

## **Mark A. Wrathall**

Brigham Young University, Department of Philosophy, 4085 JFSB, USA-Provo, UT 84602  
maw2@email.byu.edu

### **Ne-racionalni temelji i ne-konceptualni sadržaj<sup>1</sup>**

#### **Sažetak**

*Fenomenološka tradicija dugo je smatrala da prirodna percepcija nije ni konceptualno artikulirana niti upravljana determinističkim zakonima, već je radije organizirana prema praktično artikuliranoj strukturi tjelesnog bitka-u-svijetu. Ali to ostavlja problem objašnjavanja kako percepcija može omogućiti opravdavajuću podršku mišljenju. Odgovor fenomenologa jest taj da nam značenjska (ali ne konceptualna) struktura prirodne percepcije omogućuje da mislimo o objektima motivirajući pojedinačne misli o objektima kakvima se oni predstavljaju u percepciji. Pokazujem kako takvo gledište omogućuje izlaz iz briga koje more suvremenu filozofiju uma.*

#### **Ključne riječi**

fenomenološka tradicija, prirodno opažanje, deterministički zakoni, filozofija uma

Određena mjera znatnog utjecaja kartezijanskog dualizma prisutna je u činjenici da on često ograničuje čak i načine na koje ga odbacujemo. Istina je da neki ljudi prihvaćaju temeljnu sliku dualizma između mentalnih i fizikalnih *supstancija*. Dualizam ipak oblikuje filozofiju uma – u tome, primjerice, da skoro svatko zadaću oblikovanja odnosa između uma i tijela smatra središnjom. Tako se ponekad čini kao da se jedini mogući razlog ljudskih bića sastoji u pružanju mentalnog ili fizikalnog opisa, ili pak u objašnjavanju kako se mentalni i fizikalni opisi međusobno odnose.

Ovaj isti dualizam ograničuje načine kojima razumijevamo opažanje. Veliki dio prijevora o naravi opažanja proizlazi ipak iz činjenice da se predmeti opažanja naizgled opiru bilo mentalnoj ili fizikalnoj kategorizaciji. Oni se nalaze u čudnom položaju po tome što, dočim su dostupni mišljenju, također su i neovisni o njemu. Ta neovisnost očituje se, primjerice, u tome da sva obilježja promatranoga objekta u opažanju nisu prisutna odjednom. Očituje se također po tome što nijedna pojedinačna misao, ili niz misli koje o nekom predmetu imamo, ne iscrpljuje sve što se o njemu može misliti. Merleau-Ponty tako primjećuje da

»... svaki vid stvari koja potpada pod naše opažanje još je uvijek samo poziv da opažamo iza njega, samo trenutna stanka u opažajnom procesu. Kada bi se doprlo do same stvari, bilo bi to upravo od onog trenutka koji se nalazi pred nama i lišena njezina tajanstva. Stvar bi prestala postojati kao stvar upravo u onom trenu kad pomislimo da je posjedujemo. Ono što čini 'stvarnost' stvari stoga je upravo ono što stvar trga iz našega zahvata.«<sup>2</sup>

1

Ranija verzija ovoga članka pojavila se pod naslovom »Non-rational grounds and mind-transcendent objects«, u: Jeff Malpas (ur.), *From Kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental*, Routledge, London 2003., str. 197–209. Htio bih zahvaliti Hubertu Dreyfusu na njegovim komentarima ranijih nacрта ovoga članka, kao i za naše broj-

ne diskusije o ovim temama. Također bi htio zahvaliti Dennisu Packardu na pomoći oko stanovitih korekcija.

2

Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge, London 1995., str. 233.

Postoji, međutim, nemala tenzija između ovih dvaju obilježja predmeta koji nadilaze um, barem glede nekih načina shvaćanja koliko je predmet trenutno dostupan ili neovisan o misli. S transcendentnog idealističkog stanovišta, primjerice, da je predmet dostupan mišljenju upravo zato što ga konstituiramo u mislima, teško je vidjeti kako bi on mogao biti neovisan o mišljenju. Takvo stanovište, naravno, prima poticaj u prvom redu iz toga da, ako predmet *nije* konstituiran u granicama naših pojmova, isto je tako teško vidjeti kako bi on mogao biti dostupan mišljenju.

Nedavni rad Johna McDowella<sup>3</sup> sugerirao je kako bi jedan način da se eliminira ta tenzija bilo odbaciti nepotrebnu isključivost između kauzalnih i logičkih struktura – između »prostora razloga« i »kraljevstva zakona«, prema McDowellovoj terminologiji. Prihvaćajući u modificiranom obliku tradicionalno razlikovanje između pojmovne strukture prostora razloga i strukture koja djeluje u kraljevstvu zakona (tj. prirodnih predmeta i njihova utjecaja na naša prirodna tijela), McDowell predlaže da se opažajno iskustvo može razumjeti u granicama pojmovnih moći koje prožimaju i sudjeluju u djelatnostima osjetilnosti što ih obilježuju pojmovi kraljevstva zakona. Takav bi nazor, čini mi se, razriješio gore ocrtanu tenziju. On bi to, međutim, učinio pružajući fenomenološki netočan prikaz opažanja.

Među fenomenolozima, naprotiv, rješenje se ne nalazi u prilagođavanju mentalnog i fizikalnog, nego u razotkrivanju sadržaja vlastitog opažanja (i djelovanja, u tu svrhu) koje prema strukturi nije ni kauzalno niti logičko. Merleau-Ponty, primjerice, dokazuje kako nijedna varijacija iscrpljena u kartezijskim pojmovima neće nikad razjasniti ljudski način postojanja u svijetu. »Postoje dva klasična nazora«, primjećuje on:

»... od kojih jedan promatra čovjeka kao rezultat fizikalnih, fizioloških i socioloških utjecaja što ga oblikuju izvana i čine ga jednom od mnogih stvari; drugi se sastoji u prepoznavanju akozmičke slobode u njemu, utoliko što je on duh koji sebi predočuje istinske uzroke koji navodno djeluju na njega.«<sup>4</sup>

Za Merleau-Pontyja »nijedan nazor ne zadovoljava«;<sup>5</sup> bilo koji adekvatan prikaz ljudskog postojanja trebat će pribjeći načinu objašnjenja koje nije ni kauzalno niti racionalno, te će trebati razvidjeti sadržaj ljudskih stanja, ni kao fizioloških niti kao logičkih. Merleau-Ponty tvrdi da model za razumijevanje ljudskog bića ne može biti ni onaj inferencijalnih ili justifikacijskih odnosa eksplicitne misli, niti onaj slijepih i mehaničkih djelovanja materijalne uzročnosti. On umjesto toga predlaže da bi paradigmom trebalo biti »opažanje našega vlastitog tijela i opažanje izvanjskih stvari« koje, kada ih pravo razumijemo,

»... pružaju primjer (...) svijesti ne u posjedovanju potpuno determiniranih predmeta, primjer oživljene logike koja ne može opravdati samu sebe, te primjer imanentnog značenja koje nije sebi jasno, te postaje potpuno svjesno sebe samo pomoću iskušavanja nekih prirodnih znakova.«<sup>6</sup>

Dualistička pretpostavka umova u objektivnom, materijalnom svijetu, drugim riječima, promašuje i predmete iskustva i svijest o tim predmetima – one prve promatra kao potpuno objektivne i određene, a ovu potonju kao očitu po sebi i potpuno dostupnu refleksiji. Ako hoćemo zahvatiti istinski karakter našega iskustva svijeta, Merleau-Ponty sugerira »kako je potrebna potpuna preobrazba razumijevanja«.

U ovome članku, ja nastavljam jedan korak u »potpunoj reformi« razmatrajući pristup alternativan McDowellovu, što smo ga gore pretresali. Ondje gdje McDowell nastoji razriješiti napetost sugerirajući da je opažajno is-

kustvo pojmovno artikulirano, fenomenolozi poput Heideggera i Merleau-Pontyja tvrde da je »prirodno opažanje« – vrsta opažanja u kojem smo apsorbirani dok smo uključeni u naš prirodni, svakodnevni tijek poslova – najpoglavitije i točno obilježeno ne-konceptualnim terminima. Prirodno opažanje, posebice, nije pojmovno artikulirano, niti njime upravljaju deterministički zakoni, nego je radije organizirano u skladu s praktično artikuliranom strukturom tjelesnog postojanja-u-svijetu. Neovisnost predmeta o mišljenju na fenomenološkoj slici razumijeva se u terminima ne-konceptualne prisutnosti predmeta u opažajnom iskustvu. Iz toga, međutim, izranja problem kako takvi predmeti mogu biti prisutni mislima. Fenomenolozi odgovaraju tako što kažu da nam znakovita (ali ne pojmovna) struktura prirodnog opažanja omogućuje misliti o predmetima motivirajući pojedinačne misli o njima onako kao što se oni predstavljaju u opažanju. To nam dopušta uvidjeti kako ne-pojmovno iskustvo prirodnog opažanja utemeljuje naše misli

»... uređujući oko subjekta svijet koji mu govori o sebi, te njegovim vlastitim mislima daje njihovo mjesto u svijetu.«<sup>7</sup>

Fenomenolozi bi, ukratko, na McDowellovo stanovište gledali kao da ono proizlazi iz nepotrebno dihotomijskog načina mišljenja koje ne može pravilno ocijeniti opažajno iskustvo. Da bismo stvorili situaciju za fenomenološki nadahnut prikaz, trebat će objasniti kako se fenomenologija pre-propozicionalne očitosti razlikuje od onoga što je Sellars nazvao »mitom danoga«, ili od gledišta da se propozicionalna stanja mogu racionalno podržati ne-propozicionalnim sadržajima. McDowell je, po meni s pravom, slijedio Sellarsa kritizirajući kao neodrživu ideju onoga danoga koje racionalno podupire naša uvjerenja. To je McDowella dovelo do tvrdnje da bi o opažajnom iskustvu trebalo misliti kao da je ono skroz nasokoz konceptualno artikulirano, jer samo ako jest takvo može ono stajati u bilo kojoj vrsti zasnivajućeg ili opravdavajućeg odnosa prema drugim intencionalnim stanjima. Slično je razmatranje filozofe poput Davidsona dovelo do tvrdnje da svijet, takav kao što je kauzalno konstituiran, može uzrokovati, ali ne i racionalno poduprijeti naša uvjerenja glede svijeta. Ovo se čini poput jedino prihvatljive alternative, sve dok ne postoji nikakav način, u smislu ne-mita-danoga, obilježavanja odnosa misli prema ne-logičkim i ne-kauzalnim opažajnim sadržajima. Ako stoga treba odbaciti dihotomijski prikaz prostora i kraljevstava, te opravdati fenomenološku primjedbu, trebalo bi ga razlikovati od prikaza mita onoga danog.

Da budem još precizniji, potpuno opravdanje trebalo bi tražiti tako da netko pokaže, prvo, kako opažajni sadržaj nije nužno propozicionalan i, drugo, kako ne-propozicionalni sadržaji mogu u nekom smislu utemeljiti propozicionalne tvrdnje i stavove. Ja ću – radije nego da pružim argument glede prvog problema – jednostavno uvelike prihvatiti Heideggerov i Merleau-Pontyjev opis opažanja kao ne-konceptualno artikuliranog.<sup>8</sup> Vjerujem da je

<sup>3</sup> John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard 1996.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, »The Battle over Existentialism«, u: Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Nonsense*, Northwestern University Press, Evanston 1964., str. 71–72.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, str. 49.

<sup>7</sup> Ibid., str. 132.

<sup>8</sup> Drugi su počeli nudeći obranu fenomenološkog gledišta o ne-propozicionalnim i ne-konceptualnim sadržajima. Vidi, primjerice, Sam Todes, *Body and World*, te Sean Kelly, »What

opis točan. Neću ga, međutim, ovdje pokušavati opravdati, i to zato što bih se htio usredotočiti na artikuliranje fenomenološkog odgovora na drugo pitanje. Prije nego to učinim, želim ipak ukratko istražiti način na koji McDowellov pristup problemu proizlazi iz dualizma logičkih i kauzalnih struktura. Mislim kako je ovaj problem korisno rasvijetliti preispitujući ideju intencionalnog sadržaja, a razvoj McDowellova argumenta kao odgovor na Davidsonov prikaz intencionalnog sadržaja.

## 1. Problem intencionalnog sadržaja

Htio bih započeti detaljnijim razmatranjem napetosti između prisutnosti predmeta mislima i neovisnosti predmeta o mislima. Tradicionalan, a ja mislim i ispravan način korištenja pojma »prisutnosti« mislima jest kad govorimo o uspjehu usmjeravanja naših misli na predmete u svijetu. Štogaod drugo mi rekli o usmjerenosti na svijet, možemo biti sigurni da naše misli, naši propozicionalni stavovi nisu usmjereni na predmete u svijetu ako izvršenje tih stavova ne ovisi (barem donekle) o stanju svijeta. Tako, bilo kakvo potpuno objašnjenje našega odnosa prema stvarima oko nas mora moći pružiti prikaz kako intencionalni stavovi zadobivaju svoj sadržaj iz samih predmeta. Bez takvog prikaza, naša sposobnost razmišljanja, žudnje, gajenja uvjerenja, itd., glede predmeta koji transcendiraju um čini se magijskom.

Bjelodani izvor intencionalnog sadržaja jest svijet sâm kakvog susrećemo u našim svakodnevnim aktivnostima. Tvrdnje i pojmovi koje upotrebljavamo čini se da su odgovorni za naše iskustvo svijeta. Prirodno je stoga misliti da sadržaj nalazi put u naše intencije dok oblikujemo i revidiramo pojmove u svjetlu našega uzajamnog djelovanja sa svijetom. U ovoj misli nesumnjivo postoji nešto ispravno. No, s obzirom na to da je naša opažajna interakcija sa svijetom naizgled interakcija između materijalnih tijela, te tako biva najbolje obilježena uzročnim pojmovima, javlja se problem: kako uzročna interakcija može dovesti do konceptualno sadržajnih stanja?

U empiricističkoj tradiciji mišljenja sadržaj naših misli manje je ili više izravno »ugode«, kao što kaže Quine, prema kauzalnim stimulacijama naših senzornih površina. Prema Quineu, »dvije temeljne zasade empiricizma ostaju neoborive«:

»Jedna je ta da je osjetilna očitost jedini dokaz koji *postoji* u znanosti. Druga je ta da svako pridavanje značenja riječima mora napokon počivati na osjetilnoj očitosti.«<sup>9</sup>

U Quineovu slučaju, sadržaj rečenica iz naše opservacije povezan je s »vremenski uređenom klasom receptora koji se pokreću tijekom posebne sadašnjosti«. <sup>10</sup> Tako, premda je njegov napad na »dvije dogme empiricizma« potcijenio ideju bilo kakve tiješne povezanosti između rečenica i misli, s jedne strane, te posebnih kauzalnih interakcija sa svijetom, s druge, njegova filozofija ništa manje ne sudjeluje u empiricističkom nazoru da sadržaj počiva na našim intencijama pomoću kauzalne interakcije sa svijetom.

Postoji ipak problem sa svakim nazorom koji na sadržaj intencionalnih stanja gleda kao da se sastoje od puko osjetilnih podražaja – dok se objašnjava, naime, kako osjeti dovode do uistinu propozicionalnih sadržaja. Nije jasno kako osjeti mogu pridonijeti bilo fiksiranju sadržaja naših misli ili iskaza, ili pak u pružanju racionalnog opravdanja za njih. Dodavanjem osjeta ili drugih posrednika toj mješavini, javlja se novi problem – objasniti kako se osjeti mogu sastaviti zajedno tako da odgovaraju bliskim predmetima svijeta koji

naseljavamo, jer su naše misli i riječi (barem u većini) usmjerene upravo prema tim bliskim predmetima. Još važnije, dodavanje osjeta kao posrednika između naših misli i svijeta služi potcjenjivanju ideje da smo u neposrednom dodiru sa svijetom koji transcendiraju um. To je zato što, kao što Davidson primjećuje,

»... obrasci podražaja, poput osjetnih podataka, ne mogu se identificirati niti opisati bez upućivanja na ono 'što se događa oko nas'. Ako naše znanje o svijetu posve potječe iz očitosti ove vrste, tada ne samo da nas naša osjetila mogu prevariti nego je moguće da smo sustavno i općenito prevareni... Blizak je problem, naravno, u tome da nepovezanost stvara rascjep koji nikakvo razmišljanje niti konstrukcija ne mogu prihvatljivo premostiti. Jednom kad se odabere kartezijansko polazište, o dokazu se ne može reći što on dokazuje, ili se barem tako čini. Pri tom je javljaju idealizam, redukcionistički oblici empiricizma i skepticizam.«<sup>11</sup>

Davidson, štoviše, tvrdi da bilo koja teorija koja pokušava naše misli zasnovati na takvim posrednicima mora moći objasniti »kakav je zapravo odnos između osjeta i uvjerenja koje onome prvom dopušta da potvrdi ovo drugo?«<sup>12</sup> Problem je u tome da »odnos između osjeta i uvjerenja ne može biti logički, zato što osjeti nisu uvjerenja ili drugi propozicionalni stavovi.«<sup>13</sup> Ako je Davidsonov argument točan, mi smo ostavljeni s dvjema potencijalno nespojivim pretpostavkama: prvom, da je naš opažajni susret sa svijetom kauzalna transakcija, te drugom, da su misli, budući propozicionalne u sadržaju, racionalno odgovorne samo drugim propozicionalnim entitetima. Pretpostavke su nespojive ako ne možemo vidjeti načina da odmaknemo od kauzalne transakcije prema propozicionalnom sadržaju. Njihova nespojivost biva problemom ako želimo ispričati uvjerljivu priču o tome kako naše misli mogu biti u dodiru s predmetima koji transcendiraju um – otud tenzija koju smo opazili u uvodu.

Očiti način da se izbjegne nespojivost, jest vidjeti kauzalnu transakciju kao da ona u nama proizvodi propozicionalno stanje – uvjerenje o svijetu. To i jest zapravo Davidsonovo gledište:

»Kakav je dakle odnos? Odgovor je, mislim, očit: odnos je kauzalan. Osjeti uzrokuju neka uvjerenja, te su u tom smislu oni osnova ili temelj tih uvjerenja.«<sup>14</sup>

Jednom kad smo se domogli jezika, tvrdi Davidson, svijet može uzrokovati da imamo uvjerenja. Tu vrstu interakcije sa svijetom Davidson naziva »propozicionalnim opažanjem«. S jezikom, tvrdi on, dolazi sposobnost za propozicionalnu misao. Zahvaljujući toj sposobnosti, svijet može uzrokovati da izravno imamo opažajna uvjerenja. No, onda nema potrebe da se samom opažajnom iskustvu dade opravdavajuća uloga u odnosu prema tim uvjerenjima:

do we see (when we do)?«, *Philosophical Topics* 27 (1999), str. 107–128.

9

Willard Van Orman Quine, »Epistemology naturalized«, u: W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969., str. 75.

10

Willard Van Orman Quine, *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Harvard 1998., str. 17.

11

Donald Davidson, »Myth of the Subjective«, u: Donald Davidson, *Subjective, Intersubjec-*

*tive, Objective. Philosophical Essays*, sv. 3, Oxford University Press, New York 2001., str. 162.

12

Donald Davidson, »Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Ernest LePore (ur.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986., str. 310.

13

Ibid., str. 311.

14

Ibid.

»Naši su osjetni organi, naravno, dio uzročnog lanca od svijeta prema opažajnom uvjerenju. Nisu, međutim, svi uzroci razlozi: aktiviranje naših mrežnica ne tvori dokaz da vidimo psa, niti vibracije sitnih dlačica u nutrini uha pružaju razlog da mislimo kako pas laje. ‘Vidim to svojim vlastitim očima’ jest legitiman razlog za vjerovanje da se u supermarketu nalazio slon. To, međutim, ne govori ništa više negoli da me je nešto što sam vidio navelo da vjerujem kako je slon bio u supermarketu.«<sup>15</sup>

Tako smo mi, prema Davidsonovu gledištu, fizički organizmi koji uzajamno uzročno djeluju sa svijetom, a ta interakcija ne pruža nikakvu obavijest s propozicionalnim sadržajem. Ona, međutim, zahvaljujući našim lingvističkim sposobnostima, uzročno dovodi do opažajnih uvjerenja.

To je koherentna priča koju treba ispričati, ali ona ima jednu kobnu posljedicu za ideju intencionalnog sadržaja. Budući da svijet u stvaranju naših uvjerenja djeluje samo uzročno, a uzroci ne mogu poslužiti kao razlozi za pridržavanje uvjerenja, slijedi da možemo biti indiferentni glede toga koje uzroke uspoređujemo s kojim uvjerenjima. Rezultat je neodređenost referencije – nemogućnost, naime, da se otkrije bilo kakav jedinstven suodnos između pojedinačnog predmeta kao uzročno konstituiranoga, te pojedinačnog uvjerenja.

Posljedica te neodređenosti, kao što McDowell brzo ističe, jest to da ne možemo uspostaviti nikakve čvrste spona između naših uvjerenja o svijetu i pojedinačnih crta toga svijeta. Kao što je to Quine objasnio,

»... sveukupno područje (uvjerenja, op. a.) tako je neodređeno po svojim graničnim uvjetima i iskustvu, da je moguć vrlo širok izbor glede toga koje tvrdnje treba iznova preispitati u svjetlu bilo kojeg pojedinog protivnog iskustva. Nikakva pojedinačna iskustva nisu povezana s bilo kojim pojedinačnim tvrdnjama u nutrini toga područja, osim neizravno pomoću razmatranja ravnoteže koja pogađa polje kao cjelinu.«<sup>16</sup>

No i bez fiksnih spona, tvrdi McDowell, u rizik dovodimo misao da se naše ideje uopće tiču svijeta:

»... usmjerenost prema svijetu iskustvenog mišljenja možemo osmisliti samo zamišljajući kao da ono može odgovoriti iskustvenom svijetu za njegovu ispravnost, a to odgovaranje iskustvenom svijetu možemo razumjeti samo kao da je posredovano odgovaranjem sudištu iskustva, zamišljenog u smislu izravnih utjecaja svijeta na posjednike opažajnih sposobnosti.«<sup>17</sup>

McDowell tako objašnjava da

»... ako ne dopuštamo da intuicije stoje u racionalnim odnosima prema mislima, u pitanje se dovodi upravo njihovo posjedovanje sadržaja. Kad Davidson tvrdi da je skup uvjerenja siguran kako je ponajvećma istinit, on si pomaže idejom skupa uvjerenja, skupa stanja koja imaju sadržaj. To pak znači da, ma kako uspješno dokaz mogao proizvesti svoje vlastite pojmove, on dolazi prekasno, e da bi neutralizirao stvarni problem.«<sup>18</sup>

McDowell tako, suprotno Davidsonu, tvrdi da je ideja intencionalnog sadržaja koherentna jedino ako možemo uvidjeti način kako stvarima u svijetu dodijeliti više-nego-kauzalnu ulogu. McDowell predlaže da izbjegnemo nespojivost kauzalne strukture opažajnih interakcija s predmetima i racionalnih odnosa između opažanja i uvjerenja, pretpostavljajući da svijet u kauzalnom interaktivnom djelovanju s nama potiče naše opažajne sposobnosti. Svijet se tako na početku predstavlja kao da je propozicionalno artikuliran. Razlika je u tome što – prema McDowellu a ne prema Davidsonu – u svojem iskustvu samoga svijeta možemo taj svijet promatrati kao da nosi određenu vrstu sadržaja kojemu naše misli mogu odgovarati. McDowellov pristup bi, drugim riječima, iznova htio spasiti ideju intencionalnog sadržaja, objašnjavajući kako naše misli mogu izravno odgovarati iskustvu.

Zanimljivo je ipak to što se, usprkos njihovim razlikama, McDowell i Davidson obojica slažu da sadržaj opažanja, ako nije konceptualno artikuliran, ipak u najboljem slučaju može stajati u puko kauzalnom odnosu prema intencijama. Oni se razlikuju samo po tome da li se sam svijet nama predstavlja u opažajnom iskustvu kao konceptualno artikuliran.

Fenomenolozi u tradiciji Heideggera i Merleau-Pontyja ipak su na temelju fenomenologije opažanja uvjereni da su naša propozicionalna stanja i stavovi zasnovani, a ne uzrokovani, u našem iskustvu svijeta, te da našem iskustvu ponajvećma nedostaje propozicionalna struktura. Prije negoli se prihvatimo rasprave o ovom »zasnivajućem« odnosu, ipak bih htio ukratko preispitati fenomenološku osnovu tvrdnje da iskustvo uglavnom nije konceptualno artikulirano.

## 2. Prirodno i propozicionalno opažanje

Središnje obilježje i Heideggerova i Merleau-Pontyjeva prikaza opažanja jest insistiranje na tome da intencionalni načini ponašanja ovise o pre-konceptualnim načinima bitka-u-svijetu, i to zato, tvrde obojica, što su intencionalni načini ponašanja izravno usmjereni prema predmetima preko propozicionalnih sadržaja, a propozicionalni sadržaji mogu imati predmet jedino zahvaljujući pre-propozicionalnoj očitosti predmeta naših intencija. Heideggerovo insistiranje na tome, čini se da je motivirano sljedećim zapažanjem: naša sposobnost da stvaramo tvrdnje o stvarima ili da o njima imamo izričite misli – tj. naša sposobnost da budemo u stanjima ili stavovima koji se mogu obilježiti u pojmovima propozicionalnog sadržaja – čini se da ovisi o našem udaljavanju od tekućeg praktičnog angažiranja s tim stvarima, a u tom našem udaljavanju od istoga, mijenja se naše iskustvo same situacije.

Heidegger primjećuje da u »prirodnom opažanju« – našem opažanju stvari u tijeku svakodnevnog općenja sa svijetom – ono što opažamo nije lako dostupno mislima. On zaista tvrdi da sama ideja kako o svojem prirodnom opažanju nečega možemo misliti jest »konstruktivistička povreda činjenica«. To je zato što

»... mi u svojem prirodnom odnošaju prema stvarima nikad ne promišljamo pojedinu stvar, pa uvijek kad je zahvatimo samu za sebe izvlačimo je iz konteksta kojemu pripada prema svomemu sadržaju.«<sup>19</sup>

Kontekst na koji Heidegger upućuje jest »okolni kontekst« u kojem su stvari artikulirane u skladu s našom »praktičnom svakodnevnom orijentacijom«.

»Kontekstualnost stvari koje nas ovdje okružuju stoji na pomolu, ali ne za motritelja, premda mi ovdje sjedimo kako bismo opisali stvari.«<sup>20</sup>

15

Donald Davidson, »Seeing through Language«, u: John Preston (ur.), *Thought and Language*, Royal Institute of Philosophy Supplement 42, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

16

Willard Van Orman Quine, »Two Dogmas of Empiricism«, u: W. V. Quine, *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Harvard 1980., str. 42–43. Vidi McDowellovu raspravu o ovome i postavci neodređenosti u: J. McDowell, *Mind and World*, str. 129 i dalje.

17

J. McDowell, *Mind and World*, str. xvii.

18

Ibid.

19

Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Indianapolis 1975., str. 162–163.

20

Ibid., str. 163.

Vrstu motrenja koju izvodimo u prirodnom opažanju Heidegger naziva »cirkumspekcijom«. Predmeti oko nas u cirkumspekciji stoje isprva potpuno nenametljivi i nemislivi. Zaista, u cirkumspekciji uopće propozicionalno ne shvaćamo stvari:

»Kad ovdje ulazimo kroz vrata, ne opažamo stolice, a to vrijedi i za ručicu vrata. Oni se ipak ništa manje ne nalaze tamo na ovaj osobit način: prolazimo pokraj njih cirkumspektivno, izbjegavamo ih cirkumspektivno, spotičemo se o njih, i tome slično.«<sup>21</sup>

Merleau-Ponty, slično tome, tvrdi da u familijarnim situacijama, »baš kao što ne vidimo oči bliskoga lica, nego naprosto njegov pogled i izražaj, tako jedva da zamjećujemo bilo koji predmet.«<sup>22</sup> On objašnjava:

»... u prirodnom stavu ja nemam opažanja, ne postavljam ovaj predmet kao da se nalazi pokraj onoga drugoga, usporedo s njihovim objektivnim odnosima, te imam tijek iskustava koja simultano i sukcesivno objašnjavaju i uključuju jedno drugo.«<sup>23</sup>

Činovi eksplicitnog opažanja – opažanja u kojem vidimo određene predmete u određenim odnosima jednog prema drugom – izranjaju jedino iz »dvojbениh opažanja«. Držim da time Merleau-Ponty misli kako perceptualno iskustvo postaje artikuliranim na način koji bi ga doveo do otkrivanja racionalnih odnosa samo onda kad se javi naročita potreba – kao kad se, primjerice, dvosmislenost situacije protivi bilo kakvom lakom odgovoru, te nas tako sprječava da i dalje nastavimo s »tijekom iskustava«. Takve izvedene oblike perceptualnog iskustva ne bi, prema tome, trebalo smatrati paradigmatiskima:

»... oni ne mogu biti ni od kakve koristi u analizi opažajnog polja, zato što su iz njega ekstrahirani od samoga početka, zato što ga pretpostavljaju, te zato što do njih dolazimo iskorištavajući upravo onu skupinu grupiranja s kojima smo postali bliski u bavljenju svijetom.«<sup>24</sup>

I Heidegger i Merleau-Ponty tako dijele gledište da je većina našeg opažajnog iskustva svijeta artikulirana u skladu s »grupiranjima« naših bliskih i praktičnih poslova sa svijetom. Već sam prije bio naznačio da ne namjeravam pružiti dokaz kojim bih pokazao kako su ta praktična grupiranja nesumjerljiva s konceptualnim artikulacijama. Umjesto toga, dokaz je ovdje ograničen samo na to da ustvrdi kako, ako prirodno opažanje *jest* ne-konceptualno uvjetovano, onda ono može ništa manje utemeljiti propozicionalna opažanja i misli.

Ova hipotetička tvrdnja bila bi zanimljiva ne zbog svoje vlastite vrijednosti, nego zato što je njezino poricanje samo dio McDowellova argumenta protiv ne-konceptualnog sadržaja. McDowellov dokaz otvara dvije tvrdnje: prvo, da je uvijek moguće artikulirati propoziciju detaljnu upravo koliko je detaljan i sadržaj opažanja,<sup>25</sup> te, drugo, kao što smo već vidjeli, da ako sadržaj opažanja još nije konceptualno artikuliran, onda on može stajati samo u kauzalnom odnosu prema našim propozicionalnim stavovima.

Glede prve tvrdnje, ona u najmanju ruku odbacuje određenu vrstu argumenta i to tako što podupire gledište da opažajno iskustvo nije pojmovno – naime, argument da iskustvo ne može biti pojmovno artikulirano, zato što su pojmovi prekrut način dijeljenja svijeta s obzirom na pravilnu ocjenu detaljne naravi našega iskustva toga svijeta. Postoji naravno razlika između »moći biti opisan kao...« i »biti već artikuliran u terminima nečega...«. Ova primjedba neće stoga po sebi potcijeniti fenomenološki prikaz sadržaja prirodnog opažanja. No ipak, ako vjerujemo da naše misli trebaju na neki način biti podržane od našega prirodnog opažanja svijeta, te prihvatimo drugu tvrdnju – da one ne mogu biti podržane na pravi način sve dok je



naše opažanje konceptualno artikulirano – onda bi ovo bilo dostatno da dovede u sumnju fenomenološki prikaz. Tako ću se sada vratiti na drugu tvrdnju.

Kao što sam već naznačio, i Heidegger i Merleau-Ponty je poriču. Što se, međutim, može reći kao odgovor na to? Ja mislim, prvo, da je važno vidjeti kako nas crta argumentiranja Davidsona i McDowella uči ponešto o tome kako konstruirati pre-konceptualno iskustvo svijeta i o odnosu kakav iskustvo ima prema propozicionalnim mislima o svijetu. Taj odnos, posebice, ne može biti inferencijalan ili opravdavajući – takav bi se odnos mogao održati samo između onoga što se odnosi i iste vrste sadržaja (naime, konceptualnog). Ali ni pre-konceptualno iskustvo svijeta ne može biti iskustvo nečega što ne može možda biti konceptualno izabrano. Možemo to vidjeti, ne prihvaćajući McDowellov argument kako pokazne zamjenice zapravo čine jezik dostatno savitljivim da izabere bilo što koje možemo iskusiti (premda sam sklon prihvatiti McDowellov argument o tome). Iz te činjenice također izravno slijedi da, ako su se predmeti našega iskustva tako potpuno opirali opisu u konceptualnim terminima, to bi nam onemogućilo vidjeti kako bi usmjerenost na njih mogla oblikovati ili utemeljiti sadržaj propozicionalnog stava.

Nama je, dakle, potreban način kojim ćemo sadržaj naših prirodnih opažanja misliti onako kao što se on može opisati u konceptualnim terminima, ali da nije artikuliran u konceptualnim terminima. I Heidegger i Merleau-Ponty, obojica, drže da, jednom kad izronimo iz tijeka iskustava, možemo doprijeti do toga da one iste stvari koje su prije bile pragmatično artikulirane vidimo kao da su konceptualno artikulirane. Razliku u sadržaju između pragmatične i konceptualne artikulacije Heidegger opisuje kao razliku između različitih vrsta »kao« struktura – hermeneutičkog »kao« cirkumspektivnog razumijevanja nasuprot apofantičkom »kao« tvrdnje.<sup>26</sup> To znači da, kad nešto jednostavno pragmatično odmjeravam, ja to isto promatram kao nešto. Ne uzimam to još, međutim, nužno kao nešto što može figurirati u mislima ili biti izraženo u riječima, itd. Naravno, jednom kad se dogodi prijelaz od hermeneutičkog na apofantičko »kao«, nije tajna kako se naša iskustva, sada konceptualno artikulirana, mogu racioanalno povezati s našim mislima. To naravno nije nikakvo rješenje, zato što bismo još trebali reći kako bi prirodno opažanje, koje je ne-konceptualno artikulirano, moglo stajati u zasnivajućem odnosu prema propozicionalnom opažanju, konceptualno artikuliranom. Tako se trebamo usredotočiti izravno na način kako bi ne-konceptualno artikulirano iskustvo moglo ne-racionalno utemeljiti, prije negoli uzrok, konceptualno artikuliranu misao.

Trebamo prvo razmotriti kako se odnos ne-racionalnog utemeljenja razlikuje od odnosa racionalnog utemeljenja. Iskustvo može pružiti racionalno utemeljenje dotle dokle je dostupno upotrebi u zaključivanju i opravdavanju. Može-

21

Ibid.

22

M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, str. 281.

23

Ibid.

24

Ibid.

25

»U mukama iskustva one vrste koja navodno nadilazi nečije konceptualne moći – iskustva koje po pretpostavci pruža prikladan primjer – netko može dati lingvistički izraz pojmu koji je oblikovan upravo tako fino kao i iskustvo, i to izgovarajući frazu poput 'ta sjena', u kojoj pokazna zamjenica iskorištava prisutnost uzorka.« (J. McDowell, *Mind and World*, str. 56–57.)

26

Vidi Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen <sup>15</sup>1979., str. 158.

mo dakle zaključiti da, ako iskustvo, koje stvara misli, nije dostupno za upotrebu u zaključivanju i opravdavanju, tada misao nije racionalno utemeljena. Upravo se u tome sastoji McDowellov i Davidsonov prigovor gledištu da je odnos između misli i opažajnih iskustava kauzalan odnos – neko uvjerenje ne može biti izvedeno ili potvrđeno pomoću uzroka (premda bi ono, naravno, moglo biti izvedeno ili potvrđeno pomoću uvjerenja o tom uzroku).

#### 4. Motivacije

Ako je bilo nekih obilježja našeg opažajnog iskustva koja nisu dostupna za upotrebu u zaključivanju i opravdavanju, no koja nas ipak disponiraju (prije negoli uzrokuju) da imamo misli koje imamo, tada bismo mogli reći da opažajno iskustvo stoji prema misli u ne-racionalno utemeljujućem odnosu. Merleau-Ponty takve odnose naziva »motivacijskima« i razlikuje ih kako od odnosa »objektivnog uzroka« tako i od racionalnih odnosa. Ne-fenomenološki pristupi opažanju, tvrdi on,

»... mogu birati jedino između razuma i uzroka... S druge strane, fenomenološki pojam *motivacije* jedan je od onih 'tekućih' pojmova koji se moraju oblikovati ako se želimo vratiti natrag fenomenima. Jedan fenomen oslobađa drugi, ne pomoću nekog objektivnog činidbenog uzroka, poput onih koji zajedno povezuju prirodne događaje, nego pomoću značenja koje on sadrži – postoji *raison d'être* za stvar koja vodi tijekom fenomena, a da se ne nalazi izričito ni u jednom od njih, a to je neka vrsta operativnog razuma.«<sup>27</sup>

Kako bismo se mogli okoristiti ovim »tekućim« pojmom, preispitajmo ukratko par primjera što ih Merleau-Ponty navodi ilustrirajući ga. Zatim ću zaključiti kazavši par riječi, i to objašnjavajući kako bi taj pojam mogao pružiti izlaz iz dihotomije između razloga i uzroka, koja namamljuje u stupicu čak i McDowella, usprkos njegovim krajnjim naporima da pokaže kako kraljevstvo zakona i područje razloga nisu uzajamno isključivi.

Razlikujmo, prvo, motivaciju od racionalnog utemeljenja, zagledajući u neke primjere kojima je svrha pokazati kako nešto može biti prisutno u opažajnom iskustvu i disponirati nas da imamo misao ili propozicionalno opažanje, ali ipak ne mogu biti dostupni zaključivanju ili opravdavanju. Merleau-Ponty to ilustrira primjećujući da su umjetnici tek nakon mnogo stoljeća slikanja zaista opazili onaj sjaj u oku bez kojega ono ostaje tupo i slijepo, kao na slikama ranih majstora. Taj se sjaj ne vidi kao takav, budući da je zapravo tako dugo mogao ostati nezamijećen, no ipak, zato što njegova puka odsutnost lišava predmete i lica svega života i izražaja, ima svoju ulogu u opažanju. Taj se sjaj vidi tek slučajno. On se našem opažanju ne predstavlja kao objektivna, nego kao pomoćna i posredujući element. On se ne vidi po sebi, no ipak omogućuje da vidimo ostatak.<sup>28</sup>

Pretpostavimo, drugim riječima, da vidim kako postoji živa osoba koja stoji ispred mene. Proizlazi da se to moje gledanje zasniva dijelom na činjenici da je odraz svjetla na oko te osobe dio onoga što vidim, ali nije prisutan na taj način da je dostupan za upotrebu kao *razlog* za moje viđenje da se tamo nalazi neka osoba. Činjenica da je odraz ostao nezamijećen – usprkos stoljećima napora da vjerno shvatimo što je ono što *zaista* vidimo – pruža na prvi pogled dokaz da ono što smo vidjeli nije bilo dostupno misli, te tako ne bi moglo utemeljiti zaključak (od činjenice da vidim odraz svjetla na oko, do zaključka da vidim osobu, primjerice), ili ne bi moglo poslužiti kao potvrda uvjerenja da vidim tu osobu. Uloga koju odraz svjetla ima jest, nasuprot tome, da me učini sklonim da vidim tu osobu koja je preda mnom (radije nego manekena, recimo).

Uopćavajući na takvim primjerima, Merleau-Ponty tvrdi da su sva naša konceptualno artikulirana iskustva motivirana egzistencijalnim shvaćanjem koje imademo o svijetu što nas okružuje – naime prethodnom bliskošću sa svijetom i time kako u njemu djelujemo. Budući da je ta bliskoost sa svijetom sama po sebi uvjet naše sposobnosti da vidimo kako nešto jest slučaj, te, prema tome, naše sposobnosti razmišljanja, ona po sebi nije općenito dostupna za upotrebu u zaključivanju i opravdavanju. Ili, da uzmemo drugi primjer, naša sposobnost da gledamo predmete u svijetu motivirana je našim iskustvom prostora. »Jablan uz cestu koji je zasaden manji od čovjeka«, primjećuje Merleau-Ponty, »zaista uspijeva postati istinskim stablom samo okrećući se prema obzoru.«<sup>29</sup> To da ga vidimo kao stablo (te ga tako možemo opisati riječju »stablo« ili kao da služi kao primjer za pojam *stablo*) ovisi, drugim riječima, o našoj sposobnosti da ga prostorno smjestimo. Nema, međutim, nikakva *razloga* za prostorno smještanje stabla kao što to mi činimo; ne možemo se pozvati ni na jednu konceptualno artikuliranu crtu svoga iskustva slikanja koja opravdava prostornu artikulaciju koju mu dajemo, ako išta onda zato što je sve što vidimo na slici posljedica, prema tome ne i osnova za prostornost u kojoj ono biva organizirano. Ako ne postoji nijedan razlog da gledamo stablo onako kao što se povlači prema obzorju, te dakle kao stablo, što onda uzrokuje da ga gledamo na taj način? On je motiviran činjenicom da nam gledanje na taj način pruža najbolji praktični zahvat na sceni. Naš način postojanja u svijetu takav je da smo spremni da predmeti u njemu budu smješteni na različitim dubinama. Ta je spremnost zacijelo ucijepljena u naša tijela činjenicom da se sam svijet oko nas prostire u tri dimenzije. Ovaj način postojanja, drugim riječima, utemeljuje naše opažanje motivirajući nam gledanje predmeta na prikladnoj dubini.

Motivacijski je, dakle, odnos onaj u kojem okolni svijet, zahvaljujući praktičnom značenju što za nas imaju njegove različite strane, djeluje na nas tako da nas uvlači u posebnu vrstu spremnosti. Ova spremnost, zauzvrat, projicirajući u svijet određenu vrstu aktivnosti, »polarizira« naše iskustvo svijeta, ističući neke dijelove okoliša, a zakrivajući druge.<sup>30</sup> Budući da je naša uključenost u svijet prilagođena posebnim elementima okoliša, kada ta uključenost stvara misli tada na njih možemo gledati kao da odgovaraju i djeluju na pojedinačne predmete.

No, da sada završimo, trebamo moći nešto reći o tome zašto se motivacijska priča jednostavno ne raspadne u varijantu na Davidsonov prikaz – zašto, naime, jednostavno ne kažemo kako naša tjelesna dispozicija uzrokuje da predmet smještago prostorno onako kao što to radimo. Odgovor se može naći u načinu na koji je osobita spremnost za svijet – što ju imamo u svojem pre-tematskom bavljenju njime – izravno odgovorna za specifična obilježja toga svijeta.<sup>31</sup> Vidjeli smo već kako heteronomija razloga i pukih uzroka

27

M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, str. 49–50.

28

Ibid., str. 309.

29

Ibid., str. 262.

30

»Za normalnu osobu, njegovi projekti polariziraju svijet, dovodeći pred oči gomilu znakova koji upravljaju djelatnošću, kao što bilješke u muzeju vode posjetitelja.« (Ibid., str. 112.)

31

Zapravo, kao što mi je Hubert Dreyfus spomenuo, naša nas tjelesna spremnost često nagoni prema uvjerenjima za koje znamo da su pogrešna. Pa ipak, još se uvijek osjećamo prisiljeni vidjeti stvari na određen način. Kao primjere takva fenomena, Merleau-Ponty pretresa opažajne iluzije poput načina na koji mjesec izgleda veći kada je nisko na horizontu, nego kad je ravno iznad glave, ili Zöllnerovu iluziju. Premda si možemo dokazati da je mjesec uvijek iste veličine, ipak »različiti dijelovi polja uzajamno djeluju i *motiviraju* taj ogromni mjesec na horizontu.« (Ibid., str.

znači da možemo biti ravnodušni glede toga kako pojedinačne misli uspoređujemo s pojedinačnim predmetima koji su uzročno definirani. »Nikakvo prizivanje uzročnosti ne može pogoditi određenost referencije«, primjećuje Davidson, »ako su samo znakoviti učinci odgovori na čitave rečenice«. <sup>32</sup> To je zato što rečenice mogu biti tumačene samo unutar konteksta cijelog obrasca uvjerenja, kojemu se, zauzvrat, pridaje sadržaj samo tako da se planira na istinosnim uvjetima. Tekući obrazac kauzalnih stimulacija činitelja koji se interpretira jesu, naravno, važna obilježja što ih treba razmotriti dok provodimo taj plan. Ona će, međutim, kao točke referencije koje bi trebale fiksirati cijeli kontekst uvjerenja, biti odveć raspršena. Sve dok su različita planiranja ekvivalentna u smislu pridržavanja sveopće istine i koherencije uvjerenja koja se planiraju, nema temelja za njihovo razlikovanje.

Svijet, međutim, kakav iskušavamo u prirodnoj percepciji, te tjelesna spremnost, što motiviraju i prirodna i propozicionalna opažanja, nisu na isti način ravnodušni jedno prema drugome. Tjelesna spremnost, dočim nije nužno odgovorna za konceptualno ocrtana obilježja svijeta, ipak djeluje u značenjima prebogatom poretku svijeta, te će, prema tome, prije negoli uzročno ocrtanom predmetu, odgovarati samo predmetu obilježenu značenjem.

Budući da je pojedinačna vrsta spremnosti uvijek tekuća zaposlenost s pojedinačnim stvarima u posebnom kontekstu, ona se može arbitrarno precrtati na bilo koje obilježje okolnog svijeta koje izaberemo. Pojedinačna spremnost bit će motivirana samo pojedinačnim situacijama, te će nam otkriti samo pojedinačna obilježja svijeta. Iz toga slijedi da motivacijski odnosi nisu puki kauzalni utjecaji na opažanje. Umjesto toga, oni u važnom smislu služe kao temelj za propozicionalne misli.

#### 4. Zaključak

Ako se sad vratimo na problem transcencije predmeta opažanja, možemo vidjeti kako pojam motivacije dopušta fenomenologiji da pruži potpuniji prikaz načina na koji su predmeti prisutni misli, ali ne i neovisni o njoj.

Prema Davidsonu, predmetnu neovisnost o misli razumijevamo u granicama njihove kauzalne konstitucije. To međutim znači, kao što primjećuje McDowell, da predmeti neovisni o umu možda ne mogu imati nikakav izravan utjecaj na misao uopće, a to prijeti stavljanjem uma izvan dodira s transcendentnim svijetom uopće. »Ovu ekspanzivnu spontanost (misli) trebamo pojmiti kao subjekt koji će izvana kontrolirati naše mišljenje«, žali se McDowell »zbog boli prikazivanja djelovanja spontanosti kao mirnog prednja u praznini«. <sup>33</sup>

S druge strane, McDowell ne može obrazložiti kako se predmeti koji transcendiraju um predstavljaju u opažanju kao što je ono na neki način nesvodivo na sve stvari koje možemo izreći ili pomisliti o tim predmetima. Prema McDowellu, dosta je učiniti predmet transcendentnim da se »spontanost razumijevanja može ograničiti pomoću prijemčivosti osjetilnosti«. <sup>34</sup> On tvrdi da se naša »žudnja za ograničenjem slobode« može zadovoljiti, i to jednostavnim uviđanjem da se »u iskustvu čovjek nalazi zatrpan sadržajem«. <sup>35</sup> Ako bismo tražili išta više, vjeruje McDowell, to bi nas opet prisililo da svijet koji transcendiraju um stavimo izvan dosega naše misli.

Fenomenolozi su ipak predložili treći način razumijevanja predmeta koji transcendiraju um. Predmet transcendiraju misao po tome što njegova prisutnost u opažanju nije konceptualno artikulirana. To nas ipak ne prisiljava da

na misao gledamo kao da je odsječena od bilo kakvog izravnog odnosa sa svijetom koji transcendirira um, sve dotle dok na svijet gledamo kao da motivira tjelesnu raspoloženos, koja, zauzvrat, motivira misli što ih možemo stvoriti kako bismo djelovali na svijet. Fenomenolog istodobno može pravilno ocijeniti primjedbu kako postoji razlika između gledišta da se radi o takvom i takvom slučaju, te načina na koji opažajna iskustva teže prema maksimalnom shvaćanju svijeta.

Š engleskoga preveo  
Šimun Selak

Mark A. Wrathall

### Non-rational Grounds and Non-conceptual Content

*The phenomenological tradition has long contended that natural perception is neither conceptually articulated nor governed by deterministic laws, but rather organized according to the practically articulated structure of bodily being-in-the-world. But this leaves the problem of explaining how perception can provide justificatory support to thought. The phenomenologists' answer is to say that the meaningful (but not conceptual) structure of natural perception makes it possible for us to think about objects by motivating particular thoughts about the objects as they present themselves in perception. I show how this view provides a way out of worries that plague contemporary philosophy of mind.*

#### **Key words**

phenomenological tradition, natural perception, deterministic laws, philosophy of mind

31.) Slično tome, možemo se lako uvjeriti da su linije u Zöllnerovoj iluziji zapravo paralelne, no ukupna konfiguracija linija »motivira pogrešan sud« stvarajući tjelesnu spremnost koja nas čini sklonima za protivna uvjerenja. (Ibid., str. 35.)

32

Donald Davidson, »Replies to Seventeen Essays«, u: Ralf Stoecker (ur.), *Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, Walter de Gruyter, Berlin 1993., str. 55.

33

J. McDowell, *Mind and World*, str. 11.

34

John McDowell, »Precis of *Mind and World*«, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. LVIII, br. 2, lipanj 1998., str. 366.

35

J. McDowell, *Mind and World*, str. 10.