

Dan Zahavi

University of Copenhagen, Danish National Research Foundation,
Købmagergade 46, DK-1150 Copenhagen K

Intencionalnost i iskustvo

Sažetak

*Od objavljivanja Chalmersova utjecajnog rada *The Conscious Mind* (1996.), bilo je uobičajeno dijeliti filozofijske probleme svijesti na dvije grupe. Dok se tzv. »teški problem svijesti«
tiče prirode fenomenalne svijesti i perspektive prve-osobe, »laki problem svijesti«
uglavnom se bavi pojmom intencionalnosti. No je li stvarno moguće potpuno istraživati
intencionalnost bez uzimanja u obzir iskustvene dimenzije? I vice versa, je li moguće
razumjeti prirodu subjektivnosti i iskustva ako ignoriramo intencionalnost, te, ne
izlažemo li se tako riziku ponovnog postavljanja kartezijskog dualizma subjekt-svijet,
koji ignorira sve obuhvaćeno frazom »bitka-u-svijetu«
? U mom članku istražiti ću da li su fenomenalna svijest i intencionalnost dvije strane
istoga novčića što se ne mogu razdvojiti a da se ne počini pogreška razdiobe.*

Ključne riječi

intencionalnost, iskustvo, fenomenalna svijest, kartezijski dualizam, pogreška razdiobe

U svojoj knjizi *Conscious Mind*, David Chalmers uveo je danas prihvaćenu razliku između teškog i lakih problema svijesti. Laki se problemi odnose na pitanje kako um može obrađivati obavijest, reagirati na okolne podražaje te iskazivati sposobnosti poput razlikovanja, kategorizacije i introspekcije (Chalmers, 1996: 4; 1995: 200). Sve su ove sposobnosti impresivne, ali nisu, prema Chalmersu, metafizički zakučaste, budući da se sve mogu obrađivati pomoću standardnog repertoara spoznajne znanosti, kao i objašnjavati pojmovima računarnih ili neuronskih mehanizama. Ova bi zadaća ipak mogla biti teška, ali je unutar dosega. Teški problem, naprotiv, poznat također i kao problem svijesti (Chalmers, 1995: 201) – jest problem objašnjavanja zašto mentalna stanja imaju fenomenalna ili iskustvena svojstva. Zašto je to poput »okusiti kavu«, »dodirnuti ledenu kocku«, »gledati zalazak sunca«, itd.? Zašto to osjećamo kao što osjećamo? Zašto to uopće osjećamo kao nešto?

Chalmersovo razlikovanje suočava nas s određenom verzijom takozvanog »objasnidbenog rascjepa«. S jedne strane, mi imamo neke spoznajne funkcije, koje se očito mogu objasniti reduktivno, a s druge, imamo i određeni broj iskustvenih svojstava, koja se, čini se, opiru ovom reduktivnom objašnjenju. Možemo ustvrditi da neku funkciju prati stanovito iskustvo, ali uopće nemamo ideju zašto se to događa, te, bez obzira na to koliko potanko ispitujemo neuronske mehanizme, izgleda da ne dobivamo nimalo detaljniji odgovor.

U svojoj knjizi Chalmers je također razlikovao dva pojma uma: *fenomenalni* i *psihološki* pojam. Prvi pojam obuhvaća svjesni aspekt uma: um se razumijeva u smislu svjesnog iskustva. Drugi pojam razumijeva um u funkcionalnom smislu kao uzročnu ili objasnidbenu osnovu za ponašanje. Prema fenomenalnom pojmu, stanje je mentalno ako »osjeća«
na neki način; prema

psihološkom pojmu, stanje je mentalno ako igra odgovarajuću uzročnu ulogu. Prvi pojam obilježuje um načinom na koji on *osjeća*, a drugi onim što on *čini* (Chalmers, 1996: 11–12), i, prema Chalmersu, upravo je prvi problem problematičan te se odupire standardnim načinima objašnjenja.¹

U kasnijem članku iz 1997. Chalmers je, čini se, neznatno modificirao ili barem pojasnio svoje stajalište. On sada dopušta da pojmovi poput pozornosti, pamćenja, intencionalnosti, itd., sadrže i lake i teške aspekte (Chalmers, 1997: 10). Potpuno i obuhvatno razumijevanje, npr. intencionalnosti, uključilo bi prema tome rješavanje teškog problema ili, da kažemo to drukčije, analizu misli, uvjerenja, kategorizacije, itd. Ta ignorirana eksperimentalna strana bila bi tek analiza onoga što bismo mogli nazvati pseudo-mislama ili pseudo-uvjerenjima (Chalmers, 1997: 20). Ovo pojašnjenje dobro se slaže s primjedbom koju je Chalmers napravio već u *Conscious Mind*, naime, da bi se moglo operirati s *deflacijskim* i *inflacijskim* pojmom uvjerenja. Dočim je prvi pojam čisto psihološki (funkcionalni) pojam, koji ne uključuje nikakvu referenciju na svjesno iskustvo, drugi pojam podrazumijeva da je svjesno iskustvo potrebno za istinitu intencionalnost (Chalmers, 1996: 20). Chalmers je 1997. godine priznao da ga je ta tema iscrpla, te da ga je tijekom vremena sve više počeo privlačiti drugi pojam, kao i ideja da je svijest primarni izvor značenja, tako da se intencionalni sadržaj zapravo može utemeljiti u fenomenalnom sadržaju, ali on misli da stvar zahtijeva daljnje ispitivanje (Chalmers, 1997: 21).

Pozdravljam ovo pojašnjenje, ali me isto tako pomalo iznenađuje što je Chalmers pripravan ovo dopustiti. Koliko ja vidim, upravo razlika između lakih i teškog problema svijesti postaje upitnom u času kad netko izabere inflacijski pojam. Glede ovog pojma, čini se prirodnim zaključiti da lakih problema svijesti zapravo i nema. Istinski laki problemi jesu svi problemi o pseudo-mislama, itd., naime o obrađivanju ne-svjesne obavijesti, no obradu ovih tema ne bi trebalo pomiješati s objašnjenjem poput svjesne intencionalnosti, koju susrećemo kod ljudi. Drugim riječima, nećemo razumjeti kako ljudi svjesno intendiraju, razlikuju, kategoriziraju, reagiraju, izvješćuju i gledaju unutar sebe, itd., sve dok ne razumijemo ulogu subjektivnog iskustva u ovim procesima (usp. Hodgson, 1996).

Chalmersovo pretresanje teškog problema identificiralo je i označilo jedan vid svijesti koji se ne može ignorirati. Ovaj način definiranja i razlikovanja teškog od lakih problema on ipak, čini se, duguje upravo redukcionizmu kojemu se kani suprostaviti. Ako mislimo da su spoznaja i intencionalnost u biti stvar obrade obavijesti i uzročne ko-varijacije koja bi se u načelu isto tako mogla dogoditi u bezumnom računalu – ili, da upotrijebimo Chalmersov vlastiti omiljeni primjer, u »beziskustvenom zombiju« – onda nas obuzima dojam da sve što je uistinu distinktivno glede svijesti jest upravo njezin kvalitativni ili fenomenalni aspekt. Čini se, međutim, kako to sugerira da se sve što se odnosi na svijest koja uključuje intencionalnost, izuzev nekih nes-talnih *qualia*, može objasniti reduktivnim (računalnim ili neuronskim) pojmovima; u tom slučaju, međutim, prijeti epifenomenalizam.

Drugim riječima, Chalmersovo razlikovanje između teškog i lakih problema svijesti ima zajedničku crtu s mnogim drugim analitičkim pokušajima obrane svijesti protiv navale redukcionizma: svi oni dopuštaju vrlo mnogo drugoj strani. Redukcionizam je tipično napredovao s klasičnom podjelom i strategijom upravljanja. Postoje u biti dvije strane svijesti: intencionalnost i fenomenalnost. Trenutno ne znamo kako reducirati ovaj potonji aspekt.

Zato podijelimo te dvije strane i usredotočimo se na prvu. Ako nam onda pođe za rukom reduktivno objasniti intencionalnost, aspekt fenomenalnosti uopće ne mora biti važan. Mnogo ne-reduktivnih materijalista prihvatilo je upravo tu strategiju. Oni su marginalizirali subjektivnost identificirajući je s epifenomenalnim *qualia*, a zatim su tvrdili da upravo ovaj aspekt izmiče redukcionizmu.

No, je li ova podjela zaista prihvatljiva, bavimo li se stvarno dvama odvojenim problemima, te jesu li, naprotiv, iskustvo i intencionalnost tijesno povezani? Je li uopće moguće istraživati intencionalnost kako treba, a da se ne uzmu u obzir iskustvo, perspektiva prvoga-lica, semantika, itd.? Te, *vice versa*, je li moguće razumjeti narav subjektivnosti i iskustva ako ignoriramo intencionalnost? Ili, ne izlažemo li se time riziku ponovnog uspostavljanja kartezijanskoga dualizma između subjekta i objekta, koji ignorira sve što je obuhvaćeno izrazom »bitak-u-svijetu«?

U nastavku bih želio razmotriti neke argumente suprotstavljajući se toj podjeli. Pokušat ću pružiti neke odgovore na sljedeća tri pitanja:

1. Koji oblici intencionalnosti imaju fenomenalna obilježja?
2. Imaju li sva iskustva intencionalna obilježja?
3. Ako intencionalno i fenomenalno idu ruku pod ruku, je li njihova povezanost onda slučajna ili bitna?

Sva ova tri pitanja zahtijevaju vrlo temeljitu analizu. Sve što mogu dalje učiniti jest dati neka preliminarna razmišljanja; razmišljanja što će usput sugerirati kako bi analitička filozofija, baveći se ovim pitanjima, mogla izvući korist zagledajući u neke od izvora koji se nalaze u kontinentalnoj fenomenologiji. Zašto? Zato što mnogi problemi i pitanja s kojima se analitička filozofija danas suočava jesu problemi i pitanja s kojima su se fenomenolozi borili dulje od jednog stoljeća. Skiciranje njihovih rezultata neće pomoći samo da se izbjegnju nepotrebna ponavljanja, nego bi također moglo podignuti suvremenu raspravu na višu razinu sofisticiranosti.

1. Postoji li »kako to izgleda« za intencionalnu svijest?

Relativno je neprijeporno da postoji stanovita (fenomenalna) kakvoća onoga »kako to izgleda«, ili kakav je to »osjećaj« imati opažajna iskustva, želje, osjećaje i raspoloženja. To je nešto poput onoga kad kušamo kajganu, dodirujemo ledenu kocku, žudimo za čokoladom, imamo strah od scenskog nastupa, osjećamo zavist, nervozu, depresiju ili sreću. No ipak, je li zaista prihvatljivo da fenomenalnu dimenziju iskustva ograničimo samo na *osjetilna* ili *emocionalna* stanja? Ne postoji li ništa slično jednostavnom mišljenju (prije nego opažanju) o zelenoj jabuci? A što kad je riječ o apstraktnim uvjerenjima, ne postoji li ništa poput vjerovanja da je kvadratni korijen od $9 = 3$? Mnogi suvremeni mislioci zaniijekali su da su uvjerenja inherentno

1

Chalmers insistira na tome da su fenomenologija i psihologija uma sustavno povezane. Fenomenalna struktura zrcali se pomoću psihološke strukture, i obrnuto. Kadgod postoji svjesno iskustvo, postoji također i odgovarajući proces obrade obavijesti koji se nastavlja, te kadgod postoji informacija dostupna u

spoznajnom sustavu za kontrolu i ponašanje, postojat će i odgovarajuće svjesno iskustvo. Svijest i spoznaja, prema tome, prijanaju jedno uz drugo na sustavan i blizak način, pa Chalmers govori o izomorfnom odnosu, koji on naziva *načelom strukturalne koherencije* (Chalmers, 1995: 212–213; 1996: 218–225).

fenomenalna (usp. Tye, 1995: 138; Jacob, 1998; O'Shaughnessy, 2000: 39, 41). Mislim da su pogriješili.

Davno, u *Logičkim istraživanjima* (1900.–1901.), Husserl je tvrdio da svjesne misli imaju iskustvena svojstva, te da epizode svjesne misli jesu iskustvene epizode. Dokazujući tu tvrdnju, Husserl je naveo neke distinkcije za koje mislim da su važne u ovom kontekstu. Prema njemu, svako intencionalno iskustvo ima dva različita, ali neodvojiva momenta. Svako intencionalno iskustvo jest iskustvo svoje vrste, bilo to iskustvo suđenja, nadanja, želje, kajanja, sjećanja, potvrđivanja, sumnje, čuđenja, straha, itd. Taj vid iskustva Husserl je nazvao *intencionalnim svojstvom* iskustva. Svako je intencionalno iskustvo, dakle, usmjereno na nešto, odnosi se na nešto, bilo to iskustvo o jelenu, mački ili matematičkom stanju stvari. Sastojak koji specificira na što se iskustvo odnosi, Husserl je nazvao *intencionalnom građom* iskustva (Husserl, 1984: 425–426). Ne treba ni spominjati da se isto svojstvo može kombinirati s različitom građom, kao i ista građa s različitim svojstvima. Može se sumnjati u to da će se »inflacija nastaviti«, da su »izbori bili poštteni«, ili da će »nečija sljedeća knjiga biti međunarodni bestseller«, isto kao što se može poricati »da je ljiljan bijel«, suditi »da je ljiljan bijel«, ili pitati je li »ljiljan bijel«. Husserlovo razlikovanje između intencionalne građe i intencionalnog svojstva podsjeća, prema tome, na stanovit način na suvremeno razlikovanje između propozicionalnog sadržaja i propozicionalnih stavova (premda je važno naglasiti da Husserl nikako nije sva intencionalna iskustva smatrao propozicionalnima po naravi). Međutim, a to je i najvažnije, Husserl je spoznajne razlike smatrao *iskustvenim* razlikama. Svako od različitih intencionalnih svojstava ima svoj vlastiti fenomenalni karakter. Postoji *iskustvena* razlika između tvrđenja i nijekanja da je Hegel bio najveći od njemačkih idealista, upravo kao što postoji *iskustvena* razlika između očekivanja i sumnje da će Danska pobijediti na Svjetskom nogometnom prvenstvu 2006. Kako to izgleda biti u jednoj vrsti intencionalnog stanja, razlikuje se od toga kako izgleda biti u drugoj vrsti intencionalnog stanja.² Slično tome, svaka od različitih intencionalnih građa ima svoj vlastiti fenomenalni karakter. Postoji *iskustvena* razlika između vjerovanja da su »misli bez sadržaja prazne« i vjerovanja da su »intuicije bez pojmova slijepe«, upravo kao što postoji *iskustvena* razlika između poricanja da je »Eifelov toranj viši od Empire State Buildinga« i poricanja da »Sjeverna Koreja ima održivu ekonomiju«. Drugim riječima, promjena u intencionalnoj građi dovest će do promjene u tome kako to izgleda izvrnuti se dotičnom iskustvu.³ Ove iskustvene razlike, ove razlike u tome kako izgleda misliti različite misli, nisu tek osjetilne razlike.⁴

U istom je djelu Husserl obratio pozornost na činjenicu da jedan te isti predmet može biti dan na mnoštvo različitih načina. To vrijedi ne samo kad se radi o prostornovremenskim predmetima (jedno te isto drvo može biti dano iz ove ili one perspektive, tako da ga opažamo ili ga se sjećamo, itd.) nego i kad je riječ o idealnim ili kategorijalnim objektima. Postoji *iskustvena* razlika između mišljenja o Pitagorinu poučku na prazan i prividan način, tj. bez pravog razumijevanja, ili ako to činimo na intuitivan i ispunjen način, tj. potpunim promišljanjem toga poučka s razumijevanjem (Husserl, 1984: 73, 667–676). Zapravo, a to ističe i Husserl, naše razumijevanje znakova i verbalnih izražaja može vrlo živo ilustrirati ove razlike.

»Zamislamo da su stanovite arabeske ili figure isprva utjecale na nas puko estetički, te da smo tada iznenada shvatili da se bavimo simbolima ili verbalnim znakovima. U čemu se ta razlika

sastoji? Ili, uzmimo slučaj čovjeka koji pozorno sluša posve stranu riječ kao zvučni kompleks bez da uopće sanja o njoj kao riječi, te usporedimo to sa slučajem istoga čovjeka nakon što kasnije čuje riječ, tijekom konverzacije, sada upoznat s njezinim značenjem, ali ne ilustrirajući je intuitivno. Što je općenito element viška koji razlikuje razumijevanje simbolički funkcionirajuće ekspresije od nerazumijevajućeg verbalnog zvuka? Što je razlika između jednostavnog gledanja na konkretni objekt *A*, te njegova tretiranja kao predstavnika 'bilo kojega slučajnog *A*'? U tom i bezbrojnim sličnim slučajevima, karakteri su čina ono što se razlikuje.« (Husserl, 1984: 398)

Mnogo kasnije, Galen Strawson tvrdio je slično, te u svojoj knjizi *Mentalna stvarnost* pruža sljedeći sjajan primjer. Strawson traži od nas da razmotrimo

2

Upotrebljavajući izričito husserlovski žargon, Siewert je nedavno govorio o *noetičkim fenomenalnim obilježjima* (Siewert, 1998: 284). Upirući se na razliku između propozicionalnog sadržaja i stava, moglo bi se tvrditi kako postoji nešto što bismo mogli nazvati kvalitativnim osjećajem za različite propozicionalne stavove.

3

Ovo ipak ne znači da dva iskustva koja se razlikuju u svome »kako to izgleda« ne mogu intendirati isti predmet, niti da dva iskustva slična u svome »kako to izgleda« moraju nužno intendirati isti predmet.

4

Kad mislimo neku misao, primjerice misao »Pariz je glavni grad Francuske«, mišljenje će uvijek biti praćeno ne-vokaliziranim izrazom, slušnom slikom ili auralizacijom, upravo onog niza riječi koji smo upotrijebili za izražavanje te misli. Kad mislimo misao, često »čujemo« rečenicu za naše unutrašnje uho. U isto vrijeme, misao će također često evocirati neke »mentalne slike«, recimo, vizualizacije Eiffelova tornja, štapića i sl. Moglo bi se tvrditi da su apstraktne misli praćene mentalnom slikom, te da su fenomenalna svojstva što ih susrećemo u apstraktnoj misli zapravo konstituirana pomoću te slike. No ipak, kao što je Husserl već razjasnio u *Logičkim istraživanjima*, ovaj pokušaj nijekanja da mišljenje uz to posjeduje bilo kakvu odjelitu fenomenalnost – jest problematičan. Kao što ističe Husserl, postoji vidna razlika između toga kako to izgleda auralizirati stanoviti niz buke bez značenja i toga kako to izgleda auralizirati taj isti niz, ali ovaj put s razumijevanjem i tako da on nešto znači (Husserl, 1984: 46–47, 398). Budući da je fenomenalnost auralizacije ista u oba slučaja, fenomenalna razlika mora se nalaziti drugdje, naime, u samome mišljenju. Slučaj homonima i sinonima također jasno pokazuje da fenomenalnost mišljenja i fenomenalnost slušne slike mogu varirati neovisno jedno o drugom. Sličan argument može se upotrijebiti i kad je riječ o identificiranju fenomenalnog svojstva misli s fenomenalnim svojstvom vizualizacije. Dvije različite misli – primjerice »Pariz je glavni grad Francuske« i »Parizani redovito konzumiraju štapiće« – mogle bi biti praćene istom vizualizacijom štapića, međutim to kako izgleda misliti dvije

misli ostaje vrlo različitim. Nakon što je to dosta pokazao, Husserl nastavlja kritizirati gledište prema kojem slika zaista konstituirala istinsko značenje misli: razumjeti što je misao znači imati odgovarajuću »mentalnu sliku« pred nečijim unutrašnjim uhom (Husserl, 1984: 67–72). Argument što ga on koristi za panjujuće je sličan nekim idejama što ih je kasnije upotrijebio Wittgenstein u *Filozofskim istraživanjima*: 1. S vremena na vrijeme, misli koje mislimo – misli poput, primjerice, »svaka algebarska jednadžba nejednako stupnja ima barem jedan realni korijen« – neće zapravo biti popraćene uopće nikakvom slikom. Kada bi se značenje zaista nalazilo u »mentalnim slikama«, dotične bi misli bile bez značenja, ali to nije ovdje slučaj. 2. Često će naše misli – primjerice, »da su strahote I. svjetskoga rata imale presudan utjecaj na poslijeratno slikarstvo« – zapravo izazvati neke vizualizacije, ali sasvim nepovezanih stvari. Naravno da je apsurdno sugerirati kako značenja misli trebaju biti smještena u takvim slikama. 3. Nadalje, činjenica da značenje misli može ostati istim, premda prateća slika varira, također ne dopušta nikakvu izravnu identifikaciju. 4. Apsurdne misli, poput one o kvadratnom krugu, nisu bez značenja, ali ih nikad ne može pratiti odgovarajuća slika, budući da je vizualizacija kvadratnoga kruga u načelu nemoguća. 5. Naposljetku, upućujući na Descartesov poznati primjer u 6. *meditaciji*, Husserl ističe da možemo lako razlikovati misli poput »hiliagon je mnogostrani poligon« i »miriagon je mnogostrani poligon«, premda se slika koja prati obje misli i ne mora moći razlikovati. Husserl, dakle, zaključuje da, premda bi slika mogla funkcionirati kao pomoć u razumijevanju, ona sama nije ono što razumijevamo, ona ne uspostavlja značenje misli. (Husserl, 1984: 71). Tako i Siewert kasnije (nakon što je samostalno pokrio veliki dio istog područja kao i Husserl) zaključuje: Wittgenstein nas je »dugo upozoravao na pogrešku asimiliranja misli i razumijevanja s mentalnom slikom. Ne bismo, međutim, trebali ispravljati humeoovsku zabunu glede ovoga pitanja, a ustrajavati samo na empirističkoj tradiciji znači jednako štetnu pogrešku u pretpostavci da su misao i razumijevanje *iskustveni* samo ako su *slikoviti*.« (Siewert, 1998: 305–306)

situaciju u kojoj Jacques (jednojezični Francuz) i Jack (jednojezični Englez) obojica slušaju iste vijesti na francuskom. Jacques i Jack, naravno, ne doživljavaju isto, jer je samo Jacques kadar razumjeti što se govori; jedino je Jacques u posjedu onoga što bi se moglo nazvati iskustvom razumijevanja. Drugim riječima, normalno, postoji nešto poput iskustvenog razumijevanja rečenice. Postoji iskustvena razlika između slušanja nečega što čovjek ne razumije, te slušanja i razumijevanja te iste rečenice. Ta iskustvena razlika, pak, nije osjetilna, nego spoznajna razlika (Strawson, 1994: 5–6). Zato Strawson onda ovako zaključuje:

»... shvaćanje i razumijevanje spoznajnog sadržaja, uzeti baš kao takvi i neovisno o bilo kakvoj pratnji u bilo kojem od načina imaginacije ili mentalnog predočavanja zasnovanih na osjetilnoj modalnosti, jest dio iskustva, dio tkiva ili sadržaja iskustva, te tako, trivijalno, dio kvalitativnoga karaktera iskustva.« (Strawson, 1994: 12)⁵

Svako svjesno stanje – bilo ono opažanje, emocija, sjećanje, apstraktno uvjerenje, itd. – ima neki subjektivni karakter, neko fenomenalno svojstvo, neko svojstvo onoga »kako to izgleda« izdržavati i podnositi to stanje. Upravo to čini dotično mentalno stanje *svjesnim*. Ustvari, razlog zašto možemo biti svjesni mentalnih stanja koja nam padaju na pamet (i razlikovati ih jedno od drugoga), jest točno u tome što postoji nešto čemu nalikuje biti u takvim stanjima. Rasprostranjeno gledište kako samo osjetilna i emocionalna stanja imaju fenomenalna svojstva, mora se prema tome odbaciti. Takvo gledište ne samo da je jednostavno krivo, fenomenološki govoreći, nego njegov pokušaj da pojavnost reducira na »sirovi osjećaj« osjeta marginalizira i trivijalizira fenomenalnu svijest, te je poguban za pravilno razumijevanje njezina spoznajnog značenja.⁶

2. Intencionalističko tumačenje fenomenalnih svojstava

Jedna je stvar tvrditi kako postoji fenomenalna strana kod svih svjesnih oblika intencionalnosti, ali što s tvrdnjom da sva iskustva imaju intencionalna obilježja? Je li to zaista istina, ili zar nema mnogostrukih iskustava bez intencionalnosti, kao što su npr. osjećaji boli ili morske bolesti, ili raspoloženja poput tjeskobe ili nervoze?

Uobičajeni način obrade ovog problema u fenomenologiji bilo je razlikovanje dvaju vrlo različitih vrsta intencionalnosti. U užem smislu, intencionalnost se definira kao usmjerenost prema predmetu, a u širem, koji pokriva ono što je Husserl nazvao operativnom (*fungierende*) intencionalnošću, definira se kao otvorenost prema drugosti te uključuje, primjerice, naše neobjektificirajuće postojanje-u-svijetu. U oba slučaja naglasak se stavlja na poricanje pokušaja da svijest razumijemo kao svojevrsnu u sebi zatvorenu imanenciju.

Ako s ovom razlikom na umu prijedemo na ne-intencionalna iskustva, tada je istina da se prodorna raspoloženja – poput tuge, dosade, nostalgije ili tjeskobe – moraju razlikovati od intencionalnih osjećaja – poput želje za jabukom, ili divljenja što ga osjećamo prema pojedinoj osobi. Dotična raspoloženja, međutim, nisu vrste predmetne usmjerenosti i, premda im svima nedostaje specifičan intencionalni predmet, ona *nisu* bez odnosa prema svijetu. Ona nas ne zatvaraju unutar nas samih, nego ih proživljavamo kao prodorna afektivna ozračja koja duboko utječu na način kako doživljavamo bića u svijetu. Samo promislite, primjerice, o raspoloženjima poput znatiže-

lje, nerveze ili sreće. Ustvari, povremeno se čak tvrdilo kako su raspoloženja, prije negoli puki popratni fenomeni, temeljni oblici razotkrivanja. Mi smo uvijek u svojevrstnom raspoloženju. Čak i neutralna i distancirana primjedba ima svoj ton, pa kao što je Heidegger glasovito napisao,

»Raspoloženje je već uvijek razotkrilo bitak-u-svijetu kao cjelinu i ono prvo omogućuje da se netko usmjeri prema nečemu.« (Heidegger, 1996: 129)

Što onda s nečim poput boli? Mislim, dakle, kako je Sartreova klasična analiza u *L'être et le néant* ilustrativna. Pretpostavimo da sjedite do kasno u noć pokušavajući završiti knjigu. Čitali ste bili veći dio dana i bole vas oči. Kako se ovaj bol izvorno očituje? Prema Sartreu, ne još kao tematski predmet refleksije, nego utječući na način kako opažate svijet. Mogli biste postati nespokojni, razdraženi, imati teškoća s koncentracijom. Riječi iz stranice mogu podrhtavati ili lelujati. Bol se na ovome mjestu još ne shvaća kao intencionalni predmet, ali to ne znači ni da je on spoznajno odsutan ili nesvjestan. On se još ne odražava kao fizički predmet, nego je radije dan kao vizija-u-boli, kao afektivno ozračje što utječe na vašu intencionalnu interakciju sa svijetom (Sartre, 1943: 380–381).

Strategija podjele i upravljanja, pokušaj odvajanja intencionalnosti od pojavnosti, pokušaj nijekanja da intencionalna stanja imaju bilo kakva intrinzična fenomenalna svojstva kao i da fenomenalna stanja imaju bilo kakva intrinzična intencionalna svojstva, te pokušaj obrade svake teme kao da bi se mogla razumjeti izolirano od drugih – vrlo lako vodi do jedne vrste »svjesnog inesenecijalizma«, do gledišta da je fenomenalna svijest spoznajno epifenomenalna. Kao što sam već napomenuo, čini se također da ta strategija iznova uspostavlja tradicionalni pojam subjektivnosti koji se sudara sa svime što se podrazumijeva pod izrazom »bitak-u-svijetu«. Prema takvom tradicionalnom (empirističkom) pojmu, fenomenalna svijest nema u sebi niti po sebi nikakva odnosa prema svijetu. Ona je kao zatvoreni spremnik ispunjen iskustvima koja nemaju nikakva izravnog utjecaja na izvanjski svijet. Tipično, ovom internalističkom stajalištu zatim je pridodan reprezentacionalistički prizvuk: naš um ne može na vlastitu ruku prijeći cijeli put do samih predmeta. Potrebno je stoga uvesti neku vrstu reprezentacionalnog posrednika između uma i svijeta, želimo li razumjeti i objasniti intencionalnost; tvrdilo se, naime, da je naš spoznajni pristup svijetu posredovan mentalnim predodžbama.

Nasuprot tome, subjektivnost – iskustvena dimenzija – za fenomenologe nije u sebi zatvoreno mentalno carstvo; subjektivnost i svijet su, kako kaže Merleau-Ponty u svojoj *Fenomenologiji opažanja*, radije su-ovisni i neodvojivi (Merleau-Ponty, 1945: 491–492). Subjektivnost je bitno orijentirana i otvorena prema onome što ona nije, te se upravo u toj otvorenosti sama sebi otkriva. Ono što cogito razotkriva nije, prema tome, samo-sadržana imanencija ili čista unutarnja samo-prisutnost, nego otvorenost prema drugosti, pokret eksteriorizacije i stalnog samo-nadilaženja.⁷ Budući da su fe-

⁵ Kao što je Siewert uvjerljivo dokazao, fenomenalnost mišljenja nije pojedinačno fenomenalno nepromjenjivo ili monotono iskustvo. Ono nije kao da »kako to izgleda« imati svjesne misli jest isto, bez obzira na što se ove misli odnose; prije će biti da je fenomenalni karakter mišljenja u stalnoj modulaciji (Siewert, 1998: 278–282).

⁶ Glede daljnjih pokušaja dokazivanja u obranu šireg pojma fenomenalne svijesti, usp. Smith, 1989; Flanagan, 1992; Goldman, 1997; Van Gulick, 1997 i Siewert, 1998.

⁷ Ovo bi moglo zazvučati kao eksternalizam. No, zaista bismo se mogli upitati da li istinski

nomenološke teorije intencionalnosti bez iznimke ne-representacionalističke, one također odbacuju gledište prema kojem fenomenološka iskustva treba zamišljati kao svojevrсни unutrašnji filmski ekran koji nas suočava s mentalnim predodžbama. Mi smo »*zunächst und zumeist*« usmjereni na stvarno postojeće predmete, i ta usmjerenost nije posredovana nikakvim intra-mentalnim predmetima. Takozvani kvalitativni karakter iskustva – okus limuna, miris kave i hladnoća ledene kocke – uopće nisu svojstva koja pripadaju nekim lažnim mentalnim predmetima, nego svojstva prisutnih predmeta. Radije nego da kažemo kako mi iskusujemo *predodžbe*, bilo bi bolje reći da su naša iskustva *predodžbena* i da svijet *predočuju* kao da ima stanovita obilježja.⁸

Razmišljanja slična ovima mogu se naći također u analitičkoj filozofiji. Nedavno je jedan broj analitičkih filozofa kritizirao gledište da su fenomenološka svojstva u sebi i po sebi samima ne-intencionalna, te su umjesto toga zagovarali ono što bi se moglo nazvati *intencionalističkim* tumačenjem fenomenalnih svojstava. Polazišna točka bila je primjedba da često može biti sasvim teško razlikovati opis nekih predmeta od opisa iskustva tih istih predmeta. Već davno, 1903. godine, G. E. Moore obratio je pozornost na ovu činjenicu i nazvao je osobitim *dijafanim* svojstvom iskustva: kad pokušavate usredotočiti svoju pozornost na intrinzična obilježja iskustva, čini se da uvijek završavate pazeći na to *o čemu* to iskustvo jest. Kao što tvrdi i Tye, pouka ove transparentije jest da »*fenomenologija nije u glavi*« (Tye, 1995: 151). Da bismo otkrili kako to iskustvo izgleda, trebamo pogledati što se intencionalno predočuje.⁹ Tako, kako se argument razvija, iskustva nemaju vlastita intrinzična i ne-intencionalna svojstva, nego se kvalitativni karakter iskustva prije sastoji, kao što piše Dretske, u cijelosti u kvalitativnim svojstvima predmeta za koje iskusujemo da ih imaju (Dretske, 1995: 1). Recimo to drukčije, fenomenalna svojstva jesu svojstva onoga što se predočuje. Razlike u tome kako to izgleda zaista su intencionalne razlike. Tako je iskustvo crvene jabuke subjektivno različito od iskustva žutog suncokreta, i to zahvaljujući činjenici da se predočuju različite vrste predmeta. Iskustva jednostavno zadobivaju svoj fenomenalni karakter predočavanjem izvanjskog svijeta. Prema tome, sva su fenomenalna svojstva kao takva intencionalna. Nema ne-intencionalnih iskustava. Tako, prema Tyeu, bol (a ja pretpostavljam da on govori samo o fizičkoj boli), nije ništa drugo doli osjetilna predodžba tjelesnog oštećenja ili poremećaja (Tye, 1995: 113).

Velika prednost Dretskeova i Tyeova intencionalističkog tumačenja fenomenalnih svojstava jest u tome da ostaje čisto od bilo kakve vrste imanentizma. Kao što sam već napomenuo, to je tumačenje pomalo slično gledištima što ih nalazimo u fenomenologiji. To je osobito slučaj s analizom koju je ponudio Sartre. Sartre je slavan zbog svog vrlo radikalnog tumačenja intencionalnosti. Potvrditi intencionalnost svijesti znači, prema njemu, zaniijekati postojanje bilo koje vrste mentalnog sadržaja, uključujući bilo koju vrstu osjetilnih podataka ili *qualia* (Sartre, 1943: 26, 363). U svijesti nema ničega, ni predmeta niti mentalnih predodžbi. Ona je potpuno prazna. Tako, prema Sartreu, postojanje intencionalne svijesti sastoji se u njezinu otkrivanju transcendentnog bića (Sartre, 1943: 28). On, prema tome, smatra fenomenalna svojstva svojstvima svjetskih predmeta, a naravno da se oni ne nalaze u svijesti. No ipak, iz činjenice da svijest nije ništa odvojeno od njezina otkrivanja transcendentnog bića (ili, kao što bi Tye i Dretske vjerojatno rekli, iz činjenice da se ona iscrpljuje u svojem predočavanju izvanjske stvarnosti), Sartre ne bi nikad zaključio da intencionalna svijest zato

nije nikakav problem za redukcionizam. Prema njemu, naprotiv, upravo praznoća (ili ne-supstancijalnost) svijesti pokazuje njezinu nesvodivost.

I Tye i Dretske izričito kritiziraju pokušaj povlačenja oštre razlike između intencionalnih ili (re)prezentacionalnih vidova naših mentalnih života i njihovih fenomenalnih ili subjektivnih ili osjećajnih vidova. No, a to je dosta zanimljivo, njihov razlog zašto napadaju to razdvajanje upravo je suprotan momemu. Predlažući intencionalističko tumačenje fenomenalnosti, oni se nadaju da će u cijelosti izbjeći teški problem. Zašto? Zato što, ako je fenomenalnost u biti problem intencionalnosti, te ako se intencionalnost može reduktivno objasniti pojmovima funkcionalnih ili uzročnih odnosa, onda možemo prihvatiti postojanje fenomenalnosti (ni Dretske niti Tye nisu isključivi) i još uvijek ostati fizikalistima (Tye, 1995: 153, 181).

Mislim da je ovaj zaključak pogrešan. Presudna poteškoća redukcionizma nije postojanje epifenomenalnih *qualia* – *qualia* u smislu atomskih, bezodnosnih, neizrecivih, neusporedivih i nepopravljivih mentalnih predmeta. Teški problem isto tako ne prestaje ako (s pravom) zaniječemo postojanje takvih entiteta, te ako takoreći premjestimo fenomenalno »iznutra vani«. Teški problem ne odnosi se na postojanje ne-fizikalnih *predmeta* iskustva, nego upravo na postojanje *subjektivnog iskustva* samog, ono se odnosi upravo na činjenicu da su nam predmeti *dani* (usp. Rudd, 1998).

Ako zatražimo od njega da primjerom pokaže iskustveno svojstvo onoga »kako to izgleda«, čovjek će često pribjeći onome što se tradicionalno nazivalo sekundarnim osjetnim svojstvima, poput mirisa kave, boje crvene svile

izbor između internalizma i eksternalizma – alternativa koja se zasniva na podjeli između unutrašnjeg i vanjskog – jest odnos određen čimbenicima *unutrašnjima* umu, ili čimbenicima *izvanjskima* umu, i je li uopće fenomenolozijski prihvatljiv? Već u *Logičkim istraživanjima* Husserl je dokazao da su pojmovi unutrašnjeg i vanjskog, za koje je tvrdio da izražavaju naivnu zdravorazumsku metafiziku, neprimjereni kada se dode do razumijevanja naravi intencionalnosti (usp. Husserl, 1984: 673, 708). To odbacivanje zdravorazumskog rascjepa između uma i svijeta proglašuje se još i više nakon Husserlova transcendentnog obrata. U *Kartezijanskim meditacijama*, primjerice, Husserl piše kako je apсурдно zamišljati svijest i istinsko biće kao da su u puko izvanjskom odnosu, kad je istina da su bitno međuovisni i ujedinjeni (Husserl, 1976: 117; usp. i Husserl, 1959: 432). Ako prijedemo na Heideggera, on je također glasovit po tome što je dokazao kako se odnos između *Dasein* i svijeta ne može shvatiti pomoću pojmova »unutrašnje« i »vanjsko«. Tako on piše u *Bitku i vremenu*: »Usmjeravajući se prema nečemu (...) i dohvaćajući nešto, tubitak ne izlazi prvo izvan unutrašnjeg područja u kojem je inicijalno zatvoren, nego, prije toga, po svojoj izvornoj vrsti postojanja on je već uvijek 'izvan', zajedno s nekim bićem što ga je susreo u već otkrivenom svijetu. Isto tako, nijedno unutrašnje područje ne biva napušteno kada tubitak boravi zajedno s bićem koje treba upoznati i određuje njegov karakter. Radije, čak i u ovom 'bivanju izvan' zajedno sa svojim predmetom, tubitak se isprav-

no razumijeva 'iznutra'; to znači da on sam postoji kao bitak-u-svijetu-koji-poznae.« (Heidegger, 1996: 58) Po meni, sve fenomenološke analize intencionalnosti (bila to Husserlova, Heideggerova ili Merleau-Pontyjeva) sadrže takvo fundamentalno ponovno promišljanje upravo odnosa između subjektivnosti i okoline, tako da više nema smisla označavati ih bilo kao internalističke ili eksternalističke. Ova bi tvrdnja mogla biti relativno neprijeporna kada se odnosi na Heideggera i Merleau-Pontyja, ali je prijeporna kada se odnosi na Husserla, zato što njega često (barem angloamerički filozofi) interpretiraju kao prototipskog internalista i metodološkog solipista. Vjerujem ipak kako se ta interpretacija zasniva na nečemu što se približava potpunom nerazumijevanju onoga što Husserl misli (uključujući tu i krivo tumačenje njegova pojma *noema*, kao i njegova pojma fenomenološke redukcije), no predaleko bi me odvelo da sada navodim razloge za to. Vidi ipak Zahavi, 2003b.

8
Čini se da je to i Putnamovo gledište (usp. Putnam, 1999: 156). Glede pretresanja nekih od mnogih srodnosti između Putnamovih nedavnih razmišljanja i gledišta što ih nalazimo u fenomenologiji, usp. Zahavi, 2004.

9
Suprotno fenomenolozijski, ipak, i Tye i Dretske su reprezentacionalisti; kod njih nema neslaganja dok govore o iskustvima kao da predstavljaju izvanjski svijet.

ili okusa limuna. Takav odgovor, ipak, otkriva dvosmislenost u pojmu onoga »kako to izgleda«. Normalno, aspekt toga »kako to izgleda« uzima se za označavanje iskustvenih svojstava. No ipak, ako naša iskustva trebaju imati vlastita svojstva, to moraju biti svojstva povrhi i iznad kojih god svojstava što ih intencionalni predmet ima. Upravo je svila crvena, a ne moj opažaj nje. Slično tome, upravo je limun gorak, a ne moje iskustvo njega. *Okus* limuna kvalitativno je obilježje limuna, te se mora razlikovati od kojih god svojstava što ih ima moje *kušanje* limuna. Čak i ako ne postoji drugi način da se dopre do okusne kakvoće limuna osim kušanja toga istog limuna, to neće svojstvo predmeta pretvoriti u svojstvo iskustva. U ovom slučaju, međutim, javlja se određen problem. Definitivno postoji nešto poput kušanja kave, upravo kao što postoji iskustvena razlika između kušanja vina i vode. Pa ipak, kad pitamo za to svojstvo ili tu kvalitativnu razliku, čini se teškim uputiti na ista drugo osim okusa kave, vina ili vode, premda to nije ono što tražimo. Da li bismo prema tome trebali zaključiti kako zapravo ne postoji ništa u kušanju limuna neovisno o okusu samog limuna?

Ovakav je zaključak ipak preuranjen i previda kako postoje dvije strane pitanja onoga »kako to izgleda«. U *Idejama I* Husserl razlikuje između intencionalnog predmeta prema »kako njegovih određenja« (*im Wie seiner Bestimmtheiten*) i prema »kako njegove danosti« (*im Wie seiner Gegebenheitsweisen*) (Husserl, 1973: 303–304). Premda se ovo uvodi kao razlikovanje koje spada u noematsko područje (prije nego razlikovanjem između noetičkog i noematskog područja), ono nas ipak upućuje u pravom smjeru: postoji razlika između pitanja o svojstvu predmeta za koje iskustveno znamo da ga predmet ima (kako se predmet doima opažatelja) i pitanja o svojstvu iskustva toga predmeta (kako se opažanje doima opažatelja). Oba se pitanja odnose na istu fenomenalnu dimenziju; no dočim se prvo pitanje tiče svojstva svijeta, drugo je zaokupljeno svojstvom iskustva.¹⁰ Suprotno onome što tvrde i Dretske i Tye, mi dakle trebamo razlikovati između: 1) kako predmet izgleda subjektu, i 2) kako iskustvo toga predmeta izgleda subjektu (usp. Carruthers, 1998; McIntyre, 1999).¹¹ Nije ipak dosta insistirati na ovoj razlici. Šakljivi dio jest naučiti lekciju transparentije i izbjeći krivo konstruiranje iskustvenih svojstava kao da pripadaju nekoj vrsti mentalnih predmeta. Nije slučajno što svojstva svijeta poput plavog ili slatkog pristaju jedno uz drugo pomoću iskustvenih inačica neizrecive naravi (nazovimo ih »plavo« ili »slatko«) i što su obje vrste svojstava prisutne u uobičajenom opažanju. Zato opet, kako se ta razlika može fenomenološki iskoristiti?

Nikada nismo svjesni predmeta *simpliciter*, nego uvijek onako kako nam se pojavljuje na određeni način (tako da sudimo o njemu, gledamo ga, opisujemo, bojimo se, sjećamo, mirišemo, predviđamo, kušamo, itd.). Ne možemo biti svjesni predmeta (okušenog limuna, pomirisane ruže, viđenog stola, dodirnutoga komada svile) sve dok nismo svjesni iskustva kroz koje se taj predmet pojavljuje (kušanje, mirisanje, gledanje i dodirivanje). To, međutim, ne znači reći da je naš pristup limunu, primjerice, neizravan, naime posredovan, kontaminiran ili blokiran našom sviješću iskustva, budući da dano iskustvo samo nije predmet istovrijedan limunu, nego ono, naprotiv, konstituira pristup k limunu. Predmet je dan kroz iskustvo, pa ako nema svijesti o iskustvu, onda se predmet uopće ne pojavljuje. Ako izgubimo svijest, mi (ili preciznije *naša* tijela) ostat ćemo uzročno povezani s jednim brojem različitih predmeta, no niti jedan od njih neće se pojaviti. Ukratko, moje iskustvo crvene trešnje ili gorkog limuna jesu način na koji ti predmeti

za mene postoje. Crvena trešnja za mene je prisutna po tome što je vidim. Opažam predmete pomoću iskustava. Iskustva nisu predmeti; ona su radije pristupi predmetima. Ti pristupi mogu poprimiti različite oblike; jedan te isti predmet (s točno istim svjetskim svojstvima) može biti dan u određenom broju različitih načina danosti, može primjerice biti dan kroz opažanje, zamišljanje ili sjećanje. Iskustvena svojstva nisu svojstva poput 'crvena' ili 'goraka'; to su prije svojstva koja se odnose na ove različite vrste pristupa.

Premda se različiti načini danosti razlikuju jedan od drugoga, neka su im obilježja ipak zajednička. Jedno zajedničko obilježje jest svojstvo *mojstva*, činjenica da su iskustva obilježena danošću u prvom licu. Kada sam iz perspektive prvog lica svjestan prigodne boli, opažanja ili misli, dotično je iskustvo dano neposredno, ne-inferencijalno i ne-kriterijski kao *moje*.¹²

Dočim je predmet Johnova opažanja, skupa sa svim njegovim svojstvima, intresubjektivno prihvatljiv u smislu da u načelu može biti dan drugima na isti način kao što je dan Johnu, samo Johnovo opažajno iskustvo dano je samo izravno Johnu. Dočim John i Mary mogu oboje opažati numerički identičnu istu crvenu trešnju, svako od njih ima svoj vlastiti različit opažaj te trešnje, te ga može podijeliti upravo onoliko malo koliko Mary može podijeliti Johnovu tjelesnu bol. Mary bi, naravno, mogla shvatiti da Johna boli, ona bi čak mogla suosjećati s njim, ali ona ne može uistinu osjećati Johnovu bol onako kao John. Mary nema pristupa *danosti* Johnova iskustva u prvom licu.

Danost iskustvenih fenomena u prvome licu nije nešto posve slučajno njihovu biću, puki ukras bez kojega iskustvo može biti a da ne prestane biti iskustvo. Nasuprot tome, upravo ta danost u prvom licu čini iskustva *subjektivnima*. Drugim riječima, izražavajući se pomalo riskantno, njihova danost u prvom licu sadrži ugrađenu samo-referenciju, prvotnu iskustvenu samo-referencijalnost.¹³

Nasuprot crvenosti rajčice ili gorkosti čaja (od čega su oboje svjetska svojstva), *mojstvo* koje obilježuje opažaj crvenosti ili gorkosti nije svjetsko, nego iskustveno svojstvo. Kad se od nas traži da specificiramo »kako iskustvo pred-

10

Ne bi trebalo pogrešno razumjeti ako u ovom kontekstu govorimo o svojstvima svijeta. To ne podrazumijeva nikakve metafizičke tvrdnje glede o subjektu neovisnog postojanja rečenih svojstava. Ono što tvrdimo jest tek da dotična svojstva jesu svojstva iskušenih predmeta, a nisu svojstva iskustva tih predmeta.

11

Carruthers dalje dokazuje da Dretskeove i Tyeove reprezentacionalne teorije svijesti prvoga reda ne mogu obrazložiti razliku između ovih dvaju aspekata, te da je zato potrebna određena vrsta reprezentacionalne teorije višega reda (Carruthers, 1998: 209). Ne slažem se s tim gledištem, no odvelo bi me predaleko da sad predstavljam svoju kritiku. Usp. Zahavi, 1999.

12

Moglo bi se prigovoriti kako je pogrešno tvrditi da iskustva mogu biti dana na više od jednog načina. Iskustvo je dano ili iz perspektive prvoga lica, ili uopće nije dano. Ja, međutim, mislim da je to pogrešno. Istina je da iskustva moraju uvijek biti dana iz perspektive prvoga lica, inače ne bi bila iskustvima,

no to ih ne sprječava da isto tako ne budu dana iz perspektive drugoga lica. Pretpostavimo da sam doživio sudar i da me oštro prekorava vozač čiji sam auto upravo ošteto. To da je vozač ljut nije nešto o čemu zaključujem na temelju dokaza po analogiji, to je nešto što neposredno iskusujem (usp. Scheler, 1973: 254; Merleau-Ponty, 1964: 52–53). To što iskusujem ljutnju drugoga čovjeka ne znači da je moje iskustvo nepogrešivo (možda je taj vozač zaista sretan zbog nezgode, jer će sada napokon dobiti novi auto, ali on jednostavno ne želi pokazati svoje prave osjećaje), niti da je ljutnja drugoga meni dana na isti način kao i samom vozaču. Meni je ljutnja dana upravo iz perspektive drugoga lica. Ako netko niječe da iskustva mogu biti dana na ovaj način – ako on, drugim riječima, kategorički niječe da mi možemo iskusiti tuđa iskustva – onda se suočuje s prijetnjom solipsizma (usp. Zahavi, 2001a).

13

Glede šire argumentacije, usp. Zahavi, 1999, 2003a.

meta izgleda subjektu«, upravo je to jedno od obilježja što ga treba spomenuti. Ukratko, iskustvena dimenzija ne treba se baviti postojanjem neizrecivih *qualia*, ona mora promatrati ovu dimenziju doživljavanja u prvom licu. Pitanje »kako to izgleda?« ima k tome dvije strane: »kako predmet izgleda za subjekt« i »kako iskustvo predmeta izgleda za subjekt«. Premda se te dvije stvari mogu konceptualno i fenomenološki razlikovati, razlikovnost nije isto što i odvojivost. To nije kao kad se dvije strane ili aspekta fenomenalnog iskustva mogu odvojiti i promatrati odvojeno. Kada dodirnem hladnu površinu hladnjaka, je li osjet hladnoće koji zatim osjećam svojstvo osjećenoga predmeta, ili radije svojstvo iskustva predmeta? Ispravan odgovor jest da osjetno iskustvo sadrži dvije različite dimenzije, naime razliku između *osjećanja* i *osjećenoga*, te da se možemo usredotočiti na koju god od njih. Fenomenologija obraća pozornost na danost predmeta. Ona se, međutim, ne usredotočuje samo na predmet točno onako kao što je dan nego i na subjektivnu stranu svijesti, postajući tako svjesna naših subjektivnih postignuća i intencionalnosti koja je u igri kako bi se predmet mogao pojaviti kao što se pojavljuje. Kad istražujemo predmete koji se pojavljuju, razotkrivamo također i sebe kao svrhe toga očitovanja, kao one kojima se objekti pojavljuju.

Drugim riječima, kada govorimo o perspektivi prvog lica, kada govorimo o dimenziji iskustva u prvom licu, bilo bi pogrešno dokazivati da je to nešto što se tiče isključivo vrste pristupa što ju dani subjekt ima prema svojim iskustvima, dočim je pristup predmetima u svagdanjem svijetu neovisan o perspektivi prvog lica, upravo po tome što uključuje perspektivu trećeg lica. Ovo obilježje misli neće dostajati, i to iz sljedećeg razloga: ja očito mogu biti usmjeren na intersubjektivno dostupne predmete, no premda je moj pristup tim predmetima istovrstan s pristupom drugim osobama, to ne podrazumijeva da nije uključena perspektiva prvoga lica. Intersubjektivno dostupni predmeti prije su intersubjektivno dostupni upravo utoliko što im se u načelu može izravno pristupiti iz perspektive baš svakog prvog lica. Oni se zato razlikuju od iskustava, kojima se u načelu može izravno pristupiti samo iz perspektive jednog te istog prvog lica koju ona sama konstituiraju. Drukčije rečeno, svaka danost – bila to danost mentalnih stanja ili fizikalnih predmeta – uključuje perspektivu prvog lica. Nema čiste perspektive trećega lica, upravo kao što ne postoji pogled odnikud. Vjerovati u postojanje takve čiste perspektive trećega lica znači podleći objektivističkoj iluziji. Time, naravno, ne mislim reći da ne postoji perspektiva trećega lica, nego samo da takva perspektiva jest upravo perspektiva odnekud. To je gledište da *mi* možemo pristati uza svijet. Ta se perspektiva zasniva upravo na perspektivi prvoga lica, ili, da budem još precizniji, ona izranja iz susreta barem dviju perspektiva prvoga lica, ona naime uključuje intersubjektivnost.¹⁴

Da sažmemo: fenomenalna dimenzija pokriva oba područja: 1) kako predmet izgleda subjektu, i 2) kako iskustvo predmeta izgleda subjektu. U času kad se bavimo manifestacijom ili pojavom, suočeni smo s fenomenalnom dimenzijom. Zapravo, ono »kako izgleda« jest upravo pitanje kako se nešto meni pojavljuje; naime, to je pitanje o tome kako je to nešto meni dano i kako ga ja iskusujem. Kada zamišljam jednoroga, želim sladoled, spremam se za praznik ili razmišljam o ekonomskoj krizi, sva me ta iskustva uvode u prisutnost različitih intencionalnih predmeta. To znači ne samo da sam fenomenalno upoznat s nizom svjetskih svojstava poput plavoga, slatkog ili teškog, nego također podrazumijeva da je objekt tu za mene u različitim

načinima danosti (tako da ga zamišljam, opažam, sjećam, predviđam, itd.). I svjetska svojstva pojavnog predmeta i iskustvena svojstva načina danosti dio su fenomenalne dimenzije. Ne smijemo ih dijeliti, ali ih ne treba niti miješati.

Ukratko, krivi zaključak koji se može izvesti iz intencionalističkog tumačenja fenomenalnih svojstava, jest da ne postoji teški problem svijesti nego samo laki problem intencionalnosti (obrade obavijesti). Ispravan zaključak što ga možemo izvesti jest da intencionalnost pritom ima aspekt prvoga lica, što je čini dijelom teškog problema, te da se ona odupire reduktivnom objašnjenju upravo toliko koliko i fenomenalnost tome protivi.

3. Janusovo lice iskustva

Čak i ako je istina da su intencionalnost i fenomenalnost u odnosu, narav tog odnosa još uvijek ostaje otvorenom za raspravu. Je li on intrinzičan ili ekstrinzičan? Je li bitan ili samo slučajan? Tvrditi da je slučajan, tvrditi naime da je intencionalnost indiferentna prema tome događa li se u svjesnom ili nesvjesnom mediju, znači potpisati nešto što je McGinn nazvao *konceptijom medija*. Prema tom gledištu, odnos između svijesti i intencionalnosti sličan je odnosu između medija reprezentacije i poruke koju on prenosi. S jedne strane imamo medij zvuka, oblika ili iskustva, a s druge sadržaj značenja i referenciju. Svaka se strana može istraživati odvojeno jedna od druge, zato što je njihov odnos potpuno slučajan. Tako, prema tome, svijest nije ništa drugo doli (prilično tajnovit) medij u kojem je slučajno utaknuto nešto relativno svjetsko, naime intencionalnost (McGinn, 1991: 35). No, je li ovo zaista uvjerljivo?

Kako iskustvo izgleda i što ono predstavlja, to na prvi pogled nipošto nisu neovisna svojstva. Fenomenolozi su tipično tvrdili da svaka pojava jest pojava nečega za nekoga. Svaka pojava uvijek ima svoj *genitiv* i *dativ*. Još nedavno, McGinn je to isto učinio tvrdeći da sva iskustva imaju *Janusovo lice*: imaju aspekt usmjerenosti prema svijetu, predstavljaju svijet na stanovit način, no u isto vrijeme uključuju također i prisutnost za subjekt, pa otuda dolazi subjektivno gledište. Ukratko, iskustva se odnose na nešto drugo nego što je subjekt, te postoje kao nešto za subjekt, pa kao što McGinn za tim nastavlja:

»Ova dva lica, međutim, nemaju različite izraze: naime, kako iskustvo izgleda jest funkcija toga što ono predstavlja, a to što ono predstavlja jest funkcija toga kako ono izgleda. Ako vam kažu kao da iskustvo predstavlja grimiznu kuglu, vi znate kako ono izgleda da biste ga posjedovali; a ako znate kako ono izgleda da biste ga posjedovali, onda znate i kako ono predstavlja stvari. Ova dva lica su u biti neraspjetiva. Subjektivno i semantičko povezani su jedno s drugim.« (McGinn, 1991: 29–30)

Drugim riječima, intencionalni i semantički sadržaj iskustva u tijesnoj su vezi s njegovim fenomenalnim karakterom, i *vice versa*. Međutim, ako je ono čega smo svjesni neraspjetivo povezano s time kako nam se to *pojavljuje*, fenomenalna svijet nije epifenomenalna, nego prije spoznajno prijeko potrebna.

Može se naravno naći mnoštvo različitih gledišta o tome. Neki će reći da je intencionalnost obilježje samo svjesnih stanja, naime da je samo svijest u

posjedu genuine intencionalnosti, te da je bilo koje drugo pripisivanje intencionalnosti ili izvedeno ili metaforičko (Searle, 1998: 92–93). Jedna crta argumentacije u prilog takvome gledištu bila bi ona koja naglašuje intrinzičnu povezanost između *iskustva*, *značenja* i *intencionalnosti*. Kao što Strawson piše:

»Značenje je uvijek stvar nečega što *nečemu* nešto znači. U tom smislu, u beziskustvenom svijetu ništa ne znači ništa. Na beziskustvenom planetu nema mogućeg značenja, prema tome niti moguće intencije, a ni moguće intencionalnosti... U tom svemiru ne postoji nijedan entitet koji išta znači. Ne postoji nijedan entitet koji se odnosi na bilo što. Nema semantičkog vrednovanja, ni istine ni laži. Sve dok se ne začme iskustvo, ništa ne posjeduje nijedno od ovih svojstava. Postoji jasan i fundamentalan smisao po kojem značenje, pa tako i intencionalnost, postoje samo u svjesnom trenutku...« (Strawson, 1994: 208–209)

Strawson, prema tome, tvrdi da je iskustvo nužan uvjet za izvornu zaokupljenost, te sugerira kako postoji analogija između smisla u kojem bi se za osobu u snu moglo reći da je u posjedu uvjerenja, preferencija, itd., i smisla u kojem bi se za CD moglo reći da sadrži glazbu i onda kad nije stavljen u CD player. Uzeto puko kao fizikalni sustav, nijedno od toga ne odnosi se intrinzično ni na jednu stvar prije negoli na drugu, nijedno od toga nema nikakav intrinzični (glazbeni ili mentalni) sadržaj. Strogo govoreći,

»... nije istinitije reći da postoje stanja mozga, ili Louisa, koja imaju intrinzičan mentalni sadržaj, kad je Louis u beziskustvenom snu bez snova, nego reći da postoje stanja CD-a koja imaju intrinzičan glazbeni sadržaj dok je on smješten u kutiji.« (Strawson, 1994: 167)

No ipak, bez obzira na potpuno poricanje postojanja genuine ne-svjesne intencionalnosti, otvorena je također i druga opcija. Moglo bi se prihvatiti postojanje ne-svjesnog oblika intencionalnosti, ali ipak tvrditi kako ne-svjesna i svjesna intencionalnost nemaju ništa (ili vrlo malo) zajedničko, zbog čega razjašnjenje prve vrste intencionalnosti ne baca nimalo svjetla na onu vrstu intencionalnosti koju nalazimo u svjesnom životu. Nije moguće obrazložiti intencionalnost moga iskustva, a da se isto tako ne obrazloži fenomenalni aspekt iskustva, kao što je nemoguće obrazložiti fenomenalni aspekt iskustva, a da se ne uputi na njegovu intencionalnost. Bilo koja rasprava o intencionalnoj svijesti koja bi izostavila pitanje o fenomenalnoj svijesti (i *vice versa*) bila bi opasno manjkava. Ukratko, naš pristup svjesnoj intencionalnosti treba biti cjelovit. Upravo je zato problematično Chalmersovo razlikovanje između teškog i lakih problema svijesti. Ono što on naziva lakim problemima svijesti jest ili dio teškog problema, ili se uopće ne tiče svijesti.

4. Zaključak

Svrha je ovoga članka trostruka: problematizirati Chalmersovo razlikovanje između teškog i lakih problema svijesti; pružiti neka razmišljanja glede odnosa između intencionalnosti i iskustva; te, napokon, ukazati na neke dodirne točke između suvremene analitičke filozofije uma i fenomenologije.

Što se tiče prvoga cilja, ne mislim da išta treba dodavati. Glede drugoga, sve što sam mogao pružiti bila su neka preliminarna razmišljanja i naravno da ima mnogo dodatnih problema koji su ostali netaknuti. Spomenut ću samo nekoliko: postoji pitanje o postojanju nesusjesnog, te o tzv. dispozicionalnim uvjerenjima. Kako se ona uklapaju u gore navedeni okvir?¹⁵ Postoji zatim cijela rasprava između internalizma i eksternalizma. Eksternalisti tipično tvrde da se razlike u misli mogu ekstrapenomenalno fiksirati. Ako je to istina, kakve implikacije to ima za odnos između intencionalnosti i iskustva?

Postoji zatim pitanje o tome kako intencionalističko tumačenje fenomenalnih svojstava može postupati sa slučajevima halucinacija. Naposljedku, što s primjedbom kako pokušaj dokazivanja tijesne veze između intencionalnosti i iskustva podrazumijeva neki suptilan oblik psihologizma? Tvrdnja da postoji posebno iskustvo razumijevanja, nužno će izazvati wittgensteinovce. No, kako bismo mogli učiniti bezopasnom njihovu kritiku? Sva su ova pitanja teme što iziskuju daljnju obradu.

Dopustite mi ipak da malo više vremena posvetim trećem problemu. U najnovije vrijeme problemi subjektivnosti, fenomenalne svijesti i sebičnosti postali su iznova središnjim i respektabilnim temama u analitičkoj filozofiji. Ta promjena orijentacije općenito je analitičke filozofe učinila prijemčivijima za fenomenologiju. Danas je zapravo skoro opće mjesto tvrditi kako bilo koja uvjerljiva teorija uma mora u obzir uzeti fenomenologiju. No ipak, ova olaka upotreba pojma »fenomenologija« vodi donekle u krivom smjeru. Dok govori o fenomenologiji, većina analitičkih filozofa jednostavno upućuje na opis u prvom licu toga kako zaista izgleda ono »kako izgleda« iskustva. Fenomenologija se, drugim riječima, identificira s nekom vrstom introspekcionizma. Ovaj pojam fenomenologije, međutim, učinit će se praznim i neuvjerljivim bilo kome komu je bliska kontinentalna filozofija. S obzirom na najnovije razvoje u analitičkoj filozofiji uma, bilo bi daleko smislenije angažirati se u diskusiji s onom vrstom fenomenologije što ju je inaugurirao Husserl, a razvili su je i transformirali, među mnogim drugima, Scheler, Heidegger, Fink, Gurwitsch, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas i Henry. Činjenica da je subjektivnost oduvijek bila središnjom preokupacijom fenomenologa, te da su posvetili dosta vremena uskom ispitivanju perspektive prvoga lica, struktura iskustva, svijesti o vremenu, svijesti o tijelu, samosvijesti, intencionalnosti, itd., čini ih očiglednim sugovornicima.¹⁶

15

Ima li smisla govoriti o nesvjesnom okusu kave? Nesvjesnom slušanju i cijenjenju Mileša Davisa? Nesvjesnoj želji za čokoladom? Ako nesvjesno *iskustvo* zaslužuje svoje ime i nije tek objektivna, fizikalna proces, ono po svoj prilici mora biti subjektivno. Poslije svega, kamen, stol ili krv u našim venama ne nazivamo nesvjesnim. Gdje se, međutim, može očitovati ova subjektivnost? Možda u osobitoj danosti iskustva u prvom licu. Teško je ipak zamisliti kako bi nesvjesno iskustvo moglo imati takvo obilježje. Nesvjesna iskustva *per definitionem* su bez danosti u prvom licu; za subjekt ne postoji ništa slično tome da bi ih mogao imati. Može li se, međutim, zaista apstrahirati osobitu subjektivnu danost iskustva od samoga iskustva, a ipak zadržati to iskustvo, ili, nije li ontologija iskustva radije ontologija prvoga lica? Ako je odredbeno obilježje iskustva to da nužno postoji nešto za subjekt slično da bi to mogao imati, govoriti o nesvjesnom iskustvu bit će isto toliko nesmisleno koliko i govoriti o »nesvjesnoj svijesti« (čak i Freud se suzdržao od toga da to učini, usp. Freud, 1945: 434). To, naravno, ne isključuje da bi moglo biti različitih ne-svjesnih stanja i procesa koji igraju uzročnu ulogu u našem iskustvu, no govoriti o takvim nesvjesnim procesima ne znači *per se* govoriti o nesvjesnim *iskustvima*. Flanagan je nedavno

uveo razlikovanje između »iskustvene osjetilnosti« i »informacijske osjetilnosti«. Netko može biti iskustveno neosjetilan, ali informacijski osjetilan prema stanovitoj razlici. Kada smo samo informacijski osjetilni prema nečemu, nismo toga svjesni; naime, čista informacijska osjetilnost, ili, da upotrijebim bolji izraz, čisto informacijsko skupljanje i obrada podataka jesu ne-svjesni. To je obrada podataka bez fenomenalne svijesti (Flanagan, 1992: 55–56, 147). Subjektivnost se mora baviti iskustvenom osjetilnošću i upravo nam ova potonja dopušta da imamo fenomenalan pristup predmetu. No, premda bi moglo biti prikladnim operirati s pojmom ne-svjesne informacijske obrade podataka, mislim kako bi svakto trebao pripaziti da ne pretpostavi kako nas informacijska osjetilnost opskrbljuje fenomenalnom verzijom upravo *iste* informacije kao i iskustvena osjetilnost. Tvrditi nešto poput toga značilo bi još jednom koketirati s gledištem da je svijest spoznajno epifenomenalna.

16

Svojevremeno, 1995. godine, u knjizi pod naslovom *Pristupi intencionalnosti*, William Lyons pružio je detaljan pregled suvremenih teorija intencionalnosti. On je razlikovao između »instrumentalističkog pristupa« (Dennett), »re-

U svojoj raspravi o odnosu između intencionalnosti i iskustva, pokušao sam pokazati da suvremena analitička filozofija uma i (kontinentalna) fenomenologija imaju neke zajedničke interese.¹⁷ Ipak sam na početku članka kratko spomenuo kako bi otvorenija razmjena između tih dviju tradicija mogla ne samo spriječiti daljnja nenamjerna ponavljanja nego i da bi mogla suvremenu raspravu uzdignuti na sofisticiraniju razinu. Nisam siguran da sam već uspio u dokazivanju prijašnje tvrdnje, i to dijelom zato što sam izabrao usredotočiti se na jedan broj postojećih sličnosti i preklapanja. Ovaj izbor bio je propedeutički motiviran: ako treba potaknuti razmjenu, prvo treba pokazati kako jaz između analitičke i kontinentalne filozofije, o kojem se mnogo raspravljalo – jaz za koji se često smatralo kako je toliko širok da onemogućuje bilo kakav dijalog – jest izmišljotina. Svejedno, premda bi puko postojanje podudaranja moglo fascinirati, ako hoćemo krenuti dalje s raspravom, onda nas stvarno ne zanimaju podudaranja, nego (relevantne) *razlike*. Drugim riječima, razlog zašto bi analitički filozofi trebali obraćati veću pozornost na fenomenologiju nije u tome što ova potonja tradicija sadrži analize koje su potpuno ažurirane s onim što se trenutno događa u analitičkoj filozofiji uma. *Ne*, stvarni je razlog, naravno, u tome što fenomenologija još uvijek prednjači pred analitičkom filozofijom kad je riječ o istraživanju nekih aspekata svijesti. Suprotno mnogim analitičkim filozofima, fenomenolozi nisu nikad smatrali da je problem svijesti prvenstveno pitanje kako povezati svijest i mozak, niti da je to prvenstveno pitanje kako svijest svesti na bezumnu i bezznačensku tvar. Ne samo da su smatrali kako je taj pothvat uzaludan zbog različitih konceptualnih razloga nego su i tipično tvrdili da takav posao potpuno previđa hitnu potrebu za posvemašnjim istraživanjem fenomenalne svijesti u njezinu vlastitome jeziku. Drugim riječima, premda fenomenolozi iskustvenu dimenziju tipično zamišljaju toliko fundamentalnom da je nije moguće ne-kružno objasniti, oni bi zaniijekali da takva perspektiva zadržava daljnju analizu. Poslije svega, pitanje fenomenalne svijesti sadrži mnogo više od pukog priznavanja njegove nesvodivosti. Potpuno razjašnjenje njegovih struktura zahtijeva uže istraživanje tema poput sebičnosti, danosti u prvom licu, pozornosti, tematske i marginalne svijesti, refleksivne i pre-refleksivne samosvijesti, svijesti o unutrašnjem vremenu, svijesti o tijelu, itd.

S obzirom na bogatstvo fenomenoloških analiza svijesti i na to da su mnogi zaključci do kojih su analitički filozofi došli u najnovije vrijeme zapravo ponovna otkrića starih istina, uobičajeno držanje analitičke filozofije prema fenomenologiji – koje je sezalo od potpunog nepoštivanja do otvorenog neprijateljstva – može se obilježiti samo kao kontraproduktivno. No, upravo kao što fenomenologija ima što ponuditi analitičkoj filozofiji, tako i ona sama svakako može izvući korist, ne samo iz analitičkih rasprava – primjerice, o indeksikalnosti, perspektivi prvoga lica, internalizmu nasuprot eksternalizmu, te mogućnosti pre-lingvističkog iskustva – nego i iz pojmovne jasnoće i problematskog pristupa što ga nalazimo u analitičkoj filozofiji. Stoga, upravo bi pokušaj da se angažira u dijalogu s analitičkom filozofijom mogao, nadajmo se, prisiliti fenomenologiju da se više orijentira na probleme, te tako suprotstavi jednoj od trenutno svojih najvećih slabosti: njezinoj prevelikoj zaokupljenosti egzegezom. Konkretni korak za one obučene u fenomenologiji bio bi da naprave više od pokušaja da svoja razmišljanja formuliraju na relativno ne-tehnički način. Takvom bi se gestom moglo mnogo postići. To bi nužno olakšalo konstruktivne diskusije s onim ličnostima u analitičkoj filozofiji koje su manje ili više na svoju ruku počele utje-

cati na fenomenološke teme. A bila bi šteta propustiti priliku za dijalog koji nam je trenutno nadohvat ruke.¹⁸

S engleskoga preveo
Šimun Selak

Literatura:

Carruthers, Peter, 1998. »Natural theories of consciousness«. *European Journal of Philosophy* 6/2: 203–222.

Chalmers, David J., 1995. »Facing up to the problem of consciousness«. *Journal of Consciousness Studies* 2/3: 200–219.

— 1996. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

— 1997. »Moving forward on the problem of consciousness«. *Journal of Consciousness Studies* 4/1: 3–46.

Dretske, Fred, 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Flanagan, Owen J., 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.

Freud, Sigmund, 1945. *Gesammelte Werke VIII. Werke aus den Jahren 1909–1913*. S. Fischer: Frankfurt am Main.

Goldman, Alvin I., 1997. »Consciousness, Folk Psychology, and Cognitive Science«, u: Ned Block, Owen J. Flanagan i Güven Güzeldere (ur.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 111–125.

prezentacionalističkog pristupa« (Fodor), »teološkog pristupa« (Milikan), »informativsko-procesnog pristupa« (Dretske) i »funkcionalističkog pristupa« (Loar). U predgovoru svojoj raspravi o ovim različitim pristupima, Lyons je kratko primijetio kako suvremene teorije poriču tvrdnju Brentana i Husserla: da je svijest bitna za intencionalnost (Lyons, 1995: 4). Ova procjena izaziva tri kritička pitanja: prvo, nije li Lyonsov prikaz već zastario? Kao dio opće »eksplozije svijesti«, odnos između svijesti i intencionalnosti trenutno je opet zanimljiv za raspravu. Drugo, je li Lyonsov prikaz bio zastario već kad ga je napisao? Ne samo da izgleda prilično čudnim što je Lyons zanemario Searleovu teoriju intencionalnosti nego još i više kad je o tome riječ – Lyons je očito mislio da su teorije intencionalnosti isključivi interes analitičke filozofije, tako da uopće nije uputio na teorije intencionalnosti prisutne u francuskoj i njemačkoj misli 20. stoljeća. Zadnji kritički prigovor odnosi se na Lyonsovu opetovanu nakanu da Brentana i Husserla stavi jednog pored drugog. Lyons nije jedini koji povezuje tu dvojicu (premda je prilično čudno vidjeti Husserlovu teoriju intencionalnosti opisanu kao teoriju 19. stoljeća (Lyons, 1995: 3), no to što njegovo gledište dijele mnogi drugi analitički filozofi ne čini to gledište nimalo istinitijim. Ne samo da između Brentanove i Husserlove teorije intencionalnosti ima ključnih razlika (tome je tako i kad je riječ o Husserlovoj ranoj teoriji u *Logičkim istraživanjima*), ali predstavljati Brentanovu teoriju intencionalnosti neprestano kao jedinu kontinentalnu

alternativu pristupima iz analitičke filozofije, to otkriva zapanjujuće pomanjkanje bliskosti s filozofskom tradicijom.

17

Drugo područje jest problem samosvijesti. Fenomenološko istraživanje samosvijesti tipično se stavlja u kontekst rasprave o tako različitim problemima kao što su prostornost, utjelovljenje, vremenitost, intersubjektivnost, pozornost itd. No ipak, karakteristična crta najnovije analitičke filozofije jest i to da se sve veći broj filozofa distancirao od tradicionalnog filozofiranja u fotelji i odustao od pokušaja da temeljne strukture uma shvati samo pomoću *a priori* pojmovne analize. Umjesto toga, oni su se počeli angažirati u dijalogu s empirijskom znanostima i oslanjati na izvore koji se nalaze u kognitivnoj znanosti, psihopatologiji, neuropsihologiji i razvojnoj psihologiji. Kao rezultat toga, postali su svjesni međugre između subjektivnosti, utjelovljenosti i okoline, te su izveli zaključke o problemima poput postojanja prelingvističkih oblika samosvijesti, tjelesnih korijena samoskustva i povezanosti između izvan- i unutar-materičnog začeca, što je sve zapanjujuće slično gledištima što ih već imamo u fenomenologiji. Usp. Zahavi, 1999 i 2002.

18

Jamesu Hartu, Eduardu Marbachu, Johnu Drummondu i Anthonyju Steinbocku dužan sam za komentare ranije verzije ovoga članka. Istraživanje je novčano potpomogla Danska nacionalna istraživačka zaklada.

- Heidegger, Martin, 1996. *Being and Time*. Albany: Suny.
- Hodgson, David, 1996. »The easy problems ain't so easy«. *Journal of Consciousness Studies* 3/1: 69–75.
- Husserl, Edmund, 1959. *Erste Philosophie II (1923–24)* (Husserliana VIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (Husserliana III/1–2). Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - 1984. *Logische Untersuchungen II* (Husserliana XIX/1–2). Martinus Nijhoff: Den Haag.
- Jacob, Pierre, 1998. »What Is the Phenomenology of Thought?«, *Philosophy and Phenomenological Research* 58/2: 443–448.
- Lyons, William, 1995. *Approaches to Intentionality*. Oxford: Clarendon Press.
- McGinn, Colin, 1991. *The Problem of Consciousness*. Blackwell: Oxford.
- McIntyre, Ronald, 1999. »Naturalizing Phenomenology? Dretske on Qualia«, u: Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud i Jean-Michael Roy (ur.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 429–439.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- 1964. *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Moore, G. E., 1903. »The Refutation of Idealism«. *Mind* 12: 433–453.
- O'Shaughnessy, Brian, 2000. *Consciousness and the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary, 1999. *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.
- Rudd, A. J., 1998. »What it's like and what's really wrong with physicalism: A Wittgensteinian perspective«. *Journal of Consciousness Studies* 5/4: 454–463.
- Sartre, Jean-Paul, 1942/1976. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Scheler, Max, 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern/München: Francke Verlag.
- Searle, John R., 1998. *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books.
- Siewert, Charles P., 1998. *The Significance of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, David Woodruff, 1989. *The Circle of Acquaintance*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Strawson, Galen, 1994. *Mental Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye, Michael, 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Van Gulick, Robert; Block, Ned; Flanagan, Owen J.; Güzeldere, Güven (ur.), 1997. »Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?«, u: *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 559–566.
- Zahavi, Dan, 1999. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- 2001a. »Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity.« *Journal of Consciousness Studies* 8/5–7: 151–167.
 - 2001b. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press.

- 2002. »First-person thoughts and embodied self-awareness. Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology«, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 7–26.
- 2003a. »Phenomenology of the self«, u: Anthony David i Tilo Kircher (ur.), *The Self and Schizophrenia. A Neuropsychological Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 56–75.
- 2003b. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- 2004. »Natural Realism, Anti-Reductionism, and Intentionality. The 'Phenomenology' of Hilary Putnam«, u: David Carr i Chan-Fai Cheung (ur.), *Time, Space, and Culture*. Heidelberg/Berlin/New York: Springer, 235–251.

Dan Zahavi

Intentionality and Experience

Since the publication of Chalmers's influential work, The Conscious Mind (1996), it has been customary to divide the philosophical problems of consciousness into two groups. Whereas the so-called "hard problem" of consciousness concerns the nature of phenomenal awareness and the first-person perspective, the "easy problems of consciousness" mainly concern the notion of intentionality. But is it really possible to investigate intentionality thoroughly without taking the experiential dimension into account? And vice versa, is it possible to understand the nature of subjectivity and experience if we ignore intentionality, or do we not run the risk of thereby reinstating a Cartesian subject-world dualism that ignores everything captured by the phrase "being-in-the-world"? In my article, I will inquire whether phenomenal consciousness and intentionality are two sides of the same coin that cannot be separated without committing a fallacy of division.

Key words

intentionality, experience, phenomenal awareness, Cartesian dualism, fallacy of division