

Problemi objašnjenja svijesti

Božić, Aleksandar

Undergraduate thesis / Završni rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:782185>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-21**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



Sveučilište u Rijeci
Filozofski fakultet u Rijeci
Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka
Odsjek za filozofiju

Problemi objašnjenja svijesti

(završni rad)

Mentor: prof. dr. sc. Nenad Smokrović

Student: Aleksandar Božić

Studijska grupa: Filozofija i pedagogija

Rijeka, rujan 2018.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Problemi objašnjenja svijesti	8
2.1. Pojam svijesti	8
2.2. Kako je to biti šišmiš	13
2.2.1. Prikaz argumenta	13
2.2.2. Komentar argumenta	19
2.3. Eksplanatorni jaz	23
2.3.1. Prikaz argumenta	23
2.3.2. Komentar argumenta	29
a)	29
b)	31
c)	33
2.4. Argument iz znanja	38
2.4.1. Prikaz argumenta	38
2.4.2. Komentar argumenta	44
a)	44
b)	46
c)	50
2.5. Težak problem svijesti	52
2.5.1. Prikaz argumenta	52
2.5.2. Komentar argumenta	62
a)	62
b)	66
c)	70
3. Zaključak	76
4. Literatura	78

1. Uvod

Znanstvenofantastična priča „Napravljeni su od mesa“ američkog pisca Terrya Bissona predstavlja duhovit, ali jezgrovit uvod u problem objašnjenja svijesti. Dugo me je privlačila ideja da je upravo citatom iz ove priče najbolje započeti tekst u kojem će se izložiti problem svijesti.

Tražeci literaturu za pisanje ovog rada, među bogatim izborom literature iz filozofije uma, naišao sam i na knjigu britanskog filozofa Colina McGinna, koji je već iskoristio ovu priču, citiravši je kao simpatičnu, ali točnu ilustraciju središnjeg problema filozofije uma, a možda i filozofije uopće. Možda se neće svi složiti da je ovaj problem središnji, ali je svakako jedan od ustrajnijih i inspirativnijih. To je problem odnosa uma i tijela, koji je u suvremenoj raspravi dobio svježiju formulaciju kao „težak problem svijesti“.

„Napravljeni su od mesa

Napravljeni su od mesa.

Mesa?

Mesa. Napravljene su od mesa.

Mesa?

Nema nikakve sumnje. Pokupili smo ih nekoliko s raznih dijelova planeta, uzeli ih na naše izvidničke brodove i sondirali ih skroz naskroz. Potpuno su od mesa.

To je nemoguće. Što je s radio signalima? Porukama prema zvijezdama?

Koriste radio valove da razgovaraju, ali signali ne dolaze od njih. Signali dolaze od mašina.

Pa tko je napravio mašine? S njime želimo kontaktirati.

Oni su napravili mašine. To ti pokušavam reći. Meso je napravilo mašine.

To je smiješno. Kako meso može napraviti mašinu? Tražiš me da vjerujem u inteligentno meso.

Ne tražim te, govorim ti. Ova stvorenja su jedina inteligentna rasa u tom sektoru i napravljeni su od mesa.

Možda su poput orfoleija. Znaš, onih inteligentnih na bazi ugljika koji prolaze kroz stadij mesa.

Jok. Ovi se rađaju kao meso i umiru kao meso. Proučavali smo ih kroz nekoliko njihovih životnih vijekova, što nije dugo trebalo. Imaš li uopće ideju koliki je životni vijek mesa?

Poštediti me. Ok, možda su samo djelomično od mesa. Znaš, kao weddileji. Glava od mesa s elektronskim plazma mozgom unutra.

Ma kakvi. Pomislili smo na to, jer stvarno imaju glave od mesa, kao weddileji. Ali, rekao sam ti, sondirali smo ih. Oni su skroz naskroz meso.

Nema mozga?

O, tu je mozak, bez brige. Samo, mozak je napravljen od mesa!
To je ono što ti pokušavam reći.

Pa... što onda misli?

Ne kužiš ti ništa, je li? Ne želiš prihvatiti što ti govorim. Njihov mozak misli. Meso.

Meso koje misli! Tražiš me da vjerujem u meso koje misli!

Da, meso koje misli! Svjesno meso! Meso koje voli. Meso koje sanja. Sve je meso! Jesi li sad shvatio ili moram sve ispočetka?

O, bože. Ozbiljan si. Napravljeni su od mesa.“¹

McGinn kaže da ovaj zamišljeni razgovor vanzemaljaca koji su nabasali na Zemlju pokazuje kako se veza između uma i mozga može zaista činiti poput znanstvene fantastike.²

„Poanta ove priče je da nam pokaže koliko je iznenađujuće što gnjecava siva tvar u našim glavama – naše moždano meso – može biti osnova i uzrok tako bogatog mentalnog života. S jedne strane, naš je cijenjeni moždani organ samo hrpa mesa. Na kraju krajeva, ljudi ponekad jedu životinjske mozgove s krumpirom i graškom, i nema nikakve naznake u tom kulinarskom iskustvo što je sve to ukusno tkivo ostvarivalo dok je još bilo životinjin organ svijesti.“³

McGinn se pita što je to što se čini tako komičnim u ideji mesa koje misli, budući da mi doista jesmo takvo meso. Njemu se čini da je to stoga što

¹ Bisson, Terry. They're made out of meat. URL: <http://www.terrybisson.com/page6/page6.html> (preveo s engleskog: Aleksandar Božić – to se odnosi na sve daljnje citate u ovom radu)

² McGinn, Colin. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. Basic Books, 2000. str. 6.

³ Isto, str. 8.

slika mozga koji proizvodi svijest na neki način narušava uniformnost prirode, to je samo jedan mesnat organ, nalik bubrezima i jetri, ali taj mesnat organ nekako, za razliku od bubrega i jetre stvara svijest.⁴

Kao što kaže britanska autorica Susan Blackmore:

„Ako mislite da imate rješenje za problem svijesti, niste shvatili problem. Strogo govoreći, to nije točno, naravno. Možda ste genije koji je pronašao pravo rješenje, ili ste dovoljno pronicljivi da ste shvatili da problema nikad nije ni bilo. Vjerojatnije je, ipak, da upadate u niz primamljivih zamki koje vas navode da izbjegavate ono što je stvarno posrijedi.“⁵

Svijest oduvijek začuđuje čovjeka. On se nosio s tom začudnošću izmaštavajući besmrtnu dušu i eterične dimenzije. No, možda nam je svijest, paradoksalno, postala još začudnijom kad smo otvorili lubanje i secirali mozgove, kad je kontrast postao još zorniji. Tako je već engleski biolog Thomas Henry Huxley izrazio onu intuiciju kakva će stoljeće kasnije inspirirati prijelomne tekstove u kojima su se u modernoj filozofiji uma formulirali problemi objašnjenja svijesti:

„T. H. Huxley (1866) je rekao „Kako to da nešto tako izuzetno kao što je stanje svijesti nastaje kao rezultat podraživanja živčanog tkiva, jednako je neobjašnjivo kao i pojavljivanje Džina kad Aladin trlja svoju lampu“. Ovo je čuveni „eksplanatorni jaz“. Nemamo koncepciju naše fizičke ili funkcionalne prirode koja bi nam omogućila da razumijemo kako bi ona sama mogla objasniti naše subjektivno iskustvo.“⁶

Svaki uvod i pregled filozofije uma daje više-manje jednake dijagnoze, koje se sve svode na temeljnu začudnost „mesa koje misli“:

„Problem odnosa uma i tijela problem je načina kako su međusobno povezani um i tijelo. Mi, naravno, znamo da *jesu*

⁴ Usp. str. 9.

⁵ Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 1.

⁶ Guttenplan, Samuel (ur.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Blackwell Publishers Ltd., 1996., str. 210.

povezani: znamo da se ljudima promijeni sposobnost mišljenja kad im se ošteti mozak. Znamo da kad ljudi uzimaju narkotike ili piju previše alkohola, da ove aktivnosti tijela djeluju na mozak, a da to posljedično utječe na njihove misli. Naši umovi i materija koja sačinjava naše tijelo su bez sumnje povezani – ali kako?“⁷

„Svijest je odjednom najočitija osobina mentalnog života i jedna od najtežih za definirati i karakterizirati. Na određeni način, naravno, ne moramo je definirati. U svakodnevnom životu, nije nam problem koristiti pojam svijesti – kao kad liječnik pita da li je pacijent izgubio svijest, ili kad se pitamo je li jastog na bilo koji način svjestan kad ga se živog baci u lonac kipuće vode.“⁸

Na drugom mjestu, Tim Crane smatra da „(...) ne možemo stvoriti filozofski problem samo iz našeg pukog čuđenja što vlažna tvar u mozgu rađa svijest. To je zapanjujuća činjenica; ali neke činjenice su zapanjujuće i nekad je to sve što se može reći o tome.“⁹

Neobičan mi je ovakav stav i ne mogu se nikako složiti s njim, jer filozofski problemi se upravo rađaju iz čuđenja. Pitam se je li intelektualno i filozofski odgovorno konstatirati, eto, svijest je začudna, ali nema se o tome što više reći?

Problem svijesti je, prema britanskoj autorici Susan Blackmore „(...) moderno utjetlovljenje čuvenog problema odnosa uma i tijela s kojim se filozofi hvataju u koštac više od dvije tisuće godina. Problem je u tome što se čini da u običnom ljudskom iskustvu postoje dvije potpuno različite vrste stvari, bez očitog načina kako su povezane.“¹⁰

Doživljaji postojanja, subjektivna iskustva su privatna i neprenosiva, nepriopćiva, ona su qualia koja za mene zapravo čine sav svijet, a opet, da bih shvatio zašto su prisutna, moram vjerovati da postoji fizički svijet koji uzrokuje ta moja iskustva. Problem proizlazi iz toga što se objektivno mjerljivi i priopćivi fizički svijet čini sasvim drugačijom vrstom stvari od mojih privatnih iskustava.¹¹ U povijesti mišljenja stoga je prvi način da se taj problem pokuša riješiti bilo da se pretpostavi da zaista postoje dvije različite vrste stvari, tzv. fizička i tzv. mentalna. Takvo stanovište, dualizam, zastupa većina religija, a duboko

⁷ Crane, Tim. *The Mechanical Mind: A philosophical introduction to minds, machines and mental representation*. Drugo izdanje. London and New York: Routledge, 2003. str. 43.

⁸ Isto, str. 217.

⁹ Crane, Tim. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2001., str. 89.

¹⁰ Blackmore, Susan. *Consciousness: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005., str. 2.

¹¹ Usp., str. 3.

je ukorijenjen i u samom našem načinu govora i mišljenja¹² u kojem „zdravo za gotovo“ govorimo o „vanjskom svijetu“ (što implicira postojanje „unutarnjeg svijeta“ kao nečeg drugog), o umu kao nečem različitom od tijela ili, konkretnije, o umu kao nečem različitom od mozga.¹³

Problem objašnjenja svijesti nastaje iz te prvotne intuicije da ono što je mjerljivo, tvaran svijet, mora biti temeljno različito od onog što nije mjerljivo, od privatnog iskustva prvog lica, od qualia, od fenomenalne svijesti. Fenomenalni utisci, tj. qualia na neki način jesu mjerljivi, o našem doživljaju topline ljetnog dana možemo govoriti i uspoređivati ga s doživljajem drugih ljudi. Možemo se s njima složiti da je zaista vrlo vruće. Ipak, to nije mjerljivost kakva se čini da je primjenjiva na tvaran tj. materijalan svijet, ne možemo taj doživljaj „vrlo vruće“ doslovno podastrijeti na laboratorijski stol i podvrgnuti ga objektivnom mjerenju, kao što to možemo sa šalicom crnog čaja umočivši u nju termometar. Naša iskustva su zatvorena u nama i stoga nisu mjerljiva u istom smislu u kojem je mjerljiv „vanjski“ svijet. Stoga je jasno kako je dualizam nastao kao prva, „prirodna“ reakcija na takvu situaciju – nešto doživljavamo na dva različita načina ili kao dvije različite vrste stvari zato jer to i jesu dvije različite vrste stvari.

Najpoznatiju dualističku teoriju izložio je francuski filozof Rene Descartes prema kojem je um nematerijalna, neprotežna supstanca, a mozak tj. tijelo je materijalna, protežna supstanca, tj. materija je ono što ima položaj u prostoru i dimenzije dok je um ono što nema položaj u prostoru i dimenzije. Problem za ovu poziciju predstavlja objašnjenje interakcije te dvije supstancije, koje se čini da je logički nemoguće, a budući je iskustveno neporeciva interakcija tijela i uma (najzornije – ozljede mozga su praćene promjenama uma), čini se da je nemoguće zadovoljavajuće objašnjenje i stoga je dualizam supstancija kao filozofska pozicija neprivlačan/neprihvatljiv.

Problem objašnjenja interakcije uma i tijela razlog je napuštanja svih vrsta dualizama i zastupanja neke vrste monizma, bilo idealizma kojem je mentalno temeljno no koji onda mora objasniti zašto se čini da postoji konzistentan fizički svijet, bilo neutralnog monizma ili

¹² Usp., str. 4.

¹³ Osobno mi je uvijek smetao izraz „vanjski svijet“ koji implicira takvo podvajanje jer čini se da je „prvoloptaški“ i zapravo proturječan. Svijet je riječ kojom označavamo sve što postoji, ono što zovemo „unutarnjim svijetom“ je jedan dio svijeta, nalazi se u njemu, kao što se „um“ nalazi u „tijelu“, a „tijelo“ u „umu“. Zapanjujuća činjenica da postoji dio svijeta koji je svjestan svijeta, a to smo mi (tj., strogo uzevši, „ja“) ne znači da to što je svjesno nije ista vrsta stvari kao ono čega je svjesno. To je bila moja rana antidualistička intuicija. Ipak, bilo mi je posve jasno kako je dualizam nastao ne samo kao filozofska već psihološka reakcija na tu zapanjujuću činjenicu. Problemom dualističkog mentaliteta pozabavio se je David Papineau, o čemu će se biti riječi u 2.3.2. (3)

materijalizma koji je u suvremenoj znanosti najpopularnija pozicija, ali za koji se problem svijesti najzornije nameće¹⁴ „Kako fizički mozak, sačinjen isključivo od materijalnih elemenata i ničeg drugog dovodi do svjesnog iskustva ili nepriopćivih qualia?“¹⁵

„Težak problem“ svijesti sadržan je dakle u pitanju zašto je rad materijalnog mozga popraćen mentalnim iskustvom. Težak problem svijesti tako je imenovao australski filozof David Chalmers želeći istaknuti razliku prema „lakim problemima“ svijesti, onima koju su u načelu rješivi tj. za koje točno znamo na koji način mogu biti znanstveno objašnjeni, poput problema percepcije, učenja, pažnje, reagiranja na podražaje itd.¹⁶

Ne slažu se svi autori da težak problem svijesti postoji, neki smatraju da će nakon što svi „laki“ problemi budu riješeni, time i „sama“ svijest biti u potpunosti objašnjena.¹⁷

„Težak problem svijesti može se smatrati modernom verzijom ili aspektom, tradicionalnog problema odnosa uma i tijela. To je problem prelaženja „neizmjernog bezdana“ ili „ponora“ ili premošćivanja „eksplanatornog jaza“ između objektivnog materijalnog mozga i subjektivnog svijeta iskustva.“¹⁸

Argumente koji su oblikovali ključne probleme objašnjenja svijesti predstaviti ću više-manje kronološkim redom, počevši od Nagelovog članka „Kako je to biti šišmiš“, iz 1974., Levineovog „Materijalizam i qualije: eksplanatorni jaz“ iz 1983., Jacksonovih članaka „Epifomenalne qualije“ iz 1982. i „Što Mary nije znala“ iz 1986. kao konstituenata jednog argumenta te Chalmersovog članka „Suočavanje s problemom svijesti“ iz 1995. godine. Chalmersov argument „teškog problema svijesti“ nadograđuje se i poziva na probleme formulirane u prva tri argumenta.

¹⁴ Usp., str. 4.

¹⁵ Isto., str. 4.

¹⁶ Usp., str. 5.

¹⁷ Usp., str. 6.

¹⁸ Blackmore, Susan. Consciousness: An Introduction. New York: Oxford University Press, 2004., str. 19.

2. Problemi objašnjenja svijesti

2.1. Pojam svijesti

Prije svega, potrebno je definirati pojam koji nas zanima. Ako postoji nešto zajedničko literaturi o svijesti, to je stav da je svijest nešto što nam je najbliže, a istovremeno najteže za definirati. Čini se da nema jasne i nedvosmislene definicije svijesti.

„Problem svijesti je uvjerljivo najistaknutiji problem suvremene filozofije uma i također na važan način povezan s velikim tradicionalnim metafizičkim temama kao što su mogućnost besmrtnosti i vjerovanje u slobodnu volju.“¹⁹

Prema nekima, najuobičajeniji suvremeni pojam svjesnog stanja zahvatio Nagel „kako je to biti“ smislom.²⁰

„Možda nijedan aspekt uma nije bliži i zagonetniji od svijesti i našeg svjesnog iskustva sebe i svijeta. Problem svijesti je vjerojatno središnji problem suvremenih teorija uma.“²¹

„Riječi „svjesno“ i „svijest“ su krovni pojmovi koji pokrivaju široku raznolikost mentalnih fenomena.“²²

Može se govoriti da su svjesna bića i svjesna stanja. Kod bića razlikujemo više smislova svijesti, biće se može smatrati svjesnim ako je osjetilno, sposobno za osjetilno doživljavanje i interakciju sa okolinom. Zatim se govori o budnosti pa će se reći da je organizam svjestan onda kad je budan i pozoran, a da nije svjestan onda kad spava ili je u dubokoj komi. Dalje se može reći da je biće svjesno onda kad je samosvjesno, kad je ne samo svjesno svijeta već i kad je svjesno da je

¹⁹ Consciousness. Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/consciou/>

²⁰ Isto

²¹ Consciousness. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>

²² Consciousness. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>

svjesno svijeta. Može se govoriti o „kako je to biti“ kao kriteriju svjesnosti u smislu Nagelove ideje da je biće svjesno ako postoji nešto kao što je „kako je to biti“ to biće, njegova posebna perspektiva. Svijest se može definirati i kao bivanje u svjesnim stanjima tako da se prvo definira što čini mentalno stanje svjesnim pa da se onda svijest bića definira kroz posjedovanje tih stanja. Tranzitivna svijest znači da se bića opisuju u smislu da su svjesna nekog predmeta.²³

Može se u više smislova govoriti i o svjesnim stanjima. Pa se može reći da su to stanja za koje je netko svjestan da ga ima, to implicira meta-mentalnost jer se traže mentalna stanja koja su o mentalnim stanjima. Primjer je svjesna želja za čašom hladne vode. Svjesna stanja se mogu definirati kao kvalitativna stanja – stanje je svjesno kad ima kvalitativna svojstva ili qualie tj. „sirove čulne osjete“, poput boja, mirisa, zvukova. Ontološki status qualia nije nekontroverzan. Ponekad se qualije definiraju kao fenomenalna svojstva, a navodno je moguće razlikovati fenomenalnu svijest od kvalitativne svijesti po tome što je ne čine samo qualije nego i prostorno-vremenska i konceptualna organizacija iskustva. Nagelov koncept se može definirati i u smislu stanja, kao „kako je to biti“ stanja. Može se govoriti i o pristupnoj svijesti (access consciousness) gdje je bitna dostupnost informacije koju stanje nosi, odn na opću raspoloživost organizmu njenog sadržaja. Pored toga, može se govoriti i o narativnoj svijesti u smislu „struje svijesti“, kao serije narativnih epizoda.²⁴

Pored ova dva načina, može se govoriti o svijesti kao imenici, i pridavati joj slabiji ili jači ontološki status, od pukog svojstva bića pa do sastavnog elementa stvarnosti.²⁵

„Može se činiti da je „svjesno“ (conscious) sinonimno s, recimo, „svjesnošću (awareness), ili „iskustvom“ (experience) ili „pažnjom“ (attention). Ipak, bitno je prepoznati da to danas više nije široko prihvaćeno. Primjerice, iako možda donekle atipično, netko može smatrati da postoje i nesvjesna iskustva (...)“²⁶

„Uobičajenije je vjerovanje da možemo biti svjesni (aware) vanjskih predmeta u nekom nesvjesnom smislu, na primjer, tijekom subliminalne percepcije. Izraz „svjesna svjesnost“ (conscious

²³ Usp.

²⁴ Usp.

²⁵ Usp.

²⁶ Consciousness. Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/consciou/>

awareness) stoga se ne čini redundantnim.“²⁷ (Na engleskom sigurno ne)

Pored toga, svijest se ne mora vezati uz pažnju jer možemo biti svjesni i predmeta koji su nam na rubu vidnog polja, izvan fokusa pažnje.²⁸

Filozofska i stručna literatura kao da unose dodatnu pomutnju u višesmislenost i sinonimnost ovih pojmova pa tako jedan rječnik filozofije kaže da je svijest:

„Možda najizazovniji i najprisutniji izvor problema u cijeloj filozofiji. Čini se da da je naša vlastita svijest najosnovnija činjenica s kojom smo suočeni, a opet gotovo nam je nemoguće reći što je svijest. Je li moja kao vaša? Je li naša kao životinjska? Mogu li mašine imati svijest? Može li postojati svijest bez tijela?“²⁹

Drugi rječnik filozofije kaže:

„Svijest [consciousness]. Čini se da riječ „svjestan“ ima više smislova, što može dovesti do zbrke u vezi s nekim dolje spomenutim temama. Posebno treba razlikovati dva smisla. U jakom smislu, biti svjestan uključuje refleksivnu svjesnost [awareness], a možda i koncepciju sebe kao odvojenoga od drugih stvari. U tom smislu, svijest uključuje neku intelektualnu ili racionalnu sposobnost i možda je ograničena na ljudsku razinu. No u slabijem smislu, sve što može imati osjetilna iskustva, posebno osjećaj bola, može se nazvati svjesnim. Tada nastaju i poteškoće s odnosima između tih smislova, a možda i druge: na primjer, gdje se uklapa „biti svjestan nečega“ i „biti svjestan *da* nešto“, i kakve vrste stvari možemo biti svjesni?“³⁰

Treći rječnik filozofije definira ovako:

„svjesnost (awareness), svijest (consciousness), središnja osobina naših života koju je jako teško opisati. Doživljavate zbivanja u svijetu i okrećući se prema unutra (introspektivno), doživljavate vlastito iskustvo. Predmeti svjesnosti mogu biti vanjski ili unutarnji.

²⁷ Isto

²⁸ Usp.

²⁹ Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 76.-77.

³⁰ Lacey, A. R. Rječnik filozofije. Zagreb: KruZak, 2006., str. 332.-333.

Pritišćući prst na rub stola, može biti svjesni ruba stola i svjesni osjećaja pritiska (iako možda ne istovremeno)³¹

„svijest. Svjesna stanja poput stanja bola, vizualnih doživljaja, i tako dalje, takva su da je „nekako“ za subjekta da ih ima. Takva stanja imaju kvalitativni aspekt, fenomenološki karakter. Kako-je-to-bitu aspekti zovu se qualije. Qualije predstavljaju ozbiljnu teškoću za fizikalizam.“³²

Rječnici psihologije definiraju svijest i svjesnost ovako:

„svijest. Stanje organizma koje omogućava fenomenalno iskustvo i voljno ponašanje.“³³

„svijest. Posjedovanje percepcija, misli i osjećaja; svjesnost (awareness). Termin je nemoguće definirati osim u terminima koji su neshvatljivi bez ovladavanja značenjem svijesti. Mnogi padaju u zamku poistovjećivanja svijesti i samosvijesti – za svijest dovoljna je samo svjesnost vanjskog svijeta. Svijest je fascinantna ali neuhvatljiv fenomen: nemoguće je odrediti što je, što čini i zašto je evoluirala. Ništa vrijedno čitanja nije napisano o svijesti.“³⁴ str.

„svijest. Fenomen osobnog, subjektivnog iskustva. Iskustvo je u prirodi osjetno, memorirano ili izmišljeno i interagira s okolinom i fiziološkim stanjima tako da izaziva promjene u aspektima subjektivnog iskustva“³⁵

„svjesnost (awareness). percepcija ili znanje nečega. precizna izvjestivost nečega opaženog ili poznatog široko se koristi kao bihevioralna oznaka svjesne svjesnosti (conscious awareness).

³¹ Audi, Robert (ur.). The Cambridge Dictionary of Philosophy, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999., str. 64.

³² Isto, str. 693.

³³ Winn, Philip (ur.). Dictionary of Biological Psychology. London: Routledge, 2001., str. 368

³⁴ Sutherland, Stuart. The Macmillan Dictionary of Psychology, drugo izdanje. The Macmillan Press, 1995., str. 95.

³⁵ Matsumoto, David (ur.). The Cambridge Dictionary of Psychology. Cambridge University Press, 2009., str. 128.

Međutim, moguće je biti nečega svjestan (aware), a bez eksplicitne svijesti toga (npr. slijepi vid).³⁶

Na kraju treba reći kako Chalmers u članku „Zagonetka svjesnog iskustva“ ističe svoje razlikovanje objektivne i fizičke svjesnosti (awareness) nasuprot nefizičkoj svijesti (consciousness):

„Tako, svijest dobro korelira s onim što bismo mogli zvati „svjesnošću“ (awareness): procesom kojim se informacije u mozgu čine globalno dostupnim motoričkim procesima poput govora i tjelesnih kretnji. Ideja se može činiti trivijalnom. Ali, kako je ovdje definirana, svjesnost (awareness) je objektivna i fizikalna, dok svijest to nije. Neka dotjerivanja definicije svjesnosti su neophodna, kako bi se taj koncept proširio na životinje i dojenčad, koji ne mogu govoriti. Ali barem u poznatim slučajevima, moguće je uočiti grube obrise psihofizičkog zakona: gdje je svjesnost (awareness), tu je svijest (consciousness) i obratno.“³⁷

Na tragu Chalmersa, a i zato što je u prezentaciji njegovog argumenta potrebno voditi računa o razlici tih pojmova, awareness ću prevoditi kao objektivna svjesnost, a consciousness kao svijest.

U radu ću kao sinonime koristiti pojmove svijest, iskustvo, prvo lice, subjektivnost. A oni jesu sinonimi. Ako ih posložimo u izraz subjektivno iskustvo svjesnog prvog lica odmah ćemo uočiti pleonastičnost tog izraza. Svaka i bilo koja od ovih riječi referira na točno jedno i isto nešto što nam je vrlo intimno poznato i jasno.

³⁶ VandenBos, Gary R (gl. ur.). APA Dictionary of Psychology. American Psychological Association, drugo izdanje. American Psychological Association, 2015., str. 101.

³⁷ Chalmers, David J. The Puzzle of Conscious Experience. // Scientific American: The Hidden Mind: A Special Edition, svibanj 2002., str 97.

2.2. Kako je to biti šišmiš

2.2.1. Prikaz argumenta

Američki filozof Thomas Nagel svojim je čuvenim člankom „Kako je to biti šišmiš“ razotkrio prvi veliki problem za materijalističku teoriju, riječima hrvatskog filozofa Borana Berčića: „Možda bi se moglo reći da je upravo tim člankom započela antiredukcionistička revolucija u filozofiji uma.“³⁸

Nagel članak otvara tvrdnjom koja problem svijesti stavlja u fokus interesa: „Svijest je ono što čini problem odnosa uma i tijela uistinu nesavladivim.“³⁹

Materijalistički, redukcionistički pokušaji, prema Nagelu, do tog trenutka (pisanja članka) ne zahvaćaju ono što problem svijesti čini drugačijim od među materijalistima popularnih analogija vode i H₂O, gena i DNA, grmljavine i elektromagnetskog pražnjenja itd. Nagel smatra da ti uspješni primjeri znanstvene redukcije nemaju implikacije na problem odnosa uma i mozga, smatra da se u redukcionističkim pokušajima daju neplauzibilni opisi mentalnog samo kako bi se uklopili u takve poznate vrste redukcije.⁴⁰

Nagel smatra da je problem svijesti nedovoljno shvaćen i da ga zapravo većina redukcionističkih teorija i ne pokušava objasniti, a nastojat će pokazati da na njega nije primjenjiv nijedan dostupan koncept redukcije.

Nadalje, on smatra da je svijest široko rasprostranjena pojava koja je prisutna na mnogim razinama životinjskog života, te da nesumnjivo

³⁸ Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 176.

³⁹ Nagel, Thomas. What is it like to be a bat? // The Philosophical Review 83, 4(1974) (str. 435.-450.), str. 435. (preveo s engleskog: Aleksandar Božić, to se odnosi na sve daljnje citate u ovom radu)

⁴⁰ Usp., str. 435.

postoji u raznim nama nezamislivim oblicima diljem svemira, te da nam je teško i formulirati što točno predstavlja dokaz svijesti.⁴¹

„Ali, bez obzira kako oblik može varirati, činjenica da organizam ima svjesno iskustvo *uopće* znači, u osnovi, da postoji nešto kako je to *biti* taj organizam.“⁴² „Možemo to zvati subjektivnom naravi iskustva.“⁴³

Ta subjektivna narav nije zahvaćena reduktivnim analizama mentalnog jer sve su one logički kompatibilne s izostankom te subjektivne naravi, npr. funkcionalna i intencionalna stanja mogu se pripisati androidima koji bi se ponašali točno poput ljudi a da ne doživljavaju nikakvo iskustvo.⁴⁴

Svaka fizikalistička teorija mentalnog koja ga objašnjava analizom njegove funkcionalne i uzročne uloge, a ne pokušava zahvatiti njegovu subjektivnu narav, ne može se očekivati da može objasniti svijest. Fizikalizam treba objasniti fenomenalna svojstva iskustva, a ne može ih u objašnjenju mentalnog zaobići kao u npr. redukciji vode na H₂O u kojoj se fenomen vode smatra samo primjerom jednog učinka H₂O na um ljudskog promatrača. No, to se čini nemogućim jer je subjektivna fenomenalnost tj. fenomenalna subjektivnost – subjektivna tj. suštinski povezana s jedinstvenim gledištem i time nepodvrgljiva vanjskoj, objektivnoj analizi.⁴⁵

Da bi pokazao povezanost subjektivnosti i gledišta, Nagel uvodi sada već klasičan primjer šišmiša. Svi pretpostavljamo da šišmiši posjeduju nekakva iskustva, ali, prema svemu što znamo o njihovom načinu života i senzornom aparatu, pretpostavljamo da je njihov svijet iskustva jako različit od našeg.⁴⁶

„Rekao sam da je suština vjerovanja da šišmiši imaju iskustvo to da postoji nešto kako je to biti šišmiš.“⁴⁷

Budući da znamo da šišmiši za orijentaciju u prostoru koriste ehelokaciju tj. sonar, kao što mi koristimo oči, a sonar je kao osjetilo toliko stran našim osjetilima, razumno je zaključiti da šišmiševo subjektivno iskustvo nije nalik ničemu što mi možemo iskusiti ili zamisliti.⁴⁸

⁴¹ Usp., str. 436.

⁴² Isto, str. 436.

⁴³ Isto, str. 436.

⁴⁴ Usp., str. 436.

⁴⁵ Usp., str. 437.

⁴⁶ Usp., str. 438.

⁴⁷ Isto, str. 438.

⁴⁸ Usp., str. 438.

U pokušaju da zamislimo kako je to biti šišmiš, naša mašta je ograničena našim iskustvom. Ne možemo doživjeti kako je to biti šišmiš ni ako oponašamo sve što nam je poznato o tome kako šišmiš živi – ako visimo naopačke u špilji, zamračimo si vid i za orijentaciju se naučimo služiti sonarom, stavimo umjetna krila i letimo naokolo u sumrak hvatajući kukce ustima – čak i da uspijemo sve to učiniti i ponašati se poput šišmiša, time bismo doživjeli samo to kako takvo iskustvo izgleda nama, a ne šišmišu.⁴⁹ „Ali to nije pitanje. Želim znati kako je biti šišmiš *za šišmiša*.“⁵⁰ To ne mogu saznati nikakvim izletom mašte jer ne mogu doživjeti kako je to biti neko drugo biće čija je osnovna struktura potpuno drugačija od moje, a čak i da se mogu transformirati u to biće ne mogu zamisliti kakva bi moja iskustva tad bila. Čini se da postoji nepremostivi jaz između subjektivnih iskustava različitih bića, njihova su iskustva u njima zatvorena.⁵¹

Pokušaj zamišljanja iskustva kako je to biti šišmiš ekstrapolacijom od našeg, ljudskog iskustva, ograničen je na načelno ocrtavanje tog iskustva jer na osnovu određenog ponašanja možemo životinji pripisati određen tip iskustva.⁵² Primjerice, ako životinja na ubod reagira jaukom i uzmicanjem, možemo zaključiti da u tom trenutku vjerojatno osjeća bol. Bol je tip iskustva koje možemo pripisati većini životinja, upravo na osnovu sličnih obrazaca ponašanja. Međutim, ne možemo nikako znati kakav je subjektivan doživljaj bola nekog drugog bića i u kojoj mjeri je sličan našem.⁵³

„Tako opisujemo šišmišev sonar kao oblik trodimenzionalne percepcije; vjerujemo da šišmiši doživljavaju neke varijante bola, straha, gladi i požude, i da posjeduju druge, nama bliže tipove percepcije osim sonara. Ali vjerujemo da ova iskustva također imaju u svakom pojedinačnom slučaju specifičan subjektivan karakter koji nadilazi našu sposobnost zamišljanja. A ako postoji

⁴⁹ Usp., str. 439.

⁵⁰ Isto., str. 439.

⁵¹ Usp., str. 439.

⁵² Usp., str. 439.

⁵³ Ovo otvara sljedeći problem, ako na osnovu sličnog ponašanja možemo pripisati slično iskustvo, što nas priječi da zamislimo to iskustvo kao toliko slično da je zapravo jednako i time poreknemo argument nespoznatljivosti kako je to biti šišmiš za šišmiša? No, ipak u zamišljanju smo ograničeni svojom, ljudskom točkom gledišta. Možemo zamisliti kako *zamišljanje* boli šišmiša izgleda nama, povezano s našim iskustvom boli, ali ne možemo zaista *zamisliti* niti *doživjeti* kako *iskustvo* bola izgleda šišmišu, bez obzira što nam se čini da u oba subjektivna svijeta, našem i šišmiševom bol može biti vrlo sličan fenomen tj. imati sličnu subjektivnu kvalitetu. Sličnost subjektivne kvalitete doživljaja boli možemo samo pretpostaviti na osnovu ponašanja šišmiša i svega što znamo o tjelesnoj strukturi sisavaca, ali mi u načelu ne možemo znati da li nas boli slično ili jednako kao što boli šišmiša – čak i pod pretpostavkom da je bol fenomenalno istovjetna u ljudi i šišmiša mi ne možemo doživjeti šišmišju bol kao što šišmiš ne može doživjeti naše iskustvo vedrog plavog neba. Šišmiševa bol je bol za njega, kao što je naša bol za nas.

svjestan život drugdje u svemiru, izgledno je da neki njegovi oblici neće biti opisivi čak ni u najopćenitijim iskustvenim izrazima koje posjedujemo.“⁵⁴

Ako nam se učini da je teško priznati postojanje činjenica čiju pravu prirodu ne možemo zamisliti, poput subjektivnosti šišmiša ili vanzemaljca, Nagel predlaže da obrnemo sliku i stavimo se u položaj inteligentnog šišmiša ili vanzemaljca koji promatra nas. Samo zato što su oni svjesni da je naša struktura toliko različita od njihove ne opravdava ih da zato pretpostave kako mi nemamo nikakva iskustva, kako ne postoji činjenica kako je to biti mi, za nas. Neprevodivost subjektivnih iskustava na zajednički jezik tj. jezik razumljiv svim inteligentnim bićima ne znači da različita subjektivna iskustva ne postoje odnosno da nisu fundamentalno različita. Kao bliži primjer možemo uzeti interakciju gluhoslijepe osobe i osobe koja posjeduje sva osjetila. Njihova su subjektivna iskustva međusobno neprenosiva i nesumjerljiva no to ne znači da se može zanijekati da ona postoje.⁵⁵

Nagel ovdje iskazuje svoju poziciju realizma prema području subjektivnosti, subjektivno iskustvo svjesnih bića postoji, neovisno o našoj sposobnosti da razvijemo jezik ili pojmovni aparat kojim bismo ga shvatili. Postojanje činjenice da postoji nešto kako što je kako je to biti šišmiš (za šišmiša) mora se priznati bez obzira na to da li tu činjenicu uopće tj. u načelu možemo shvatiti ili će ona zauvijek ostati onkraj ljudske moći shvaćanja. Činjenica subjektivnog iskustva vezana je uz određenu točku gledišta, ali ona nije individualna već predstavlja tip jer⁵⁶ „Često je moguće zauzeti točku gledišta nekog drugog pa razumijevanje takvih činjenica nije ograničeno na vlastiti slučaj.“⁵⁷

No, iskustvo je sumjerljivo između bića koja su dovoljno slična da mogu zauzeti gledište onog drugog, na taj način su fenomenološke činjenice, činjenice iskustva objektivne, jer se kao tip unutar iskustva iste vrste bića mogu međusobno pripisivati i shvatiti iz prvog i trećeg lica.⁵⁸

Da bismo znali ili barem oblikovali pojam o tome kako je to biti šišmiš, nije nam dovoljna mašta i približavanje našeg iskustva njegovom oponašanjem. Da bismo znali kako je to biti šišmiš, morali bismo zauzeti šišmiševu točku gledišta tj. perspektivu. A to se čini nepremostivim.⁵⁹

⁵⁴ Isto, str. 439.-440.

⁵⁵ Isto, str. 440.

⁵⁶ Usp., str. 441.

⁵⁷ Isto, str. 441.-442.

⁵⁸ Usp., str. 442.

⁵⁹ Usp., str. 442.

Što je drugo biće različitije od prvog, teže mu se staviti u točku gledišta onog drugog što ima značajne implikacije na problem odnosa uma i tijela. „Jer ako su činjenice iskustva – činjenice o tome kako je to za organizam koji doživljava – dohvatljive samo iz jedne pozicije/točke gledišta, onda ostaje misterijom to kako se pravi karakter iskustva može razotkriti u fizičkom funkcioniranju tog organizma.“⁶⁰ Fizičko funkcioniranje organizma je dostupno našoj spoznaji kroz objektivnu percepciju, kroz treće lice, kroz znanost, ali njegova subjektivnost, to *kako je to biti to biće* je zatvorena u njega i u načelu nam nedostupna. „Ne postoje usporedive zamislive prepreke stjecanju znanja ljudskih znanstvenika o šišmišjoj neurofiziologiji, a inteligentni šišmiši ili Marsovcu mogli bi otkriti više toga o ljudskom mozgu nego što ćemo mi ikada.“⁶¹

Naš mozak je kao predmet u svemiru dostupan spoznaji raznih vrsta bića, s raznim osjetnim aparatima, jednako je tako dostupno i naše ponašanje. Kao i ljudski tako i vanzemaljski neurofiziolog može u načelu objektivno povezati naša ponašanja s funkcioniranjem našeg mozga tako da u potpunosti izvrši analizu i redukciju ponašanja na aktivnost neurona. Dakle, za objektivan opis pojava tj. znanstvenu redukciju pojava na, u krajnjoj liniji, fiziku (preciznije, na fizičku strukturu svemira i njene univerzalno važeće zakone koje otkrivamo fizikalnom znanošću) nije važna točka gledišta doživljavača tj. poseban oblik njegovog iskustva jer kroz njega dopire ono objektivno.⁶²

No, subjektivno iskustvo se ne može tako promatrati jer je vezano uz specifičnu točku gledišta. Teško je reći da postoji objektivni karakter iskustva osim za onog koji ga doživljava, kao što postoji objektivni karakter neke pojave koja je opažljiva. Iskustvo nije opažljivo iz trećeg lica. Ako se ono ne može zahvatiti iz trećeg lica, onda promatranje mozga nije promatranje mentalnog.⁶³ Nalazimo se tako, prema Nagelu, pred općenitom poteškoćom psiho-fizičke redukcije – tamo gdje je redukcija u znanosti dovela do veće objektivnosti, ukazavši preciznije na pravu narav pojava onkraj ljudskog gledišta i ljudskih osjetila, od toga kako se stvari nama čine bliže tome kakve stvari jesu, u pokušaju shvaćanja subjektivnosti čini se nemogućim primijeniti isti obrazac.⁶⁴ „Ako je subjektivni karakter iskustva u punini shvatljiv samo iz jedne točke gledišta, onda nas svaki pomak ka većoj objektivnosti – to jest

⁶⁰ Isto, str. 442.

⁶¹ Isto, str. 442.

⁶² Usp., str. 443.

⁶³ Usp., str. 443.-444.

⁶⁴ Usp., str. 444.

udaljavanje od vezanosti za specifičnu točku gledišta – samo udaljava od prave prirode fenomena, a ne približava nas njoj.“⁶⁵

Naime, i u primjerima uspješne znanstvene redukcije, primjerice zvuka na valno gibanje u mediju ili topline na srednju kinetičku energiju tvari, sam doživljaj, zvuk i toplina nisu za nas reducirani, oni su znanstveno reducirani, objašnjeni osnovnijim pojavama i fizikalnim zakonima, ali kao naši iskustveni doživljaji oni su zapravo nereducibilni.⁶⁶

Znanost, kao što znamo, može napustiti naše iskustvene doživljaje, našu ljudsku točku gledišta i objašnjavati svemir u objektivnim terminima osnovnih pojava i zakona. Ali u nastojanju da tako objektivno zahvati i naš unutrašnji svijet, svijet iskustva, čini se da ostaje bez dostupnih oruđa.⁶⁷

„Problem je jedinstven. Ako su mentalni procesi doista fizički procesi, tada postoji nešto kako je to, intrinzično, biti u određenim fizičkim procesima. Kako je to za takvu stvar ostaje misterij.“⁶⁸

To ne znači, kaže Nagel, da je fizikalizam pogrešan. Prije se čini da nam još nije jasno kako može biti točan.⁶⁹

Ako shvatimo hipoteze fizikalizma kao prosto jasne – mentalna stanja su stanja tijela, mentalni događaji su fizički događaji – nalazimo se pred nejasnoćom takve jednostavne identifikacije. Za razliku od slučajeva u kojima oba člana u tvrdnji identiteta referiraju na istu stvar na način koji nam je jednostavno shvatljiv (primjerice voda je tekućina) u slučaju identifikacije svijesti i tijela čini se da nam naprosto nije jasno kako tako dvije različite stvari mogu biti jedno te isto.⁷⁰ „Bez (teorijskog, op. A. Božić) okvira, ozračje mističnosti okružuje identifikaciju.“⁷¹

Bez razvijenog teorijskog okvira teško nam je shvatiti identifikaciju u znanstvenoj redukciji fenomena. Primjerice, samo razumijevanje glagola „jest“ ne pomaže nam da shvatimo tvrdnju suvremene fizike da je „sva materija zapravo energija“. Isto tako, teško nam je shvatiti fizikalističku tvrdnju da je mentalno zapravo fizičko. No, mogli bismo reći da su nam dokazi fizikalizma plauzibilni iako još ne shvaćamo kako je on

⁶⁵ Isto, str. 444.-445.

⁶⁶ Usp., str. 445.

⁶⁷ Usp., str. 445.

⁶⁸ Isto, str. 445.-446.

⁶⁹ Usp., str. 446.

⁷⁰ Usp., str. 447.

⁷¹ Isto, str. 447.

moguć.⁷² Nagel tu navodi tvrdnju američkog filozofa Donalda Davidsona: „Donald Davidson je ustvrdio da ako mentalni događaji imaju fizičke uzroke i učinke, oni moraju imati fizičke opise.“⁷³

Jasno nam je da je svijest prisutna u fizičkim bićima. Nije nam jasno kako.

Da bi se prebrodio jaz između subjektivnog i objektivnog Nagel ovdje predlaže napuštanje bavljenjem odnosom mozga i uma i razvijanje određene „objektivne fenomenologije“, discipline koja bi pokušala na objektivni način zahvatiti subjektivno iskustvo i opisati ga na način koji bi bio shvatljiv bićima koja ne posjeduju to iskustvo. Takva bi objektivna fenomenologija mogla u načelu opisati primjerice sonarna iskustva šišmiša ili slijepim ljudima iskustvo vida. Iako je neminovna granica u takvom pokušaju objektivnog opisa fenomenologije prvog lica različitih bića/doživljavača, Nagel tvrdi da je moguće da postignemo veću objektivnost u opisivanju subjektivnog od one kojom sada raspolažemo.⁷⁴

U takvoj, objektivnoj fenomenologiji, kaže Nagel „(...) strukturna svojstva percepcije mogla bi biti dostupnija objektivnom opisu, iako bi ponešto bilo izostavljeno.“⁷⁵ Koncepti objektivne fenomenologije koje bismo tako razvili pomogli bi nam da shvatimo naše subjektivno iskustvo na način koji nam je nedostupan kroz samo prvo lice, zbog blizine subjektivnog iskustva.⁷⁶

Nagel se nada da bi takva objektivna fenomenologija učinila pitanja o fizičkoj osnovi iskustva shvatljivijima, da bi objektivni opis subjektivnosti tako postao podesniji za jasnije objektivno objašnjenje.⁷⁷

Što se tiče termina „fizičko“, Nagel očekuje da će razvoj fizike proširiti domenu fizike na pojave koje se trenutno ne nalaze u njoj pa da će tako i mentalno možda biti prepoznato kao odista fizičko, ali da to u svakom slučaju pretpostavlja da se mentalnom prizna objektivna narav.⁷⁸ Ali, Nagelu se čini da će „(...) mentalno-fizičke relacije naposljetku izraziti teorija čiji se osnovni termini ne mogu jasno svrstati ni u jednu kategoriju.“⁷⁹

⁷² Usp., str. 447.

⁷³ Isto, str. 448.

⁷⁴ Usp., str. 449.

⁷⁵ Isto, str. 449.

⁷⁶ Usp., str. 449.

⁷⁷ Usp., str. 450.

⁷⁸ Usp., str. 449.-450.

⁷⁹ Isto, str. 450.

2.2.2. Komentar argumenta

Nagelove implikacije su epistemološke – ne možemo shvatiti kako fizikalizam može biti točan unatoč dokazima koji sugeriraju da je točan. Potrebno je ispitati kako se sve Nagelov argument odražava na objašnjenje svijesti.

Boran Berčić ovako rekapitulira Nagelov argument: ono što znamo o šišmišu je da on na neki način „vidi sluhom“, iako živi u istom svijetu kao i mi, vidi ga na sasvim različit način od nas pa njegovo iskustvo mora biti sasvim različito od našeg i iako ne možemo znati kakav doživljaj svijeta on ima, uvjereni smo da svijet šišmišu nekako izgleda, da ima nekakav doživljaj svijeta.⁸⁰ „Dakle, uvjereni smo da *postoji nešto takvo kao što je to biti šišmiš*, to jest, da *postoji način na koji šišmiš doživljava svijet*.“⁸¹

Nikakvo znanje o neurologiji i ponašanju šišmiša ne može nam reći kako je to šišmišu biti šišmiš, kao i nikakvo oponašanje života šišmiša, što bi nam pokazalo samo kako je nama biti šišmiš.⁸² „Ne možemo znati kako je to biti šišmiš jer jedini način da to znamo jest da i sami budemo šišmiš, a to je nemoguće jer tada mi više ne bismo bili mi.“⁸³

Unatoč tome, tvrdi Berčić, vjerujemo da šišmiš ima nekakva mentalna stanja, bez obzira da li su ona svjesna ili ne. Berčić ovdje možda želi reći da je šišmiš svjestan u smislu da je svjestan svijeta, ali da nije samosvjestan, tj. da nije svjestan sebe kako doživljava svijet. Neki autori svijest u tom smislu pripisuju raznim vrstama životinja, a samosvijest uglavnom samo čovjeku. Budući da nam znanost ne može otkriti kako je to biti šišmiš ili bilo koji drugi svjesni organizam jer bit mentalnih stanja je u subjektivnom iskustvu, a ne u fizičkim stanjima koja organizam mora imati da bi imao mentalna stanja, mentalna stanja nisu isto što i fizička stanja odnosno fizikalizam nije točan.⁸⁴

„Nagelov je argument intuitivno vrlo uvjerljiv i vrlo uspješan u suvremenoj filozofiji uma. Njime se nastoji pokazati da bit mentalnih stanja nije ni u njihovoj neurološkoj osnovi, kao što misle fizikalisti, ni u njihovoj ulozi u funkcionalnom ustroju, kao što misle

⁸⁰ Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 176.

⁸¹ Isto, str. 177.

⁸² Usp., str. 177.

⁸³ Isto, str. 177.

⁸⁴ Usp., str. 177.

funkcionalisti, ni u ponašanju do kojeg dovode kao što misle bihejvioristi, već u subjektivnom doživljaju koji imamo kada imamo ta mentalna stanja, to jest, u tome kako nam izgleda imati ta i ta mentalna stanja.“⁸⁵

Berčić zaključuje kako je teza argumenta plauzibilna jer je primjerice bit boli upravo u osjećaju koji imamo kada nas boli, a ne u aktiviranju odgovarajućih neurona ili u funkcijama ili ponašanjima vezanim uz bol. Pita se, međutim, obara li doista Nagelov argument redukcionizam ili je njegova vrijednost samo u tome što je točno ocrtao problem koji svaki redukcionistički pokušaj objašnjenja svijesti mora riješiti.⁸⁶

Redukcionisti na argumente Nagelovog tipa uzvraćaju tako da kažu da ako nešto trenutno ne znamo to ne znači da to nećemo nikada znati i da to ne možemo znati i oprimjeruju to podacima iz znanosti – mi već znamo podosta o perceptivnim aparatima raznih organizama i na osnovu toga imamo nekakva saznanja o tome kako njima izgleda svijet, a kad budemo znali sve o njima, znat ćemo u potpunosti kako njima izgleda svijet.⁸⁷

Susan Blackmore navodi mišljenje poznatog biologa Richarda Dawkinsa koji kaže da bi šišmišev „sonarni vid“ mogao na neki način biti nalik našem vidu. „Mi ljudi ne znamo, i ne marimo, što je boja povezana s valnom duljinom ili da se detekcija pokreta provodi u vizualnom korteksu. Mi samo vidimo predmete tamo vani u dubini i boji. Slično tome, šišmiš bi samo opazio predmete tamo vani u dubini, a možda i u nekavoj šišmišjoj, sonarskoj, verziji boje.“⁸⁸

Međutim, antiredukcionisti tvrde da mi to u načelu ne možemo znati, unatoč naizglednoj plauzibilnosti takvih znanstvenih ekstrapolacija i spekulacija jer „Što daltonistu vrijedi znanje o percepciji boja?“⁸⁹

Berčić ističe kako redukcionisti mogu na nagelovski argument pokušati odgovoriti i tako da prihvate njegove antiredukcionističke zaključke, ali da ih trivijaliziraju, tj. mogu reći da budući da mentalna stanja jesu fizička stanja, a ne možemo biti u fizičkim stanjima nekog drugog, ne možemo biti ni u njegovim mentalnim stanjima tj. znati kako je to biti on.⁹⁰ „Drugim riječima, *u ovakvom odgovoru redukcionist*

⁸⁵ Isto, str. 177.

⁸⁶ Usp., str. 177.

⁸⁷ Usp., str. 178.

⁸⁸ Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 24.

⁸⁹ Berčić, Boran. *Filozofija: svezak drugi*. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 178.

⁹⁰ Usp., str. 178.

odbacuje pretpostavku da iz znanja o fizičkim aspektima nekog organizma mora slijediti i znanje o mentalnim aspektima istog organizma.⁹¹ No, pitanje je, kaže Berčić može li redukcionist zaista odbaciti tu pretpostavku i ostati redukcionist.⁹² Za redukcionista, čini se da Nagelov argument ukazuje na epistemološki dualizam koji nema nikakvih ontoloških implikacija, tj. da ukazuje samo na nesvodljivost perspektive prvog i trećeg lica, a ta nesvodljivost sama po sebi ne implicira da mentalno i fizičko nisu isto.⁹³

No, vrijednost Nagelovog argumenta je upravo u tome što razotkriva da je perspektiva prvog lica neporeciva činjenica, činjenica da nekom biću svijet izgleda na neki način koji je samo njemu poznat, to je dodatna činjenica o svijetu, pored svih fizičkih činjenica, prema tome argument opravdano otvara pitanje „(...) ima li redukcionist načina da postojanje perspektive prvog lica uklopi u fizikalističku sliku svijeta.“⁹⁴

Na tragu onoga što sam rekao u fusnoti 53, čak i kad bismo pretpostavili da neko biće doživljava istu ili sličnu vrstu fenomenalne kvalitete bola kao što je doživljavamo i mi, jer smo ista vrsta bića (zamišljamo kako boli drugog čovjeka) ili slična vrsta bića (zamišljamo kako boli životinju), mi ipak ne možemo nikad znati kakva je ta bol doslovno za to konkretno biće naše vrste ili za tu klasu drugih vrsta bića. Činjenica njihove posebne, jedinstvene i neponovljive perspektive, ma koliko da je slična činjenicama perspektiva drugih bića, ipak je nekakva činjenica, „unutarnja“, „skrivena“, „zatvorena“ činjenica svijeta zasad (a možda i u načelu) nedostupna oruđima koja su sposobna prodrijeti u sve „otvorene“, fizičke činjenice svijeta.

Što se tiče pitanja da li je zasad nemoguće ili u načelu nemoguće saznati kako je to biti netko drugi za tog nekog drugog, Blackmore navodi: „Nagel je zastupao stav da nikad ne možemo znati i iz toga zaključio da je problem nerješiv. Iz tog razloga prozvan je *misterijancem*.“⁹⁵

⁹¹ Isto, str. 178.

⁹² Usp., str. 178.

⁹³ Usp., str. 178.-179.

⁹⁴ Isto, str. 179.

⁹⁵ Blackmore, Susan. *Consciousness: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005., str. 7.

2.3. Eksplanatorni jaz

2.3.1. Prikaz argumenta

Američki filozof Joseph Levine u članku „Materijalizam i qualije⁹⁶: eksplanatorni jaz“, potaknut argumentom protiv materijalizma američkog

⁹⁶ „*Quale*. Plural: „*qualia*“. *Quale*, npr. crveno, je kvaliteta shvaćena onako kako se pojavljuje u svijesti, a ne kako bi je mogla definirati znanost. *Qualia* su poput osjetnih danosti, ali su univerzalne, a ne pojedinačne.“, Lacey, A. R. Rječnik filozofije. Zagreb: KruZak, 2006., str. 281.; „Osjetne danosti [sense data]. Općenito, entiteti koji postoje samo kada ih se osjeća i zato što ih se osjeća.“... „Mrlje boja, zvukovi, mirisi, okusi, osjeti tvrdoće ili vrućine tipični su primjeri. Katkad se u to ubrajaju i naknadne slike, slike iz snova, mentalne slike, bol, kinestetički osjeti, osjeti mučnine itd.“, Isto, str. 231.; „*qualia*. Osjećane ili fenomenalne kvalitete povezane s iskustvima, kao što su osjećaj boli, ili čujenje zvuka, ili viđenje boje. Znati kako je imati neko iskustvo je znati njegove *qualije*.“, Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 313.; „osjetne danosti. Doslovno, ono što je dano osjetilima.“, Isto, str. 347.; „*qualia* (*Qualia* je množina; jednina je *quale*) *Qualije* su kvalitete ili svojstva mentalnih stanja koja omogućavaju pojedincima da odrede prirodu senzornog inputa.“, Winn, Philip (ur.). Dictionary of Biological Psychology. London: Routledge, 2001., str. 1387.; „*qualia* (jednina: *quale*), ona svojstva mentalnih stanja ili događaja, pogotovo čulnih osjeta i stanja opažanja, koja određuju „kako je to“ imati ih. Nekad se „fenomenalna svojstva“ i „kvalitativne odlike“ koriste u istom značenju. Kaže se da se razlika u osjetu između bola i svraba nalazi u razlikama njihovog „kvalitativnog karaktera“, tj. njihovih *qualia*.“, Audi, Robert (ur.). The Cambridge Dictionary of Philosophy, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999.; „*Quale* mentalnog stanja ili događaja (naročito čulnog osjeta) je osjećaj tog stanja ili događaja, njegov introspektibilni „fenomenalni karakter“, njegova priroda kako se predstavlja svijesti... (...). Ne postoji jedan problem *qualia*; postoji barem devet sasvim različitih prigovora koji su izneseni protiv funkcionalizma (neki od njih vrijede i za materijalizam općenito).“, Lycan, William G. Philosophy of

filozofa Saula Kripkea (u knjizi „Imenovanje i nužnost“ (Naming and Necessity) Kripke izlaže svoju verziju kartezijanskog modalnog argumenta⁹⁷), želi transformirati njegov argument iz metafizičkog u epistemološki. Levine smatra da snažna intuicija na koju se Kripke oslanja u svojem argumentu ne podržava metafizičku hipotezu o tome da tvrdnje o identitetu psihičkog i fizičkog moraju biti nužne. Levineu se čini da intuicija podržava epistemološku hipotezu, da tvrdnje o identitetu psihičkog i fizičkog, ostavljaju značajan eksplanatorni jaz. Ne može se iz toga zaključiti da je materijalizam pogrešan, kaže Levine, ali ističe da njegova verzija argumenta preciznije ukazuje na problem materijastičke teorije.⁹⁸

Levine navodi kako Kripke argumentira da postoji razlika u tvrdnjama koje izriču identitet psihičkog i fizičkog u odnosu na tvrdnje koje izriču druge teorijske identitete. Razlika se sastoji u tome što možemo zamisliti da tvrdnja poput „bol je okidanje C-vlakana“ bude neistinita, tj. možemo zamisliti svijet u kojem postoji fenomen koja se doživljava kao bol, a ne postoje C-vlakna dok za tvrdnju poput „toplina je gibanje molekula“ stvar stoji drugačije. Možemo zamisliti svijet u kojem neki fenomen na naša osjetila djeluje poput topline, a da to nije gibanje molekula.⁹⁹ Međutim, kad zamišljamo svijet u kojem postoji fenomen koji se doživljava kao bol, a ne postoje C-vlakna, to znači da zamišljamo postojanje boli bez C-vlakana „(...) iz jednostavnog razloga što je iskustvo boli, osjet boli, bol sama. Ne možemo razlikovati, kao što možemo u slučaju topline, način na koji se pojavljuje nama od samog fenomena.“¹⁰⁰

Da bi odgovorili na ovaj problem, materijalisti mogu posegnuti za funkcionalizmom i tvrditi identitet ne mentalnih i fizičkih stanja već

Mind. // The Blackwell Companion to Philosophy, drugo izdanje / Bunnin, Nicholas i Tsui-James, E. P. (ur.). Blackwell Publishing, 2003., str. 185.; „Filozofi često koriste izraz „qualia“ (jednina „quale“) da referiraju na introspektivno dostupne, fenomenalne aspekte naših mentalnih života. U ovom širokom smislu, teško je poreći postojanje qualia.“, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/>; „Qualije su subjektivna ili kvalitativna svojstva iskustava. Kako se to osjeća, iskustveno, vidjeti crvenu ružu različito je od toga kako je to vidjeti žutu ružu. Također, čuti notu odsviranu na klaviru i čuti istu notu odsviranu na tubi. Qualije ovih iskustava su ono što svakom od njih daje karakterističan „osjećaj“ i također ono što ih razlikuje jedno od drugog. Qualije su tradicionalno mišljene kao intrinzične kvalitete iskustva izravno dostupne introspekciji. Međutim, neki filozofi nude teorije qualia koji niječu jedno ili oba ta svojstva.“, <https://www.iep.utm.edu/qualia/>

⁹⁷ „Najpoznatiji argument kojim je Descartes dokazivao svoju tezu o realnoj distinkciji, dakle tezu da su mentalno i fizičko dvije različite vrste stvari, jest takozvani modalni argument. Ovaj je argument zasnovan na naizgled plauzibilnoj intuiciji da je logički moguće da um postoji bez tijela i da tijelo postoji bez uma. Iako takve mogućnosti ne uzimamo ozbiljno i rijetko tko u njih doista vjeruje, one su zamislive i barem na prvi pogled nisu kontradiktorne.“ (Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 179.)

⁹⁸ Levine, Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. // Pacific Philosophical Quarterly 64, (1983), str. 354.-361., str. 354.

⁹⁹ Usp., str. 354.-355.

¹⁰⁰ Isto, str. 355.

mentalnih i funkcionalnih stanja koja se mogu realizirati u raznim fizičkim ustrojstvima. Bol tako može postojati bez C-vlakana jer može biti realizirana drugačijim fizičkim ustrojstvom.¹⁰¹

Levine ističe da funkcionalizam ne spašava materijalizam od Kripkeovog argumenta jer se on podjednako može primijeniti i na njega tj. zamisliv je svijet u kojem tvrdnja „bol je biti u stanju S“ nije istinita. S obzirom na prirodu funkcionalnih opisa logički je moguće zamisliti neki sistem koji može realizirati stanje S, a da ne bude u boli, npr. cijelu kinesku naciju koja funkcionalno realizira stanje S, a da istovremeno „kineska nacija“ ne doživljava bol.¹⁰²

Budući da su funkcionalni opisi previše apstraktni da bi zahvatili qualie, jedna strategija je fizikalistička redukcija qualia - da bi neki sistem bio svjestan (imao qualie) dovoljno je da realizira neko funkcionalno stanje pri čemu je posebnost doživljavanja qualia određena prirodom posebne fizičke realizacije. Tako je slučaj obrnutog spektra¹⁰³ objašnjiv različitom fizičkom realizacijom istog funkcionalnog stanja, međutim Levine zaključuje da je čak i u tom slučaju Kripkeov argument i dalje primjenjiv.¹⁰⁴

Problem se može riješiti tako da se prihvati da su tvrdnje psiho-fizičkog i psiho-funkcionalnog identiteta kontingentne¹⁰⁵ i da se odbaci materijalizam ili da se ustraje u stavu da nisu kontingentne, uprkos intuiciji. Čini se da Kripkeov argument dopušta materijalističko suprotstavljanje toj intuiciji jer „Budući da epistemička mogućnost ne povlači nužno metafizičku mogućnost, ne bi nas trebala previše brinuti činjenica da se ispostavi da je ono što je intuitivno kontingentno zapravo metafizički nužno. To se može očekivati.“¹⁰⁶

¹⁰¹ Usp., str. 355.

¹⁰² Usp., str. 355.-356.

¹⁰³ Mentalni eksperiment obrnutog spektra popularan je u filozofiji uma, a ovako ga sažima Berčić: „Zamislimo da je nekom spektar boja, okusa ili tonova od rođenja obrnut – da mu je slatko ono što je nama slano, da mu je crveno ono što je nama plavo itd. On je plavu boju, koja njemu izgleda onako kako nama izgleda crvena, naučio zvati „plava“. Zbog toga nema načina da otkrijemo da on plave predmete vidi kao crvene. Funkcionalni ustroj takvog čovjeka bio bi potpuno jednak našem, međutim, njegova mentalna stanja ne bi bila jednaka našima, stoga se posjedovanje mentalnih stanja ne može izjednačiti ni s kakvim funkcionalnim ustrojem.“ (Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 194.)

¹⁰⁴ Levine, Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. // Pacific Philosophical Quarterly 64, (1983), str. 356.

¹⁰⁵ „Kontingentan. Obično, ni nužan ni nemoguć.“ (Lacey, A. R. Rječnik filozofije. Zagreb: KruZak, 2006., str. 159.), „Kontingentna istina je ona koja je istinita, ali bi mogla biti neistinita. Nužna istina je ona koja mora biti istinita; kontingentna istina je ona koja ovisi od događaja, ili stanja stvari, ali nije morala biti istinita.“ (Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 257.)

¹⁰⁶ Levine, Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. // Pacific Philosophical Quarterly 64, (1983), str. 356.

Unatoč toj slabosti Kripkeovog argumenta, Levine ističe da je važno pozabaviti se snažnom intuicijom protiv materijalizma koja je u njemu razotkrivena.¹⁰⁷

Intuiciju Levine pojašnjava tako što kaže da je u slučaju tvrdnje teorijskog identiteta poput „toplina je gibanje molekula“ identitet u potpunosti eksplanatoran, u tvrdnji nije izostavljeno ništa bitno o pojavi dok se čini da tvrdnje psiho-fizičkog i psiho-funkcionalnog identiteta nešto bitno ostavljaju neobjašnjenim.¹⁰⁸ „Taj je eksplanatorni jaz, tvrdim, odgovoran za njihovu ranjivost na kripkeovske prigovore.“¹⁰⁹

Tvrdnja „toplina je gibanje molekula“ eksplanatorno je potpuna jer nam znanje kemije i fizike omogućava da shvatimo kako gibanje molekula ostvaruje uzročnu ulogu topline.¹¹⁰ „Jednom kad shvatimo kako se ostvaruje ova uzročna uloga ne ostaje ništa daljnje što bismo trebali shvatiti.“¹¹¹

Tvrdnja „bol je okidanje C-vlakana“ jednako tako objašnjava fizički mehanizam nastanka boli i uzročnu ulogu boli u sistemu i njegovoj interakciji s okolinom. Međutim, pored uzročne uloge, bol posjeduje i kvalitativni karakter koji ostaje neobjašnjen tom tvrdnjom – neobjašnjeno ostaje to zašto je okidanje C-vlakana praćeno baš takvim osjećajem a ne nekim drugačijim.¹¹² Kako to dočarava Boran Berčić, „Nije jasno zašto aktiviranje C-vlakana osjećamo upravo kao bol, a ne kao šakljanje ili kao neki drugi osjet, i zašto uopće izaziva nekakvo svjesno stanje, a ne radije nikakvo.“¹¹³

Tako bi se i pitanje zašto je gibanje molekula praćeno baš takvim osjetom kakav je toplina tj. baš takvim fenomenalnim svojstvima koja povezujemo s toplinom podvelo pod isti problem „Jer čini se da su upravo fenomenalna svojstva – kako je to za nas biti u određenim mentalnim (uključivo perceptivnim) stanjima – ono što se opire fizičkim (i funkcionalnim) objašnjenjima.“¹¹⁴

Tvrdnja o postojanju eksplanatornog ili objasnidbenog jaza tj. jaza u objašnjenju zahtijeva da imamo jasnu ideju što je to uopće objašnjenje. Levine kaže da nam je potrebna nekakva ideja toga što smatramo

¹⁰⁷ Usp., str. 356.

¹⁰⁸ Usp., str. 357.

¹⁰⁹ Isto, str. 357.

¹¹⁰ Usp., str. 357.

¹¹¹ Isto, str. 357.

¹¹² Usp., str. 357.

¹¹³ Berčić, Boran. *Filozofija: svezak drugi*. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 171.

¹¹⁴ Levine, Joseph. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. // *Pacific Philosophical Quarterly* 64, (1983), str. 358.

shvatljivošću neke pojave i do kojeg trenutka je od nekog pokušaja objašnjenja opravdano zahtijevati veću shvatljivost.¹¹⁵

Primjerice, zakon gravitacije bez ostatka objašnjava pojavu padajućih tijela, ali gravitacijska konstanta se smatra primitivnom činjenicom svemira, koja nije dalje objašnjena. Međutim, u slučaju gravitacijske konstante ne čini nam se da je time nešto bitno izostavljeno, neke prirodne činjenice naprosto moramo prihvatiti kao primitivne činjenice postojanja. Koja je razlika situacije s gravitacijskom konstantom u odnosu na tvrdnju o psiho-fizičko ili psiho-funkcionalnom identitetu? Levineu se čini da bi bilo čudno da se svijest, kao makroskopski fenomen koji se pojavljuje u visoko-organiziranim fizičkim sistemima, smatra primitivnom činjenicom koja nije dalje objašnjiva.¹¹⁶

Materijalizam podrazumijeva barem minimalnu eksplanatornu redukciju, takvu da za neki fenomen koji nije fizikalno opisiv postoji fizikalno opisiv mehanizam kroz koji je taj fenomen shvatljiv.¹¹⁷

Ako nam shvaćanje fizičkih ili funkcionalnih svojstava okidanja C-vlakana ne čini shvatljivim zašto bi se ta okidanja morala osjećati kao bol, „(...) odmah postaje zamislivo da postoje okidanja C-vlakana bez osjećaja boli, i obratno.“¹¹⁸

Čini se stoga da u tvrdnjama poput „bol je okidanje C-vlakana“ i „bol je biti u stanju S“ postoji eksplanatorni jaz kakav ne postoji u tvrdnjama poput „toplina je gibanje molekula“ jer u potonjem slučaju, nakon što smo shvatili fiziku topline, nemamo intuiciju zamislivosti slučaja u kojem postoji toplina bez gibanja molekula, kao u slučaju boli i okidanja C-vlakana.¹¹⁹

„Prema tome, nerazumljivost veze između osjećaja boli i njegovog fizičkog korelata stoji u podlozi očigledne kontingentnosti te veze.“¹²⁰

Nadalje, u svojem argumentiranju postojanja eksplanatornog jaza u tvrdnjama psiho-fizičkog i psiho-funkcionalnog identiteta, Levine ističe da čak i u slučaju kad bi neke od takvih tvrdnji bile istinite, ne bismo mogli znati koje su istinite.¹²¹ „Dvije tvrdnje, da postoji eksplanatorni jaz i

¹¹⁵ Usp., str. 358.

¹¹⁶ Usp., str. 358.

¹¹⁷ Usp., str. 358.-359.

¹¹⁸ Isto, str. 359.

¹¹⁹ Usp., str. 359.

¹²⁰ Isto, str. 359.

¹²¹ Usp., str. 359.

da su takvi identiteti, u nekom smislu, nespoznatljivi, međuovisne su i međusobno se podržavaju.“¹²²

U namjeri da pokaže kako je problem nemogućnosti spoznavanja istinitosti tvrdnji psiho-fizičkog identiteta povezan s problemom eksplanatornog jaza, Levine predlaže da zamislimo dvije situacije. Pretpostavimo da je tvrdnja psiho-fizičkog identiteta poput „bol je okidanje C-vlakana“ istinita jer smo našli da je kod homo sapiensa to fizičko stanje povezano s osjećajem boli. No, zamislimo da sretnemo vanzemaljce koji ponašajno i funkcionalno odaju dojam kao da imaju quale jednake nama – ako ustanovimo da oni nemaju C-vlakna, da li to znači da ne osjećaju bol u našem smislu tj. da nemaju onaj quale koji mi zovemo „bol“? Ako je istinita tvrdnja da je quale boli isto što i okidanje C-vlakana onda moramo zaključiti da ti vanzemaljci ne osjećaju bol. Međutim, kako odrediti koji stupanj razlike u fizičkom ustrojstvu određuje da li neka bića osjećaju ili ne osjećaju ono što mi osjećamo kao bol? Vanzemaljci mogu imati quale boli koji je u njihovoj građi jednak otvaranju „D-ventila“ kao što je kod nas jednak okidanju C-vlakana, a to je situacija koja se čini da daje argument u korist funkcionalizma, ističe Levine.¹²³

Međutim, ako tada pretpostavimo da je tvrdnja psiho-funkcionalnog identiteta poput „bol je biti u stanju S“ istinita, jednako tako se možemo pitati koji stupanj razlike u funkcionalnom ustrojstvu određuje da li neka bića imaju quale boli.¹²⁴

No, primjer iz mogućnosti „obrnutog spektra“ u kojem dva bića jednakog funkcionalnog ustroja imaju različit vizualni quale prilikom percipiranja istog predmeta upućuje nas na nezadovoljavajuću apstraktnost funkcionalizma, kako je rečeno ranije.¹²⁵

Stoga, što inkluzivnijim učinimo mjerilo stupnja razlike u funkcionalnom ustrojstvu „...to smo pod većim pritiskom pitanja obrnutih qualia, i stoga skloniji prihvatiti fizikalistički redukcionizam u pogledu konkretnih vrsta qualia.“¹²⁶

Ako razlika fizičkog ustrojstva zaista čini razliku u qualiama, morali bismo biti u stanju mjeriti iznos te razlike, ali nije nam jasno kako možemo dokazati istinitost tvrdnje da je bol okidanje C-vlakana u odnosu

¹²² Isto, str. 359.

¹²³ Usp., str. 359.-360.

¹²⁴ Usp., str. 360.

¹²⁵ Usp., str. 356.

¹²⁶ Isto, str. 360.

na istinitost tvrdnje da je bol ili okidanje C-vlakana ili otvaranje D-ventila.¹²⁷

Levine ovako zaključuje svoj argument eksplanatornog jaza:

„Kad bi postojala neka primjetljiva intrinzična veza između okidanja C-vlakana (ili bivanja u funkcionalnom stanju S) i doživljaja boli, pri čemu mislim da bi doživljavanje boli bilo razumljivo u terminima svojstava fizičkog ili funkcionalnog stanja, tad bismo iz prirode tog objašnjenja mogli izvesti mjerilo sličnosti. Koja god bila svojstva okidanja C-vlakana (ili bivanja u stanju S) koja objašnjavaju osjećaj boli određivala bi koja bi svojstva vrsta fizičkog (ili funkcionalnog) stanja morala imati da bi se osjećala kao naša bol. Ali bez popunjavanja ovog eksplanatornog jaza, činjenice o vrsti ili postojanju fenomenalnih iskustava boli u bića koja su fizički (ili funkcionalno) drugačija od nas postaje nemogućim odrediti. Ovo, zauzvrat, povlači da je istina ili lažnost tvrdnje psiho-fizičkog identiteta (bol je okidanje C-vlakana), dok je možda metafizički činjenična, unatoč tome epistemički nedostupna. Ovo se čini vrlo nepoželjnom posljedicom materijalizma.

Čini mi se da na kraju postoji samo jedan način da se izbjegne ova dilema, a da se ostane materijalist. Mora se ili zanijekati ili rastvoriti intuicija koja stoji u temelju argumenta. To bi uključivalo, vjerujem, zauzimanje u većoj mjeri eliminativističke pozicije prema qualiam nego što su je mnogi materijalistički filozofi spremni zauzeti. Kao što sam ranije rekao, ova vrsta intuicije o našem kvalitativnom iskustvu čini se iznenađujuće otpornom na filozofske pokušaje njene eliminacije. Dok god ona postoji, postojat će i problem odnosa uma i tijela.“¹²⁸

2.3.2. Komentar argumenta

a)

Britanski filozof Tim Crane kaže da je očigledno da postoji eksplanatorni jaz jer još ne znamo kakva je priroda veze mozga i svijesti, međutim, Levine tvrdi da čak i kad budemo to znali i da se ispostavi da

¹²⁷ Usp., 360.

¹²⁸ Isto, str. 360.-361.

su sva mentalna stanja doista fizička stanja da to ne bi dokazalo fizikalizam jer fizikalizam mora pružiti ne samo fizički opis mentalnih stanja i svojstava nego njihovo objašnjenje. No, Crane misli da time Levine postavlja fizikalizmu neopravdano ambiciozan zahtjev jer moguće je smatrati fizikalizam točnim tj. smatrati da je (fenomenalna) svijest fizička i istovremeno smatrati da je u načelu svijest fizikalizmom neobjašnjiva (poput misterijanca McGinna).¹²⁹ „McGinn je inspiriran Nagelovim stavom da moramo vjerovati da je fizikalizam istinit, ali da u nekom smislu ne možemo razumjeti kako je moguće da je istinit.“¹³⁰ Zagovornici eksplanatornog jaza ne mogu se time zadovoljiti jer smatraju da je fizikalizam neuspješan sve dok ne objasni (fenomenalnu) svijest, a ako je ne može objasniti onda ne može biti istinit jer neuspješna teorija teško da može biti istinita.¹³¹

Crane smatra da je to neopravdano jak zahtjev koji se postavlja fizikalizmu, jer u slučaju problema mentalnog uzrokovanja najbolje rješenje je izjednačiti mentalne i fizičke uzroke, a kad se tvrdi tvrdnja identiteta nekog mentalnog stanja i nekog fizičkog stanja, nije jasno kako se uopće može dalje objasniti tvrdnja identiteta. Ako su to jednaki entiteti, što se tu ima dalje za objasniti?¹³²

Međutim, čak i kad bi se taj zahtjev postavio, i zahtijevalo bi se da fizika bude eksplanatorno potpuna, kao i ontološki i uzročno potpuna, Crane smatra da nema razloga pretpostaviti da svijest ne može biti objašnjena jer u normalnom smislu riječi „objašnjenje“ ona i bila objašnjena kad bismo ustanovili njene fizičke uzroke. Ali ističe da to nije smisao objašnjenja koji imaju na umu zagovornici eksplanatornog jaza¹³³ „Jer za Levinea, objašnjenje uključuje deduktivnu relaciju između eksplanansa i eksplananduma“¹³⁴;

„P je objašnjeno kad se P može deducirati iz tvrdnje eksplanansa. Uzročno objašnjenje nije objašnjenje u ovom smislu – osim ako je svako uzročno objašnjenje nomološko (priziva zakone) i determinizam je točan. Ali očigledno je da nije svako uzročno objašnjenje nomološko, tako da uzročno objašnjenje nije vrsta objašnjenja kakvo Levine ima na umu.

Relevantna vrsta objašnjenja je ona u kojoj se može priroda eksplananduma deducirati iz informacija o eksplanansu – kao što se

¹²⁹ Crane, Tim. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2001., str. 91.

¹³⁰ Isto, str. 91.

¹³¹ Usp., str. 91.

¹³² Usp., str. 91.-92.

¹³³ Usp., str. 92.

¹³⁴ Isto, str. 92.

navodno može deducirati znanje da je voda tekućina iz informacija o njenoj molekularnoj strukturi. Ako su dvije propozicije deduktivno vezane onda je to nužna relacija, ali takva nužna relacija ne postoji između bilo kojih istinitih tvrdnji o mozgu i tvrdnji o fenomenalnoj svijesti. Kako to znamo? Zato što je istinitost bilo kojeg skupa fizičkih tvrdnji o biću kompatibilna s izostankom fenomenalne svijesti u tom biću. A kako to znamo? U suštini, zato što to možemo zamisliti. Tako da ovaj dio argumenta eksplanatornog jaza počiva na nečem vrlo nalik hipotezi zombija.

Tri su dakle pretpostavke u korijenu argumenta iz eksplanatornog jaza: prvo, da fizikalizam implicira da fizika mora biti eksplanatorno potpuna, ne samo ontološki i uzročno potpuna; drugo, da objašnjenje u relevantnom smislu mora biti deduktivno, i stoga biti nužna relacija; i treće, da su zombiji¹³⁵ metafizički mogući. Prve dvije pretpostavke su ili prejaki zahtjevi ili nezanimljive odredbe značenja termina „fizikalizam“ i „objašnjenje“.¹³⁶

Crane smatra da nema razloga iz kojeg bi fizikalist morao prihvatiti te zahtjeve u smislu fizikalizma kakvog on opisuje i zagovara iako sam nije fizikalist.¹³⁷

b)

Boran Berčić u pogledu eksplanatornog jaza ističe nekoliko bitnih točaka. Prije svega, „Da bi materijalistička redukcija mentalnog na fizičko bila uspješna, objašnjenje mentalnog pozivanjem na fizičko trebalo bi pokazati zašto se organizam koji se nalazi u tom i tom fizičkom stanju ujedno nalazi upravo u tom i tom mentalnom stanju, a ne u nekom drugom. Dobro fizikalističko objašnjenje mentalnog trebalo bi pokazati

¹³⁵ Zombi je filozofska izmišljotina: stvorenje točno slično svjesnom biću u svim pogledima osim što mu nedostaje svijest. Zombiji pripadaju obitelji filozofskih žitelja koji su postavljeni da budu slični svakodnevnim svjesnim stvorenjima na određeni način, ali se razlikuju u pogledu svijesti jer imaju izvrnuta, neobična ili pak nikakva kvalitativna mentalna stanja. U slučaju zombija, svijest je određena kao potpuno odsutna. Dok se je opća ideja pojavljivala mnogo puta tokom povijesti, izraz „zombi“ je u filozofsku literaturu uveo Robert Kirk (1974; vidi također Kirk 2005.) Zombiji ulaze u filozofske sporove na dva načina. Mogu se pojavljivati u argumentima u prilog ili protiv teorija svijesti, kao u slučaju kad se tvrdi da je određena vrsta zombija moguća i da je svaka teorija koja dolazi u sukob s tom danošću zbog toga neprihvatljiva. U aktualnoj literaturi, možda najpoznatiji zagovornik ove taktike je David Chalmers (1996). On argumentira da mogućnost postojanja zombija otkriva da su fizikalističke teorije svijesti nedostatne. (Bayne, Tim; Cleeremans, Axel; Wilken, Patrick (ur.). The Oxford Companion to Consciousness. New York: Oxford University Press, 2014., str. 671.)

¹³⁶ Isto, str. 92.

¹³⁷ Usp., str. 92.-93.

da treba očekivati da će to i to fizičko stanje svjesni organizam doživjeti kao to i to mentalno stanje.“¹³⁸

Međutim, kaže Berčić problem je u tome što sadašnja fizikalistička teorija ne samo što ne daje takvo objašnjenje nego ne objašnjava ni zašto bi neki organizam uopće trebao biti svjestan. Pored toga, dostupno neurološko znanje ne isključuje mogućnost obrnutog spektra. No, pitanje je koje su implikacije takvog eksplanatornog jaza, je li on samo privremen pa će biti premošćen napretkom znanosti ili je u načelu nepremostiv.¹³⁹

Drugo pitanje je da li je eksplanatorni jaz doista jedinstven u slučaju objašnjenja svijesti ili se javlja i u drugim znanstvenim objašnjenjima, primjerice možemo se pitati „(...) i zašto je H₂O baš voda, a ne, recimo, alkohol ili benzin;(...). ili, zašto je molekularno gibanje baš toplina, a ne, recimo, hladnoća ili neko agregatno stanje.“¹⁴⁰

Antiredukcionist će, kaže Berčić, argumentirati da je eksplanatorni jaz specifičan za objašnjenje mentalnog zato što se „(...) u svim drugim teorijskim redukcijama radi samo o *kvantitativnim* svojstvima koja mogu biti reducirana jedna na druga, dok mentalna stanja imaju *kvalitativna* svojstva koja su u principu nesvodiva na bilo kakva kvantitativna.“¹⁴¹

Dakle, znanstvene su redukcije one objektivno mjerljivih pojava jednih na druge dok je svijest suštinski subjektivna pojava, kako je pokazao Nagel i kao takva objektivno nemjerljiva te stoga nereducibilna.

Iako se redukcionisti, unatoč tome nadaju, kaže Berčić, da će „(...) razvojem znanosti fizikalistička objašnjenja postupno obuhvatiti i kvalitativne aspekte našeg iskustva.“¹⁴², u nekom smislu treba očekivati javljanje eksplanatornog jaza u objašnjenju mentalnog pozivanjem na fizičko jer bi objašnjavanje mentalnog pozivanjem na mentalno bilo cirkularno i stoga neinformativno, dok je, iako može biti informativno, objašnjavanje mentalnog pozivanjem na ne-mentalno nepotpuno jer uvijek ostavlja mogućnost drugačijeg objašnjenja neke relacije tog tipa.¹⁴³

¹³⁸ Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 172.

¹³⁹ Usp., str. 172.

¹⁴⁰ Isto, str. 173.

¹⁴¹ Isto, str. 173.

¹⁴² Isto, str. 173.

¹⁴³ Usp., str. 173.

„Pitanje je stoga možemo li imati uopće imati objašnjenje mentalnoga koje bi zadovoljilo oba deziderata, to jest, koje bi bilo i *informativno* i *potpuno*.“¹⁴⁴

Objašnjavanje kvalitavnih svojstava nekih iskustava pomoću kvalitativnih svojstava drugih iskustava iako u svakodnevnom kontekstu može biti informativno, primjerice objašnjavanje okusa nekome nekog nepoznatog jela pomoću okusa njemu poznatih jela (Berčić navodi primjer đumbira koji je opisan kao da je okusom između hrena i limuna), u kontekstu filozofije uma ono je cirkularno i neinformativno jer bi se ovdje prihvatljivo objašnjenje moralo pozivati na sasvim drugu vrstu stvari, na kemijske sastojke limuna i na strukturu receptora na jeziku, a to naravno da ostavlja otvorenim eksplanatorni jaz¹⁴⁵: „Uvijek ćemo se moći pitati: a zašto ti i ti kemijski sastojci i takva i takva struktura receptora na jeziku dovodi upravo do takvog okusa, a ne do nekog drugog.“¹⁴⁶

Međutim, Berčić zaključuje da nam je redukcionistička opcija prihvatljiva jer „... ovakvo objašnjenje, iako je u navedenom smislu nepotpuno, ipak je informativno i nije cirkularno. Dakle, ako smo suočeni s dilemom da objašnjenje mentalnog mora biti ili cirkularno ili nepotpuno, bolje je prihvatiti ono nepotpuno.“¹⁴⁷

c)

Britanski filozof David Papineau daje zanimljivu analizu problema eksplanatornog jaza u članku „Što je točno eksplanatorni jaz?“¹⁴⁸

On tvrdi da je ideja eksplanatornog jaza pogrešna tj. da „(...) osjećaj nekakvog „eksplanatornog jaza“ javlja se samo zato što ne možemo prestati misliti o odnosu uma i tijela na dualistički način.“¹⁴⁹

Eksplanatorni jaz ne upućuje na neki zadatak koji je znanost ostavila nezavršenim već je on simptom toga što psihološki još nismo prihvatili rezultate znanosti.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Isto, str. 173.

¹⁴⁵ Usp., str. 173.

¹⁴⁶ Isto, str. 173.

¹⁴⁷ Isto, str. 173.

¹⁴⁸ Papineau, David. What Exactly is the Explanatory Gap? //

URL:http://www.davidpapineau.co.uk/uploads/1/8/5/5/18551740/what_exactly_is_the_explanatory_gap.p.doc

¹⁴⁹ Isto.

Papineau je uvjeren da je suvremena znanost pokazala da je dualizam neistinit ali da nam je teško to prihvatiti zbog intuicije da je dualizam točan, a materijalizam pogrešan te će ponuditi neka svoja objašnjenja zbog čega je problem eksplanatornog jaza toliko tvrdokoran.¹⁵¹

Kaže da je u suvremenoj filozofiji široko rasprostranjen stav da eksplanatorni jaz nastaje jer ne možemo činjenice o svijesti a priori izvesti iz fizičkih činjenica, kao što to možemo za druge pojave (voda, toplina) i da se smatra da je tome tako jer svijest pojмимо na drugačiji način nego prirodne vrste poput vode i topline.¹⁵²

Identitet vode i H₂O je aposterioran jer ako znate za vodu i znate za H₂O to ne jamči da znate da voda jest H₂O. Čak i da znate sve aposteriorne činjenice o H₂O i o ponašanju H₂O u raznim okolnostima pitanje je da li biste i na osnovu toga mogli a priori zaključiti da je H₂O voda jer izgleda da su „(...) naši pojmovi prirodnih vrsta poput vode deskriptivni koncepti. Mislimo o vodi kao o nekoj tekućini, ma koja to bila, koja je bezbojna, bez mirisa, teče u rijekama, širi se kad se smrzava, i tako dalje.“¹⁵³ To nam onda omogućava da pronađemo vodu u potpunom fizičkom opisu svijeta tako da provjerimo koja tekućina zadovoljava opis „(...) koji a priori konstituira naš koncept vode.“¹⁵⁴

Ali, kad pomišljamo na odnos boli i aktiviranja C-vlakana nikakav fizički opis neće nam reći da je bolno kad se aktiviraju C-vlakna. „Prepreka je ovdje u tome što naši primarni koncepti svjesnih vrsta poput boli ili viđenja nečeg kao crvenog nisu deskriptivni koncepti.“¹⁵⁵ Mi o njima mislimo izravno, ne moramo ništa znati o njihovim kauzalnim ulogama i sl., ako smo ih doživjeli, možemo ih poimati izravno. Zbog toga ne možemo a priori identificirati npr. bol s aktiviranjem C-vlakana.¹⁵⁶

Međutim, Papineau smatra da je ovakav prikaz eksplanatornog jaza pogrešan jer „Naše oprečne reakcije na identifikaciju uma i mozga u odnosu na znanstvene identifikacije nema nikakve veze s razlika izvedljivosti iz fizičkih činjenica.“¹⁵⁷

Papineau se slaže da je Levine dobro prepoznao da su takve reakcije jako različite i da identifikacija uma i mozga uključuje osjećaj da je nešto ostalo neobjašnjeno, ali taj se osjećaj ne javlja, kaže Papineau,

¹⁵⁰ Usp.

¹⁵¹ Usp.

¹⁵² Usp.

¹⁵³ Isto

¹⁵⁴ Isto

¹⁵⁵ Isto

¹⁵⁶ Usp.

¹⁵⁷ Isto

nakon što smo prihvatili identifikaciju uma i mozga, kao osvještavanje da je ta identifikacija nekako različita od drugih znanstvenih identifikacija već upravo suprotno, taj se osjećaj javlja kao naš otpor na takve identifikacije same po sebi. Papineau nalazi razlog tome u našoj nemogućnosti da se oslobodimo dualističkog načina mišljenja.¹⁵⁸

Papineau tvrdi da svi imamo jaku dualističku intuiciju pa da su tako i neki materijalisti prikriveni dualisti, a to se može dijagnosticirati iz načina na koji govore o odnosu uma i mozga jer uobičajeno je govoriti da moždani procesi „generiraju“ ili „rađaju“ svjesna stanja, dok se ne govori da H₂O „generira“ ili „rađa“ vodu već H₂O jest voda.¹⁵⁹

„Govoriti o moždanim procesima kao da „generiraju“ svjesna stanja, i tako dalje, ima smisla samo ako implicitno mislite o svijesti kao nečemu ontološki dodatnom moždanim stanjima.“¹⁶⁰

Papineau kaže da, uzevši to u obzir, dosljednim materijalistima bi bilo nemoguće tvrditi da su zombiji mogući, jer ako su stanja svijesti stanja mozga onda jedno ne može postojati bez drugoga, a opet gotovo svi dijele inicijalnu intuiciju da su zombiji mogući.¹⁶¹

U drugim slučajevima gdje znamo neki identitet, kao primjerice „Ciceron = Tulije“, prirodna reakcija na pitanje da li može postojati Ciceron bez Tulija ili obratno, bila bi da to nije moguće. Ako bi materijalisti doista vjerovali u materijalizam koji zastupaju onda bi im ideja zombija bila jednako apsurdna kao i ideja da je moguće da postoji Ciceron bez sebe samog.¹⁶²

Papineau zaključuje da dijagnoza raširene dualističke intuicije čak i kod materijalista ukazuje da je problem u materijalistima, a ne u materijalizmu kao poziciji jer smatra da je materijalizam dovoljno dokazan i uvjerljiv, „...nije argument protiv materijalizma to što je ljudima teško povjerovati u njega. U mnoge je istine teško povjerovati.“¹⁶³

Budući da je fizikalno uzročno zatvoreno, ističe Papineau, i da stoga mentalno, shvaćeno kao različito od fizičkog ne može nikako utjecati na fizičko tj. ništa uzrokovati u fizičkom svijetu, dualisti moraju prihvatiti epifenomenalizam¹⁶⁴ tj. poziciju da fizička stanja uzrokuju

¹⁵⁸ Usp.

¹⁵⁹ Usp.

¹⁶⁰ Isto

¹⁶¹ Usp.

¹⁶² Usp.

¹⁶³ Isto

¹⁶⁴ Epifenomenalizam. Doktrina da su mentalne pojave u cjelini uzrokovane fizičkim pojavama u mozgu ili središnjem živčanom sustavu, a same nemaju učinaka, ni mentalnih ni fizičkih. (Lacey, A. R. Rječnik filozofije. Zagreb: KruZak, 2006., str. 66.)

mentalna, ali da su ona puki nusproizvod, epifenomen¹⁶⁵ koji nema ni mentalnih ni fizičkih učinaka.¹⁶⁶ „No, ako je dualizmu neophodan epifenomenalizam, teško je vidjeti kako dualizam može objasniti bilo kakva vjerovanja, a kamoli vjerovanja u istinu dualizma.“¹⁶⁷ jer kaže Papineau, „(...) ako ne-materijalni dualistički fenomeni nemaju nikakav utjecaj na materijalni svijet, kako to zahtijeva epifenomenalizam, onda oni ne mogu uzrokovati vjerovanja, a posebno ne mogu uzrokovati vjerovanja u dualizam.“¹⁶⁸ odnosno čak i da je dualizam istinit, „(...) uzrok dualističkih vjerovanja moraju biti materijalni utjecaji na ljudsko razmišljanje, a ne dualizam sam.“¹⁶⁹

Prema tome, zaključuje Papineau, dualistička intuicija nije nikakav dokaz da je dualizam točan, no pita se što možemo učiniti u vezi te intuicije. Neki vjeruju da će dualistička intuicija izbljedjeti i iščeznuti s rastom popularnosti materijalizma, dok drugi vjeruju da ta intuicija proizlazi iz nekog dubinskog svojstva naše kognitivnog ustrojstva i da neće samo tako nestati ni suočena sa sve jačim dokazima za materijalizam.¹⁷⁰

Papineau smatra da će materijalisti morati naučiti živjeti s tom intuicijom, jer to nije jedinstven slučaj, „Postoje mnogi drugi slučajevi gdje se ne možemo otresti intuitivnog vjerovanja za koje znamo da je lažno na teorijskom nivou. Na teorijskom nivou, znam da se Zemlja okreće, ali intuitivno osjećam da stojim na čvrstom i nepokretnom tlu.“¹⁷¹

Možda je najzanimljiviji dio Papineauove kritike eksplanatornog jaza onaj posvećen razmatranju raznih objašnjenja porijekla dualističke intuicije.

Prema jednom objašnjenju, navodi on, odgajani smo kao dualisti, u zapadnoj kulturi su se dualistička vjerovanja uzimala zdravo za gotovo, igraju središnju ulogu u kršćanstvu, a donedavno ih je podržavala i znanost. No, Papineau nije uvjeren da bi dualistička intuicija samo tako iščeznula čak i da naša kultura u potpunosti prihvati materijalizam, njemu se čini da dualistička intuicija proizlazi iz nekog strukturalnog svojstva našeg kognitivnog ustrojstva.¹⁷²

¹⁶⁵ epifenomen. Uzgredni proizvod nekog procesa, koji nema vlastitih učinaka (Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 123.)

¹⁶⁶ Usp.

¹⁶⁷ Isto

¹⁶⁸ Isto

¹⁶⁹ Isto

¹⁷⁰ Usp.

¹⁷¹ Isto

¹⁷² Usp.

Tako navodi primjer „antipatetičke pogreške“ (kako ju je sam imenovao) koju činimo kad mislimo da tvrdnje identiteta mentalnog i fizičkog ne mogu biti istinite.¹⁷³

Recimo, kad pomišljamo rečenicu poput „Iskustvo viđenja nečeg kao crvenog = takva i takva neuralna aktivnost u V4.“, naša fenomenalno referiranje na iskustvo s lijeve strane znaka jednakosti „(...) bit će često popraćeno stvarnim ili zamišljenim iskustvom viđenja nečeg crvenog. Nasuprot tome, naše referiranje na neuralnu aktivnost u V4 na desnoj strani neće uključivati takvo obojano iskustvo. Ovo nas može navesti da pomislimo kako desna strana identifikacije „izostavlja“ iskustvo referirano na lijevoj strani. I tako mi prirodno zaključujemo da lijeva strana mora referirati na nešto dodatno u odnosu na fizičko stanje koje se referira na desnoj strani – to jest, da je iskustvo viđenja nečega kao crvenog nešto iznad i više od neuralne aktivnosti u V4.“¹⁷⁴

Papineau zaključuje da mu je namjera bila pokazati kako dualistička intuicija uzrokuje ideju eksplanatornog jaza i kako osim te intuicije ona nema drugo utemeljenje.¹⁷⁵ Smatra da je materijalizam suočen s psihološkom teškoćom, a ne teorijskom te da je jedini lijek tome da „...teorijske argumente za materijalizam imamo čvrsto na umu i ne damo se omesti neosnovanim protivnim intuicijama.“¹⁷⁶

Donekle se slažem s Papineauom u tome da dualistička pozicija u razmatranju svijesti proizlazi iz nekakvog našeg strukturalnog ustrojstva zbog kojeg je dualizam „prirodna“, „prvoloptaška“ reakcija na začudnost svijesti, a o čemu sam govorio još u uvodu vezano za izraz „vanjski svijet“ koji me je oduvijek smetao na teorijskom nivou. S jedne strane mi se čini da je Papineauov argument utemeljen, prema svemu što znamo o svijetu materijalizam tj. fizikalizam je istinit, međutim, donekle me muče umjerene misterijanske intuicije u smislu da se fizikalizam zasad nije pokazao sposobnim uspješno objasniti svijest, da je to stvaran problem i da mi se stoga čini da eksplanatorni jaz nije uzrokovan dualističkom intuicijom već nekim temeljnim metodološkim nedostatkom fizikalističke teorije. Čini mi se da taj nedostatak nije u načelu nepopravljiv, stoga su moje misterijanske intuicije svjesno privremene.

¹⁷³ Isto

¹⁷⁴ Isto

¹⁷⁵ Usp.

¹⁷⁶ Isto

2.4. Argument iz znanja

2.4.1. Prikaz argumenta

Australski filozof Frank Jackson u svoja dva čuvena članka „Epifenomenalne qualije“¹⁷⁷ i „Što Mary nije znala“¹⁷⁸ formulira problem za fizikalističku sliku svijesti i argumentira za dualističko rješenje u kojem je svijest epifenomen fizičkog. Neću se opširnije baviti njegovim argumentiranjem epifenomenalizma u pogledu svijesti već će me prije svega zanimati njegov argumenta protiv fizikalizma koji je nazvao „argumentom iz znanja“.

¹⁷⁷ Jackson, Frank. Epiphenomenal Qualia. // The Philosophical Quarterly 32, 127(1982), str. 127.-136.

¹⁷⁸ Jackson, Frank. What Mary Didn't Know. // The Journal of Philosophy 83, 5(1986), str. 291.-295.

Jackson članak otvara priznanjem da su znanosti poput fizike, kemije i biologija otkrile mnoge spoznaje o svijetu i o nama samima, otkrivanjem onog što on naziva fizičkim informacijama o funkcioniranju svijeta i nas.¹⁷⁹

No, nadalje, on smatra da postoje određena svojstva tjelesnih doživljaja i perceptualnih iskustava koja nisu sadržana u tim fizičkim informacijama. Ako bismo znali sve o funkcioniranju mozga, o svim vrstama stanja u kojima se može nalaziti, o njihovim funkcijama i načinima na koji se odvijaju, ako bismo mogli poimati kompletnu sliku rada mozga, to nam ne bi baš ništa reklo o „bolnosti boli, svrabljivosti svraba, ubodima ljubomore, ili o karakterističnim iskustvima kušanja limuna, mirisanja ruže, kako je to čuti glasan zvuk ili vidjeti nebo.“¹⁸⁰

Jackson kaže da je on zagovornik postojanja takvih subjektivnih svojstava doživljavanja koje se nazivaju qualia.¹⁸¹

Neki zagovornici postojanja qualia (ističem zagovornici jer postoje autori koji napadaju uobičajeni koncept qualia¹⁸², a i sam Jackson govori o problemu nekih da priznaju postojanje qualia) smatraju da je fizikalizam pogrešan zato što nikakva tvrdnja o fizičkom ne zahvaća subjektivan doživljaj nekog iskustva, primjerice mirisa ruže.¹⁸³

Iako ovaj argument smatra valjanim, Jacksonu je jasno da se mnogima ne čini uvjerljivim jer ne dijele njegovu premisu o tome da fizički opis ne može zahvatiti kvalitativni karakter subjektivnog doživljaja tj. quale. Zato će on predstaviti svoj argument koji naziva „argumentom iz znanja“ u kojem će nastojati formulirati polaznu premisu prihvatljivu većini, ako ne i svima.¹⁸⁴

Argumentom iz znanja Jackson pokušava dokazati postojanje qualia i pokazati da subjektivna svojstva iskustva nisu sadržana u fizičkim informacijama.¹⁸⁵

Jackson „argument iz znanja“ gradi na dva mentalna eksperimenta.

¹⁷⁹ Jackson, Frank. Epiphenomenal Qualia. // The Philosophical Quarterly 32, 127(1982), str. 127.-136., str.127.

¹⁸⁰ Isto, str. 127.

¹⁸¹ Sam Jackson se proziva qualia-čudakom („qualia freak“), što, kao i sam ton uvoda članka upućuje na nepopularnost tj. neobičnost zagovaranja postojanja qualia u vrijeme pisanja članka.

¹⁸² „Dennett je, na primjer, pretpostavljao u nekim svojim radovima da je suština qualia u tome da su ne-relacijske, nepopravljive (vjerovati da imaš quale znači da ga imaš) i da nemaju nikakvu znanstvenu prirodu.“ (Guttenplan, Samuel (ur.). A Companion to the Philosophy of Mind. Blackwell Publishers Ltd., 1996., str. 514.)

¹⁸³ Jackson, Frank. Epiphenomenal Qualia. // The Philosophical Quarterly 32, 127(1982), str. 127.-136., str. 127.

¹⁸⁴ Usp., str. 128.

¹⁸⁵ Jackson ističe kako će zagovarati mogućnost da su qualije epifenomeni.

U prvom eksperimentu traži da zamislimo Freda koji ima bolju sposobnost razlikovanja boja od svih drugih ljudi. On razlikuje sve boje koje razlikuju i drugi, ali on može vidjeti različite boje koje drugi ne vide. Hrpu rajčica koja svima izgleda istobojna on može u bilo kojim uvjetima promatranja dosljedno i ponovljivo razvrstati u dvije hrpe jer ih vidi u dvije njemu jasno različite boje. Gdje mi vidimo jednu boju, crvenu, Fred razlikuje dvije boje koje je za sebe nazvao crvena1 i crvena2. Unatoč tom njegovom radnom nazivu to nisu nijanse jedne boje, crvene, već su za njega to dvije različite boje, kao što su svima ostalima različite primjerice žuta i plava. Ostale ljude on je pokušao podučiti razlici te dvije boje, ali je shvatio da su svi ostali slijepi na tu razliku.¹⁸⁶

“Pored toga, istraživanje fiziološke baze Fredove iznimne sposobnosti otkriva da Fredov optički sistem može razdvajati dvije grupe valnih duljina u crvenom dijelu spektra jednako oštro kao što smo mi sposobni razdvajati žutu od plave.”¹⁸⁷

Moramo dakle priznati da Fred zaista vidi jednu boju više od nas, a ne možemo znati kakvo iskustvo on ima kad vidi crvenu1 i crvenu2, i nikakva količina fizičkih informacija o Fredovoj fiziologiji ne može nam reći što on doživljava kad vidi te boje. Možemo saznati sve o Fredovom mozgu i očima i njegovom ponašanju prema podražajima koje on naziva crvena1 i crvena2, možemo dakle imati sve fizičke informacije o Fredovoj fiziologiji, ponašanju i funkcioniranju, ali to nam ništa neće reći o tome što on doživljava kad vidi nešto što mi ne vidimo. Fizikalizam, zaključuje Jackson, nešto izostavlja iz objašnjenja subjektivnog doživljavanja.¹⁸⁸

U slučaju kad bismo presadili Fredov optički sistem u nas tako da možemo doživjeti crvenu1 i crvenu2, prije te operacije već bismo imali sve fizičke informacije o Fredu u skladu s fizikalističkom teorijom svijesti a koje nam ne bi otkrile kako je to vidjeti crvenu1 i crvenu2, što znači, zaključuje Jackson, da je fizikalizam nepotpun.¹⁸⁹

U drugom i u literaturi češće referiranom dijelu argumenta iz znanja, Jackson predlaže mentalni eksperiment u kojem zamišljamo Mary, savršenu neurofiziologinju koja je odrasla u crno-bijeloj sobi i koja sve informacije o svijetu dobija i sva istraživanja obavlja preko crno-bijelog monitora. Ona je naučila sve o neurofiziologiji vida i posjeduje

¹⁸⁶ Usp., str. 128.

¹⁸⁷ Isto, str. 128.-129.

¹⁸⁸ Usp., str. 129.

¹⁸⁹ Usp., str. 129.-130.

sve fizičke informacije o tome što se događa u mozgu za vrijeme vizualnih iskustava i toga kako osoba koja doživljava različita vizualna iskustva povezuje ta iskustva s riječima poput „crveno“, „plavo“ itd.¹⁹⁰

„Što će se dogoditi kad Mary izađe iz svoje crno-bijele sobe ili dobije monitor u boji? Hoće li ona *saznati* nešto ili ne? Čini se očiglednim da će ona saznati nešto o svijetu i našem vizualnom iskustvu svijeta. Ali tada je neizbježno da je njeno prethodno znanje bilo nepotpuno. Ona je znala sve fizičke informacije. Dakle, postoji nešto više od toga, i fizikalizam je pogrešan.“¹⁹¹

Čini nam se dakle neosporivim da je Mary kad je prvi put u životu vidjela neku boju izašavši iz crno-bijele sobe doživjela i saznala nešto *novo* o svijetu. Sve fizičke informacije koje je prije tog iskustva posjedovala nisu sadržavale taj doživljaj i to saznanje. Prema tome, postoji vrsta informacija koje nisu fizičke.¹⁹²

Argument iz znanja, tvrdi Jackson, može se formulirati za svaku vrstu mentalnih stanja koja sadrže fenomenalna svojstva tj. qualia, napose osjetilne utiske raznih osjetila, a poanta argumenta je u tome da u svakom od tih slučajeva qualia ostaju izostavljene fizikalističkom teorijom¹⁹³, „(...) teško je zaniijekati središnju tvrdnju da netko može imati sve fizičke informacije, a da istovremeno nema sve informacije koje je moguće imati.“¹⁹⁴

Nadalje, Jackson se osvrće na modalni argument, koji, kako nam je poznato, govori o tome da nam je moguće zamisliti svijet u kojem postoje ljudi jednaki nama u svakom fizičkom i funkcionalnom smislu ali da nemaju svjesna iskustva..., prema tome oni se od nas razlikuju u nečemu što nije fizičko jer nam je fiziologija potpuno jednaka, kao i ponašanje itd. Prema tome, mi se sastojimo od još nečega, što nije fizičko i stoga je fizikalizam pogrešan.¹⁹⁵ Jackson ističe kako je modalna intuicija na kojoj se temelji modalni argument, tj. intuicija zamislivosti bića koja su nam fizički identična a koja nemaju svijest u literaturi osporena. Neću na ovom mjestu detaljnije ulaziti u problematiku modalnog argumenta, valja samo istaknuti kako Jackson smatra da njegov argument iz znanja ima veću polemičku snagu od modalnog argumenta i da se modalna intuicija može prihvatiti ali kao posljedica

¹⁹⁰ Usp., str. 130.

¹⁹¹ Isto, str. 130.

¹⁹² Usp., str. 130.

¹⁹³ Usp., str. 130.

¹⁹⁴ Isto, str. 130.

¹⁹⁵ Usp., str. 130.-131.

argumenta iz znanja, tj. da argument iz znanja dokazuje da su činjenice svjesnog iskustva (qualia) u fizikalizmu izostavljene neovisno o modalnoj intuiciji modalnog argumenta.¹⁹⁶

Jackson se osvrće i na Nagelov argument iz članka „Kako je to biti šišmiš“ u kojem Nagel, kao što smo prikazali, tvrdi da nas nijedna količina fizičkih informacija o šišmišu ne može staviti u šišmiševo iskustvo, ne može nas informirati o tome kako je to biti šišmiš, za šišmiša „Njegov argument je da se to može shvatiti samo iz šišmiševe točke gledišta, koja nije naša točka gledišta i nije nešto što može biti zahvaćeno fizičkim izrazima koji su u suštini izrazi jednako razumljivi jednako iz mnogih točaka gledišta.“¹⁹⁷

U cilju pojašnjavanja razlike između Nagelovog argumenta i svojeg „argumenta iz znanja“, Jackson ističe kako Nagel problem predstavlja kao da se radi o sposobnosti da na osnovu poznatih iskustava zamišljamo nepoznata, na osnovu toga kako je to biti čovjek zamišljamo kako je to biti šišmiš, pri čemu nemogućnost takvog zamišljanja (jer su šišmiši toliko drugačiji od nas) Jackson ne vidi kao problem za fizikalizam. U svojem primjeru s Fredom koji vidi boju koju drugi ljudi ne vide, mi ne možemo saznati kako je to biti Fred čak i ako bismo saznali kako je to kad on vidi tu boju. Treba dakle razdvojiti dva dijela njegovog iskustva, njegov doživljaj boje od toga što je on taj koji ima taj doživljaj.¹⁹⁸ Kad bismo znali kako je to kad Fred vidi tu boju „(...) još uvijek ne bismo znali *kako je to biti* Fred, ali bismo znali više o njemu.“¹⁹⁹

Jackson ističe da se njegov prigovor fizikalizmu sastoji u tome što fizikalizam izostavlja činjenicu o Fredovom iskustvu tj. njegov doživljaj boje u potpunom opisu svih fizičkih činjenica o Fredu. Kad bi fizikalizam bio točan, zaključuje Jackson i imali bismo dovoljno fizičkih informacija o Fredu ne bi nam trebala moć zamišljanja da si dočaramo Fredovo posebno iskustvo boje²⁰⁰ jer „Već bismo imali tu informaciju. Ali očito je nemamo. To je bila srž argumenta.“²⁰¹

U zaključnom dijelu članka Jackson zagovara epifenomenalnu prirodu qualia no kako u ovom radu neću opširnije ulaziti u taj dio rasprave, spomenut ću samo kako se slaže s analizom qualia prema kojima one nemaju nikakvu uzročnu ulogu u fizičkom svijetu, i iako su time nebitne za preživljavanje čime se postavlja pitanje kako se njihovo

¹⁹⁶ Usp., str. 131.

¹⁹⁷ Isto, str. 131.-132.

¹⁹⁸ Usp., str. 132.

¹⁹⁹ Isto, str. 132.

²⁰⁰ Usp., str. 132.

²⁰¹ Isto, str. 132.

postojanje kao pukih epifenomena uklapa u teoriju evolucije – moguće objašnjenje je da su nusproizvod nekih moždanih procesa koji su se evolucijom razvili kao korisni za preživljavanje.²⁰²

Jackson smatra da je fizikalizam „optimističan“ u pogledu ljudske moći shvaćanja te da objašnjenje qualia možda stoji onkraj te moći (jer bi ta(kva) moć shvaćanja bila nebitna za preživljavanje u evolucijskom pogledu), unatoč uspjesima koje je fizikalizam pokazao u drugim područjima, čime zauzima misterijansko stanovište.²⁰³

Valja razmotriti koliko je utemeljen argument iz znanja i predstavlja li zaista problem za fizikalizam. Jackson se u članku „Što Mary nije znala“ posvetio odgovorima na fizikalističke prigovore, prije svega one koje je kanadski filozof Paul Churchland uputio njegovom mentalnom eksperimentu s Mary.²⁰⁴

Kako pojašnjava Jackson, problem za fizikalizam u primjeru s Mary ne stoji u tome što ona nije mogla *zamisliti* kako je to vidjeti crvenu boju prije nego što ju je prvi put vidjela, nego u tome što ona ne bi mogla *znati* kako je to vidjeti crvenu boju. Budući da ona posjeduje sve fizičke informacije, ne treba joj zamišljanje – da je fizikalizam točan, samim posjedovanjem tih informacija ona bi *znala* kako je to vidjeti crvenu boju. Pored toga, ni Maryno slijeđenje svih logičkih konzekvencija njenog potpunog fizičkog znanja ne premošćuje jaz u njenom neznanju kako je to vidjeti crvenu boju.²⁰⁵

Nadalje, Jackson ističe da je znanje koje Mary nedostaje znanje o iskustvima drugih ljudi, a ne o njenim iskustvima jer kad prvi put doživi iskustvo crvene boje ona saznaje nešto o drugim ljudima što do tada nije znala unatoč potpunom poznavanju svih fizičkih činjenica postojanja. Nije problem za fizikalizam to što Mary izašavši iz sobe i prvi put vidjevši boje nauči nešto novo kao Mary (kad prvi put vidi boje dogodi se i fizička promjena u njenom mozgu) nego u tome što je saznala kako je njena koncepcija mentalnog života drugih ljudi bila siromašna – iako je u crno-bijeloj sobi znala sve o neurofiziologiji, funkcionalnim ulogama i unutarnjim stanjima drugih ljudi, tek je izašavši iz sobe otkrila o drugim ljudima nešto čega nije bila svjesna – saznala je kako je to zaista vidjeti boje.²⁰⁶

²⁰² Usp., str. 133.-134.

²⁰³ Usp., str. 136.

²⁰⁴ Jackson, Frank. What Mary Didn't Know. // The Journal of Philosophy 83, 5 (1986), str. 291-295.

²⁰⁵ Usp., str. 292.

²⁰⁶ Usp., str. 292.

„Cijelo su vrijeme njihova iskustva (ili mnoga od njih, poput doživljaja rajčica, neba...), imala njima upadljivo svojstvo, koje je do sada njoj bilo sakriveno (doslovno sakriveno, činjenično, ne logički). Ali ona je cijelo vrijeme znala sve fizičke činjenice o njima; stoga ono što nije znala dok nije napustila sobu nije fizička činjenica o njihovim iskustvima. Ali to jest činjenica o njima. U tome se sastoji teškoća za fizikalizam.“²⁰⁷

U Churchlandovim prigovorima i raspravi oko njih navodno se razotkriva to da Mary ne stječe novo znanje u relevantnom smislu. Fizikalisti mogu tvrditi da Mary kad prvi put vidi boje ne stječe neko novo znanje već određenu sposobnost zamišljanja koju ranije nije imala²⁰⁸, „Znala je unaprijed sve što se je moglo znati o iskustvima drugih, ali ono što joj je nedostajalo prije izlaska na slobodu bila je sposobnost.“²⁰⁹

Mary je svakako stekla neke nove sposobnosti, kaže Jackson, ona će sad moći zamišljati kako je to vidjeti crvenu boju i moći će se prisjećati crvene boje, no da li je to zaista sve što je Mary stekla kad je napustila sobu?²¹⁰

Iako priznaje da nema zoran dokaz da je Mary izlaskom iz sobe, pored novih sposobnosti, stekla i novo znanje o iskustvima drugih ljudi, Jackson ustraje u tome da je predstavio valjan argument protiv fizikalizma koji se temelji na plauzibilnim premisama.²¹¹

Postavlja se i prigovor da se argument iz znanja može primijeniti i protiv dualizma jer Mary kad bi za vrijeme boravka u sobi naučila dualističku teoriju o qualiamama, to ne bi umanjilo plauzibilnost teze da nakon napuštanja sobe ona saznaje nešto novo – u trenutku kad doživi quale neke boje. Jackson na taj prigovor odgovara da iscrpno znanje o qualiamama koje Mary može steći u crno-bijeloj sobi ne podrazumijeva da će ona time saznati sve o qualiamama dok u načelu, u tim istim uvjetima može saznati kompletnu fizikalističku sliku. Premisa da Mary u crno-bijeloj sobi može saznati kompletnu dualističku sliku nije plauzibilna.²¹²

Zaključno, Maryina sposobnost zamišljanja nije važna – fizikalistički prigovor da Mary u crno-bijeloj sobi očito ne posjeduje neke presudne informacije tj. da njeno fizikalističko znanje nije kompletno ako

²⁰⁷ Isto, str. 293.

²⁰⁸ Usp., str. 294.

²⁰⁹ Isto, str. 294.

²¹⁰ Usp., str. 294.

²¹¹ Usp., str. 295.

²¹² Usp., str. 295. Čini se da nije plauzibilna jer kompletna dualistička slika podrazumijeva znanje qualia „iz prvog lica“?

ne može ni zamisliti kako je to doživjeti neku boju promašuje jer se argument iz znanja temelji na tome da ona upravo *ne zna* kako je to doživjeti neku boju, neovisno o zamišljanju.²¹³

2.4.2. Komentar argumenta

a)

Naravno da ne možemo iskustvo koje nismo nikad imali konstruirati na osnovu podataka o tome što to iskustvo sve sadrži (za nekog drugog doživljavača, ili, teorijski, za sve moguće doživljavače u svemiru). Možemo znati da je Mjesečeva površina takva i takva, da je nebo na Mjesecu crno jer nema atmosfere, da je horizont puno bliže nego na Zemlji jer je promjer Mjeseca puno manji od Zemljinog, da se tako i tako krećemo zbog manje gravitacije, možemo imati sve te podatke na osnovu kojih možemo zamišljati kako je to biti na Mjesecu. No to zamišljanje, koliko god precizno bilo, ekstrapolirano u mašti na osnovu znanja i sličnosti s prethodnim iskustvima koja smo imali, nije jednako stvarnom doživljaju bivanja na Mjesecu.

A to je dakle slučaj za iskustvo u kojem možemo barem otprilike zamisliti barem neke fenomenalne aspekte tog novog, nikad doživljenog iskustva, a na osnovu sličnosti s iskustvima koja smo imali – a znanje sličnosti je fizička informacija – čak i prije nego što su astronauti posjetili Mjesec i ispričali svoja iskustva, na osnovu svih znanstvenih podataka mogli smo prilično precizno znati što očekivati na Mjesecu, kakvo iskustvo – na osnovu toga su i izgrađene letjelice i druga oprema.

No, sve to, cjelokupno rafinirano zamišljanje na osnovu fizičkih informacija pa i detaljnih svjedočanstava o iskustvima astronauta koji su boravili na Mjesecu ne može za nas biti jednako stvarnom doživljaju našeg bivanja na Mjesecu.

A sad se vratimo primjeru s Mary. Ona ne samo što nije nikad doživjela boju, ona nije doživjela ništa slično boji (crna i bijela nisu boje u strogom smislu te se nazivaju i nebojama²¹⁴, ništa u istoj kategoriji

²¹³ Usp., str. 295.

²¹⁴ „Bijelo, crno i sivo nisu prave (kromatske) boje, već tzv. akromatske boje, jer nemaju svoje karakteristično valno područje, već ovise o stupnju osvijetljenosti, odn. sposobnosti površine da jače ili slabije apsorbira sva valna područja bijele svjetlosti.“
(<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=8458>)

doživljavanja²¹⁵ na osnovu čega bi mogla u mašti konstruirati doživljaj boje.

U stvarnom svijetu nemoguć je eksperiment s Mary, ne postoji bezbojna situacija. Čak i ako bi Mary živjela u prostoriji koja bi bila savršeno bezbojna, tj. sastojala se samo od crne i bijele (koje su u strogom smislu neboje) te od nijansi sivih, ona bi vidjela svoju kožu te mogla vidjeti boju svojih očiju u odrazu monitora. No, to nije bitno za argument, bitno je samo da je takva situacija logički i metafizički moguća.

No, razmotrimo situaciju da se takav eksperiment dogodio u stvarnom svijetu. Mary bi, iako se nalazi u precizno uređenom crno-bijelom okruženju, neizbježno vidjela neku boju, npr. boju svoje kože. Ona bi na osnovu tog doživljaja mogla zamišljati kako je to vidjeti neku drugu boju pa i analizom fiziološkog stanja mozga točno u trenutku kad gleda određene nijanse boje svoje kože ili kad gleda različite boje na svojoj koži (madeže, dlačice), mogla bi na osnovu doživljaja svega tih nekoliko boja precizno ekstrapolirati tablicu neurofizioloških stanja cijelog spektra. No to joj opet ne bi ništa pomoglo u zamišljanju doživljaja za koji je naučila da se kod drugih ljudi zove „crveno“, bez obzira što bi znala neurofiziološko stanje doživljaja crvenog i njegovu preciznu neurofiziološku razliku u odnosu na stanja doživljaja njoj poznatih boja, npr. „podlaktica“ te tablicu precizno ustanovljenih razlika neurofizioloških stanja i prateće fenomenologije njoj poznatih boja. Na osnovu poznate fenomenologije ne bi mogla ekstrapolirati nepoznatu fenomenologiju, samo bi je u tablici mogla pozicionirati prema pretpostavci sličnosti fenomenalnog stanja zbog bliskosti neurofiziološkog stanja.

Vidimo dakle, da i u situaciji kad bi mogla vidjeti neke boje, kad bi, prema tome, imala neke nefizičke informacije o bojama, ipak ne bi na osnovu tih nefizičkih informacija mogla ekstrapolirati druge nefizičke informacije iz iste klase informacija. To je važno samo ukoliko bi se utvrdilo da se ekstrapolacijom na osnovu fizičkih informacija može doći do novih fizičkih informacija. U tom slučaju, argument bi pokazao da zaista postoje neke nefizičke informacije koje se mogu spoznati jedino izravno. Ako bi se ispostavilo da se ni nepoznate fizičke informacije ne mogu spoznati pomoću poznatih fizičkih informacija, argument ne bi pokazao epistemičku posebnost (i time moguć poseban ontološki status) nefizičkih informacija.

²¹⁵ Možda prestrogo rečeno, jer crna i bijela iako neboje s bojama dijele stupanj svjetline pa time s bojama spadaju u širu kategoriju srodnih svjetlosnih pojava.

Na kraju diskusije o „argumentu iz znanja“, ono što ostaje neporecivo barem na razini intuicije jest da bi Mary, kad bi otvorila vrata svoje sobe u svijet i ugledala vedro nebo, travu i u travi makove, prvi put imala doživljaje plavog, zelenog i crvenog. Pretpostavka „argumenta iz znanja“ je da je Mary prije toga neurofiziološki znala sve o tome kako je to kad ljudski mozak vidi plavo, zeleno i crveno. Neporecivo je da bi Mary tek po izlasku iz sobe fenomenološki znala kako je to kad ljudski mozak vidi plavo, zeleno i crveno.

b)

Tim Crane tvrdi da je „argument iz znanja“ manje kontroverzan od eksplanatornog jaza i zombija, no počiva na ideji fizičke činjenice, a to zahtijeva pojašnjenje – znanje koje Mary stječe u crno-bijeloj sobi iskazano/priopćeno je jezikom fizike, ali ne bi joj pomoglo ni da je izraženo jezikom psihologije ili fiziologije pa ni dualističke fiziologije, ništa od toga ne bi joj pomoglo da zna kako je to vidjeti crveno. Nije poanta da je to znanje fizičko već da je to nekakvo priopćivo znanje. Prema tome, iako je argument napad na fizikalizam, on je napad na šire stanovište da se svo znanje o svijetu može saznati kroz lekcije, a bez pretpostavke ikakvog iskustva.²¹⁶

Pojam činjenice problematičan je po sebi i stoga predmetom rasprave, no za argument iz znanja dovoljno je pretpostaviti da činjenica znači „(...) predmet propozicijskog znanja“ pri čemu je „stanje propozicijskog znanja ono opisano tvrdnjama oblika „X zna da p“ pri čemu je X saznavatelj, a p je zamijenjeno rečenicom. Tako, da bi nešto bilo nova činjenica ono mora biti novi dio znanja, napredak u nečijem znanju, neki dio znanja koji nije prije imao.“²¹⁷

Kao i Berčić, Crane navodi da se argument iz znanja često napada jer čini grešku ekvivokacije odnosno dvosmisleno koristi izraz „znati“ – kad se kaže da Mary zna sve fizičke činjenice o tome kako je to vidjeti crvenu boju, misli se na propozicijsko znanje tj. znanje kroz opis (znanje iskazivo rečenicama), ali kad se kaže da Mary sazna nešto novo kad prvi put vidi crvenu boju navodno se misli na „znanje-kako“ odnosno na „znanje kroz sposobnost“.²¹⁸

²¹⁶

Crane, Tim. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2001., str. 93.

²¹⁷ Isto, str. 93.-94.

²¹⁸ Usp., str. 94. („knowledge-how or ability knowledge“)

Kad prvi put vidi crvenu boju Mary stekne novu sposobnost – ona sad može „(...) prepoznati crvenu, zamisliti crvenu, i sjećati se iskustava crvenih stvari.“²¹⁹, ali ta nova sposobnost nije novo propozicijsko znanje.

Budući da je „(...) široko rasprostranjen stav da se znanje kroz sposobnost ne reducira na propozicijsko znanje.“²²⁰, a samo su propozicijska znanja činjenice dok znanja kroz sposobnost nisu činjenice, Mary kad prvi put vidi crvenu boju ne sazna novu činjenicu i time je argument opovrgnut.²²¹

Međutim, ističe Crane, pretpostavke ovog prigovora nisu neproblematične, naime pretpostavka da je znanje kroz sposobnost potpuno različito i nereducibilno na propozicijsko znanje tj. znanje kroz opis i pretpostavka da Mary kad napusti sobu ne sazna nikakvo novo propozicijsko znanje.²²²

Crane kaže da navodna razlika znanja kroz opis i znanja kroz sposobnost nigdje nije dovoljno razjašnjena te navodi da smo svjesni brojnih slučajeva koji opovrgavaju postojanje te razlike – primjerice, nečija sposobnost da učini neku radnju može se izraziti kroz niz opisa koraka koji čine obavljanje te radnje (Crane navodi primjer slučaja u kojem netko tko *zna kako* doći s jedne lokacije na drugu može tu sposobnost izraziti kroz niz opisa činjenica o lokacijama, međulokacijama, smjeru itd.)²²³

Prema tome, zaključuje Crane, ako se ne može dokazati da znanje kroz sposobnost ni u jednom slučaju nije znanje kroz opis onda se ne može odbaciti mogućnost da su Maryine ranije navedene sposobnosti koje nedvojbeno stekne kad prvi put vidi crvenu boju istovremeno i znanje kroz opis.²²⁴

No, čak i ako bi se moglo dokazati da znanje kroz sposobnost ni u jednom slučaju nije znanje kroz opis (Crane kaže da uzmemo npr. da znati kako voziti bicikl nije znanje kroz opis), nije očigledno da Mary kad prvi put vidi crvenu boju ne stekne neko znanje kroz opis jer ona može to iskustvo izraziti kao „(...) Aha! Crveno izgleda ovako! (pretpostavimo da Mary zna da su rajčice crvene i da zna da vidi rajčicu, ovo su bezazlene pretpostavke).“²²⁵ a ta izjava izražava istinitu propoziciju koju Mary do

²¹⁹ Isto, str. 94.

²²⁰ Isto, str. 94.

²²¹ Usp., str. 94.

²²² Usp., str. 94.

²²³ Usp., str. 94.-95.

²²⁴ Usp., str. 95.

²²⁵ Isto, str. 95.

tada nije znala. Dakle, zaključuje Crane, Mary sazna neko novo znanje kroz opis, ekvivokacije nema i argument je uspješan.²²⁶

Crane se sada okreće pitanju istinitosti premisa argumenta iz znanja. Kaže da fizikalizam teško da može napasti istinitost prve premise, tj. tvrdnje da Mary u crno-bijeloj sobi zna sve fizičke činjenice o percepciji boje jer bi za fizikalizam „(...) koji temelji svoju epistemološku perspektivu na znanosti fizike (...)“²²⁷ bila neodrživa pozicija da se neke fizičke činjenice ne mogu znati bez nekih iskustava. Stoga, ističe Crane, većina se fizikalističkih napada usmjerava na drugu premisu i to tako da obrazlaže kako Mary kad prvi put vidi crvenu boju ne sazna novu činjenicu nego samo na nov način shvati nešto što već zna.²²⁸

Budući da u crno-bijeloj sobi Mary zna da je iskustvo crvene boje jednako nekom neuralnom stanju NSC, kad izađe iz sobe i vidi crvenu boju, ona prosuđuje da vidjeti crvenu boju *izgleda ovako* pa onda može „(...) zaključiti da biti u neuralnom stanju NSC *izgleda ovako*. Imamo dakle dva izraza „vidjeti crveno“ i „biti u neuralnom stanju NSC“ koja se tiču iste stvari, i predikat „izgleda ovako“ koji se može potpuno shvatiti samo u doživljavanju iskustva. Pa ipak, iskustvo je neuralno stanje.“²²⁹

Crane obrazlaže da se fizikalistički prigovor ovdje poziva na analognost primjera s Mary i Fregeovog primjera s Večernjačom i Zornjačom (Hesperus i Phosphorus u kasnijim raspravama). Filip zna da je Večernjača zvijezda koja svijetli navečer, a ne zna da je Zornjača zvijezda koja svijetli navečer. Budući da je to jedna ista zvijezda (tj. planet Venera), kad Filip sazna da je Večernjača Zornjača on ne sazna novu činjenicu, nego shvati na nov način ono što već zna. Međutim, Crane tvrdi da kad su drevni astronomi otkrili da su Večernjača i Zornjača ista zvijezda oni jesu saznali novu činjenicu o nebu.²³⁰ „Uzevši da argument iz znanja koristi izraz „činjenica“ samo u značenju *predmet znanja*, tada normalan pristup razlici mora reći da su drevni astronomi naučili novu činjenicu kad su saznali da je Večernjača Zornjača.“²³¹

Ono što je isto prije i poslije otkrića da je Večernjača Zornjača je stanje svijeta, i činjenice o Večernjači i činjenice o Zornjači su iste činjenice, no teško je zaniijekati da se zaista sazna nešto novo kad se sazna da Večernjača jest Zornjača, ističe Crane.²³²

²²⁶ Usp., str. 95.

²²⁷ Isto, str. 96.

²²⁸ Usp., str. 96.

²²⁹ Isto, str. 96.-97., kurzivom označio Aleksandar Božić

²³⁰ Usp., str. 96.-97.

²³¹ Isto, str. 97.

²³² Usp., str. 97.-98.

Budući da se poziva na analogiju, fizikalizam mora ili odbaciti da se sazna nešto novo u oba slučaja (što je neplauzibilno) ili priznati da se sazna nešto novo u oba slučaja, a tada prihvaća da je Mary saznala nešto novo i mora priznati poraz, zaključuje Crane.²³³

Međutim, iako se to mora priznati za koncepciju fizikalizma kakvu pretpostavlja argument iz znanja, a to je da je fizikalizam „(...) gledište da su sve činjenice fizičke.“²³⁴, (a u argumentu to znači znanje kroz opis koje se može steći u crno-bijeloj sobi), Crane kaže da fizikalizam ne mora tvrditi da je svo znanje fizičko te da uopće ne mora tvrditi išta o znanju. Fizikalizam je za Cranea ontološka pozicija koja mora prihvatiti uzročnu potpunost fizike, ali ne mora prihvatiti njenu eksplanatornu potpunost, ne mora tvrditi da se svo znanje može izraziti bez pozivanja na iskustva i ne mora tvrditi da fizika mora ustanoviti sve činjenice.²³⁵

Prema Craneu fizikalist može razumno negirati da je svo znanje fizičko znanje primjerom indeksikalnog²³⁶ znanja – prepričava primjer filozofa Johna Perryja kako slijedi trag prosutog šećera po trgovini u potrazi za kupcem kojem curi šećer a kada shvati da je on taj kojem curi šećer „(...) saznao je nešto, što izražava rekavši „To sam ja! Ja pravim nered!“ A ovo novo znanje je drugačije od znanja koje bi izrazio govoreći „Kupac s probušenom vrećom šećera pravi nered.“²³⁷ To novo znanje zahtijeva određen položaj u svijetu, Perry ga nije mogao steći drugačije nego da bude on sam, određena osoba na određenom mjestu, međutim to je kompatibilno s Craneovom koncepcijom fizikalizma – to što je takvo znanje dostupno samo iz određene perspektive ne implicira da postoje neki ne-fizički entiteti u toj situaciji.²³⁸ „Sve što trebamo jest prepoznati da postoji znanje koje se može steći samo iz određene perspektive, točke gledišta. Ovo znanje neće biti fizičko znanje u smislu koji koristi argument iz znanja.“²³⁹

Prema tome, argument iz znanja na kraju ne mora predstavljati problem za fizikalizam, zaključuje Crane jer, iako je valjan, dijeli istu manjkavost kao i argument eksplanatornog jaza, „(...) oba argumenta

²³³ Usp., str. 98.

²³⁴ Isto, str. 98.

²³⁵ Usp., str. 98.

²³⁶ „Indeksikal. Izraz čija referencija ponekad ovisi od konteksta: tko ga izgovara, kad ili gdje je izgovoren, ili na koji predmet je pokazano u vrijeme njegovog izgovaranja. Termin ja, ti, ovdje, tamo, sada, tada, ovo i ono su indeksikali.“ (Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 1996., str. 190.-191.); „Indeksikal, vrsta izraza čija je semantička vrijednost dijelom određena osobinama konteksta izgovaranja, i stoga može varirati ovisno o kontekstu.“ (Audi, Robert (ur.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999., str. 423.)

²³⁷ Isto, str. 98.

²³⁸ Usp. str. 99.

²³⁹ Isto, str. 99.

definiraju fizikalizam u terminima koji su u krajnjem slučaju epistemološki. Argument eksplanatornog jaza pretpostavlja da fizikalizam mora biti u stanju dati fizikalističko objašnjenje svega, dok argument iz znanja pretpostavlja da fizikalizam mora tvrditi da je svo znanje fizičko.²⁴⁰

No, ističe Crane, „Sve dok fizikalist ne smatra da je svo znanje fizičko ili da fizika mora biti eksplanatorno potpuna, ovi argumenti ne predstavljaju problem.“²⁴¹

c)

Berčić ističe kako u suočavanju s „argumentom iz znanja“ treba napraviti uobičajeno razlikovanje vrsta znanja na ono kroz opis i ono kroz upoznatost, pri čemu je znanje o neurološkim procesima očito znanje kroz opis dok je znanje boja očito znanje kroz upoznatost. Nedostatak znanja kroz upoznatost ne može smanjiti znanje kroz opis jer kako kaže, potpuni fizički opis svijeta bi mogao dati i gluhoslijepi fizičar (koji bi do svih spoznaja došao samo opipom, što je u načelu moguće) i u tom opisu ne bi bilo izostavljeno ništa u odnosu na opis koji bi dao fizičar istančanog vida i sluha. Iako bi njihov doživljaj svijeta bio dramatično različit, ne bi moralo biti razlike u njihovim opisima, obojica bi opisala isti svijet.²⁴²

„Razlika u znanju kroz upoznatost sigurno ne bi dovela do razlike u identitetu predmeta. Isto tako, smatraju fizikalisti, razlika u znanju kroz upoznatost ne može utjecati na identitet fizičkog i mentalnog. To što je Mary nakon izlaska na površinu saznala nešto novo, to ne znači da mentalno nije isto što i fizičko.“²⁴³

Berčić smatra da „argument iz znanja“ ipak čini grešku ekvivokacije, zbog brkanja dvaju smislova izraza „znanje“ izvodi se pogrešan zaključak da je fizikalizam neistinit.

„Ipak, početna intuicija ostaje prilično neuzdrmana, a to je da nakon izlaska na površinu Mary zna nešto novo. Ono što nije jasno jest da li ta intuicija doista podriva fizikalizam ili ne.“²⁴⁴

²⁴⁰ Isto, str. 99.

²⁴¹ Isto, str. 99.

²⁴² Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 175.-176.

²⁴³ Isto, str. 176.

²⁴⁴ Isto, str. 176.

2.5. Težak problem svijesti

2.5.1. Prikaz argumenta

Australski filozof David Chalmers formulirao je „težak problem svijesti“, kako nas informira Jonathan Shear:

„Na rekretničkoj konferenciji „Prema znanstvenom temelju svijesti“, 1994. godine filozof David Chalmers razdijelio je „lake“ od „teškog“ problema istraživanja svijesti. Prema Chalmersu, laki problemi su oni koji trebaju objasniti kognitivne funkcije poput sposobnosti razlikovanja, integracije, i kontrole ponašanja; težak problem treba objasniti zašto bi ove funkcije trebali biti povezane s fenomenalnim iskustvom. Zašto se svo ovo kognitivno procesiranje ne odvija „u mraku“, bez ikakve svijesti?“²⁴⁵

Prikazat ću u bitnim crtama argument o postojanju teškog problema svijesti kako ga Chalmers predstavlja u članku „Suočavanje s problemom svijesti“.²⁴⁶

Chalmers dijagnosticira problem svijesti kao najzakučastiji problem u proučavanju uma, „Ne postoji ništa što nam je intimnije poznato od svjesnog iskustva, ali ne postoji ništa što je teže objasniti.“²⁴⁷ Svijest se opire uobičajenim istraživačkim metodama kognitivne znanosti²⁴⁸, kakve su dale ploda u objašnjenju drugih mentalnih fenomena; razni pokušaji objašnjenja svijesti bili su neuspješni pa se problem mnogima čini nesavladivim. Stoga Chalmers želi problem svijesti napasti izravno, izdvojiti ono što je u njemu zaista teško i obrazložiti zašto je teško.²⁴⁹

Na početku, dakle, želi razdvojiti težak problem svijesti od lakih problema svijesti. Budući da je svijest neodređen, višesmislen pojam koji „(...) referira na mnogo različitih fenomena. Svaki od ovih fenomena potrebno je objasniti, ali neke je lakše objasniti od drugih.“²⁵⁰, potrebno je razlikovati „lake“ probleme koje kognitivna znanost u načelu može objasniti od teškog problema koji se opire takvom objašnjenju.²⁵¹

²⁴⁵ Shear, Jonathan (ur.). Explaining Consciousness - The „Hard Problem“. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., korice

²⁴⁶ Chalmers, David J. Facing Up to the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 9.-30.

²⁴⁷ Isto, str. 9.

²⁴⁸ „Kognitivna znanost. Znanstveno proučavanje procesa svjesnosti, misli i mentalne organizacije, često putem kompjuterskog modeliranja ili istraživanja umjetne inteligencije.“ (Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 67.); Kognitivna znanost, interdisciplinarni istraživački klaster koji pokušava objasniti inteligentnu aktivnost, bilo da je ispoljavaju živi organizmi (posebno odrasli ljudi), bilo strojevi. Stoga, njenu jezgru čine kognitivna psihologija i umjetna inteligencija. Mnoštvo drugih disciplina, uključujući neuroznanost, lingvistiku, antropologiju, i filozofiju, kao i druga područja psihologije (npr. razvoja psihologija) je periferno uključeno.“ (Audi, Robert (ur.). The Cambridge Dictionary of Philosophy, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999., str. 148.)

²⁴⁹ Usp., str. 9.

²⁵⁰ Isto, str. 9.

²⁵¹ Usp., str. 9.

Chalmers navodi popis lakih problema svijesti:

„Laki problemi svijesti uključuju objašnjenje sljedećih fenomena:

- sposobnost razlikovanja, kategoriziranja i reagiranja na podražaje iz okoline
- integracija informacija koju vrši kognitivni sistem
- dojavljivost (reportability) mentalnih stanja
- sposobnost sistema da pristupa vlastitim unutarnjim stanjima
- fokus pažnje
- namjerna kontrola ponašanja
- razlika između budnosti i sna²⁵²

Svi su ovi fenomeni povezani s pojmom svijesti, ističe Chalmers pa tako možemo reći da je mentalno stanje svjesno kad je verbalno dojavljivo ili da je sistem svjestan neke informacije kad reagira na osnovu nje ili da je djelovanje svjesno kad je namjerno, a često kažemo i da je „(...) organizam svjestan kao drugi način da kažemo da je budan.“²⁵³

Svi su ovi fenomeni objašnjivi u terminima komputacijskih ili neuralnih mehanizama. „U svakom od ovih slučajeva, odgovarajući kognitivni ili neurofiziološki model jasno može obaviti zadatak objašnjenja.“²⁵⁴ Bez obzira što još nismo blizu potpunih objašnjenja ovih fenomena, znamo kako ih možemo riješiti, zato njihovo rješavanje Chalmers imenuje lakim problemima svijesti pri čemu „lako“ znači u načelu rješivo, a ne tehnički lako rješivo: „Stvaranje potpune slike zahtijevat će vjerojatno stoljeće ili dva teškog empirijskog istraživačkog rada. Pa ipak, imamo razloga vjerovati da će metode kognitivne znanosti i neuroznanosti u konačnici polučiti uspjeh.“²⁵⁵

Nasuprot tome, kaže Chalmers „Zaista težak problem svijesti je problem *iskustva*. Kad mislimo i opažamo, događa se zujanje obrade informacija, ali tu je također i subjektivni aspekt. Kao što je rekao Nagel (1974), postoji *nešto kako je to* biti svjesni organizam. Ovaj subjektivni aspekt je iskustvo.“²⁵⁶

Kad svijet opažamo osjetilima mi doživljavamo iskustva – iskustva boja, prostorne dubine, zvukova, mirisa, nagnutosti, hladnoće, hrapavosti, slatkoće, bola, struje misli, radosti. Sve su to stanja iskustva, za koja postoji „nešto kako je to“ biti u njima. Chalmers ističe kako je

²⁵² Isto, str. 10.

²⁵³ Isto, str. 10.

²⁵⁴ Isto, str. 10.

²⁵⁵ Isto, str. 10.

²⁵⁶ Isto, str. 10.

neosporno da su neki organizmi subjekti iskustva, iskustvenog doživljavanja²⁵⁷, ali kako je to moguće, zakučasto je pitanje.²⁵⁸

Nije jasno zašto je kognitivna obrada vizualnih ili auditivnih informacija popraćena vidnim ili zvučnim doživljajima, zašto fizički procesi „uopće izazivaju bogat unutarnji život.“ Chalmers naglašava da je upravo to pravi, središnji problem svijesti, to je ono Nagelovo „kako je to biti“. Gdje drugi autori govore o „fenomenalnoj svijesti“ i qualijama, Chalmers želi koristiti izraz „svjesno iskustvo“ ili „iskustvo“. Također ističe kako se zbrka u literaturi može izbjeći tako da se izraz svijest (consciousness) koristi isključivo za fenomen iskustva dok se pod izraz objektivna svjesnost (awareness) mogu podvesti fenomeni koji pripadaju lakim problemima svijesti.²⁵⁹

Zaključno na problematiku terminologije, Chalmer ističe kako se višesmislenost izraza „svijest“ često iskorištava u filozofskoj i znanstvenoj literaturi kako bi se ponudila neka teorija svijesti koja proglašava da je uspjela objasniti svijest (u smislu teškog problema), a zapravo se ispostavi da objašnjava samo lake probleme.²⁶⁰

Chalmers dalje želi razjasniti što razlikuje težak problem svijesti od lakih problema svijesti tj. zašto je težak problem težak, a laki problemi laki i nalazi da je to zato što se laki problemi bave objašnjenjem kognitivnih sposobnosti i funkcija, a da bi se postiglo takvo objašnjenje dovoljno je specificirati mehanizam koji obavlja tu funkciju, za što su prikladne metode kognitivne znanosti.²⁶¹

„Nasuprot tome, težak problem je težak upravo stoga što to nije problem koji se tiče izvođenja funkcija. Problem ostaje čak i kad su sve bitne funkcije objašnjene.“²⁶²

Chalmers ističe kako ovdje koristi pojam funkcije u smislu bilo koje uzročne uloge koju sistem izvodi u stvaranju ponašanja.²⁶³

Neurofiziološki i kognitivni modeli naročito su pogodni za specificiranje mehanizama koji obavljaju razne funkcije povezane s lakim problemima svijesti. Svi fenomeni koji spadaju u lake probleme svijesti funkcionalno su objašnjivi, njihovo značenje se u potpunosti zahvaća

²⁵⁷ Moj pleonastički izraz u cilju jasnoće (Aleksandar Božić).

²⁵⁸ Usp., str. 10.

²⁵⁹ Usp., str. 11. U zagrade stavio Aleksandar Božić. U potpoglavlju 2.1. Pojam svijesti naznačena je razlika ovih dvaju pojmova.

²⁶⁰ Usp., str. 11.

²⁶¹ Usp., str. 11.

²⁶² Isto, str. 11.

²⁶³ Usp., str. 11.

objašnjenjem funkcije na koju se svode.²⁶⁴ Primjerice „Sve što znači da je neki sistem budan jest to da je on sposoban na odgovarajući način primiti informaciju iz okoline i na osnovu te informacije na odgovarajući način upravljati svojim ponašanjem.“²⁶⁵ Tvrditi da budnost nije objašnjena objašnjenjem ove funkcije bila bi pogreška u razumijevanju.

U svim znanostima koje se bave makroskopskim fenomenima, reduktivno objašnjenje se poduzima na jednak način, ističe Chalmers, pa je tako da bi se npr. objasnilo gen bilo potrebno da se specificira mehanizam koji obavlja nasljeđivanje, a kad se ustanovilo da DNA obavlja tu funkciju, gen je objašnjen.²⁶⁶ „Da bismo objasnili život, moramo u konačnici objasniti kako se neki sistem može reproducirati, prilagođavati okolini, obavljati izmjenu tvari, itd.“²⁶⁷ Chalmers kaže da reduktivno objašnjenje vrijedi za većinu problema kognitivne znanosti, primjerice da bismo objasnili sposobnost učenja trebamo objasniti način na koji je neki sistem sposoban koristiti informacije iz okoline kako bi prilagodio ponašanje te trebamo otkriti koji neuralni ili komputacijski mehanizam obavlja tu funkciju.²⁶⁸

Međutim, ističe Chalmers, težak problem svijesti, problem svjesnog iskustva, izmiče takvoj vrsti objašnjenja, nije njime zahvaćen jer zahtijeva nešto onkraj objašnjenja funkcija. Čak i kad bismo objasnili sve kognitivne i bihevioralne funkcije koje se dodiruju s iskustvom, i dalje bi ostalo neodgovoreno pitanje zašto su te funkcije uopće popraćene iskustvom, a takvog daljnjeg pitanja nema u primjerima objašnjena npr. života ili učenja.²⁶⁹

Reći da je objašnjeno kako DNA obavlja funkciju naslijeđivanja, ali da nije objašnjeno kako je ona gen bilo bi besmisleno, ali reći, nakon što su objašnjene funkcije uma, da nije objašnjeno to kako se one doživljavaju kao svjesno iskustvo, ne samo da nije besmisleno nego je to ključno pitanje u problemu svijesti, naglašava Chalmers.²⁷⁰ „Zašto se sva ta obrada informacija ne odvija „u tami“, bez ikakvog unutarnjeg osjećaja?“²⁷¹ Znamo da se svjesno iskustvo pojavljuje prilikom izvedbi tih funkcija, ali ne znamo zašto se to događa, kaže Chalmers te navodi Levineov pojam eksplanatornog jaza koji stoji između funkcija i svjesnog

²⁶⁴ Usp., str. 12.

²⁶⁵ Isto, str. 12.

²⁶⁶ Usp., str. 12.

²⁶⁷ Isto, str. 12.

²⁶⁸ Usp., str. 12.

²⁶⁹ Usp., str. 13.

²⁷⁰ Usp., str. 13.

²⁷¹ Isto, str. 13.

iskustva.²⁷² „Puki opis funkcija ostaje s jedne strane jaza pa građu za njegovo premošćivanje moramo naći na drugom mjestu.“²⁷³

Chalmers zaključuje kako to ne znači da svjesno iskustvo ne obavlja neku funkciju ili da ne igra neku kognitivnu ulogu te da je moguće da će objašnjenje neke funkcije osvijetliti put ka objašnjenju svjesnog iskustva, ali da ne postoji neka kognitivna funkcija čije bi objašnjenje automatski povuklo objašnjenje svjesnog iskustva jer ono zahtijeva nešto dodatno za što nisu dovoljne metode kognitivne znanosti i neuroznanosti.

Nadalje to Chalmers ilustrira primjerima analiza svijesti unutar kognitivne znanosti i neuroznanosti u kojima se kao meta objašnjenja uvijek ispostave samo laki problemi svijesti.²⁷⁴

Tako navodi primjer „neurobiološke teorije svijesti“ Francisa Cricka i Christofa Kocha koji iznose pretpostavku da je svijest bazirana na određenim frekvencijama neuralnih oscilacija u moždanoj kori. Te su oscilacije povezane s nekim oblicima objektivne svjesnosti (awareness) i s mehanizmom povezivanja sadržaja informacija – npr. kad se trebaju objediniti informacije o opaženom predmetu dobijene iz odvojenih vidnih puteva, jedna o boji, druga o obliku, odgovarajuće neuralne grupe osciliraju u istoj frekvenciji i istoj fazi i informacija se objedinjuje.²⁷⁵

Čak i da ta teorija uspije objasniti sve o mehanizmu povezivanja sadržaja informacija, ona nam ne bi ništa rekla o tome zašto se neki od tih sadržaja doživljavaju kao iskustvo. Navedene oscilacije nude se kao neuralni korelati svijesti, a čak i da se ustanovi da to zaista jesu, ostaje neodgovoreno pitanje zašto te oscilacije rezultiraju sviješću. Ova teorija samo pretpostavlja vezu funkcije povezivanja sadržaja informacija i svijesti, a ne dokazuje je. No, ističe Chalmers, sami autori priznaju da nemaju ambiciju riješiti težak problem svijesti tj. njihovim riječima problem „subjektivnih osjećaja“ već probleme poput vizualne objektivne svjesnosti, a koja prema njima predstavlja (tj. po Kochu kako ga citira Chalmers) samo opažanje i smisljeno reagiranje na opažene predmete.²⁷⁶

²⁷² Usp., str. 13.

²⁷³ Isto, str. 13.

²⁷⁴ Usp., str. 13.

²⁷⁵ Usp., str. 13.-14.

²⁷⁶ Usp., str. 14. Ovo mi zvuči čudno jer čini mi se da smisljeno reagiranje na opaženi predmet podrazumijeva svijest u smislu o kojem govori Chalmers – nije li tako da ako opažam predmet i smisljeno reagiram prema njemu da to znači da imam unutarnji doživljaj, unutarnje iskustvo tog predmeta? S druge strane, sposobnost da opažaju predmete i smisljeno reagiraju na njih (prema zadanom programu) posjeduju i suvremeni autonomni roboti, a oni sasvim sigurno nisu svjesni u tom smislu. Iako Koch daje primjer sugovornika koji je svjestan (aware) šalice čaja i poseže za njom,

Kao sljedeći primjer Chalmers navodi teoriju svijesti iz pristupa kognitivne psihologije, „teoriju globalnog radnog prostora“ Bernarda Baarsa prema kojoj se sadržaji svijesti nalaze u „globalnom radnom prostoru“ tj. središnjem sistemu obrade informacija koji posreduje između mnoštva specijaliziranih ne-svjesnih podсистema obrade informacija koji koriste taj globalni radni prostor kako bi svoje informacije stavili na raspolaganje ostatku sistema.²⁷⁷ No, ističe Chalmers, ova se teorija ispostavlja kao teorija kognitivne dostupnosti, integriranja i dojavljivosti informacija, ali ona „(...) obećava kao teorija objektivne svjesnosti, funkcionalnog korelata svjesnog iskustva, ali ne nudi objašnjenje samog iskustva.“²⁷⁸ Njome se može tvrditi da je informacija svjesno doživljena zato jer je globalno dostupna u „globalnom radnom prostoru“, ali to samo povlači pitanje zašto bi globalna dostupnost rezultirala svjesnim iskustvom.²⁷⁹

Slična kritika može se usmjeriti na gotovo sve pokušaje kognitivnog i neuroznanstvenog pristupa problemu svijesti, ističe Chalmers i navodi kako njihovi autori primjenjuju različite strategije u suočavanju s problemom svjesnog iskustva.²⁸⁰ Neki priznaju da je problem iskustva pretežak ili da je čak neobjašnjiv pa se odlučuju na pokušaj da *objasne nešto drugo* odnosno neki od lakih problema svijesti. Drugi pak zauzimaju oštrij stav na način da *zanijeću fenomen svjesnog iskustva* te tvrde da jednom kad objasnimo sve lake probleme ne postoji nikakav daljnji problem koji treba objasniti, nikakvo „iskustvo“.²⁸¹ „Neki eksplicitno nijeću postojanje fenomena, vjerujući na primjer da ono što se ne može izvana verificirati, ne može biti stvarno.“²⁸² Neki autori to postižu tako da dozvoljavaju da postoji nešto kao iskustvo, ali samo ako ga se izjednači s nekom sposobnošću koja pripada lakim problemima. No, sve su to nezadovoljavajući pristupi, tvrdi Chalmers jer iskustvo je „(...) središnji i najočitiji aspekt našeg mentalnog života, i uistinu je možda ključni eksplanandum znanosti o umu.“²⁸³ Budući da svjesno iskustvo ima status eksplananduma (onog što treba objasniti), ne može ga se odbaciti kao *élan vital* u slučaju doktrine vitalizma koja je napuštena kad su životni procesi bili uspješno znanstveno dokazani. Svaka teorija koja pretendira da bude teorija svijesti mora objasniti

možda upravo primjer robota pokazuje da se može govoriti o „mehaničkoj“ svjesnosti okoline bez unutarnjeg iskustva i smisljenoj interakciji kao proizvodu unutarnje nesvjesnih programa. No, ova nejasnoća zahtijeva daljnje razmatranje.

²⁷⁷ Usp., str. 15.

²⁷⁸ Isto, str. 15.

²⁷⁹ Usp., str. 15.

²⁸⁰ Usp., str. 15.

²⁸¹ Usp., str. 15.

²⁸² Isto, str. 15.

²⁸³ Isto, str. 16.

problem iskustva jer ono je središnja činjenica svijesti. Treća pak grupa autora, navodi Chalmers, tvrdi da su *objasnili svjesno iskustvo u potpunosti*; oni uzimaju problem iskustva ozbiljno, međutim njihovo objašnjenje, uglavnom funkcionalno, ostavlja prazninu u kojoj se iskustvo pojavljuje poput magije. Četvrta grupa autora nastoji *objasniti strukturu iskustva* što je za Chalmersa razmjerno obećavajuć pristup jer opis sposobnosti razlikovanja u određenim osjetilnim sistemima može uputiti na strukturu s njima povezanih iskustava (primjerice geometrijsku strukturu vidnog polja).²⁸⁴ Chalmers ističe da je ovaj pristup dobar jer uzima iskustvo ozbiljno, ali i da je ograničen jer iako može na nereduktivan način objasniti strukturne aspekte iskustva, „(...) ne govori nam ništa o tome zašto uopće postoji iskustvo kao takvo.“²⁸⁵

Posljednja grupa autora, navodi Chalmers, želi *izolirati supstrat iskustva*, pokušavajući locirati procese u mozgu koji proizvode svijest budući da postoji konsenzus da svjesno iskustvo na neki način proizlazi iz moždanih procesa.²⁸⁶ No, za Chalmersa ovakva strategija, iako opravdana, nepotpuna je jer „(...) moramo znati više od toga *koji* procesi rezultiraju iskustvom; moramo znati i zašto i kako. Potpuna teorija svijesti mora izgraditi eksplanatorni most.“²⁸⁷

Chalmers zaokružuje kritiku izloženih tipova teorija ponavljajući kako su kognitivna znanost i neuroznanost sistematski pogrešne vrste metoda jer je, prema Chalmersu, za objašnjenje svjesnog iskustva potrebno da objašnjenje ima „posebni sastojak“ ili „dodatni sastojak“ (*extra ingredient*).²⁸⁸ „To predstavlja izazov onima koji teškom problemu svijesti pristupaju ozbiljno: Što je posebni sastojak koji vi nudite i zašto *baš to* objašnjava svjesno iskustvo?“²⁸⁹

Budući da stare metode nisu pružile (svima) zadovoljavajuće objašnjenje svijesti, Chalmers navodi kako se na mjesto posebnih sastojaka novih pokušaja objašnjenja uvode razni koncepti poput nelinearne dinamike, kaosa ili kvantne mehanike, no tvrdi da su ti novi pokušaji neuspješni jer kao i stari pokušaji objašnjenja svijesti, najdalje što dopiru jest rasvjetljavanje funkcija kognicije ili moždanih procesa, ali zapravo ne objašnjavaju pojavu svjesnog iskustva.²⁹⁰ Neki polažu nade u nova otkrića u području neurofiziologije, što je za Chalmersa u načelu promašeno jer neurofiziologija može napredovati u pojašnjenju

²⁸⁴ Usp., str. 16.

²⁸⁵ Isto, str. 16.

²⁸⁶ Usp., str. 16.

²⁸⁷ Isto, str. 16.

²⁸⁸ Usp., str. 16.-17.

²⁸⁹ Isto, str. 17.

²⁹⁰ Usp., str. 17.

kognitivnih funkcija no onkraj toga ne jer „Stvar ne stoji tako kao da ćemo iznenada otkriti sjaj fenomenalnosti unutar neurona!“²⁹¹ Od svih posebnih sastojaka novijih teorija svijesti najpopularnijom se čini kvantna mehanika, a tome Chalmers nalazi razlog u ovakvom razmišljanju: „(...) svijest je misterija i kvantna mehanika je misterija, pa možda dvije misterije imaju zajednički izvor.“²⁹² David Papineau elegantno ocrtava motivaciju i suštinski problem takvih teorija: „Svijest je nedvojbeno teoretska zagonetka. A i tumačenje kvantne mehanike vrlo je zbunjujuće. Ali, nema očigledna razloga da zaključimo kako te dvije zagonetke imaju isti izvor ni da je, stoga, rješenje jedne istodobno rješenje druge.“²⁹³ Fenomeni kvantne mehanike pružaju bogate mogućnosti spekulacije, no, kao i u slučaju ostalih teorija svijesti, samo svjesno iskustvo uvijek ostaje u suštini neobjašnjeno, zaključuje Chalmers.²⁹⁴

Isto vrijedi i za slučaj svake teorije svijesti koja je čisto fizikalistička, naglašava Chalmers jer nijedno objašnjenje fizičkih procesa ne odgovara na pitanje zašto su oni popraćeni svjesnim iskustvom. Zamislivo je da se svi ti fizički procesi odvijaju bez prisustva svjesnog iskustva. Čisto fizikalistička teorija može objasniti jedino strukture fizičkih procesa i funkcije uma kroz fizičke mehanizme koji ih ostvaruju, ali u načelu ne može objasniti pojavu svjesnog iskustva jer objašnjavanje struktura i funkcija može otkriti samo daljnje strukture i funkcije.²⁹⁵ „Činjenice o iskustvu ne mogu biti automatska posljedica nekog fizičkog opisa, jer je konceptualno koherentno da se bilo koji proces koji se tu opisuje može odvijati bez prisustva iskustva. Iskustvo može *poteći* iz fizičkog, ali nije *nužna posljedica* fizičkog.“²⁹⁶ Reduktivne metode uspješne su u objašnjenju mnogih pojava jer ih vide kao „(...) automatske posljedice fundamentalnijih procesa.“²⁹⁷ no svjesno iskustvo se ne može reduktivno objasniti na tako, u načelu, jednostavan način. Chalmers zaključuje kako je svaka reduktivna metoda u načelu nemoćna u objašnjenju svjesnog iskustva, koje je kao takvo nešto onkraj struktura i funkcija.²⁹⁸

Chalmers tu želi razjasniti kako takav stav o nemoći fizikalističke redukcije u objašnjenju svjesnog iskustva nije analogan ranije

²⁹¹ Isto, str. 17.

²⁹² Isto, str. 17.

²⁹³ Papineau, David; Selina, Howard. Svijest za početnike. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2002., str. 129.

²⁹⁴ Chalmers, David J. Facing Up to the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997.,str. 17.

²⁹⁵ Usp., str. 18.

²⁹⁶ Isto, str. 18.

²⁹⁷ Isto, str. 18.

²⁹⁸ Usp., str. 18.

spomenutom slučaju vitalističke skepse da je moguće materijalistički objasniti život jer ta se skepsa, u nedostatku tada dostupnih znanja, pitala mogu li se materijalistički objasniti razne složene funkcije koje sačinjavaju život – kad se proširilo znanje biokemijskih mehanizama i time se objasnile navedene funkcije, nestao je temelj vitalističke skepse.²⁹⁹

Sa svjesnim iskustvom stvar stoji drugačije jer tu nije potrebno objasniti neke funkcije već je potrebno objasniti samo iskustvo, a ono nije analogno zagonetnom *élan vitalu* vitalističke teorije koji je postuliran u nedostatku objašnjenja bitnih funkcija i koji je postuliran baš zato. Iskustvo nije takva vrsta postuliranog koncepta nego je ono nešto što treba objasniti po sebi i stoga ga se ne može eliminirati kao što je objašnjenjem svih funkcija života eliminiran *élan vital*.³⁰⁰

Ne treba nas zavesti ni činjenica, ističe Chalmers, da su razne pojave koje su se u početku činile zagonetnima i zbunjujućima (kao što je to ovdje svjesno iskustvo) naposljetku uspješno fizikalistički objašnjene jer tu se radilo o opažljivom ponašanju fizičkih predmeta, o njihovim strukturama i funkcijama, što je sve ono što fizikalizam može u načelu objasniti, dok je, prema Chalmersu, svjesno iskustvo zbunjujuće na sasvim drugi način i ne može ga se reduktivno zahvatiti.³⁰¹

Iz tog razloga, ističe Chalmers, javlja se tendencija misterijanskih pozicija u pogledu svijesti, poput one Colina McGinna koji tvrdi da težak problem svijesti ne možemo u načelu objasniti jer smo „kognitivno zatvoreni“ prema tom problemu, moć shvaćanja nam je ograničena pa svijest nećemo nikad moći objasniti; no Chalmers se ne slaže s takvim pesimizmom.³⁰²

Chalmers kaže da budući da redukcionističke metode nisu uspjele objasniti svjesno iskustvo, moramo se okrenuti neredukcionističkim objašnjenjima, a opravdanje za to nalazi u fizici u čijem su se znanstvenom razvoju neke pojave morale prihvatiti kao fundamentalne budući da nisu bile objašnjive redukcijom na jednostavnije i objašnjene pojave. Tako navodi primjer elektromagnetske sile koja je u fizici 19. stoljeća uvedena kao fundamentalna pojava jer se elektromagnetski procesi nisu mogli objasniti mehanicistički.³⁰³ „Da bi se objasnio elektromagnetizam, ontologija fizike morala je biti proširena.“³⁰⁴ Fundamentalni dijelovi stvarnosti za fiziku su i masa i prostor-vrijeme koji

²⁹⁹ Usp., str. 18.

³⁰⁰ Usp., str. 18.-19.

³⁰¹ Usp., str. 19.

³⁰² Usp., str. 19.

³⁰³ Usp., str. 19.

³⁰⁴ Isto, str. 19.

se ne objašnjavaju kroz redukciju na nešto jednostavnije no o njima se mogu izgraditi spoznajno bogate teorije. Chalmers stoga predlaže da teorija svijesti prihvati iskustvo kao fundamentalni entitet, „Znamo da teorija svijesti zahtijeva dodavanje *nečeg* fundamentalnog našoj ontologiji, jer sve je u fizikalnoj teoriji kompatibilno s nepostojanjem svijesti.“³⁰⁵ Kad prihvatimo svjesno iskustvo kao fundamentalni dio stvarnosti uz masu, električni naboj i prostor-vrijeme, možemo krenuti razvijati teoriju svjesnog iskustva koja će uključivati nove fundamentalne zakone i principe, zaključuje Chalmers.³⁰⁶

Chalmers ističe da će takva nereduktivna teorija specificirati „psihofizičke principe“ o uvjetovanosti svjesnog iskustva fizičkim svojstima svijeta, koji će biti dodatak fizikalnoj teoriji (jer fizikalni zakoni čine zatvoren sistem), „Fizikalna teorija daje teoriju fizikalnih procesa, a psihofizikalna teorija nam govori kako ti procesi stvaraju iskustvo. Znamo da iskustvo ovisi o fizičkim procesima, ali također znamo da se ta ovisnost ne može izvesti isključivo iz fizikalnih zakona. Novi osnovi principi koje postulira nereduktivna teorija daju nam poseban/dodatan sastojak koji nam je potreban u izgradnji eksplanatornog mosta.“³⁰⁷

Chalmers prepoznaje da se može činiti kako prihvaćanje svjesnog iskustva kao fundamentalne činjenice zapravo ne objašnjava zašto uopće postoji iskustvo no kaže da je to nužna posljedica fundamentalne teorije jer isto tako nam fizika ne govori ništa o tome zašto uopće postoji materija.³⁰⁸ „Neka svojstva svijeta svaka znanstvena teorija mora prihvatiti kao fundamentalna. Teorija materije bez obzira na to može objasniti razne vrste činjenica o materiji, pokazujući nam kako su one posljedice osnovnih zakona. Isto vrijedi i za teoriju iskustva.“³⁰⁹

Chalmers priznaje kako je njegova pozicija vrsta dualizma jer postulira postojanje nečeg onkraj domene fizike no ističe kako je taj dualizam u potpunosti kompatibilan sa znanošću jer ništa u njemu ne stoji u proturječju s fizikom, „(...) mi samo moramo dodati daljnje *premošćujuće* principe da bismo objasnili kako iskustvo izranja iz fizikalnih procesa. Nema ničeg posebno duhovnog ili mističnog u ovoj teoriji – njen općenit oblik je nalik onom fizikalne teorije, s nekoliko fundamentalnih entiteta povezanih fundamentalnim zakonima. Ona ponešto proširuje ontologiju, ali to je učinio i Maxwell.“³¹⁰

³⁰⁵ Isto, str. 19.

³⁰⁶ Usp., str. 20.

³⁰⁷ Isto, str. 20.

³⁰⁸ Usp., str. 20.

³⁰⁹ Isto, str. 20.

³¹⁰ Isto, str. 20. Maxwell je to učinio kad je uveo elektromagnetsku silu kao novu fundamentalnu silu.

Budući da se potpuno uklapa u naturalističku³¹¹ sliku svijeta, Chalmers kaže da se ta pozicija može nazvati *naturalističkim dualizmom*.³¹²

Chalmers u ostatku članka daje skicu svojeg prijedloga teorije svijesti no detaljnije ulaženje u konkretne teorijske prijedloge izašlo bi iz okvira i namjera ovog rada.

4.5.2. Komentar argumenta

a)

Prikazat ću jedan tipičan prigovor Chalmersovom argumentu, koji nastupa s Chalmersu potpuno oprečne pozicije jer opširniji prikaz svih dostupnih linija kritike nadilazi svrhu ovog rada. Izabrao sam primjer oštre deflacijske pozicije američkog filozofa Daniela Dennetta koji negira postojanje teškog problema svijesti.

Dennett svoj odgovor ironično naslovljava „Pogled unatrag na problem svijesti“³¹³ kako bi istaknuo opoziciju prema Chalmersovom tekstu.

Dennett smatra kako Chalmersov pokušaj da u problematici svijesti razdvoji „lake“ probleme od „teškog“ problema ne doprinosi napretku u istraživanju svijesti već da uvodi u zabludu, a to namjerava ilustrirati primjerima strategija koje bi bile analogne Chalmersovoj.

U prvom primjeru Dennett se vraća slučaju vitalizma i traži da zamislimo „težak problem“ života na način kako bi ga predstavio

³¹¹ „Naturalizam. U najširem smislu, sklonost prema shvaćanju da se u konačnici ništa ne opire objašnjenju pomoću metoda karakterističnih za prirodne znanosti.“ (Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996., str. 255.); „Naturalizam. Dvostruko gledište da je (1) sve sastavljeno od prirodnih entiteta – onih koje proučavaju znanosti (u nekim verzijama, prirodne znanosti) – čija svojstva određuju sva svojstva stvari, uključujući i ljude (apstraktne posibilitije i matematički objekti, ako postoje, sastavljeni od takvih apstraktnih entiteta kakve znanosti dozvoljavaju); i (2) prihvatljive metode opravdanja i objašnjenja, nastavljaju se, u nekom smislu, na one u znanosti. Točka (1) je metafizička ili ontološka, točka (2) metodološka i/ili epistemološka.“ (Audi, Robert (ur.). The Cambridge Dictionary of Philosophy, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999., str. 596.)

³¹² Usp., str. 20.

³¹³ Dennett, Daniel C. Facing Backwards on the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 33.-36.

chalmersovski usmjeren vitalist. On bi nastupio prema molekularnim biolozima rekavši kako laki problemi života uključuju objašnjenje pojava kao što su reprodukcija, rast, razvoj, izmjena tvari itd. Oni nisu po sebi laki i trebat će nekoliko stoljeća rada da se detaljno objasne, ali su u načelu objasnivi u odnosu na težak problem koji je objašnjenje samog života. Moguće je zamisliti da postoji nešto što se reproducira, raste, vrši izmjenu tvari itd., ali nije živo. Prema tome, objašnjenje svih lakih problema života ne bi objasnilo zagonetku života samog.³¹⁴

Taj zamišljeni vitalist, ističe Dennett, nije u stanju vidjeti kako objašnjenje svih tih „lakih problema“ života zapravo objašnjava život tj. bez ostatka rješava izmaštani „težak problem“ života; on je u zabludi u pogledu vjerovanja da je život nešto onkraj svih tih „popratnih“ pojava.³¹⁵

Ovo se na prvi pogled čini kao snažno utemeljen prigovor i ako se zaista može primijeniti na Chalmersov argument teškog problema svijesti, predstavljat će mu značajan problem, no tome će biti riječi kasnije.

U drugom primjeru, Dennett ilustrira do čega dovodi prihvaćanje Chalmersove podjele na „lake“ probleme i „težak“ problem navodeći citat neuroznanstvenika Francisa Cricka (kojeg ranije spominje Chalmers) u kojem ovaj izriče kako u svojoj teoriji svijesti ne govori gotovo ništa problemu qualia, kvaliteta svjesnog iskustva već ga ignorira i nada se da će već nekako biti riješen. Dennett predlaže da zamislimo izmišljenog neuroznanstvenika Crocka koji bi izrekao istu rečenicu o problemu percepcije – Dennett kaže kako su prije nekog vremena neuroznanstvenici zaista počinili takvu grešku jer su problemu vizualne percepcije pristupili upravo na taj način, a u međuvremenu je detaljna analiza vizualnog aparata urodila objašnjenjem vizualne percepcije.³¹⁶ „Crock je počinio pogrešku: stvorio je umjetan „težak“ problem percepcije, ne uočavajući da on iščezava jednom kad je rad na svim pojedinačnim problemima percepcije obavljen.“³¹⁷

Jednako tako griješi Crick kad slijedi Chalmersa u stavu da može rješavati „lake“ probleme svijesti, a da istovremeno ne rješava i sam „težak“ problem, kaže Dennett: „Paralelno tome tvrdim o navodnim „subjektivnim kvalitetama“ ili „qualiama“ iskustva: ako ih od početka ne počnete razbijati na njihove (funkcionalne) komponente i distribuirati ih

³¹⁴ Usp., str. 33.

³¹⁵ Usp., str. 33.

³¹⁶ Usp., str. 34.

³¹⁷ Usp., str. 34.

kroz svoj model, stvorit ćete monstruma – imaginarni sjaj u oku kartezijanskog homunkula.“³¹⁸

Dennett je eliminativist u pogledu qualia, on zastupa poziciju da ne postoje svojstva koja zadovoljavaju standardnu koncepciju qualia. Nepostojanje qualia pokušava dokazati nizom mentalnih eksperimenata no time se neću detaljnije baviti u ovom radu.

Dennett ističe kako Chalmers zna da mora izbjeći da upadne u greške ilustrirane u primjerima i to pokušava tako da inzistira na tome da je svijest suštinski drugačiji problem od problema života i da je težak problem svijesti „gotovo jedinstven“ jer zahtijeva objašnjenje onkraj objašnjenja izvedbi nekih funkcija. No, Dennett kaže, Chalmers to ne argumetira već stalno iznova reformulira istu tvrdnju uvijek se na kraju pitajući zašto je izvedba tih funkcija popraćena svjesnim iskustvom. Dennett kaže kako se Chalmers slaže da bi vitalist počinio konceptualnu pogrešku kad bi se pitao zašto je izvedba tih i tih funkcija popraćena životom, ali istovremeno ne nudi dokaz da i sam ne čini jednaku pogrešku.³¹⁹

Dennett smatra da je Chalmers u krivu kad tvrdi da objašnjenje funkcija povezanih sa sviješću nije dovoljno da objasni svjesno iskustvo jer, prema Dennettu, upravo te „izuzetne“ funkcije stvaraju začudnost problema odnosa svijesti i mozga – kad bi sve sve one izdvojile iz svijesti, od svijesti ne bi ostalo ništa, zaključuje Dennett.³²⁰ Kad bismo, u introspektivnoj analizi iz perspektive vlastite svijesti, prvog lica, uklonili razne sposobnosti svijesti koje razlikujemo upravo prema funkcijama (primjećivanje detalja, reagiranje, maštanje, osjećanje itd.), ne bi ostalo ništa osim „(...) čudnog uvjerenja (nekih ljudi) da postoji nekakav nepriopćivi ostatak „kvalitativnog sadržaja“ lišen svake moći da nas dirne, oduševi, uzruja, prisjeti nečega.“³²¹

Ovaj dio Dennettove kritike čini mi se najslabijim i Chalmers ga u svojem odgovoru opravdano napada, kako ću prikazati kasnije.

Dennett također smatra da Chalmersova paralela s fizikom promašuje jer dok su fizičari uvodili neovisne dokaze koji su ih ponukali da uvedu nove fundamentalne elemente u fizikalnu teoriju, Chalmers to ne čini za svjesno iskustvo. On prijedlog proširenja fizikalne ontologije

³¹⁸ Isto, str. 34.

³¹⁹ Usp., str. 34.

³²⁰ Usp., str. 35.

³²¹ Isto, str. 35.

gradi samo na uvjerenju o fundamentalnosti svjesnog iskustva, bez neovisnih dokaza za to.³²²

Da bismo to uvidjeli, Dennett predlaže primjer argumenta analognog Chalmersovom: postoji neko svojstvo, *zgodnost*. Neke su stvari vidljivo zgodne, a neke vidljivo uopće nisu zgodne, pa to zahtijeva da uvedemo *zgodnost* kao fundamentalno svojstvo fizike, pored mase, električnog naboja i prostor-vremena. Zgodnost nije funkcionalno svojstvo jer možemo zamisliti da postoji netko tko se ponaša kao da je zgodan, a da to uopće nije. *Zgodnizam* prolazi još gore od vitalizma, kaže Dennett, jer vitalizam nikad i ne bi bio ozbiljno shvaćen da se nije pozivao na neovisno opisive fenomene (poput reprodukcije, metabolizma itd.) koje je *élan vital* trebao objasniti.³²³ „Dok nam Chalmers ne pruži *neovisnu* osnovu za razmatranje drastičnog poteza uvrštavanja „iskustva“ uz masu, električni naboj i prostor-vrijeme, njegov prijedlog se do daljnjega može staviti na čekanje.“³²⁴

Dennettovi prigovori Chalmersovom argumentu oštri su i snažni no jesu li dovoljni da ga obore?

Koji je to neovisan dokaz na koji bi se Chalmers mogao pozvati u argumentiranju fudamentalnosti svjesnog iskustva osim intuicije kakva se kristalizirala kroz referentne tekstove Nagela, Levinea i Jakcsona?

Ne zaboravimo da Nagel i Levine ne zauzimaju metafizički stav u vezi problema svjesnog iskustva, oni dozvoljavaju da je fizikalizam istinit tj. da je svijest fizička pojava no ističu kako se čini nemogućim shvatiti i dokazati istinitost te tvrdnje. Da li se epistemološki jaz doista premošćuje Chalmersovim „naturalističkim dualizmom“? Dualizam podrazumijeva jaz svoje vrste, između fizičkog i mentalnog, bez obzira na navodnu mogućnost neproblematične uklopljenosti takvog fundamentalnog mentalnog u naturalističku sliku fizičkog svijeta. Prema tome, kako možemo metafizičkim jazom premostiti epistemički jaz? Možemo samo jedan jaz zamijeniti drugim, a čini se da Chalmers čini upravo to kad tvrdi da je fundamentalnost svjesnog iskustva dodatni sastojak koji premošćuje eksplanatorni jaz.

Pored toga, Chalmers priznaje da postuliranje fundamentalnosti svijesti zapravo ne objašnjava zašto uopće postoji svijest, jednako kao što fizika ne objašnjava zašto uopće postoji materija i zašto uopće postoje fundamentalni zakoni. Čini mi se da tim priznanjem Chalmers sam daje najveći prigovor vlastitom prijedlogu.

³²² Usp., str. 35.

³²³ Usp., str. 35.

³²⁴ Isto, str. 35.

b)

Chalmers u svojem odgovoru na kritike, izloženom u članku „Kretanje naprijed u problemu svijesti“³²⁵ ističe kako je argument formuliran u uvodnom članku ovog zbornika, a to je tekst s početka prikaza, sažeto predstavljena verzija argumenta izloženog u njegovoj knjizi Svjesni um (The Conscious Mind) iz 1996. godine. Chalmers smatra kako je formulacija „teškog problema svijesti“ koju je iznio u navedenoj knjizi postala utjecajna zbog činjenice što su svi već do tada znali u čemu se sastoji težak problem. Njegova zasluga je samo u tome, ističe, što je osmislio zvučan naziv za teškoću na koju su naišli svi koji pokušavaju objasniti svijest, na ponešto nov način izrazio poznate filozofske momente navedene teškoće i ocrtao nov pristup tim momentima.³²⁶

Chalmers u svojem odgovoru najviše mjesta ostavlja za odgovor na kritike, a mene će zanimati odgovor na primjer deflacijske kritike koju upućuje Daniel Dennett. Kaže kako se na njegov argument³²⁷ odgovori materijalista se mogu svrstati u dvije skupine. U jednoj su oni koji niječu da postoji težak problem svijesti, a u drugoj oni koji eksplicitno ili implicitno prihvaćaju da postoji problem odvojen od onih postavljenih u lakim problemima, ali da se odgovor na njega može naći u materijalističkoj paradigmi.³²⁸

Skupina materijalista koji niječu da težak problem postoji to čine tako što niječu postojanje nekog fenomena koji bi postojao onkraj objašnjivih funkcija mozga ili tako što niječu postojanje svijesti ili tako što izraz svijest prevode u izraz neke funkcionalne sposobnosti. Takva pozicija, ističe Chalmers, a koja obuhvaća doktrine kao što su eliminativizam, biheviorizam, analitički funkcionalizam itd. smatra da ne postoji izdvojeno pitanje svijesti jer jednom kad znamo sve o funkcijama mozga, ne ostaje da se ispita nikakva daljnja zanimljiva činjenica.³²⁹

Chalmers smatra kako je to vrlo kontraintuitivna pozicija jer se čini da niječe postojanje jedne očite činjenice o nama, ali budući da

³²⁵ Chalmers, David J. Moving Forward on the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 379.-422.

³²⁶ Usp., str. 379.

³²⁷ Koji kaže da nakon što su objašnjene sve funkcije mozga ostaje netrivialno daljnje pitanje zašto je izvedba tih funkcija popraćena svjesnim iskustvom. Odgovor na to pitanje predstavlja težak problem svijesti.

³²⁸ Usp., str. 380.

³²⁹ Usp., str. 380.

kontraintuitivne teorije nisu nepoznate u znanosti i filozofiji vrijedi je razmotriti, no potrebni su joj jaki argumenti.³³⁰

Najčešća strategija koju zagovornici te pozicije poduzimaju je da deflaciraju „težak problem svijesti“ kroz upotrebu analogija iz drugih područja, primjer čega su Dennettovi prigovori, koje pokazuju kako se nekad u drugim područjima navodno moglo smatrati da postoji nešto pored struktura i funkcija što treba objasniti, no kako je razvoj znanosti to opovrgnuo. No, takvi su prigovori, smatra Chalmers, nedovoljno utemeljeni jer smatra da je suština antiredukcionističkih argumenata upravo u tome što postoji jasna specifičnost problema svijesti u odnosu na slučajeve iz tih drugih područja. U tim drugim područjima bilo je više-manje jasno od samog početka da su strukture i funkcije jedino što treba objasniti (kao u slučaju objašnjenja života) dok je kod svijesti suprotno.³³¹

„Čak su i vitalisti prepoznavali ovu središnju točku: pitanje koje ih je pokretalo bilo je „Kako puki fizički sistem može obavljati ove složene funkcije?“, a ne „Zašto su ove funkcije praćene životom?“ Stoga nije slučajno da je Dennettova varijanta vitalista „imaginarna“. Ne postoji izdvojen „težak problem života“ i nikad nije postojao, čak ni za vitaliste.“³³²

Kad se pitamo o životu, zaključno ističe Chalmers, nema daljnjeg pitanja o nekakvom svojstvu „života“ nakon što smo objasnili sve biokemijske funkcije, osim pitanja same svijesti tj. svjesnog iskustva nekih živih organizama, prema tome, analogija je neutemeljena.³³³

U svojem osvrtu na Dennettovu kritiku, Chalmers ističe da se problem u primjeru izmišljenog svojstva *zgodnosti* (treba objasniti strukturu i funkcioniranje zgodnih ljudi i naše iskustvo i prosuđivanje zgodnosti) i primjeru s „teškim problemom percepcije“ (treba objasniti funkciju perceptualnog aparata plus iskustvo percepcije) sastoji u tome što su ti primjeri ili *prima facie* neplauzibilni (kao u primjeru teškog problema života) ili plauzibilnost stječu kroz upućivanje na iskustvena svojstva koja reduktivna objašnjenja izostavljaju (kao u primjeru percepcije) prema tome, ne mogu služiti kao argument redukcionizma u iskustvu.³³⁴

To vrijedi za svaku pojavu u vanjskom svijetu, ističe Chalmers, u vezi koje se ne može formulirati „težak problem“ kao u slučaju svijesti jer

³³⁰ Usp., str. 381.

³³¹ Usp., str. 381.

³³² Isto, str. 381.

³³³ Usp., str. 381.

³³⁴ Usp., str. 382.

sve što opažamo kod vanjskih predmeta je struktura i funkcija i prema tome nema razloga da postuliramo bilo kakvo daljnje svojstvo osim ako ono objašnjava strukturu i funkciju.³³⁵

„Čak i kad bi postojala daljnja svojstva tih predmeta, nemamo pristup njima jer je naš vanjski pristup fizikalno posredovan: takva bi svojstva ležala s druge strane nepremostivog epistemičkog jaza. Svijest jedinstveno izmiče tim argumentima jer stoji u središtu našeg epistemičkog svemira, a ne na udaljenosti. Samo u njenom slučaju imamo pristup nečemu što nije struktura i funkcija.“³³⁶

Dakle, zaključuje Chalmers, kritika koja se sastoji od analogija ne može biti uspješna i materijalisti koji negiraju postojanje svijesti moraju formulirati drugačiju strategiju, a to je da dokažu kako je svijest u potpunosti objašnjena funkcijama. Da bi u tome uspjeli moraju srušiti vrlo jaku intuiciju da svjesno iskustvo postoji i da je ono fenomen koji je drugačiji od svih fenomena vezanih za funkcije mozga. Chalmers kaže da od svih takvih materijalista jedino Dennett eksplicitno tvrdi da su funkcije sve što treba objasniti, ali da to dovoljno ne argumentira. Nakon što je pokazao kako su Dennettovi primjeri s analogijama neuspješni, Chalmers se bavi Dennettovim argumentom u kojem se Dennett, začudno za Chalmersa poziva na fenomenologiju.³³⁷

Dennett u vlastitoj fenomenologiji ne nalazi ništa osim funkcija, to su njegove reakcije i sposobnosti, i ništa dodatno što treba objasniti. No, Chalmersu se ne čini tako jasnim da je sve ono što Dennett opisuje da nalazi u svojem umu (fantazije, osjećaji ushita i sl.) da su to očigledno funkcionalni entiteti, i čini mu se da Dennett tu pretpostavlja ono što treba dokazati. Pored toga, Dennettova lista ne iscrpljuje sve ono što treba objasniti u pogledu svijesti, primjerice fenomen vidnog polja između onime što Dennett ne spominje u opisu svoje introspekcije.³³⁸

Chalmersu se čini da je razlog tome Dennettova pozicija „apsolutizma trećeg lica“, kad se samopromatranju nametne perspektiva trećeg lica kao što to čini Dennett onda u samom sebi stoga Dennett uočava prije svega vlastite reakcije i sposobnosti. Ali, kaže Chalmers, „težak problem je objasniti pogled iz perspektive prvog lica“, pa je arbitrarno primjenjivanje perspektive trećeg lica na vlastito prvo lice kako bi se dokazalo da su funkcije sve što treba objasniti oblik cirkularnog argumenta.³³⁹

³³⁵ Usp. str. 383.

³³⁶ Isto, str. 383.

³³⁷ Usp., str. 383.

³³⁸ Usp., str. 383.-384.

³³⁹ Usp., str. 384.

Chalmers ističe Dennettov moto da, kad se izdvoje funkcije, ne preostaje ništa, ali kaže kako ne nudi dobar argument za to i poziva se na primjer koji navodi Gregg Rosenberg kad govori o boji: „Boja ima svojstva nijanse, zasićenosti i svjetline. Plauzibilno je reći da ako se „izdvoji“ nijansa iz boje, da ništa fenomenološki bitno ne ostane, ali to sigurno ne implicira da boja nije ništa osim nijanse. Tako da čak i da Dennett dokaže da je funkcija na neki način *neophodna* za svijest (u istom smislu u kojem je nijansa neophodna za boju), to ni iz daleka ne dokazuje da je funkcija sve što treba objasniti.“³⁴⁰

Važno je istaknuti i Chalmersov osvrt na Dennettov izazov pružanja neovisnih dokaza za prijedlog postuliranja svjesnog iskustva kao fundamentalnog entiteta. Chalmers kaže da je izazov promašen jer on svjesno iskustvo nije postulirao kako bi objasnio neke druge fenomene, već je upravo svjesno iskustvo fenomen koji treba objasniti, a ako se ispostavi da ga se ne može objasniti redukcijom na jednostavnije entitete onda se mora prihvatiti da je nereducibilno, poput kategorija prostora i vremena i poziva Dennetta da pokaže koji su neovisni dokazi motivirali fizičare da uvedu spomenute fundamentalne kategorije prostora i vremena³⁴¹:

„Čini mi se da je relevantan dokaz skroz naskroz prostornovremenski, kao što je dokaz iskustva skroz naskroz iskustven.“³⁴²

Mislim da Chalmers ovdje pruža najsnažniji odgovor, jer činjenica da je svjesno iskustvo nešto neporecivo i kontrastno drugačije od svega drugog što susrećemo u svijetu. Možda je to samo zabludjela intuicija i dublje proučavanje problema će dovesti do razumijevanja svijeta u kojem će nam biti jasnije kako je svjesno iskustvo slično ostalim stvarima koje susrećemo u svijetu i način na koje je slično, ali ta pretpostavka budućeg rješenja ne znači da problem ne postoji sada i da ga je moguće jasno ocrtati. A to je upravo ono što Chalmers čini u svojem argumentu „teškog problema svijesti“. Drugo je pitanje da li je težak problem zaista metafizički problem za fizikalizam ili „samo“ epistemički. U tom smislu se valja osvrnuti na misterijanske pozicije poput onih Nagela i McGinna koje se ukratko iskazuju kao: „intuitivno je snažan dojam da je fizikalizam istinit, ali je podjednako snažna intuicija, u pogledu iskustva, da nije jasno kako je istinit u pogledu iskustva“.

Chalmers priznaje da ne daje dokaze za stav da je potrebno objasniti nešto više od funkcija jednako kao što Dennett ne daje dokaze

³⁴⁰ Isto, str. 384.

³⁴¹ Usp., str. 385.

³⁴² Isto, str.385.

za stav da ne postoji ništa više od funkcija što bi trebalo objasniti. Chalmers priznaje da uzima postojanje svijesti zdravo za gotovo i da koncept svijesti nastoji jasno izdvojiti od funkcionalnih koncepata dok razilaženje s Dennettom počinje vjerojatno već u toj početnoj točki jer Dennett svijest definira kroz te funkcionalne koncepte.³⁴³

Chalmers svoj osvrt na Dennettovu kritiku zaključuje podatkom kako većina ispitanika raznih neformalnih anketa smatra da je *prima facie* jasno da postoji svijest, što donekle priznaje i sam Dennett: „suočen s rezultatom takve ankete, možda u namjeri da je DEFLACIRA – prihvatio je da postoji barem *prima facie* primjer da je potrebno objasniti nešto više od funkcija; i često je izjavljivao kao je njegova pozicija „radikalna“ i „kontraintuitivna“. Prema tome jasno je da je zadana pretpostavka to da postoji daljnji problem objašnjenja; da bi se dokazalo suprotno neophodan je značajan i supstancijalan argument.“³⁸⁵

c)

Na ovom mjestu potrebno je komentirati tzv. “argument iz zombija” jer on proizlazi iz navodne intuicije zamislivosti odvijanja moždanih funkcija bez svijesti, na što se Chalmers poziva u svojem pokušaju dokazivanja da je svijest nefizikalna.

Ideja postojanja aktivnog i djelatnog ljudskog tijela koje nema svijesti odnosno ideja postojanja bića koje je u svemu jednako nama, ali nije svjesno, nije nova u povijesti filozofije.

Zamislivost postojanja zombija, bića koje je potpuno fizički identično čovjeku, bića koje izgleda i ponaša se kao čovjek tako ga je nemoguće razlikovati od čovjeka, ali koje nema svijest, dugo je predmetom rasprava u filozofiji uma kao argument protiv fizikalizma.³⁴⁴

Sušтина argumenta je u tome da ako je moguće da postoji biće koje je fizički identično čovjeku (doslovno u svemu, ponašanju, radu neurona), ali nije svjesno, to dokazuje da svijest nije fizička.

³⁴³ Usp., str. 385.

³⁴⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/zombies/>

Ovako „zombi argument protiv fizikalizma“ prikazuje Tim Crane:

„(1) Zombiji su zamislivi.

(2) Ako su zombiji zamislivi, onda su zombiji metafizički mogući.

(3) Ako su zombiji metafizički mogući, onda fizikalizam nije istinit.

(4) Fizikalizam nije istinit.“³⁴⁵

Crane navodi da iako „(...) argument koristi epistemološku premisu – premisu o tome kako znamo što je moguće – fizikalizam je definiran u čisto metafizičkim pojmovima. Fizikalizam, za ovaj argument, je samo tvrdnja da fizičko metafizički određuje mentalno – bilo zato što su mentalni fenomeni fizički ili zato što mentalno nužno supervenira nad fizičkim. Ovo je čisto metafizička koncepcija fizikalizma, i štoviše, upravo je ta koncepcija danas najšire prihvaćena.“³⁴⁶

Crane kaže da je argument valjan pa treba ispitati istinitost premisa. Premisa (3) stoji jer su najjasnije verzije fizikalizma „... identitetne teorije, a identitet je nužna relacija; no čak da se fizikalizam formulira kroz pojam determinacije ili supervenijencije³⁴⁷, ove relacije morale bi biti metafizički nužne kako bi se njima mogao formulirati fizikalizam. Postojanje zombija bio bi čist protuprimjer ovoj metafizičkoj determinaciji.“³⁴⁸

Premisa (1) za Cranea također stoji jer je prema njemu jasno moguće zamisliti fizičku repliku fenomenalno svjesnog bića tako da ta replika nema fenomenalnu svijest. Stoga, kontroverza „zombi argumenta“ za Cranea stoji u premisi (2) koja tvrdi da je moguće sve što je zamislivo. To je problematično jer su moguće situacije koje su u nekom smislu zamislive ali nisu zaista moguće, primjerice zamislivo je da voda nije H₂O, ali je nemoguće jer je voda nužno H₂O. Protuargument „zombi argumentu“ koji bi analogno tome tvrdio da zombiji jesu zamislivi ali da to ne znači da su mogući jer se veza uma i tijela može pokazati kao nužna relacija za Cranea ne stoji iz razloga, kako navodi, koje je razjasnio Kripke – kad zamišljamo vodu koja nije

³⁴⁵ Crane, Tim. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2001., str. 99.

³⁴⁶ Isto, str. 99.

³⁴⁷ „Supervenijencija. Supervenijentne značajke ili svojstva itd. (u starijoj literaturi često ih se naziva *konzekvencijalnim značajkama*; povremeno i *tercijarnim značajkama*) jesu značajke koje na određen način prate („-veni“) neku situaciju ili se dodaju („super-“) nekim drugim značajkama a da ih one ne moraju logički povlačiti.“ (Lacey, A. R. *Rječnik filozofije*. Zagreb: KruZak, 2006., str. 326.)

³⁴⁸ Isto, str. 100.

H₂O mi zapravo zamišljamo nešto što se samo čini kao voda, ali to zapravo nije dok kad zamišljamo zombija³⁴⁹

„(...)ne možemo zamišljati nešto za što se samo čini kao da nema osjećaj boli (recimo), a da zapravo jest u boli: za bilo koje biće koje stvarno jest u boli ne može se činiti da nema osjećaj boli! To je zato jer se nešto što je bol osjeća kao bol, pa ne možemo izmaštati ili zamisliti nešto što je stvarno bol ali se ne osjeća kao bol. Ali možemo zamisliti zombija koji nema bol; ne može biti stvar samo u tome da se čini da nema bol. Ali fizički je identičan meni kad sam u boli. Prema tome, fizikalizam je neistinit.“³⁵⁰

Crane zaključuje da su prigovori „zombi argumentu“ neuspješni i da je stoga fizikalizam opovrgnut kao teorija svijesti.³⁵¹

S druge strane, Berčić kaže da je teško zamisliti zombija koji nam je identičan do posljednjeg neurona, ali koji nije svjestan jer prema ideji o uniformnosti prirode (jednaki uzroci uvijek dovode do jednakih posljedica) nemoguće je da u jednom slučaju aktiviranje nekog neurona dovodi do svijesti dok u drugom slučaju identično aktiviranje identičnog neurona ne dovodi do svijesti.³⁵²

Berčić ističe da postoje razne situacije koje su naizgled zamislive međutim dubljom analizom se ustanovi da su kontradiktorne poput zamišljanja da „(...) vremeplovom otputujemo u prošlost, ubijemo svog djeda prije nego što je začeo našeg oca, vratimo se u sadašnjost i nastavimo živjeti kao da se ništa nije dogodilo. Međutim, nešto takvo je logički nemoguće, jer u tom slučaju ne bismo ni počeli postojati.“³⁵³

Berčić međutim ističe da zombiji jesu logički mogući jer logički je moguće sve što nije kontradiktorno, ali da se čini da su zombiji metafizički nemogući. „Ipak, iako se pojam metafizičke mogućnosti često koristi, nije lako točno odrediti u čemu se sastoji. U svakom slučaju, metafizička mogućnost šira je od fizičke mogućnosti, a uža od logičke. Na primjer, iako nije logički nemoguće da se događaj dogodi bez uzroka, to je metafizički nemoguće.“³⁵⁴

Nadalje, ističe Berčić, „Čak i da mentalno i fizičko nisu isto, to *ne slijedi* iz intuicije da je logički moguće da mentalno i fizičko nisu isto. Logička mogućnost da mentalno i fizičko nisu isto *nije dovoljna* da bi se

³⁴⁹ Usp., str. 100.

³⁵⁰ Isto, str. 101.

³⁵¹ Usp., str. 101.

³⁵²

Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str. 182.

³⁵³ Isto, str. 182.

³⁵⁴ Isto, str. 182.

pokazalo da mentalno i fizičko *de facto* nisu isto. Upravo su zbog toga fizikalisti inzistirali na tezi da identitet između fizičkog i mentalnog jest *kontingentni* identitet koji se utvrđuje *aposteriornim* znanstvenim istraživanjem, a ne apriornom *filozofskom* argumentacijom.“³⁵⁵

Prema Susan Blackmore, Chalmers ovako koristi ideju zombija: „Predlaže da zamislimo silikonsku verziju Chalmersa koja je organizirana baš kao pravi filozof i ponaša se baš poput njega, ali ima silikonske čipove na mjestu gdje pravi ima neurone. Mnogi ljudi bi očekivalo da takvo stvorenje bude nesvjesno (bez obzira da li bi ono to zapravo bilo). Potom, predlaže on, samo zamijenite čipove neuronima u ovoj koncepciji, i imate njegovog zombi blizanca – potpuno nerazpoznatljivog od pravog filozofa, ali u kojem vlada potpuni mrak. Ovo je moguće, zaključuje on, jer ne postoji ništa bilo u silikonu ili u biokemiji što bi konceptualno zahtijevalo svijest.“³⁵⁶

Blackmore navodi i Dennettovu ideju zimboa kao protuodgovor ideji zombija – na početku zamislimo nekog jednostavnog zombija, biološkog ili umjetnog, koji odaje sposobnost za neka jednostavna ponašanja, a onda zamislimo nešto složenijeg zombija koji

„...nadzire vlastite aktivnosti, uključujući i svoje unutarnje aktivnosti, u neograničenoj uvis usmjerenoj spirali sve veće reflektivnosti. Nazvat ću takav reflektivni entitet *zimbo*. Zimbo je zombi koji, kao rezultat samonadziranja ima unutarnja (ali nesvjesna) informacijska stanja višeg reda koja su o njegovim drugim informacijskim stanjima, onima nižeg reda.“³⁵⁷

Dennett zaključuje kako bi zimbo sam počeo nesvjesno vjerovati da se nalazi u mentalnim stanjima jer bi mogao odgovarati na naša pitanja o tome što sanja ili osjeća, a mogao bi na to odgovarati zbog sposobnosti samonadzora svojih unutarnjih stanja.³⁵⁸ Blackmore ističe da Dennett upravo stoga zaključuje kako smo svi takvi zombiji „...složeni samonadzirući zombiji – zimboi – koji mogu hodati i misliti o mentalnim slikama, snovima i osjećajima; koji se mogu diviti ljepoti zalaska sunca ili

³⁵⁵ Isto, str. 184.

³⁵⁶ Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 29.

³⁵⁷ Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston, MA, and London, Little, Brown and Co., 1991. Citirano prema: Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 31.

³⁵⁸ Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 31.

mrežkanja svjetla u drveću, ali ako mislimo da biti svjestan znači nešto što je odvojivo od svega ovoga, u zabludi smo.³⁵⁹

Nije ipak posve jasno da li Dennett u argumentu zimboa pretpostavlja ono što treba dokazati, ali njegova ideja pogodna je za razmišljanje o robotu i razumijevanje što bi to mogla biti svijest za robota. Da li održivost ili neodrživost argumenta zombija ima nužne posljedice po Chalmersov argument teškog problema svijesti? Čini se da ne jer čak i kad površno ispitam svoje intuicije i ustanovim da mi na prvi pogled nije moguće zamisliti filozofskog zombija, uvidim da mi je moguće zamisliti mehaničkog zombija, robota koji savršeno oponaša čovjeka, razumije, rješava zadatke, stvara, pokazuje emocije i razumije tuđe emocije, a da nema svjesno iskustvo. Možda mi je teško zamisliti ljudsko tijelo koje odaje svo bogatstvo manifestacija ljudskog ponašanja i emocija, kao istovremeno nesvjesno, ali mi je posve lako zamisliti robota, čije sastavne dijelove poznajemo u svakom smislu, kako manifestira jednako bogatstvo ponašanja i osjećanja, a u njemu vlada mehanički mrak. No, s druge strane, pitanje je kakav bih stav imao u svjetlu neposredne interakcije s takvim robotom i ne bi li se moje intuicije tada promijenile u pravcu redukcionizma pa bih robota mogao smatrati svjesnim. Apriorne rasprave su jedno, ali ne možemo biti potpuno svjesni koliko smo i u svojem razmišljanju o apstraktnim problemima upravljani iracionalnim momentima ili strukturnim greškama, kako to analizira Papineau u slučaju dualističkog mentaliteta.

No, da li je moguće da postoji nešto takvo kao što je biti zimbo? Da li postoji nešto takvo kao što je biti Daniel Dennett? Snažnom se čini intuicija da je iskustvo svijeta kakvim ga doživljava Daniel Dennett nešto jedinstveno i neponovljivo, iako možda, budući da smo ljudi kao i Dennett možemo znati da je to iskustvo vrlo slično našem, samim time što smo bića iste vrste. Ili možemo, razgovarajući s Dennettom o svijetu ili čitajući njegove tekstove, saznati da je to jedno ljudsko iskustvo slično bezbrojnim drugim ljudskim iskustvima. To je ipak jedna neponovljiva perspektiva prvog lica, i iako nemamo dovoljno opravdanih razloga vjerovati da zapravo nije fizička, nikakvo fizičko znanje ne može nam ništa reći o toj činjenici. Činjenica svijesti je nekako „osebujno“ fizička – znamo da pripada fizičkim bićima, da nastaje u njima, dio je njih dok postoje i da nestaje s njima kad nestanu, ali ne znamo kako je točno fizička. To što možemo imati intuiciju da je doslovno, banalno fizička,

³⁵⁹ Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston, MA, and London, Little, Brown and Co., 1991. Citirano prema: Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004., str. 31.

nikako nam ne pomaže da premostimo eksplanatorni jaz i shvatimo na koji način je prvo lice doslovno i istovremeno treće lice.

Na kraju, slažem se s Chalmersom da postoji težak problem svijesti, ali ne slažem se s njegovim prijedlogom da se on riješi tako što ćemo svijest proglasiti fundamentalnim entitetom jer pitanje je da li se time išta objašnjava ili se objašnjenje samo zaobilazi. To mi na prvi pogled prije izgleda kao kriptomisterijansko indirektno priznanje da je težak problem nerješiv.

5. Zaključak

Može se reći da Chalmersov argument teškog problema svijesti na određen način koncentrira suštinu argumenata koje izlažu Nagel, Levine i Jackson.

Intuicije na kojima se ti argumenti temelje naizgled su previše jake i previše otporne da bi davale nadu u lako rješavanje problema na koje upućuju. Dok se može ispostaviti točnim da smo, kako argumentira Papineau, podešeni da budemo dualisti tj. da su intuicije o tome da svijest nije uklopiva u materijalističko objašnjenje stvarnosti na jednostavan i jasan način³⁶⁰ neka vrsta greške u našem kognitivnom ustroju, ipak nam povijest filozofije svjedoči da se u nekoj mjeri može napredovati u spoznaji i kroz apriorno bistrenje pojmova i koncepcija pa nam problemi objašnjenja svijesti predstavljaju jedan od većih poticaja da nastavimo s tim radom jer unatoč značajnim rezultatima znanstvenog istraživanja mozga kao i živoj filozofskoj diskusiji, čini se da ostaje mnogo prostora za brušenje pojmovnika svijesti, rafiniranje argumenata i preispitivanje intuicija.

Ipak, pomalo se stječe dojam da se u raspravi oko problema objašnjenja svijesti pomalo vrtimo u krug, u, da se poslužim Dennettovom metaforom, neograničenoj spirali rekombiniranja materijalističkih i dualističkih argumenata, ali koja se baš i ne kreće uvis, prema većoj spoznaji.

Čini mi se da s Nagelovom idejom objektivne fenomenologije i s Levineovim problemom kriterija zadovoljavajućeg objašnjenja ukazuje na možda težak problem objašnjenja kao takvog, na metodološki problem u objašnjenju svijesti.

Uzmimo primjer teterakta, imaginarne četverodimenzionalne hiperkocke. Teterakt je prema kocki ono što je kocka prema kvadratu. Zamislimo da je teterakt stvaran entitet. Ne možemo ga vidjeti zato što obitava u četiri dimenzije, možda možemo vidjeti samo njegove dijelove koji se prostiru kroz naše tri dimenzije. No, to nije važno. Mi u nekom smislu znamo što je teterakt i možemo napraviti trodimenzionalni model teterakta ili ga možemo predstaviti na dvodimenzionalnom crtežu. Naravno da ne možemo napraviti model četverodimenzionalne kocke, ali naš trodimenzionalni model kao i dvodimenzionalni crtež ipak zahvaća nešto bitno o teteraktu. No, iako ga možemo tako predstaviti, ne

³⁶⁰ Što ne povlači da nije načelno uklopiva, jer je s druge strane materijalizam naizgled najplauzibilnija doktrina.

možemo vidjeti što je on doista, kao četverodimenzionalno tijelo, i to ne možemo nikada znati.

Naravno, možemo tvrditi da samim time što shvaćamo tesseract utoliko što ga možemo predstaviti znači da ga time shvaćamo na relevantan način iako ga ne možemo direktno doživjeti. Kad bismo mogli vidjeti četvrtu dimenziju i kad bismo tada direktno percipirali tesseract mi bismo odmah znali što je on, odmah bismo ga prepoznali, na osnovu znanja koje smo imali o njemu prije nego što smo stekli sposobnost doživljavanja četvrte dimenzije. Ako bi to doista bilo tako onda se taj primjer možda može nadovezati na kritiku argumenta iz znanja.

Ipak, pitanje je možemo li izjednačiti relevantno znanje nečega, a bez doživljaja nečega sa samim doživljajem nečega, može li se fenomenologija svesti na fizičke informacije? Može li se nekome tko nije kušao vodu informacijama o doživljaju vode stvoriti doživljaj vode? Suština argumenta iz znanja je u tome da i kad znamo sve fizičke informacije o nečemu, ne znamo doživljaj. Doživljaj se ne može a priori saznati, doživljaj se može samo doživjeti.

Da ponovim Nagelovu poantu – i u primjerima uspješne znanstvene redukcije, primjerice zvuka na valno gibanje u mediju ili topline na srednju kinetičku energiju tvari, sam doživljaj, zvuk i toplina nisu za nas reducirani, oni su znanstveno reducirani, objašnjeni osnovnijim pojavama i fizikalnim zakonima, ali kao naši iskustveni doživljaji oni su zapravo nereducibilni.

Težak problem svijesti zapravo je težak problem fenomenalnog kao takvog. Postoji li fenomenalnost osim ljudske i životinjske svijesti, doživljava li svemir sebe na još nekakve načine?

Poput tesseracta, mi možda znamo što je svijest, znamo opisati uvjete i zakone svijesti, ali je ne možemo vidjeti u njenom ambijentu, ne možemo se istovremeno nalaziti s obje strane „ekrana“, „vela“, „emulzije“ svijesti, istovremeno u prvom i trećem licu, ili istovremeno u svijesti i tvarnoj nesvijesti. Gdje se pali fenomenalnost? Što je to što nedostaje kuhanom mozgu?

6. Literatura

- 1) Audi, Robert (ur.). The Cambridge Dictionary of Philosophy, drugo izdanje. New York: Cambridge University Press, 1999.
- 2) Bayne, Tim; Cleeremans, Axel; Wilken, Patrick (ur.). The Oxford Companion to Consciousness. New York: Oxford University Press, 2014
- 3) Berčić, Boran. Filozofija: svezak drugi. Zagreb: Ibis grafika, 2012., str.
- 4) Bisson, Terry. They're made out of meat. URL: <http://www.terrybisson.com/page6/page6.html>
- 5) Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1996.
- 6) Blackmore, Susan. Consciousness: An Introduction. New York: Oxford University Press, 2004., str.
- 7) Blackmore, Susan. Consciousness: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2005.
- 8) Chalmers, David J. Facing Up to the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 9.-30.
- 9) Chalmers, David J. Moving Forward on the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 379.-422.

- 10) Chalmers, David J. The Puzzle of Conscious Experience. // Scientific American: The Hidden Mind: A Special Edition, svibanj 2002., str 90. -100.
- 11) Consciousness. Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/consciou/>
- 12) Consciousness. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>
- 13) Crane, Tim. Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind. New York: Oxford University Press, 2001.
- 14) Crane, Tim. The Mechanical Mind: A philosophical introduction to minds, machines and mental representation. Drugo izdanje. London and New York: Routledge, 2003.
- 15) Dennett, Daniel C. Facing Backwards on the Problem of Consciousness. // Explaining Consciousness - The „Hard Problem“ / Shear, Jonathan. A Bradford Book, The MIT Press, 1997., str. 33.-36.
- 16) (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=8458>)
- 17) Guttenplan, Samuel (ur.). A Companion to the Philosophy of Mind. Blackwell Publishers Ltd., 1996.
- 18) Jackson, Frank. Epiphenomenal Qualia. // The Philosophical Quarterly 32, 127(1982), str. 127.-136.
- 19) Jackson, Frank. What Mary Didn't Know. // The Journal of Philosophy 83, 5 (1986), str. 291-295.

- 20) Lacey, A. R. Rječnik filozofije. Zagreb: KruZak, 2006.
- 21) Levine, Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. // Pacific Philosophical Quarterly 64, (1983), str. 354.-361.
- 22) Lycan, William G. Philosophy of Mind. // The Blackwell Companion to Philosophy, drugo izdanje / Bunnin, Nicholas i Tsui-James, E. P. (ur.). Blackwell Publishing, 2003.
- 23) Matsumoto, David (ur.). The Cambridge Dictionary of Psychology. Cambridge University Press, 2009.
- 24) McGinn, Colin. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. Basic Books, 2000
- 25) Nagel, Thomas. What is it like to be a bat?, The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4. (Oct., 1974), str. 435.-450.
- 26) Papineau, David; Selina, Howard. Svijest za početnike. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2002.
- 27) Papineau, David. What Exactly is the Explanatory Gap? // URL:
http://www.davidpapineau.co.uk/uploads/1/8/5/5/18551740/what_exactly_is_the_explanitory_gap.doc
- 28) <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- 29) Shear, Jonathan (ur.). Explaining Consciousness - The „Hard Problem“. A Bradford Book, The MIT Press, 1997.

- 30) Sutherland, Stuart. The Macmillan Dictionary of Psychology, drugo izdanje. The Macmillan Press, 1995.
- 31) VandenBos, Gary R (gl. ur.). APA Dictionary of Psychology. American Psychological Association, drugo izdanje. American Psychological Association, 2015.
- 32) Winn, Philip (ur.). Dictionary of Biological Psychology. London: Routledge, 2001.,
- 33) <https://plato.stanford.edu/entries/zombies/>

