

David J. Chalmers: Teški problem svijesti

Grabarić, Mario

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:135623>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-06**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



zir.nsk.hr



DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJ

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)



Mario Grabarić
David J. Chalmers
Diplomski rad

Zadar, 2016.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

David J. Chalmers: Teški problem svijesti

Diplomski rad

Student/ica:

Mario Grabarić

Mentor/ica:

Doc.dr.sc. Nives Delija Treščec

Zadar, 2016.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Mario Grabarić**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **David J. Chalmers** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 29. veljača 2016.

Sadržaj:

1. Uvod.....	1
2. Što je to svijest?.....	3
2.1. Fenomenološki i psihološki koncepti svijesti	6
2.2. Teški i laki problemi svijesti.....	7
3. Supervenijencija	8
3.1. Globalna i lokalna	11
3.2. Logička i prirodna.....	12
4. Ireducibilnost svijesti	14
4.1. Zombiji.....	14
4.2. Obrnuti spektar.....	17
4.3. Epistemička asimetrija.....	18
4.4. Argument i znanja.....	20
4.5. Argument iz izostanka analize	21
4.6. Prigovori	22
4.6.1. Jesu li Chalmersovi standardi za objašnjavanje svijesti previsoki?.....	22
4.6.2. Nisu li vitalističke teze o životu isto što i Chalmersove teze o svijesti?	22
4.6.3. Može li zamislivost biti ispravan vodič do vjerojatnosti?	23
4.6.4. Nisu li Chalmersovi argumenti samo zbirka cirkularnih intuicija?	23
4.6.5. Ne mora li objašnjenje negdje stati?	24
4.6.6. Mogućnost reduktivnog objašnjenja?.....	24
5. Naturalistički dualizam.....	25
6. Kritika Chalmersovog pristupa svijesti.....	29
6.1. Materijalizam tipa – A	29
6.2. Materijalizam tipa – B	30
6.3. Materijalizam tipa – C	31
6.4. Daniel C. Dennett.....	31
6.5. Patricia Smith Churchland.....	32
7. Zaključak	36
8. Literatura.....	38

Sažetak:

U ovom se radu bavimo „teškim problemom svijesti“ i njegovim implikacijama kako ih vidi David J. Chalmers. Kako bi riješili „teški“ problem potrebno je objasniti: zašto su mentalni procesi popraćeni iskustvom unutarnjeg života? Chalmers, koji je skovao sintagmu „teški problem svijesti“ smatra da se ovaj problem ne može riješiti unutar materijalizma. Svoju argumentaciju protiv reducibilnosti svijesti temelji na tezi da svijest logički ne supervenira nad fizičkim svojstvima što potkrjepljuje s pet argumenata, od kojih je najistaknutiji argument o zombijima. Nakon toga izložimo Chalmersovu poziciju naturalističkog dualizma gdje je svijest shvaćena kao fundamentalno svojstvo svemira. Naposljetku pružamo kratki pregled kritika Chalmersove pozicije.

Ključne riječi: David J. Chalmers, svijest, teški problem svijesti, supervenijencija, naturalistički dualizam

Abstract:

David J. Chalmers: Difficult Problems of Consciousness

The topic of this paper is the „Hard problem of consciousness“ and its implications as seen by David J. Chalmers. If one wants to solve the „hard problem“, first, one has to give answer to the question: why are mental processes accompanied by the experience of the inner life? Chalmers, who coined the phrase "hard problem of consciousness" believes that the mentioned problem can not be solved within materialism. His argument against the reducibility of consciousness are based on the thesis that consciousness logically does not supervenes on the physical properties. He backs up his thesis with five arguments, of which the most noted is the argument about zombies. After that we present „naturalistic dualism“, Chalmers's ontological position which claims that consciousness is a fundamental property of the universe. Finally, we provide a brief of overview of criticism of Chalmers's views on consciousness.

Key words: David J. Chalmers, consciousness, hard problem of consciousness, naturalistic dualism

1. Uvod¹:

Iz perspektive suvremenih prirodnih znanosti (Shear, 1997: 1) „svemir je fundamentalno fizičke prirode, te je postojao i evoluirao milijardama godina bez prisustva svijesti. Opće je prihvaćeno da je svijest relativno nedavan dodatak“, gledano iz perspektive starosti svemira, „koji je proizvod kompleksnih kemijskih procesa koji su iznjedrili sofisticirane biološke organizme.“ Navedeni način razmišljanja za sobom povlači pitanja poput „odakle svijest?“, „koji je odnos svijesti i fizičkog?“ i slično.

U ovom radu bavimo se „teškim problemom svijesti“ što je sintagma koju je skovao David J. Chalmers. Ta tematika detaljno je obrađena u knjizi *The Conscious Mind: In Search of A Theory of Conscious Experience* iz 1996. godine. David John Chalmers je Australijski filozof analitičke provenijencije i kognitivni znanstvenik rođen 20. travnja 1966. godine. Prvenstveno se bavi filozofijom uma i filozofijom jezika, a trenutačno vrši funkciju direktora *Centre for Consciousness* na *Australian National University* u Canberri te predaje filozofiju na *New York University, NYU Department of Philosophy*.

Kako bismo uvodno pozicionirali Chalmersov pogled na odnos uma i tijela poslužiti ćemo se trima osnovnim tvrdnjama o odnosu mentalnog i fizičkog koje su međusobno nepomirljive, a iznosi ih Nenad Mišćević (1993). Dakle, ako želimo imati stav o mentalnom koji nije kontradiktoran moramo odbaciti jednu od sljedećih tvrdnji, a zadržati ostale dvije:

- 1) „Ljudi imaju vjerovanja, želje, osjećaje.
- 2) Nikakav (čisto) fizički sustav ne može imati vjerovanja, želje, osjećaje.
- 3) Čovjek je čisto fizički sustav, čisto tjelesno biće“ (Mišćević, 1993: 3)

Fizikalist² (Mišćević, 1993) suočen s ovim izborom ima dva moguća rješenja. Može odbaciti prvu tvrdnju što vodi prema eliminativnom materijalizmu, ili može odbaciti drugu tvrdnju. Odbacivanje druge tvrdnje vodi u fizikalizmu prema kojem je „vjerovanja, želje osjećaje“ moguće reducirati na funkcije čisto fizičkog sustava. Kada bi David Chalmers bio stavljen pred ovakav izbor, on bi vjerovatno odbacio treću tvrdnju (jedinu tvrdnju koju fizikalist ne može odbaciti), a zadržao bi ostale dvije. Kako Chalmers može zadržati prve dvije tvrdnje i kakvu filozofsku poziciju gradi na temelju tog odabira tema je ovog rada.

¹ Svi iskazi u ovom radu koji se odnose na muški rod odnose se i na ženski rod i *vice versa*, osim ako nije specifično naglašeno.

² U ovom se radu „fizikalizam“ i „materijalizam“ koriste kao sinonimi, kao što je praksa u suvremenoj filozofiji uma. (<http://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#Ter>, (19.2.2016))

Chalmersovo postavljanje „teškog problema svijesti“ naišlo je na široku recepciju i zanimanje u znanstvenoj zajednici, što se najbolje može posvjedočiti zbornikom *Explaining Consciousness – The „Hard Problem“* (1997) urednika Johnatana Sheara u kojem 30 autora polemizira s Chalmersom. S druge strane, Chalmers zastupa nefizikalističku poziciju, koja odudara od dominantno fizikalističkog pristupa problemu svijesti, a to nije baš najpopularnije gledište, što možemo potkrijepiti i kvantitativnim pokazateljima. David Chalmers i David Bourget su 2013. proveli istraživanje pod nazivom *What Do Philosophers Believe?* u kojem su ispitani stavovi filozofa o mnoštvu filozofskih problema. Nas zanimaju stavovi vezani prvenstveno uz status svijesti, u istraživanju se nalaze dvije varijable koje ispituju nama relevantne stavove unutar filozofije uma. Prva varijabla ispituje mogu li se svi fenomeni vezani uz um opisati unutar fizikalističke pozicije, dok druga varijabla ispituje stavove filozofa prema zombijima, poznatom Chalmersovom argumentu protiv materijalizma, odnosno jesu li oni „nezamislivi, zamislivi, ali nisu metafizički mogući ili su zamislivi i metafizički mogući“³. Prema rezultatima ankete 56.5% ispitanika smatra da je fizikalizam ispravna pozicija u filozofiji uma, 27.1% ispitanika smatra da je ne-fizikalistička pozicija ispravna, dok se 16.4% ispitanika nije opredijelilo ni za jednu poziciju. Prema rezultatima stavova o zombijima 35.6% ispitanika smatra da su zombiji zamislivi, ali nisu metafizički mogući, 23.3% ispitanika smatra da su zamislivi i metafizički mogući, 16% ispitanika smatra da nisu zamislivi, dok je 25.1% ispitanika ostalo neodlučno⁴. Iz navedenog je očigledno da Chalmersova pozicija, ne-fizikalizam (16,4%) i zombiji su zamislivi i metafizički mogući (23.3%), nije široko rasprostranjena među filozofima.

Problematski dio rada započinjemo s definicijom pojma „svijest“ i pregledom dva osnovna koncepta svijesti unutar filozofije uma, kognitivne znanosti i neuroznanosti. Nakon toga definiramo „teški problem svijesti“ i po čemu se razlikuje od „lakih“ problema svijesti. Chalmers tvrdnju o ireducibilnosti svijesti temelji na osebujnoj interpretaciji supervenijencije, naime on prihvaća prirodnu supervenijenciju, ali odbacuje logički supervenijenciju u slučaju svijesti. Nakon toga izložimo Chalmersove argumente protiv materijalizma i poziciju koju

³ Prva varijabla: „16. Mind: physicalism or non-physicalism?“

Druga varijabla: „30. Zombies: inconceivable, conceivable but not metaphysically possible, or metaphysically possible?“ (Bourget, Chalmers, 2013)

⁴ Navedeni rezultati se ne mogu generalizirati na cjelokupnu populaciju profesionalnih filozofa, već su svojstveni ispitanoj uzorku. No, mogu poslužiti kao snažna smjernica o stavovima, s obzirom da uzorak obuhvaća 99 vodećih odjela za filozofiju u svijetu. Iz spomenutih 99 odjela 931 ispitanik je ispunio anketu, osim toga uzorak je upotpunjen s 3266 ispitanika koji su korisnici internetskog servisa *philpapers.org*. Bourget i Chalmers (2013) upozoravaju da su rezultati pristrani prema analitičkoj anglosaksonskoj filozofiji, jer većina filozofa dolazi iz spomenute struje. Takva pristranost je pozitivna u ovom kontekstu, jer temama zastupljenima u ovom radu se prvenstveno bave filozofi spomenute provenijencije.

gradi na temelju odbacivanja materijalizma i shvaćanja svijesti kao fundamentalnog svojstva svemira – naturalistički dualizam. Naposljetku pružamo kritiku Chalmersove pozicije.

2. Što je to svijest?

Svijest (Chalmers, 1996) je najveći misterij i prepreka u znanstvenom razumijevanju univerzuma. Fizika, iako nije kompletna znanost na dobrom je putu da to postane i pruži objašnjenje fizičkih aspekata univerzuma. Unutar biologije razriješen je dobar dio drevnih misterija koje okružuju život. Iako postoje mnoge rupe u znanju prirodnih znanosti, one se ne čine nepremostivima. S druge strane, svijest je kao fenomen misteriozna kao što je i uvijek bila unatoč velikim napredcima u kognitivnoj znanosti i neuroznanosti. Kako i zašto fizički sustav poput mozga posjeduje perspektivu prvog lica, odnosno „kako je to biti“ taj sustav je pitanje na koje prema Chalmersu (1996) ni jedna teorija nije pružila zadovoljavajući odgovor. Ne samo da ne postoji adekvatna teorija, već ne postoje rješenja kako uklopiti svijest u ostatak univerzuma, *koji je objašnjiv s materijalističke perspektive*.

Chalmers (1996) smatra da ništa ne poznajemo neposrednije, intimnije, negoli što poznajemo svijest, ali ostatak svijeta razumijemo puno bolje nego svijest. Zašto postoji, što radi, kako može izniknuti iz naših mozgova te kako je „pomiriti“ sa svim ostalim što znamo o svijetu? On opisuje svijest kao „subjektivnu kvalitetu iskustva“. Mišljenje, percipiranje i djelovanje posjeduju unutarnji aspekt, odnosno postoji osjećaj „kako je to biti“ kognitivni akter. Frazu *kako je to biti neki organizam* popularizirao je Thomas Nagel u svom članku *What is It Like to Be a Bat* iz 1974. godine. Naime, sam Nagel smatra da neki organizam „ima svjesna stanja ako i samo ako postoji nešto takvo kao što je biti taj organizam – nešto kako je to za taj organizam“ (Nagel, 1999). Drugim riječima, mentalna stanja su svjesna ako posjeduju *kvalitativnu* dimenziju, odnosno fenomenološka svojstva ili qualije. Nagel (1999) je autor koji je pitanje svijesti ponovno učinio aktualnim u filozofiji uma. Prema autoru „...bez svijesti, problem duha i tijela bio bi manje zanimljiv. Sa sviješću on izgleda nerješiv“. Nagel (1999) zastupa stajalište prema kojemu je za uspješnu obranu fizikalizma, odnosno materijalizma, potrebno pružiti fizičko objašnjenje fenomenoloških svojstava, no smatra da to nije moguće. Razlog za svoj zaključak pronalazi u tome „...što je svaki subjektivni fenomen bitno povezan s jedinstvenom točkom gledišta (point of view), a izgleda neizbježno da će objektivna, fizikalistička teorija napustiti svaku takvu točku gledišta“ (Nagel, 1999). Najjednostavnije rečeno autor smatra da postoji „opća poteškoća“ kod redukcije svijesti na fizičko. „Na drugim područjima proces redukcije je pomak u smjeru veće objektivnosti, prema točnijem pogledu na pravu narav stvari. To se postiže smanjenjem naše ovisnosti o individualnoj ili o vrsti

ovisnoj točki pogleda prema objektu istraživanja. Mi ga opisujemo, ne u terminima utisaka koje on čini na naša osjetila, nego u terminima njegovih općih posljedica i svojstava koje se mogu otkriti i pomoću drugih sredstava, a ne samo ljudskih osjetila. Što manje ovisi o specifično ljudskoj točki gledišta, to je naš opis objektivniji. Ovaj smjer je moguće slijediti stoga što, iako pojmovi i ideje koje koristimo u mišljenju o vanjskom svijetu prvotno jesu upotrijebljeni iz točke gledišta koja uključuje naš perceptivni aparat, oni su korišteni da bi se odnosili na stvari izvan sebe - na stvari prema kojima posjedujemo fenomenološku točku gledišta. Stoga tu točku možemo odbaciti u korist druge, i još uvijek govoriti o istim stvarima“ (Nagel, 1999). No, iskustvo kaže Nagel (1999) nije moguće objasniti putem ove strategije. Upravo zbog toga što „prijelaz od pojavnosti do stvarnosti u ovom slučaju nema nikakvog smisla. Što je u ovom slučaju analogno nastojanju za više objektivnim razumijevanjem istog fenomena do kojeg dolazimo napuštajući početnu subjektivnu točku gledišta prema njemu u korist druge koja je objektivnija, a odnosi se na istu stvar?“. Autor duboko sumnja u mogućnost objašnjavanja „prave naravi ljudskog iskustva“ putem napuštanja specifično ljudske točke gledišta, što bi značilo da bi opis iskustva bio pružen u „terminima dostupnim bićima koja ne mogu niti zamisliti kako je to biti čovjekom. Ako je subjektivni karakter iskustva potpuno razumljiv samo iz jedne točke gledišta, tada bilo kakav pomak prema većoj objektivnosti – odnosno, prema manjoj zavisnosti od određene točke gledišta – ne približava nas pravoj naravi fenomena; od nje nas još više udaljava“ (Nagel, 1998). Chalmers se u svojem istraživanju svijesti kreće putem koji je zacrtao Nagel, što je razvidno iz daljnjeg teksta.

Chalmers (1996) se pita zašto postoji svijest? On smatra da je svijest stožerna za subjektivno gledište, ali s objektivnog je krajnje neočekivana. S objektivnog gledišta možemo objasniti na koji način polja, čestice i valovi interagiraju u prostoru i vremenu, pomoću čega možemo naposljetku objasniti kako funkcionira mozak. U principu, ne postoji filozofska, odnosno metafizička prepreka u razumijevanju kako sustavi poput mozga mogu procesuirati informacije, reagirati na stimulans kroz kompleksno ponašanje te posjedovati sposobnosti poput učenja, memorije i jezika. S druge strane, postojanje svijesti se čini kao potpuno neočekivano, ili bolje rečeno obilježje koje ne bismo predvidjeli s „objektivne“ perspektive, odnosno perspektive trećeg lica.

Definiranje svijesti primitivnijim pojmovima je za Chalmersa (1996) besplodan pothvat, ekvivalent tome bio bi pokušaj definiranja prostora i vremena fundamentalnijim pojmovima. Najbolje što možemo je pružiti prikaz svijesti na isti način kao što to činimo za ostale

fundamentalne kategorije poput prostora i vremena. Spomenute karakterizacije se ne mogu smatrati pravim definicijama zbog neizbježno cirkularne prirode, ali nam mogu pomoći da preciznije govorimo i mislimo o fenomenu svijesti.

Kako bismo adekvatno objasnili fenomen svijesti Chalmers (1996) smatra da je potrebno odgovoriti na dva velika pitanja. Prije svega potrebno je razjasniti samu egzistenciju svjesnih iskustava. Ako svijest proizlazi iz fizičkih sustava, što je najplauzibilnija opcija, kako do toga dolazi? Je li sama svijest fizička, ili je samo „nuspjava“ fizičkih sustava? Koliko je široko rasprostranjena svijest, odnosno koja sve živa bića osim ljudi posjeduju svijest? Drugo pitanje se odnosi na karakter svjesnih iskustava. Jednostavno rečeno Chalmers (1996) se pita zašto su svjesna iskustva takva kakva jesu? Autor ovo pitanje ilustrira sljedećim primjerom. Zašto svjetlost valne dužine 380 – 450 nanometara i frekvencije 790 – 666 teraherca vidimo kao ljubičastu, a ne kao neku drugu boju. Pristup kognitivne i neuroznanosti nam ne može pomoći kod objašnjavanja svjesnog iskustva. Teški problem svijesti je jedinstven zbog toga što je za njegovo objašnjenje potrebno više od objašnjenja funkcija⁵. Chalmers (2010) tvrdi čak i kad bismo objasnili sve kognitivne i bihevioralne funkcije koje su povezane s iskustvom, postoji vjerojatnost da će i dalje ostati neodgovoreno pitanje: Zašto je izvedba spomenutih funkcija popraćena iskustvom?

Da bi teorija svijesti bila adekvatna (Chalmers, 1996) morala bi zadovoljiti barem sljedeće uvjete. Trebala bi objasniti pod kojim uvjetima fizički procesi omogućuju pojavljivanje svijesti. Osim toga teorija o svijesti bi trebala objasniti kako svijest nastaje, odnosno pružiti nam zakone koji opisuju na koji način svijest proizlazi iz fizičke baze. Pružanjem ovakvog objašnjenja svijest više ne bi bila obavijena velom mističnosti, već bi postala inteligibilan fenomen. Naposljetku, za teoriju svijesti je poželjno da na svijest gleda kao integralan dio prirodnog svijeta.

Prilikom razvijanja svojeg teorijskog pristupa svijesti, David Chalmers (1996) si je zadao nekoliko „uvjeta“, polazišnih točaka, koje vrijedi spomenuti. Prvi, a ujedno i najvažniji uvjet je „shvaćati svijest ozbiljno“. Najlakši način razvijanja „teorije“ svijesti je zaniijekati njeno postojanje, ili redefinirati fenomen u nešto što ona nije. Na primjer, Daniel Dennett smatra da je svijest iluzija. Ovakva strategija uobičajeno vodi do elegantne teorije, ali ne rješava težak problem. Chalmers (1996) kreće od pretpostavke da svijest zaista postoji te da ju je

⁵ Chalmers (2010) ne koristi funkciju u uskom teleološkom smislu, odnosno svrha zbog koje je neki sustav dizajniran (aristoteliskim riječnikom: *causa finalis*). Termin funkcija se koristi u širem smislu – izvršavanje neke uzročne uloge u izvedbi (production) ponašanja nekog sustava.

neprihvatljivo redefinirati u nešto što je jednostavnije objasniti. Drugi uvjet se odnosi na uzimanje u obzir podataka i pristupa prirodnih znanosti. Preciznije rečeno, Chalmers (1996) pokušava učiniti svoj pristup kompatibilnim sa suvremenom znanostu. Treći i posljednji uvjet se odnosi na shvaćanje svijesti kao prirodnog fenomena, odnosno podložna je prirodnim zakonima. Dakle, ako je svijest podložna prirodnim zakonima postoji mogućnost izgradnje znanstvene teorije o svijesti.

2.1. Fenomenološki i psihološki koncept svijesti

Um obuhvaća mnogo više od same svijesti. Iako moderna kognitivna znanost (Chalmers, 1996) nije gotovo ništa pridonijela istraživanju svijesti, mnogo toga je doprinijela istraživanju ostalih aspekata uma poput ponašanja. Um je u ovom slučaju unutarnja osnova ponašanja, a mentalna stanja se smatraju relevantnim faktorima u uzrokovanju i objašnjavanju ponašanja. S perspektive kognitivne znanosti mentalna stanja mogu, ali ne moraju biti svjesna da bi uzrokovala ponašanje. Razlog ovom grubom određenju kognitivne znanosti je upućivanje na dvije koncepcije uma: *fenomenološku* i *psihološku* koncepciju uma. Chalmers (1996) se prvenstveno zanima i bavi fenomenološkim konceptom uma koji se odnosi na svijest i svjesna mentalna stanja. Psihološki koncept je um shvaćen kao kauzalna podloga za objašnjavanje ponašanja. U ovome kontekstu neko stanje je mentalno ako ima ulogu u uzrokovanju ili objašnjavanju ponašanja, je li to mentalno stanje svjesno ili ne od male je važnosti. Najjednostavnije rečeno, fenomenološki koncept se odnosi na način kako um „osjeća“, dok se psihološki koncept odnosi na to što um „radi“. Bitno je napomenuti da za Chalmersa (1996) ni jedan koncept uma nije ispravan, već se svaki bavi različitim aspektima.

Unutar psihološkog koncepta uma (Chalmers, 1996) termin svijest se često koristi za mnoštvo različitih fenomena. Neki od njih su: budnost, svjesnost, introspekcija, mogućnost izvještavanja (*reportability* - sposobnost da izvijestimo o sadržaju naših mentalnih stanja, preduvjet za introspekciju), samosvijest, pažnja, volja (*voluntary control*) i znanje. Nama najzanimljiviji fenomen je svjesnost (*awareness*). Postoji određeno psihološko svojstvo koje je povezano s iskustvom emocija, samosvijesti, budnosti, i slično. Možemo pretpostaviti da ima psihološko svojstvo koje je povezano s iskustvom samim, ili s fenomenološkom svijesti. Upravo to svojstvo je svjesnost. Chalmers (1996) kaže da je svjesnost najopćenitija forma psihološke svijesti. Svjesnost se općenito može opisati kao stanje u kojem imamo pristup informacijama o okolini, ili o vlastitom tijelu. Pristup ili svjesnost spomenutih informacija nam omogućuje da prema njima usmjeravamo, odnosno kontroliramo ponašanje. Koncept svjesnosti supsumira mnoštvo različitih psiholoških koncepata svijesti, Introspekcija se može

shvaćati kao svjesnost nekog mentalnog stanja, pažnja se može shvaćati kao intenzivna svjesnost nekog objekta ili događaja. Budnost se može opisati kao stanje u kojem smo sposobni racionalno interagirati s našom okolinom, što podrazumijeva određenu dozu svjesnosti (Chalmers, 1996).

U kratkim smo crtama opisali psihološki koncept svijesti, kojim se prvenstveno bavi kognitivna znanost, i razgraničili ga od fenomenološkog koncepta svijesti koji je u centru Chalmersovog, i našeg, zanimanja. U daljnjem tekstu kada koristimo termin „svijest“ mislimo na fenomenološki koncept svijesti

2.2. Teški i laki problem svijesti

Posljednjih desetljeća mnogo je članaka i knjiga⁶ napisano na temu svijesti, te je opravdano pretpostaviti da je problem svijesti barem u nekoj mjeri rasvijetljen. Prema Chalmersu (2010) ne postoji samo jedan problem svijesti, jer je „svijest“ polisemičan⁷ termin i odnosi se na mnoštvo fenomena. Svaki od fenomena na koji se termin „svijest“ odnosi je potrebno objasniti, no neke je lakše objasniti od drugih. Za početak, uputno je podijeliti probleme na teške i lake. Laki problemi su oni koji su podložni objašnjenima kognitivne znanosti. Preciznije rečeno, objašnjeni su putem razotkrivanja i shvaćanja neuralnih i komputacijskih mehanizama. S druge strane, teški problemi su oni koje nije moguće objasniti putem navedenih metoda. Neki od lakih problema svijesti su (Chalmers, 2010):

- Sposobnost razlučivanja, kategoriziranja i reagiranja na podražaje iz okoliša
- Integracija informacija od strane kognitivnog sustava
- Sposobnost sustava da pristupi vlastitim unutarnjim stanjima
- Usmjerenost/fokus pažnje

⁶ Iscrpan popis literature na temu svijesti se nalazi na osobnoj internetskoj stranici Davida J. Chalmersa: <http://consc.net/online/>

⁷ Prema filozofskom riječniku „svijest“ se odnosi na: „1) u narodnom govoru stanje budnosti, prisebnosti, punog raspolaganja duševnim moćima...2) posebna doživljajna, udešenost prema toku vlastitog doživljavanja, koja taj tok prati kao znanje o njemu, kao njegova registracija, pažnja i nadzor nad njim. Svijest u tom značenju, kao superponirani doživljaj (akt nad aktom), nije uvijek jednako prisutna u nešem psihičkom životu; mnogi se doživljaji odvijaju u jednoj jedinoj razini, a za neke se tek naknadno, retrospektivno, u „pamćenju“ otkriva da su bili svijeću registrirani. Zbog toga se govori o više ili manje svjesnim, podsvjesnim, pa i nesvjesnim doživljajima; 3) isto što i doživljavanje uopće, sveukupnost psihičkih procesa, subjektivni životneposredno znan samo pojedincu pomoću samoopažanja; 4) fundamentalna ontološka kategorija: subjektivni bitak, subjektivni oblik (način) postojanja, kojemu se u različitim filozofskim sistemima daje različito određenje...; 5) trajna duhovna prisutnost nekih normativnih motiva, socijalnih, političkih...U ovom posljednjem značenju svijest se često pripisuje ne samo pojedincu nego i kolektivima, povijesnim epohama, kulturama, itd“ (Filipović, 1984: 323).

- Namjerna kontrola ponašanja
- Razlika između budnog stanja i sna

Ne postoji značajna zapreka u znanstvenom objašnjavanju navedenih fenomena, sve ih je moguće objasniti u smislu neuralnih i komputacijskih mehanizama. Da bi se objasnila integracija informacija potrebno je utvrditi mehanizam putem kojeg se informacije o „unutarnjim“ stanjima spajaju u cjelinu, odnosno integriraju i prosljeđuju drugim procesima. Razlika između sna i jave se može objasniti ako se identificiraju neurofiziološki mehanizmi odgovorni za proces tranzicije iz jednog stanja u drugo. Zajedničko navedenim primjerima je što odgovarajući kognitivni ili neurofiziološki model može objasniti fenomene – lake probleme svijesti. Naravno, sve su ovo bitna pitanja, ali odgovaranje na njih ne rješava teški problem: zašto su mentalni procesi popraćeni iskustvom unutarnjeg života?

3. SUPERVENIJENCIJA

Supervenijencija⁸ se prema Jaegwonu Kimu (1998) pojavila sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća. Prema autoru „doktrina“ da mentalna svojstva superveniraju nad fizičkim svojstvima je bila prikladna „post-redukcionističkim“ fizikalistima u potrazi za odgovarajućom metafizičkom koncepcijom uma. Smatralo se da pruža mogućnost utvrđivanja primata fizičke domene i njoj pripadajućih zakona nad mentalnom domenom bez potrebe za redukcijom, čime bi se očuvala „autonomna domena“ mentalnog. Kim (1998) tumači supervenijenciju kao relaciju između dva seta svojstava – supervenijentnih svojstava i svojstava koja se nalaze u „bazi“ (subvenijentna svojstva). Relacija supervenijencije se može naći u mnogim domenama, poput etike, ali u našem slučaju najrelevantnija je supervencija uma nad tijelom, odnosno supervenijencija mentalnog nad fizičkim. Suština supervenijencije mentalnog nad fizičkim (Kim, 1998) je to što su mentalna svojstva ovisna o fizičkim svojstvima, odnosno, ako dođe do promjene u fizičkome, dolazi do promjene u mentalnom. Autor navodi da to implicira dvije stvari – „organizmi, osobe ili elektromagnetski sistemi – koji imaju identična fizička stanja moraju imati identična mentalna stanja; odnosno identični fizički blizanci su *ipso facto* identični mentalni blizanci“ (Kim, 1998: 7). Bitno je napomenuti

⁸ „Pojam supervenijencije uveden je u suvremenu filozofiju upravo u etičkom kontekstu, uveo ga je G.E. Moore 1903. u *Principia Ethica*. Pojmom supervenijencije u etičkom se kontekstu zapravo izražava uvjet univerzabilnosti etičkih prosudbi: nije moguće da jedan čovjek u takvoj i takvoj situaciji čini to i to i da to bude dobro, a da drugi čovjek u istoj takvoj situaciji učini isto, a da to ne bude dobro – ako nema nikakve razlike u relevantnim okolnostima, ne smije biti nikakve razlike niti u našim prosudbama. U ovom se slučaju tvrdi da moralna svojstva naših postupaka superveniraju nad ne-moralnim svojstvima naših postupaka“ (Berčić, 2012: 167). Izraz „supervenijencija“ dolazi iz latinskog jezika i znači „doći iznad“ ili „doći na“ (Berčić, 2012).

(Berčić, 2012) da ne mora svaka fizička promjena dovesti do mentalne razlike, ali s druge strane svaka je mentalna promjena zasnovana u fizičkoj promjeni. Supervenijencija mentalnog nad fizičkim široko je prihvaćena teza, a najznačajniji autor koji je ne prihvaća je David J. Chalmers, o čemu će više riječi biti kasnije. Što se zapravo događa kada jedno svojstvo supervenira nad drugim možemo pokazati sljedećim Kimovim (1998) primjerom. Neki organizam instancira psihološko svojstvo *M* (bol). To svojstvo supervenira nad fizičkim svojstvom *P*, što znači da je nužno ako nešto ima *P*, ima i *M*. Dakle, u trenutku kada osjetimo bol nužno je da instanciramo određeno fizičko svojstvo, nad kojim bol supervenira. Prema relaciji supervenijencije kod nekog organizma mentalna svojstva se ne mogu instancirati osim ako se ne instanciraju odgovarajuća fizička svojstva koja služe kao fizička baza. Berčić (2012: 167) definira supervenijenciju kao relaciju između „svojstava nižeg reda i svojstava višeg reda“, odnosno „svojstva nižeg reda na neki način *određuju* ili *zadaju* svojstva višeg reda i da stvari koje su potpuno jednake u svojstvima nižeg reda moraju biti potpuno jednake i u svojstvima višeg reda“. Supervenijencija se obično definira na sljedeći način:

„B - svojstva superveniraju nad A - svojstvima akko nije moguće da se stvari koje su potpuno jednake u B – svojstvima razlikuju u A – svojstvima.⁹

B - svojstva superveniraju nad A – svojstvima akko nije moguća promjena u A – svojstvima bez promjene u B - svojstvima“ (Berčić, 2012: 167).

Iz navedene definicije proizlazi da bi se bilo koje dvije stvari razlikovale u bilo kojem pogledu, one se moraju razlikovati u fizičkom pogledu, odnosno ako su neke dvije stvari fizički jednake, onda su jednake i u svim drugim aspektima. Berčić (2012: 167) nas upozorava da obrnuta situacija kod supervenijencije ne vrijedi. Autor pruža primjer automobilske motora kod kojeg snaga supervenira nad svojim sastavnim elementima, dijelovima i njihovim odnosima. Prema tome, ako dva motora imaju jednake dijelove složene na jednak način, moraju imati i jednake karakteristike. S druge strane do jednakih karakteristika mogu dovesti različite konstrukcije, ne moraju, ali mogu. Na primjer, motor od 6 cilindara, i motor od 4 cilindra mogu imati 120 KS (Berčić, 2012: 168).

Osim što omogućuje primat fizičkog nad mentalnim, relacija supervenijencije (Kim, 1998) je privlačna „post – redukcionističkim“ fizikalistima jer *prima facie* ne vodi redukcionizmu. Za

⁹B – svojstva su svojstva višeg reda (supervenijentna), dok su A – svojstva nižeg reda (subvenijentna).

fizikaliste (Pećnjak, 2013), fizičko determinira¹⁰ sve što postoji u našem svijetu. Odnosno, sve što postoji „izrasta iz temeljnih fizičkih entiteta, a to su mikrofizički objekti i fizikalni zakoni koji vladaju među njima. Teoretičari supervenijencije ovo određuju kao bazu supervenijencije, odnosno, mikrofizički objekti i zakoni koji vrijede za mikrofizičke objekte, a njihova su svojstva subvenijentna svojstva. Sve što je u intermedijalnoj i makro razini determinirano je bazom supervenijencije. Na primjer, čak i fizikalni zakoni koji vrijede u svijetu makrofizike, posljedica su bazičnih zakona mikrofizike“ (Pećnjak, 2013:51).

Dakle, relacija supervenijencije (Kim, 1998) je bila plauzibilan kandidat za metafizičku osnovu neredukcionističkog fizikalizma, odnosno trebala je omogućiti razumijevanje kako mentalno može biti autonomno i ireducibilno usprkos svojoj ovisnosti o fizičkoj bazi. Iako je široko prihvaćena, veoma plauzibilna i primjerena u raspravama koje su središnje u filozofiji uma - odnos uma i tijela (Berčić, 2012), ispostavilo se da relacija supervenijencije nije dovoljno specifična da bi se njome moglo bilo što objasniti. Berčić (2012: 169) glavni problem supervenijencije vidi u tome što se „relacija supervenijencije u svim definicijama u pravilu svodi na relaciju dovoljnog, ali ne i nužnog uvjeta“. Drugi problem koji se pojavljuje kod supervenijencije je to što „nije dovoljno specifična“ da bi presudila između različitih teorija uma. Stav da mentalna stanja superveniraju nad neurološkim stanjima, je kompatibilan s nizom filozofskih teorija uma: fizikalizmom, biheviorizmom, funkcionalizmom, epifenomenalizmom, paralelizmom i teorijom dualnog aspekta. Dakle, relacija supervenijencije um – tijelo (Kim, 1998) nije *eksplanatorna teorija*. Ona utvrđuje međuovisnost između dva svojstva, ali nam ništa ne govori o naravi te međuovisnosti, odnosno putem nje ne možemo saznati zašto mentalno supervenira nad fizičkim.

¹⁰ Poznata izjava Donalda Davidsona „*There is no difference without physical difference!*“ (Nema razlike bez fizičke razlike!) odlično sažima stav fizikalista po ovom pitanju (Berčić, 2012).

3.1. Lokalna i globalna supervenijencija

Postoji više vrsta supervenijencije, za naše potrebe najbitnije su četiri vrste, a to su globalna i lokalna te logička i prirodna. Lokalna supervenijencija se može formulirati na sljedeći način (Chalmers, 1996):

B – svojstva superveniraju lokalno nad A – svojstvima ako i samo ako A – svojstva *pojedince* određuju B – svojstva spomenutog pojedinca - odnosno, bilo koje dvije individue koje instanciraju ista A – svojstva instanciraju ista B – svojstva.

Uzmimo kao primjer oblik (Chalmers, 1996), koji lokalno supervenira nad fizičkim svojstvima, prema tome bilo koja dva objekta koji imaju ista fizička svojstva imaju i isti oblik. No, vrijednost, s druge strane, lokalno ne supervenira nad fizičkim svojstvima. Ovo možemo ilustrirati Chalmersovim (1996) primjerom u slikarstvu. Najvještiji krivotvoritelji slika mogu reproducirati identičnu fizičku repliku Mona Lise, no ta replika nipošto neće biti od iste vrijednosti kao originalna Mona Lisa (naravno pod pretpostavkom da znamo koja je slika replika, a koja original). Lokalna supervenijencija svojstva nad fizičkim ne vrijedi ako je svojstvo ovisno o kontekstu. Odnosno ako neko svojstvo nekog objekta ne ovisi samo o fizičkoj konstituciji objekta, već i o kontekstu i „historijatu“ objekta, tada slučaju lokalna supervenijencija ne vrijedi. Mona Lisa može ponovno poslužiti kao primjer, vrijednija je od svoje replike jer ju je naslikao majstor Leonardo Da Vinci u određenom historijskom kontekstu, dok repliku ne dijeli takav historijat.

Osim lokalne postoji i globalna supervenijencija, koja se definira na sljedeći način (Chalmers, 1996):

B – svojstva superveniraju globalno nad A – svojstvima ako i samo ako A – svojstva čitavog svijeta¹¹ određuju B- svojstva, odnosno ako ne postoje dva svijeta koja su identična u A – svojstvima, ali se razlikuju u B – svojstvima.

Bitno je napomenuti (Chalmers, 1996) da lokalna supervenijencija implicira globalnu supervenijenciju, ali ne i obrnuto. Preciznije rečeno, plauzibilno je ustvrditi da biološka svojstva superveniraju globalno nad fizičkim svojstvima. Prema navedenom svaki svijet koji bi bio fizički identičan našem, bio bi i biološki identičan. No, oni vjerojatno ne superveniraju lokalno. Naime, dva fizički identična organizma mogu se razlikovati u nekim biološkim

¹¹ U ovom slučaju se pod terminom „svijet“ misli na čitav svemir, dakle, kad govorimo o različitim mogućim svijetovima mislimo različite načine na koje bi svemir mogao postojati (Chalmers, 1996).

karakteristikama. Jedan od njih može biti *prilagođeniji* od drugog s obzirom na okoliš u kojem se nalazi, odnosno njihovi okoliši ne moraju biti isti. Chalmers (1996) kaže da je čak zamislivo da dva fizički identična organizma pripadaju drugačijim vrstama, ako su imali različitu povijest evolucije.

Za kontekst filozofije uma i teškog problema svijesti razlika između globalne i lokalne supervenijencije nisu od presudne važnosti. Ako svijest supervenira nad fizičkim, ona supervenira lokalno. Što to znači? Ako su dva bića fizički identična, razlike u okolišu i njihovom historijatu neće utjecati na njihova iskustva, preciznije rečeno, neće ih spriječiti u mogućnosti imanja identičnih iskustava.

3.2. Logička i prirodna supervenijencija

Logička ili konceptualna i prirodna ili nomološka ili empirijska supervenijencija su mnogo relevantnije za naš kontekst. Logička supervenijencija se definira kao (Chalmers, 1996):

B – svojstva superveniraju logički nad A – svojstvima ako i samo ako ne postoje dvije logički moguće situacije koje su identične s obzirom na A – svojstva, ali se razlikuju u B- svojstvima.

Chalmers (1996) koristi logičku mogućnost¹² u najširem smislu kad govori o logičkoj supervenijenciji. Logička supervenijencija nije definirana u okviru nekog sistema formalne logike, već u pogledu mogućih svijetova, najsličnija je zamislivosti, odnosno nije obuzdana zakonima našeg svijeta. U svrhu boljeg razumijevanja logičke mogućnosti Chalmers (1996) pruža primjer u kojem nas poziva da zamislimo logički moguć svijet kojeg je kreiralo omnipotentno biće, odnosno Bog. U tom svijetu Bog nije mogao kreirati drveno željezo ili okrugli trokut, ali je mogao kreirati leteći telefon. Razlika je u tome što su prva dva primjera kontradiktorna, te stoga logički nemoguća, dok je leteći telefon možda neobična ideja, ali nije kontradiktorna. Druga slika koja nam može pobliže objasniti logičku supervenijenciju kreće

¹² „Izraz mogući svjetovi u filozofsku terminologiju uveo je Leibniz. Mogući svijet naprosto je ukupno moguće stanje stvari, ili, način na koji su stvari mogle biti. Dakle, mogući svijet nije prostorna kategorija, to nije nekakav udaljeni ili paralelni svijet, to je način na koji su ove stvari u ovom svijetu mogle biti. Postoji mogući svijet u kojem je ova zgrada sagrađena pola metra u lijevo naprosto znači da je ova zgrada mogla biti sagrađena pola metra u lijevo; postoji mogući svijet u kojem ove zgrade nema naprosto znači da je ova zgrada mogla nikada ne biti sagrađena, itd. Dakle:

Postoji mogući svijet u kojem je istina da p . = Moguće je da p .

Ne postoji mogući svijet u kojem je istina da p . = Nije moguće da p .

U svim mogućim svjetovima istina je da p . = Nužno je istinito da p .

Postoji mogući svijet u kojem je istina da $\neg p$. = Nije nužno istinito da p .

Jasno, govor o fizički mogućim svjetovima jest govor o tome što je fizički moguće; govor o logički mogućim svjetovima jest govor o tome što je logički moguće, itd“ (Berčić, 2012: 180).

od pretpostavke postojanja bića poput Laplaceovog demona, koje zna lokaciju svake čestice u svemiru. Kad kažemo da B – svojstva superveniraju logički nad A – svojstvima podrazumijevamo da A – činjenice povlače za sobom B – činjenice. Odnosno, to se događa u slučajevima u kojima je logički nemoguće da se jedna svojstva pojavljuju bez drugih. Laplaceov demon u ovakvim situacijama može zaključiti kakva su B – svojstva na temelju poznavanja A – svojstava i koncepata koji se odnosi na B – svojstva.

Chalmers (1996) navodi da postoji mogućnost supervenijencije bez logičke supervenijencije. Riječ je o slabijoj varijanti supervenijencije, odnosno prirodnoj supervenijenciji, do koje dolazi kada su dva seta svojstava u savršenoj korelaciji u prirodnom svijetu. Ovu mogućnost autor pokrjepljuje sljedećim primjerom. Pritisak koji vrši jedan mol nekog plina sistemski ovisi o njegovoj temperaturi i volumenu, što se matematički može prikazati u formuli $pV=KT$ (K = konstanta). U stvarnome svijetu znamo koji je pritisak nekog plina ako znamo dva parametra: temperaturu i volumen plina. Dakle, empirijski je nemoguće da dva različita mola plina imaju iste relevantne (temperatura, volumen) parametre, a razlikuju se u pritisku. U ovome slučaju pritisak nekog plina supervenira nad njegovom temperaturom i volumenom. No, logički je moguće da mol plina s istom temperaturom i volumenom ima drugačiji pritisak, ako je konstanta „K“ drugačija. Riječ je o *prirodnoj* supervenijenciji jednog svojstva nad drugima koja se definira (Chalmers, 1996):

B – svojstva superveniraju prirodno nad A – svojstvima ako i samo ako dvije *empirijski moguće* situacije s istim A –s svojstvima imaju ista B – svojstva.

Pod empirijski mogućom situacijom (Chalmers, 1996) se misli na situaciju koja se može zbiti u „prirodi“, odnosno mogućnost koja se ograničava fizikalnim zakonima, što je mnogo snažnije ograničenje od logičke mogućnosti. Zbog toga što se pokorava fizikalnim zakonima, empirijsku mogućnost nazivamo i *nomološkom* (grč. *nomos* – zakon) mogućnošću. Empirijska mogućnost ne uključuje samo stvarne situacije, već i kontrafaktičke situacije koje su se historijski mogle dogoditi, ali zbog spleta okolnosti nisu.

Postoji velik broj logičkih mogućnosti koje empirijski nisu moguće (Chalmers, 1996), zapravo, svaka logički moguća situacija koja krši fizikalne zakone spada u ovu kategoriju. S druge strane, situacija koja je empirijski moguća nužno je i logički moguća. Bitno je jasno razlikovati logičku od prirodne supervenijencije, jer se upravo u ovoj distinkciji skriva začetak Chalmersovog (1996) argumenta protiv materijalizma. Dakle, uzmimo hipotetski

svijet kojeg je Bog stvorio u kojemu B – svojstva superveniraju logički nad A – svojstvima. B – činjenice u tom svijetu dolaze iz A – činjenica kao automatska posljedica. No, ako B – svojstva prirodno superveniraju nad A – svojstvima, Bog nakon što je ustvrdio A – činjenice ima još posla oko B – činjenica, mora se pobrinuti da uspostavi neki zakon koji povezuje A – činjenice i B – činjenice. Kada je zakon u funkciji, relevantne A – činjenice će za sobom povlačiti B – činjenice (primjer ovog je prethodno spomenuta konstanta „K“).

Situacije u kojima dolazi do prirodne supervenijencije, a izostaje logička supervenijencija su one koje nas zapravo zanimaju. Chalmers (1996) tvrdi da skoro sve činjenice superveniraju nad fizičkim činjenicama, s mogućom iznimkom „svjesnog iskustva, indeksikalnosti i negativnih egzistencijalnih činjenica“.

4. Ireducibilnost svijesti

Chalmers (1996) tvrdi da ni jedno objašnjenje svijesti u isključivo fizičkim terminima ne može biti zadovoljavajuće. Što zapravo znači dvije stvari, svijest nije moguće objasniti putem redukcionističkih strategija i svijest ne supervenira nad fizičkim, odnosno mikrofizičkim činjenicama. Da bi se obranila ova pozicija potrebno je pokazati da svijest logički ne supervenira nad fizičkim, a to se može učiniti na nekoliko načina. Možemo tvrditi da nedostaje poveznica u znanju o fizičkim činjenicama i znanju o svijesti. Možemo se pozvati na koncept svijesti i tvrditi da nikakva analiza koncepta svijesti ne može pokazati kako dobivamo fenomenalno od fizičkog. Chalmers (1996) nudi pet argumenta kojima pokušava pokazati da svijest nije reducibilna. To su sljedeći argumenti:

4.1. Zombiji

„Mogu li doista zamisliti biće koje nema nikakvih mentalnih stanja iako je fizički potpuno jednako momemu?“ (Berčić, 2012: 181). Potrebno je naglasiti koliko je stroga ovo tvrdnja, jer „potpuno jednako“ znači jednako do posljednjeg atoma, molekule, neutrina, i svih ostalih komponenata koje čine ljudsko tijelo. Zamisliti zombija, odnosno razmatrati logičku mogućnost postojanja zombija je za Chalmersa (1996) najprimjereniji način za razmišljanje o logičkoj supervenijenciji mentalnog nad fizičkim. Na lokalnoj razini supervenijencije možemo zamisliti individualnog zombija, a na globalnoj razini zombi svijet. Osim što nam je fizički identičan, naš zombi blizanac je funkcionalno i psihološki identičan. To znači da će

procesuirati istu vrstu informacija, slično reagirati na stimulanse, čak će biti svjestan, budan, posjedovat će mogućnost izvještavanja o svojim unutarnjim stanjima, posjedovat će gotovo sve mentalne fenomene povezane s ljudskim stanjem, sve osim svijesti. Neće posjedovati fenomenalno iskustvo, odnosno da parafraziramo Nagela – *ne postoji kako je to biti zombi*.

Ova vrsta zombija se poprilično razlikuje od zombija kakve smo navikli vidjeti u prikazima popularne kulture i hollywoodskim filmovima. Osim što su često prikazani kao hodajući leševi njima nedostaje psihološka svijest koja se u većini slučajeva manifestira kao nedostatak introspekcije i slaba mogućnost kontrole vlastitog ponašanja. Kod ovog tipa zombija ne može se sa sigurnošću utvrditi nedostaje li im fenomenološka svijest, naime, Block (1995, prema Chalmers 1996: 95) primjećuje da je razumno pretpostaviti da postoji kako je to, odnosno kakvog je okusa kad jedu svoje žrtve. Ova se vrsta zombija može nazvati psihološki zombiji, no nas zanima druga vrsta zombija – *fenomenološki zombiji*. Vrlo je vjerojatno da zombiji nisu empirijski mogući, te bi u stvarnome svijetu naša replika vjerojatno imala svijest, no to nije pitanje ovdje, Chalmersa (1996) zanima logička mogućnost postojanja zombija. Zombi je biće koje nam je fizički identično, ali nema fenomenološku svijest. Dakle, „ideja je da nema ničeg logički nužnog u tome da neko neurološko stanje jest ili nije popraćeno nekim mentalnim stanjem, to je sasvim kontingentna stvar“ (Berčić, 2012: 182). Ako analiza pojmova¹³ ne ukazuje na kontradikciju, razborito je pretpostaviti da je logički moguće. Prema Chalmersu (1996) nema kontradikcije u njegovom konceptu zombija, odnosno on je logički moguć. Teret dokazivanja logičke nemogućnosti zombija leži na onima koji to tvrde. Na primjer, ako netko vjeruje da je „monocikl visok jedan kilometar“ logički nemoguć dužan je pružiti objašnjenje što je kontradiktorno u intenzijama¹⁴ koncepata „visok jedan kilometar“ i

¹³ Suvremeni pobornici modalnog (zombi) argumenta poput Chalmersa „polažu nadu u takozvanu dvodimenzionalnu semantiku - gledište da različite vrste termina poprimaju značenja na različite načine. Doista, ako bi se pokazalo da mentalni termini svoje značenje stječu na način sasvim različit od načina na koji ga stječu fizički termini, bilo bi lakše dokazivati da nam naši pojmovi takvi kakvi jesu omogućavaju da konzistentno zamislimo duhove i zombije. Međutim, osnovni problem s ovakvim pristupom jest u tome što su njihove intuicije o semantici mentalnih termina uvelike oblikovane upravo metafizičkom slikom o prirodi mentalnih stanja koje nastoje dokazati. Stoga, budući da naše intuicije o značenjima mentalnih termina uvelike ovise upravo o tome koju teoriju o odnosu uma i tijela prihvaćamo, ne smijemo se oslanjati na intuicije o semantici mentalnih termina kako bismo dokazali ovu ili onu teoriju u filozofiji uma. Stvar treba ići obrnutim redosljedom; prvo trebamo pronaći točnu metafizičku teoriju o prirodi mentalnih stanja, a tek onda, oslanjajući se na tu teoriju, pronaći točnu semantičku teoriju o značenju termina.“ (Berčić, 2012: 182)

¹⁴ Ekstenzije i intenzije su „nazivi koji se upotrebljavaju u modernoj logici ili semantici pri određivanju značenja riječi koje se izriču definicijom. *Ekstenzija* (latinski *extendere*: protezati se) je skup onih predmeta na koje se neka riječ može primjeniti...*Intenzija* (latinski: *intendere*: usmjeriti pozornost, ciljati) je dio jezičnog izraza koji određuje njegovo značenje time što se navode oznake koje neki predmet mora imati da bi mogao biti uvršten u skup predmeta što se označavaju tim izrazom. Intenzija povlači granice ekstenzije nekog izraza ili riječi. Npr. intenzija riječi „čovjek“ i navodi sve bitne oznake nekog bića koje možemo nazvati čovjekom. Bitne oznake

„monocikl“. Ako analiza spornih termina ne može otkriti ništa u njima što je kontradiktorno, ili ukazuje na kontradikciju, onda smo primorani zaključiti da je to logički moguće.

Argument o zombijima se može poduprijeti putem nekoliko indirektnih argumenata (Chalmers, 1996). Jedan od njih je pozivanje na naše znanje o „spornim fenomenima“ i način kako razmišljamo o hipotetskim situacijama koje uključuju takve fenomene u svrhu propitivanja je li očita logička mogućnost zaista logička mogućnost i da li je zaista očita. Svrha ove strategije je pozivanje na naše intuicije o spornim fenomenima i propitivanje je li ona u skladu s problemom, u ovom slučaju argumentom o zombijima.

Druga strategija putem koje možemo indirektno poduprijeti tvrdnju da su zombiji logički mogući jest razmatranje nestandardne realizacije funkcionalnog ustroja svijesti¹⁵. Funkcionalni ustroj svijesti se u principu može realizirati na različite načine, za neke slobodno možemo reći da su neobični, a među njih zasigurno spada misaoni eksperiment Neda Blocka (1993: 239) „Kineska nacija“. Autor nam predlaže da zamislimo situaciju u kojoj je mnogoljudna Kineska nacija „konvertirana na funkcionalizam“ te je njena populacija nagovorena da realizira ljudski mozak na jedan sat. Svaki od milijardu stanovnika Kine dobije specijalizirani dvosmjerni radio koji ih međusobno povezuje na odgovarajući način. Osim radioprijamnika postavljeni su i sateliti koji omogućuju kvalitetnu komunikaciju između svih dijelova. Tako povezani Kinezi čine sustav koji je funkcionalno izomorfan ljudskom mozgu, odnosno tvori eksteran „mozak“. Taj je sustav povezan s umjetnim tijelom, nalik ljudskom kojeg zajedno kontroliraju. Ovaj argument (Chalmers, 1996) nije naišao na pretjerano pozitivnu recepciju u znanstvenoj zajednici, odnosno rijetki se slažu s mogućnošću da bi usred takve situacije nastao „grupni um“. Međutim, u ovom slučaju nije relevantno je li svijest moguća, već nas zanima koherentnost same ideje. Dakle, postavljeno je smisljeno pitanje i ostaje otvoreno za raspravu je li moguća pojava svijesti. Sličan misaoni eksperiment pruža Searle (1992: 73) u kojem nas poziva da zamislimo situaciju u kojoj nam se vid postepeno pogoršava i sljepoća postaje realna prijetnja. Liječnici, nakon što su iscrpili sve standardne metode liječenja usade silikonske čipove u naš vizualni korteks. Ova procedura

nekoj predmeta obično se iznose navođenjem najbližeg roda i vrsne razlike (*esencijalna definicija*), što se u modernoj logici naziva intenzionalnom definicijom.“ (Kutleša 2012: 274)

¹⁵ Koncept „funkcionalni ustroj svijesti“ dolazi iz funkcionalističke pozicije unutar filozofije uma. Putem ovog pristupa funkcioniranje ljudskog uma nastoji se objasniti u terminima Turingovog stroja. U kontekstu uma upute za Turingov stroj glase: „Ako je organizam u stanju S1 i ako primi ulaznu informaciju I1, onda će dati izlaznu informaciju O1 i preći u stanje S2. Potpun ustroj ovakvih kondicionala istinitih za neku osobu predstavlja *potpuni opis njenog funkcionalnog ustroja* i to je ono što bi trebao biti cilj psihološkog istraživanja“ (Berčić, 2012: 192).

rješi naše probleme i vrati nam normalan vid. No, nažalost stanje se pogoršalo i ostatak mozga je počeo propadati, a liječnici su se odlučili primjeniti istu metodu na ostatak mozga te postupno ugrađuju slikonske čipove. Na kraju cijeli mozak nam je u potpunosti zamijenjen silikonskim čipovima. Kod navedenih primjera je bitno to što pokazuju da svjesno iskustvo logički ne povlači činjenice o funkcionalnoj organizaciji. Ako su navedeni primjeri konceptualno koherentni, odnosno da grupni um ili silikonski izomorf mogu biti bez svijesti Chalmers (1996) zaključuje da je i naš zombi blizanac jednako konceptualno koherentan.

Namjera argumenta o zombijima je pokazati da svijest logički ne supervenira nad fizičkim. Jasno je da grupa homunkula u kineskoj naciji ili izomorfni silikonski čipovi logički ne povlače za sobom svijest, dakle ako silikonske čipove zamijenimo za neurone dobivamo zombija. Na temelju navedenog Chalmers (1996) zaključuje da svijest ne supervenira logički nad fizičkim¹⁶.

4.2. Obrnuti spektar

Drugi argument iz zamislivosti kojim Chalmers (1996) potkrjepljuje svoju tezu o ireducibilnosti svijesti je *obrnuti spektar*. Kako bi osporili logičku supervenijencija nije nužno postaviti logičku mogućnost zombija, može se krenuti i drugim putevima. Dovoljno je postaviti logičku mogućnost svijeta fizički identičnog našem u kojem su neke činjenice o svjesnom iskustvu drugačije od činjenica u našem svijetu. Sve dok neke pozitivne činjenice o svjesnom iskustvu nisu održive u svijetu koji je fizički identičan našem, svijest logički ne supervenira nad fizičkim.

Putem argumenta obrnutog spektra (Chalmers, 1996) nudi nam se mogućnost da zamislimo upravo takav scenarij. Kada imamo iskustvo crvene boje, naš „obrnuti“ blizanac ima iskustvo plave boje i obrnuto. Naravno, on će zvat svoje iskustvo plavog „crveno“, no to nije važno u ovom slučaju. Ono što je bitno je da iskustva koja oba nazivamo „crveno“ – krv, ruža, biljarska kugla broj tri, Ferrarijev bolid u formuli jedan, i slično, je jednaka vrsta iskustva koju mi imamo za stvari koje oboje zovemo „plavo“ – nebo, more, vene, i slično. Ostatak boja u spektru našeg blizanca je obrnut u skladu s crveno-plavo inverzijom.

¹⁶U pozadini ovog argumenta se nalazi još jedna teza u koju nećemo ovdje ulaziti, a nalazi se u Chalmersovom članku iz 1995 godine „Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia“. Ideja je „*budući da se posjedovanje mentalnih stanja i svjesnog iskustva u potpunosti svodi na posjedovanja određene vrste funkcionalnosti ustroja, bilo što ima jednak funkcionalni ustroj mora imati i jednaka mentalna stanja i svjesna iskustva*. Stav se može izraziti takozvanim principom *funkcionalne invarijantnosti*, koji bi glasio: Funkcionalni ustroj u potpunosti određuje svjesno iskustvo.“ (Berčić, 2012: 193)

Kontraargument (Harrison 1973, Hardin 1987, prema Chalmers 1996) za obrnuti spektar tvrdi da je ljudski prostor boja asimetričan te zbog toga onemogućuje ovakvu inverziju. To znači da uz neke boje povezujemo toplinu ili hladnoću, što ima svoju funkcionalnu ulogu. Toplina je percipirana kao nešto pozitivno, dok je hladnoća percipirana kao nešto negativno. Kada bi topla boja i hladna boja bile zamijenjene onda „topao“ fenomenalan osjećaj više ne bi bio asociran s „toplom“ funkcionalnom ulogom, odnosno, „hladno“ iskustvo zelenog bilo bi shvaćeno kao nešto pozitivno, a ne negativno. Također, možemo prepoznati više nijansi crvenog nego žutog, prema tome zamjena iskustva crvenog s iskustvom žutog moglo bi dovesti do neobične situacije da naš „obrnuti“ blizanac funkcionalno može raspoznati više nijansi nego što ih je moguće fenomenalno raspoznati.

Chalmers (1996) ima tri odgovora na ovaj prigovor. Nema ništa nekoherentnog u takvoj disocijaciji: hladan fenomen s toplim reakcijama. Drugo, nema razloga zašto bi obrnute boje morale korespondirati s uobičajenim spektrom. U slučaju inverzije crveno – žutom, crveno ne mora biti izokrenuto samo sa žutim, već može zauzeti i prostor susjedne boje. Treće, čak i ako je naš prostor boja asimetričan, zasigurno bi mogla postojati bića čiji je prostor boja simetričan. Vjerojatno postoji empirijski moguće biće koje vidi dvije boje A i B koje korespondiraju s određenim valnim dužinama. Čak i kod ovako pojednostavljenog prostora boja možemo obrnuti spektar, što je dovoljno za argument.

Možemo zaključiti da je suština argumenata o zombijima i obrnutog spektra tvrdnja da svijest ne supervenira logički nad fizičkim. Obrnuti spektar iznosi slabiju tvrdnju, odnosno plauzibilno je pristati uz argument o obrnutom spektru, a odbaciti argument o zombijima, ali ne i obrnuto. U tom slučaju svijest bi se mogla reduktivno objasniti, ali ne i specifični karakter svjesnih iskustava.

4.3. Epistemička asimetrija

Kao što je spomenuto u prethodnim poglavljima svijest je „neočekivano“ svojstvo svijeta. Jedini dokaz za postojanje svijesti je, kao što Chalmers (1996) tvrdi, upravo neposredno iskustvo iste. Čak i kad bismo znali i zadnji detalj fizike svemira, svaku elementarnu česticu, njihovu konfiguraciju, mrežu međusobnog uzrokovanja te evoluciju u svim poljima i česticama u vremensko – prostornom kontinuumu, iz dobivenih podataka ne bismo mogli deducirati postojanje svijesti. Naše znanje o svijesti dolazi iz osobnog iskustva, a ne iz promatranja drugih, dakle iz prvog, a ne trećeg lica. Kada bismo se vodili samo fizičkim činjenicama o svijetu mogli bismo doći do indirektnih dokaza o postojanju svijesti. Prema takvim podatcima bića vrste *homo sapiens* bi tvrdila da su svjesna, odnosno da imaju

misteriozna fenomenalna iskustva. Chalmers (1996) kaže da bi ovakav set podataka bio neuvjerljiv i najbolja opcija bi bila pribjeći eliminativističkom zaključku – ne postoji svijest, već iluzija svijesti ili nešto slično.

Eliminativni materijalizam je prema Paulu Churchlandu (1993: 45) „teza da naše zdravorazumsko poimanje psiholoških fenomena predstavlja krajnje pogrešnu teoriju. Ta teorija počiva na do te mjere manjkavim temeljima da će kako njena načela, tako i njena ontologija, po svojoj prilici biti potpuno istisnuti upotpunjenom neuroznanosti, umjesto da se na nju potpuno svedu“. Churchland (1993: 46) „ukoliko naš zdravorazumski okvir poimanja mentalnih fenomena shvatimo kao teoriju“, kao i svaku drugu teoriju putem koje nastojimo objasniti neki aspekt svijeta, tada ćemo podvrgnuti „jednostavnoj i obuhvatnoj organizaciji većinu glavnih tema u filozofiji uma, uključujući objašnjenje i predviđanje ponašanja, semantiku mentalnih predikata, teoriju činjenja, problem tuđih svijesti, intencionalnost mentalnih stanja, narav introspekcije i problem odnosa duha i tijela“. Churchland (1993) tvrdi da uz klasificiranje „pučke psihologije“ kao teorije dolazi i novi pogled na problem uma i tijela. Naime, u ovome slučaju glavni problem postaje kako se ontologija pučke psihologije odnosi (ili ne odnosi) prema ontologiji „upotpunjene neuroznanosti“. Iz navedenog slijedi da se teorije uma zapravo bave predviđanjem „o tome što će buduće istraživanje otkriti o interteorijskom statusu i cjelovitosti pučke psihologije“ (Churchland, 1993: 48). Pristup eliminativističkog materijalizma odbacuje pučku psihologiju kao neadekvatnu za objašnjavanje mentalnih fenomena te je nastoji transcendirati. Churchland (1993) uspoređuje pučku psihologiju s alkemijom, koja je u potpunosti zamjenjena kemijom elemenata Lavoisiera i Daltona, istu sudbinu Churchland (1993) predviđa i pučkoj psihologiji, koju bi trebala zamijeniti neka adekvatnija teorija o mentalnim fenomenima temeljena na neuroznanosti. Naposljetku, autor zaključuje da “Pučka psihologija nije ni manje ni više no kulturalno ukotvljena teorija o tome kako mi i više životinje funkcioniramo. Ona nema nikakvih posebnih značajki koje bi je činile empirijski neranjivom, nikakvih jedinstvenih funkcija koje bi je činile nezamjenjivom, nikakav poseban status nikakve vrste“ (Churchland, 1993: 58).

Eliminativistički pristup svijesti je za Chalmersa (1996) nerazborita pozicija zbog naše intimne upoznatosti sa sviješću, naime ona je *evidentna*. Da ne posjedujemo direktan pristup svijesti mogli bismo je objasniti putem redukcionističkih strategija, ili jednostavno pokazati da nikad nije ni postojalo nešto takvo, kao što je bilo slučaj sa elan vitalom ili flogistonom. Preciznije rečeno prisutna je *epistemička asimetrija* u našem znanju o svijesti koja nije

prisutna u znanju o bilo kojem drugom fenomenu. Znanje o svjesnom iskustvu je dostupno primarno iz vlastitih iskustava, dok vanjski dokazi igraju sekundarnu ulogu.

Epistemička asimetrija se može demonstrirati i putem poznatog problema drugih umova. Čak i kada bi znali sve fizičke činjenice o drugim bićima ne znamo pouzdano jesu li ta bića svjesna, ili kakva su njihova iskustva. Zanimljivo je primijetiti da na isti problem ne nailazimo kad razmišljamo o „drugim životima“, „drugim ekonomijama“ i slično. Ne dolazi do epistemičke asimetrije u navedenim slučajevima upravo zbog toga što su spomenuti fenomeni logički supervenijentni nad fizičkim (Chalmers, 1996). Kada bi svijest bila logički supervenijentna nad fizičkim ne bi bilo epistemičke asimetrije, jer je logički supervenijentno svojstvo evidentno na temelju vanjskih dokaza, odnosno iz trećeg „objektivnog“ lica, te nema potrebe za prvim licem.

4.4. Argument iz znanja

Frank Jackson (1986) nas upoznaje s Mary koja je zatvorena u crno – bijeloj sobi, obrazovana putem crno – bijelih knjiga, te gleda predavanja na crno – bijelom televizoru. Cijeli svijet koji Mary poznaje je crno – bijeli. Unutar svoje sobe ona uči sve što se može znati o fizičkom svijetu. Zna sve fizičke činjenice o nama i našem okolišu. Pod „fizičko“ Jackson (1986) misli na kompletne, odnosno dovršene znanosti fizike, kemije i neurofiziologije i pripadajuće kauzalne odnose i funkcionalne uloge. Autor tvrdi da ako je fizikalizam istinit Mary zna sve što se može znati o našem svijetu. S druge strane, ako Mary ne zna sve što se može znati o našem svijetu, odnosno ako možemo znati nešto više od svih fizičkih činjenica, to za sobom povlači da fizikalizam nije istinit. Sljedeće, zamislimo (Jackson, 1986) da Mary izađe iz svog monokromatskog zatočeništva, vidjet će nešto što prije nije vidjela, na primjer crvenu boju. Postavlja se pitanje, je li ona nešto naučila? Jackson (1986) odgovara potvrdno, iz čega zaključuje da je fizikalizam pogrešan. Argument se može preciznije dormulirati na sljedeći način:

- 1) „Mary (prije izlaska iz zatočeništva) zna sve fizičke činjenice koje se mogu znati o drugim ljudima.
- 2) Mary (prije izlaska iz zatočeništva) ne zna sve što se može znati o drugim ljudima (jer nauči nešto o njima nakon izlaska iz zatočeništva)

Prema tome:

- 3) Postoje istine a drugim ljudima (i njoj) koje nisu uključene u fizikalističku priču.“
(Jackson, 1986: 293)

Jackson je ovaj argument usmjerio protiv fizikalizma, odnosno materijalizma, a ne protiv reduktivnog objašnjenja, kako je to Chalmers (1996) učinio. Dakle, iz argumenta slijedi da činjenice o subjektivnom iskustvu boje nisu uključene u fizičke činjenice. Kad bi bile, Mary bi ih u principu mogla saznati putem neke indirektno metode, poput manipuliranja vlastitog mozga na odgovarajući način. Poanta je da znanje ne slijedi samo iz znanja o fizičkom. Naime, znanje o fizičkom može Mary pružiti uvid u reakcije, sposobnosti i kognitivne sposobnosti sustava, ali ništa o iskustvu crvenog.

4.5. Argument iz izostanka analize

Chalmers (1996) smatra da ako zastupnici reduktivnog objašnjenja svijesti žele pokazati da su prethodni argumenti irelevantni moraju pokazati kako svijest može proizaći iz fizičkog. Prestrogo bi bilo zahtijevati objašnjenje svih detalja, ali barem neki generalne smjernice ili ideje su poželjne. Jedina analiza svijesti koja se približila tom zadatku za Chalmersa (1996) je funkcionalna analiza. Prema funkcionalnoj analizi „biti svjestan“ znači da svijest zauzima neku funkcionalnu ulogu. Primjerice, bilo je pokušaja u kojima se svijest poistovjećivala s mogućnošću davanja verbalnih iskaza o mentalnim stanjima, svijest je proizvod perceptualne diskriminacije i slično. Zajedničko pokušajima unutar funkcionalne analize je što ne uspijevaju zahvatiti što to znači biti svjestan, imati fenomenalno iskustvo. Iako svjesna mentalna stanja mogu igrati različite uloge u uzrokovanju drugih fenomena, bitno je napomenuti da ona nisu definirana svojim uzročnim ulogama. Ono što ih čini svjesnima, njihova fenomenalna kvaliteta nije nešto što se može objasniti reduciranjem na pojmove funkcionalne analize.

Optuživanje funkcionalne analize za trivijalizaciju svijesti nije jedini argument koji Chalmers (1996) nudi. Funkcionalna analiza nekog koncepta će sa sobom uvijek nositi izvjesnu razinu semantičke neodređenosti. Odgovori na pitanja poput „imaju li miševi vjerovanja?“, „je li računalni virus živ?“, „mogu li bakterije učiti?“ će glasiti „u jednu ruku da, ali u drugu ruku ne“. Odnosno, sve ovisi o tome gdje povučemo granice konceptata, kod svih funkcionalnih konceptata visoke razine granice će biti nejasne, nerijetko će se preklapati fenomeni. S druge strane pitanja poput: „ima li miš svijest“, „ima li bakterija svijest“ nisu nešto oko čega se može pregovarati. Situacija je jasna, ili ima nešto kao kako je biti miš, ili nema.

4.6. Prigovori:

U ovom poglavlju izlažemo prigovore koji se najčešće upućuju Chalmersovim (1996) argumentima protiv redukcionizma.

4.6.1. Jesu li Chalmersovi standardi za objašnjenje svijesti previsoki?

Prvi prigovor s kojim se Chalmers (1996) obračunava je tvrdnja da je za objašnjenje bilo kojeg fenomena visoke razine (u ovom slučaju svijesti) potrebno postulirati premošćujuće zakone (*bridge laws*) koji povezuju fenomen s nižim razinama. Takvi zakoni nisu nove činjenice o svijetu, već su logički supervenijentni činjenicama niže razine. Primjer takvog premošćujućeg zakona je veza između kretanja molekula i topline.

Chalmers (1996) uspoređuje život i svijesti, koji se oboje mogu okarakterizirati kao koncepti visoke razine. Zanimljivo je za primjetiti kako argumenti usmjereni kontra ireducibilnosti svijesti ne uspijevaju na konceptu života. Prvo, nezamislivo je da bi mogla postojati replika živog bića koja i sama nije živa. Drugo, ne postoji problem analogan obrnutom spektru kod objašnjavanja života. Treće, kad znamo sve fizičke činjenice o nekom organizmu i okolišu u kojem se nalazi imamo dovoljno informacija da znamo i sve biološke činjenice. Četvrto, ne postoji epistemička asimetrija kod koncepta „život“. Činjenice o životu drugih bića su dostupne na istu način kao činjenice o životu kod ljudi. Peto, koncept života se može analizirati u funkcionalnim terminima – biti živ znači posjedovati određene karakteristike poput reprodukcije, metabolizma i sposobnosti prilagodbe na okoliš. Dakle, većina fenomena visoke razine, poput života, se svodi na fizičku strukturu i funkciju. U takvim slučajevima s velikom sigurnošću možemo zaključiti da su strukturalna i funkcionalna svojstva logički supervenijentna nad fizičkim.

4.6.2. Nisu li vitalističke teze o životu isto što i Chalmersove teze o svijesti?

Vitalista¹⁷ može tvrditi da je logički moguće da naša fizička replika nije živa, kako bi zastupao tezu da se život ne može redukcionistički objasniti. Odnosno, život se ne može objasniti samo putem fizičkih činjenica, jer u tom objašnjenju nedostaje duša ili neki drugi „pokretač života“. Zapravo, nije li Chalmersov pristup svijesti analogan vitalističkom pristupu životu?

¹⁷„Vitalizam (lat.), gledište odn. biološko-filozofsko naučavanje koje sve životne pojave i funkcije tumači djelovanjem posebne, mistički zasnovane »nematerijalne životne sile« ili bilo koje druge nematerijalne duhovne snage (duše, entelehije, životnoga nagona); suprotstavlja se mehanicizmu i kauzalnosti fizičkoga i anorganskoga svijeta. Gl. zastupnik H. Driesch. „ (<http://www.hrleksikon.info/definicija/vitalizam.html>)

Za Chalmersa (1996) ovaj prigovor zanemaruje vitalistički razlog hipostaziranja nečeg poput duše ili entelehije. Vitalisti su sumnjali mogu li fizički mehanizmi izvoditi sve kompleksne funkcije koje se asociraju sa životom: prilagođavanje na okoliš, reprodukcija, metabolizam i slično. Za vrijeme 17., 18. i 19. stoljeća, kada su vitalistička objašnjenja bila popularna, nije se mnogo znalo o sofisticiranim biokemijskim mehanizmima koji se skrivaju iza funkcija života, pa je takav zaključak bio logičan. U vitalističkim sumnjama objašnjenja života implicitna je teza da je potrebno objasniti kako se određene funkcije vrše. Kako je s vremenom pruženo fizičko objašnjenje spornih funkcija, nestale su vitalističke sumnje. S druge strane, problem svijesti ostaje nepromijenjen, čak i kad su razne funkcije objašnjene. Dakle, kada bi vitalisti bilo prezentirano kompletno fizičko objašnjenje svih fenomena koji se vezuju uz život, on ne bi imao opravdan razlog za tvrdnju da život nije objašnjen. Vitalistička tvrdnja je eksplanatorni konstrukt koji popunjava rupe u znanju, kad se popune rupe nema više mjesta za vitalističku tvrdnju.

4.6.3. *Može li zamislivost biti ispravan vodič do vjerojatnosti?*

Filozofi su često sumnjičavi glede argumenata koji proizlaze iz zamislivosti, tvrde ako je nešto zamislivo ne mora značiti da je moguće. Chalmers (1996) odgovara da je zamislivost od centralne važnosti prilikom objašnjavanja fenomena. Ako prilikom refleksije dođemo do zaključka da je zamislivo odvijanje fizičkih procesa u odsutnosti svijesti, u tom slučaju reduktivno objašnjenje svijesti neće biti zadovoljavajuće. Drugim riječima, reduktivno objašnjenje nekog fenomena putem fizičkih činjenica zahtijeva *a priori* implikaciju fizičkih činjenica na relevantne koncepte. U slučaju da takva implikacije ne postoji, moći ćemo se pitati zašto svijest rezultira iz fizičkih procesa.

4.6.4. *Nisu li Chalmersovi argumenti samo zbirka cirkularnih intuicija?*

Kvalificiranje argumenta kao intuicije ga ne diskvalificira, ili čini manje valjanim, Chalmersova (1996) je namjera bila pokazati koliko su „prirodne“ i jasne intuicije korištene kod argumenata i koliko ih je teško poreći. Osnovna intuicija je da postoji nešto što je potrebno objasniti, fenomen povezan s iskustvom iz prvog lica koji nije moguće zahvatiti iz perspektive trećeg lica. Eksplanandum koji se nameće putem iskustva iz prvog lica, ali ne i putem promatranja iz trećeg lica. Intuicija koja je u podlozi izloženih argumenata je *raison d'être* teškog problema svijesti. Jedinu konzistentan način na koji možemo odbaciti intuicije uključene u argumente je da odbacimo teški problem svijesti u cijelosti.

4.6.5. Ne mora li objašnjenje negdje stati?

Svako objašnjavanje nekog fenomena mora negdje stati, odnosno poanta ovog prigovora je da Chalmers (1996) pokušava objasniti nešto što se ne može objasniti. Primjerice, kada se objašnjava kretanje planeta postojanje gravitacije i mase se uzimaju kao fundamentalne činjenice. Možda bi se i svijest trebala uzeti kao svojevrsna očitost o kojoj ništa relevantno ne možemo reći. Chalmers (1996) se na određen način slaže s navedenim prigovorom, naime, potrebno je nešto uzeti kao fundamentalno, a to je sama svijest. Zakone fizike uzimamo „zdravo za gotovo“ jer su fundamentalni. Ako na isti način pristupimo svijesti, vezu između fizičkog i svijesti shvatimo „zdravo za gotovo“ trebamo i svijest smatrati fundamentalnom, što Chalmers (1996) i čini.

4.6.6. Mogućnost reduktivnog objašnjenja?

Chalmers tvrdi (1996) da se često može naići na poziciju koja prihvaća kritike dosadašnjih pokušaja redukcije poput kognitivnog modeliranja, neurobiološkog objašnjenja, apeliranja na novu fiziku i objašnjenja iz evolucije, ali tvrdi da je plauzibilno redukcionističko objašnjenje svijesti samo pitanje vremena. No, problem s navedenim modelima i teorijama nije u tome da treba promijeniti neke detalje teorije, već je problem u široj eksplanatornoj strategiji. Objašnjenja koja inkorporiraju kvantnu mehaniku, umjetnu inteligenciju, nelinearnu dinamiku proizvesti će sofisticiranija i zanimljivija objašnjenja funkcija, ali neće ništa reći o teškom problemu. Chalmers (1996) ne niječe mogućnost reduktivnog objašnjenja koje bi objašnjavalo nešto više od strukture i funkcije, ali smatra to malo vjerojatnim s obzira da zakoni fizike operiraju unutar domena strukture i dinamike. Objašnjenje svijesti trebamo potražiti negdje drugdje.

5. Naturalistički dualizam

Do sada smo se prvenstveno bavili objašnjenjem, može li se svijest objasniti putem fizikalnih teorija? U ovom poglavlju bavimo se ontološkim pitanjem – „je li svijest fizička?“, sagledat ćemo ontološke posljedice Chalmersovih (1996) argumenata protiv reducibilnosti svijesti. Osnovna poanta argumenata je da svijest logički ne supervenira nad fizičkim što implicira da je materijalizam pogrešan. Osnovni argument protiv materijalizma glasi:

1. „U našem svijetu postoje svjesna iskustva.
2. Postoji logički moguć svijet, fizički identičan našem, u kojem nema svjesnih iskustava.
3. Prema tome, činjenice o svijesti su daljnje činjenice o našem svijetu, nešto više od i različito od fizičkih iskustava.
4. Prema tome, materijalizam nije istinit“ (Chalmers, 1996: 123, prema Berčić, 2012: 180).

Ako je moguć fizički identičan zombi svijet možemo zaključiti da je prisutnost svijesti u našem svijetu „dodatna“ činjenica, koja ne proizlazi direktno iz fizičkih činjenica (Chalmers, 1996). U svakom slučaju, ako pretpostavimo da su do sada izneseni argumenti ispravni možemo zaključiti samo jedno: materijalizam je pogrešan.

Ako je materijalizam pogrešan, kao rješenje nam preostaje dualizam, što znači da postoje fizička i nefizička svojstva svijeta. Postoje mnoge vrste dualizma, te je potrebno vidjeti kakvom dualizmu vode Chalmersovi argumenti. Svijest ne supervenira logički nad fizičkim, ali to ne znači da uopće ne supervenira. Osim logičke postoji i prirodna supervenijencija, u izloženim argumentima nigdje se ne dovodi u pitanje prirodna supervenijencija, stoga Chalmers (1996) vrstu dualizma koju zastupa naziva *naturalistički dualizam*.

Prema Howardu Robinsonu (2003) dualizam je doktrina u filozofiji uma prema kojoj su um i tijelo „radikalno različite prirode“. Autor napominje da se način artikulacije spomenute radikalne različitosti može izvesti na različite načine, što vodi različitim vrstama dualizma, ali dvije se karakteristike smatraju najproblematičnijim za fizički opis. Prva od njih je svjesno iskustvo, a druga je intencionalnost, dakle dualista smatra da se navedeni fenomeni ne mogu objasniti putem fizičkih termina. Klasična verzija dualizma je kartezijanski dualizam supstancija, a Berčić (2012) ga naziva stereotipom antinaturalističke pozicije. Prema Heil

(2012) suvremeni filozofi smatraju kartezijanski dualizam uveliko promašenom i netočnom pozicijom. No, autor navodi da je problem interakcije uma i tijela, odnosno kako mentalno i fizičko mogu kauzalno interagirati problem koji je izniknuo iz privaćanja kartezijanske slike uma. Berčić (2012: 209) navodi da ovakav tip dualizma uglavnom „...koristi *a priori* argumente, oslanja se na intuicije o mogućnosti bestjelesne egzistencije i na intuicije koje pokazuju da je prirodna znanost sasvim irelevantna za objašnjenje prave prirode svjesnih mentalnih stanja. Kao što je prethodno spomenuto za dualista se svijest ne može objasniti putem fizičkih termina, što znači da se „*postojanje svijesti ne može uklopiti u suvremenu znanstvenu sliku svijeta*“ (Berčić, 2012). Berčić (2012: 209) nas upozorava da se iz navedenog unutar konteksta dualizma ne izvodi zaključak o potrebi negiranja postojanja mentalnih stanja ili neadekvatnost mentalnih stanja, već se zaključuje da je „suvremena znanstvena slika svijeta iz svoje osnove *nepotpuna* te da zbog toga ne može objasniti karakteristike i nastanak svjesnih mentalnih stanja“.

Tip dualizma koji nas najviše zanima u ovome radu je naturalistički dualizam, za kojeg Berčić (2012: 209) kaže „...izraz naturalistički dualizam prije zvuči kao oksimoron nego kao naziv ozbiljne filozofske pozicije.“ Chalmers se ne bi složio s time. Naprotiv, on smatra da dualizam ne mora biti antiznanstvena i antinaturalistička filozofska pozicija. No, također smatra da je suvremena znanstvena slika svijeta nepotpuna, iz čega, za razliku od „tradicionalnih“ dualista ne izvodi zaključak da je zbog toga nebitna za objašnjavanje svjesnih stanja. Naprotiv, znanstvenu sliku svijeta je potrebno proširiti i upotpuniti. „Postojanje svijesti tek treba uvesti u znanstvenu sliku svijeta. Svjesna mentalna stanja postoje, to znamo direktnim iskustvom te stoga ne možemo poricati njihovo postojanje, a budući da su nesvodiva na bilo koju drugu vrstu stanja, njihovo postojanje trebamo prihvatiti kao fundamentalnu činjenicu o svijetu u kojem živimo“ (Berčić, 2012: 209).

Suvremena znanost (Chalmers, 1996) nam govori da je fizički svijet kauzalno zatvoren, što znači da za svaki fizički događaj postoji dovoljan fizički uzrok. Prema tome, u svijetu zaista nema mjesta za dekartovski „duh u mašini“ s kauzalnom moći. Dualizam koji se ovdje predstavlja je dualizam svojstava, što znači da svjesna iskustva uključuju svojstva individue koja nisu sadržana unutar fizičkih svojstava individue, ali mogu zakonito ovisiti o fizičkim svojstvima. Drugim riječima, svijest je ontološki neovisna od fizičkih činjenica, ali je povezana s njima putem *psihofizičkih* zakona. Chalmersu (1996) je plauzibilno da svijest proizlazi iz fizičke baze, ali nije logički nužno da proizlazi iz fizičke baze. Slijedi nam

zaključak da svijet proizlazi iz fizičkog supstrata posredstvom kontingentnih zakona prirode koji nisu implicitni u fizičkim zakonima.

Prema nekim autorima, poput Searlea (Chalmers, 1996), ova pozicija spada u materijalizam, a ne dualizam zato što ostavlja autonomiju fizičkim činjenicama te postulira snažnu zakonsku vezu s fenomenalnim činjenicama. Chalmers (1996) napominje da ovo nije samo terminološki spor, upravo zbog toga što postojanje činjenica koje nisu obuhvaćene fizičkim činjenicama potrebuje neki drugi naziv nego „materijalizam“.

Bitna točka naturalističkog dualizma je, kao što je već spomenuto, njegova kompatibilnost sa suvremenom znanosti, odnosno u ovoj poziciji nema ništa natprirodno. Najbolji način (Chalmers, 1996) za razmišljanje o naturalističkom dualizmu je sljedeći. Fizika postulira nekolicinu fundamentalnih elemenata svijeta: prostor – vrijeme, masa – energija, napon, spin i slično. Osim toga, postoji određen broj fundamentalnih zakona koji se ne mogu objasniti u fundamentalnijim terminima, oni se smatraju primitivnima. Nadalje Chalmers (1996) tvrdi kada se fundamentalni elementi i fundamentalni zakoni poslože dobivamo gotovo cjelokupnu realnost. Upravo se iz ovog razloga fundamentalna teorija u fizici ponekad naziva „teorija svega“. No, svijest logički ne supervenira nad fizičkim činjenicama što znači da „teorija svega“ može zaslužiti svoje ime u punom smislu tek kada uključi svijest u svoje okrilje, a za to je potrebno formulirati nova fundamentalna svojstva i zakone. To se može odvit na dva načina. Možemo uvrstiti iskustvo kao fundamentalno svojstvo svijeta, što bi ga stavilo na istu razinu kao i prostor – vrijeme, napon, spin i slično. Drugi način se odnosi na mogućnost postojanja neke druge klase novih fundamentalnih svojstava, iz kojih su fenomenalna svojstva derivirana. Nova fundamentalna svojstva ne mogu biti fizička, ali mogu biti nefizička svojstva nad kojima su fenomenološka svojstva logički supervenijentna. Takva svojstva bi bila povezana s iskustvom na isti način kao što su primarna fizička svojstva povezana sa sekundarnim fizičkim svojstvima poput temperature. Chalmers (1996) ih naziva *protofenomenalnim* svojstvima zbog toga što ona sama nisu fenomenalna, ali mogu proizvesti fenomenalna svojstva. Protofenomenalna¹⁸ svojstva dodatno kompliciraju ontologiju, ona sama po sebi nemaju fenomenalna svojstva, ne mogu biti fizička, ali instanciranje mnogih ovakvih svojstava može rezultirati iskustvom. Iz navedenog je očito da nije lako zamisliti kako bi to funkcioniralo, ali Chalmers (1996) navodi kako je njihovo postojanje moguće jer ih se ne može *a priori* odbaciti.

¹⁸U daljnjem tekstu termin „fenomenalna“ obuhvaća fenomenalna i protofenomenalna svojstva, osim ako nije drugačije naznačeno.

Prema Chalmersu (1996) uz nova fundamentalna svojstva dolaze i novi fundamentalni zakoni – psihofizički zakoni. Oni specificiraju kako se fenomenalna svojstva odnose i ovise o fizičkim svojstvima. Ne interferiraju s fizičkim zakonima, pošto oni tvore zatvoren sustav, već su supervenijentni i pokazuju nam kako iskustvo proizlazi iz fizičkih procesa. Psihofizički zakoni su nužni za ovakav tip dualizma, pošto se iz fizičkih zakona ne može zaključiti o prirodi veze fizičke i fenomenalne domene. Chalmers (1996) navodi da za sada ne znamo puno o tome kakva bi relevantna fundamentalna teorija o svijesti bila ili kakvi bi bili fundamentalni psihofizički zakoni. Postoje modeli mogućih psihofizičkih zakona i fundamentalnih svojstava koji se vode Chalmersovom teorijom, o kojima ekstenzivno piše u knjizi *The Character of Consciousness* (2010). Chalmers (1996) tvrdi da postoje čvrste osnove za vjerovanje u postojanje zakonske veze između fizičkih svojstava i svjesnog iskustva, a svaka takva veza je popraćena fundamentalnim zakonima.

Situaciju sa sviješću Chalmers (1996) uspoređuje sa situacijom u kojoj je elektromagnetizam bio u 19. stoljeću. Elektromagnetizam se pokušao objasniti putem zakona fizike koji su bili poznati u ono vrijeme, odnosno pokušavao se objasniti mehanicističkim putem, što se pokazalo jalovim. Naposljetku se pokazalo da fenomen elektromagnetizma moramo shvaćati kao fundamentalno svojstvo svemira ako želimo objasniti pojave poput elektromagnetskog napona i elektromagnetskih sila, što je Maxwell i učinio. Dakle, formirani su novi fundamentalni zakoni čime je proširena naša slika svijeta, odnosno proširena je ontologija. Ako želimo adekvatno objasniti svijest Chalmers (1996) smatra da ponovno moramo učiniti istu stvar, odnosno proširiti ontologiju i svijest smatrati fundamentalnim svojstvom svemira. Kao što je Maxwellovo formuliranje fundamentalnih zakona elektromagnetizma bilo unutar naturalističke paradigme znanosti tako bi i definiranje fundamentalnih psihofizičkih zakona ostalo unutar naturalističke paradigme. Svijet bi se i dalje sastojao od mreže fundamentalnih svojstava i fundamentalnih zakona, te bi cjelokupna realnost bila objašnjena u tim terminima. Također je bitno za napomenuti da uvođenje novih fundamentalnih zakona nije kontradiktorno ni u čemu sa suvremenom fizikom, već je nadopunjuje. Najjednostavnije rečeno, fizička teorija objašnjava fizičke procese, a psihofizička teorija objašnjava kako je moguće iskustvo na temelju tih procesa.

Sada je jasno zašto Chalmers (1996) svojoj poziciji daje naziv naturalistički dualizam, upravo zbog moguće kompatibilnosti sa suvremenom znanstvenom slikom svijeta. Iako je Chalmersova pozicija dualistička, uspjela je izbjeći zamku postuliranja transcendentne sfere u kojoj obitava svijest. Kod Chalmersa je situacija upravo suprotna – svijest je prirodan

fenomen.. Ponekad se „naturalizam“ smatra sinonimom „materijalizmom“, no Chalmers vjeruje da je moguć naturalizam, a da nije materijalistički, što nastoji pokazati svojim pristupom svijesti.

Chalmers u svojoj prvoj knjizi iz 1996. *The Conscious Mind: In Search of A Theory of Conscious Experience* uglavnom zastupa stajalište naturalističkog dualizma, ali napominje da postoji mogućnost monizma. Prema monizmu fizičko i fenomenalno su dva aspekta iste supstancije, nešto poput odnosa materije i energije. No, to ne bi bio monizam materijalističkog tipa, već neka nematerijalistička varijanta monizma, ali Chalmers (1996) ne specificira kakva. U kasnijim radovima poput *Panpsychism and Panprotopsychism* iz 2013. godine Chalmers detaljno razmatra panpsihističku poziciju te je osobno podijeljen između naturalističkog dualizma i panpsihizma.

6. Kritika Chalmersovog pristupa svijesti:

Materijalist može na dva načina odgovoriti Chalmersu. Prvi način je odbijanje distinkcije između teškog i lakih problema svijesti. Drugi način je prihvaćanje teškog problema svijesti, ali odbijanje dualističke pozicije, odnosno tvrdi se da je teški problem svijesti moguće objasniti unutar materijalističke pozicije. Chalmers (2010) je podijelio materijalističke pozicije u tri općenita tipa: A, B i C. Odbijanje distinkcije između teškog i lakih problema spada u tip A materijalizma, dok rješavanje teškog problema unutar materijalizma spada u B i C tip materijalizma.

6.1. Materijalizam tipa – A

Prema materijalizmu tipa – A (Chalmers, 2003) ne postoji eksplanatorni jaz između fizičkih i fenomenalnih istina, drugim riječima ne postoji teški problem svijesti jer je svijest objašnjiva u fizičkim terminima. Čak i ako postoji eksplanatorni jaz, on je samo prividan te ga je lako zatvoriti. Za materijaliste tipa – A nije zamislivo postojanje duplikata svjesnih bića koji nemaju ili imaju invertirana svjesna stanja, odnosno zombija. U principu nema činjenica koje Mary ne poznaje iz svoje crno – bijele sobe. Kada napusti sobu i prvi puta vidi boje u najboljem slučaju stekne sposobnost. Materijalizam tipa – A ponekad poprima oblik eliminativizma prema kojem svjesna stanja i fenomenološke činjenice ne postoje. Osim eliminativizma ovdje spadaju i analitički funkcionalizam te logički bihevizizam prema kojima svijest postoji, ali samo ako na nju gledamo u funkcionalnim i bihevizualnim terminima. Karakteristika ovog tipa materijalizma je što kod refleksije o svijesti nije potrebno objasniti ništa više od raznih funkcija – objasnivši funkcije objasnili smo svijest. Relevantne

funkcije i njihovo međudjelovanje može biti poprilično suptilno i kompleksno, osim funkcija okolišni čimbenici mogu igrati važnu ulogu. Za Chalmersa (2003) očit problem s materijalizmom tipa – A je to što ignorira očito, a to je fundamentalna intuicija na kojoj autor gradi svoju teoriju – osim objašnjenja funkcija potrebno je objasniti samu činjenicu da smo svijesni, a to potrebuje zasebni eksplanandum.

6.2. Materijalizam tipa – B

Prema materijalizmu tipa – B (Chalmers, 2003) postoji eksplanatorni jaz između fizičke i fenomenalne domene, ali ne postoji ontološki jaz. Zombiji su zamislivi, ali nisu metafizički mogući. Mary ne poznaje neke fenomenalne istine o boji, međutim te su činjenice sadržane o činjenicama o fizičkoj realnosti. Kad napusti svoj monokromatski životni prostor Mary nauči stare činjenice na nov način. Dakle, postoji teški problem svijesti, ali se može riješiti unutar materijalizma. Prema najčešćoj verziji materijalizma tipa – B fenomenalna stanja su identična određenim fizičkim i funkcionalnim stanjima. Identitet između fizičkog i mentalnog je u određenim aspektima analogan identitetu između vode i H₂O te gena i DNK. Navedeni identiteti nisu plod konceptualne analize, već se do njih došlo empirijskim putem – koncept vode je drugačiji od koncepta H₂O, ali referiraju na istu stvar u prirodi. Iz perspektive materijalizma tipa – B slična situacija je sa sviješću. Koncept svijesti je različit od bilo kojeg fizičkog ili funkcionalnog koncepta, ali naposljetku možda empirijskim putem saznamo da se oni zapravo odnose na istu stvar u prirodi. Ovim putem održiv je eksplanatorni jaz, bez postuliranja ontološkog jaza. Za Chalmersa (2003) problem s ovom pozicijom je što pretpostavlja da se epistemološki jaz kod problema svijesti ne razlikuje od eksplanatornih jazova u ostalim domenama znanosti. Naime, objašnjenje identiteta između gena i DNA nije *epistemološki primitivno*, identitet je moguće deducirati iz fizičkih činjenica svijeta. S druge strane, materijalist B – tipa mora priznati da je identitet između svijesti i fizičkih ili funkcionalnih stanja epistemološki primitivno, jer bi u suprotnom bio materijalizam tipa – A. Ovakva vrsta „primitivnosti“, odnosno svojstva da se ne može govoriti o bazičnijim principima je karakteristična za fundamentalne zakone prirode. Dakle, zastupnik ove pozicije priznaje da princip ima status fundamentalnog zakona, ali mu pripisuje ontološki status identiteta.

6.3. Materijalizam tipa – C

Prema materijalizmu tipa – C (Chalmers, 2003) postoji duboki eksplanatorni jaz između fizičke i fenomenalne domene, ali ga je u principu moguće zatvoriti. Zombiji su zamislivi za sada, ali neće biti u budućnosti. Mary nedostaju informacije o fenomenalnom, ali će se pokazati da joj ništa ne nedostaje. Iako ne možemo zamisliti kako riješiti težak problem svijesti, on je rješiv u principu. Prema ovoj poziciji postulirali smo eksplanatorni jaz samo zbog naših ograničenja. Na primjer, predskorotovci nisu razumjeli kako tvar može biti energija, mi ne razumijemo kako svijest može biti fizička (Nagel, 1974, prema Chalmers, 2003). Drugim riječima, zombiji i slični koncepti su prima facie zamislivi za nas na ovom stupnju razvoja znanosti, ali oni nisu idealno zamislivi (pod uvjetima idealne racionalne refleksije). Ako je ovo istinito nama će se činiti da postoji jaz između fizičkih procesa i svijesti, ali to je samo zbog naših ograničenja, jer takav jaz zapravo ne postoji. Chalmers (2003) tvrdi da nam nova saznanja mogu donijeti samo još više objašnjenja u formi strukture i dinamike pomoću čega, kako je prethodno pokazano, se ne mogu objasniti fenomenalna iskustva.

6.4. Daniel C. Dennett

Dennett (1997) naziva Chalmersovu podjelu na teške i lake probleme svijesti „generatorom iluzija“, a za to nudi dva primjera. U prvom primjeru imamo vitalista koji analogno teškom i lakom problemu u domeni svijesti postavlja isti problem kod objašnjenja života. Zamišljeni vitalist ne vidi kako rješavanje lakih problema svijesti omogućuje objašnjenje teškog problema, odnosno život ne može biti objašnjenje relevantnih funkcija. Chalmersov odgovor na ovu kritiku je pružen u poglavlju rada „4.6.2. Nisu li vitalističke teze o životu isto što i Chalmersove teze o svijesti?“. Drugi primjer se također obračunava s teškim problemom. U ovom slučaju imamo zamišljenog neuroznanstvenika Crocka koji se bavi percepcijom. On je stvorio umjetan problem prilikom istraživanja percepcije koji je analogan teškom problemu svijesti. Kada je riješio sve probleme koji su bili „laki“ problemi percepcije, nije ni zamijetio da je istodobno riješio i „težak“ problem percepcije.

Chalmers (Dennett, 1997) nije upao u zamke koje demonstriraju navedeni primjeri, barem ne u cijelosti. Na primjer, suočen s argumentima vitalista Chalmers tvrdi da je njegov tip skepticizma koji vodi do teškog problema fundamentalno drugačiji. Naime, svijest se ne može objasniti putem funkcija – upravo se u ovoj točki Dennett ne slaže s Chalmersom. Za Denneta (1997) ne ostaje ništa, nikakav reziduum poput svijesti nakon što pažljivo analiziramo i razdvojimo funkcije poput oduševljenja s jednim stvarima i užasa pred drugim, mogućnosti da

u jednom trenu budemo svjesni samo nekoliko stvari i slično. Drugim riječima, Dennet (1997) ne priznaje postojanje fenomenalnih svojstava¹⁹, već ih kategorizira kao „izvršavanje funkcija“.

Pretpostavka o fundamentalnom karakteru svijest je neuvjerljiva za Dennetta. Paralela s fizikom ne uspijeva zbog toga što fizičari, za razliku od Chalmersa imaju pregršt indirektnih dokaza koji potkrjepljuju uvođenje fundamentalnih kategorija.

6.5. Patricia Smith Churchland

Churchland (1997) se pita može li išta konstruktivnog ispasti iz postuliranja teškog problema svijesti, ili je to kontraproduktivna strategija unutar znanosti uma. Autorica se slaže s konstatacijom da je svijest „težak“ problem, ali nije ništa teži od ostalih problema u neuroznanosti. Na primjer, zašto sanjamo i spavamo, kako mozgovi homeotermnih²⁰ organizama zadržavaju konstantnu temperaturu usprkos varirajućim vanjskim uvjetima. Za Chalmersa, nešto razdvaja svijest od ostalih problema tako da stoji zasebno kao težak problem. Churchland (1997) se pita koje je opravdanje za postavljanje problema upravo kod svijesti, odnosno na temelju kojih dokaza možemo zaključiti da nećemo poznavati neuralne mehanizme svijesti ako riješimo sve lake probleme. To što netko može zamisliti mogućnost, nije dokaz za stvarnu mogućnost.

Drugi razlog sumnje u Chalmersovu hipotezu – svijest će ostati misterij čak i kada riješimo sve lake probleme – je njena nekompatibilnost s teorijama koje istražuju mogućnost da su funkcije poput pažnje i kratkoročnog pamćenja krucijalne u objašnjavanju svijesti. Ovaj pristup se temelji na opažanjima koja nam govore da osobe mogu biti nesvjesne stimulansa na koje ne obraćaju pažnju, ali mogu postati svjesne tih stimulansa kad se usmjeri pažnja na njih. Churchland (1997) navodi da je pažnja tijesno povezana sa sviješću, no to se naravno može ispostaviti pogrešnim, ali jedino putem empirijskih dokaza. Glavna zamjerka Chalmersu je što teški problem svijesti postavlja na temelju misaonog eksperimenta, a ne empirijskih podataka. Dakle, tvrdnja da je nešto moguće, ne znači da je to zapravo moguće.

¹⁹ Za više o Dennetovom stavu o fenomenalnom iskustvu vidi: *The fantasy of first-person science*, <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm>

²⁰ Homeotermni organizmi su oni koji imaju visok intenzitet metabolizma, tj. veliku proizvodnju topline, uglavnom griju tijelo vlastitim metabolizmom. Evolucijom su razvili mehanizme koji održavaju stalnu temperaturu unutrašnje jezgre između 36,5-37,1 °C (26-42 °C) u širokom rasponu okolišnih temperatura. Temperatura jezgre bitno je različita od temperature okoliša. (<http://www.mef.unizg.hr/if/handouti/termonl/tsld003.htm>)

Churchland (1997) dovodi u pitanje konceptualnu koherentnost teškog problema, odnosno je li dovoljno jasno definiran da bi se moglo o njemu razmišljati kao o fundamentalnom empirijskom principu. Evidentno je da qualije, odnosno fenomenalna iskustva postoje kod određenih prototipskih primjera poput osjećaja boli nakon što nam „cigla padne na glavu“ ili „plavetnilo mora za sunčanog dana“, no stvari nisu toliko jasne kad se odmaknemo od takvih prototipskih primjera. Naime, neke su naše perceptualne sposobnosti ponešto suptilnije od navedenih, kako što je to osjećaj položaja tijela. Prema nekim filozofima poput Elizabeth Anscombe (Churchland, 1997) možemo znati položaj naših udova, bez qualia koje bi se odnosile na to. Churchland (1997) se ne slaže s navedenim stavom o položaju udova, ali to nije važno jer je poanta u tome da nema konsenzusa po pitanju qualia u mnogim slučajevima. Dakle, poteškoća sa strategijom teškog problema je u tome što pretpostavlja da je klasa svjesnih iskustava mnogo bolje definirana nego što zapravo jest u znanosti i filozofiji. Ako se fokusiramo samo na prototipske primjere lako možemo doći do zaključka da je klasa dobro definirana, ali kad se suočimo s netipičnim primjerima dolazi do problema definiranja pripadaju li u klasu qualia ili ne.

Nakon što je dovela u pitanje valjanost teškog problema Churchland (1997) se okreće prema „lakim“ problemima. Bitno je naglasiti da za mnoge lake probleme nemamo ni približno rješenje. Na primjer, ne postoji ništa što nalikuje suvisloj teoriji koja bi mogla objasniti kratkoročno ili dugoročno pamćenje. Potpis također predstavlja zagonetku, naime približno je isti koristimo li dominantnu ili nedominantnu ruku, nogu, usta ili olovku pričvršćenu na rame. Pitanje je kako je „moj potpis“ reprezentiran unutar živčanog sustava, kako mogu potpuno različite grupe mišića izvesti istu zadaću. Churchland (1997) kaže da pitanja poput navedenog uopće ne razumijemo. Odnosno, ne nedostaju nam samo detalji kojima treba popuniti slagalicu, već ne postoje ni osnovni koncepti i teorije o fundamentalnim funkcijama živčanog sustava poput motoričke kontrole, učenja i slično. Churchland (1997) smatra da je podjela na teške i lake probleme analogna s podjelom na sublunarnu i supralunarnu sferu u srednjovjekovnoj fizici. Sublunarna sfera je spoznatljiva i objašnjenje njene fizike se temelji na Aristotelovom učenju. Događaji unutar supralunarne sfere nisu objašnjivi, ni razumljivi, te na njih ne djeluju sile koje djeluju u sublunarnoj sferi. Poanta ove analogije je to da je prerano svijest proglasiti zasebnim fenomenom, kao što je to učinjeno sa supralunarnom sferom, na sadašnjem stadiju razvoja neuroznanosti i kognitivne znanosti.

Prikazana kritika Patricie Smith Churchland prvenstveno se fokusirala na definiranje problematskog područja teškog i lakih problema. Druga linija njezine kritike optužuje

Chalmersa za *argumentum ad ignorantiam* – argument iz neznanja. To je logička pogreška prema kojoj se neznanje koristi kao ključna premisa iz koje se povlače zaključci. Dakle, argument iz neznanja nam govori da je određeno vjerovanje istinito samo zbog toga što nismo sigurni da nije. Churchland (1997) argument definira na sljedeći način:

F je fenomen o kojem znanost ne zna mnogo, prema tome:

- 1) F nikada ne može biti objašnjen
- 2) Nikakvo znanstveno otkriće ne može produbiti naše razumijevanje F
- 3) F se nikad ne može objasniti putem svojstava vrste S

Churchland (1997) kaže da iz činjenice što nešto ne znamo, ništa zanimljivo ne slijedi, no kušnja da nam naše neznanje govori nešto pozitivno, mistično ili čak metafizičko je svakako prisutna. Misterioznost nekog problema nije činjenica o problemu, već je to epistemološka činjenica o nama. Govori nam o tome gdje se nalazimo s trenutačnim razvojem znanosti, što možemo razumjeti i zamisliti. Preciznije rečeno, ono što možemo i ne možemo razumjeti je epistemološka činjenica o nama, a ne metafizička činjenica o prirodi svemira. S obzirom na to da je neuroznanost još u ranoj fazi razvitka nije začuđujuće što ne možemo zamisliti objašnjenja za neke fenomene uma. Churchland (1997) smatra da je zamislivost previše fleksibilan kriterij za donošenje bilo kakvih argumenata. Na primjer, osoba A tvrdi da može zamisliti mehanizme za senzorno – motornu integraciju u ljudskom mozgu, ali ne može zamisliti mehanizme za svijest. U čemu je razlika, može li detaljno zamisliti rješenje? Ne, jer informacije još nisu poznate, one su empirijskog, *a posteriori*og karaktera. Churchland (1997) navodi nekoliko primjera iz povijesti znanosti koji mogu jasnije ilustrirati ovu poantu. Prije dvadesetog stoljeća problem precesije perihela Merkura se smatrao trivijalnim, samo je trebalo više podataka. Ispostavilo se da je za njegovo rješavanje bilo potrebno promijeniti čitavu paradigmu u fizici, naime tek je s dolaskom Einsteinove teorije relativnosti bilo moguće riješiti problem. Sastav zvijezda se također smatrao zbilja teškim problemom, odnosno kako bi ikad mogli prikupiti uzorak jedne zvijezde. Sa razvojem tehnike spektralne analize ispostavilo se da je taj problem puno lakše riješiv nego što se smatralo. Ovakvih primjera ne nedostaje ni u biologiji. Prije 1953. godine smatralo se da ako se želi riješiti problem kopiranja, odnosno nasljeđivanje značajki s jedne generacije na drugu, potrebno je riješiti problem kako se proteini savijaju. Problem nasljeđivanja je riješen putem DNA, a problem savijanja proteina, koji se smatrao sekundarnim, još nije riješen. Poanta navedenih

priča jest da a iz perspektive neznanja teško prepoznati koji je problem zapravo težak, a koji je lagan.

Churchland i Dennett spadaju u materijaliste tipa – A, njihov se pristup naziva „deflacionistički“ jer pokušavaju umanjiti teški problem putem pozivanja na analogije iz drugih domena. Odabrali smo njihove kritike jer zastupaju najradikalnije stajalište s obzirom na Chalmersovu poziciju. Chalmers (1997) smatra da kritike putem analogije nisu ozbiljne, jer je upravo cijela poanta anti – redukcionističkih argumenata da ne postoji analogija između problema svijesti i problema u drugim domenama. Druga linija kritike na koju se oslanja ovaj pristup je stav da je problem riješen ako objasnimo funkcije. Dennett (1997) u svom članku poziva Chalmersa (1997) da pruži „nezavisan“ dokaz za „postuliranje“ iskustva. To je promašena strategija upravo zbog toga što iskustvo nije postulirano u svrhu objašnjavanja nekog drugog fenomena, već je fenomen koji je potrebno objasniti. Prema Chalmersu (1997) to je fenomen za koji se ispostavilo da je fundamentalan, odnosno ireducibilan. Na Churchlandičin (1997) zahtjev za jasnijom demarkacijom između teškog i lakog problema Chalmers (1997) tvrdi da je pitanje pogrešno postavljeno. Postavljanje distinkcije između problema pažnje, učenja, kratkoročnog i dugoročnog pamćenja na jednoj stvari i svijesti na drugoj strani je pogrešno. Distinkcija se tiče objašnjavanja izvođenja funkcije i objašnjavanja subjektivnog iskustva. Naime, plauzibilno je da koncepti poput pamćenja, pažnje, pa čak i svijesti podrazumijevaju elemente i funkcije i subjektivnog iskustva. Ilustrativan primjer pomoću kojeg možemo zorno vidjeti razliku u pristupu svijesti je problem objašnjenja senzorno – motorne kontrole. Istina je da ne znamo mnogo o mehanizmima koji su u podlozi navedenog fenomena, ali znamo što trebamo učiniti da ga objasnimo. Potrebno je objasniti kako se informacije iz različitih „senzornih područja“ integriraju i koriste za kontrolu ponašanja, ovo je zapravo još jedan problem o objašnjenju funkcija (Chalmers, 1997).

7. Zaključak:

Namjera ovog rada je pružiti uvid u „teški problem svijesti“ i njegove implikacije kako ih vidi Chalmers. U uvodnom dijelu rada pokušali smo suziti problematsko područje i „pročistiti“ „svijest“ od svih terminoloških nejasnoća koje dolaze u paketu s toliko širokim pojmovima. Prvo smo odredili specifikum svijesti koji je odvađa od ostalih fenomena uma, te smo pokušali uvidjeti zašto ona zavređuje toliko pažnje. To je upravo zbog perspektive prvog lica, koja se najjezgrovitije može sažeti u Nagelovoj frazi „*kako je to biti neki organizam*“. Problem svijesti smo uže odredili putem upućivanja na dva glavna koncepta svijesti, a to su fenomenološki i psihološki koncept svijesti. Potonji se koristi za mnoštvo različitih fenomena poput, svjesnosti, introspekcije, pažnje, samosvijesti i slično, koji kako u znanstvenom, tako i u svakodnevnom govoru ulaze pod termin „svijest“. Psihološkim konceptom svijesti se prvenstveno bavi kognitivna znanost, no, fokus ovog rada je bio na fenomenološkom konceptu svijesti, koji se odnosi na spomenutu perspektivu prvog lica. Nakon određivanja dva temeljna koncepta svijesti opisali smo razliku između teškog i lakog problema svijesti. Distinkcija između fenomenološkog i psihološkog i „teškog“ i „lakog“ problema svijesti je analogna, naime, psihološki koncept svijesti se poklapa s „lakim“ problemima svijesti, dok se fenomenološki koncept svijesti poklapa s „teškim“ problemom svijesti. Iako se može činiti redundantno, nužno je bilo uvođenje obje distinkcije, jer se prvom terminološki precizira koji su aspekti, odnosno kakav je koncept svijesti glavni predmet zanimanja ovog rada. Druga distinkcija nas je uputila na eksplanatorna ograničenja određenih istraživačkih strategija, odnosno istraživanje „lakih“ problema prema Chalmersu (1996) ne može objasniti zašto su mentalni procesi popraćeni iskustvom unutarnjeg života.

Pošto smo definirali osnovni pojam rada, fokus smo prebacili na Chalmersovu argumentaciju protiv materijalizma. Chalmersova teza je da svijest logički ne supervenira nad fizičkim činjenicama što nastoji potkrijepiti putem pet argumenata od kojih je Chalmersu najdraži argument o mogućnosti postojanja zombija, naših dvojnika bez svijesti. U nastavku smo pružili kratak pregled najčešćih prigovora, i odgovora na njih, koji se upućuju argumentima protiv reducibilnosti svijesti. Spomenuti argumenti izriču samo negativnu tvrdnju, odnosno pomoću njih Chalmers nastoji pokazati da se svijest ne može objasniti unutar materijalizma, poglavlje „5. Naturalistički dualizam“ se bavi s „pozitivnom“ tvrdnjom unutar Chalmersovog shvaćanja svijesti, odnosno „naturalistički dualizmom“. Unutar spomenutog poglavlja pružili smo sažet pregled pozicije koja se temelji na dvije teze – svijest je ireducibilna i svijest je fundamentalno svojstvo svemira. Naturalistički dualizam je ontološka pozicija u kojoj

Chalmers nastoji pomiriti dvije spomenute teze o svijesti. Odnosno, svijest se ne može objasniti unutar materijalizma, ali se može objasniti unutar naturalizma, što znači da je svijest objašnjiva unutar paradigme suvremenih prirodnih znanosti. Chalmers nastoji svijesti pronaći „odgovarajuće mjesto u svemiru“ uz bok ostalim fundamentalnim silama poput gravitacije, elektromagnetizma te slabe i jake nuklearne sile, što objašnjava zašto je pozicija naturalistička. Naravno pozicija je dualistička jer Chalmers smatra da svijest nije objašnjiva putem fizičkih činjenica, no ovdje nije riječ o kartezijanskom dualizmu supstancija, već o dualizmu svojstava.

Posljednje poglavlje posvećeno je Chalmersovom pregledu različitih tipova materijalizma čija je svrha pružiti kategorizaciju pozicija koje se ne slažu s Chalmersovom. Prezentirane su dvije kritike autora Daniela C. Dennetta i Patricie Smith Churchland koje dolaze iz najradikalnijeg tabora, a to je materijalizam tipa – A koji negira postojanje teškog problema svijesti. Teški problem svijesti, a posljedično i naturalistički dualizam su kontroverzne pozicije unutar filozofije uma, te su meta mnogih kritika i osporavanja.

8. Literatura:

Berčić, Boran (2012) *Filozofija: svezak drugi*. Zagreb: Ibis grafika

Bourget, David, Chalmers, David J. (2014) „What do philosophers believe?“ *Philosophical Studies* 170 (3): 465-500.

Block, Ned (1993) „Troubles with Functionalism“, u: Goldman, Alvin I. (ur.). *Readings in Philosophy and Cognitive Science*. Cambridge: A Bradford Book, 231 – 253.

Chalmers, David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of A Theory of Conscious Experience*. Oxford: Oxford University Press

Chalmers, David J. (1997) „Moving Forward on the Problem of Consciousness““, u: Shear, Jonathan (ur.). *Explaining Consciousness – The „Hard Problem“*. Cambridge: The MIT Press, 379 – 421.

Chalmers, David J. (2003) „Consciousness and its Place in Nature“, u: Stich, Stephen P., Warfield, Ted A. (ur.). *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd: 102 – 143.

Chalmers, David J. (2010) *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David J. (2013) „Panpsychism and Panprotopsyism“
<http://consc.net/papers/panpsychism.pdf> (1.2.2016.).

Churchland, Paul M. (1993) „Eliminativni materijalizam i propozicijski stavovi“, u: Mišćević, Nenad, Prljčić, Snježana (ur.). *Filozofija psihologije: zbornik tekstova*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 45 – 64.

Churchland Smith, Patricia (1997) „The Hornswoggle Problem“, u: Shear, Jonathan (ur.). *Explaining Consciousness – The „Hard Problem“*. Cambridge: The MIT Press, 37 - 45.

Dennett, Daniel C. (1997) „Facing Backwards on the Problem of Consciousness“, u: Shear, Jonathan (ur.). *Explaining Consciousness – The „Hard Problem“*. Cambridge: The MIT Press, 33 - 37.

Filipović, Vladimir (1984) *Filozofijski riječnik*. Zagreb: Nakladni zavod matice.

Jackson, Frank (1986) „What Mary Didn't Know“ *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-295.

- Kim, Jaegwon (1998) „The mind-body problem after fifty years“ *Royal Institute of Philosophy Supplement* 43: 3-21.
- Kutleša, Stipe (2012) *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Miščević, Nenad (1993) „Uvod“, u: Miščević, Nenad, Prljčić, Snježana (ur.). *Filozofija psihologije: zbornik tekstova*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1- 16.
- Nagel, Thomas (1999) „Kako je to biti šišmiš?“ Treći program Hrvatskog radija 55/56: 225 – 233.
- Pećnjak, Davor (2013) *Uvod u filozofiju uma*. Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu.
- Robinson, Howard (2003) „Dualism“ u: Stich, Stephen P., Warfield, Ted A. (ur.). *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd: 85 – 102.
- Searle, John R. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: A Bradford Book.
- Shear, Jonathan (1997) „Introduction“ u: Shear, Jonathan (ur.). *Explaining Consciousness – The „Hard Problem“*. Cambridge: The MIT Press, 1 – 9.