

Владимир ДАВЧЕВ

## ЗА ПЛАТОНОВОТО И АРИСТОТЕЛОВОТО ПОИМАЊЕ НА ДУШАТА И ТЕЛОТО

*Филозофија на умов* (Philosophy of Mind) е израз кој главно се среќава во модерната филозофија. Во основа, оваа дисциплина на филозофијата се занимава со природата на менталните феномени воопшто и со улогата на свеста, осетите, перцепцијата, поимите, расудувањето, меморијата посебно.

Античката и средновековната филозофија не го познаваат изразот филозофија на умот. Сепак, античките и средновековните мислителите расправале за теми и прашања кои предизвикуваат голем интерес и кај современите автори, како што се односот на душата и телото, структурата на интенционалноста, природата на фантазијата и меморијата и сл. Така, на пример, еден од најстарите проблеми што го проучува филозофијата на умот, проблемот за односот на умот (духот) и телото, датира уште од Платон. (Платон се смета за прв застапник на дуализмот.) Тој ја смета душата за потполно различен ентитет од телото и го застапува мислењето дека душата може да постои надвор и независно од телото. За разлика од него, неговиот ученик Аристотел, застапува спротивно мислење, тврдејќи дека и душата и телото се два аспекта (форма и материја) на една супстанција.

Иако постои евидентна разлика во ставовите на Платон и Аристотел во поглед на пристапот и објаснувањето на посочениот проблем, може да се каже дека во модерната филозофија, особено во филозофијата на умот, нивните ставови предизвикуваат внимание поради тоа што се добива впечаток дека тие многу лесно го надминале проблемот за односот на душата и телото (умот и телото) и темелно го вградиле во нивните филозофски системи. Филозофијата на умот проблемот за односот на умот и телото го смета за клучен проблем во објаснувањето на голем број феномени од доменот на нејзиниот интерес, особено во разјаснувањето на феноменот свест. Секој оној што сериозно се занимавал со феноменот свест, сфатил дека клучот за мистеријата наречена „свест“ се наоѓа токму во надминувањето на овој, изразено со современа филозофска терминологија, „тежок проблем“ (hard problem), односно тешката страна на проблемот за свеста. Во тој правец, современата филозофија избобилува со голем број теории и размислувања како да се надмине овој проблем. Меѓутоа, последниве три децении современите теории сè помалку внимание им посветуваат на мислењата и ставовите на античките мислителите, сметајќи ги за не-

инспиративни во тој поглед. Тоа може да има сериозни последици за современата филозофска мисла, особено што застапниците за отфрлање на традицијата и историските корени на определени филозофски проблеми и поими во модерната филозофија се сè погласни.

Овие барања како основа ја имаат супериорноста на денешната научна и филозофска мисла, за која античките мислителите не можеле ниту да сонуваат. Секако, тоа не ни дава за право, како што неретко се случува, да ги отфрламе нивните ставови како несоодветни за денешниот начин на размислување и поимање на феномените. Ова претставува опасен терен по кој се движат некои современи теории (аналитичката филозофија, елиминативизмот и сл.) и може да предизвика сериозни последици по филозофијата воопшто.

Токму од тие причини овој текст има за цел да укаже дека филозофската традиција имала значајна улога во формирањето на определени филозофски проблеми и поими, значајни за современата филозофска мисла, и дека поинаквиот пристап и поимање на проблемите и феномените не значи и сосема различен пристап од оној што ние денес го имаме.

\* \* \*

## ПЛАТОН

Кога станува збор за односот на душата и телото, кај Платон наидуваме на остар дуализам. Некои автори сметаат дека Платон бил под големо влијание на орфизмот како религиозно учење кое се застапувало за бесмртноста на душата и нејзината одвоеност од телото. (Орфичарите сметале дека телото е затвор за душата.)\*

Во колкава мера орфизмот имал влијание врз Платон не е лесно да се каже, но секако дека Платоновото сфаќање за душата е длабоко поврзана со неговата Теорија за идеите. Идеите кај Платон се принципи на постојаност и стабилност. Во дијалозите напишани пред дијалогот *Парменид*, Платон ја бара природата на односот помеѓу идеите и сетилните предмети. За некои автори *Парменид* претставува промена

---

\* Професорот Ферид Мухиќ, во книгата *Ноуменологија на ѝтелото*, во врска со сфаќањето на орфичарите за односот на душата и телото го вели следново: „Зошто и е, воопшто на нашата душа, потребно телото? Зошто душата го има телото? Орфичарите одговориле недвосмислено: телото е затворот за душата! Според нив, поимот εἰσέτηται - во релација и со попознатиот корен на 'σῶμα' и соматското - адекватно се однесува врз човечкото тело. Дури и по својот конституционен принцип (ребрата, што, прицврстени со нашиот 'рбет, оформуваат повеќе од алузија на затвор со цврсти, поврзани решетки!), телото е непосредна асоцијација на кафезот, затворот, ќелија. Стапица за птици! Каква неправда кон самиот Орфеј, каква неправда кон телото!“ (Мухиќ, 1994: 23)

во филозофијата на Платон и речиси сите понатамошни дијалози ја префрлаат расправата на полето на расправа за односот меѓу идеите и сетилните предмети во одделни случаи. Во *Парменид* Платон се прашува „Како учествуваат стварите во идеите?“ и „Каква е во тој случај улогата на душата?“ (Platon, 1973:11-13) Со оглед на тоа дека идеите во филозофијата на Платон се принципи на постојаност и стабилност, тој се прашува дали преку нив можеме да ги објасниме промените во сетилниот свет за кои ние сме свесни преку нашето сетилно искуство. Платон ја бара причината на овие промени и ја наоѓа во активноста на душата. Во основа, душата се јавува како причина за променливоста на сетилниот свет, наспроти идеите како принцип на постојаност и стабилност. Душата и идеите за Платон се рамноправни суштински елементи на човековата реалност. (Platon, 1973: 16-18).

Расправата за душата и нејзината бесмртност за прв пат се навестуваат во Платоновите дијалози: *Горџија* (Platon, 1968: 160-166) и *Менон* (Platon, 1970: 420-422), но во овие дијалози не се изведуваат рационални аргументи за нејзината бесмртност. *Федон* е делото на Платон во кое систематски се разработува проблемот за бесмртноста на душата. Во ова дело Сократ, кој е пред погубување, расправа за смртта и неговите сфаќања за бесмртноста на душата и нејзиното опстојување по смртта на телото. (Platon, 1976: 159-170) Платон, преку зборовите на Сократ, се обидува да ги зацврсти аргументите за тоа дека поголемиот дел од човечкиот живот и искуство не може да се објасни со физички и телесни процеси. Како најдобра потврда за тоа е моралното искуство кое не често доаѓа во директна спротиставеност со „барањата“ на телото. Дури и кога моралните норми не се во спротивност со телесните „барања“, тие се нешто поинакво од исполнување на телесните потреби. Се чини дека Платон се обидува да покаже дека правилниот развој на нашиот морал води кон бесмртност. (Кант ќе го изнесе истото мислење во неговата теорија за моралот). Ваквото мислење на Платон го поткрепува и Роберт Л. Петерсон, изнесувајќи го следново:

„Вистина е дека Платон не ни советува да го измачуваме телото на начин на екстреман аскетизам, туку повеќе ни укажува да ги задоволиме неговите потреби до степен што ќе ни овозможи да го сочуваме телото во рамнотежа; сепак, со психоаналитичките истражувања доаѓаме до сознание дека Платон, покрај неговата скоро натприродна остроумност, не бил свесен како таквиот презир и антипатија кон телото можат да резултираат во процес на потчинетост којашто наместо да создава состојба на поделба меѓу вечната душа и минливиот

свет, создава состојба на поделба во самата душа на свесно и потсвесно. Грците пред сите беа свесни за тоа како физичкото тело може да се видоизмени преку велокодушност на внатрешниот дух. Платон самиот во „Гозба“ ѝ даде легитимно, иако споредно место, на љубовта кон убавите тела. Во „Федон“ неговиот став се граничи со фанатизам; на ова единствено може да се смета ако на самата тема ѝ се пријде со чувство на голема важност.“ (Patterson, Robert 1965:45)

Како натамошна поткрепа на горе кажаното, може да се наведе и анализата на човековата душа и нејзиното појавување во човековото тело, што Платон ја изведува во делото *Држава*. Душата во овој дијалог е прогласена за највисок и најразумен елемент во нас, а расправата оди во правец да покаже дека душата сама по себе е добра и дека не може да се говори за рационален елемент на злото во нас. Платон всушност сака да го аргументира мислењето дека пројавата на зло е последица на „престојот“ на душата во телото, која во телото се „инфицира“ со злото. Ваквото сфаќање доаѓа во противречност со сфаќањето дека бесмртната душа сама по себе може да пројави некои карактеристики на злото за време на животот на земјата. Така некои души може да бидат зли и по нивното „ослободување“ од телото. Кај Платон оваа противречност не е до крај разјаснета. (Platon, 1983: 317-325)

За разлика од *Федон* и *Држава*, дијалогот *Федар* го изразува од поинаков аспект Платоновите пристап кон проблемот за бесмртноста на душата. Аргументите во врска со душата овде се базирани врз движењето. Предметите без душа се движат само до колку движењето им е иницирано од надвор, додека сè што се движи поседува „душа“ (според сфаќањата на античките Грци). Платон оваа моќ за самодвижење ја смета за „суштина и дефиниција“ на душата, па според тоа принципот на движење мора да е вечен. Во спротивно, душата би била смртна. (Platon, 1985: 133-149)

Последните дијалози во творештвото на Платон се карактеристични по тоа што во нив Платон сè повеќе говори за **Душа** отколку за души. Душата се разгледува во однос на нејзиното место во реалниот свет. Таа, како принцип на активност и промена, е основен принцип на реалниот свет, заедно со идејата како принцип на стабилност и постојаност. Дејствувањето на Душата во светот на минливите и променливите објекти не ја доведува во прашање нејзината бесмртност и вечност. Таа е причина за промена и движење, но самата по себе е непроменлива и бесмртна и се наоѓа на поинакво ниво од реалниот свет во кој има допир со предметите што се минливи и менливи.

Дијалогот *Филеб* го потврдува ова мислење на Платон, иако во него се говори за психолошка анализа и етичка оценка на разновидните форми на задоволство. Овој дијалог всушност го расправа проблемот за претпоставката за причината на нештата што се случуваат во природата (физичкиот универзум), за нивното настанување и промени. Таа причина Платон ја наоѓа во Душата која делува низ природата. (Platon, 1977:102-110)

Меѓутоа, Душата не само што е принцип на движење и промена, таа дејствува по определена униформност и определени правила. Тоа за Платон значи дека не само што постои Душа, туку таа е рационална Душа или Ум (*νοῦς*). Овие две функции на Душата, да биде причина за движење и промени и дејствувањето по определена униформност и определени правила, не мора секогаш да се поврзани. Кај одделни толкувачи на Платон овие две функции предизвикуваат тешкотии, така што доаѓа до разликување на Душа и Ум како посебни ентитети. Сепак, треба да се каже дека кога Платон ја прави оваа разлика, Умот го сфаќа само како една од функциите или формите на активност на Душата и тоа како суштинска форма на активност.

Остриот дуализам меѓу душата и телото што Платон го застапува ќе изврши големо влијание во понатамошниот развој на филозофијата (особено врз Декарт), но неговиот ученик и не помалку големото име на античката филозофија, Аристотел, нема да го следи својот учител и поинаку ќе пристапи кон проблемот однос 'дух-тело'.

## АРИСТОТЕЛ

Аристотел е првиот мислител на античката филозофија и првиот мислител воопшто кој систематски пишува за умот, а неговите ставови извршиле големо влијание не само врз неговите следбеници, туку и многу подоцна во развојот на филозофската мисла.\*\*

Во филозофскиот систем на Аристотел учењето за односот на душата и телото е презентирано во списите посветени на проблемот на познанието и психологијата (не е реткост да се сретне мислењето дека Аристотел е зачетник на психологијата). Согласно со неговиот филозофски систем, изграден врз основа на односот на материјата и формата, Аристотел гради учење за душата како „прва ентелехија“. Диоген Лаертие изнесува мислење дека Аристотел душата ја смета за:

---

\*\* Одделни автори одат и дотаму што изнесуваат мислење дека неоплатонистите ги преземаат основите на нивната психологија, ако не и метафизика, многу повеќе од Аристотел отколку од Платон.

„...бестелесна и ја дефинира како прва ентелехија, т.е. како остварување на едно природно органско тело кое потенцијално има живот.“ (Laertie, 1985: 149)

Во делото *За душата (De anima)* тој ги изнесува основните ставови и сфаќања по овој проблем. Во почетокот на делото Аристотел ги изнесува сфаќањата на неговите претходници за душата, нејзиниот состав и степените на дејствување. Незадоволен од ставовите на неговите претходници, во продолжението на текстот Аристотел ги презентира сопствените гледања за односот на душата и телото.

Според него, душата се изразува преку степени во зависност од тоа во кое живо суштество се наоѓа. Бидејќи душата кај Аристотел е „прва ентелехија“, таа е носител на животот, а животот се манифестира како: хранење, растење (движење), перципирање и мислење. Затоа кај Аристотел можеме да го прочитаеме и мислењето дека и билките имаат душа, но моќта на нивната душа единствено се изразува преку хранењето. Душата на животните има способност и за хранење и за осет, додека душата на човекот ја поседува, покрај овие, уште и моќта на размислување, разумската моќ. Умот е она со што душата размислува и сфаќа. Аристотел го разбира умот како својство на душата.

Односот на душата и телото, како што веќе напоменав, Аристотел го разгледува во рамките на проблемот за односот на материјата и формата. Во тој случај душата се јавува како форма на телото, а телото е материја којашто душата ја придвижува и обликува. Формата не егзистира без материја, а душата не егзистира без телото, иако душата не е тело, туку само форма на телото. Со овој став Аристотел е против материјалистичкото толкување на душата (Демокрит) и затоа ја дефинира како „прва ентелехија“ на органски живото тело. Душата се јавува како активен принцип на телото кое, разбрано само како материја, е пасивно.

Авторот Р.В.Селарс, еден од добрите познавачи и аналитичари на Аристотеловата филозофија, укажува на тоа дека во однос на определбата на човекот и неговата душа кај Аристотел го среќаваме мислењето дека таа е „...супстанцијална форма на човечката индивидуа која се состои од материја и форма, како што е тоа случај со секоја супстанција на земјата... човечката индивидуа е таа што дејствува, што чини нешто, а не душата; како што е водата таа што мрзне, а не природата на водата.“ (Sellars, R.W. 1949: 558) Меѓутоа, Аристотел е свесен дека до колку човекот би имал само душа, тогаш тој не би можел да го спознае надворешниот свет. Затоа на човекот му се потребни сетилата. Тие го имаат својството за „формирање“ осети, но само

до колку пред нив се наоѓа сетилниот објект, кој постои пред актот на перцепција. За разлика од сетилата, мислењето може да замисли предмет и кога тој не е присутен.

Конечниот процес на познание кај Аристотел се одвива во умот, за кого напоменавме дека е дел од душата. Согласно со неговиот филозофски систем (односот меѓу материјата и формата) тој разликува два ума: пасивен ( $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ) и активен ум ( $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \rho\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ). Пасивниот ум е секогаш во врска со материјата и во него сетилата го „впишуваат“ тоа што го восприемаат. Душата без него воопшто не би можела да мисли. Својството на овој ум е минливоста, како што е минливоста на индивидуата. Тој во себе го содржи само потенцијалното.

Активниот ум, како што вели Аристотел, е од божје потекло, влегува во индивидуата однадвор и издвоен е од сè што е материјално. Тој е непроменлив, а по својата суштина е чиста актуалност. Својствено на овој ум му е да го „средува“ и мисловно „обликува“ она што сетилата го „испишале“ во пасивниот ум. Кога телото ќе умре, овој ум излегува од него, бидејќи е бесмртен. За Аристотел активниот ум е форма на сите форми.

Веќе споменатиот автор, Р.В.Селарс, го доведува активниот ум во врска со твр. „апстрактна теорија на мислењето“ тврдејќи дека:

Аристотел бил свесен дека до колку мислата на некој начин не учествува во процесот на имагинацијата, настанувањето на вистинската слика во вистински момент, што е неопходно според апстрактната теорија за систематски временски процес на мислењето, би била во најголема мера случајност. Несакајќи да го дозволи ова или да ја напушти апстрактната теорија и пропуштајќи ја можноста да се обрати за помош на „симболичкото“ мислење, тој морал да најде начин да ја усклади апстрактната теорија на мислењето со неговото убедување дека мислата исто така како и гладта и стравот, е причински фактор кој влијае врз човековата имагинација. На некој начин ние мора да мислиме за тоа за што ќе мислиме пред да мислиме. Ова „пред“ мислење е активниот ум или *intelectus agens* ( $\nu\omicron\upsilon\zeta\ \rho\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \alpha\gamma\omicron\epsilon\iota\varsigma$ ). Тоа секако дека внесува забуна, бидејќи активниот ум е, за Аристотел, непрестајна активност на познанието на сите суштини и нивната содржина. Тој не се менува, бидејќи тој не спознава прво едно нешто, па потоа друго, туку секогаш сите нешта. Активниот ум е „дел“ на душата на секое рационално суштество кое е способно за проучување на светот, но иако постои еден активен ум за сè, врската на овој активен ум со форми-те е прашање на кое Аристотел никогаш не дал одговор, или пак неговиот одговор бил загубен. (Sellars, R.W. 1949: 561)

Ваквата концепција за активниот интелект како „дел“ од душата на човекот му овозможува на Аристотел да го застапува мислењето дека „течението“ (развојот) на нашето искуство е раководено од мислата (мислењето); раководено делумно, бидејќи мислењето самото не е доволно за изградба на нашето искуство, особено што самото тоа е во постојан натпревар со „нагонската природа на човекот.“ Само поради потполното недоразбирање на Аристотеловата концепција на мислењето, како што вели Р.В. Селарс: „...неговиот активен ум бил широко интерпретиран како акт на апстракција на универзалното од партикуларното“ (Sellars, R.W. 1949: 562). Последново е всушност суштинска фаза на минливиот или пасивен ум кој, „илуминиран“ од активниот ум го ослободува универзалното од сетилното овоплотување, кое што активниот ум, влијаејќи врз човековата имагинација во натпревар со другите аспекти на човечката природа, му го прави нему достапно.

Активниот ум кај Аристотел се јавува како носител на непроменлива и божја активност на „чистото мислење“, мислење кое потполно е независно од сетилата, имагинацијата и минливоста на актуалното мислење. Затоа тој е независен од телото и е „недопирлив“ за смртта. Активниот ум се јавува како бесмртен „дел“ на човечката душа, кој за разлика од пасивниот ум кој е индивидуален (персонален) и кој пропаѓа заедно со телото, е општ и својствен на сите луѓе заедно.

Имперсонална бесмртност на Аристотеловиот „активен ум“, Тома Аквински и неговите следбеници, под влијание на христијанската догма, ќе го исползуваат како аргумент за одбрана на бесмртноста на човечката душа при што ќе биде загубено и потиснато автентичното Аристотелово толкување за душата. Основата за ваквото толкување на Аристотел треба да се бара во изворите од кои средновековните автори ги добивале автентичните текстови на Аристотел. Имено, средновековната филозофска мисла се запознава со Аристотеловите дела главно од два извора. Првиот извор се делата на раните преведувачи на Аристотел - Боециус (Boethius, 480-524), Касидорус (Kasidorus, 490-585) и Исидор од Севилја (Isidore de Seville, 490-585). Овие автори, иако се јавуваат како преведувачи на Аристотеловите дела, всушност многу малку знаеле за неговиот автентичен творечки опус, а биле застапници на неоплатонизмот и дуалистичкото гледање на светот. Така на пример, Исидор од Севилја го напишал делото *De anima*, кое во суштина е инспирирано од ставовите на св. Августин, а не од Аристотел.

Вториот, многу поинспиративен извор на Аристотеловите дела, е арапската филозофија. Неколку века пред Боециус и останатите на-



ведени имиња, сириските христијани ги преведувале текстовите на старогрчките филозофи на сириски јазик, а нивните следбеници истите тие текстови ги донесле во Багдад. Тие текстови понатаму биле преведувани на арапски, при што одделни идеи и текстови биле коментирани и подетално образложени. Значајни имиња од овој период што посветиле поголемо внимание на Аристотеловите текстови се: Ал Фараби (980-950), Авицена (980-1037) и Авероес (1126-98). Од овие три големи имиња на арапската филозофија, особено коментарите и мислењата на Авероес, имале големо влијание врз средновековната теолошко-филозофска мисла, а особено во сфаќањето за душата. Се претпоставува дека првите текстови на Аристотел, што биле преведени на латински, се всушност текстовите на Авероес. Еклатантен пример за ова се делата на Св. Тома Аквински, во прв ред *Summa Theologiae* и *Quaestiones Disputatae De Anima*, каде што ги изнесува мислењата за човечката природа и душа, длабоко инспириран од преводот и коментарите на Аристотел од страна на Авероес.

Преведувањето на Аристотел на латински продолжило со голема брзина, а голема улога во тоа имал Вилијам од Моербек (1215-86) кој превел голем дел текстови на Аристотел. Неговиот превод се ползувал и во периодот на ренесансата, кога што се јавила потреба од ново преведување на Аристотеловото дело *De Anima*, при што биле користени старогрчки, арапски и латински коментари на ова дело. Меѓутоа, како што се развивал новиот хуманизам, поттикнат и инспириран од ренесансата и повторното откривање на класичните и античките дела, така се јавила и критиката на средновековните преводи на Аристотел. Многу поважни и позначајни станале старогрчките коментари на Аристотеловите текстови за идејата за душата, а истовремено се возобновени и Платоновите дуалистички сфаќања во рамките на неоплатонизмот. Крајот на 15 и почетокот на 16 век го одбележува појавата на новите сфаќања и теории за душата во филозофијата на Томас Хобс (1589-1617) и Декарт (1596-1650). Овие две големи имиња на светската филозофија се обиделе, иако на сосема различен начин (материјалистички, односно идеалистички), да ја објаснат природата и релацијата на умот, концентрирајќи ја главно во поимот свест, со човечкото тело замислено како машина составена од материјални елементи чија интринсична природа е геометриска.

Зошто го изнесов овој краток историјат на толкувањето на Аристотеловата идеја за поимањето на душата? Од причина што современата филозофска мисла изобилува со теории во кои се застапу-

ва мислењето дека не може да се говори за проблемот дух - тело пред Декарт и дека античката филозофија не го познава поимот свест.

Меѓутоа, до колку е вистина дека современото поимање на проблемот ум - тело датира од Декарт наваму, не значи дека проблемот до тогаш не постоел и дека токму Декарт, со воведувањето на поимот свест, го направил актуелен. Можел ли Декарт, брилијантен ум каков што бил, толку радикално и длабоко да го промени здраворазумското сфаќање на неговата епоха? Одговорот е негативен. Основниот елемент што го овозможил Декартовиот радикален пресврт е промената во поимањето на материјата. Времето во кое живее и делува Декарт се карактеризира со силна научна активност и револуционизирање на поимот материја како суштински пасивна и мртва; субјект единствено на надворешни влијанија и причини, а не на внатрешен импулс или желба. Декартовата посветеност не била само да го кристализира ваквиот поим за материјата, туку да биде пионер во истражувањата како таквото поимање на материјата влијае врз разбирањето на умот.

За разлика од Декарт, Аристотел не бил оптоварен со проблемот ум-тело, бидејќи за него тоа што ние денес го подразбираме и мислиме под ментални квалитети претставувало инхерентна одлика на материјата воопшто. Тој гледал целесообразност секаде, во сите материјални објекти, а не само во главите на интелегентните суштества. За Аристотел може да се каже дека е многу повеќе панпсихист отколку елиминативист, како што некои современи теории и нивните застапници се обидуваат да го прикажат. Имено, тврдењето дека Аристотел и неговите следбеници не го познавале поимот свест е премногу радикално и многу поверодостојно би било да се каже дека кај Аристотел не се среќава поим кој потполно би соодветствувал на современиот поимот за свеста. Тој можеби не ги има групирани субфеномените на свеста под термин каков што ние вообичаено употребуваме денес, но не може да се каже дека не му било познато нивното постоење и меѓусебната поврзаност. Како што наведува авторот Дебора Модрак (Deborah Modrak), добар познавач и истражувач на Аристотеловите дела, се обидела да укаже и определи неколку клучни аспекти на она што ние денес го подразбираме под „свест“. (Modrak, 1981: 160-170)

Дебора Модрак укажува на четири ментални феномени кои денес главно се припишуваат на свесната активност. Така таа посочува на: (1) **единство** (начинот на кој свесните состојби ги познаваме како состојби на самостоен субјект) (2) **интенционалност** (познанието дека нашите мисли се однесуваат на нешто) (3) **рефлексивна свесност** (нашата способност да бидеме свесни за нашите ментални состојби, како

што е фактот дека восприемаме нешто) и (4) нашата способност да ги препознаеме **односите помеѓу когнитивните состојби од различен вид** (на пример, да ја препознаеме компатибилноста или некомпатибилноста меѓу определено верување и определена перцепција). Според мислењето на Модрак, Аристотел во неговите дела ги има објаснето сите четири елементи, во значење на единствена ментална активност, наречена „здрав разум“. Во основа, може да се каже дека оваа единствена ментална активност е одговорна за нашата свесност за минатото, за фантазијата и за сеќавањето (меморијата). Будната состојба и сонот (поточно свеста и несвесното) исто така се опфатени и објаснети со активноста или неактивноста на оваа способност на човекот. Краен заклучок што Дебора Модрак го изведува врз основа на анализите на Аристотеловите текстови е дека „здравниот разум“ е всушност Аристотеловиот поим за свест. (Modrak, 1981: 160-170)

Сметам за неопходно да истакнам дека денешното разбирање на терминот „здрав разум“ не соодветствува на она што античките Грци го подразбирале под овој термин. Всушност, многу посоодветно би било да се посочи на изворното грчко значење - „*koine aisthesis*“, кое во латинскиот јазик средновековните преведувачи и следбеници на Аристотеловото дело го превеле како „*sensus communis*“. Терминот „*sensus communis*“ се употребувал за да ја означи перцептуалната активност и функција која е вообичаена за разните сетилни органи. Со овој термин се обединувале во целина способностите на човечкото суштество да гледа, слуша, мириса, вкусува и допира. Според Аристотел, ваквата способност е неопходна за да се објасни како можеме да бидеме свесни за она што го гледаме или зошто се разликува миризбата на разновидните цвеќиња.

„*Koine aisthesis*“ е Аристотеловото објаснување на она што во современата когнитивна филозофија е познато како „the binding problem“ (проблем на поврзаност). Се разбира, Аристотеловата употреба и значење на поимот *sensus communis*, не овозможува вистинско решение за овој проблем, бидејќи самиот Аристотел не дал објаснување како сето тоа функционира, но тој овозможил основа за исцртување на „мапата поими“ која и денес ја ползуваме кога се обидуваме да се „ориентираме“ на територијата на проблемот за односот помеѓу умот и телото (духот и телото) и свеста.

## РЕФЕРЕНЦИ

1. Мухиќ, Ферид: 1994, *Ноуменологија на шелошо*, Скопје, Табернакул.
2. Platon: 1973, *Parmenid*, Beograd, BIGZ.
3. Platon: 1968, *Protagora i Gorgija*, Beograd, Kultura.
4. Platon: 1970, *Dijalozi*, Beograd, Kultura.
5. Platon: 1976, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, Beograd, BIGZ.
6. Platon: 1985, *Ijon, Gozba i Fedar*, BIGZ.
7. Platon: 1977, *O Jeziku i saznanju*, Beograd, RAD.
8. Platon: 1983, *Država*, Beograd, BIGZ.
9. Patterson, Robert L.: 1965, *Plato on Immortality*, The Pennsylvania State University Press.
10. Aristotel, *De anima*, in McKeon, C.R. ed.: 1947, *Introduction to Aristotle*, New York: Modern Library.
11. Aristotel: 1985, *Metafizika*, Zagreb, SNL.
12. Sellars, R.W., McGill, V.J., Faarber M.: 1949 *Philosophy for the future*, New York, The Macmillan Company.
13. Hardie, W. F. R. : 1976 „*Concepts of Consciousness in Aristotle*“, *Mind* (85) 388-411.
14. Harris, R. B. : 1976 „A Brief Description of Neoplatonism“, in: R. B. Harris (ed.). *The Significance of Neoplatonism. International Society for Neoplatonic Studies*. Norfolk, VA. pp. 1-20.
15. Wallis, R. T. : 1972 *Neoplatonism*. Duckworth, London.
16. Modrak, Deborah. K. W. : 1981 „An Aristotelian Theory of Consciousness?“ *Ancient Philosophy* (1) 160-170.

## SUMMARY

Vladimir DAVČEV

### ON PLATO'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF SOUL AND BODY

*Key words: philosophy of mind, mind-body problem, consciousness, soul.*

The expression „philosophy of mind“ is a modern one. This expression cannot be found in the works of the ancient and the medieval philosophers. Nevertheless, ancient and medieval writers discussed problems that are of central interest to present-day philosophers. These problems involve topics such as the relation of body and soul, the structure of intentional action, the nature of imagination, memory and mental references. These issues were considered to be aspects of psychology in an older sense of term, connoting the description (logos) of the soul (psyche). The expression ‘psychology’ itself probably first appeared in the middle of sixteenth century in the writings of two German authors- Johanneses Freigus and Goclenius. These authors considered the study of the soul to be part of natural philosophy and regarded the classical text on the subject to be the Aristotle’s **De Anima**.

Modern philosophers seem to generally agree that there was no word for philosophy of mind and consciousness in anything like its modern sense much before the 17th century. If these hypotheses are true, does this mean that ancient philosophy should be disregarded completely? The author of this text is trying to give the answer to this question.