

Tim Crane

University of London, Institute of Philosophy, School of Advanced Study, Malet Street, UK-London WC1H 7HU
tim.crane@ucl.ac.uk

U čemu je problem opažanja?

Sažetak

Što je distinktivno filozofski problem opažanja? Ovdje se tvrdi da je to konflikt između prirode opažajnog iskustva kakva nam se intuitivno čini, te stanovitih mogućnosti koje su implicitne upravo u ideji iskustva: mogućnosti iluzije i halucinacije. Opažajno iskustvo čini nam se kao odnos prema svojim objektima, vrsta »otvorenosti prema svijetu« koja uključuje izravnu svijest postojećih objekata i njihovih svojstava. Ali ako netko može imati iskustvo iste vrste a da objekt nije tamo – halucinaciju objekta – onda izgleda da opažajno iskustvo ne može esencijalno biti takav odnos. Ovo je fundamentalni filozofski problem opažanja; različite filozofijske teorije opažanja 20. i 21. stoljeća mogu se sagledati kao odgovori na to.

Ključne riječi

opažanje, iskustvo, halucinacija, iluzija, »otvorenost prema svijetu«

1. Uvod

Svakome tko barem letimice poznaje dvadesetostoljetnu analitičku filozofiju bit će očito da je jedna od središnjih tema ove vrste filozofije priroda opažanja: svjesnost svijeta putem pet osjetila – vida, opipa, mirisa, okusa i sluha. Pa ipak, može se činiti zagonetnim, iz naše dvadesetostoljetne perspektive, zašto uopće postoji specifično *filozofijski* problem opažanja. Jer, kad filozofi pitaju »u čemu je priroda opažanja?«, to pitanje može se pobrkati s drugim, puko empirijskim pitanjima. Na primjer: kako naši osjetilni organi zapravo funkcioniraju? Koji su mehanizmi mirisa i okusa? Kako nas vid i opip zapravo opskrbljuju informacijama o svijetu oko nas? Postoji široko opće slaganje o tomu kako, u glavnim crtama, odgovoriti na ova pitanja empirijski; no, nije jasno kakvu ulogu, ako uopće ikakvu, može igrati filozofija u odgovaranju na ova empirijska pitanja. Tako da, ako bi ovo bila jedina pitanja o prirodi opažanja, tad ne bi bilo jasno čime se to filozofija opažanja zapravo bavi.

Neki filozofi (npr. Brewer, 2000) zastupali su shvaćanje da ovdje postoji specifično filozofijsko pitanje, ali da je ono epistemologijsko, naime pitanje o tomu kako opažanje pribavlja razlog za naša vjerovanja o empirijskome svijetu. Ovo je, čini se, pitanje koje traži odgovor čak i nakon što je empirijski posao obavljen. To je stoga što je pitanje o razlozima *normativno*, a ne *znanstveno* ili *deskriptivno*. Čak i kad je psihologijska teorija vida, na primjer, obavila svoj posao potpunog opisivanja mehanizama vida, normativno pitanje još uvijek je moguće postaviti: na temelju čega ovaj proces ima za posljedicu nešto što daje razlog, nešto što opravdava vjerovanje? Uzmi-mo da vidim bocu pred sobom, te na temelju toga povjerujem da je ispred mene boca. Moj razlog za to da vjerujem da je to boca, jest u tomu što je

moгу vidjeti. No, na temelju čega je *videnje* boce razlog za ovo vjerovanje? Moguće je dokazivati da potreba da se daje zadovoljavajuć odgovor na ovo pitanje ograničuje naš izbor teorije opažanja. Neki kažu, na primjer, da moramo gledati na opažanje tako da ono uključuje »izravnu« ili neposredovanu svjesnost svijeta, ako opažanje ima igrati ulogu davanja razloga. Drugi kažu da svoje znanje o empirijskome svijetu moramo pomišljati kao takvo koje se temelji na zaključku što daje najbolje objašnjenje podataka danih opažanjem, koji podatci sami još ne znače izravnu svjesnost svijeta.

Naravno, neki će osporavati distinkciju koju ovdje pravimo između deskriptivnih i normativnih pitanja, te insistirati kako je na pitanja o razlozima ili jamstvu moguće odgovoriti u čisto deskriptivnim, kauzalnim kategorijama. Pa čak i kad bi bilo tako, ovaj epistemologijski spor svejedno se razlikuje od empirijskog pitanja o tomu koji su kauzalni mehanizmi vida, opipa, itd. To je spor o tomu što se računa kao razlog. Upravo opisani epistemologijski problem opažanja pretpostavlja da je oblik jamstva ili opravdanja o kojemu se ovdje radi *internalističko* opravdanje: takvo koje subjekti sami mogu pribaviti za svoja vlastita vjerovanja (v. BonJour, 1985). No, bilo bi moguće zamisliti jamstvo za empirijska vjerovanja na drukčiji način – na primjer, na način na koji bi to učinio relijabilist. Relijabilist se odnosi prema znanju kao prema istinitom vjerovanju do kojeg se došlo pouzdanom metodom (Armstrong, 1970). Prema ovom shvaćanju, opažanje jamči za empirijsko vjerovanje tako što je paradigma pouzdane metode. Razmatranje kauzalnih mehanizama funkcioniranja osjetila tad bi, naravno, bilo dio razmatranja opažajnog jamstva. No, ova bi svejedno bila stavljena u okvir relibijalističkog razmatranja jamstva.

Jesu li ovi epistemologijski problemi opažanja jedini pravi filozofijski problemi što ih ovdje nalazimo? Jedan način da se pristupi ovome pitanju jest pitati: uzmimo da smo našli zadovoljavajuć odgovor na gornje epistemologijsko pitanje. Bi li tada preostao bilo kakav specifično filozofijski problem opažanja? Kad bi epistemologijski problem bio jedini filozofijski problem, odgovor bi morao biti »ne«. Isto bi vrijedilo kad bismo odbacili epistemologijsko pitanje kao takvo, koje se temelji na pogrešno ustanovljenim predodžbama o jamstvu i znanju. Jer, ako smo odgovorili na, ili odbacili kao pogrešno postavljeno pitanje »kako opažanje daje razloga za vjerovanje?«, tad bi sve što bi preostalo bilo empirijsko proučavanje osjetila. Ne bi više bilo mjesta za filozofiju.

No kad bi to bilo točno, tada ne bi bilo moguće shvatiti velik dio povijesti filozofije opažanja u dvadesetome stoljeću. Filozofija opažanja čini se da postavlja pitanja koja na prvi pogled nisu u izravnoj vezi s upravo razmotrenim epistemologijskim pitanjem o opažanju. Filozofi percepcije postavljaju pitanja poput: kakav je odnos opažanja i vjerovanja? Kako bismo trebali shvaćati vezu pojavnosti i stvarnosti? Ima li za predodžbu osjeta bilo kakvoga mjesta u razumijevanju opažanja? Kako se opažanje nečega razlikuje od mišljenja o tome? Uključuje li opažanje svjesnost ne-fizičkih predmeta? Kakva je uloga pojmova i opojmovljivanja u opažanju? Kakvu vrstu introspektivnog znanja imamo o našim vlastitim opažajima? I tako dalje. Iako bi praktički bilo moguće odnositi se prema svim ovim pitanjima čisto s obzirom na to kako pridonose epistemologijskome pitanju, to bi vodilo k iskrivljavanju onih temeljnih problema kojima neka ili sva ova pitanja smjeraju. Ili će se barem tako ovdje tvrditi.

Ovaj će rad stoga izložiti i pretresati probleme opažanja koji se razlikuju kako od problema na koji način opažanje opravdava empirijsko vjerovanje,

tako i od empirijskih proučavanja vida i drugih osjetila. Naravno, unekoliko je umjetno razdvojiti probleme na ovaj način; pokazat će se da se epistemologijska i empirijska razmatranja preklapaju s odgovorima na pitanja koja će se ovdje pretresati. Poanta nije u tome da proučavanje opažanja nije empirijska ili epistemologijska stvar, već u tome da problemi koje pretresaju epistemologija i empirijska psihologija ne čine cjelinu filozofije opažanja.

2. Otvorenost svijetu

Problem opažanja koji je, kako će se ovdje tvrditi, imao središnje mjesto u analitičkoj filozofiji, posljedica je pokušaja da se pomire neke po svemu sudeći očite istine o opažanju, s očiglednom mogućnošću određene vrste opažajne pogreške. Možemo izraziti problem na intuitivan način kako slijedi. Opažajno iskustvo čini se da je nešto što bismo mogli nazvati »otvorenošću svijetu«: neposredna svjesnost predmeta nezavisnih od uma. Dapače, može se tvrditi da je priroda opažajnog iskustva djelomice određena ili sačinjena prirodom svojih predmeta. No, također se čini mogućim da netko pretrpi iskustvo (koje ćemo nazvati »halucinacijom«) koje je subjektivno nerazlučivo od zbiljskog opažaja nekog od uma nezavisnog predmeta, ali da pritom ne bude nikakvog od uma nezavisnog predmeta kojeg bi se opažalo. I ako su svjesna stanja uma koja su subjektivno nerazlučiva stanja iste vrste, onda se pojavljuje problem: kako je moguće da je priroda opažajnog iskustva djelomice određena ili sačinjena prirodom svojih od uma nezavisnih predmeta, ako je moguće da do takvog iskustva dođe u odsutnosti takvih predmeta? Ili opažajna iskustva ovise o od uma nezavisnim predmetima, ili ne ovise. Ako ovise, što onda reći o halucinantnom iskustvu? Ako pak ne ovise, tad se čini da velik dio onoga što vjerujemo o opažanju pogrešan. Ovdje su, eto, četiri pretpostavke koje čine bit problema gore ocrtanog:

- (1) *Nezavisnost od uma*: Kad subjekt doživi opažajno iskustvo u smislu opažanja jednog ili više predmeta, jedini opaženi predmeti – ako su bilo kakvi predmeti uopće opaženi – jesu obični, od uma nezavisni predmeti. Na primjer, kad doživim opažajno iskustvo snijegom prekrivenog groblja pred mojim prozorom, jedini opaženi predmeti jesu groblje, prozor, i tako dalje: obični predmeti čije postojanje ne zavisi od stanja moga uma.
- (2) *Zavisnost od predmeta*: Kad subjekt doživi opažajno iskustvo nekog predmeta, priroda tog iskustva djelomice je određena prirodom predmeta koji se upravo opaža. Na primjer, kad doživim vizualno iskustvo bijelog snijega na groblju, tad je priroda ovog iskustva djelomice određena time kako predmet, snijeg, sada upravo jest, time kako stoji stvar sa snijegom tijekom iskustva. Kad bi snijeg bio siv i topio se, tad bi, *ceteris paribus*, moje iskustvo bilo različito.
- (3) *Mogućnost halucinacije*: Metafizički je moguće da subjekt doživi iskustvo koje je subjektivno nerazlučivo od vjerodostojnog opažaja predmeta neke vrste, ali da pritom nema ničeg te vrste što bi se opažalo. Na primjer, mogao bih doživjeti iskustvo koje je subjektivno nerazlučivo od vjerodostojnog opažanja snijegom prekrivenog groblja, a da pritom ustvari nema nikakvog groblja koje bih opažao.
- (4) *Istovjetnost subjektivno nerazlučivih*: Kad su za subjekt dva svjesna iskustva nerazlučiva, tad su to iskustva iste specifične psihologijske vrste. Tako, na primjer, ako su moja zbiljska percepcija snijegom pokrivenog groblja i moja halucinacija snijegom pokrivenog groblja za me nerazlučivi, tada su to iskustva iste specifične psihologijske vrste. Moglo bi još biti nejasno zašto je svaka od ovih pretpostavaka uvjerljiva; obranu

će dobiti u sljedećem dijelu. No, prvo moramo pokazati zašto su nespojive.

Razmotrite stoga opažajno iskustvo I predmeta P. Prema pretpostavci (1), P mora biti od uma nezavisan predmet. Prema (2), priroda I djelomice je određena prirodom samog P. Pretpostavka (3) kaže da bi moglo postojati iskustvo koje je subjektivno nerazlučivo od I, ali da pritom ne dolazi do opažanja nikakvog od uma nezavisnog predmeta; stoga, *a fortiori*, P nije opažen. Nazovimo ovo iskustvom I*. Slijedi da se I i I* razlikuju svojom bitnom prirodom: jer priroda I djelomice je određena prirodom P, a priroda I* to ne može biti. No, ovo je nespojivo s pretpostavkom (4), koja podrazumijeva da su I i I* iskustva upravo iste specifične psihologijske vrste, budući da su subjektivno nerazlučiva. Onda se postavlja pitanje: kako priroda opažajnog iskustva može bitno ovisiti o od uma nezavisnim predmetima iskustva, ako je moguće da postoji iskustvo upravo iste specifične vrste, a u odsutnosti ovih predmeta? Očit odgovor glasi: ne može. A ipak se čini da opažajno iskustvo doista bitno uključuje ovisnost o od uma nezavisnim predmetima: iskustvo je naša paradigma »otvorenosti« uma svijetu nezavisnome od uma. Problem kako razriješiti ovo proturječje jest ono što nazivam problemom opažanja.

Potrebno je razjasniti nekoliko stvari prije negoli nastavimo. Prvo, važno je uvidjeti da prve tri pretpostavke uzete zajedno nisu nespojive. Prva kaže da je predmet iskustva I od uma nezavisni predmet P. Druga kaže da je priroda I djelomice određena time kako stvar stoji s P. Treća kaže da bi moglo postojati iskustvo I* subjektivno nerazlučivo od I u odsutnosti opaženog P. Tu nema nikakve nespojivosti. Ako je I opažaj, tad je sve što slijedi iz pretpostavaka (1)-(3) to da može postojati iskustvo koje je subjektivno nerazlučivo od percepcije, ali koje nije opažanje.

Drugo, pretpostavke govore o »prirodi« iskustva. Pritom mislim na tu prirodu kako je vidi subjekt koji doživljava iskustvo – a ne, recimo, na psihologijsku prirodu iskustva kao stanja mozga (ako iskustva uopće jesu stanja mozga; v. kod Noč, 2002 kritiku ovog shvaćanja). Priroda iskustva kako je vidi subjekt također se naziva »fenomenalnim karakterom« iskustva. Opis fenomenalnog karaktera nekog iskustva jest opis toga kako je to doživjeti takvo iskustvo. No, govoriti o tome »kako je to« doživjeti neko iskustvo ne znači podrazumijevati da to treba razumjeti u smislu »qualia« ili ne-intencionalnih svojstava iskustva.

Treće, važno je da pretpostavka (4) govori u kategorijama *specifičnih* psihologijskih vrsta. Jer tu se ne kaže da postoji neka labava heterogena vrsta pod koju potpadaju I i I*, nego da oni potpadaju pod neku specifičnu vrstu. Inače bi bilo lako na taj problem dati sljedeći »deflacijski« odgovor:

»Događaji I i I* oba potpadaju pod vrstu V – recimo, vrstu navedenu terminom »iskustvo« – pa zašto bi bilo problem reći da neki članovi V uključuju predmete, a drugi ne? Napokon, ako dva događaja potpadaju pod jednu vrstu, to ne znači da moraju potpadati pod sve iste vrste.«

Ovaj deflacijski odgovor uklonio bi zagonetku, no na račun toga što bi propustio uočiti da je vrsta pod koju, prema pretpostavci (4), potpadaju I i I* mišljena kao najspecifičnija psihologijska vrsta. Ova poanta može se izraziti u kategorijama određenog i odredivih (v. kod Yablo, 1992, u vezi s ovom distinkcijom). »Svjesno iskustvo« navodi odredivu vrstu: postoje još mnoge određene vrste koje pod nju potpadaju: »vizualno iskustvo« navodi određenu ove odredive. Vizualno iskustvo zeca još je određenije; bijelog

zeca iz nekog položaja to je još i više; i tako dalje. Istovjetnost subjektivno nerazlučivih mišljena je tako da se odnosi na najodređeniju vrstu iskustva. Razlog za to jest uvjerljiva (iako, kako ćemo vidjeti, prijeporna) misao da su iskustva *subjektivna* stanja, u smislu da to kako se čine subjektu iskustva iscrpljuje to kako ona jesu (v. Kripke, 1980, 3. predavanje). Tako da, ako postoji razlika u iskustvu koja je subjektivno zamjetljiva, to znači da nismo dosegli najodređeniju psihologijsku vrstu iskustva. Četvrta pretpostavka kaže da, kad se dva iskustva ne razlikuju na ovaj način, tada ona pripadaju najodređenijoj vrsti.

Konačno, treba nešto reći o tome u kakvoj je vezi ovaj problem opažanja s tradicionalnim »argumentom iz iluzije«. Kako je više pisaca ukazalo (v. npr. Snowdown, 1992; Smith, 2002: 8) mnogo je toga nazivano »argumentom iz iluzije«, uključujući i neke verzije argumenta što sam ga upravo iznio. No, postoji jedna jasna linija argumentacije različita od upravo iznešene, a koja ugrubo ide ovako. Svi znamo da se stvari mogu činiti drukčijima nego što doista jesu; kad je ono kako se stvari čine u neskladu s tim kako one jesu, to znači da se stvari kojih smo svjesni u pojavi zacijelo razlikuju od predmeta nezavisnih od uma što smatramo da ih opažamo; dakle, neposredni predmeti opažanja zacijelo su zavisni od uma (v. Robinson, 1994: 31). Smith (2002) razlikuje ovaj argument, za od uma zavisne predmete iskustva, od argumenta koji se temelji na mogućnosti halucinacije. Iscrpno razmatranje opažanja trebalo bi pretresti i ovaj prvospomenuti argument; no, ovdje ću se ograničiti uglavnom na problem koji proizlazi iz mogućnosti halucinacije, budući da mi se čini da to predstavlja teži i dublji problem za bilo koji pokušaj da se na zadovoljavajući način razmotri opažanje tako da se pritom sačuva to kako nam se ono uobičajeno nadaje. Problem što ga Valberg (1992) naziva »zagonetkom iskustva« u biti je upravo ovaj problem. A i Smith (2002) i Robinson (1994) vide svoje različite »argumente iz halucinacije« (to su oblici ovdje izloženog problema) kao jače negoli je argument iz iluzije. Zamisao problema opažanja, kako je ovdje razvijam, nastavlja se u velikoj mjeri na ove autore, a posebno na detaljne prikaze u Martin (1995), (2000) i (2002). Ovi pisci predstavljaju problem opažanja na različite načine, ali svi su oni varijacije na temu kako sam je predstavio gore: kako pomiriti očitu fenomenologiju opažanja s mogućnošću ove vrste halucinacije. [Martin (2000) također pokazuje kako ovaj problem dijeli zajedničku jezgru s ranijom tradicijom 20-stoljetnih filozofa koji su potanko pretresali opažanje: Moore (1905), (1910); Russell (1912); Price (1932) i Broad (1923); v. kod Swartz (1965) klasični zbir tekstova.]

Ostatak ovoga rada bavit će se tim protuslovljem među pretpostavkama (1)-(4). Ovaj je problem *fenomenologijski* problem, u širokome smislu da se tiče onoga kako nam se stvari čine. Ono kako nam se opažanje čini – u smislu općih tvrdnji koje bismo o njoj izrekli, razmotrivši obične opažajne fenomene i naš pojam opažanja – jest, može se tvrditi, djelomice izraženo u tvrdnjama (1)-(4) gore. No, ove tvrdnje, čini se da su nespojive. Ovaj se problem čini različitim od epistemologijskog problema pretresanog gore, koji se tiče toga kako nam opažaji mogu dati razloge za vjerovanja. Pri ustrojavanju problema nismo se pozivali ni na kakve pretpostavke o tome što može ili ne može biti razlogom za vjerovanje. Radije, čini se da smo otkrili duboku nesukladnost unutar same naše predodžbe opažanja.

Naravno, moglo bi se ustvrditi kako je razlog što je problem opažanja tako zabrinjavajući *upravo u tome* što mislimo da opažanja moraju biti razlozi za vjerovanja, a problem opažanja pokazuje da ona to ne mogu biti. Prema

ovom nazoru, da nije činjenica da opažanja moraju služiti kao razlozi za vjerovanja, ne bismo morali biti zabrinuti zbog unutarnje nesukladnosti predodžbe opažanja. To nije pristup koji će se ovdje braniti, ali ako prihvatite takav pristup, smatrajte građu iz ovog rada uvodom u ono što smatrate pravim problemom opažanja.

Potrebno je također ukazati na to da čak i ako problem opažanja nije *ovaj* epistemologijski problem (problem razloga za vjerovanje), to ne znači da on uopće nema nikakvih epistemologijskih elemenata. Na primjer, za vjerovati je da najbolji način da se razumije subjektivna *nerazlučivost* jednog iskustva od drugog jest putem epistemologijskih kategorija: iskustva su nerazlučiva kad ih subjekt ne može razlikovati samo na temelju toga što ih doživljava (v. Martin, u tisku). Ovdje se ne može povući čvrsta granica između epistemologije i teorije uma, niti ima potrebe za njom; ovaj rad bavi se samo time da razluči upravo izneseni problem opažanja od problema kako opažanja pribavljaju razloge za empirijsko vjerovanje.

Kako dokazuje Valberg (1992), problem opažanja svojevrsna je antinomija: čini se da mnogo toga govori u prilog nazoru da od uma nezavisni predmeti nisu neophodni za naša opažajna iskustva; no, također imamo golemih pred-teoretskih razloga da vjerujemo da jesu. Moglo bi se, međutim, pomisliti da pretpostavke koje su proizvele problem nisu tako neopisivo uvjerljive kakvima su bile predstavljene. Ako bi tomu bilo tako, te ako bismo mogli sretno odbaciti jednu ili više njih, tada bi problem bio riješen. Stoga trebamo potanje ispitati te pretpostavke.

3. Nezavisnost od uma

Pretpostavka nezavisnosti od uma kaže da kad subjekt doživi opažajno iskustvo u smislu opažanja jednog ili više predmeta, jedini predmet ili predmeti koji su opaženi – ako su uopće opaženi bilo kakvi predmeti – jesu od uma nezavisni predmeti. Ovu pretpostavku treba razjasniti i onda razlučiti od raznih sličnih, no odjelitih predodžbi.

Prvo, razjašnjenja. Kad pretpostavka (1) govori o »opažajnome iskustvu u smislu opažanja predmeta«, to je mišljeno tako da se odnosi na situacije u kojima nikakav realni predmet nije upravo opažen, kao i na situacije u kojima predmeti jesu opaženi. Možemo prihvatiti, u svrhu sadašnjeg dokazivanja, da to da »x opaža y« uključuje postojanje y-a; no, možemo uvesti bezopasnu odredbu da »x doživljava opažajno iskustvo u smislu opažanja y-a« ne uključuje.

Drugo razjašnjenje: reći da su opaženi samo od uma nezavisni *predmeti* znači među ostalim reći da nisu opaženi nikakvi od uma zavisni predmeti. Misleći o opažanju na uobičajen način, mi ne mislimo da smo svjesni običnih materijalnih stvari *tako što smo svjesni* drugih predmeta; ili, da obično opažamo predmete *opažajući* druge predmete; ili, da obično opažamo određene predmete *uslijed toga* što opažamo druge. Kako ćemo vidjeti, mnoge teorije opažanja došle su, naposljetku, do toga da zastupaju takve tvrdnje (v. npr. Jackson, 1977; Lowe, 1992). No, to bi trebale biti iznenađujuće teoretske posljedice, a ne dio razmatranja na temelju zdravoga razuma.

Sljedeće je razjašnjenje u tome da je ova pretpostavka, dakako, mišljena tako da dopušta da mi također opažamo svojstva predmeta, kao i same predmete. Kad opažam snijegom pokriveno groblje, ja opažam bjelinu snijega, smeđost zida iza njega, mrvičastu teksturu kamena... i tako dalje. Jesu li ili

nisu sva ova svojstva (npr. boje) nezavisna od uma, nije nešto što će ovaj rad pretresati. Ovdje se bavimo nezavisnošću *predmeta* od uma, jer kad ne bi bilo nikakvih od uma nezavisnih predmeta, tada ne bi bilo ni od uma nezavisnih svojstava. Jer teško da bi moglo biti od uma nezavisnih svojstava kada ne bi bilo nikakvih od uma nezavisnih predmeta kojih su to svojstva. Ili ću barem tako ovdje pretpostaviti.

Jedno posljednje razjašnjenje. Ono što sam dosad govorio bilo je u svezi s vizualnim opažanjima. Znači li to da se pretpostavka nezavisnosti od uma (i stoga problem opažanja) tiče samo osjetila vida? Ovo pitanje zahtijeva opsežnije pretresanje; no, kratki je odgovor: »ne«. Neposredni predmeti ostalih osjetila također su nezavisni od uma. Ovo je istina i za ona osjetila čiji neposredni predmeti nisu pojedini fizički *predmeti*, nego (na primjer) mirisi i zvukovi. Vjerodostojno je reći da čujemo stvari čujući zvukove; stoga su zvukovi izravni predmeti osjetila sluha. Ali zvukovi se ne pojavljuju u iskustvu kao zavisni od uma, u smislu da za svoje postojanje zavise od specifičnih stanja ili činova uma. Zvuk kočije jest nešto što drugi mogu čuti (kao što se otkriva u mojem spontanom neočekivanom iznenađenju kada drugi ne mogu čuti ili ne čuju ono što ja čujem). Isto vrijedi za osjetilo mirisa. Miris gulaša ne pojavljuje se kao nešto ovisno o mom mirisanju istog: čini mi se da bi ga i drugi trebali biti u stanju namirisati. Ima metafizičkih nazora koji zvukovima i mirisima poriču bilo kakvu konačnu od uma nezavisnu stvarnost, no ovi su nazori također pokušaji da se revidira način na koji uobičajeno mislimo o ovim stvarima. Prema onome kako uobičajeno mislimo, osjetila sluha, mirisa i okusa imaju kao svoje predmete zvukove, mirise i okuse: predmete koji su nezavisni od specifičnih stanja uma osobe koja ih zamjećuje. Tako da se tvrdnja o nezavisnosti od uma odnosi i na njih, *mutatis mutandis*. (Dalje, o tome kako se problem opažanja, unekoliko različito postavljen, javlja u pogledu drugih osjetila nego što je to ono vida, v. kod Smith, 2002: 23–25; za važna razmatranja osjetila opipa v. O’Shaughnessy, 1989 i Martin, 1992.)

Rekao sam da je dio onoga što uobičajeno vjerujemo o opažanju u tome da njegovi predmeti imaju svojstvo nezavisnosti od uma. Da je tomu tako može se vidjeti iz činjenice da se sve (ili gotovo sve) ozbiljne teorije opažanja slažu kako se naše opažajno iskustvo *čini takvim* kao da je svjesnost nekog od uma nezavisnog svijeta. Nečija svjesnost *predmeta* njegovih opažajnih iskustava ne čini se da je svjesnost nečega što za svoje postojanje zavisi od iskustva. Klasični iskaz ovakvog gledišta kao polazišta za filozofiju opažanja dan je u tekstu »Opažanja i njegovi predmeti« P. F. Strawsona (1979). Ovdje Strawson tvrdi kako se

»... zrelo osjetilno iskustvo (općenito) pojavljuje kao, kantovskim iskazom, *neposredna* svjesnost postojanja stvari izvan nas.« (Strawson, 1979: 97)

On započinje svoje dokazivanje pitajući kako bi netko tipično odgovorio na zahtjev da opiše svoje trenutno vizualno iskustvo. Strawson odgovara, svakako uvjerljivo, da bismo mogli odgovoriti otprilike na sljedeći način:

»Vidim crveno svjetlo sunca što zalazi kako se probija kroz crno i gusto skupljeno granje brijestova; vidim šarenu divljač kako u skupinama pase na živopisnoj zelenoj travi...« (Strawson, 1979: 97)

Dvije su predodžbe uključene u ovaj odgovor. Jedna je da opis govori o predmetima i svojstvima koja su, kako se čini, stvari različite od ovog konkretnog iskustva. Druga je da je opis bogat, opisujući prirodu iskustva putem

pojmovna kao što su *divljač* i *brijestovi* i *sunce što zalazi*. Opis iskustva ne daje se samo u smislu običnih oblika i boja, nego u smislu stvari koje susrećemo u »živiljenom svijetu« u svojoj njihovoj složenosti. Kako kaže Heidegger,

»Mi nikad (...) izvorno i stvarno ne opažamo nakupinu osjeta, npr. glasova i zvukova, u pojavnosti stvari (...); prije će biti da čujemo oluju kako zavija u dimnjaku, da čujemo avion tromotorac, da čujemo Mercedes u neposrednoj razlici od Volkswagena. Mnogo su nam od bilo kakvih osjeta bliže same stvari. Čujemo kako su vrata zalupila u kući, a nikad ne čujemo zvučne osjete ili obične zvukove.« (Heidegger, 1977: 156)

Moglo bi se reći da opisi iskustva poput ovog uključuju obvezivanje na to da stvari postoje izvan iskustva; no zacijelo je moguće opisati iskustvo bez takva obvezivanja. Pa pretpostavimo onda da zatražimo od našeg zamišljenog opažača da ponovi svoj opis, a da se ne obveže na postojanje stvari izvan svoga iskustva, ali da pritom ne iznevjeri ono kako mu se njegovo iskustvo činilo. Strawson tvrdi kako mu je najbolji način da odgovori taj da kaže »Imao sam vizualno iskustvo koje bi bilo prirodno opisati rekavši da sam vidio...«, te da zatim doda prethodni opis drveća, divljači, itd. Dajemo opis našeg iskustva u smislu običnih predmeta iz našeg svijeta. A to činimo čak i ako se pokušavamo ne obvezati na postojanje tih predmeta. Riječima M. G. F. Martina:

»Javni, od uma nezavisni predmeti opažanja i njihove osobine ne bivaju prognani izvan pozornosti samo zato što se interes prebacuje s toga kako stvari stoje u okolišu na to kako one stoje iskustveno.« (Martin, 2002: 384)

Strawson se trudi pokazati da to nije filozofijska teorija, takva koja bi (na primjer) pobijala skepticizam o izvanjskome svijetu. To bi radije trebalo biti polazište za filozofijsko promišljanje iskustva (Strawson, 1979: 94). Tako da je važno da intuitivna danost svijesti ne treba isključivati idealistička shvaćanja opažanja (poput onoga što ga brani Foster, 2000). Kako ćemo vidjeti niže, idealisti će reći su opaženi predmeti i svojstva na određen način zavisni od uma. No ovo je spojivo s tvrdnjom da se oni pojavljuju u iskustvu *kao* nezavisni od uma.

Pretpostavka nezavisnosti od uma kaže, međutim, više nego da iskustvo *predstavlja* svoje predmete kao nezavisne od uma; ona kaže da oni *jesu* nezavisni od uma. To jest, dio je našeg zdravorazumskog shvaćanja opažanja da predmeti i svojstva što su nam dani u iskustvu kad opažamo *jesu* predmeti i svojstva tamo vani u od uma nezavisnome svijetu. Kako kaže Tyler Burge,

»... naše opažajno iskustvo predstavlja ili se tiče predmeta (...) koji su *objektivni*. To će reći, njihova priroda (ili bitni karakter) nezavisna je od bilo čijih djelovanja, nastrojenosti ili mentalnih fenomena.« (Burge, 1987: 125)

4. Zavisnost od predmeta

Strawsonove opaske o intuitivnom polazištu za razmatranje opažanja također su relevantne za našu drugu pretpostavku: da kad subjekt doživi opažajno iskustvo predmeta, priroda iskustva djelomice je određena prirodom predmeta koji se upravo opaža. Jer, u Strawsonovu stilu rečeno, ako želim opisati kako je to iskustveno sada doživjeti groblje, opisujem samo groblje, kakvo je u ovome trenutku: urušeni nadgrobni spomenici, kipovi što se mrve, snijeg što se počinje topiti oko rubova trave. Fenomenologijska poanta ovdje jest u tom da, kad promišljamo kakvo je naše iskustvo, i pokušavamo se »okrenuti prema unutra« kako bismo opisali prirodu samog iskustva

tva, najbolji način da odgovorimo jest opisujući predmete iskustva i ono kako nam se čine. Kako kaže Valberg, kad zauzmemo ovakav promišljajući stav prema našem iskustvu, »sve što nalazimo jest svijet« (Valberg, 1992a: 18). Kad pokušavamo opisati neko iskustvo u njegovoj intrinzičnoj prirodi, prije nego što imamo bilo kakvu specifičnu teoriju o tome što intrinzična priroda iskustva jest, mi opisujemo predmete i svojstva koji su u iskustvu doživljeni. Polazeći od ove fenomenologijske poante, već branjene u prethodnom dijelu, naša druga pretpostavka uključuje dosizanje zaključka da je ono kako ovi predmeti doista *jesu* dio onoga što određuje fenomenalni karakter iskustva.

Zašto vjerovati u pretpostavku zavisnosti od predmeta? Vjerujem da je intuitivni temelj koji stoji iza nje predodžba, da kad je predmet iskustveno doživljen u opažanju, onda je on »tamo« ili »dan« ili »prisutan umu« na način na koji on to nije u drugim mentalnim stanjima. Ovdje ne mislim samo na to da je glagol »opažati« faktivan: u smislu da tvrdnja oblika »S opaža da *p*« uključuje istinitost *p*. Ovo je istina; no, »S zna da *p*« također je faktivno. A ipak predmeti znanja kao takvi nemaju »prisutnost« u relevantnom smislu – osim, naravno, u slučaju kad netko zna da je nešto tamo jer to vidi. (Ova »prisutnost« jest fenomen što ga Scott Sturgeon naziva »neposrednošću prizora«: Sturgeon, 2000, prvo poglavlje.)

Što je ta opažajna prisutnost? Jedan način da se pristupi ovome pitanju jest da se razmotre razlike između opažanja i čistog mišljenja (tj., mišljenja koje je ne-opažajno). Naša prva pretpostavka, nezavisnost od uma, ne pomaže u razlučivanju opažanja od čistog mišljenja, budući da kad mislim o od uma nezavisnome svijetu moja misao također mi predstavlja od uma nezavisne predmete (v. npr. Searle, 1983: 16). Misao se, takoreći, pruža prema samome predmetu. A sam je predmet (uobičajeno) nešto od uma nezavisno, u slučaju mišljenja koliko i u slučaju opažanja. Razlika jest u tome što u slučaju mišljenja to kako predmet mišljenja *jest*, u trenutku dok razmišljam o njemu, ni na koji način ne ograničuje moje razmišljanje o njemu; no, u slučaju opažanja ograničuje. Moje opažanje groblja neposredno je odgovarajuće onome kako groblje jest sada, dok ga opažam. Ali moje (ne-opažajno) mišljenje to ne mora biti: usred zime ja mogu zamisliti groblje onakvim kakvo je u proljeće, mogu ga razmatrati kao pokrivenog jesenjim lišćem, i mogu misliti o njemu na sve moguće načine koji ne odgovaraju načinima kako ono sada jest. Mogu misliti o svim tim stvarima u njihovoj odsutnosti. To ne dolazi u obzir u opažanju, jer se opažanje može suočiti samo s onim što je upravo dano: u ovome smislu, možete vidjeti samo ono što jest *tu*. Zbog toga se kaže da opažanje ima neku *neposrednost* ili *živopisnost* koja misli nedostaje: ova živopisnost proizlazi iz činjenice što su opaženi predmeti i njihova svojstva upravo dani opažaču kad ih se opaža, te određuju prirodu iskustva. Ovo je predodžba koja stoji iza druge pretpostavke.

Primijetite da pretpostavka ne kaže da je fenomenalni karakter čitava nečijeg iskustva *iscrpljen* (ili u potpunosti određen) prirodom predmeta i kvaliteta koje se pojavljuju u iskustvu. Takva je tvrdnja neuvjerljiva i lako ju je pobiti. Prizor može izgledati vrlo različito kad se skinu naočale: moje opažajno iskustvo groblja tada postaje nejasno i zamućeno, obrisi predmeta postaju nerazgovijetni. No, ova razlika u iskustvu ne mora proizaći iz razlike u predmetima iskustva. To ne znači da je druga pretpostavka pogrešna; to samo znači da nisu sve fenomenalne razlike u iskustvu razlike u predmetima iskustva. Neke fenomenalne razlike radije su razlike *u načinima kako* su ti predmeti doživljeni u iskustvu.

Ova vrsta slučaja ne može se uvjerljivo klasificirati kao slučaj opažajne *zablude* ili pogrešnog opažanja. Kad skinem naočale, ne moram opaženo groblje smatrati na bilo koji način različitim. Niti moram *pogrešno predstavljati* (i stoga predstavljati) stvari na groblju kao da imaju nejasne granice. Radije, ovo bi se moglo opisati kao slučaj da se stvari mogu *činiti* različito, a da se ne čine *različitima*. To je spojivo s pretpostavkom zavisnosti od predmeta koja kaže da nečije iskustvo ima drugih fenomenalnih vidova koji nisu vidovi onoga kakvima se predmeti iskustva čine. No, ovo ne potiče pitanje kako bismo trebali razumjeti svojstva naočigled oprimjerena u iskustvu (npr. zamućenost) ako ona nisu – niti su u iskustvu doživljena kao – svojstva predmeta iskustva. Jer zasigurno, u iskustvu poput ovoga, zamućenost jest *negdje* oprimjerena: nešto je zamućeno. Ali ako od uma nezavisno groblje nije zamućeno, što onda jest? Moglo bi se možda reći da je zamućenost svojstvo što proizlazi iz *odnosa* između opažača – čiji su osjetilni organi sačinjeni na određeni način – i od uma nezavisnog groblja. Činjenica što ja (s mojim lošim vidom) gledam ovo dvorište (s predmetima i svojstvima posloženima na određeni način) dovodi do toga da moje iskustvo ima karakter koji ima. Iako je ovaj prijedlog neodređen, mogao bi ipak biti na pravome putu; no, primijetite da ovako nešto ne možemo reći o slučaju halucinacije, gdje nema uopće nikakvog od uma nezavisnog predmeta kojeg bi se opažalo, te stoga ničega sa čime bi se bilo u odnosu.

Ovaj problem pretresat će se niže dolje, kad počnemo razmatrati kako se teorije opažanja nose s problemom opažanja. U ovome dijelu radilo se samo o tome da se pokaže početna uvjerljivost pretpostavke.

5. Mogućnost halucinacije

Bez obzira na upravo dano opširno izlaganje ovih principa, prve dvije pretpostavke nisu mišljene kao visoko teoretske tvrdnje; prije su mišljene kao nešto što postaje očitim kad se malo promisli iskustvo. Treća pretpostavka, da su moguće halucinacije određene vrste, ovisi o malo (ali ne mnogo) teoretiziranja o iskustvu. Prisjetite se da se tu tvrdi kako je moguće doživjeti iskustvo da predmet ima određeno svojstvo, *F*, čak i ako nema takvog predmeta; a takvo je iskustvo subjektivno nerazlučivo od vjerodostojnog opažaja da stvarni predmet jest *F*. Predodžba iskustva ove vrste, koje je subjektivno nerazlučivo od opažaja, jest ono na što se u ovome kontekstu misli pod »halucinacijom«.

»Subjektivno nerazlučivo« može se razumjeti na više načina. Moglo bi se razumjeti u smislu da iskustva dijele subjektivne ne-intencionalne kvalitete ili »qualia« (Shoemaker, 1990; Loar, 2003) ili u smislu da iskustva dijele svoj »uski« ili od okoliša nezavisni intencionalni sadržaj (v. razmatranje ove predožbe u Davies, 1991 i 1992). No, važno je naglasiti da, kako je pokazao Martin (u tisku), nije potrebno prihvatiti ove razrađene teorije iskustva da bi se prihvatila predodžba halucinacije; tako da se ne može odbaciti mogućnost halucinacije tako što bi se prigovaralo unutarnjoj sukladnosti ili uvjerljivosti ovih teorija. Sve što treba prihvatiti jest neprijeporna predodžba dvaju iskustava koja su takva da subjekt ne bi mogao znati, samo uslijed doživljavanja tih iskustava, doživljava li jedno ili drugo.

No, iako predodžba odjelitih iskustava što su subjektivno nerazlučiva nije sama po sebi problematična, neki su se filozofi usprotivili predodžbi da bi bilo koji zbiljski opažaj mogao doista biti subjektivno nerazlučiv od halucinacije. Neke ta predodžba zabrinjava zato što zastupaju »eksternalističku«

teoriju intencionalnog sadržaja mentalnih stanja, koja uključuje to da halucinacije nužno moraju biti izuzetne; ne bi bilo moguće biti subjekt koji bi bio u stanju neprestane halucinacije (v. McCulloch, 2002, poglavlje VII). No, ova predodžba, kakve god bile njezine druge prednosti, ovdje nema veze. Mogućnost halucinacije, pretpostavka (3) problema opažanja, ne kaže da bi netko mogao neprestano halucinirati. Pretpostavka (3) spojiva je s najekstremnijom eksternalističkom teorijom mentalnog sadržaja. [Iako, kako ćemo vidjeti pod 3.3, spoj (3) i (4) to nije.]

Drugi su dovodili u pitanje metodologiju primijenjenu pri govoru o halucinacijama. Skeptični su u pogledu empirijskih činjenica na kojima leži pretpostavka (3): znamo li doista da takva mentalna stanja mogu nastupiti? Nisu li sve prave halucinacije – bile one proizvod droge, psihoze ili dehidracije, itd. – u svome fenomenalnom karakteru korjenito različite od zbiljskih opažaja? Zašto bismo onda bili tako sigurni da uopće može biti subjektivno nerazlučivih opažaja i halucinacija? Austin (1962) se služio činjenicom da postoje stvarne fenomenalne razlike između zbiljskih opažaja i obmanjujućih i halucinantnih iskustava pri svome odbijanju filozofskih karakterističnih »argumenata iz iluzije« u teoriji opažanja. Reći da bi mogle postojati halucinacije u našem smislu blisko je kartezijanskoj fantaziji da bi mogli postojati snovi koji su subjektivno nerazlučivi od stvarnih iskustava. No, ističe Austin, sanjati da se biva predstavljen Papi nije ništa slično tome da se stvarno bude predstavljen Papi (Austin, 1962: 48–49). Isto vrijedi, moglo bi se reći, za halucinacije. Mi zapravo ne znamo – ide ovaj metodologijski prigovor – mogu li takve stvari postojati, tako da ne bismo trebali temeljiti naše filozofijsko teoretiziranje na tako klimavim empirijskim i introspektivnim osnovama.

No, niti ova vrsta prigovora nema veze. Naša pretpostavka o halucinacijama ne kaže da takve halucinacije ikad doista *postoje*, niti se u svome opisu relevantne vrste halucinacije oslanja bilo na kakve činjenice o stvarnim halucinacijama. Ona samo tvrdi puku metafizičku mogućnost iskustva takve vrste. To je, čini se, mogućnost koja prebiva unutar naše predodžbe iskustva. Međutim, moglo bi se s razlogom pitati kako mi to znamo. Najbolji način da se odgovori jest da se pozove na široku i neprijepornu empirijsku činjenicu o iskustvu: to da je ono posljedica ili rezultat kauzalnog procesa koji povezuje organe opažanja s okolišem. Ova tvrdnja nije, kako razjašnjava Valberg (1992: 24), isto što i kauzalna teorija opažanja, koja teži dati analizu pojma opažanja u kauzalnim kategorijama. Radi se o znatno slabijoj predodžbi: radi se samo o tvrdnji da su naša iskustva posljedice onoga što se događa unutar i izvan naših tijela. Ako je tomu tako, onda možemo razumjeti zašto halucinacije predstavljaju jednu mogućnost. Za svaki kauzalni lanac koji se proteže od uzroka U1 do posljedice P, postoje međuzroci U2, U3 itd., takvi da bi do P moglo doći čak i da U1 nije djelovao, nego neki od kasnijih uzroka. Ako ovo vrijedi za kauzalne procese općenito, a opažajno je iskustvo proizvod kauzalnog procesa, tada vidimo kako je moguće da bih mogao doživjeti iskustvo groblja do kojeg je došlo zbog uzroka »nizvodno« od pravog uzroka, naime groblja.

Stoga mogućnost halucinacije doista počiva na široko empirijskoj pretpostavci: da je iskustvo proizvod kauzalnog procesa. Čini se da bi se mogućnost halucinacije mogla odbaciti samo tako da se odbaci ova empirijska tvrdnja, te da se ustvrdi, ili da iskustvo uopće nije posljedica nekog kauzalnog procesa, ili da postoje ne-kauzalni uvjeti koji nekako određuju kako neko iskustvo jest. Nijedna od tih opcija nije osobito uvjerljiva.

6. Istovjetnost subjektivno nerazlučivih

Posljednja pretpostavka u našoj formulaciji problema jest da dva subjektivno nerazlučiva iskustva jesu iskustva iste vrste. Stoga je moja halucinacija snijegom pokrivenog groblja mentalno stanje iste vrste kao i moj vjerodostojni opažaj pravog groblja. Što se može reći u prilog ovoj pretpostavci?

Neki filozofi tvrdit će da ovo proizlazi iz najbolje teorije našeg mentalnog života (v. npr. Farkas, 2003). Najbolji način da razlučimo stvari koje klasificiramo kao mentalne – što nam stoji na raspolaganju – mora se, tako se tvrdi, izvoditi iz načina kako znamo o tim stvarima: mi poznajemo svoj mentalni život s jednom vrstom autoriteta kakav nemamo ni nad kojom drugom sferom znanja. Ovaj pristup ponekad se naziva »kartezijanskim«, zbog toga što tvrdi da mu izvor leži u Descartesovim predodžbama o tome kako razlučiti mentalnu supstanciju, s njezinim glavnim atributom *misao*, od materijalne supstancije, s njezinim glavnim atributom *protežnost*. Vrijedi ukazati da taj pristup može preživjeti nezavisno od Descartesovih specifičnih predodžbi o razlikama između mentalnih i fizičkih supstancija, te da on ne mora preuzeti Descartesov dualizam. Svejedno, ovaj kartezijanski pristup naišao je na dosta kritika u novijoj filozofiji uma, posebice od uspona eksternalističkih teorija uma (v. u Pessin i Goldberg /ur./, 1996, zbir tekstova o eksternalističkom gledanju na um). Kartezijansko gledište prijeporna je teorija uma. Tako da, kad bi naš problem opažanja zavisio od kartezijanskog gledanja na um, kako vjeruju neki (McDowell, 1982 sugerira nešto poput toga), tada bi se problem mogao lako riješiti; ili bi se barem spor mogao preobličiti u onaj o prednostima kartezijanskog gledišta općenito, tako da ne bi bio ništa što posebno pripada filozofiji opažanja.

Nažalost, problema opažanja nije se moguće tako lako riješiti. Jer, našu pretpostavku može se braniti i pomoću premisa slabijih nego što ih nudi kartezijanska teorija. Ovdje možemo identificirati dvije vrste argumenata: jedan iz metafizike uma, a drugi iz principa koji stoje iza običnog psihološkog objašnjenja.

Metafizički argument započeo bi prvo tvrdeći kako imamo razloga vjerovati, nezavisno od filozofije opažanja, da su mentalna stanja ili događaji zavisni od stanja ili događaja u mozgu (odredba »stanja ili događaji« sad će se ispustiti, ali se treba podrazumijevati). Ova vrsta zavisnosti oblik je fizikalizma u pogledu mentalnoga, slabijeg nego što je tradicionalna teorija istovjetnosti i često se izražava kao teza »lokalne supervenijentnosti«: nijedna dva mentalna događaja ili stanja mislitelja ne mogu se razlikovati, a da ne postoji neka lokalna fizička razlika u mozgu mislitelja (v. Kim, 1993; te kod Crane, 2001, poglavlje II, prikaz teorija istovjetnosti i drugih oblika fizikalizma). Druga je strana ove teze supervenijentnosti predodžba da će dva identična lokalna fizička stanja u mozgu mislitelja prouzročiti istovjetna mentalna stanja.

Uzmimo da prihvaćamo ovu tezu lokalne supervenijentnosti. Tada slijedi da, ako iznova proizvedemo lokalno fizičko stanje koje je istog tipa kao i najbliži uzrok zbiljskog opažaja, iznova ćemo proizvesti i supervenirajuće mentalno stanje. Prema pretpostavci (3), zbiljski opažaj ima uzrok U^* koji je čisto lokalna mozgu mislitelja, premda je sam ovaj uzrok zavisna od uzroka izvanjskih mislitelju. U^* leži uzduž kauzalnog lanca što se proteže od predmeta opažaja do unutarnjeg stanja vizualnog korteksa koji je, možemo uzeti, fizička završna točka opažajnog procesa. Pretpostavka (3) podrazumijeva da će, ako iznova potaknemo U^* , iznova biti potaknuto i iskustvo I^* koje je subjektivno nerazlučivo od zbiljskog opažaja I . Teza lokalne su-

pervenijentnosti kaže da će, ukoliko iznova potaknemo fizička stanja, to proizvesti mentalne događaje iste mentalne vrste. Slijedi da su subjektivno nerazlučiva stanja I^* i I zacijelo mentalna stanja iste vrste. To je naša treća pretpostavka.

Do istog zaključka možemo doći razmatrajući, ne metafiziku uma i fizikalističku tezu supervenijentnosti, nego našu svakodnevnu praksu psihologijskog objašnjenja. Namjerni postupci ljudi, skloni smo tako misliti, mogu se objasniti njihovim psihologijskim stanjima. Navodimo to kako oni vjeruju da svijet jest i što žele da se dogodi kako bismo objasnili zašto ljudi čine ono što čine. Neki filozofi tvrde da je naše razumijevanje istosti i različitosti mentalnih stanja izvedeno iz njihove uloge u psihologijskom objašnjenju: slični postupci od strane sličnih postupatelja objašnjavaju se na isti način, navodeći ista psihologijska stanja koja stoje iza ovih postupaka (o ovoj temi u filozofiji uma v. Lycan, 1999, dio V). Također, možemo navesti opažajna iskustva svijeta što ih doživljava subjekt kao nešto što može objasniti njegove postupke: jedan razlog za to jest u tome što je ono što ljudi vjeruju o svijetu često određeno njihovim opažajnim iskustvima. Tako bismo mogli reći da bi subjekt koji zbiljski opaža čašu vina ispred sebe mogao posegnuti za njom kako bi je ispio, jer mu se činilo da je ona tamo i jer je poželio popiti nešto; ali da bi netko tko ne znajući to halucinira čašu vina ispred sebe mogao učiniti upravo isto to, jer je poželio isto, a stvari su mu se činile istima. Ako identificiramo mentalna stanja kao ista kad (*ceteris paribus*) dovede do istog postupka, onda imamo razloga smatrati halucinaciju I^* istom vrstom mentalnog stanja kao i zbiljski opažaj I . Ovo je još jedan razlog za pretpostavku o istoj vrsti. [Argumente ove vrste, u vezi s naukom eksternalizma, v. u Segal, 1989. Obranu eksternalističkog odgovora da izvanjska, relacijska stanja – poput znanja i opažanje postavljenih kao u (2) – zapravo nude bolja objašnjenja nego unutarnja, intrinzična stanja, v. u Williamson, 2000: 60–64; v. također Yablo, 1997].

Ovime završava izlaganje problema opažanja. Izlaganje je bilo podugačko, no to je bilo nužno zbog složene strukture problema, te također s obzirom na odbacivanje istog koje nalazimo u znatnom dijelu filozofijske literature (posebice onome na koji je utjecao Austin, 1962). Paradoks ili antinomija što smo je iznijeli na vidjelo proizlazi iz činjenice da, ako su iskustva I i I^* ista vrsta mentalnog stanja, onda ne može biti da jedno bitno uključuje postojanje opaženog predmeta, a drugo ne. Napokon ćemo razmotriti kako su filozofi pokušali razriješiti ovu antinomiju.

7. Teorija osjetilnih danosti

Problem opažanja proizlazi iz neslaganja među četirima pretpostavkama. Stoga je prirodan način da se odgovori na problem pokazati kako, suprotno onome kako izgleda, nisu sve pretpostavke istinite. Slijedeći Martina (1995, 2000, 2002), može se pokazati da sve glavne teorije opažanja što su se pojavile u 20. stoljeću uključuju poricanje jedne od ovih pretpostavaka, ili pretpostavaka koje su im vrlo slične. Martin (2002: 421) uvjerljivo dokazuje da je svaka teorija opažanja »teorija zablude« glade opažanja (u smislu J. L. Mackiea, 1977). Svaka teorija pripisuje zdravome razumu zabludu u pogledu opažanja. Strategija prihvaćena u ovome dijelu teksta primjena je ovoga Martinova shvaćanja. Prvo ćemo pokazati, u ostatku ovog dijela teksta, da teorija osjetilnih danosti poriče pretpostavku (1), intencionalistička teorija poriče pretpostavku (2), disjunktivistička teorija poriče pretpostavku (4). Vrijedi istaknuti da, uz iznimku skeptičkog pristupa metodologiji filo-

zofije opažanja koji je pretresan gore (2.3.), nijedna ozbiljna teorija ne poriče pretpostavku (3), mogućnost halucinacije. Ova činjenica podržava našu sadašnju predodžbu problema opažanja. Jer, problem se može sažeti ovako: kako bismo trebali sagledati opažanje, s obzirom na mogućnost halucinacije? Možućnost halucinacije funkcionira kao polazište problema.

Teorija osjetilnih danosti rješava problem opažanja na sljedeći način. Istina je da (2) fenomenalni karakter opažajnih iskustava ovisi o prirodi predmeta iskustva; također je istina da su (3) halucinacije moguće, i da su, s obzirom na (4), ona stanja uma iste određene vrste kao i opažanja. No, te su teze spojive jer je (1) neistinito: nije istina da su jedini predmeti koje se opaža od uma nezavisni predmeti. Halucinacija je bila definirana kao stanje u kojemu se ne biva svjesno nikakva *od uma nezavisnog* predmeta, pa ipak stoji se u odnosu svjesnosti prema *nečemu*, stoga je to nešto zacijelo od uma *zavisan* predmet: pretpostavka nezavisnosti od uma jest neistinita. Prije će biti da su i u halucinaciji i u opažanju opaženi od uma zavisni predmeti, a fenomenalni karakter iskustva određen je prirodom ovih predmeta. Ovi su predmeti *osjetilne danosti*: od uma zavisni predmeti iskustva (v. Broad, 1923; Moore, 1905, 1910; Price, 1932).

Teorija osjetilnih danosti ne mora poricati da nam se predmeti pojavljuju *kao da su nezavisni od uma*. No, ona će insistirati da je to zabluda. Stvari za koje držimo da smo ih svjesni zapravo su zavisne od uma, iako se uobičajeno takvima ne čine. Ovo je važna poanta, jer pokazuje da se teorije osjetilnih danosti ne može jednostavno pobiti ukazujući na fenomenologijsku činjenicu da se predmeti iskustva ne *čine* kao da su od uma zavisne osjetilne danosti. Dosljedni teoretičar osjetilnih danosti može prihvatiti ovu činjenicu, ali insistirati da su ono što se čini kao od uma nezavisni entiteti zapravo osjetilne danosti.

Dakle, teorija osjetilnih danosti poriče (1): da su *jedini* opaženi predmeti od uma nezavisni predmeti, budući da su od uma zavisni predmeti neposredni predmeti opažanja. No, ona može reći da smo *neizravno* svjesni ovih predmeta: tj., da smo ih svjesni tako što smo svjesni osjetilnih danosti. Teoretičar osjetilnih danosti koji ovo tvrdi poznat je kao *neizravni realisti* ili *predstavljajući realisti*, ili kao netko tko zastupa *predstavljajuću teoriju opažanja* (v. Jackson, 1977; Lowe, 1992). Teoretičar koji poriče da smo svjesni bilo kakvih od uma nezavisnih predmeta, izravno ili neizravno, nego samo osjetilnih danosti, poznat je kao *fenomenalisti* ili *idealisti* u pogledu opažanja (v. u Foster, 2000 nedavnu obranu ovog gledišta).

Razlika između neizravnog realizma i idealizma ne tiče se istinitosti (1), niti bilo koje druge teze koja posebno pripada teoriji opažanja. Razlika među njima tiče se metafizičkog pitanja: postoje li uopće bilo kakvi od uma nezavisni predmeti? Idealisti općenito drže da su svi predmeti i svojstva zavisni od uma. Postoje mnogi oblici idealizma, kao i mnogi argumenti za te različite oblike, ali ovdje nema mjesta za iscrpno pretresanje idealizma. Ono što je važno u ovome kontekstu jest to da se idealisti i neizravni realisti mogu složiti oko prirode opažanja razmotrene same po sebi, ali se obično neće složiti, iz razloga nezavisnih od filozofije opažanja, jesu li od uma zavisne osjetilne danosti sve što postoji. Tako Foster (2000) zastupa svoj idealizam, prvo, tvrdeći kako su osjetilne danosti neposredni ili izravni predmeti opažajnog iskustva, te, zatim, tvrdeći kako idealizam daje bolje objašnjenje stvarnosti koja stoji iza ove pojavnosti i našeg znanja o istoj. Stoga su idealizam i neizravni realizam ovdje sabrani pod »teorijom osjetilnih danosti«, budući da se slažu u pogledu temeljnog pitanja u filozofiji opažanja.

Teorija osjetilnih danosti prihvaća (2): da je fenomenalni karakter iskustva određen prirodom svojih predmeta. Ali drži da su ti predmeti od uma zavisni predmeti [tako da »predmet« u (2) ne znači »od uma nezavisni predmet«]. Teorija osjetilnih danosti može zastupati ovu tvrdnju držeći da, kad god se u iskustvu pojavljuje osjetilna kvaliteta, mora postojati predmet koji oprimjeruje tu kvalitetu. Sjetite se zamućenog iskustva groblja. Teorija osjetilnih danosti reći će da svakako postoji nešto što je zamućeno: ali to nije groblje. Stoga to mora biti nešto drugo, što nije istovjetno groblju. Princip iza ovog zaključivanja jest ono što Howard Robinson zove »fenomenalni princip«:

»Ako se subjektu osjetilno pojavljuje da postoji nešto što posjeduje neku konkretnu osjetilnu kvalitetu, onda zaista postoji nešto čega je subjekt svjestan, a što posjeduje tu osjetilnu kvalitetu.« (Robinson, 1994: 32)

Ako prihvatimo mogućnost halucinacije (3), slijedi da i u slučaju halucinacije postoji predmet. Predmet halucinacije ne može biti od uma nezavisan predmet, budući da je izazvati iskustvo dostatno da se dovede do postojanja i sam predmet. A budući da je, prihvaćajući (4), opažanje stanje iste vrste kao i halucinantno stanje uma, zacijelo se ista vrsta predmeta dovela do postojanja tim stanjem uma. Stoga su neposredni predmeti opažanja od uma zavisni predmeti. I stoga se teorija osjetilnih danosti odnosi prema predmetima iskustva kao *sastavnim dijelovima* iskustva. Iskustvo samo jest odnosna činjenica; ali, tvrdnja specifična za teoriju osjetilnih danosti nije jednostavno u tome da odnos povezuje subjekta i predmet. Radije, radi se o tome da je samo iskustvo djelomice sačinjeno predmetom.

Teorija osjetilnih danosti mnogo je pretresana u prvoj polovici 20. stoljeća (v. upućivanja gore, te Martin, 2000 glede historijskog razmatranja). Naširoko je odbacivana u drugoj polovici 20. stoljeća, iako je još uvijek imala svoje povremene zastupnike u tome razdoblju (neke primjere v. kod Jackson, 1977; O'Shaughnessy, 1980; Lowe, 1992; Robinson, 1994). Teorija osjetilnih danosti danas se obično otpisuje, iz mnogih razloga. Neki su od njih prigovori koji se odnose specifično na neizravno-realističku verziju teorije osjetilnih danosti: na primjer, tvrdnja da iz teorije proizlazi neprihvatljiv »veo opažanja« između uma i svijeta. Ovo ne bi bio prigovor idealističkoj verziji teorije. Drugi prigovori počivaju na prijepornim naucima odnekle drugdje iz filozofije, na primjer Wittgensteinov prigovor zamisli »privatnog predmeta« (v. u Robinson, 1994 neke odgovore ovim vrstama prigovora). No, možda najutjecajniji prigovor – rijetko izričekom iskazan, ali prisutan u pozadini mnogih razmatranja – ničē iz prevladavajućeg naturalizma suvremene filozofije; premda možda nema ničēga nesukladnog u samoj predodžbi od uma zavisnih predmeta koje do postojanja dovode iskustva, to je ipak nespojivo s drugim stvarima koje znamo o prirodnome svijetu. Ako bi bilo moguće imati teoriju opažanja koja se optimalno služi predodžbom opažanja utjelovljene u našim pretpostavkama gore, a koja se ne obvezuje na postojanje od uma zavisnih predmeta, onda bismo se, kažu naturalisti, trebali obratiti drugamo.

8. Intencionalizam

Intencionalistička teorija opažanja rješava problem opažanja na sljedeći način. Istina je da (1), kad je predmet doista opažen, on je nezavisan od uma. Također je istina da su (3) halucinacije moguće, i da su, pretpostavljajući (4), one iste psihologijske vrste kao opažaji. Stoga slijedi da bi stanje ove

vrste, opažajno iskustvo, moglo postojati u odsutnosti relevantnog od uma nezavisnog predmeta. Ali ovdje nema nikakve nespojivosti, jer je (2) lažno: nije istina da je fenomenalni karakter opažajnog iskustva djelomice određen prirodom predmeta iskustva, budući da bi iskustvo moglo imati taj fenomenalni karakter, čak i kad nikakav takav predmet ne bi postojao.

Intencionalistička teorija opažanja jest poopćenje jedne predodžbe izložene u Anscombe (1965), te teorija vjerovanja Armstronga (1968) i Pitchera (1970). Anscombova je učinila predmetom pozornosti činjenicu da opažajni glagoli zadovoljavaju testove za ne-ekstenzionalnost ili intenzionalnost (v. u Crane, 2001, poglavlje I, razmatranje ovih shvaćanja). Na primjer, baš kao što mogu misliti o nečemu što ne postoji, tako mogu i doživjeti iskustvo nečega što ne postoji. Anscombova je zabludu osjetilno-danosnih i izravno-realističkih teorija opažanja vidjela u propuštanju da se prepozna ova intenzionalnost. Anscombova i Pitcher tvrdili su da je opažanje oblik vjerovanja. (Točnije, tvrdili su da je ono *stjecanje* vjerovanja, budući da je to svjestan događaj, kao što je to i opažanje; prije nego neko stanje ili nastrojenost, kao što je to vjerovanje. No, jednostavnosti radi uzet ću ovo određenje kao pročitano u onome što slijedi.) Vjerovanje je intencionalno stanje u smislu da predstavlja svijet tako da s njim stoji na određeni način, a način na koji predstavlja da sa svijetom stoji naziva se njegovim *intencionalnim sadržajem*. Opažanje je, tvrdilo se, na sličan način jedno predstavljanje svijeta, a način na koji ono predstavlja da sa svijetom stoji isto je tako njegov intencionalni sadržaj. Kad doživim vizualno iskustvo da je groblje prekriveno snijegom, sadržaj mojeg iskustva jest ono kako su stvari predstavljene da stoje: tj., da je groblje prekriveno snijegom. No, baš kao što mogu vjerovati da *a* jest *F*, a da pritom nema nikakve stvari koja je *F*, isto tako mogu imati opažajno iskustvo da *a* jest *F*, a da pritom nema nikakve stvari koja je *F*. To je razlog za tvrdnju da je opažanje samo oblik stjecanja vjerovanja.

Svatko će se složiti da opažanje potiče na vjerovanja o okolišu. Ali postoji više razloga za mišljenje da opažanje ne bi trebalo razumjeti čisto u smislu stjecanja vjerovanja. Jedan očiti razlog, što ga pretresa Armstrong, jest u tome da se može doživjeti opažajnu iluziju da stvari stoje na određeni način čak i kad se zna da ne stoje (ovaj fenomen ponekad se naziva »tvrdokornošću iluzije«). Slavna iluzija Müllera i Lyera predstavlja dvije crte jednake duljine kao da su nejednake. To se može doživjeti čak i kad se zna (i stoga vjeruje) da su crte iste duljine. Kad bi opažanje jednostavno bilo stjecanje vjerovanja, ovo bi bio slučaj izričito proturječnih vjerovanja: vjeruje se da su crte iste duljine i da su različitih duljina. Ali ovo zasigurno nije ispravan način da se opiše ta situacija. U situaciji kako je opisana, *ne* vjeruje se, bilo u kojem smislu, da su crte različitih duljina. (Armstrong je ovo priznao te iznova opisao opažanje kao »potencijalno vjerovanje«; ovo znači znatan uzmak od izvorne tvrdnje i zapravo se svodi na njezin opoziv.)

Međutim, ono što je značajno za teoriju opažanja kao vjerovanja jest, ne toliko njezina tvrdnja da je opažanje vjerovanje, nego da je ona *intencionalno* stanje; jer mnoga su stanja uma osim vjerovanja intencionalna. Intencionalno stanje jest stanje uma s intencionalnim sadržajem; tj., ono uključuje neko predstavljanje svijeta kao da s njim stoji na određeni način. Poput vjerovanja, opažanje predstavlja određene stvari kao da jesu slučaj u od uma nezavisnome svijetu. Kad stvari tako stoje, tad su opažene stvari obični od uma nezavisni predmeti, koji također mogu biti predmeti vjerovanja. Intencionalistička teorija opažanja prihvaća pretpostavku (1).

Ali intencionalistička teorija opažanja odbacuje drugu pretpostavku: da je priroda iskustva djelomice određena prirodom svoga predmeta. To je stoga što su jedini predmeti koje dopuštaju od uma nezavisni predmeti – no, u slučaju halucinacije nema nikakvog od uma nezavisnog predmeta kojeg bi se opažalo. A prihvaćaju pretpostavku (4): opažanja i halucinacija stanja su iste određene vrste. Ali koja je to vrsta? Intencionalist može reći nešto poput ovoga: to je stanje *osjetilnog predstavljanja da stvari stoje na određeni način*. U našem primjeru, to je stanje *vizualnog predstavljanja da je pred prozorom snijegom prekriveno groblje* – stanje u kojem bi netko mogao biti bez obzira na to ima li ili ne takvog groblja.

Intencionalisti mogu reći istu stvar o opažajnoj zabludi koja nije halucinacija. Ako se snijeg meni čini sivim i blatnim, ali je zapravo u sjeni, intencionalisti će reći da moje iskustvo predstavlja snijeg tako da je siv i blatan, pri čemu on to zapravo nije. Ovdje, kao i slučaju halucinacije, Robinsnov fenomenalni princip biva odbačen kao što bi to bio za vjerovanje: jer nitko ne misli da bi Princip imao ikakve uvjerljivosti kad bi »subjektu se osjetilno pojavljuje da...« bilo zamijenjeno s »ako subjekt vjeruje...«. Međutim, intencionalisti ne bi trebali reći da slučaj zamućenog vida mora biti slučaj toga da subjekt pogrešno predstavlja svijet kao zamućen. Kako bi objasnili fenomene poput ovoga, oni se ponekad pozivaju na intrinzične, ne-predstavljачke osobine iskustva (zване »qualia«): zamućenost je svojstvo *iskustva samog*, ne njegova intencionalnog predmeta (glede *qualia*, v. 3.4.1. niže). No, neki se intencionalisti trude izbjeći postavljati takve *qualia* (v. Tye, 2002).

Moglo bi se činiti neobičnim da se intencionalistima pripisuje poricanje zavisnosti od predmeta, budući da su mnogi intencionalisti također *eksternalisti* u pogledu intencionalnog sadržaja: to jest, oni poriču lokalnu supervenijentnost intencionalnog na fizičko. Drugim riječima, eksternalisti drže da dva opažачa, koji su intrinzično ili lokalno identični u svim svojim fizičkim svojstvima, ne moraju biti u istim intencionalnim stanjima. To je stoga što intencionalna stanja subjekata ovise o prirodi njihova okoliša (v. Pessin i Goldberg /ur./, 1996). Moglo bi se onda misliti da bi eksternalistički intencionalist trebao prigrliti zavisnost od predmeta, a ne odbaciti je.

No, kako ćemo vidjeti, jedina vrsta eksternalista koji prigrljuje zavisnost od predmeta u našem smislu jest *disjunktivist*: jedino oni mogu bez proturječja reći kako je stanje koje netko ima kad opaža neki predmet takve vrste koje se ne može imati pri haluciniranju. Intencionalistički eksternalisti tipično će reći nešto slabije (razmatranje v. u Davies, 1992). Ako temelje svoj eksternalizam na razmatranjima poput Putnamova argumenta dvostruke zemlje, ili na teleologijskoj teoriji, ili na kauzalnim teorijama sadržaja – obvezni su reći samo kako intencionalna stanja u pogledu svoga postojanja i prirode zavise od okoliša *općenito*. Ovo je spojivo s time da se kaže da se može biti u intencionalnom stanju koje se tiče nekog konkretnog predmeta, a da pritom to stanje ne mora u pogledu svoga postojanja ili prirode zavisiti od toga kako stvari stoje s tim konkretnim predmetom u tom trenutku. Stoga eksternalist može bez proturječja reći: (a) kako se ne može imati intencionalna stanja čiji sadržaji se, na primjer, tiču vode, ako okoliš ne sadrži vodu; te (b) kako bi se moglo biti u istome stanju uma kao kad se opaža ovu čašu vode, čak i ako ta čaša vode ne postoji – ili je negdje gdje vam nije vidljiva – u trenutku kad je se opaža. Ključna predodžba ovdje jest da je zavisnost od predmeta [pretpostavka (2)] opisana u smislu toga kako s opaženim predmetom trenutno stoji – tj., u trenutku iskustva. Intencionalizam u pogledu opažanja drži se toga da poriče kako je to kako s predmetom stoji u trenutku iskustva bitno za fenomenalni karakter iskustva.

Dakle, problem nije samo u tome uključuje li ili pretpostavlja postojanje iskustva postojanje njegova predmeta. Uzmite, rasprave radi, da iskustvo bitno uključuje uporabu sposobnosti prepoznavanja, te da ja imam sposobnost prepoznati britansku kraljicu. Uzmimo također da je ovo opća sposobnost koja pretpostavlja njezino postojanje. S ovime je spojivo reći da bih mogao biti u istome intencionalnom stanju kad haluciniram kraljicu kao i kad je opažam. Premda bi *sposobnost* mogla u pogledu svoga postojanja zavisi od postojanja kraljice, ne bi svaka *uporaba* te sposobnosti morala zavisi od kraljičine opažajne prisutnosti. Sposobnost može »zakazati«. A ako je to istina, pretpostavka je zavisnosti od predmeta pogrešna: budući da to kako s kraljicom stoji *u trenutku iskustva* ne mora ni djelomice odrediti kako stoji s mojim halucinantnim iskustvom. Ovo je u potpunosti spojivo s eksternalizmom kao općom teorijom intencionalnog sadržaja.

Eksternalistički intencionalist mogao bi pokušati odati priznanje ulozi konkretnih predmeta u opažanju držeći kako bilo u kojemu konkretnom vjerodostojnom iskustvu opaženi predmet jest sastavni dio. Oni to mogu reći jer je sadržaj iskustva dan otvorenom rečenicom; možemo stoga pomišljati predmet iskustva, u vjerodostojnome slučaju, kao da je vrijednost slobodne varijable u toj rečenici. (Glede ovog prijedloga v. Burge, 1991; v. također Martin, 2003, koji tvrdi da dostupnost ove pozicije pokazuje kako intencionalist može udovoljiti konkretnosti predmeta iskustva.) U ovome smislu, konkretni predmeti neophodni su nekim konkretnim iskustvima, u smislu da bez tog predmeta, to ne bi bilo *to konkretno iskustvo* – budući da se radi o konkretnome iskustvu koje je vjerodostojno. No, svedjedno, drugo iskustvo može imati isti sadržaj – ono što je dano otvorenom rečenicom – u slučaju kad nema nikakvog predmeta. (U ovome slučaju, sadržaju iskustva nedostajala bi istinosna vrijednost.)

Ovo je važna verzija intencionalizma. No, vrijedi istaći da se ona još uvijek drži poricanja pretpostavke (2), budući da smatra da priroda opažajnog iskustva nekog predmeta ne mora biti određena time kako s tim predmetom stoji (u slučaju kad se ne opaža nikakav predmet). K tome, ta pozicija smatra da halucinacija i opažanje mogu dijeliti sadržaj: a budući da imanjanje istoga sadržaja jest temeljni način da se psihologijska stanja klasificiraju kao ista, ta pozicija može smatrati da halucinacije i opažaji jesu iste psihologijske vrste. Stoga se ova intencionalistička pozicija drži istinitosti (2) za *vjerodostojno opažanje*. No, to je, naravno, nešto što bi svi intencionalisti trebali prihvatiti: ako zamijenite »opažajno iskustvo« s »vjerodostojnim opažajem« u (2), onda je ono očito istinito. Pitanje je da li je istinito za opažajno *iskustvo*? Intencionalisti kažu da nije; teoretičari osjetilnih danosti i (kako ćemo vidjeti) disjunktivisti kažu da jest.

S obzirom na prihvaćanje prve pretpostavke (nezavisnosti od uma) od strane intencionalizma, lako je razumjeti što se pojavljuje umu u slučaju vjerodostojnog opažanja: groblje, snijeg, itd. No, što reći o onome što se pojavljuje u slučaju halucinacije? Kao što smo vidjeli, intencionalisti tipično kažu da su iskustva predstavljanja; a može se predstavljati ono što ne postoji (v. Harman, 1990; Tye, 1992). To je zasigurno istina; ali ne preostaje li tu još toga da za reći? Jer kako se, recimo, predstava nepostojećeg *groblja* razlikuje od predstave nepostojećeg *smetlišta*, kad ga se halucinira?

Jedan je prijedlog da su predmeti halucinantnog iskustva *svojstva* koja halucinirani predmet navodno ima (Johnston, 2003). Drugi je odgovor, izveden iz Husserlovih predodžaba, reći kako ova halucinantna stanja uma ima-

ju puko »intencionalne predmete« (Smith, 2002, deveto poglavlje). Ovom se predodžbom ovdje nije moguće iscrpno pozabaviti, no važno je uvidjeti da intencionalni predmeti ne trebaju biti *entiteti* ili *stvari* bilo koje vrste. Kad govorimo o opažanju i njegovim »predmetima« u ovome kontekstu, shvaćamo tu riječ na način na koji se ona javlja u izrazu »predmet misli« ili »predmet pažnje«, a ne kako se javlja u izrazu »fizički predmet«. Tako da u ovome kontekstu »predmet« ne znači »stvar« ništa više nego što »predmet misli« znači »stvar misli« (v. Valberg, 1992: 22). Intencionalni predmet uvijek je predmet za *neki subjekt*, a to nije način na koji se stvari klasificiraju u stvarnosti. Stoga je Smithovo pozivanje na intencionalne predmete spojivo s poricanjem (2), budući da (2) govori o zbiljskim predmetima, a ono što se misli jesu *stvari*. Intencionalist se ne mora držati intencionalnih predmeta u ovome smislu; no, ako oni to nisu, onda duguju razmatranje sadržaja halucinantnih iskustava.

To je jedno od mjesta na kojima intencionalističku teoriju treba razrađivati. Drugo mjesto, gdje još toga treba reći, jest u njihovu razmatranju vjerodostojnog opažanja. Jer prirodan način da intencionalist objasni vjerodostojnost opažanja jest da kaže kako je to samo stvar istinitosti sudnog sadržaja *p* o kojemu se izvještava u izvještaju o opažanju na način sudnog stava: *S* opaža da *p*. Ali ako je moguće doživjeti halucinaciju čiji je sadržaj (kao nešto što slučajno stoji) istinit, tada istinitost sudnog sadržaja ne može biti dovoljnom za vjerodostojnost iskustva. Na primjer, uzmite da haluciniram sat na zidu preda mnom, a slučajno je tako da se na zidu doista nalazi sat baš na tome mjestu (v. Grice 1961; Lewis 1988). Takve »vjerodostojne halucinacije« predstavljaju problem za način na koji intencionalist postavlja vjerodostojnost: jer, u takvim slučajevima, postoji istinit sud koji je sadržaj iskustva, ali iskustvo nije vjerodostojna halucinacija. Normalni bi odgovor bio reći kako se iskustvo računa kao vjerodostojno (kao slučaj viđenja, u slučaju vizualnog iskustva) ako postoji odgovarajuća uzročna veza između iskustva i njegova predmeta. No, točno navesti odgovarajuću uzročnu vezu pokazalo se teškim zadatkom, a neki su filozofi (posebice Snowdown, 1979–80), k tome, tvrdili da pojam opažanja nije uzročni pojam. Intencionalisti imaju još posla kako bi svoju teoriju učinili u potpunosti sukladnom.

9. Disjunktivizam

Disjunktivistička teorija opažanja rješava problem opažanja na sljedeći način. Istina je da su (1) predmeti zbiljskog opažanja nezavisni od uma; također je istina da je (2) fenomenalni karakter iskustva djelomice određen prirodom tih predmeta. Halucinacija je zasigurno moguća [pretpostavka (3)]. No, time ne dolazi do nespojivosti jer je (4) neistinito: zbiljsko opažanje i subjektivno nerazlučiva halucinacija nisu mentalna stanja iste određene psihologijske vrste. Mogućnost halucinacije (3) i istovjetnost subjektivno nerazlučivih (4) zajedno podrazumijevaju ono što Martin (u tisku) naziva »pretpostavkom zajedničke vrste« u pogledu opažanja: »kakva se god vrsta mentalnog događaja zbiva kad se vjerodostojno opaža neki prizor... takva se vrsta događaja može zbiti bez obzira na to opaža li se ili ne«. Disjunktivistička teorija odbacuje pretpostavku zajedničke vrste zato što odbacuje istovjetnost subjektivno nerazlučivih.

Poričući (4), disjunktivna teorija ne poriče da postoji neki istinit opis pod koji mogu potpasti kako opažaj zeca tako i subjektivno nerazlučiva halucinacija zeca. Lako je pribaviti takav istinit opis: oba iskustva jesu *iskustva*

koja su subjektivno nerazlučiva od opažaja zeca. Disjunktivisti ne poriču da je takav istinit opis dostupan. Ono što poriču jest da ono što čini istinitim to da su ta dva iskustva opisiva na ovaj način jest prisutnost iste određene mentalne vrste u slučaju opažanja i halucinacije. U slučaju opažanja, ono što čini istinitim to da je opis primjenjiv jest to što je to iskustvo opažaj zeca; u slučaju halucinacije, ono što čini istinitim to da je opis primjenjiv, jest to što je to iskustvo halucinacija zeca. Ono što disjunktivist poriče jest ono što J. M. Hinton naziva »nauk o »iskustvu« kao zajedničkom elementu u danome opažaju« i nerazlučivoj halucinaciji (Hinton, 1973: 71). Najspecifičniji zajednički opis obaju stanja stoga je puko *disjunktivan*: to iskustvo jest *ili* zbiljski opažaj zeca *ili* puka halucinacija zeca. Odatle ime teoriji.

Tu je teoriju prvo predložio Hinton (1973), a kasnije su je razradili P. F. Snowdown (1979), John McDowell (1982 i 1987) i M. G. F. Martin (2002; u tisku). U posljednje vrijeme podržavaju je Hilary Putnam (1999) i Timothy Williamson (2000). U svojoj podršci toj teoriji, Putnam tvrdi kako je specifična osobina disjunktivizma u tome da »nema ničeg doslovno zajedničkog« u opažanju i halucinaciji, »tj., nikakve istovjetne kvalitete« (Putnam, 1999: 152). Ova opaska, međutim, pokazuje prošireno pogrešno shvaćanje disjunktivizma. Jer, kako je ukazano gore, disjunktivisti *kažu* da ima nečega doslovno zajedničkog između opažaja nekog X-a i halucinacije tog X-a – svako od tih stanja subjektivno je nerazlučivo od opažaja X-a – te u toj mjeri ona iskazuju neku zajedničku »kvalitetu«. Kako kaže McDowell,

»... neprijeporno legitimna kategorija stvari koje su iste u različitim slučajevima jest kategorija onoga kako se stvari čine subjektu.« (McDowell, 1987: 157)

No, ono što je zajedničko članovima ove kategorije nije to da su oni svi ista vrsta *iskustva*. Prije se radi o tome da, kako bi bilo član ove kategorije, stanje uma mora samo udovoljiti disjunktivnom uvjetu poput onoga opisanog u prethodnom odlomku.

Disjunktivisti ne moraju poreći niti to da postoji zajedničko *fizičko* stanje – na primjer, stanje mozga – što ga dijele opažaj i halucinirajući. Uistinu, ako prihvate opravdanje dano za (3) gore, ne bi to trebali poreći. Ono što doista poriču jest to da je stanje opažanja predmeta istovjetno, ili supervenira, ovome fizičkom stanju (premda oni mogu prihvatiti općenitiju tezu supervenijentnosti mentalnog stanja na subjektovo tijelo plus okoliš). To je stoga što je opažanje predmeta bitno odnosno stanje, kojeg je opaženi predmet sastavni dio; ili, drugim riječima, opažanje je *konstitutivno zavisno* od opaženoga predmeta. Po tome disjunktivizam nalikuje teoriji osjetilnih danosti, osim što je predmet o kojemu se radi od uma nezavisan predmet, a ne od uma zavisna osjetilna danost. A držeći kako su od uma nezavisni predmeti jedini predmeti što ih se opaža, disjunktivizam nalikuje intencionalističkoj teoriji, osim što poriče da bi se u stanju u kakvom je netko kad opaža moglo biti i u odsutnosti takvog predmeta. Dok intencionalist gleda na svojstva što se pojavljuju u opažajnom iskustvu tako kao da su *predstavljena*, disjunktivist gleda na ta svojstva kao da su *oprimgjerena* u opažanju, a kao da su puko predstavljena u halucinaciji (v. ove tvrdnje u Martin, 2002: 392–395). Disjunktivisti su skloni tvrditi da, samo ako gledamo na svojstva kao da su ovako oprimgjerena, možemo odati priznanje smislu u kojem je opažanje *pojavlivanje*, a ne *predstavljanje* predmeta opažanja (v. razmatranje u Searle, 1983: 45–46 i komentar na ovo od strane McDowella, 1994).

Disjunktivizmu uspijeva ovaj kompromis između teorija osjetilnih danosti i intencionalističkih teorija, te time očuvanje naših prvih dviju intuitivnih

pretpostavki, tako što poriče (4) istovjetnost subjektivno nerazlučivih. Zašto poreći (4)? Zasigurno, kako smo ukazali gore, princip kao što je (4) ne može se izvesti iz neprijepornog općeg principa o svim mentalnim stanjima: nije istina da su, ako su dva mentalna stanja subjektivno nerazlučiva, ona tada najspecifičnije psihologijske vrste. Ako poznajem dva jednojajčana blizanca, mogao bih, na primjer, prizvati u sjećanje sliku jednog blizanca kako svira klavir koja bi mi se mogla činiti točno jednakom slici drugoga kako svira klavir. Stoga nisam kadar reći putem introspekcije: je li moja slika u sjećanju slika jednog blizanca, a ne drugoga? No, ovo je spojivo s time da slika potiče od zbiljskog sjećanja na jednog od blizanaca što svira klavir. Radi se samo o tome da ne mogu reći puko doživljavajući ovo iskustvo na kojeg je to blizanca sjećanje.

No, kad se radi o svjesnim opažajnim iskustvima, (4) bi moglo izgledati uvjerljivije. Postoji li stoga nezavisno uvjerljiv razlog za disjunktivističko odbacivanje (4)? Putnam tvrdi da postoji, budući da:

»Ne mogu postojati fenomenalna stanja čije *esse* je *percipi*, fenomenalna stanja koja se pokoravaju principu da, ako se dva navrata čine subjektu istovjetnima što se njihove pojavnosti tiče, tad je subjekt u istome fenomenalnom stanju. Teškoća je, jednostavno, u tome što nerazlučivost u pojavnosti nije tranzitivna relacija, ali biti u istome stanju (...) jest tranzitivna relacija.« (Putnam, 1999: 130)

Argument koji daje za ovo temelji se na zaključivanju putem sorita. Često se tvrdi da bi niz mrlja boje 1, 2... 100 mogao biti takav da su susjedni parovi (npr. 1 i 2) subjektivno nerazlučivi u pogledu boje, ali da je prva mrlja subjektivno razlučiva od stote. Stoga subjektivna nerazlučivost nije tranzitivna, i zato ona ne može biti uvjetom za istovjetnost mentalnih stanja, jer bilo koji takav uvjet mora biti tranzitivan. (Ovo se ponekad naziva argumentom iz »fenomenalnog sorita«: novija razmatranja v. u Graff, 2001; Mills, 2002).

Kad bi Putnam bio u pravu, postojao bi dobar razlog da se porekne (4), da subjektivna nerazlučivost podrazumijeva istovjetnost. No, ako je onu pravu, onda disjunktivist ne može reći da postoji bilo kakvo istovjetno stanje, nastrojenost ili kvaliteta koja obuhvaća opažanje i halucinaciju. To je, naravno, ono što Putnam tvrdi kao svoj zaključak; no, kako smo vidjeli gore, to nije ono što disjunktivisti zapravo kažu, niti ono što bi trebali reći. Tako da, pretpostavljajući da je Putnam u krivu glede ovog vida disjunktivizma, zacijelo je u krivu glede fenomenalnog sorita. Drugim riječima, zacijelo postoji zajedničko »stanje« definirano subjektivnom nerazlučivošću. Tako da, budući da i disjunktivisti i intencionalisti to moraju prihvatiti, oni i jedni i drugi moraju odgovoriti na napad da fenomenalni sorit pokazuje kako subjektivna nerazlučivost nije tranzitivna (v. u Graff, 2001 važan argument da subjektivna nerazlučivost, suprotno proširenom mišljenju, jest tranzitivna). Putnamov je argument otrovni kalež za disjunktivista; oni ga ne bi trebali podržati.

Čini se da nema nikakvih neprijepornih obarajućih argumenata protiv (4). Moglo bi stoga biti poželjno za disjunktivista da ne napadne (4) izravno, nego da prigrlji odbacivanje (4) kao nužni uvjet prihvaćanja drugih pretpostavki. McDowell je tvrdio da samo prihvaćajući disjunktivizam možemo dati prikladan prikaz toga kako je um zbiljski u dodiru sa stvarnošću. Za McDowella, intencionalistička teorija opažanja u ovome pogledu nije ništa bolja od teorije osjetilnih danosti, budući da obje teorije razumiju bit opažanja u smislu nekog stanja uma koje ne uključuje bitno svijet. Ovo dovodi do

opasnosti da se izgubi zbiljska opažajna intencionalnost – zbiljski opažajni doticaj s predmetima – i da ostane samo »tama iznutra« (v. McDowell, 1987: 250). Način da se izbjegne ova opasnost jest da se odbaci predodžba iskustva kao nečega što čini »najveću zajedničku mjeru« u opažanju i halucinaciji (sličnu motivaciju v. u McCulloch, 2003).

Pristupajući drukčije, Martin tvrdi da je napuštanje (4) pozicija koja je najmanje revizionistička među svim mogućim odgovorima na problem opažanja, te tako slijedi Hinton (1973) držeći da je disjunktivistička pozicija naprosto neizbježno polazište za razmatranja opažanja (Martin, u tisku). Drugim riječima, disjunktivistička pozicija najbolje udovoljava našem pred-teoretskom shvaćanju opažanja – shvaćanju gore opisanome kao »otvorenost svijetu«. Ovaj pristup može priznati da i pretpostavka (4) ima stanovite pred-teoretske, intuitivne privlačnosti; no, insistirat će da odbacivanje (4) uključuje manje odstupanje od fenomenologijskih danosti nego odbacivanje (1) ili (2).

Protivnici disjunktivizma skloni su pritiskati tamo gdje se može činiti da disjunktivističko objašnjenje završava ranije nego što bi trebalo. Stoga je Sturgeon (1998; 2000, prvo poglavlje) tvrdio kako, za razliku od drugih teorija opažanja, disjunktivizam ne može položiti računa o izgledno očitij činjenici da i opažanje i halucinacija mogu biti (subjektivni) razlozi za vjerovanja ili djelovanja. Na primjer: opazim zeca i povjerujem da tamo jest zec; ovo mi, zajedno s mojim drugim stavovima, daje razlog da ga ganjam. Sturgeon tvrdi da bi isti skup razloga mogao biti prisutan i u slučaju halucinacije. No, kako disjunktivizam ovo objašnjava ako se ne može pozvati na zajedničko iskustvo koje može biti razlogom u obama slučajevima? Na sličan način, Smith (2002, poglavlje VIII) tvrdi da disjunktivizam ne uspijeva položiti računa o predmetu halucinantnog iskustva, te je stoga prisiljen držati se protu-intuitivnog nazora da se u halucinaciji doslovno ne biva svjestan ničega.

Spor glede opažanja u analitičkoj filozofiji početkom 21. stoljeća u nekim vidovima ponavlja spor od pred stoljeće ranije. Russell, Moore i njihovi suvremenici bili su uključeni u spor u pogledu predmeta iskustva, koji dijeli mnoge elemente s današnjim sporom, iako postoje i mnogi razlikovni elementi. Bavili su se time što predmeti opažajnog iskustva jesu; jesu li predmeti iskustva izvanjski umu; i što se pojavljuje umu u slučaju iluzije i halucinacije. Ova pitanja imaju svoje današnje pandane koje postavlja ono što je ovdje nazvano problemom opažanja. Međutim, čini se da se može s pravom reći da, dok su početkom 20. stoljeća glavni protagonisti u filozofiji opažanja bili izravni realisti i teoretičari osjetilnih danosti, početkom 21. stoljeća to su disjunktivisti i intencionalisti.

S engleskoga preveo
Joško Žanić

Bibliografija

Anscombe, G. E. M., 1965, »The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature«, u: R. J. Butler (ur.), *Analytical Philosophy: First Series*. Oxford: Blackwell; pre-tiskano u njezinoj *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Papers*, sv. II. Oxford: Blackwell; također u: Noë i Thompson (ur.), 2002.

Armstrong, David M., 1968, *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Armstrong, David M., 1973, *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, John Langshaw, 1962, *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, Bill, 2000, *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Broad, C. D., 1923, »The Theory of Sensa«, u: Swartz, 1965.
- Burge, Tyler, 1986, »Cartesian Error and the Objectivity of Perception«, u: Pettit i McDowell (ur.), 1986.
- Burge, Tyler, 1991, »Vision and Intentional Content«, u: Ernest LePore i Robert Van Gulick (ur.), *John Searle and his Critics*. Oxford: Blackwell.
- Chisholm, Roderick, 1957, *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crane, Tim, 2001, *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Crane, Tim (ur.), 1992, *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, Tim i Sarah Patterson (ur.), 2000, *History of the Mind-Body Problem*. London: Routledge.
- Dancy, Jonathan (ur.), 1988, *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald, 1970, »Mental Events«, u: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Davies, Martin, 1992, »Perceptual Content and Local Supervenience«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 92: 21–45.
- Davies, Martin, 1991, »Individualism and Perceptual Content«, *Mind* 100: 461–484.
- Dennett, Daniel, 1991, *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown.
- Dretske, Fred, 1981, *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford: Blackwell.
- Farkas, Katalin, 2003, »What is Externalism?«, *Philosophical Studies* 112, 3: 187–208, veljača 2003.
- Foster, John, 2000, *The Nature of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Graff, Delia, 2001, »Phenomenal Continuum and the Sorites«, *Mind* 110: 905–935.
- Grice, Herbert Paul, 1961, »The Causal Theory of Perception«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 35: 121–152; izbor pretiskan u: Dancy (ur.), 1988.
- Guttenplan, Samuel (ur.), 1995, *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Harman, Gilbert, 1990, »The Intrinsic Quality of Experience«, u: James E. Tomberlin (ur.), *Philosophical Perspectives* 4, Atascadero: Ridgeview, 1990; pretiskano u: Ned Block, Owen Flanagan i Guven Guzeldere (ur.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Heidegger, Martin, »The Origin of the Work of Art«, preveo David Farrell Krell, u: *Martin Heidegger: Basic Writings*. New York: Harper and Row, 1977.
- Hinton, J. M. 1973, *Experiences*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Frank, 1977, *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnston, Mark, 2003, »The Obscure Object of Hallucination«, *Philosophical Studies* 103: 113–183.
- Kim, Jaegwon, 1993, *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kripke, Saul, 1980, *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, Clarence Irving, 1929, *Mind and the World Order*. London: Constable.
- Lewis, David, 1966, »An Argument for the Identity Theory«, *Journal of Philosophy* 63.
- Lewis, David, 1988, »Veridical Hallucination and Prosthetic Vision«, u: Dancy (ur.), 1988.
- Loar, Brian, 2002, »Transparent Experience«, u: Aleksandar Jokic i Quentin Smith (ur.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Lycan, William G., 1999, *Mind and Cognition*. Drugo izdanje. Oxford: Blackwell.
- Mackie, John Leslie, 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Middlesex.
- Martin, M. G. F., 1992, »Sight and Touch«, u: Crane (ur.), 1992.
- Martin, M. G. F., 1992a, »Perception, Concepts and Memory«, *Philosophical Review* 101: 745–763.
- Martin, M. G. F., 1995, »Perceptual Content«, u: Guttenplan (ur.), 1995.
- Martin, M. G. F., 1998, »Setting Things Before the Mind«, u: Anthony O’Hear (ur.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, M. G. F., 2000, »Beyond Dispute: Sense-Data, Intentionality and the Mind-Body Problem«, u: Crane i Patterson (ur.), 2000.
- Martin, M. G. F., 2002, »The Transparency of Experience«, *Mind and Language* 17: 376–425.
- Martin, M. G. F., 2003, »Particular Thoughts and Singular Thought«, u: Anthony O’Hear (ur.), *Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, M. G. F., u tisku, »The Limits of Self-Awareness«, u: *Proceedings of the Oberlin Colloquium*.
- McCulloch, Gregory, 2002, *The Mind and Its World*. London: Routledge.
- McCulloch, Gregory, 2003, *The Life of the Mind*. London: Routledge.
- McDowell, John, 1987, »Singular Thought and the Extent of Inner Space«, u: Pettit i McDowell (ur.), 1987; pretiskano u: McDowell, 1998.
- McDowell, John, 1994, »The Content of Perceptual Experience«, *Philosophical Quarterly* 44: 190–205; pretiskano u: Noë i Thompson (ur.), 2002. Navođenje stranica prema pretisku.
- McDowell, John, 1994a, *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, John, 1998, *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, John, 1982, »Criteria, Defeasibility & Knowledge«, *Proceedings of the British Academy* 1982: 455–479; pretiskano u: Dancy (ur.), 1988.
- Mills, Eugene, 2002, »Fallibility and the Phenomenal Sorites«, *Nous* 36: 384–407.
- Moore, G. E., 1905, »The Refutation of Idealism«, u: G. E. Moore, *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul; pretiskano u: Moore, 1993.
- Moore, G. E., 1910, »Sense Data«. Pretiskano u: Moore, 1993.
- Moore, G. E., 1993, *Selected Writings*, ur. Thomas Baldwin. London: Routledge.
- Noë, Alva i Evan Thompson (ur.), 2002, *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- O’Shaughnessy, Brian, 1980, *The Will: A Dual Aspect Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Shaughnessy, Brian, 1989, »The Sense of Touch«, *Australasian Journal of Philosophy* 67: 37–58.
- Peacocke, Christopher, 1983, *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, Christopher, 1992, *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Pessin, Andrew i Sanford Goldberg (ur.), 1996, *The Twin Earth Chronicles*. New York: M. E. Sharpe.
- Pettit, Philip i John McDowell (ur.), 1986, *Subject, Thought and Context*. Oxford: Clarendon Press.
- Pitcher, George, 1970, *A Theory of Perception*. Princeton: Princeton University Press.
- Price, Henry Habberley, 1932, *Perception*. London: Methuen.
- Putnam, Hilary, 1999, *The Threefold Cord*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, Howard, 1994, *Perception*. London: Routledge.
- Russell, Bertrand, 1912, *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, John, 1983, *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Segal, Gabriel, 1989, »Seeing What is Not There«, *Philosophical Review* 98: 189–214.
- Smith, A. D., 2002, *The Problem of Perception*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Snowdon, Paul F., 1979–80. »Perception, Vision and Causation«, *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Snowdon, Paul F., 1990, »The Objects of Perceptual Experience«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume.
- Snowdon, Paul F., 1992, »How to Interpret 'Direct Perception'«, u: Crane, 1992.
- Soteriou, Matthew, 2000, »The Particularity of Visual Experience«, *European Journal of Philosophy*.
- Spener, Maja, 2003, *Gilding or Staining the Mind: Phenomenology and the Metaphysics of Visual Experience*. PhD thesis, University of London.
- Strawson, Peter Federick, 1979, »Perception and its Objects«, u: Graham Macdonald (ur.), *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with His Replies*. London: Macmillan; pretiskano u: Noë i Thompson (ur.), 2002. Navođenje stranica prema pretisku.
- Sturgeon, Scott, 1998, »Visual Experience«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 98: 179–200.
- Sturgeon, Scott, 2000, *Matters of Mind: Consciousness, Reason and Nature*. London: Routledge.
- Swartz, Robert J., 1965, *Perceiving, Sensing and Knowing*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press.
- Valberg, J. J., 1992, *The Puzzle of Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Valberg, J. J., 1992a, »The Puzzle of Experience«, u: Crane (ur.), 1992.
- Williamson, Timothy, 2000, *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Yablo, Stephen, 1992, »Mental Causation«, *Philosophical Review* 101: 245–280.
- Yablo, Stephen, 1997, »Wide Causation«, u: James E. Tomberlin (ur.), *Philosophical Perspectives 11: Mind, Causation, and World*. Boston: Blackwell.

Tim Crane

What is the Problem of Perception?

What is the distinctively philosophical problem of perception? Here it is argued that it is the conflict between the nature of perceptual experience as it intuitively seems to us, and certain possibilities which are implicit in the very idea of experience: possibilities of illusion and hallucination. Perceptual experience seems to us to be a relation to its objects, a kind of “openness to the world” which involves direct awareness of existing objects and their properties. But if one can have an experience of the same kind without the object being there – a hallucination of an object – then it seems that perceptual experience cannot essentially be such a relation. This is the fundamentally philosophical problem of perception; the various philosophical theories of perception in the 20th and 21st centuries can be seen as responses to it.

Key words

perception, experience, hallucination, illusion, “openness to the world”