričnosti duše in zato, ker je Descartes pozabil na fantazijo. Medtem pa obrnemo *eno* stran:

Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti. (ibid. str. 153.) (prev. P. Simoniti)

Formalno definicijo procesa "mišljenja" dobimo v "Argumentih, ki dokazujejo eksistenco Boga":

Misel je beseda, ki obsega vse, kar biva v nas na tak način, da se tega neposredno zavedamo. Misli so tako vse dejavnosti volje, razuma, predstav in čutov. (Haldane in Ross II, str. 52.)³

Vrhunec vsega tega pa je v pismu Mersennu:

(Trditev)... da nič ne more biti v meni, se pravi v mojem duhu, česar se ne bi zavedal, sem dokazal v *Meditacijah* in to izhaja iz dejstva, da se duša razlikuje od telesa in da je njeno bistvo, da misli. (Kenny /ed. 1970, str. 90.)

(Francoski teksti imajo običajno "*avoir connaissance de /mes pensées/*", latinski pa "*esse conscius*"; oboje navadno prevajamo z "zavedati se" /ang. "to be conscious" - op. prev./.)

Tukaj zelo eksplicitno opazimo tako rojstvo "zvestnega duha" kot njegovo dramatično ločevanje od česarkoli telesnega. Vendar je to potrebno zaradi *epistemološkega* premisleka, kot je pokazal Rorty (najbolj razumljivo leta 1970; glej tudi

² Seveda nočem reči, da se je Descartesova revolucija pojavila kot strela z jasnega. Zaslutimo jo lahko že pri zgodnejših piscih (npr. pri Avguštinu in nekaterih helenističnih in stoiških piscih). Vendar pa se zdi nedvomno, da je bil Descartes oče kartezijske revolucije v tem pomenu, da je različne nize zbral, jih eksplicitno dokazoval in eksplicitno nastopal proti bolj tradicionalnim pogledom.

³ Upoštevajmo, da se "občutek", ki ga je Descartes eksplicitno zavrnil z opombo, da ne more videti ničesar, če nima telesa, pretihotapi nazaj z argumentom: celo, če se vara, da vidi, se ne more varati, da se mu zdi, da vidi; in to, zatrjuje, je "pravi pomen" za čutne besede. Torej: dobrodošli čutni podatki, *qualia*, čutna izkustva (bodimo pozorni na množino) ... ni naključje, da grški jezik nima izrazov, ki bi tem terminom popolnoma ustrezali. Imamo preoblikovan čut "vida", ki pa se ne sklada prav izrazito z vsakdanjo rabo: enači se z "mislim, da vidim". (Upoštevajmo tudi, da bi Aristotel lahko od njega zahteval, naj "gibanje" postavi nazaj na svoje mesto, in sicer z natančno istim argumentom: lahko se motim o tem ali hodim, ne pa o tem, ali se mi zdi, da hodim.)

1980; nekje pravi, da je epistemologija vzrok ontologije, tako kot Greh poraja Smrt). Da bi premagal skeptika, mora epistemološki fundacionalist najti "nedvomne" temelje, na katerih gradi - če je to mogoče. Takšne nepopravljive temelje odkrijemo samo v psiholoških trditvah v prvi osebi sedanjega časa, ki zadevajo individualne splošne vsebine introspektivnega opazovanja - opazovanja, ki se osredotoča na tako heterogene objekte, kot so "bolečine" in metafizične "misli o biti". Duh postane zasebno notranje prizorišče (glej Humovo analogijo, ki prav tako primerja duha z notranjim gledališčem), na katerem vse "mentalno" kaotično popotuje pred nepremičnim Notranjim očesom.

Čeprav je med nami le malo fundacionalistov, čeprav večina upravičeno dvomi o nepopravljivosti introspekcije in čeprav že tudi sicer epistemologija očitno ni neposredno relevantna za preučevanje duha, smo pa le ves čas živeli s potomci kartezijanske *mens*. Angleški empiristi so se polastili "duha" kot "zvestnega duha" - vendar (delno) zato, ker so skušali braniti fundacionalistično epistemologijo. Po Locku se spoznanje zdi popolnoma nemogoče brez zavesti ... "če rečemo, da je telo razsežno brez delov, je to prav toliko razumljivo kot če rečemo, da nekaj misli, ne da bi se tega zavedalo" (Essay, II, i, 19). Njegova definicija identitete je seveda znamenita, stavki, ki sledijo - tu so poudarjeni s kurzivo - pa so manj pogosto citirani:

(Človek) je misleče umno bitje, ki ima razum, ki lahko presoja in ki samega sebe opazuje - ista misleča stvar v različnih časih in prostorih; *to pa je s tisto zavestjo, ki je neločljiva od mišljenja in za katero se mi zdi, da je zanj bistvena; saj je nemogoče, da kdorkoli zaznava, ne da bi zaznaval, da dejansko zaznava ... Kajti, ker zavest vedno spremlja mišljenje, se prav po njej človek imenuje človek ...* (ibid., II, xxvii, 11.)

Fundacionalistično-epistemološko trditev pove Hume na kratko: kar naravnost trdi, da so "percepcije duha popolnoma znane" (*Treatise* II, poglavje vi); in da "zavest nikoli ne vara" (*Enquiry*, poglavje VII, 1. del, 52. paragraf).

Skoraj ni treba reči, da pojem "duha" ni bleščeče jasen.⁴ Znano je, da se je njegova (kartezijanska) omejitev na *zavestne* fenomene izkazala kot zavora in ovira za razvoj psihologije. Učenjaki so cela stoletja delovali znotraj asociacionističnih humovskih okvirov; Wundt je v svoji "Völkerpsychologie" moral zapisati "tisti mentalni produkti, ki so ... nerazločljivi v terminih samo individualne zavesti" (1916, str. 3). "Kartezijanska revolucija" včasih imenujejo "kartezijanska katastrofa". Čeprav se Thorndike ne pritožuje samo nad Descartesovo omejitvijo na *zavestno* mentalnost in nad popolno dihotomijo med duhom in telesom, bi ga danes mnogi podprli v njegovem tarnanju iz leta 1898:

Že dolgo tega je znanost ovrgla vse (Descartesove) fiziološke teorije. Nihče ga nikoli ne navaja kot avtoriteto v morfologiji ali fiziologiji... Vendar pa jih je še vedno kar nekaj, ki podpirajo njegovo teorijo o naravi duha; razlike med njegovim naukom o predstavah, spominu in o emocijah in nauki mnogih današnjih psiholoških knjig so sorazmerno nepomembne. (The Psychology of Descartes, v Unpublished Thorndike Papers, str. 91).

To odmeva še danes. Haves (1986) takole pojasnjuje kartezijanski model "duha":

Zakaj bi se psihologi obotavljali sprejeti, da se ljudje lahko učijo na ta način? (to je, da ni potrebno, da je informacija, ki je pomembna za izvršitev naloge, predstavljena v obliki, dostopni zavestnemu nadzoru ali da se ljudje lahko naučijo opraviti neko nalogo brez začetnega pojasnilnega kodiranja - KVV.) Očiten tekmeč temu je vdanost (ki jo eksplicitno ali implicitno izkazujejo) kartezijanskemu modelu duha. Skladno s tem

⁴ Squires (1971) na zabaven način odkriva dobesedno inkoherenco naših idiomov, ki opisujejo duha.

nazorom je sistem, ki uči brez plodov svojega učenja, in ker je dosegljiv procesom, ki jih lahko nadzoruje, poroča o njih in če je nujno tudi spreminja, sam v bistvu zunaj nadzora. (MS, str. 4-5.)

Torej: pred Descartesom ni nihče dvomil in nikogar ni vznemirjalo očitno dejstvo, da duh presega zavest. Od Heraklita naprej je lahko pokazati, da je bilo spoznanje o nas samih pojmovano kot bistveno delno in omejeno; pomislimo na Plotina, sv. Avguština ("Duh ni dovolj obširen, da bi obsegel samega sebe"), Danteja, Shakespeara, sv. Terezo Avilsko, Montaigna, Bohmeja; kdo bi dvomil, da so ti - in še mnogi drugi - introspektivni pisci. Prav tako lahko najdemo *nekater*e vrste dualizma (s črto ločnico, zarisano na različnih točkah med nečim grobo "telesnim" in nečim bolj mentalnim, spiritualnim, intelektualnim ali kakršnokoli pač je) v vsej zapisani zgodovini: pomislimo na Platona ali Biblijo. Predkartezijska misel o duhu je bila brez dvoma nejasna - kot večina zdravorazumskih pojmov - in morda ima v drugih jezikih le malo ustrezno prevedljivih terminov; toda dotlej ni še nihče uvidel primernosti *zavesti* kot odločilne črte ločnice med tako radikalno različnima vrstama stvari kot sta duh in telo, mentalno in fizično.

Potem ko je "duh" že pomenil predvsem *zavestnega* duha, so morali tisti, ki so tej omejitvi ugovarjali - in bilo jih je mnogo - postaviti nasproti svoja lastna stališča; a zdaj so jih morali redefinirati v terminih "sprejete" postkartezijske mentalno-fizične shizme. To ponazarja preprosta opomba. Pred Descartesom in angleškimi empiristi ni bilo potrebno govoriti o "nezavednem": bilo je samo po sebi umevno, da so v psihologiji človeka neraziskana brezna - da so bile heraklitske raziskave *psyche* in grška zapoved "Spoznavaj samega sebe" naporna prizadevanja, stvar celega življenja, ne pa nekaj, kar je podarjeno z nezmotljivo zavestno introspekcijo. Nobeno razlikovanje med "zavestnim" in "ne-zavestnim" (ang. "non-conscious" - op. prev.) se ni zdelo potrebno. Ko pa je bila zavest osvetljena kot *določujoča* lastnost duha, se je tarča premaknila in kdor se je hotel boriti proti kartezijski revoluciji s poudarjanjem vloge ne-zavestnih dejavnikov, si je moral izmisliti svoj lastni slovar. In tako se kot reakcija na postkartezijski poudarek na zavesti pojavi termin "nezaveden/nezavedno" (ang. "unconscious/ness" - op. prev.): v Angliji prvič leta 1751, čeprav se do prvih let devetnajstega stoletja le redko uporablja; "unbewusstseins" in "bewusstlos" v Nemčiji leta 1776; "inconsient" v Franciji leta 1850 - in nato predvsem v prevodih nemških besedil. (Tu je potrebno opozorilo. Danes govorjenje o "nezavednem" nekako napelje nepredvidnega ali pa priložnostnega bralca na misel o *freudovskem* nezavednem. Potem ko sem opozorila na sorazmerno pozen, vendar predfreudovski čas vpeljave teh terminov, zaradi jasnosti odslej ne bomo govorila o "nezavednih", temveč o "ne-zavestnih" mentalnih fenomenih.)⁵

Trdim, da je imela "kartezijske katastrofe" dva glavna učinka. Prvič, vsilila je ločitev med "zavestnim" in "ne-zavestnim" in tako dejansko vsakogar prisilila, da oceni vlogo enega in drugega in da svoje lastne teorije oblikuje v terminih, ki jih je narekovala ta dihotomija. Drugič, psihologija in filozofija sta zdaj obtičali kot dve ločeni področji in cela stoletja so se ukvarjali z vprašanjem, kako ju povezati, kako ju spet združiti. Z drugimi besedami, "duh" je bil pregnan iz telesa. Kakšno izgubo je to povzročilo, ugotovimo s ponovnim primerjanjem "duha" z izpodrinjenim terminom *psyche*.

⁵ Za vsakogar, ki se nagiba k prepričanju, da je Freud iznašel ne-zavestnega duha, bo Whyte (1960) uporaben korektiv.

Najočitnejša prednost *psyche* je v tem, da ne priznava dihotomije med duhom in telesom in da vztraja pri enotnosti bioloških znanosti (kjer "biologija" vključuje "psihologijo"). To je nadvse pomembno. Pomembno zato, ker se pri tem samo po sebi razume, da raziskovanje "čutnih zaznav", "čustev", "želja" ipd. - prav tako kot raziskovanje "prebave", in tudi iz istih razlogov - predpostavlja povezavo teh sposobnosti s telesno stvarino. Bolj nas sili k temu, da ločeno raziskujemo senzorični in motorični nadzor, kot pa senzacije in lokomocijo (*psyche* postavlja percepcijo in lokomocijo na ista, med seboj prepletena, hierarhična nivoja). Vztraja pri tem, da med spoznanjem in vedanjem ni teoretsko zanimive ločitve. Raziskovanje *psyche* ne bi dovoljevalo osamitve "spoznanja", kar pa se vse prepogosto dogaja v sodobnih kognitivnih znanostih, niti prepričanja mnogih postkartezijanskih filozofov in psihologov, da "percepcijo" lahko razumemo brez "lokomocije" in splošneje, ne tega, da lahko "psihološke" sposobnosti razumemo brez "fizioloških" in "behaviorističnih".

Čeprav ne moremo dovolj poudariti pomembnosti razcepa med duhom in telesom za kasnejšo filozofijo in psihologijo, bi bilo nespametno prezreti, da so temu precej nasprotnovali. Scheerer (1984 in pred izidom) je začrtal zgodovino motoričnih teorij spoznanja in percepcije in "mišično-senzorični koncept", ki se je razvil v osemnajstem stoletju. Značilno je in ne preseneča nas, da so imeli utiralci poti na tem področju fiziološko izobrazbo - tako kot mnogi zgodnji nemški psihologi - ali pa so se ukvarjali s področji, ki bi jih danes poimenovali fiziološka psihologija. Vendar pa so bila celo tu nekatera dela okužena s kartezijanskim dualizmom v temle pomenu: cilj so včasih razumeli bolj kot razlago kako dve popolnoma različni vrsti stvari - npr. premikanje oči in vidne zaznave - vplivata druga na drugo, kot pa, da bi zanikali kakršnokoli teoretsko pomembno razliko. S tem so *sprejeli* razliko med zavestnim in ne-zavestnim, fenomenalnim in fiziološkim, pa tudi obstoj takšnih stvari kot so vidni občutki, česar pa ne bi smeli storiti. (Spomnimo se, da noben grški termin ne ustreza "vidnim občutkom" - bodimo pozorni na množino.) Podobno je tudi večina filozofov, ki so pisali o "problemu duha in telesa", razumela svojo nalogo kot poskus združitve dveh zelo različnih vrst stvari - pa najsi so bili še tako trdni fizikalisti. Watson, nikakršen Descartesov prijatelj, je eksplicitno sprejel to dihotomijo s tem, ko je vse odvrzel na eno njeno stran.

Danes pa vidimo ohrabrujoča znamenja, ki kažejo, da ta dihotomija - z drugo besedo, "duh" - vse manj prevladuje. Pomislimo na toliko ožigosano "nevropsihologijo". Ko nevropsihologi raziskujejo hipokampa ali pa amigdalo, se jim ne zdi potrebno braniti svojega početja, da pripisujejo "mentalne" termine kot so "klasificiranje", "analiziranje" ali "primerjanje" tem možganskim snovem. Niti seveda brez takšnih pripisovanj ne moremo voditi zapletenih računalnikov. Vse bolj postaja jasno, da simuliranje "mentalnosti" ne bo nikoli napredovalo čez plitek in nezanimiv nivo, če ne bomo - in dokler ne bomo - bolj uporabljali premikajočih se robotov kot pa "negibne" računalnike, to je sisteme s senzornimi prenosniki, ki se lahko "učijo" z zbiranjem informacij iz okolice in z vzročnim medsebojnim delovanjem z objekti. (O tem glej tudi Gunderson, 1985). Namesto da bi se vprašali, kako dva nivoja - mentalni in fizični - delujeta drug na drugega in kakšne je njun medsebojni odnos, vse bolj dopuščajo obstoj *ducata* nivojev: od abstraktnega mišljenja do celičnih membran in še več. To nas seveda ne preseneča. Razlika med mentalnim in psihološkim se je (intuitivno) zdela precej jasna, ko je bila

⁶ Ne glede na vse te moje domneve, pa je seveda obče znano, da Aristotel ni popoln monist. V De Anima III, 5 imamo razpravo o ločljivem "aktivnem razumu", ki nas zbega in o kateri si ne domišljam, da je razumem - sicer pa nisem prepričana, da jo sploh kdo. Kljub temu je vredno pripomniti dveje. Prvič, ne gre za "ločevanje" česarkoli duhovnega; aktivni razum je nekaj, kar podpira mišljenje, tako kot svetloba podpira vid: precej skrivnosten metafizičen pojem. Drugič, zdi se mi, da se ta odlomek povezuje z njegovimi ponekod enako zavajajočimi komentarji o prvem gibalcu kot "čistem deju"; in kjer se pojavijo napol teološki odmevi, pomagajo razložiti mnoge filozofske nekonsistentnosti (čeprav jih ne opravičujejo).

fiksirana s kartezijanskimi kriteriji nepopravljivosti, to je z zavestnim introspektivnim pristopom. Ko je bilo ne-zavestno ponovno pripuščeno v duha, je bilo to intuitivno razmišljanje dopolnjeno z "intenzionalnostjo", približno rečeno, z mislijo, da so mentalna stanja "o" stvarih ali "o" stanjih stvari, ki lahko eksistirajo ali pa ne ali ki so lahko veljavna ali pa ne). Nobena konjunktivna ali disjunktivna razvrstitev teh dveh - tako različnih - lastnosti "duha" ni nikoli zadovoljila tistih, ki iščejo načelni temelj dihotomije med duhom in telesom, med mentalnim in fizičnim.

Pomislmo še na neko drugo očitno prednost *psyche*. Našo pozornost usmerja k naravnim sposobnostim organizmov (pravzaprav k sposobnostim organizmov v povezavi z naravnimi vrstami). Kakor smo videli, aristotelske oblike (*psyche* je med njimi) pojasnjujejo, "kaj je biti" sekira, mačka ali človek: sistematične značilne lastnosti. Poudarjanje duha, predvsem *zavestnega* duha, pa nasprotno, bolj teži k pojasnjevanju dogodkov oziroma *qualia* oziroma "idej" - to je števnih stvari - kot pa sposobnosti: poudarjanje individualnih posameznosti, ki jih vsebinsko doume introspekcija, osvetljena na notranjem odru mentalnega gledališča. Psihologi (čeprav morda ne filozofi) se danes vračajo bolj k proučevanju sposobnosti kot pa dogodkov ali mentalnih *posameznosti*; vendar moramo le pomisliti na Titchenerja: "Duh je torej celota misli, čustev in drugega, celota procesov. Objekti 'duhoslovja' so duhovni procesi, objekti 'mentalne znanosti' so mentalni procesi (1899, str. 7); in "ti preprosti procesi se imenujejo *mentalnielementi*. So zelo številni: verjetno jih je kakih 50 000" (*ibid.*, str. 21). Dolga in znamenita zgodovina asociacionistične psihologije, ki se je začela s Humom in se učinkovito nadaljevala krepko v naše stoletje pa kaže, kako dolgo je trajalo, da se je središče premaknilo od mentalnih posameznosti k mentalnim sposobnostim.

III. KITAJSKI JEZIK

Zdaj pa pogledjmo kitajski jezik. Ker se je danes naš termin "duh" vrnil k nečemu bolj obširnemu in bolj nejasnemu kot je kartezijanski termin zavestni duh, ima prevajalec s tem le malo težav (čeprav je lahko imel težave s kartezijanskim duhom). Ponudi lahko "Xin" (dobesedno "srce") ali "Jing Shén" (dobesedno "duh/Bog" (ang. "spirit/God" <- op. prev.); če prevaja sintagmo "problem telesa in duha", bo "duh in telo" verjetno "Xin-Shen" (tu bodimo pozorni na naglase: drugi "Shen" pišemo drugače kakor prvega). S tem bi morali biti kar zadovoljni. Seveda imata oba, tako "srce" kot "duh/Bog" konotacije, ki jih "duh" (ang. "mind" - op. prev.) nima, in obratno. Zaradi sorazmerno lahkega prevajanja pa se mi je zdelo, da nejasnost sodobnega angleškega termina dovolj ustrezno odseva prav tako nedoločen kitajski termin oziroma termina. Vsekakor tudi v angleškem jeziku, in to ne samo v religioznih spisih, sem ter tja odkrijemo termina "duh" (ang. "spirit" - op. prev.) ali "duša" kot sprejemljivi nadomestili za "duha" (ang. "mind" - op. prev.); tudi naši idiomi često postavljajo sedež mentalnega delovanja tja, kjer je bil že po Aristotelovem mnenju, to je, v srce. Videli smo že, da se to, kar velja kot spiritualna, intelektualna ali mentalna stran dualizma, v različnih dobah in kulturah precej spreminja.

"Zavest/en" povzroča večje težave. "Yìshì" je najbližje. Njegovi komponenti "yì" in "shì" sta prvotno imeli skoraj isti pomen: védenje in spominjanje. Razen tega se zdi, da je bil v starokitajskem jeziku "yì" bližji *tihemu*, *implicitnemu* kot pa "zavestnemu", predočevalnemu spoznanju. Qui Renzong navaja zanimiv primer:

⁷ Neizdan rokopis 'The Vocabulary of "Consciousness" in Chinese Language'

V enem izmed kitajskih klasičnih del, *Da Dai Liu*, je bilo rečeno, da je "Wu Wang (Vojaški kralj) vprašal, če Tao Huang Dia in Zhuang Xua obstajata v yi, ali če ga je moč videti". Očitno naj bi bil Tao, s katerim Huang Di in Zhuang Xu vladata deželi, neke vrste tuhega, implicitnega spoznanja.

Po Qiuju "yi" dandanes vsebuje: a) pomen ali implikacijo, b) željo, poželenje ali intencijo, c) koncept, idejo, d) anticipacijo ali pričakovanje. "Shì" je predvsem vedenje ali spoznanje. Oba korena kombinacije yi-shì sta torej močno kognitivna. Qiu podrobno opisuje tri sodobne rabe kombinacije. Prva je "nasproten koncept materije ... Obsega različne procese in produkte psihologije in mišljenja kot so: občutek, percepcija, reprezentacija, koncepti, sodba, inferenca, abstrakcija, generalizacija in celo čustvo, emocija, volja in osebnost". Drugič, kot psihološki termin: "Raba na najvišjem nivoju psihološkega razvoja, ki je neločljivo povezan z jezikom in ki naj bi bil značilen za človek". Tretja raba: "zavedanje", "uvidenje" itn.

Območje "yishì" je, milo rečeno, precej nejasno. Glede na prvega od treh pomenov bi smeli k "yishì" prišteti precej tega, česar v slovenščini *ne bi* imenovali "zavesten"; pravzaprav se zdi bližji "psihološkemu" in obsega precej več, kot sugerirajo čisto intelektualni - kognitivni - pomeni obeh komponent, to je "yi" in "shì". Qiu domneva, da je ta pomen sorazmerno nov. Nasprotno pa drugi pomen *izključuje* precej tega, kar bi mi verjetno radi vključili: večina bi hotela zagovarjati nelingvistična, a kljub temu zavestna stanja, tako pri ljudeh kot pri živalih. Tretji pomen, ki smo ga pojasnili, pa se dejansko ujema z eno od naših rab - "zavedasti se *nečesa*": s tem, da se ujema samo z eno od teh rab, pa ima ožji pomen kot angleški termin. Že angleški termin "zavesten" ne tvori skupine mentalnih fenomenov, ki bi bila koherentna in integrativna. Ti dve lastnosti sta potrebni za to, da bi bil termin "zavesten" uporaben teoretski termin. Zato nas ne more presenečati, če kitajski jezik *nima* nobenega približno ekvivalentnega termina, ki *bi bil* konsistenten. Čeprav se obe komponenti "yishì" (tako "yi" kot "shì") nanašata na spoznanje, pa moramo ugotoviti, da je videti le malo povezave z nepopravljivostjo, neposrednostjo, Notranjim očesom, zasebnimi mentalnimi posameznostmi na notranjem odru, spoznanjem s pokazom, bolj kot z deskripcijo, skratka, le malo povezave s tistimi značilnostmi zavesti, ki so tako privlačile Descartesa, ker se je zdelo, da dajejo osnovo za zmago nad skepticizmom.

IV. HRVAŠKI JEZIK

Hrvaški jezik predstavlja drugo stran medalje. "Svijest" in njene izpeljanke zadoščajo za "zavest" in njene kolateralne termine. Problem nastane z "duhom" (ang. "mind" - op. prev.). "Um" je bil splošno sprejet tekmeč. Nek zagovornik, profesionalen psiholog, je bil prepričan, da je to resnično natančen prevod in da torej termin "uman" ustreza terminu "mentalni". Toda dva filozofa sta raje prevajala angleški termin "mind" z "duhom" (in "duševni" kot pridevnikom), čeprav sta dopuščala, da ta termin ni čisto natančen. Nasprotovanje "umu" je izhajalo iz dejstva, da se je ta termin zdel preveč intelektualen, preveč osredotočen na racionalnost, razum, nadzorovane emocije. Ni izključno "racionalni": "razum" je neposreden prevod angleškega termina "analytical reason", "um" pa je nekoliko bolj sintetičen in sugerira vrednostno sodbo, vendar je vseeno bližje grškemu terminu *sophia*, kot angleškemu terminu "duh". Prav tako kot *sophia*, tudi "duh" ne more brez težav zajeti iracionalnih, nenadzorovanih, nezanesljivih misli in občutkov. Vendar pa je imel "duh" malce preveč priokusa po "spiritualnem", da bi gladko ustrezal angleškemu terminu "mind". Zanimivo je, da je slovenski učbenik za

psihologijo iz leta 1924* brez oklevanja uporabljal izpeljanke obeh terminov: alternativa "psihologiji" je bilo "dušeslovje", "telo in duša" pa je bila fraza, ki je izražala nasprotje med duhom in telesom; vendar pa je prav tako govoril o "psihologiji umskega doživljanja".

(Zdi se, da sta bila "um" in "duh" edina resna tekmeča; omenimo še, da je angleško-hrvaški slovar srednjega obsega navajal vsaj deset besed za angleški "mind", kar dobro ponazarja kaos tega *angleškega* termina.)

Glede na vse to je bilo očitno zanimivo videti, kako psihologija zdaj označuje svoj predmet. Kot angleščina, tudi hrvaški jezik modro uporablja termine, ki so neodvisni tako od termina "um" kot od termina "duh": psihologija s pridevniško obliko "psihološki". Kaj so preučevali? Splošno sprejet tekmeč je bila "ličnost", to je, približno, "osebnost". (Vendar pa bi bil zgoraj omenjeni psiholog prav tako zadovoljen, če bi psihologijo označili kot raziskovanje "uma". Vseeno pa sem imela vtis, da je - napačno - mislil, da *kritiziram* hrvaški jezik, ker nima natančno enakovrednega termina za angleški "mind" in imela sem občutek, da brani svoj jezik z vztrajanjem pri "umu" kot takšnem enakovrednem terminu).

Tukaj moramo opozoriti na pomembno točko: zdi se, da sta se "um" in "duh" ubranila pred povezavo s terminom "svijest", ki pa jo (zaradi kartezijanskega in empirističnega izročila) ima angleški termin "mind" s terminom "consciousness". Hrvaški termin "um" je v primerjavi z angleškim terminom "duh" nedvomno bližji Aristotelovemu pogledu na to, kar je značilno človeško. zato bi bilo zanimivo, da če bi sociologi znanosti ugotovili, ali si sodobni hrvaški psihologi prav tako belijo glavo s problemom "svijesti" kot si jo njihovi kolegi z angleškega jezikovnega področja s terminom "consciousness". (Žal pa bi ireverzibilni imperializem angleščine kot jezika znanosti verjetno skvaril takšne podatke.) Po drugi strani pa bi se dalo razpravljati o tem, ali bi bila katerakoli - nova - preokupacija z "zavestjo" korak v pravo smer. V bistvu pa je prav to naše osrednje vprašanje.

Na koncu drugega poglavja - kjer nenaklonjeno primerjam "duha" s *psyche* - sem že omenila a) da je bila njegova pomembnost pretirana in b) da izgublja pomen. Zdi se mi, da hrvaški jezik kaže, da je ta posebni koncept nepotreben; če hoče kdo dokazati nasprotno, bi moral hrvaško zdravorazumsko psihologijo obtožiti, da je v nekaterih pogledih pomanjkljiva. Torej je treba noge tistih, ki trdijo, da je neustrezen, trdo stisniti s tem argumentativnim španskim škornjem. K tej točki se bomo še povrnili.

V. ZNANOST, FILOZOFIJA IN ZDRAV RAZUM

O nečem si moramo biti na jasnem. Naj je naša sodba o koherenci terminov "duh" in "zavesten" kakršnakoli, ne more uspeti noben predlog za jezikovno uzakonitev ali reformo. Komaj kaj naredi vtis na vsakdanjega govornika - vsekakor ga ne bodo premaknili filozofski argumenti. Navzlic vsej bojazni puristov, ljudje vztrajno napačno uporabljajo izraze, kot je "upapolno" ali enačijo izraza "nezainteresiran" in "dezinteresiran". Francozom ne uspe odpraviti "frangleščine". Vse to počenmo kar naprej in pri tem veselo omalovažujemo slovnične, politične in filozofske preokupacije. V znanosti pa moramo nujno zagotoviti jasne in nedvoumne koncepte. Psihologija jih ima prav malo; to je hkrati simptom in vzrok njenega nerazvitega stanja.

* Gre za delo dr. Franceta Vebra "Očrt psihologije" (op. prev.).

Za eksperimentalno psihologijo *danes* termin "duh" morda ne pomeni mnogo, ker ni več koekstenziven z "zavestnim duhom". Videli smo že, da dihotomijo med duhovnim in telesnim, mentalnim in fizičnim vedno bolj izpodriva misel, da obstajajo številni nivoji deskripcije; pravzaprav termini "psihološki", "nevropsihološki" in "nevrofiziološki" pokrivajo po več takšnih nivojev. Hrvaški jezik lepo kaže, da psihologija lahko napreduje z alternativnimi termini, ne da bi jo sploh kaj skrbelo (dokler ne pritisne nanjo kak filozof, ki povsod vtika svoj nos), kateri od obeh, "duh" ali "um", bolje zajame tisto, kar pač hočemo, da "duh" zajema. Z drugimi besedami, hrvaški jezik verjetno ne razlikuje "mentalno/psihološko" *per se*, razen da ima blagi termin "psihološki", s katerim opisuje področje znanosti. Le malo psihologov se še pusti zapeljati v to, da bi jih vznemirjal duh kot tak. Če sploh ima kakšno mesto v znanosti, je kot (goljufivi) termin-dežnik, ki pokriva "skupno vsoto naših mentalnih ali psiholoških stanj, dogodkov in procesov" - in to nam pravzaprav nič ne pomaga, če ne vemo, kaj mislimo z "mentalnim" in "psihološkim". Rečemo lahko tudi, da je "duh" splošen termin, ki izraža vsebino vseh ne-behaviorističnih psihologij - in potem moramo skušati povedati, kdaj neko področje je oziroma kdaj ni "psihologija" (in spet, kaj pa nevropsihologija?). V vsakem primeru bodo psihologi še naprej počeli to, kar so pač predvsem počeli: etiketiranje te vrste upravičuje samo birokratska udobnost.⁸ Vendar pa bi "duha" rada obdržala v igri, ker bom nakazala, da bi termin "zavest/en/" lahko bil - pravzaprav bi moral biti - na istem.

Kajti "zavest" je trenutno pomembnejša. V vsakdanji rabi tudi z njo ni težav. Običajni govorec nima nobene "teorije" o zavesti,⁹ in vendar ta termin brezhibno uporablja. Morda ga uporablja nekonsistentno, toda vsakdanji jezik je, dobesedno rečeno, skoz in skoz nekonsistenten. (Govorimo o tem, da sonce vstaja, čeprav pri tem vemo, da je to, o čemer govorimo, *dobesedno* napačno; nekaj naredimo oziraje se na nekoga in smo pri tem nepopustljivo anti-realistični o tem, kaj je "ozir"; nekoga lahko označimo kot "obsedenega", nekoga drugega kot "oidipskega", čeprav se nam zdijo tako demonske kot freudovske teorije obžalovanja vredne; nekemu iz srca povemo svoje mnenje, nekaj nam leži na srcu, nekaj nosimo v srcu - ne da bi reificirali "srce".) Naša raba "zavestnega" se od konteksta do konteksta razlikuje, a to je normalno; tako je s tisoči vsakdanji izrazov. Sámó dejstvo, da v vsakdanjem jeziku govori o *iksih*, ne pomeni, da *iksi* obstajajo (pomislimo na "srce"); tudi če *iksi* dejansko obstajajo, ni nujno, da so predmet znanstvene raziskave: pomislimo na aktovke, ograje, škropilnice. Kot je omenil Dupre (1981), se laični interesi često razlikujejo od znanstvenih. Za povprečnega človeka je pomembnejše, da razlikuje česen od lilij, kot pa da prepozna njihovo istovrstnost in "gurman bolj poudarja razliko med česnom in čebulo kot je to implicirano v taksonomiji" (str. 83). Laikovo nekonsistentno in "neznanstveno" rabo terminov kot "zavesten" - in seveda "duh" - lahko tako pustimo pri miru.

Znanost ima morda več težav z "zavestjo". Eden od razlogov, da to omenjamo, izhaja iz zgornjih argumentov: antični Grki so bili brez tega termina, Kitajci, se zdi, razvrščajo stvari precej drugače, Angleži so bili brez njega do sedemnajstega stoletja in so ga nato potrebovali v povezavi s sumljivim - redefiniranim - konceptom "duha", ki

⁸ Morda je to precej pomembnejše za filozofijo. Tisti del filozofije, ki preučuje našo vsakdanjo psihologijo - imenujemo ga "filozofija duha" - ne more stoniti nič boljega kot da nam ponudi takole obsežno in nejasno definicijo: celotna vsota mentalnih fenomenov. Tako se obstoj koncepta duha krepi in je okrepljen z dualizmom, ki v nasprotju z Aristotelom zatrjuje, da obstaja vrstna razlika med "zaznavanjem" in "hojo", da resnično obstaja enkratna razlika med duhovnim in telesnim (mentalnim in fizičnim).

⁹ Nedavno tega so dokazovali - posebno Churchland - da psihologija zdravega razuma vključuje "teorijo". S to domnevo se nikakor ne strinjam: zdrav razum in znanost imata tako dramatično različne cilje, da se ju zdi absurdno primerjati kot teoriji. Vendarle pa mora vsak, ki bere ta članek uvedeti, da imam za dognano in da tu ne dokazujem bistvene razlike med "psihologijo zdravega razuma" in "znanstveno psihologijo".

Hrvatoma očitno manjka, da so rešili specifično epistemološke probleme. Kot sem že izrecno poudarila, so to samo domneve. Ničesar ne dokazujejo; nekatere kulture imajo samo dva termina-maski, in kakšne implikacije lahko sledijo iz tega? Morda bi bil Evripides celo bolje opisal Medejo, če bi imel kak grški termin za "zavest". Potrebujemo močnejše argumente.

VI. NARAVNE VRSTE

Kaj opisuje in razlaga znanost? Eden od običajnih odgovorov je, da znanost raziskuje "naravne vrste": člene, v katere je vklesana narava. Na kratko, naravne vrste so sistematično plodne *explananda* in *esplanantia*, kjer člene vrste drži/jo skupaj in jim vlada/jo zakon/i (ter včasih simetrični principi ali pa deskripcije strukturnega izomorfizma; toda zaradi enostavnosti se v nadaljevanju zanje ne bom menila). Tako: "zlato", vendar ne "aktovke", "tigri", vendar ne "ograja", "privajenost", vendar (verjetno) ne "pedsodki". "Spomin" je dober primer termina, katerega status je povsem sporen.¹⁰

Pri naravnih vrstah moramo poudariti dve bistveni stvari. Prvič: vsakdanji (neznanstveni) jezik je nebrzdano bogat, fleksibilen in v njem vladajo nianse, razvidne iz konteksta. Nasprotno pa si znanstveni konceptualni aparat prizadeva za ekonomičnost, natančnost (nefleksibilnost) in kontekstualno nevtralnost. Če torej znanost sprejema termine vsakdanjega jezika za svoje lastne namene - in to res počne - si mora prizadevati *odkriti* takšne, ki so primerni (sistematično plodni: naravna vrsta) in pri tem kot plevel odstranjevati neštete vsakdanje termine kot npr. "aktovka", ki se upirajo sistematičnemu raziskovanju. Kot sta poudarila Mandler in Kessen (1958): potem ko vsakdanje termine sprejememo, jih moramo prilagoditi, "žgati v teoretski žgalni peči", tako da eliminiramo njihovo kontekstualno odvisnost, nejasnost in nenatančnost. Da bi razumeli smisel tega, primerjajmo vsakdanjo in znanstveno rabo "sile", "mase", "energije", "vrtenja (elektronov)" in "intelligence". Če je torej termin "zavest/en/" *explanandum* naravne vrste, je jasno in samoumevno tole: vsaka znanost, ki ga sprejme, ga bo zagotovo hotela in morala delno ali morda precej prilagoditi - redefinirati.

Drugič: nekateri termini naravne vrste so bolj ali manj "enotni" v temle pomenu: tvorijo skupino individualnih posameznosti, lastnosti, procesov, ki so takšni, da virtualno vsi zakoni ali principi, ki vladajo tej vrsti, virtualno vključujejo vse člane te vrste. Primeri bi bili lahko "tiger", "zlato" ali "voda". Po drugi strani pa se lahko nek vrsten termin razcepi na podrazrede, v katerih se drugi zakoni uporabljajo samo za sestavne podrazrede, čeprav nekateri zakoni lahko veljajo za vse primere, ki spadajo v to vrsto; imenovala jih bom "kupčkaste" naravne vrste. "Kovina" bi bil tak primer, pa tudi "kislina", "vročina" in "riba". Upoštevajmo pa, da obstaja razlika med "vrstami" in samo "skupinami". Skupina je lahko popolnoma arbitrarna, tako kot skupina, sestavljena iz "vseh besed, ki imajo 'g' kot četrto črko". Vrsta pa mora biti bolj koherentna, če naj bo "naravni člen". Kako koherentna? Takole: čeprav večina teh zakonov lahko zadeva samo

¹⁰ Verjetno ni potrebno poudarjati, da "spomina" danes nimamo za možnega kandidata, ki bi lahko imel status naravne vrste; število razlik, ki se jih je ljudem zdelo primerno opisati (kratkoročen, dolgoročen in "delujoč" spomin; ali proceduralen ali deklarativen; ali semantičen ali epizoden; ikonski, ne-kognitiven, somatski itn.) ponazarja raznolikost tega fenomena. Po drugi strani pa bi lahko dokazali isto s preučevanjem osupljivo raznovrstnih tipov amnezije. Amnezija je lahko anterogradna, retrogradna ali oboje: nekateri ljudje z amnezijo se lahko spominjajo spretnosti (npr. sestavljanke Hanojski stolp), ne morejo pa se spomniti nobenih dejstev - npr. dejstva, da so to sestavljanke že videli: zdi se, da nekatere spominske pomanjkljivosti povzročajo nesposobnost shranjevanja informacij in druge nesposobnost njihovega obnavljanja; pri nekaterih boleznih (npr. sindrom Korsakova) se lahko ohranijo daljni spomini, pri drugih (Huntingtonova ali Alzheimerjeva bolezen) pa ne; seznam bi lahko nadaljevali. Glej Butters in Milioitis 1985.

podrazrede, pa lahko obstaja vsaj nekaj zakonov, ki so pomembni - pa ne samo trivialno - za vse podrazrede; ali pa - celo če temu ni tako - imajo lahko zakoni, ki zadevajo podrazrede, pomembno strukturno analogijo ali pa izomorfizem.¹¹ (Očitno bo treba povedati nekaj o tem, kaj tvori znanstveno pomemben zakon.)

Kadarkoli se bomo vprašali, če imamo nek znanstven *explanandum*, bomo torej imeli dve med seboj prepleteni možnosti: (a) ali ta termin - npr. "učenje" ali "inteligenca" - sploh izraža naravno vrsto, in če jo, kakšna redefinicija in modifikacija bo potrebna za vsakdanji izraz; in (b) če je naravna vrsta, v kolikšni meri je enotna ali kupčkasta. Preden pa se povrnemo k zavesti, bi bilo koristno to stvar ponazoriti z malce lažjimi primeri.

Učenje, recimo. Dickinson (1980) npr. misli (v nasprotju z mnogimi drugimi teoretiiki učenja), da je vsaj možno, da obstaja nek "splošen učni proces"; v moji terminologiji bi vsaj za naketere vrste učenja rekel, da tvorijo precej enotno naravno vrsto. Stvari pa še malo niso jasne. Mnogi drugi pa menijo, da je "učenje" nalepka, ki druží skupine specifičnih sposobnosti species, nalog ali niš; primerjaj Klinga (1971, str. 553), ki predlaga, da "učenje" razumemo "kot naslov za skupino poglavij v učbeniku" - klasifikatoren termin za niz medsebojno povezanih psiholoških in fizioloških procesov, kjer bi bili domnevno najpomembnejši tisti zakoni, ki so specifični za species ali za naloge. Če ima Kling prav, bi bili dve možnosti: ali "učenje" sploh ni naravna vrsta ali pa je "kupčkasta" vrsta.

Zdaj pa pogledjmo "prepoznavanje":

Dejansko mislim, da ne obstaja posamezna sposobnost "prepoznavanja", temveč, da ta termin pokriva celoto vsch asociacij, ki jih vzbudi nek objekt. Drugače rečeno, "prepoznavamo" tako, da se ustrezno odzivamo: "prepoznavamo" toliko, kolikor pride do ustreznega odziva. Vendar to stališče razveljavi pojem enotne stopnje "prepoznavanja"; namesto tega imamo mnogovrstne vzporedne procese ustreznega odziva na stimulus (Geschwind 1974, str. 167).

Po Geschwindu bi bilo "prepoznavanje" lahko naravna vrsta; a če je tako, je na kupčkastem koncu spektra.

Kaj pa "inteligenca"? Menzel in Juno (1985) razpravljata o njej, in to je precej relevantno tudi za mojo temo:

Kot vidimo, je inteligenca marmoseta^{*} to, kar pač marmoseti počnejo ... glavne sestavine večine definicij inteligence pomenijo predvsem približne definicije človeške inteligence ... sodbe, ki zadevajo inteligenco, imamo lahko prej za neznanstveno kot za znanstveno taksonomijo in ... noben taksonomist ne bi smel implicitno zaupati nobenemu zunanjemu "znaku področja" ... Species nimajo platonskega "bistva" in inteligenca tudi ne. Pri vsem tem pa se neznanstvena taksonomija verjetno le ne moti popolnoma ..., reči, da so vprašanja o živalski inteligenci "zastarela" ali "znanstveno neuporabna", bi bilo kratkovidno (str. 155-6)-

Ta zadnji citat pojasnjuje vse tisto, kar hočem poudariti. Prvič, Menzel in Juno podpirata trditve, da znanost sprejema vsakdanje termine, a jih mora nato prilagoditi za znanstvene namene. Zdrav razum ("neznanstvena taksonomija") lahko kaže na neko pravo naravno vrsto; vendar se na koncu lahko izkaže, da vsi taki termini ne kažejo zanesljivo, to je, da niso vsi primerni za sprejetje oziroma za prilagoditev. Drugič, poudarjata legitimnost vprašanja, koliko "inteligenca" sploh je naravna vrsta, in če je, v

¹¹ Zahvaljujem se Barbari von Eckardt za nasvet, naj problem zastavim na ta način.

^{*} dolgorepa ameriška opica (op. prev.)

kakšni meri je "enotna" ali "kupčkasta". (Seveda se s tem primerom zdi en odgovor popolnoma očiten: četudi "inteligenca" izraža naravno vrsto, ne more izražati enotne; seveda nima "bistva":)

Vrnimo se k "zvesti": ali je naravna vrsta, primerna za "prilagoditev", potem ko je bila "sprejeta" iz vsakdanjega jezika? Če to je, potem je - kot večina psiholoških terminov - verjetno bliže "kupčkastemu" koncu spektra. O tem sem (z drugačnimi termini) govorila v novejši razpravi (1984); iz nje mora biti jasno, da "zvestne fenomene" razumem bolj kot *skupino* kot pa ("kupčkasto") vrsto. Zato bom samo v odstavku ali dveh povzela razpravo o širih različnih svežnjih fenomenov, za katere mislim, da jih vsebuje "zvest/cn/".

Prvič: nekdo, ki je buden, se zaveda, nekdo, ki spi, se ne. To se zdi morda dovolj jasno, a bodimo pozorni na mnoga siva področja. Ne vemo, kaj na rečemo o nekom, ki sanja, o nekom, ki je začasno izgubil spomin, ki je pod hipnozo ali ki ima epileptični napad. Drugič, pomislimo na telesne občutke: bolečine, srbečico, rahlo slabost v želodcu, mravljinice. Običajno prepričanje je, da je občutek bolečine (če navedemo paradigmatični primer iz te skupine) način zavedanja in da ne obstaja nič takega kot ne-zvestne bolečine. Vendar pa nenavadno vedénje nekaterih bolnikov, ki so pod vplivom analgetikov iz skupine morfinov ali ki so pod hipnotično anestezijo to pojasnjuje manj, kot bi morda upali. Še več, zdi se, da so jasni primeri bolečine kontinuirano povezani z neopaznimi pritiski in napetostmi, zaradi katerih - budni in speči - spremenimo lego glave, premaknemo noge iz prekrižanega položaja in podobno. Tisti, ki so neobčutljivi za bolečino, tudi niso sposobni narediti teh neznanstvenih popravkov telesne lege kot odziv na manjšo mišično preobremenitev; po mojem mnenju to sugerira, da lahko v znanstveni taksonomiji take ne-zvestne stimule vključimo v splošno poglavje "bolečine", čeprav niso odzivi na zvestne občutke in čeprav pri njih "esse" ni "percipi".

Tretjo kategorijo moram nekoliko bolj pojasniti, ker jo mnogi enačijo in zamenjujejo z občutki druge kategorije: gre za čutno izkustvo na področju vida, sluha, okusa, vonja in tipa. Kartezijanska revolucija je to asimilirala z občutki, kot je npr. bolečina, ker je mentalne *posameznosti* izrabila kot objekte nepopravljivega sporočila. Vendar vid in sluh nista *prima facie* kot entiteti in - če se spomnimo aluzij iz grškega jezika - pred Descartesom v zvezi s čuti niso poznali *množine* termina "izkustvo", zato tudi za opisovanje njenega delovanja niso potrebovali filozofskih terminov kot "qualia", "sensa" ali "grobi občutki". Omenila sem že, da se danes mnogi hočejo znebiti številnih samostalnikov kot npr. "čutni podatki", "vidni občutki" ali "qualia" ter dajejo prednost neštevnim terminom kot "navidezno gledanje". Ne glede na dejstvo, da čutno izkustvo ni "sestavljeno", kot so lahko bolečine in srbečica ("bolečina" je pravi števeni samostalni, "vid" pa ne), pa obstajajo še druge razlike: čutno percepcijo *per se* lahko le redko imenujemo "intenzivna", "prijetna/neprijetna", "locirana", "ki traja pet minut", "zbadajoča/utripajoča", "bolje je kot poprej", kar vse prav zlahka uporabljamo za telesne občutke; kadar pa take pridevnike vendarle uporabljamo za čutno izkustvo, se razlogi za njihovo uporabo v teh primerih precej razlikujejo od razlogov za njihovo uporabo pri pravih občutkih. Čeprav se v zvezi s telesnimi občutki reklo "*esse est percipi*" ("biti je biti zaznan") zdi nekaterim možen, pa je - kot bomo videli - dosti manj možen, ko gre za pet čutov (katerim moramo dodati še kinestezijo). Kot kaže dodana kinestezija, gre tu nedvomno za kontinuum, vendar so razlike v stopnji lahko bistvene. To razliko sem bolj obširno zagovarjala v svojem delu iz leta 1984.

Če povzamem: normalno percepcijo - v nasprotju z ne-zvestno percepcijo ali "slepim vidom" - običajno imenujemo "zvestna". Tudi tu so siva področja: kaj naj rečemo o vidnem izkustvu izurjenega voznika, ki med živahnim pogovorom vozi povsem avtomatično in ki se praktično ničesar ne spominja o cesti, po kateri je vozil ali

o tovornjaku, ki se mu je z zaviranjem izognil?¹² Kaj naj rečemo o Antonovem sindromu - zrcalni sliki "slepega vida": o ljudeh s kortikalno slepoto, ki vseeno trdijo, da vidijo? (Glej Anton 1899, Benson in Greenberg 1969).

In končno, četrto: pripisovanje propozicijskih naravnosti - preudarjanje, premišljevanje, željenje in prepričanje. (Njihova podskupina bi vključevala *samozavedna* stanja: ko je tisto, o čemer nekdo razmišlja ali preudarija, on sam oziroma njegova lastna mentalna stanja.) Nekatere so očitno "zvestne", posebno pojavljajoče se misli - proustovske poplave spomina - ali misli v besedah, ki nam gredo po glavi kot npr. "Zmanjkalo mi je zobne paste, moram se spomniti, da jo kupim". Druge se zde "tihe" ali ne-, pred-, ali pod- zvestne (izberite), kot npr. če vidimo nekoga, ki se spotakne in mu pripišemo: "Misli je, da je še ena stopnica." Prozopagnoziki (ljudje, ki ne prepoznavajo obrazov, čeprav so jim dobro znani - celo ne svojega lastnega obraza v ogledalu) se verjetno ne zavedajo misli "To je John", če jim pokažejo fotografijo; vendar lahko nanjo močno reagirajo, če je, recimo, John njihov bližnji prijatelj, ki je pred nedavnim umrl). Dopustiti moramo torej, da je prepoznavanje doseženo na nekem ne-zavestnem nivoju. Tu je mnogo sivih področij: predvsem, kaj naj rečemo o prepričanju, ki ga brez oklevanja pripisujemo ljudem, o katerem pa morda niso nikdar *eksplicitno* premišljevali, a je banalna posledica drugih trditev, v katere so prepričani, kot npr.: "Le malo ljudi je narcise."

Če pa je ta heterogenost dana, kako se odločiti, ali "zavest" sploh je naravna vrsta? Očitno se marsikaj vrti okoli "uporabnosti" in "pomembnosti" zakonov; to mora biti stvar stopnje. Lahko se zgodi - čeprav je malo verjetno - da je "vodna žival" uporabnejša naravna vrsta, ki postavlja več pomembnih zakonov kakor "riba". Možno je, da niti "spomin" niti "inteligenca" navsezadnje sploh nista nikakršni naravni vrsti. To se precejšnji problemi, ki od nas zahtevajo, da obvladamo to, kar velja za *pomembne* ali informativne zakone. Ali drugače: vsebina zakonov, ki se nanašajo na različne podrazrede naravne vrste, ne sme biti izčrpana z združevanjem podrejenih zakonov, ki opisujejo vsak posamezen razred, če naj bodo ti zakoni "pomembni". Nancy Cartwright (1983) misli (če jo pravilno razumem), da so mnogi "višji zakoni" fizike nepomembni prav iz tega razloga; pravi npr.: "Kar združeni zakoni (višji zakoni) narekujejo, da se mora zgoditi, se zgodi zaradi združenega delovanja zakonov iz ločenih področij kot sta gravitacijski in Coulombov zakon" (str. 71, podčrtano v izvirniku). Če hočemo razumeti nek fenomen, bomo ravnali najbolj premišljeno, če si ogledamo kontributivne zakone: "višji zakoni" lahko prispevajo le malo ali nič. A priznati moram, da zaradi prostorskih omejitev tu podajam le obetajoče opombe; na splošno je odločanje o tem, kaj velja za "pomemben" zakon, fascinanten in tehten problem, o katerem zdaj ne bom razpravljala. Za popolno obravnavo bi morali pogledati vse "vrednosti znanstvenih teorij", kot npr. njihovo območje, domet, točnost, enostavnost ali varčnost, moč napovedovanja, sposobnost razširitve na nova področja, notranjo logično konsistenco, konsistenco s teorijami na sorodnih področjih in tako dalje in tako naprej; in potem bi bilo treba preudariti, kako se te vrednosti uporabljajo pri posameznih zakonih in delcih teorij. Idejo o "pomembnem" zakonu moram tako obotavljaje prepustiti intuiciji.

Nazaj k zavesti. Če je znanstveno plodna naravna vrsta, bi morali biti vsi številni fenomeni, ki jih imenujemo "zvestni"

- a) za znanstveno raziskovanje koristni *explananda* in
- b) sistematično in pomembno medsebojno povezani.

¹² Vprašanje, ali se je voznik avtomobila "zavedal" ali ne, ko je brezhibno vozil in se pri tem pogovarjal, je psihologe na nedavni konferenci v Bielefeldu razdelilo približno na polovico.

Možnosti, da je "zavest/en/" znanstveno ploden *explanandum*, so videti pičle. Ne bom ponavljala argumentov iz razprave iz leta 1984, s katerimi sem hotela eksplicitno pojasniti skrajno heterogenost fenomenov, ki jih imenujemo "zavestni". Opirajoč se na to razpravo, lahko rečem: trditev, da je termin "zavesten" nejasen, ne potrebuje nobenih argumentov. Samo to ga ne bi izključilo iz znanosti; termin "reprezentacija" je prav tak. Newton-Smith (1981) opozarja, da obstaja več teoretskih pojmov kot npr. "polje" in "prostorsko-časovni kontinuum", ki so priznane nejasne, ko jih uvajamo, ki pa dopuščajo - omogočajo - natančno takšne eksperimente, v katerih se - ali so se - požlahnili. Upajmo, da se bo morda za termin "reprezentacija", ki je v kognitivni znanosti tako zelo (zlo)rabljen pokazalo, da je prav tako legitimen teoretski pojem kakor "polje" in da bo navsezadnje dosegel natančen pomen. Vendar ne smemo pozabiti, da je strategija znanosti v tem, da sprejme termin iz vsakdanjega jezika in ga nato adaptira - redefinira tako, da ga prilagodi za vlogo, ki naj jo ima. V vsakdanjem jeziku obstaja na tisoče psiholoških terminov in "zavesten" je le eden od njih; z istim območjem in domotom v drugih jezikih sploh ne obstaja; preden ga "sprejememo", bi moral obstajati razlog za oceno, da bo to zadostilo resnični teoretski potrebi.

Take potrebe ni. Če povzamem: a) niti dva človeka se ne strinjata o tem, kaj vključuje "zavesten"; b) korenine priljubljenosti termina ležijo v epistemologiji, ne pa v opazovanju ali eksperimentu (tako da mora biti "zavest" mora filozofov, ne pa psihologov); vsakršna dihotomija med zavestnim in ne-zavestnim vse preveč - ali celo večino dejansko pomembnih fenomenov - pušča neklasificirano v sredini in nas s tem spodbuja, da jim pripisujemo le malo pomena; d) ni verjetno, da bo nekaj, kar združuje bolečine in misli o matematiki, zanesljiv kazalec legitimne naravne vrste; e) nič ne bi manjkalo, če ta termin opustimo, *prav tako, kot če opustimo "duha"*: tako so Hamlynovi "problemi zavesti" ali navidezni problemi ali pa nanje lahko bolje odgovorimo s teoretskim aparatom, ki zancmarja "zavest *per se*"; f) če bi "zavest" opustili, bi lahko neovirano premislili, če in do katere mere je vsaka od štirih vrst (in morda jih je celo več) zgoraj naštetih fenomenov *explanandum* v povezavi z naravno vrsto in zato že sama na sebi, brez onesnaženja iz *neutemljeno* združenih področij raziskave, vredna pojasnila. (Zadnje stoletje smo bili obsedeni z "voljo". Danes pa verjetno le malokdo misli, da je to "koristna" naravna vrsta, bodisi enotna ali kupčkasta.)

Pravzaprav skušam povedati dve stvari, ki ju moramo razlikovati. Prvič, da je "zavest" s svojimi izpeljankami v vseh kontekstih, v katerih teži k razvoju in razširitvi, za *znanstvene* namene nekoristna in nepotrebna. Urejena območja raziskave, ki jih tako surovo označuje termin vsakdanjega jezika, so lahko in bi tudi morala biti vklesana v taksonomije, ki navzkrižno klasifikacijo tiste, ki poudarjajo "zavest". Drugič, da imamo le malo razloga, če ga sploh imamo, za domnevo, da je tem različnim območjem karkoli pomembnega skupno: to je, zavest nikakor ni (kupčkasta) naravna vrsta.

Na kratko, psihologom se ni treba ubadati z zavestjo, prav tako kot ne preučujejo "duha" *per se*. Če se ne ubadamo z "duhom" *per se*, nič ne manjka; prav tako raziskovanje ni omejeno, če se ne ubadamo z "zavestjo". Nazaj - ali raje naprej - k Aristotelu.¹³

Prevedli: Zdenka Erbežnik in Vladimira Peneš

¹³ Zgodnejše osnutke te razprave sem prebrala v Bielefeldu in Liverpoolu. Posebno se zahvaljujem Petru Bieri, Barbari von Eckardt, Timu Shallicu, Georgu Mandleru in Eckart Shereru (med mnogimi drugimi) za njihove koristne komentarje. Veliko dolgujem Tonyju Marcellu za njegove podrobne pripombe (v Bielefeldu in kasneje). Zavedam se, da s to revidirano verzijo verjetno nisem spreobrnila dvomljivcev.

- Anton, G., "Über die Selbstwahrnehmungen der Herderkrankungen des Gehirns durch den Kranken bei Rindenblindheit und Rindentaubheit", *Archives of Psychiatry* 32, 1899, str. 86-127.
- Benson, D.F. and Greenberg, J.P., "Visual Form Agnosia", *Archives of Neurology* 20, 1969, str. 82-89.
- Butters, N. and Milotis, P., "Amnesic Disorders", in K.M. Heilman and E. Valenstein (eds.), *Clinical Neuropsychology*, 2nd. edn., Oxford, 1985.
- Cartwright, N., *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, 1983.
- Descartes, R., *The Philosophical Works of Descartes*, ed. and tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, 2 vols.; Cambridge, 1967.
- Dickinson, A., *Contemporary Animal Learning Theory*, Cambridge, 1980.
- Dupre, D., "Natural Kinds and Biological Taxa", *Philosophical Review*, 90, 1981, str. 66-90.
- Geschwind, N., "Disconnexion Syndromes in Animals and Man", *Brain* 88, 1965, str. 237-94 and 585-644; reprinted in N. Geschwind, *Selected Papers on Language and the Brain: Boston Studies in the Philosophy of Science* 16, Dordrecht - Holland, 1974.
- Gunderson, K., *Mentality and Machines*, 2nd edn., Minneapolis, 1985.
- Hamlyn, D. W., *Aristotle's De Anima Books II, III*, Oxford, 1968.
- Hayes, N. A., "Consciousness and Modes of Learning", MS, 1986.
- Hobbes, T., *Leviathan*, London, 1946.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1965.
- *Enquiries Concerning the Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1963.
- Kenny, A. J. P. (ed. and tr.), *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, 1970.
- Kling, J. W., "Learning: an Introductory Survey", in J. W. Kling and L. A. Riggs (eds.), *Experimental Psychology*, New York, 1971.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, New York, 1959.
- Macphail, E. M., *Brain and Intelligence in Vertebrates*, Oxford, 1982.
- *Vertebrate Intelligence: the Null Hypothesis*, in L. Weiskrantz (ed.), *Animal Intelligence*, Oxford, 1985.
- Mandler, G., and Kessen, W., *The Language of Psychology*, New York, 1959.
- Matson, W., "Why Isn't the Mind-Body problem Ancient?" in F. Feferabend and G. Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis, 1966.
- Menzel, E. W., Jr., and Juno, C., "Social Foraging in Marmoset Monkeys", in L. Weiskrantz (ed.) *Animal Intelligence*, Oxford, 1985.
- Newton-Smith, W. H., *The Rationality of Science*, London, 1981, Qiu Renzong, "The Vocabulary of 'Consciousness' in Chinese Language", MS, undated.
- Rorty, R., "Cartesian Epistemology and Changes in Ontology", in J. E. Smith (ed.), *Contemporary American Philosophy*, London, 1970.
- *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980.
- Scheerer, E., "Motor Theories of Cognitive Structure: A Historical Review", in W. Prinz and A. F. Sanders (eds.), *Cognition and Motor Processes*, Berlin, 1984.
- "Muscle Sense and Innervation Feelings: A Chapter in the History of Perception and Action", in H. Heuer and F. Sanders (eds.), *Issues in Perception and Action* (forthcoming).
- Squires, R., "On One's Mind", *Philosophical Quarterly* 20, 1971, str. 347-66.
- Thorndike, E. L., "The Psychology of Descartes", in *Unpublished Thorndike Papers*, New York, 1954.
- Titchener, E. B., *A Primer of Psychology*, New York, 1898.
- Whyte, L. L., *The Unconscious Before Freud*, New York, 1960.
- Wilkes, K. V., "Is Consciousness Important?", *British Journal for the Philosophy of Sciences* 35, 1984, str. 223-43.
- Wundt, W. M., *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 2 vols.; Leipzig, 1900-1909.
- V angleškem prevodu *Elements of Folk Psychology*, New York, 1916.