



A mundet materializmi të shpjegojë mendjen?

Description

Faraz Khan

Dhe ata të pyesin ty për shpirtin – Thuaj: Shpirti është nga çështja e Zotit tim.

– Kur'an 17:85

Natyrë njerëzore ka qenë një temë qendrore e soditjes intelektuale dhe mistike që nga kohërat e lashta dhe përgjatë qytetërimeve. Në sajë të tipareve dalluese si racionaliteti, njohuria, të folurit dhe liria morale, njeriu konsiderohej një botë e veçuar nga pjesa tjetër e natyrës dhe shpirti i njeriut njihej si diçka unike dhe e mrekullueshme. Në Islam, njohja e vetvetes është pikënisja për pastrimin e saj dhe për arritjen e dashurisë hyjnore, duke pasur parasysh se një jetë autentike e devotshmërisë dhe altruizmit buron nga një shpirt i shenjtëruar i zhytur në përkujtimin e Zotit.

Me ardhjen e modernitetit, angazhimet e reja filozofike sollën terminologji dhe teori të reja. Ajo që shumica e qytetërimeve e quajtën tradicionalisht frymë ose vete, shpesh quhet “mendje” sot për shkak të implikimeve teologjike të termave klasikë.^[1] Dega e filozofisë moderne që merret me atë që mesjetarët e quanin shpirt është filozofia e mendjes, një fushë kërkimi që lidhet me shumë çështje kritike, si në diskursin akademik ashtu edhe në atë publik. Për shembull, a është transhumanizmi – teoria që përmes shkencës dhe teknologjisë, njerëzit do të mund të evoluojnë përtej kufizimeve aktuale fizike dhe t'i shmangen plakjes apo edhe vdekjes – një mundësi e vërtetë nëse diçka si shpirti vërtet ekziston? A bëhet ateizmi, i cili përpiqet të shpjegojë të gjithë realitetin përmes materializmit, jokoherent nëse njeriu ka një intelekt jomaterial? A nënkuptojnë vetëdija, mendimi dhe racionaliteti njerëzor ekzistencën e shpirtit? Me metodën shkencore si qasjen e tij drejtuese ndaj dijes, moderniteti është përpjekur të zbulojë misterin e brendshëm të njeriut përmes një sërë paradigmesh disi të kundërta, si neuroshkenca, psikanaliza freudiane, gjenetika e sjelljes dhe psikologjia evolucionare.^[2]

Pra, pjesa më e madhe e kulturës njerëzore, shoqërisë, madje edhe politika varet nga vetëdija jonë për veten si qenie njerëzore dhe nga marrëdhënia jonë me botën ku banojmë. Mënyra se si ne e kuptojmë mendjen është thelbësore për këtë vetëdije.

Historikisht, përgjithësisht teologët myslimanë përkrahnin një dualizëm integruar të trupit dhe shpirtit. Siç e përkufizon Syed Naquib al-Attas, “Njeriu ka një natyrë të dyfishtë, ai është edhe trup edhe shpirt, ai është njëkohësisht qenie fizike dhe shpirt.”^[3] Ndërsa skolastikët myslimanë e konsideronin thelbin e shpirtit si një sekret hyjnor misterioz – të cilin mistiku Ibn Axi|bah (vd. 1224/1809) e quajti “suptilitet i përndritur, me zanafillë tek hyjnorja”^[4]—ishte e qartë se shpirti është (a) i dallueshëm nga trupi, megjithatë i integruar thellë me të, dhe (b) vendndodhja e ndërgjegjes njerëzore. Megjithatë, si substancë shpirtërore, shpirti është i paarritshëm për hetimin empirik: vetëdija ndodhet në një sferë përtej asaj fizike – jo në sferën e mulk-ut (botës trupore), por në malekut-it, (botës shpirtërore). Çështja e riprodhimit të shpirtit përmes formave artificiale është për shumicën e teistëve është një nonsens, pasi manipulimi njerëzor është i kufizuar në fushën fizike. Mundësia e riprodhimit të vetëdijes (ose në përgjithësi, çdo veçori të mendjes) vjen kryesisht nga ajo që quhet natyralizëm – pikëpamja se të gjitha gjërat dhe ngjarjet në natyrë mund të shpjegohen fizikisht, edhe pse shkencat natyrore ende nuk i kanë zbuluar shpjegimet rreth tyre, sepse proceset natyrore zhvillohen sipas dëshirës së tyre. Si një ide shpjeguese, natyralizmi shoqërohet më shpesh me materializmin – ose fizikizmin – një pozicion ontologjik që thotë se vetëm “materia fizike” ekziston në të vërtetë.^[5]

Në librin “Vdekja e shpirtit: Nga Dekarti te Kompjuteri”, William Barrett ka gjurmuar përjashtimin gradual të mendjes nga diskutimet intelektuale mbi realitetin.^[6] Shekulli i shtatëmbëdhjetë inauguroi një shkencë të re që e shikonte botën si një makineri, bazuar në një teori të materies që i konsideron objektet fizike si përbërje të grimcave në hapësirën boshe. Mekanizmi i kësaj shkence njutoniane u shoqërua me dallimin e famshëm të John Locke midis cilësive parësore dhe dytësore. Sipas Locke, meqenëse objektet fizike janë thjesht agregate të matshme të molekulave, ato kanë vetëm “cilësi primare” si shtrirja dhe forma, ndërsa “cilësitë dytësore” si ngjyra, shija ose tingulli mungojnë nga objektet në vetvete dhe ekzistojnë vetëm si ndjesi të njerëzit.^[7] Ajo që është “atje jashtë” është vetëm sasiore dhe e matshme. Nuk është për t’u habitur që nëse cilësia në përgjithësi hiqet nga narrativa rreth asaj që ekziston në të vërtetë, atëherë mendja me të gjitha tiparet e saj cilësore është gjithashtu e ndjeshme ndaj tendencës për ta reduktuar atë në trurin/trupin sasior.

Shekulli i tetëmbëdhjetë solli një moment tjetër vendimtar me skepticizmin e David Hume, i cili e reduktoi përvojën njerëzore në një varg mbresash shqisore dhe për më tepër e konsideroi “veten” si asgjë tjetër veçse një tufë perceptimesh. Barrett ankohet se, “Uni, ose egoja, pësoi këtu një goditje nga e cila fragmentimi i Epokës Moderne nuk e ka shpëtuar kurrë. Ne jetojmë në një botë ku rrjedha e ndjesive, që na serviret me bollëk nga të gjitha pajisjet e teknologjisë, mund ta kthejnë praktikisht qytetarin e zakonshëm në një grumbull perceptimesh.”^[8] Barrett vëren se gabimi kategorik i Hume, megjithatë, ishte përpjekja për të kërkuar se çfarë është vetja në të dhëna ndjesore në vend të se të pranonte subjektivitetin e tij në atë kërkim. Megjithatë, mendimtarët e mëvonshëm u mahnitën nga idetë e Hume; dhe ndërsa teknologjia dhe shkencat natyrore përparonin me shpejtësi, materializmi do të shfaqej si një paradigmë mbizotëruese për shkencën moderne. Megjithatë, në sytë e shumë filozofëve të mendjes, materializmi tani ka hasur në vështirësi të pakapërcyeshme për sa i përket çështjes së ndërgjegjes.

Teoritë fizike rreth mendjes

Teoritë fizike që përpiqen të shpjegojnë gjendjet mendore përfshijnë materializmin eliminues, biheviorizmin, teorinë e identitetit dhe funksionalizmin.[\[9\]](#)

Në dritën e suksesit të vazhdueshëm dhe fuqisë shpjeguese të fizikës, fiziologjisë dhe neuroshkencës moderne, materializmi eliminues mohon ekzistencën e gjendjeve psikologjike (ndjesi, mendime, ndjenja, etj.): nocione si “Gjoni ka dhimbje” dhe “Fred i shijon akulloren me vanilje” eliminohen dhe zëvendësohen me “Truri i Gjoni është në gjendjen nervore X” dhe “Truri i Fredi është në gjendjen nervore Y”. Për eliminativistët si Paul Churchland, pikëpamja e zakonshme se gjendjet mendore janë reale – atë që ai e quan “psikologji popullore” – është thjesht një teori që nuk ka fuqi shpjeguese. Pra, ai argumenton se ajo është e rreme: historia e saj e dështimit për të dhënë shpjegime të dobishme shkencërisht të çon në përfundimin se gjendjet mendore të psikologjisë popullore janë thjesht iluzione. Megjithatë, kundërshtarët e kësaj pikëpamjeje argumentojnë se (a) gjendjet tona psikologjike nuk përbëjnë vetë një teori, por kërkojnë një teori (ose botëkuptim metafizik) për t'i shpjeguar ato; dhe se (b) materializmi eliminues si teori rezulton të jetë jokoherent dhe vetëpërgënjeshtuese, për aq sa pretendimet e tij se ai është i vërtetë dhe se psikologjia popullore është e rreme, tregojnë për qëllimshmëri, e cila në vetvete është një gjendje thellësisht të spikatur e mendjes.[\[10\]](#) Pohimet në lidhje me pretendimet e së vërtetës janë një në vetvete qasje deklarative (pra qw janë ose tw vwrjeta ose tw gabuara) që materializmi eliminues i mohon. Pranimi i materializmit eliminues e presupozon psikologjinë popullore, pasi materializmi eliminues i i refuzon koncepte të tilla si “pranimi”.

Një tjetër teori materialiste/fizikaliste e mendjes është biheviorizmi filozofik, sipas të cilit gjendjet psikologjike janë logjikisht ekuivalente me “dispozitat” e sjelljes: dhimbja nuk është një realitet subjektiv, por është vetëm tendenca për tu stepur, qarë ose për të thirru “Oh!” ku ndjen dhimbje, etj. Për të përligjur biheviorizmi filozofik, përkrahësit e tij paraqesin si provë lidhjen e fortë midis gjendjeve mendore dhe sjelljes, e cila për ta mund të shpjegohet lehtësisht si një lidhje midis prirjeve të sjelljes dhe sjelljes. Të jesh “në dhimbje” do të thotë të jesh i “prirur” ndaj sjelljeve të caktuara (të qash, të përkulesh,...); të jesh “i lumtur” do të thotë të jesh i “prirur” ndaj disa sjelljeve të tjera (buzëqeshje, qeshje,...); e kështu me rradhë.

Biheviorizmi filozofik mbështetet gjithashtu nga teoria e Rrethit të Vjenës për verifikimin e filozofisë së gjuhës, një teori që ishte qendrore për filozofinë më të gjerë të pozitivizmit logjik, një formë empirizmi që mohonte mundësinë e metafizikës. Ky grup filozofësh dhe shkencëtarësh të fillimit të shekullit të njëzetë në Vjenë, Austri, argumentuan se kuptimi i çdo deklaratë është i rrënjësor në metodën e tij të verifikimit dhe verifikimi ishte i kufizuar në të dhënat ndijore: nëse një pohim nuk mund të verifikohet empirikisht, ai nuk kishte kuptim racional (ose “kognitiv”). Kështu, disa përkrahës të filozofisë bihevioriste argumentuan se nëse vëzhgimi ndijor është e vetmja rrugë për të përcaktuar kuptimin e një pohimi i cili është ose i saktë ose i gabuar, atëherë gjendjet mendore private mund të përktheheshin në sjellje të vëzhgueshme pa humbur kuptimin. Megjithatë, shumica e filozofëve nuk e pranojnë verifikimin, i cili është hedhur poshtë pothuajse unanimisht në filozofinë e gjuhës për disa arsye, siç është moskoherenca e teorisë – vetë verifikimi nuk mund të verifikohet në mënyrë empirike.[\[11\]](#) Për më tepër, kritikët e biheviorizmit filozofik theksojnë se kjo teori ka të meta të dukshme, sepse mund të imagjinohet që një person mund të ketë gjendje mendore të pasura dhe të ndryshueshme, por të përmbahet krejtësisht nga kryerja e çdo sjelljeje.[\[12\]](#) Jo e gjithë dhimbja shprehet përmes të qarit ose tërbimit, dhe jo e gjithë lumturia përmes buzëqeshjes dhe të qeshurit. Dhe shumë shpesh, sjellja e

një personi është e informuar nga gjendje të panumërta mendore (besime, emocione, dëshira, motive, ...) që është pothuajse e pamundur të reduktohen në algoritme të sjelljes fizike përkatëse.

Si materializmi eliminues ashtu edhe filozofia bihevioriste në përgjithësi janë dëshmuar të papërshtatshme si teori fizike të mendjes, duke bërë që shumica e materialistëve të përqafojnë atë që quhet teoria e identitetit. Kjo teori bazohet në idenë se dallimet konceptuale nuk sjellin domosdoshmërisht dallimin aktual midis entiteteve të ndryshme dhe se hetimi empirik mund të konfirmojë identitetin e tyre të përbashkët. Pra, sipas ithtarëve të kësaj teori, si J.J.C. Smart, , ashtu siç “uji” dhe “H₂O”, ose “rrufeja” dhe “shkarkimi elektrik atmosferik”, janë konceptualisht të ndryshëm nga njera-tjetra por empirikisht identikë, po ashtu edhe gjendjet mendore janë empirikisht identike me gjendjet fizike të trurit, pavarësisht ndryshimit konceptual midis tyre.^[13] Ndonëse subjektive, gjithsesi gjendjet mendore subjektive të vetës së parë mund të duken se janë shumë të ndryshme nga gjendjet objektive, neuronale të vetës së tretë. Teoria e identitetit, është e mendimit se hetimi empirik ka treguar se ato janë identike.^[14] Teoricienët e teorisë së identitetit nuk sugjerojnë thjesht se gjendjet mendore janë të lidhura ose ndërveprojnë me gjendjet e trurit – shumë forma të dualizmit do ta pranonin një gjë të tillë – por se ato janë e njëjta gjë. Teoricienët e kësaj teori gjithashtu nuk e mohojnë ekzistencën e gjendjeve mendore siç bëjnë teoricienët e materializmit eliminues. Sipas teorisë së identitetit, përvojat e mendjes janë reale, por ato janë të reduktueshme në operacionet e trurit, pasi të dyja janë në fakt identike; gjendjet mendore janë gjendje fizike të trurit. Ndjenja e veçantë që kam kur gishti im bllokohet nga dera konsiderohet të jetë identike me disa aktivitete specifike në trurin tim (siç është “shkrepja e fibrave c” ose aktivizimi i rrugëve nervore të shoqëruara me dhimbjen). Edhe pse ato ndryshojnë në kuptim, “dhimbja” dhe “shkrepja e fibrave c” i referohen të njëjtit realitet, kështu që dhimbja nuk është asgjë më shumë se shkrepje e fibrave c.

Një kundërshtim bindës ndaj teorisë së identitetit është vendosja në pah e një kërcimi filozofik nga korrelacioni në identitet. Hetimi empirik ka demonstruar sigurisht një lidhje midis, për shembull, dhimbjes dhe shkrepjes së fibrave c. Megjithatë, siç vë në dukje Roger Scruton, pohimi i “identitetit” do të nënkuptonte që nëse një fibër c e lidhur me dhimbjen hiqej plotësisht nga trupi i dikujt dhe më pas stimulohej në një laborator, dikush ose diçka do të kishte dhimbje, gjë që është qartësisht e rreme.^[15] Ky kundërshtim mund të përshtatet gjithashtu brenda parimit se nëse A dhe B janë identike, secila do të ketë të gjitha vetitë e tjetrës.^[16] Megjithatë, përvoja e vetëdijshme e dhimbjes është të lëndojë, ndërsa gjuajtja me fibër c nuk ka veti të lëndojë.

Kundërshtimi lidhet me diskutimin gjuhësor të Saul Kripke mbi “emërtuesit e ngurtë”, ose termat që tregojnë të njëjtin objekt në çdo botë të mundshme.^[17] Që teoria e identitetit të jetë e vërtetë, deklaratat si “dhimbja është identike me shkrepjen e fibrave c” duhet të jenë e vërtetë në çdo botë të mundshme, që do të thotë se të dyja anët e fjalisë duhet të jenë emërtues të ngurtë. Megjithatë, siç tregon shembulli i mësipërm, ne mund të konceptojmë lehtësisht një botë në të cilën shkrepja e fibrave c ekziston pa dhimbje dhe në të cilën dhimbja ekziston pa shkrepjen e fibrës c; prandaj, shkrepja e fibrave c nuk është një emërtues i ngurtë i dhimbjes. Me fjalë të tjera, përvojat mendore dhe aktiviteti i trurit janë thjesht dy lloje të ndryshme të gjërave, edhe nëse zbulohen korrelacione të forta midis të dyjave. Një tjetër kundërshtim i lidhur është se teorinë e identitetit shmang “realizimin e shumëfishtë” ose realizimin e të njëjtave gjendje mendore të kafshët me neurofiziologji të ndryshme: nëse dhimbja është identike me shkrepjen e fibrave c, atëherë kafshët dhimbja e të cilave rezulton të jetë e lidhur me shkrepjen e fibrave d (ose e fibrave e, f, etj.) në fakt nuk mund të përjetojnë dhimbje, pasi dhimbja është identike me shkrepjen e fibrave c.

Bazuar në objeksionin e realizshmërisë së shumëfishtë dhe kritika të ngjashme, shumica e materialistëve kanë përqafuar teorinë e funksionalizmit, e cila bazohet në nocionin se një send përcaktohet nga funksioni i tij dhe jo nga substanca. Kështu, ajo që në mënyrë konvencionale quhet “gjendje mendore” është vetëm një funksion në sjelljen e organizmit – në mënyrë specifike, një lidhje midis inputit mjedisor dhe output-it të sjelljes. Mbrojtësit e teorisë së identiteti kanë argumentuar se realizueshmëria e shumëfishtë mund të akomodohet: “shrepja e fibrave c” tek njeriu kryen të njëjtin funksion si “shkrepja e fibrave d” të maces dhe “përjetimi i dhimbjes” nuk është veçse një mekanizëm i brendshëm që kryen atë funksion të veçantë. Dhe një “funksion” përshkruhet nga rrjeti i marrëdhënieve shkakësore midis stimuljeve mjedisore (input) dhe sjelljes trupore (output). Për shembull, funksioni i dhimbjes shpjegohet nga lidhja midis përplasjes së derës në gishtin e dikujt ose mbi putrën e një maceje (input) dhe bërtitjes “Oh!” ose një tingull maceje me zë të lartë (output). Funksioni mund të përfshijë gjithashtu “gjendje mendore” të tjera, domethënë funksione të tjera që janë të lidhura nga brenda. Pra, në shembullin e dhimbjes, shkelja e gishtit nga një derë që përplas mbi të do të lidhej me “zemërimin”, i cili në vetvete nuk është veçse një funksion me lidhjet e veta algoritmike. Gjuha e “mendjes” që ne njerëzit e përdorim në mënyrë konvencionale është thjesht një mënyrë e përshtatshme për të shprehur funksionet. Kështu, si teori e mendjes, funksionalizmi lejon mundësinë e ekzistencës së asaj që John Searle e ka quajtur “Inteligjencë e fortë artificiale” (Strong IA),^[18] ose nocionin që një kompjuter mund të ketë gjendje të mirëfillta mendore, pasi teorikisht ai mund të programohet të ketë të njëjtat funksione të shfaqura edhe nga njerëzit, të njëjtat lidhje funksionale midis stimuljeve dhe output-it. Lidhur me këtë është “Testi Turing” i famshëm i Alan Turing, i cili thotë se një makinë do të konsiderohet inteligjente (dhe e ndërgjegjshme) “nëse vepron aq sa një person i zakonshëm në disa aspekte, saqë njerëzit e tjerë të zakonshëm nuk mund ta dallojnë”^[19]

Pazgjidhshmëria e ndërgjegjes

Ajo që funksionalizmi përjashton nga ndërgjegja, megjithatë, janë tipare thelbësore të saj si cilësia dhe qëllimshmëria e brendshme.

Gjendjet mendore përfshijnë atë që filozofët e quajnë kualia, ose atë se çfarë do të thotë të kesh dhimbje, të shijosh akulloren ose të shohësh ngjyrën e kuqe. Disa kualia janë tipare të çdo ndërgjegjeje, njerëzore apo shtazore. Siç ka argumentuar Thomas Nagel, një shkencëtar që fiton njohuri të gjithçkaje që mund të njihet për eko-lokaconin tek lakuriqët e natës, për neuroshkencën e plotë të lakuriqëve të natës dhe për të gjitha lidhjet funksionale të sjelljes së lakuriqëve të natës, ende nuk do ta dinte “çdo të thotë të jesh lakuriq nate.”^[20] Ka një ndjesi të vetës së parë në atë realitet që asnjë narrativë në vetë të tretë nuk mund ta ofrojë. Frank Jackson ka artikulluar një argument të ngjashëm bazuar mbi kualia-n^[21] për sa ai përket ngjyrës: nëse një shkencëtare që nuk ka parë asnjëherë ngjyrë do të detyrohej të hetonte natyrën nga brenda një dhome bardh e zi dhe të mësonte gjithçka rreth bazës fizike të shikimit të ngjyrës – “çdo gjë në fizikën e përfunduar, kiminë dhe neurofiziologjinë dhe gjithçka që mund të dihet për faktet shkakësore dhe relacionale që rrjedhin nga gjithë kjo, duke përfshirë sigurisht rolet funksionale” – ajo padyshim që do të fitonte njohuri të reja për botën nëse do të dilte dhe do të shihte ngjyrën e kuqe për herë të parë. Në mënyrë të veçantë, siç shpjegon Jackson, “ajo do të kuptojë se sa i varfër ka qenë konceptimi i saj gjatë gjithë kësaj kohe për jetën mendore të të tjerëve”^[22] Disa teoricienë të identitetit përgjigjen se, siç pohon teoria që ata mbështesin, dallimi konceptual midis kualia-s dhe njohurive shkencore të vetë proceseve të trurit që

lidhen me të nuk është dëshmi e dallimit të tyre aktual. Megjithatë, përkrahësit e argumenteve të njohurive përgjigjen se përvoja subjektive në vetën e parë të cilësive është ende e pamohueshme, dhe përshkrimet fiziciste të aktivitetit objektiv neuronal e lënë atë jashtë. Argumentet e njohurive si këto tregojnë se cilësitë janë reale, bazuar në dallimin kategorik midis përvojës subjektive në vetën e parë dhe përshkrimit të tyre në vetën e tretë. Prandaj, funksionalizmi është i rremë, dhe ideja e një inteligjence artificiale të fortë (strong AI) është jokoherente. Një kompjuteri të programuar për të imituar përgjigjen njerëzore ndaj stimujve i mungon qartësisht kualia.

Gjendjet mendore kanë gjithashtu qëllimshmëri, ose një drejtim ndaj diçkaje (d.m.th., ato kanë të bëjnë me diçka): ne mund të mendojmë për universin, ose për historinë, ose edhe për vetëdijen tonë, etj. Bazuar në qëllimshmërinë, John Searle ka formuluar një eksperiment mendor të quajtur “Dhoma kineze” që argumenton kundër funksionalizmit dhe idesë së një inteligjence artificiale të fortë.^[23] Nëse dikush do të imagjinonte një person që nuk kupton gjuhën kineze, i mbyllur në një dhomë me një libër rregullash (në mënyrë efektive, një program kompjuterik) që rendit përgjigjet e sakta për pyetjet në gjuhën kineze; i cili i merr ato pyetje si input nga dikush jashtë dhomës; dhe i cili, bazuar në librin e rregullave, jep përgjigje krejtësisht të sakta si output për personin jashtë dhomës, gjithsesi mbetet e vërtetë se burri në dhomë ende nuk e kupton gjuhën kineze, edhe pse Testi Turing u kalua me sukses nga këndvështrimi i personit jashtë dhomës. Burri në dhomë është i ngjashëm me një kompjuter që është programuar për t’u dhënë përgjigje të sakta pyetjeve në gjuhën kineze: as burri dhe as kompjuteri nuk e kuptojnë gjuhën kineze. Ndërsa ekziston një qëllimshmëri të përsëjshme në formën e “funksionit” ose dhënies së rezultatit të saktë në përgjigje ndaj input-it, gjithsesi qëllimi i brendshëm i të kuptuarit të gjuhës kineze mungon dukshëm. Dhe qëllimshmëria e brendshme është një veti thelbësore, e domosdoshme e mendimit dhe e ndërgjegjes.

Qëllimshmëria rezulton të jetë një nga tiparet e shquara të vetëdijes që zbulon kokëfortësinë e saj ndaj reduktimit fizikalist . Kuptimi është i bazuar në mënyrë misterioze në pastërtisht mendoren. Siç vë në dukje Edëard Feser, çdo gjë fizike që shfaq kuptim, si një fjalë ose një fotografi, e bën këtë vetëm për shkak të agjentëve mendorë që e përcaktojnë atë si kuptimplotë – qëllimshmëria e saj është e derivuar dhe jo e brendshme. Në vetvete, fjalët, fotografitë ose pikselat e kompjuterit janë thjesht shenja në një sipërfaqe. Është vetëm mendja që u jep kuptim atyre shenjave. Dhe si shenjat e bojës në letër, proceset e trurit janë entitete/procese fizike në thelb pa kuptim. Megjithatë, konceptet dhe propozimet që përbëjnë mendimin janë në mënyrë të pamohueshme jo-fizike, abstrakte dhe universale. Feseri komenton:

Po të mos kishte qenie njerëzore, pohimi se nuk ka qenie njerëzore do të kishte qenë i vërtetë, edhe pse atëherë nuk do të ekzistonte një “fjali në kokë” që ai propozim të ishte identik me atë. Sikur të mos kishte fare botë fizike, pohimi se nuk ka botë fizike do të kishte qenë i vërtetë, edhe pse atëherë nuk do të kishte pasur asnjë lloj entiteti fizik që ai propozim të ishte identik me.... [Kur] mendja kap një koncept ose propozim, ka qartë një kuptim në të cilin ai koncept ose propozim është në mendje; por nëse këto gjëra janë në mendje dhe megjithatë... nuk mund të jenë në tru, duket se mendja nuk mund të identifikohet me trurin, ose me ndonjë gjë tjetër materiale.^[24]

Në të vërtetë, paçka arritjeve të lavdërueshme të të shkencave fizike, materializmi si një botëkuptim gjithëpërfshirës është zbehur gradualisht, në mos ka dështuar krejtësisht përballë atyre tipareve të botës që nuk mund të reduktohen në materie fizike, si p.sh. morali, vlerat, qëllimet, kuptimi, racionaliteti, estetika dhe, ndoshta më e pabindura ndaj reduktimit natyralist, ndërgjegjia. Tiparet robuste të ndërgjegjes njerëzore nuk mund të hidhen poshtë në diskutimin filozofik dhe ky i fundit nuk mund të detyrohet të përshtatet me supozimet e ngushta të. Këto tipare robuste të vetëdijes ose gjendjeve të vetëdijshme janë:

- Ndjesia ose vetëdija e ndjeshme, qoftë për gjërat e jashtme (nëpërmjet të dhënave shqisore: shikimi, nuhatja, shija, dëgjimi dhe prekja), ose e gjendjeve të brendshme (si uria, etja, dhimbja dhe kënaqësia). Emocionet, si zemërimi, trishtimi, gëzimi, epatia ndihen gjithashtu përsërbrendshmi. Në fakt, vetë ekzistenca e dikujt rroket drejtpërdrejt nga vetëdija.
- Procesi i të menduarit, duke përfshirë rrokjen e drejtpërdrejtë e të pandërmjetësuar të principeve të para, ose arsytimin e ndërmjetësuar përmes nxjerrjes së përfundimeve nga premisat. Vlen të përmendet në këtë drejtim vetë themeli i arsytimit njerëzor: kuptimi i thjeshtë, ose abstragimi i universaleve nga të veçantat, për të formuar dhe kuptuar konceptet.
- Besimi, ose miratimi i brendshëm për një pohim dhe akti i konsiderimit të tij si i vërtetë ose i rremë, imundshëm ose i
- Dëshira ose të dëshiruarit.
- Vullneti ose zgjedhja, d.m.th. dhuntia që zgjedh midis alternativave në mënyrë që të veprojë në përputhje me rrethanat.
- Motivimi, d.m.th. shtysa që e dërgon një person drejt ose larg një veprimi.

Shumë filozofë do të përfshinin në këtë listë intuitën, të kuptuarin depërtues dhe atë që quhet “arsyetimin e shëndoshë”.[\[25\]](#)

Të gjitha këto veçori janë të integruara në vetveten e qendëruar dhe së bashku janë përgjegjëse për zgjedhjen, vullnetin dhe përvojën e dikujt. Për më tepër, ndërgjegjia njerëzore ka vetinë unike të “vetëdijes për ndërgjegjjen e dikujt” – aftësinë e thellë të vetë-reflektimit, ku ndërgjegjia përballet me vetveten dhe “sheh” vetëdijen e saj, të kuptuarit, realizimin dhe mendjemprehtësinë e saj. Të gjitha tiparet e mësipërme të ndërgjegjes përjetohen nga subjekti së brendshmi dhe privatisht: ato janë në vetën e parë, subjektive dhe kanë një menjëhershmeri të pamohueshme për individin. Ato nuk mund të përshkruhen në gjuhën e vetës së tretë ose objektive të përdorur për atë që është fizike, madje edhe nëse gjendet në mënyrë empirike një korrelacion midis gjendjeve mendore dhe gjendjeve/ngjarjeve fizike në tru.

Një konsideratë e fundit për veçantinë e “mendjes” dhe dallueshmërinë e saj nga fusha fizike është uniteti dhe thjeshtësia e ndërgjegjjes. Ky është një argument kryesor racional për dualizmin e substancës i paraqitur nga teologu musliman Fakhr al-D?n al-R?z? (v. 606/1209) në traktatin e tij mbi shpirtin,[\[26\]](#) dhe që nga ajo kohë versione të ndryshme të tij janë përdorur nga Dekarti, Leibnizi, Kanti dhe të tjerë. Vetëdija mendore është e unifikuar dhe e pandashme, e shprehur nga përemri vetëor njëjës “Unë” që përfaqëson individin. Truri, megjithatë, është i përbërë. Është një koleksion i pjesëve fizike të organizuara në një mënyrë të caktuar. Dhe nëse një substancë e përbërë do të ishte

vendndodhja e ndërgjegjjes, atëherë çdo pjesë e agregatit do të kishte një pjesë të ndërgjegjjes. Megjithatë, ndërgjegjja, siç tregohet me përemrin “unë”, nuk ndahet në pjesë. Është ajo që filozofët e quajnë “të thjeshtë”. Uilliam Hasker komenton, “Të qenët i vetëdijshëm nga ana e një personi për një fakt kompleks nuk mund të përbëhet nga pjesë të personit që janë të vetëdijshme për pjesë të faktit. Një ndërthurje e vetëdijësimeve të pjesshme nuk mund të sjellë si rezultat arritjen e një vetëdije të plotë.”^[27] Po kështu, siç pohon David Barnett, “Për çdo palë qeniesh të ndërgjegjshme, është e pamundur që vetë çifti të jetë i ndërgjegjshëm”; dhe kjo është e vërtetë vetëm sepse ndërgjegjja është e thjeshtë, ndërsa çdo çift (ose grup pjesësh) është i përbërë.^[28]

Shpirti, megjithatë, është vërtet i thjeshtë. Dhe është themeli dhe baza e jetës shpirtërore të njeriut. Implikimet e mohimit të tij janë mjaft të rënda, pasi është shpirti ai që rrok kuptimin, qëllimin dhe virtytin. Teologët dhe mistikët e Islamit e konsideronin atë si një sekret të Hyjnore, sepse vetëm shpirti është i aftë të njohë veten, të tjerët, shoqërinë, kozmosin dhe Krijuesin e tij. Dhe vetëm shpirti është i aftë për dashuri. Ndër vetitë e tij janë kërkimi, dëshira dhe të dëshiruarit e të mirës e së vërtetës, të bukurës, intimes dhe në fund të fundit të dëshiruarit e përsosmërisë. Vetë sipermarrja e zbulimit shkencor presupozon këtë orientim jomaterial drejt këtyre realiteteve jomateriale, transcendentale: shkencëtari është i shtyrë nga një pasion për të zbuluar atë që është e vërtetë dhe e konsideron atë të mirë. Metafizika akomodon transcendentat, ashtu siç akomodon ndërgjegjen. Në fund, duket se ndërgjegjja mbetet kokëfortë ndaj çdo reduktimi ose eliminimi ontologjik të saj. Ndërsa trupi i njeriut mund të përshkruhet në një masë të madhe në gjuhën e fizikës dhe biokimisë, nuk mund të themi të njëjtën gjë për shpirtin. Ai duhet të jetë diçka tjetër.

Referenca

- [1] See Roger Scruton, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (New York: Penguin Books, 1994), 209.
- [2] Për një studim bindës se si këto dhe paradigma të tjera shkencore bashkëkohore janë të pamjaftueshme për ti dhënë shpjegim mendjes si edhe janë shpesh jokohërente shih, John Horgan, *The Undiscovered Mind: How the Human Brain Defies Replication, Medication, and Explanation* (New York: Touchstone, 2000).
- [3] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 143.
- [4] A?mad b. ?Aj?bah, ?q?? al-himam f? shar? al-?ikam (Beirut: Al-Maktabah al-Thaq?fiyyah, 1988), 112. In Arabic, la??fah rabb?niyyah n?r?niyyah.
- [5] James D. Madden, *Mind, Matter & Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2013), 1–7.
- [6] William Barrett, *Death of the Soul: From Descartes to the Computer* (Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday, 1987).

- [7] Edward Feser ofron një shpjegim të nuancuar të dallimit të bërë nga Locke si pjesë e teorisë së tij më të gjerë të perceptimit të quajtur “realizmi indirekt.” Shih, Feser, Locke: Oneworld Thinkers (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 46–56.
- [8] Barrett, *Death of the Soul*, 46.
- [9] Diskutimi i lartpërmendur rreth teorive fizikaliste është përmbledhur nga Madden, *Mind, Matter & Nature*, 88–131; Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner’s Guide* (London: Oneworld Publications, 2006), 49–84; Ian Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner’s Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 25–77. Është e panevojshme të thuhet se ka forma të tjera të fizikalizmit, si dhe argumente materialiste kundër dualizmit, që nuk diskutohen në këtë ese për shkak të kufizimeve të kohës dhe hapësirës. Të tre veprat e cituara në këtë fusnotë janë pikënisje e shkëlqyer për kërkime të mëtejshme.
- [10] Në këtë ese, qëllimshmëria është diskutuar më në detaje më vonë.
- [11] Qëllim i kësaj eseje nuk lejon një diskutim gjithëpërfshirës të teorisë së verifikimit dhe pozitivizmit ligjor.
- [12] Hilary Putnam, “Brains and Behaviour,” in *The Nature of Mind*, ed. David M. Rosenthal (Oxford: Oxford University Press, 1991), 151–159.
- [13] J.J.C. Smart, “Sensations and Brain Processes,” in *The Nature of Mind*, 169–176.
- [14] Ajo që rroket në mënyrë intuitive si një “identitet kontingjent”, që do të thotë e ndashme në një botë të mundshme, por identike në botën tonë aktuale, konsiderohet në IT si një “identitet empirik”, i zbuluar a posteriori si një dhe i njëjtë në çdo botë të mundshme.
- [15] Scruton, *Modern Philosophy*, 220.
- [16] Ky parim i atribuohet filozofit gjerman të shekullit të 17-të, Gottfried Leibniz dhe quhet “pashqeshmëria e identikeve”.
- [17] Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1981), 22–70.
- [18] John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 45.
- [19] Madden, *Mind, Matter & Nature*, 130.
- [20] Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?,” in *The Nature of Mind*, 422–428.
- [21] Në literaturë filozofike rreth mendjes, këto argumente quhen “argumente të dijes”.
- [22] Frank Jackson, “What Mary Didn’t Know,” in *The Nature of Mind*, 392–394.
- [23] John R. Searle, “Minds, Brains, and Programs: Plus commentary by J.A. Fodor, and Searle’s response,” in *The Nature of Mind*, 509–526; Searle, *Mind*, 62–64. The distinction between intrinsic and extrinsic intentionality is taken from Madden, *Mind, Matter & Nature*, 147-152.

[24] Edward Feser, *Philosophy of Mind*, 203.

[25] Hubert L. Dreyfus nënvizon “arsyen e shëndoshë” (common sense) si një tipar kryesor të mendimit njerëzor që kompjuterëve domosdoshmërisht u mungon, bazuar në natyrën e arsytimit të programuar, algoritmik. Shih, Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999)

[26] Fakhr al-D?n al-R??, *Kit?b al-nafs we al-r?? we shar? quw?hum?* ('Book of the Soul, the Spirit, and an Exposition of Their Faculties'), ed. Mu?ammad ?agh?r ?asan al-Ma?s?m?, (Islamabad: Ma?b????t Ma?had al-Ab??th al-Isl?miyyah, n.d.), 27–43.

[27] William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 128.

[28] David Barnett, “You Are Simple,” in *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons and George Bealer (Oxford: Oxford University Press), 161–174.

Date Created

07/09/2023

Author

erasmusi