

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Leon Petrač

**OD ANAKSAGORE DO CHALMERSA:  
POVIJESNI PREGLED FILOZOFIJE UMA**

Zagreb, 2022.

Ovaj rad izrađen je na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti pod vodstvom doc. dr. sc. Luke Janeša i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2021./2022.

<b>1. Uvod</b>	<b>1</b>
<b>2. Poimanje uma u antici i kod Descartesa</b>	<b>2</b>
2.1. Anaksagora	2
2.2. Platonovi dijalozi	3
2.3. Aristotel	5
2.4. Kartezijanski dualizam	7
2.5. Dualističke i monističke teorije	8
2.6. Gilbert Ryle i duh u stroju	9
<b>3. Fizikalističke teorije uma</b>	<b>13</b>
3.1. Biheviorizam	14
3.2. Teorije identiteta	16
3.3. Funkcionalističke teorije	18
<b>4. Fenomenološki i psihološki um</b>	<b>19</b>
4.1. Fenomenološki argument »What is It Like to Be a Bat«	20
4.2. Fenomenološki argument »argument iz znanja«	23
4.3. Fenomenološki argument »objašnjavalački jaz«	24
4.4. Fenomenološki argument »kognitivna zatvorenost«	25
4.5. Fenomenološki argument »kineska soba«	27
<b>5. Naturalistički dualizam Davida. J. Chalmersa</b>	<b>29</b>
5.1. <i>Bridging</i> problem: laki i teški problemi svijesti	30
5.2. Kritika funkcionalističkih teorija svijesti	32
5.3. Nereduktivno objašnjenje svijesti	34
<b>6. Skiciranje nove teorije svijesti</b>	<b>36</b>
6.1. Princip strukturalne koherencije ( <i>Non-basic principle</i> )	37
6.2. Princip organizacijske invarijacije ( <i>Non-basic principle</i> )	38
6.3. Teorija dvostrukog aspekta informacije ( <i>Basic principle</i> )	39
<b>7. Zaključak</b>	<b>40</b>
<b>8. Popis literature</b>	<b>44</b>
<b>9. Sažetak</b>	<b>47</b>
<b>10. Summary</b>	<b>48</b>

## 1. Uvod

U ovom radu nastojat ćemo ponuditi adekvatan pregled razvoja *mind-body* problema, i to od njegovih začetaka u antici, pa do suvremenih filozofskih rasprava koje se odvijaju u radijusu ove plodne filozofijske tematike. U okvirima antičke epohe u filozofiji izložit ćemo i evaluirati razmatranja filozofa kao što su Anaksagora, Platon i Aristotel, uz zamjedbu da je u antičkim vremenima um bio usko povezan uz pojam duše. Pritom su neki filozofi duši pripisivali um, time zastupajući svojevrsni dualistički pogled na problematiku, dok u drugu ruku neki mogu biti svrstani u margine određenih suvremenih materijalističkih teorija. Iz domene antike proći ćemo kroz kartezijanski dualizam koji je u novovjekovnoj epohi filozofije razvio René Descartes. Pritom naznačujući kako je njegova metodička sumnja iznjedrila dualistički pogled na um i tijelo, te kako je sam taj pogled kasnije iznjedrio novi razvojni panel problematike. Nakon sažete kategorizacije spomenutih filozofa unutar današnjeg poimanja filozofije uma, naznačit ćemo misao britanskog filozofa Gilberta Rylea, zaduženog za postavljanje novih orijentacijskih puteva za danu problematiku, a mogli bismo kazati i – za postavljanje fundamenta discipline filozofije uma. Naime, logički pozitivizam čiji je zastupnik ujedno bio i Ryle, sredinom 20. st. imao je snažan utjecaj na novostvorenu disciplinu. Slijedom toga razmotrit ćemo i pratiti razvoj materijalističkih teorija uma kao što su biheviorizam, *type* i *token* teorije identiteta te funkcionalizam.

Također, razmotrit ćemo kako se putem biheviorističkih teorija pojmovnom analizom nastojalo razriješiti problematiku uma i tijela, te na taj način odrediti sam um. Također i – kako su teorije identiteta bile iznjedrene kao odgovor na manjkavosti biheviorističkih teorija, a kao svojevrsni preokret od pojmova prema stvarima koji je nadošao s funkcionalističkim teorijama uma. Ovaj »razvojni lanac« sačinjen od teorija koje su predstavljale pokušaje odgovora na sve zahtjevnije polemike na putu objašnjenja uma, i sam je iznjedrio nove probleme koji će postaviti nove kriterije za uspješne teorije uma, a i poroditi određene probleme koji su upućeni u smjeru pobijanja spomenutih teorija. Slijedom toga, naposljetku ćemo razmotriti uvođenje razlikovanja psihološkog i fenomenalnog uma od fenomenalnog iskustva, koje je postavio filozof David Chalmers.

Podjelu koju je Chalmers postavio pobudila je potreba za objašnjenjem sve prisutnije problematike subjektivno-kvalitativnog iskustva koje se naziva *qualia*. U zaključku rada, naznačit ćemo da pet znakovitih argumenata, kao svojevrsni misaoni eksperimenti, govore u korist postojanja *qualia*, time negirajući uspješnost već postojećih fizikalističkih teorija. Naime, postaviti ćemo hipotezu da naturalistički projekt koji je započeo kao obećavajući zadatak, završava u neugodnoj poziciji unutar koje dotične mora objasniti, tvrdimo, neobjašnjivim fizikalističkim terminima.

## **2. Poimanje uma u antici i kod Descartesa**

Kako bismo temeljito shvatili pozadinu problema filozofije uma – što su to dualističko i materijalističko shvaćanje uma – ponajprije ćemo razmotriti nauke povijesnih mislilaca epoha antike i novoga vijeka. Stoga u fokus razmatranja postavljamo Anaksagoru, Platona, Aristotela i Descartesa kako bismo jasno shvatili na koji se način um poimao prije pozitivističkog utjecaja na filozofiju. Također, u narednim razmatranjima vidjet ćemo kako se um u antičko doba usko vezao za pojam duše. Duša se, naime, smatrala glavnim pokretačem ljudskoga tijela – kod nekih filozofa nositeljem mentalnih funkcija, a kod nekih tek pokretačem tih funkcija. Iako sama problematika uma i tijela nije postojala do dolaska kartezijskog dualizma, spomenuti antički filozofi iznosili su stajališta vrijedna razmatranja u svrhu razumijevanja razlike između materijalističkog i dualističkog pristupa unutar discipline filozofije uma.

### **2.1. Anaksagora**

Anaksagora iz Klazomena poznati je grčki filozof, matematičar i astronom koji je djelovao oko 500. pr. Kr. do oko 428. pr. Kr. (Anaksagora iz Klazomene, Hrvatska enciklopedija). U fragmentima (7. 15. SIMPLIC. Phys. 164, 22.) i (8. 9. 131–164, 24) o Anaksagori možemo uvidjeti kako je spomenuti mislilac poimao Um (grč. *nous*). On je prije svega naučavao kako je u svakoj stvari sadržan dio svake druge stvari. Jedino je um promatrao kao stvar koja je neograničena i nezavisna, te utoliko i nepomiješana. Dotičnu tvrdnju Anaksagora potkrepljuje argumentiranjem hipoteze da kada ne bi bilo tako, um bi naprosto bio promiješan i ovisan o drugim stvarima, imajući

udjela u svim stvarima. Nadalje, Anaksagora iznosi kako je um najnježnija i najčistija stvar koja posjeduje znanje o svemu te koja posjeduje najveću moć. Um naposljetku vlada nad bićima koja imaju dušu te ga kao takvog Anaksagora postavlja kao počelo, odnosno uzrok gibanja. Anaksagora stoga iskazuje:

»I nad cjelokupnom vrtnjom um je preuzeo vlast, tako da je toj vrtnji dao početni udarac.«  
(Diels, 1983, 42)

Iako nam se u suvremeno doba Anaksagorin govor o umu čini izloženim površno, iz njega ipak možemo izlučiti određene vrijedne istraživačke segmente. Prvotno, on je smatrao da je um nešto odjelito od svih stvari, na taj način bivajući supstancijalno drugačiji od drugih stvari, što mu pruža mogućnost da nad njima vlada i da je o njima neovisan. Drugotno, um postavlja kao vladara nad stvarima što, čini se, um pozicionira kao nešto prvotnije od materijalne stvarnosti. Takav je u kratkim crtama prikazan Anaksagorin nauk relevantan za našu raspravu i vezan uz ciljeve postavljene u uvodu rada.

## 2.2. Platonovi dijalози

Platon, izvornim imenom Aristoklo, grčki je filozof koji je živio između 427. pr. Kr. i 347. pr. Kr. (Platon, Hrvatska enciklopedija). Platonov dijalog *Fedon* djelo je koje se dotiče tematike uma i tijela. Točnije rečeno, Platon u njemu iznosi Sokratov nauk o besmrtnosti duše i o njezinom kognitivnom te psihološkom elementu (Lorenz, 2009). Zasade onoga što će se kasnije nazvati dualističkim naukom duše (uma) i tijela u Descartesa, nazire se već u Platonovu učenju o duši. Sokrat u platonovom dijalogu *Fedon* svojim sugovornicima iznosi četiri argumenta u korist besmrtnosti duše. Argumenti o kojima je riječ su: ciklički argument, nauk o prisjećanju, odnosni argument te, naposljetku, argument iz forme života. Doduše, od ovih četiriju argumenta za zapodjenu raspru ponajviše nam je bitan odnosni argument jer se upravo u njemu prikazuje dualnost duše i tijela, kao i pripisivanje kognitivnih i psiholoških funkcija duši. Odnosni argument sastoji se od Sokratove prvotne razlike između dvije vrste bića. Naime, vidljivih i nevidljivih bića.

Vidljivome se pripisuje propadanje i promjenjivost dok se nevidljivome pripisuje nepropadanje i nepromjenjivost. Imajući to na umu, Sokrat zaključuje kako je tijelo vidljiva supstanca, dok bi duša pritom bila nevidljiva, odnosno ona koja nakon propadanja onog tjelesnog nastavlja egzistirati (Fedon, 1996, 80a–86).

Ovdje možemo uvidjeti kako je Platon držao da je duša u ontološkom kontekstu drugačije prirode negoli tijelo, a što ćemo kasnije primijetiti i kod Descartesa. Nadalje, Platon u *Fedonu* [94b] iznosi kako je duša ona koja vlada tijelom i ona koja je razumijeva i misli. Ovdje valja uočiti kako on mentalne funkcije pripisuje duši kao takvoj, a ne tijelu. Doduše, Hendrik Lorenz iskazuje kako je koncept duše koji iznosi Platon značajno užeg značenja negoli koncept uma, naime, duša nije uzrok svih mentalnih stanja (Lorenz, 2009). To se, primjerice, može vidjeti u *Fedonu* [83d]. Ipak, u *Fedonu* [94b] Platon iznosi da duša vlada tijelom te da je ona ta koja misli. Imajući dosad rečeno na umu, možemo zaključiti da iako Platon duši nije pripisivao sva mentalna stanja, ipak joj je pripisivao ono najvažnije za ovu raspravu – um.

Potrebno je naglasiti da se u ovome radu ponajprije bavimo filozofijom uma, čiji je temeljni predmet um i njegove funkcije. Relevantnost Platonova nauka za ovaj rad iskazuje se upravo u njegovom pripisivanju uma duši koja je nematerijalna, čime i sam um biva nematerijalan. U ovome radu, dakle, ne govorimo o ontološkom statusu duše naspram tijela, već uma naspram tijela. Kao što je ranije spomenuto, Platonovo postavljanje uma kao funkcije duše omogućit će nam da kasnije zaključimo u koju točno struju misli on može biti svrstan unutar horizonta discipline filozofije uma.

No, prije nego li krenemo u razmatranje Aristotelova nauka o duši, zadržimo se nakratko na Platonovom djelu *Država* u kojemu možemo pronaći stavke koje će nam biti od koristi pri svrstavanju Platona u određenu struju misli. U *Državi* [353d–353e] možemo uvidjeti kako Platon iznosi da duša ima određeni posao koji ni jedan drugi organ ne može obavljati, pritom iskazujući:

»Upravljati, vladati, savjetovati i sve slično« (Država, 353d–353e).

Nadalje, u četvrtoj knjizi *Države* Platon iznosi svoji nauk o trodijelnoj podijeli duše. Prvotno u [439d] iskazuje:

»Nazivamo onaj dio duše, kojima ona misli, razumnošću, a onaj dio, kojim ljubi, gladije, žeđa i za sve ostale požude uzbuđuje, nerazumnošću i požudnošću [...]« (Platon, 439d).

Zatim, u [441a] evaluira i posljednji, treći dio duše koji naziva srčanošću. Iz spomenutog, možemo vidjeti kako je Platon funkcije uma, kao što su upravljanje i vladanje, pripisivao duši. Naposljetku – kako je sama duša ta koja sadrži razumnost.

Prisjetimo li se Platonova nauka iz *Fedona* gdje on dušu spominje u kontekstu stvari koje su nematerijalne, te spojimo li nauk ovih dvaju djela, možemo zaključiti kako je Platon um vidio kao nešto odjelito od tijela – odnosno da mentalne funkcije i psihološke karakteristike bivaju dio duše, a ne materijalnog organa.

### **2.3. Aristotel**

Aristotel je jedan od poznatijih grčkih filozofa, znanstvenik i polihistor, rođen u Stagiri 384. g. pr. Kr. i djelovao je do 322. g. pr. Kr. (Aristotel, Hrvatska enciklopedija). Njegovo djelo jedno od bogatijih djela antičke filozofije na temu evaluacije fenomena duše nosi naziv *De Anima*. Oprečno Platonovom pristupu razmatranja duše, Aristotel tematici pristupa metodičnije. Iako se Aristotelov nauk sadržajno razlikuje od Platonova, što se tiče ontološke naravi ljudske duše slijede istu liniju. U okvirima Aristotelove teorije duša se izdvaja kao princip koji osigurava promjenu i leži u partikularnim živim tijelima kao što je to ljudsko biće.

Duša je shvaćena kao ono što oformljuje ne-formiranu materiju i kao takva biću daje sposobnosti koje mu priliče. Tada se, naposljetku, sposobnosti koje su dodijeljene tijelu manifestiraju kroz njega. Aristotel iskazuje:

»Kao što je cijepanje i vid tako je i budnost entelehija, a kao gledanje i sposobnost organa entelehija je duša [...] Tijelo je ono što je u potenciji« (Aristotel, 413a).



Slikovito rečeno, tijelo je ono što omogućuje duši da djeluje u materijalnom svijetu. Slijedeći rečeno, Hendrik Lorenz u *Stanford Encyclopedia of Philosophy* navodi:

» ...jasno je da prema Aristotelu duša nije niti tijelo niti tjelesna stvar« (Lorenz, 2009).

Imajući to na umu možemo zaključiti kako je Aristotelov nauk o duši blizak onome izloženom u *Fedonu*, točnije rečeno, ontološka narav duše kao nematerijalne slaže se s nematerijalnim naukom duše kod Platona. Postoji, doduše, zaplet kada Aristotel govori o mentalnim funkcijama. U jednu ruku, Aristotel poriče postojanje organa mišljenja, onoga što bismo danas pripisivali mozgu. U drugu ruku, on tvrdi kako ljudski intelekt zahtijeva prisutnost prikladnih dijelova tijela i organa, što možemo vidjeti u 403a:

»Jasno je da u najviše slučajeva duša ništa ne prima niti proizvodi bez tijela, kao npr. srdžbu, smionost, želju, jednom riječju osjetilne opažaje« (De Anima, 403a).

Znakovito dodaje:

»Čini se da su i sva stanja duše povezana s tijelom: srčanost, blagost, strah, milosrđe, neustrašivost i još radost, ljubav i mržnja« (Aristotel, 403a).

Ova dva pogleda prvotno se čine paradoksalnima, no zapravo Aristotel, iako smatrajući da je duša nematerijalna supstancija, ne drži da je ona zadužena za mentalne funkcije. Ona je ono što ih pokreće, no ne i ono što ih sadrži. Duša kao ono što ostvaruje potencijalnost tijela, zajedno s tijelom koje je potencija, omogućuje mentalne funkcije.

Oprečno Platonovom nauku, Aristotel je smatrao da se mentalne funkcije, kao što je primjerice percepcija, mogu objasniti principima prirodnih fenomena. Drugim riječima, smatrao je da um nije nešto odjelito od tijela, nešto što pripada nematerijalnoj supstanciji. Dakle, iako je Aristotel smatrao da duša odista postoji, te da je ona ontološki oprečne prirode negoli tijelo, on duši ne pripisuje funkcije uma i ne smatra je nositeljicom dotičnih, kao što je to smatrao Platon.

Time po pitanju ontološke naravi uma stoji nasuprot Platonu, iako se njegova ontološka narav duše podudara s učenjem Platona.

#### 2.4. Kartezijanski dualizam

René Descartes, francuski je mislilac koji je djelovao u prvoj polovici sedamnaestoga stoljeća (Watson, R. A., René Descartes). Descartesov kartezijanski dualizam preostaje nam kao posljednji nauk povijesnog pregleda odnosa duše i tijela. Descartes u svojem znakovitom djelu *Meditacije o prvoj filozofiji* (Descartes, 1998) tijekom svoje metodološke sumnje, a kako bi stigao do istine, polazi do spoznaje da materija u smislu tijela ne može bivati na način da sama sebe pokreće, osjeća i misli (Descartes, 1998, 20). Kao takvo, Descartes je tijelo smatrao pasivnom supstancijom ili kako on to naziva – *res extensa*, odnosno protežna stvar. Oprečno tome, Descartes zaključuje kako je on zapravo misleća stvar (*res cogitans*), ili duh (*mens*), ili duša (*animus*), ili razum, (*intellectus*), ili um (*ratio*) (Descartes, 1998, 21). Descartes time ocrtava razgraničenje između duše i tijela, a ono što nam je u kontekstu našeg istraživanja posebice zanimljivo – um i tijelo razgraničava kao dvije različite stvari. Nadalje, time se Descartesu nametnulo pitanje odnosa uma i tijela, točnije kako je moguće da nešto što je protežno i djeljivo kao tijelo, i nešto što je neprotežno i nedjeljivo, međusobno djeluje jedno na drugo. Problematiku toga odnosa on nastoji razrješiti uvodeći posredni organ preko kojega tijelo djeluje na um. On taj dio mozga naziva »epifiza«, preko kojega tijelo signalizira umu i od njega očekuje neko djelovanje (Descartes, 1998, 58). Descartes je iznijeto postavio kao nauk o duši i tijelu koji u suvremeno doba nazivamo kartezijanski dualizam (Alanen, 1989).

Doduše, Descartes je za sobom ostavio mnogo nedoumica, točnije rečeno – nedoumica koje su se ticale međusobnog djelovanja uma i tijela kao dvije različite supstancije različitih svojstava. Upravo je dotična problematika središnje pitanje filozofije uma koja slijedom događaja na području filozofije, ponajprije zaslugom Kanta i logičkih pozitivista, pokušava razjasniti nejasnoće odnosa uma i tijela. Time ujedno i ponuditi konkretan odgovor na pitanje naravi uma i svijesti, te njihovog međusobnog odnosa s tijelom. Prije negoli krenemo s daljnjim razmatranjima, zaključit ćemo povijesni pregled spomenute problematike.

Imajući na umu iznesene nauke o duši Platona, Aristotela te, naposljetku, Descartesa, kao i mišljenje Anaksagore o tome što Um jest, možemo uvidjeti kako je unutar filozofije prije naglih promjena iznjerenih u dvadesetom stoljeću duša ontološki bila određena kao zaseban entitet, odijeljen i neovisan od tijela. Iako to nije bio posve slučaj kod svih mislilaca, kao na primjer kod Aristotela za kojeg duša biva samo načelo koje je pokretalo sposobnosti koje su se nalazile u tijelu (Marmodoro, 2014).

## **2.5. Dualističke i monističke teorije**

Spomenimo sada ukratko na koji se način poima shvaćanje dualizma i monizma (odnosno materijalizma). Dualistička tradicija naznačena u naukama Platona, Aristotela, Descartesa i Anaksagore obilježena je stavom da je duša, a time i um, po svojoj naravi supstancijalno drugačije naravi negoli je tijelo, odnosno da se stvarnost temelji na dvije vrste supstancije – one materijalne i one nematerijalne (ideja). Doduše, unutar same dualističke tradicije postoji razlikovanje supstancijalnog i svojstvenog (atributivnog) dualizma. On se ponajviše odnosi na to da ovaj prvotni tvrdi kako je stvarnost podijeljena u dvije vrste supstancije, te da je ona ili materijalna ili nematerijalna, kako smo to već bili spomenuli. Svojstveni dualizam, koji je kompatibilniji današnjem poimanju svijeta (vidjet ćemo i zašto), tvrdi kako je stvarnost sastavljena od jedne vrste supstancije (one materijalne), koja se manifestira na dva različita načina kroz dva različita svojstva. Prvotno svojstvo jest mentalno svojstvo (nematerijalno, netjelesno), kao što je svijest ili mentalno stanje tuge. Kao takva, mentalna svojstva različita su od materijalnog svojstva stvarnosti (fizičkog) kao što su visina, težina i dužina. Svojstveni dualizam naposljetku tvrdi da se neka mentalna svojstva ne mogu svesti na fizička svojstva. Time rečeno, supstancijalni dualizam razlikuje se od svojstvenoga po tome što prvotni tvrdi kako je zbilja tvorena od dvije vrste supstance različite ontološke naravi, dok svojstveni dualizam tvrdi kako je zbilja stvorena od samo jedne vrste supstancije koja se manifestira na dva različita načina.

Oprečno dualizmu, monizam ili materijalizam nauk je koji drži da je stvarnost sastavljena od samo jedne vrste stvari, odnosno supstancije. Iako se pod to može podrazumijevati da vrsta supstancije može biti ili samo materijalistička ili samo mentalna, u kontekstu filozofije uma, monizam se uzima u onom materijalističkom smislu. Dakle, kada se želi iskazati da je određeni

nauk monističke naravi, pod njime se podrazumijeva da je on materijalističke naravi. Odnosno, da je sve što jest sastavljeno od materijalne stvarnosti i da se sve može svesti na fizička svojstva.

Spomenuli smo da je Aristotelov nauk, odnosno da je svojstveni dualizam blizak materijalističkoj tradiciji upravo zato što on Um karakterizira kao mentalnu manifestaciju materijalističke supstancije. Ipak, nauk Aristotela i monistički nauk u krajnosti su međusobno nekompatibilni zato što se mentalne manifestacije kod Aristotela ne mogu svesti na fizička svojstva. Descartesov dualizam o kojem smo maločas govorili, iskazuje Ivan Koprak (Koprak, 2006), stavio je svijest zajedno s umom izvan dohvata empirijskih znanosti, dakle, izvan dohvata objektivnosti. Naturalizacija uma stoga je glavni cilj discipline filozofije uma (Mladić, 2007, 9).

U narednim poglavljima razmotrit ćemo kako su različiti filozofi i znanstvenici pokušali vratiti um i svijest u ruke objektivnih znanosti te kako je pojam *qualia* došao na svjetlo razmatranja slijedom svojih pogubnih implikacija za materijalističku interpretaciju uma i svijesti.

## **2.6. Gilbert Ryle i duh u stroju**

Imajući na umu platonički, aristotelovski te kartezijanski nauk o umu, obratit ćemo pozornost na početak problema uma i tijela. Filozofska disciplina filozofija uma javlja se krajem 70-ih godina prošloga stoljeća prvotno u okvirima filozofije jezika slijedom niza promjena unutar analitičke filozofije. Britanski filozof i glavni predstavnik oksfordske filozofije Gilbert Ryle (Britannica, Gilbert Ryle) danas se smatra pokretačem filozofije uma te je on ujedno zaslužan za otkrivanje problematike koje ćemo se uskoro detaljnije dotaknuti. Njegovo najpoznatije djelo *Pojam uma* (eng. *The Concept of Mind*) dotiče se tematike koncepta uma te je Ryle u njemu uspio okončati prevlast kartezijanskog dualizma u području uma i svijesti, za njegovu zamjenu predloživši analitički bihevizizam. U svome djelu *Pojam Uma* iz 1949. godine, Ryle na zagonetku Descartesova mita utvare u stroju primjenjuje metodu pojmovne analize, pokušavajući je razriješiti. Pojmovna analiza mentalnoga jezika, otkriva kako prilikom analize uporabe mentalnog jezika u okvirima Descartesova dualističkog shvaćanja nastaje falacija, odnosno – Ryle otkriva te ujedno optužuje Descartesa za »kategoričku pogrešku« (Mladić, 2007, 24).

Descartesov kartezijski dualizam, smatrao je Ryle, nije skup partikularnih pogreška, nego jedna velika pogreška posebne vrste. Tu pogrešku Ryle je nazvao »kategorička pogreška«. Sastoji se u tome što činjenice mentalnog života prezentira kao da one pripadaju jednom logičkom tipu ili kategoriji, dok one ustvari pripadaju drugima. Time rečeno, Ryle Descartesov nauk naziva »dogmom utvare u stroju« te je ona kao takva (falativna) čisti filozofski mit (Ryle, 2009, 6).

Primjer kategoričke pogreške Ryle iznosi kroz tri ilustracije. Prva ilustracija prikazuje stranog posjetitelja koji posjećuje neki od fakulteta te prvi puta susreće brojne kolegije, knjižnicu, terene, muzeje, znanstvene odjeljke i administrativne urede. Kada biva proveden kroz spomenute prostore, on upita: »Ali gdje je sveučilište?«. Druga ilustracija prikazuje dijete koje promatra marširanje vojnih divizija, koje, nakon što mu se iskazuje koje su kakve bojne, baterije, eskadrile itd., upita: »Kada će se pojaviti divizija?« Treća i posljednja ilustracija prikazuje stranca koja prvi puta u životu gleda meč kriketa te uči koje su funkcije kuglača, udarača, terenskog igrača, suca i strijelca te upita: »Gdje je element timskog duha?« Ove tri ilustracije kategoričkih pogrešaka, iskazuje nam Ryle, posjeduju zajedničko svojstvo. Te pogreške učinili su ljudi koji nisu poznavali kako se koristiti konceptima sveučilišta, divizije i timskog duha (Ryle, 2009, 6–7). Naime, te su greške rezultat pogrešnog shvaćanja riječi u vokabularu.

Nadalje, ovim trima ilustracijama želi se prikazati kako je *double-life theory* (ili mit o duhu u stroju) posljedica radikalnih kategoričkih pogrešaka. Ryle kazuje:

»Reprezentacija osobe kao duha koji se misteriozno nalazi u stroju proizlazi iz ovog argumenta. Jer, kao što je istina, nečije razmišljanje, osjećaj i svrhovito djelovanje ne mogu se opisati samo idiomima fizike, kemije i fiziologije, stoga se moraju opisati identičnim idiomima. Kao što je ljudsko tijelo složena organizirana jedinica, tako i ljudski um mora biti još jedna složena organizirana jedinica, iako napravljena od različite vrste stvari i s drugom vrstom strukture. Ili, opet, kao što je ljudsko tijelo, kao i svaka druga čestica materije, polje uzroka i posljedica, tako i um mora biti drugo polje uzroka i posljedica, premda ne mehaničke uzroke i posljedice« (Ryle, 2009, 8).

Pogrešno shvaćanje riječi, odnosno koncepta koji se nalaze u našem svakodnevnom rječniku tako predstavljaju neoprostivu opasnost koja se tiče teorijskog promišljanja.

Nadalje, Ryle pronalazi uzrok onoga što naziva kartezijskom kategoričkom pogreškom. Iskazuje da stupanjem galileovske metode znanstvenog otkrića na pozornicu tadašnje znanstvene okoline, koja je ujedno pružala mehaničku teoriju koja bi trebala pokriti svako biće u svemiru, Descartes se, smatra on, našao u konfliktu dvaju motiva. Prvotni motiv je religijski i moralni, dok je drugi motiv onaj znanstvenog genija. Ova dva motiva našla su se kao temeljni u Descartesa, a on kao vjernik nije mogao prihvatiti posljedice prihvaćanja Galileova mehanicističkog nauka, odnosno da se sva ljudska priroda razlikuje ni u čemu drugome do u određenom stupnju kompleksnosti mehaničkog sata. Mentalno, smatrao je Descartes, nipošto nije moglo biti samo varijacija mehaničkoga (Ryle, 2009, 8–9). Ryle je smatrao kako je Descartes ovim putem došao do rješenja. Pojmovi mentalnih stanja ne mogu se tumačiti kao da označavaju pojavu mehaničkih procesa, već pojavu ne-mehaničkih procesa. Razlika ljudskih inteligentnih ponašanja i onih ne-inteligentnih mora biti u njihovoj uzročnosti.

No, takvim razlikovanjem fizičkog i mentalnog u rješenju u kojemu je Descartes naišao na spas slijedom svoje dileme dvaju motiva, stvorila se pretpostavka da postoje različitosti unutar jedne te iste mreže kategorija »stvari«, »atributa«, »stanja«, »procesa« i »promjene«. Umovi su tako postali stvari, no drugačija vrsta stvari koja se razlikuje od tijela, smatrao je Ryle. Mentalna stanja su uzroci i utjecaji, no drugačija vrsta utjecaja i stvari nego li su tjelesni pokreti (Ryle, 2009, 9). Ovdje možemo vidjeti zašto je Ryle smatrao da je Descartesov mit jedna velika pogreška posebne vrste. Ona se, naime, protezala kroz čitav niz kategorija koje su se nalazile u jednoj mreži. Time je Descartes, slikovito rečeno, doslovce te kategorije prepolovio na dvije različite vrste supstancije. Spas koji je Descartes vidio u spomenutom rješenju zapravo je doveo do još veće pomutnje negoli su to činila njegova dva konfliktna motiva.

Nadalje, Ryle iznosi i posljednji konflikt koji je doveo do ovakvog pogrešnog shvaćanja uma i tijela. Ryle iskazuje kako se on tiče morala. Naime, ukoliko bi se prihvatila mehanicistička doktrina, te ukoliko bi umovi kao i tijela bili upravljani mehanicističkim zakonima, javio bi se problem prilikom razmatranja koncepta slobodne volje.

Tijela kao takva nemaju utjecaj nad onime što ih modificira izvana, a ako su umovi kao i tijela, tada bi i umovi pratili svoje predodređene narative nad kojima oni ne bi imali utjecaja. Ryle navodi:

»Odgovornosti, odabir, zasluge i merit stoga su neprimjenjivi koncepti« (Ryle, 2009, 10).

Time nanovo dolazimo do podjele uma i tijela koji bi prema gore spomenutom rješenju bili jednaki, no ne u potpunosti. Rješenje o kojemu je već bilo riječi, stoga, ponovo implicira kategoričku pogrešku. Slijedeći navedeno, Descartesovu pogrešku možemo svesti na ovo: Descartes je u svome pokušaju da spasi obraz ljudskog bića te koncept morala i slobodne volje pretpostavio ne-mehanicističku narav uma. No, time se zapleo u ono što Ryle naziva kategoričkom pogreškom.

Descartesova teorija iznjedruje četiri teorijske poteškoće:

1. problem međudjelovanja uma i tijela;
2. problem neotvorenosti svih sadržaja unutarnjeg života našeg uma introspekciji;
3. problem drugih umova;
4. problem neuspješnog opisa mentalnog života.

Prvotni problem, problem međudjelovanja uma i tijela sastoji se u međusobnom odnosu koji bi trebao egzistirati između uma i tijela kao dvije odijeljene stvari. Takva relacijska veza uma i tijela stvara problem jer prijenos želja za gibanjem određenoga uda tijela iz područja uma u područje tijela ostaje nespoznatljiva po samoj definiciji. Takav prijenos ne može se spoznati ni introspekcijom ni promatranjem u laboratoriju, iskazuje nam Mladić (Mladić, 2007, 30).

Što se tiče drugog problema, Mladić iznosi kako je sam Freud pokazao da čovjek može misliti da želi neku stvar koju ustvari ni ne želi (Mladić, 2007, 30). Ovdje se želi iskazati da ako odijelimo um od tijela kao dvije različite supstance, umu se kao takvom ne može pristupiti upravo radi onoga što je iskazano u prvotnom problemu. Time je empirijskoj znanosti nedostupna provjera

određenih mentalnih iskaza, što nas ostavlja samo s mogućnošću da mentalne iskaze verificiramo putem oslanjanja na iskaze subjekta kojega istražujemo. Doduše, kako je Mladić iznio, Freud je pokazao da se može željeti ono što se ne želi, a stoga ni takva analiza mentalnih iskaza nije objektivna ni sigurna.

Treći problem ponajvećma se izražava pri spomenu kartezijskog dualizma. Naime, zastupnici dotične teze ne mogu dokazati da postoje i drugi umovi.

Naposljetku, Mladić navodi da se četvrti i posljednji problem sastoje u konstrukciji i primjeni naših svakodnevnih pojmova o mentalnim moćima i operacijama. Ako su mentalni iskazi posebne epizode unutar struja svijesti, kako im s potpunom sigurnošću možemo pripisati ta mentalna stanja koja se odvijaju u njihovoj tajnoj struji svijesti? Unatoč tome, mi to svakodnevno činimo s preciznošću (Mladić, 2007, 30).

Descartesovo nelegitimno korištenje pojma »duh«, odnosno »um« iznjedrilo je kao posljedicu to što je u logičkoj geografiji mentalnog jezika, odnosno mentalnih iskaza nastao nered. Time je ujedno nastao nered i kod same uporabe mentalnog jezika kojim opisujemo psihička stanja kao što su mišljenje, osjećanje, raspoloženje, a također i samih pojmova uma, svijesti i tijela. Naposljetku, slijedom analize Descartesove pogrešne uporabe pojma »um« Ryle zaključuje kako problem uma i tijela, odnosno takozvani *mind-body problem* zapravo i ne postoji, bivajući ništa drugo doli lažnog problema (Mladić, 2007, 25).

Imajući na umu dosad rečeno, možemo uvidjeti kako se filozofska disciplina filozofije uma javila kao potreba za uređivanjem nereda koji je nastao slijedom Descartesova nauka. Dualističkim naukom filozofija uma okreće se novim načinima određivanja uma i svijesti. Teorije kao što je bihevioristička teorija, teorija identiteta te funkcionalistička teorija uma pružit će svoje objašnjenje, a u narednim razmatranjima svratit ćemo pažnju na njih te uvidjeti kako je njihov dolazak iznjedrilo nove probleme unutar filozofije uma.

### **3. Fizikalističke teorije uma**



Na osnovu spoznaja stečenih tijekom dosadašnjeg pregleda povijesti dualističkog nauka, svratit ćemo pozornost na ono što smo nazvali materijalističkim teorijama uma. Ispravni naziv kojim se, doduše, koristimo unutar discipline filozofije uma naziva se »fizikalizam«. Valja napomenuti da fizikalizam sam po sebi nije jedina opreka dualizmu, naime, on spada u potkategoriju monističke struje misli unutar filozofije uma, koja kao preostale dvije potkategorije podrazumijeva idealizam i neutralni monizam. Monizam kao jedna takva opširna kategorija prvotno označava ontološki nauk koji kao atribut egzistenciji pripisuje jednoću, oprečno dualizmu koji egzistenciji pripisuje dvojnost, kako smo to ranije bili spomenuli. Materijalistički, odnosno fizikalistički monizam jest vrsta monizma koja postavlja fizikalne supstance kao jedine postojeće unutar egzistencije. Um ili svijest kao naše dvije točke interesa u ovome radu, produkt su interakcije materijalne zbilje. Odnosno, oni su manifestacija materijalne zbilje. U samoj potkategoriji nazvanoj materijalistički monizam možemo pronaći još jednu potpodjelu. Tako se unutar materijalističkog monizma nalaze reduktivni fizikalizam i nereduktivni fizikalizam. Nereduktivni ili takozvani eliminativni materijalizam drži kako mentalna stanja ne postoje, a jedino što egzistira su fizičke supstance. Reduktivni fizikalizam drži da mentalna stanja postoje, no da se ona mogu svesti na fizičke supstance, odnosno da su mentalna stanja vrsta fizičkih supstanci (Mandik, 76, 2010).

Nadalje, unutar same kategorije reduktivnog materijalizma, nalaze se četiri vrste reduktivnog materijalizma. One su: bihevizizam, *type i token* teorija identiteta te funkcionalizam. Pod kategorijom eliminativnog fizikalizma možemo pronaći tri vrste, a one su: anomalni monizam, eliminativizam te emergentizam. Slijedom opsežnosti, ali i određene značajnosti unutar znanstvene zajednice, te stoga i discipline filozofije uma, u ovom ćemo radu obratiti pažnju na vrste reduktivnog fizikalističkog monizma. Time rečeno, u daljnjem razlaganju nalazi se pregled spomenutih četiriju vrsta reduktivnog fizikalizma.

### **3.1. Bihevizizam**

Bihevizistička teorija uma započinje dolaskom logičkog pozitivizma na scenu filozofije. Time rečeno, kao i sve druge filozofske discipline – tako i psihologija pokušala se naturalizirati.

George Graham u svom članku »Bihevizizam« (eng. »Behaviorism«) iskazuje kako je bihevizist ona osoba koja zahtijeva bihevizoralne dokaze za neku psihološku hipotezu (Graham, 1986). Time rečeno, bihevizizam jest teorija uma koja drži kako sva psihološka stanja moraju biti utemeljena u ponašanju individue. Graham iskazuje da bihevizizam kao takva doktrina postavlja tri fundamentalne istine kojima je predana. Prva tvrdnja koja se uzima kao istina iskazuje kako je psihologija znanost o ponašanju, a ne znanost o unutarnjem umu. Druga tvrdnja iskazuje kako se ponašanje može objasniti bez referiranja na mentalne događaje u umu individue, odnosno bez referiranja na unutarnje psihološke procese. Izvori ponašanja stoga su izvanjski, a ne unutarnji. Naposljetku, treća tvrdnja iskazuje da ako se u teoriji pojave mentalni iskazi i pojmovi (a) te pojmove ili koncepte treba eliminirati i zamijeniti terminima ponašanja ili (b) oni mogu i trebaju biti prevedeni ili parafrazirani u bihevizoralne koncepte.

Doduše, kada govorimo o bihevizizmu unutar discipline filozofije uma, susrećemo se s logičkim pozitivistima koji su primjenjivali posljednju tvrdnju iz 'seta' istina doktrine bihevizizma. U tom slučaju govorimo o podvrsti bihevizizma koja se naziva analitički ili logički bihevizizam. Logički bihevizizam ne uspostavlja teoriju uma koja određuje njegovu ontološku narav kao bića. Mislioci kao Gilbert Ryle te Carl G. Hempel drže se semantike psiholoških pojmova, a slijedom tradicije Bečkoga kruga, čiji su predstavnici filozofske probleme pokušavali razriješiti analizom jezika. Drugim riječima, filozofski bihevizisti, odnosno logički bihevizisti, metodom logičke analize žele razriješiti problem ontološke naravi uma tako što ga prikazuju kao pseudo problem (Nath, 2018). Oni tvrde kako je um ili neka vrsta ponašanja ili dispozicija za neko ponašanje.

Dakle, kako je već rečeno, um se svodi na ponašanje individue. Ovakvo naučavanje ponajbolje možemo primijetiti i razmotriti u teoriji uma Gilberta Rylea. Ryle je smatrao, kako je već spomenuto, da pojam »um« ne označava neki entitet pored entiteta tijela, kao što to tvrdi Descartes. Oprečno tome, Ryle je smatrao kako postoji umski način na koji se tijelo ponaša ili sklonost tog tijela određenoj vrsti ponašanja. Pojam uma, baš kao i ostale mentalne iskaze, Ryle je smatrao da se bez ostataka mogu parafrazirati u određene opise ponašanja ili u opise dispozicije za određeno ponašanje. Ovakvim pristupom um se promatra kao skup načina ponašanja ili dispozicija za određeni način ponašanja.

Dispozicije, smatrao je Ryle, riječi su kao: »znati« ili »vjerovati«, a njihovu srž obilježavaju mogućnosti ili sklonosti činjenju određenih stvari kada bi za njih postojala potreba (Ryle, 2009, 112–147). To možemo shvatiti kao određeni nagon, ili – metafizičkim rječnikom preciznije iskazano – kao potencijalnost koja se može aktualizirati kod neke osobe. Aktualizacija te potencijalnosti, odnosno dispozicije jest ponašanje. Time bi prijevod mentalnog iskaza »X vjeruje u ravnu zemlju« glasio: »X će u slučaju debate ravne i okrugle zemlje tvrditi da je zemlja ravna«.

Biheviorizam prikazan kao takav možemo shvatiti kao doktrinu koja je unutar filozofije uma pokušala iznjedriti rješenja na date probleme tako što bi ih prikazala kao pseudo problem, što je ujedno i najuočljiviji trag logičkog pozitivizma unutar njezine doktrine. Biheviorizam je bio odgovor na Descartesov dualizam, a teorije identiteta o kojima ćemo nadalje govoriti bile su odgovor na krutost biheviorizma, točnije rečeno – bile su preokret u kojemu se problematika uma vratila s područja semantike na područje realne stvari. Pored pojmovnih razmirica koje su se našle unutar filozofije uma, teorija uma za cilj nema samo razriješiti njih već i objasniti narav stvari i čovjeka. Damir Mladić zamjećuje kako poradi odbacivanja metafizike i posvećenosti semantici, dakle pojmovima nominalizma i naturalizma, analitička tradicija u filozofiji, a time i biheviorizam u disciplini filozofije uma, postavlja mnoga ograničenja (Mladić, 2007, 42). Ne treba stoga tražiti poseban razlog stupanja teorija identiteta na scenu date problematike. Naime, one su nastupile onda kada je biheviorizam postavio posljednja ograničenja u razrješavanju problema uma i tijela

### **3.2. Teorije identiteta**

Teorije identiteta možemo podijeliti na dvije, već ranije spomenute vrste, a to su vrsni (*type*) i pojedinačni (*token*) identitet. Podjela proizlazi iz tendencije teoretičara identiteta da poistovjećuju određenu organizaciju materije, točnije određenu organizaciju mozga s umom. Time rečeno, *type* identitet jest identitet određenih vrsta mentalnih događaja i određenih vrsta fizičkih događaja. Poistovjećivanje kvalitativno sličnih mentalnih događaja sa sličnim vrstama procesa u mozgu putanja je kojom nahodi *type* identitet, time namećući nužnost postojanja strogih psihofizičkih zakonitosti prema kojima bi se mogli odrediti identiteti procesa u mozgu, upravo kao

i najvažniji među njima – identitet svijesti. Doduše, kako iskazuje Damir Mladić, neurološka nam istraživanja osvijetljavaju da takva teorija teško može uspostaviti identitet jer ista mentalna stanja mogu biti korelirana s različitim procesima u mozgu (Mladić, 2007, 43). Poradi tog prigovora koja je uputila *neuroznanost*, *token* teorija identiteta dolazi kao druga vrsta unutar teorije identiteta. *Token* teorija, ili teorija pojedinačnog identiteta, naglašava kako je pojedinačni mentalni događaj identičan s pojedinačnim fizičkim događajem. J. J. C. Smart u svome članku »Teorija identiteta uma/mozga« (eng. »The Mind/Brain Identity Theory«) prikazuje ovo razlikovanje vrlo slikovitim primjerom. Zamislimo da postoji telegram u kojem se nalazi tekst »ljubav i ljubav i ljubav«. *Type* teorija identiteta tvrdila bi kako se u telegramu nalaze samo dvije riječi, naime ljubav te slovo »i«. *Token* pak teorija, oprečno *type* teoriji, tvrdi kako se u telegramu nalazi pet token riječi. Teorije identiteta kao takve, vidjet ćemo kasnije, slične su teoriji funkcionalizma (Smart, 2017).

Jedan od poznatijih začetnika teorije identiteta jest U. T. Place, britanski filozof koji je bio posvećen problematici uma i tijela. U svome članku »Je li svijest moždani proces« (eng. »Is Consciousness a Brain Process«) iz 1956. godine, iskazuje kako biheviorizam dolazi do problema kada pokušava analizirati fenomenalne mentalne termine kao što je, primjerice, osjećaj boli (Place, 1956, 44–50). Nakon analize pojmova koju su provodili bihevioristi, nailazilo se na ostatke tih pojmova oko pojma svijesti. Time se ujedno i zanemarivalo svjesno doživljavanje kao uzrok našeg ponašanja, tvrdi Damir Mladić (Mladić, 2007, 45).

Dotični problemi koji se nameću biheviorističkoj analizi zahtijevaju od mislilaca da krenu novim putem u istraživanje problematike uma i tijela, što je ujedno i prva teza teorije identiteta, dok je druga postavljena teza ta da su fizička stanja mozga poistovječena s mentalnim stanjima.

Drugim riječima iskazano, druga teza izražava stav da je mentalno isto što i fizičko. U okviru pitanja naravi svijesti, zastupnici teorije identiteta tvrdili bi stoga da je svijest proces u mozgu, baš kao što je i um. Svoje tvrdnje podupiru sljedećim razlozima, kako ih iznosi Damir Mladić (Mladić, 2007, 51):

1. teorija evolucije danas je jedino ozbiljnije objašnjenje kontrole ponašanja koje ima svoj temelj u neuronskoj aktivnosti;
2. sve se više potvrđuje ovisnost mentalnih fenomena o neuronskoj aktivnosti;

3. vjera u napredak i uspjeh neurologije.

### 3.3. Funkcionalističke teorije

Naznačivši kratak pregled srži teorija bihevizma te teorija identiteta, nadalje ćemo svratiti pozornost na srž teorija funkcionalizma te ujedno spomenuti jednu poznatiju vrstu funkcionalizma koju nazivamo Turingovim funkcionalizmom. Funkcionalizam kaže da su mentalna stanja konstituirana njihovim kauzalnim odnosom jedno s drugim te osjetilnim ulazima i bihevioralnim izlazima. Svoj izvor funkcionalizam ima u prvotno Fodorovom i Putnamovom viđenju mentalnih stanja kao empirijske računalne teorije uma. Zatim u Armstrongovoj i Lewisovoj funkcionalističkoj analizi mentalnih koncepta. Naposljetku, u Wittgensteinovoj teoriji značenja koja je postavila funkcionalizam kao teoriju značenja (Block, 1978, 261-235).

Ideju funkcionalizma prikazat ćemo, kako ranije naznačismo, kroz Turingov funkcionalizam, preciznije rečeno kroz strojni funkcionalizam koji je skovao Hilary Putnam. Putnam je vidio »bol« ili »stanje bivanja u boli« kao funkcionalno stanje cijelog organizma. Kako bi objasnio takav model stanja cijelog organizma, koristio je ideju Turingova stroja koji je kasnije bio zamijenjen modelom probabilističkog automata. Model se sastoji od *inputa*, odnosno ulaznih podataka preko osjetila, unutarnjih instrukcija koje bi određivale probabilnost sljedećeg stanja organizma, te naposljetku *outputa*, odnosno izlaznih podataka koji su se manifestirali kroz ponašanje. Slijedom takvog modela može se iskazati sljedeća funkcionalistička hipoteza o boli – naime, da je bol funkcionalno stanje organizma.

1) Prvotno se iskazuje kako su svi organizmi sposobni za osjećanje boli probabilistički automati.

2) Svi organizmi sposobni za osjećanje boli posjeduju određenu odgovarajuću vrstu funkcionalne organizacije.

3) Niti jedan takav organizam ne može se rastaviti na dijelove od kojih svaki posjeduje opis vrste iz (2).

4) Za svaku vrstu funkcionalne organizacije o kojoj govori (2) postoji podskup ulaznih podataka iz osjetila takav da je organizam s tim opisom u bolu onda i samo onda kad se neki od njegovih ulaznih podataka nalaze u tom podskupu (Mladić, 2007, 81).

#### 4. Fenomenološki i psihološki um

Biheviorizam, teorije identiteta i funkcionalizam poradi svojeg pomalo radikalnog redukcionističkog pothvata stoje kao zastupnici reduktivnog materijalizma. Iako se svaka teorija naglašava kao svojevrсни pothvat, što one na generalnoj razini promatranja ujedno i jesu, uzajamno su zapravo u srodstvu slijedom ispravljanja manjka prijašnje teorije. Tako je bihevioristički zametak materijalističkog reduktivnog pristupa uma pokušaj ispravka pogrešaka teorije identiteta, a funkcionalizam pokušaj ispravka pogrešaka iznjedrenih teorijama identiteta. Iako se spomenute teorije razlikuju u svojim opisima uma, svima im je zajednički jedan problem – problem svijesti, svjesnog ili fenomenalnog iskustva rezultat je svođenja uma na materiju. A tu se ujedno javlja i slavni problem *qualia*. Naime, iako sve naturalističke teorije uma o kojima dosad raspravljamo um svode na međudjelovanje materije, javlja se problem u pitanju kako je moguće da dvije individue imaju različita iskustva? Odnosno, kako je moguće da ista biološka struktura proizvodi različite doživljaje? *Qualia*, odnosno individualne instance subjektivnog svjesnog iskustva, predstavlja problem koji će dovesti do novog razvoja unutar filozofije uma. Taj razvoj kretao se u smjeru pronalaska odgovarajuće slike fenomenalne svijesti, odnosno teorije svijesti koja bi se uklapala u postojeći naturalistički projekt. Stoga se postavlja zahtjev da se svijest odredi pomoću kauzalnog definiranja uma. Ako je svjesni um podvrsta uma (jer Freud je pokazao kako se um sastoji i od nesvjesnog), tada bi trebalo biti moguće svjestan um definirati u naturalističkim terminima, baš kao i nesvjesni um. Doduše, ako to nije moguće, svijest kao problematiku potrebno je odbaciti kao i teoriju svjesnog uma.

Slijedeći liniju postavljenog konteksta dolazimo do slavne Chalmersove podjele na psihološki i fenomenalni um. David Chalmers kod problematike odnosa uma i svijesti čini razliku između fenomenalnog uma kojim želi prikazati onaj dio uma koji je identičan svjesnom iskustvu – fenomenalni um čija su mentalna stanja samo svjesna stanja i psihološki um koji se opisuje kao uzrok ili objašnjavački temelj inteligentnog ponašanja, a mentalno stanje kao posljedica koja je određena vrsta ponašanja. Fenomenalni um karakteriziran je time kako se osjeća, dok je psihološki um karakteriziran time što čini.

Po sebi, psihološki i fenomenalni um razlikuju se prema tome što se fenomenalni um može promatrati samo iz prvog lica, odnosno subjektivnog stajališta, dok psihološki slijedom svoje prirode biva promatran iz trećega lica, odnosno pod objektivnim vidikom, time ujedno psihološki um čineći podložnijim znanosti nego onaj fenomenalni.

Chalmers smatra kako ova dva vidika jedne te iste stvari, odnosno uma iscrpljuju dotični pojam. Zato što su to dva motrišta jedne te iste stvari, oni se ne mogu svesti jedan na drugi. Fenomenalni um ne može se svesti na psihološki, čime naturalistički projekt nailazi na prepreku. Chalmers je svojom podjelom prikazao kako se o mentalnim pojmovima može govoriti ili pomoću fenomenalnih, ili pomoću psiholoških pojmova, ili pak njihovom kombinacijom. Kada se, dakle, mentalni pojmovi opisuju samo putem fenomenalnih pojmova ili psiholoških pojmova, tada se um ne zahvaća u njegovoj potpunosti. Dvije činjenice naposljetku potvrđuju ovu vezu psihološkog i fenomenalnog uma. Naime, činjenica je da se ljudsko iskustvo uvijek pojavljuje usporedno s procesima u mozgu, odnosno da fenomenalno iskustvo prati psihološko iskustvo. Te, kako je to u svojem djelu *Filozofska istraživanja* zorno pokazao Ludwig Wittgenstein, da privatni jezik ne postoji, dakle, da je opstojnost neovisnog fenomenalnog jezika naprosto neostvariva.

Iskustvo, naime, ne opisujemo pomoću intrinzičnih kvaliteta (što je ujedno nemoguće), već pomoću ekstrinzičnih termina (Wittgenstein, 1998). U narednim ćemo razmatranjima iznijeti nekolicinu argumenata, odnosno misaonih eksperimenata koji govore u korist postojanja fenomenalnog uma, odnosno iskustva. Ti argumenti pokušaj su branjenja postojanja fenomenalnog uma od mislioca koji ga niječu, a jedan od takvih poznatijih mislilaca jest Daniel Dennett.

#### **4.1. Fenomenološki argument »What is It Like to Be a Bat«**

Fizikalističko-redukcionističke teorije uma o kojima je bilo riječi proizvele su nekoliko analiza mentalnih fenomena, kao i mentalnih koncepta koji bi trebali objasniti mogućnost materijalizma, psiho-filozofske identifikacije ili pak redukcije. Naznačenim segmentima obratit ćemo pažnju analogijom s jednim od poznatijih misaonih eksperimenata koji zagovaraju

postojanje fenomenalnog uma. Primjerice, Thomas Nagel, kovač misaonog eksperimenta »kako je to biti šišmiš«, naznačuje da se redukcioniisti pozivaju na uspješne redukcije unutar moderne znanosti, dodajući: »Nije vjerojatno da će ijedan takav primjer uspješne redukcije koje je ujedno nerelevantan za problem uma i tijela baciti ikakvo svjetlo na relaciju uma i mozga« (Nagel, 1974, 435). U svojem znakovitom članku, naslovljenom sukladno naznačenom eksperimentu, »Kako je to biti šišmiš« (eng. »What is It Like to Be a Bat«) Nagel daje primjer zašto nam takvi slučajevi iz moderne znanosti ne mogu pomoći pri razumijevanju relacije uma i tijela (Nagel, 1974). Također – zašto nemamo bilo koji koncept o rješenju fizičke prirode mentalnog fenomena.

Jedna od karakteristika svjesnog iskustva jest upravo to što je ono općeprisutni fenomen, odnosno onaj koji možemo pronaći kod više razina životinjskoga života. Ta činjenica implicira postojanje nečega kao što je, primjerice, »kako je to biti taj organizam«. To je ujedno subjektivni karakter iskustva dotičnog organizma. Neovisno o toj činjenici, sve redukcionističke teorije izostavljaju svjesno iskustvo iz vlastite konceptualne slike onog mentalnog. Nagel iskazuje da ono nije zapazila nijedna reduktivna analiza mentalnog jer njegovom su odsutnošću sve kompatibilne. Nije ga ni moguće analizirati u terminima unutar objašnjavalačkih sustava funkcionalističkih stanja jer se oni mogu pripisivati robotima koji se ponašaju kao ljudi, iako ne posjeduju mogućnost subjektivnog iskustva<sup>1</sup>. Naposljetku, nije ih moguće analizirati u terminima uzročnih uloga iskustva u relaciji tipičnoj za ljudsko ponašanje, što proizlazi iz prethodno postavljenog skupa razloga.

Nagel ne poriče svjesna mentalna stanja i događaje kao uzroke ponašanja, ni da im se može dati funkcionalistička karakteristika. Poriče samo da subjektivno svjesno iskustvo iscrpljuje njihovu analizu. Bez neke jasne ideje o tome kakav je subjektivni karakter iskustva ne možemo govoriti o tome što je potrebno za fizikalističke teorije, lucidno nam kazuje Thomas Nagel (Nagel, 1974, 436). Za takvo što potrebna nam je redukcija fenomenalnih karakteristika iskustva, a takav pristup je nemoguć jerbo je svaki subjektivni fenomen esencijalno povezan s jednim vidikom (engl. *point of view*). A problem nastaje u tome što fizikalističke teorije odbacuju takvu vrstu motrišta.

---

<sup>1</sup> Također, ni mogućnošću sanjanjanja. Vidi: Dick, Philip C. (2012). *Do androids Dream of Electric Sheep?*, London: Hachette.



Primijenimo li tu činjenicu, dakle činjenicu o tome da se način na koji je bivati organizmom koji iskušava može shvatiti samo iz jednog vidika, tada je misterij na koji to način pravi karakter iskustva može biti otkriven u fizičkim operacijama organizma. Fizičke operacije organizma mogu se promatrati i razumjeti iz različitih vidika, te od strane različitih individua s različitim perceptualnim sustavima. Fizikalistička redukcija pokušava dostići objektivnost reducirajući našu ovisnost o vrsno-specifičnim vidicima prema objektu koji se istražuje. Naime, ne opisuje ga u terminima impresija već u terminima koji su općenitiji efekti i značajke dohvatljive načinima onkrajnim ljudskim osjetilima, te se iskustvo u ovu misaonu jednadžbu naprosto ne uklapa – jer bismo tada trebali napustiti vidik koji je upravo objekt istraživanja. Nagel napominje da ako je subjektivna karakteristika iskustva razumljiva samo iz jedne točke gledišta, tada bi nas bilo kakva promjena u svrhu objektivnosti odmicala od razumijevanja dotičnog iskustva (Nagel, 1974, 444–445).

Problem koji Nagel ovdje izvodi jest taj da naša potreba za dostizanjem objektivnog vidika uvijek dolazi po cijenu onog subjektivnog. Kada, stoga, pokušavamo objasniti subjektivno svjesno iskustvo u terminima objektivnog vidika, mi napuštamo vidik svjesnog iskustvo, a time ujedno i objekt našeg istraživanja. Drugim riječima iskazano – jedno pobija drugo. Postavljamo hipotezu da nam se time dohvaćanje subjektivnog iskustva nameće nemogućim. Mi možemo svesti mentalne procese na određene električne impulse, no tako nikada nećemo moći opisati kako je to biti čovjek. S druge strane, kako je Nagel spomenuo, potrebno je obuhvatiti svjesno iskustvo unutar fizikalističkih teorija ako se one žele smatrati potpunima. Time nam se nameće da tragamo za novim pristupima evaluaciji problema odnosa uma i tijela jer pristup reduktivnog fizikalizma uvijek isključuje svjesno iskustvo koje je neosporno potreban dio za razumijevanje našeg uma.

Damir Mladić skicira argument Thomasa Nagela na sljedeći način (Mladić, 2007, 121):

1. znanost teži k što većoj objektivnosti (kako stvari jesu);
2. veća objektivnost znači napuštanje specifično subjektivnog stajališta;
3. šišmiševa je svijest bitno subjektivna;
4. znanost ne može adekvatno opisati svijest (kako je to za šišmiša bivati šišmišem).

## 4.2. Fenomenološki argument »argument iz znanja«

Argument iz znanja skovao je filozof Frank Jackson. Pomoću njega, sukladno Nagelovom nahodu, on pokušava pokazati manjkavost fizikalističkih teorija te dokazati da je posve neprihvatljivo objašnjavanje svega pomoću termina fizičke teorije (Ray Georges, »Philosophy of Mind«). Fizikalisti time podupiru svoju tvrdnju svođenja i objašnjenja svega pomoću fizičkih termina, prvotno tvrdeći da sve što jest mora biti isključivo fizičke naravi, dakle zagovarajući rigidni materijalizam. Fizikalističko je znanje, stoga, svo znanje koje je moguće znati. Odnosno, fizikalist pritom mora biti u mogućnosti objasniti sve, bez da mu išta izmiče kao objekt spoznaje. Frank Jackson u svome članku »Što Mary nije znala« (eng. »What Mary Didn't Know«) iz 1986. godine pomoću misaonog eksperimenta zaključuje kako je takvo stajalište apsurdno, zamišljajući znanstvenicu Mary koja posjeduje sve fizičke činjenice o svijetu.

Zamislimo da je Mary odrasla u sobi depriviranoj od svih boja osim crne i bijele, te da iz nje nije izlazila. U njoj je preko crno-bijelih knjiga i crno-bijelog televizora naučila sve što se može znati o fizikalnome svijetu. Kada bi Mary nakon svega što je naučila o svijetu napokon izašla iz svoje sobe u svijet i prvi puta vidjela crvenu boju, Jackson se pita bi li to bila nova spoznaja koju Mary nije mogla naučiti preko crno-bijelih knjiga i televizora? Ako bi fizikalisti pristali na to da je ona odista stvarno spoznala nešto novo, tada se moraju i složiti s time da je njihova teza pogrešna, ili objasniti što je ta spoznaja ako nije neko novo znanje koje nije moglo biti stečeno putem fizikalističkog načina gledanja na svijet. Prema fizikalističkim teorijama Mary bi trebala od prije poznati činjenicu crvene boje, no ona je u datom trenutku spoznaje prvi puta. Ona zbog toga otkriva i nešto novo o iskustvu drugih ljudi. Mary počinje shvaćati da u ljudima postoji nešto čega ona nije bila svjesna.

Frank Jackson oblikuje argument sljedećom kauzalnom linijom (Jackson, 1986, 393):

1. Mary (prije nego što je puštena iz sobe) zna sve fizičko što se može znati o drugim ljudima;
2. Mary (prije nego što je puštena iz sobe) ne zna sve što se može znati o drugim ljudima (ona spoznaje nešto novo kad je puštena iz sobe);
3. dakle, postoje istine o drugim ljudima koje nisu sadržane u fizikalističkoj priči.

### 4.3. Fenomenološki argument »objašnjavalački jaz«

Objašnjavalački jaz prvi je put skovao Joseph Levine u članku »Materijalizam i *qualia*: objašnjavalački jaz« (eng. »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«), kako bi iskazao neadekvatnost fizikalističko-funkcionalističkih teorija uma spram objašnjavanja naravi i nastanka fenomenalnog uma uz onaj psihološki. Dotočne teorije uvijek izostavljaju nešto vezano uz fenomenološki um kada ih uspješno opisuju psihološki. Na primjeru Kripkeova metafizičkog izostavljanja, Joseph Levine stvara svoj vlastiti argument kako bi dokazao takvo izostavljanje, naime, on to želi pokazati epistemološkim izostavljanjem (Levine, 1983, 1–8). Do epistemološkog izostavljanja dolazi svaka uspješna teorija mentalnog kada joj se nametne zahtjev za uspješnim objašnjenjem mentalnih stanja uz fizikalistički opis mentalnih stanja. Drugim riječima, fizikalistička teorija mora objasniti zašto, kada se nalazimo u određenom funkcionalnom stanju, ona manifestira određeno svjesno iskustvo i zašto određeno funkcionalno stanje prati određeno svjesno iskustvo kao što je, primjerice, anksioznost. Levine daje primjer Kripkeova argumenta s iskazom identiteta vode i H<sub>2</sub>O molekule, te bola i procesa u mozgu, a kako bi prikazao opisani semantički jaz. Činjenica je da se iskustvo boli može pojaviti bez određenog procesa u mozgu, a stoga i *vice versa*. Kad govorimo o identitetu vode, H<sub>2</sub>O je nužno uvijek voda – naime, u kemiji postoji teorija koja u kontekstu vode objašnjava sve što je ovdje potrebno objasniti. Oprečno vodi, bol i procesi u mozgu manjkavi su u kontekstu takvog objašnjenja – nema teorije koja bi objasnila vezu između točno određenih procesa u mozgu i *qualia*, te *vice versa*. Bez takvog objašnjenja postavljene relacije procesa mozga i *qualia*, niti jedna fizikalistička teorija ne može uspješno objasniti fenomenalni um.

Uzrok ovoga problema upravo su fenomenološki pojmovi koji se ne mogu objasniti fizikalističkim iskazima, a ovaj uzrok možemo primijetiti i kod Nagela. Funkcionalističko određenje zahtijeva redukciju koja će naznačiti kauzalni niz između dviju stvari. Stoga je i primjer s H<sub>2</sub>O i vodom uspješan jer takva redukcija daje objašnjenje, ukazujući na to zašto je nešto takve i takve naravi. Dokle funkcionalizam ne objasni *qualie*, on ne može tvrditi kako je proizveo uspješnu teoriju uma. Postavljamo hipotezu da se zbog problematike koju su uputili Thomas Nagel i Jackson Frankel takvo što čini nerješivim problemom.

#### 4.4. Fenomenološki argument »kognitivna zatvorenost«

U ranije evaluiranom argumentu koji je skovao Josep Levine vidjeli smo kako objašnjavački jaz teoretičare svijesti dovodi do problema nemogućnosti objašnjenja fenomenalne svijesti fizikalističko reduktivnom metodom objašnjenja. Filozof Colin McGinn jedan je od mislioca koji smatraju kako se objašnjavački jaz uopće ne može razriješiti zbog naše kognitivne zatvorenosti. U uvodu članka »Možemo li riješiti *mind-body* problem?« (eng. »Can We Solve the Mind-Body Problem?« iskazuje:

»Mislim da je došlo vrijeme da priznamo kako ne možemo razriješiti misteriju (svijesti)«  
i: »Utoliko mislim da ta nerješivost problema otklanja sam filozofski problem.« (McGinn, 1989, 349)

Problemi kao što su pitanje ovisnosti svijesti o stanjima mozga ili pak problem *tehnicolor* fenomenologije koja proizlazi iz sive materije, oblici su pitanja koji leže u središtu problematike uma i tijela. Mozak je *de facto* uzročni temelj svijesti te je ta činjenica općeprihvaćena. No, mi nemamo razumijevanje kako je to doista moguće. To »čudo« nastajanja svijesti iz materije temeljni je problem razumijevanja koji se nalazi u središtu problematike uma i tijela. Pokušaji razrješavanja ovih problema pokušaji su izvođenja »magije« iz veze svijesti i uma. McGinn naznačuje temeljnu poteškoću ove problematike:

»Jedna od neobičnosti um-tijelo problema jest teškoća s njegovim formuliranjem na rigorozan način. Imamo osjećaj problema koji nadjačava naš kapacitet da ga jasno artikuliramo. Iako se brzo nalazimo u otvaranju zamamnih poziva, namjesto egzaktnog specificiranja što je to sa sviješću što je čini neiskazivom u smislu uobičajenih tjelesnih svojstava.« (McGinn, 1989, 350)

Nadalje, dosad dana rješenja preuzela su jednu od dviju formi. Prva forma koju McGinn naziva »konstruktivnom«, a pod koju podliježe funkcionalizam, pokušava specificirati fizičke vlastitosti mozga koje objašnjavaju kako je svijest mogla iz nje proizaći. Drugim riječima, funkcionalizam vezu između fizičke vlastitosti mozga i svijesti nalazi u kauzalnim ulogama. Druga

forma u koju spada kartezijanski dualizam i Leibnizova unaprijed utvrđena harmonija priznaje da ništa prirodno ne može proizvesti takvo što kao svijest, pritom se pozivajući na spiritualne entitete. Obje forme naposljetku priznaju da je potrebno utvrditi nešto dosad neviđeno u vezi tijela i uma kako bi se riješio postavljeni problem. McGinn tako kazuje s obzirom na to da je on naturalist, no unatoč tome tvrdi kako je ljudska kognitivna struktura takva da ne može spoznati svojstvo mozga koje bi se moglo uspostaviti kao veza uma i tijela. Ljudi su kognitivno ograničeni te se čini kako nikada neće pronaći tu vezu. Nadalje, McGinn kognitivnu zatvorenost formulira na sljedeći način:

»Vrsta uma (U) kognitivno je zatvorena s obzirom na svojstvo (S) ako i samo ako postupak formiranja koncepta koji su dostupni (U) ne mogu proširiti kako bi se obuhvatio (S). (McGinn, 1989, 350)

McGinn to objašnjava tako što prvotno iskazuje da su umovi biološke tvorevine. Iznosi primjer umova šišmiša i majmuna te iskazuje kako ono što je spoznatljivo majmunu ne mora biti spoznatljivo i šišmišu. U tom smislu i ljudska biološka konstrukcija, odnosno um kao produkt naše biološke konstrukcije biva kognitivno zatvoren za spoznavanje takvih veza. To, doduše, ne znači da veze ne postoje, već samo da ih ne umijemo spoznati. Tako, primjerice, ne možemo vidjeti elektromagnetsko polje golim okom, no time ne nječemo njegovo postojanje. Tako u realnosti, svijest zapravo nije ništa misteriozno, ono egzistira i spoznatljivo je, no trenutačno se čini – ne i od naše biološke strukture.

Damir Mladić ocrtava McGinnov projekt na sljedeći način (Mladić, 2007, 133):

1. postoji svojstvo mozga koje naturalistički objašnjava svijest;
2. ljudi su kognitivno zatvoreni za to svojstvo;
3. ali, nema filozofskog problema uma i tijela.

Naposljetku ćemo sagledati kako McGinn podupire iskaz (2). Prvotni pokazatelj istinitosti ove tvrdnje jesu dosad sve neuspješne teorije koje bi svojim neuspjehom trebale ukazivati na takvu zatvorenost. Ipak, može se prigovoriti kako je to samo trenutačno stanje, no ne i vječno, stoga McGinn argumentirano podupire iznesenu tvrdnju. Pronalazak svojstva (S) i uma (U) može se

odviti samo na dva načina. Prvotno – istraživanjem svijesti iz prvog lica, fenomenologijom koja se oslanja na metodu introspekcije, te drugotno – provođenjem istraživanja empirijskim promatranjem, odnosno putem znanstvene discipline neurologije. McGinn prvotni način pobija iskazujući kako fenomenologija omogućava promatranje svijesti, no njome ne možemo promotriti ništa u svezi toga kako svijest ovisi o našem mozgu. Introspekcija, kao sposobnost formiranja pojmova, zatvorena je za pronalazak svojstva za kojim tragamo. Drugotni način pobija iz razloga što se naša percepcija oblikuje pojmovima kojima se iskazuje narav mozga te tako što empirijskoj metodi svijest kao takva nije dostupna. Čini se kako je McGinn svojim člankom pred nas stavio težak problem, još jedan kao što su i oni prijašnji koji nam, u jednu ruku, postavljaju smjer i cilj rješenja problematike uma i tijela, ujedno u bitnoj mjeri potkopavajući mogućnost dostizanja toga cilja.

#### **4.5. Fenomenološki argument »kineska soba«**

Naposljetku, razmotrit ćemo argument uperen protiv mogućnosti jake umjetne inteligencije, iznesen mišlju filozofa Johna R. Searlea. John Searle poznati američki filozof koji djeluje u područjima filozofije uma, jezika i socijalne psihologije (John R. Shook, 2005). Kako bismo razumjeli protiv čega i zašto Searle izvodi misaoni eksperiment »kineske sobe«, ukratko ćemo razmotriti što zastupnici umjetne inteligencije misle kada se pozivaju na jaku umjetnu inteligenciju. Zastupnici umjetne inteligencije smatraju kako slijedom tehnološkog napretka biva pitanje vremena kada će se napisati dovoljno složeni program, uz adekvatni softver koji će njihovim spojem rezultirati onime što možemo nazvati umom. Osjećaji, mišljenje i razumijevanje slijedom toga, smatrali su zastupnici umjetne inteligencije, može se svesti na kompleksan programski kod, odnosno program. Kako bi takva jaka umjetna inteligencija uspjela, zastupnici teorije pozivaju se na važnost sintaktičke strukture koja će takvo što omogućiti.

Oprečno njima, John Searle u članku »Umovi, mozgovi i programi« (eng. »Minds, Brains and Programs«) iz 1980. godine, poriče takvu pretpostavku. Svoje stajalište da je jaka umjetna inteligencija neprihvatljiva za kvalifikaciju uma ilustrira svojim znakovitim misaonim eksperimentom nazvanim »kineska soba«. U njemu se tvrdi da zato što su računala određena, kao što i tvrde sami zastupnici umjetne inteligencije, sintaksom – njima će uvijek nedostajati ono

što u svojoj srži posjeduju ljudska mentalna stanja. To što posjeduju ljudska mentalna stanja jest, naime, semantički sadržaj (Searle, 1980, 509–519).

Misaoni eksperiment »kineska soba« skovan je na sljedeći način. Zamislimo da prostoriju i čovjeka koji je u njoj zaključan, a u neposrednoj blizini čovjeku na usluzi stoje kutija s mnoštvom kineskih simbola nacrtanih na papiru. Čovjek koji se nalazi u zaključanoj sobi s mnoštvom tih kineskih simbola ne zna ni riječ kineskog. Uz kutiju simbola, čovjek nalazi knjigu koja nije rječnik, već sadrži naputke na materinjem jeziku koji iskazuju pravila kako manipulirati simbolima. Čovjek u toj sobi simbole prepoznaje samo preko njihovog oblika, odnosno formalno. Sve što je čovjeku na usluzi jest zapravo prožeto sintaksom, a semantika je u potpunosti odsutna iz te sobe. Zamislimo sada drugu osobu koja kroz otvor na vratima umeće pitanja (na kineskom) u sobu. Čovjek u sobi kada dobije pitanje može putem naputka manipulacije i kineskih simbola u kutiji na njih odgovoriti pišući simbole na papir i prosljeđujući ih kroz otvor na vratima. Ako bi osoba koja sjedi u sobi dovoljno puta izvršila taj proces i u njemu postala odlična, bi li ona ikada naučila kineski jezik? Drugim riječima, hoće li osoba koja se u sobi koristi samo sintaksom, ikada naučiti semantiku kineskog jezika? John Searl tvrdi da ne.

Što nam taj eksperiment kazuje u odnosu na zastupnike umjetne inteligencije? Govori nam da neovisno o tome koliko kompleksan sintaktički sustav kodova, odnosno program bio on nikada neće moći razumjeti stvari u odnosu na semantiku. Razumijevanje nečega zahtjeva više nego li samo manipulaciju formalnim simbolima. Naposljetku, primijenimo li ovaj eksperiment na problematiku uma i tijela, vidjet ćemo da problemi na koje nailaze funkcionalističke teorije uma ne potječu samo iz nedostatka objašnjenja *qualia*. Problemi proizlaze i iz nedostatka objašnjenja pojave semantike, odnosno intencionalnosti. Uspješnost fizikalističkih teorija, dakle, zadobila je novi problem koji stoji na putu do uspješnog objašnjenja uma i tijela.

Argument kineske sobe Searle izvodi na sljedeći način (Searle, 1984, 39–41):

1. mozgovi uzrokuju umove;
2. sintaksa nije dostatna za semantiku;
3. kompjutorski su programi u potpunosti određeni svojom formalnom, odnosno sintaktičkom strukturom;

4. umovi imaju mentalni sadržaj, posebice – imaju semantički sadržaj.

Zaglavak 1. Kompjutorski program nije dostatan sustavu dati um. Programi nisu umovi i ne mogu imati um.

Zaglavak 2. Način funkcioniranja mozga koji uzrokuje um ne može se izvesti pomoću računalnog programa.

Zaglavak 3. Sve što uzrokuje umove mora imati kauzalne sposobnosti jednake onima mozga.

## 5. Naturalistički dualizam Davida J. Chalmersa

Jedan od najznačajnijih mislilaca discipline filozofije uma jest ranije spomenuti David J. Chalmers. Chalmers je profesor filozofije na Sveučilištu New York. Njegovo područje interesa jest filozofija uma, jezika, metafizika i epistemologija. Spomenuli smo ga u kontekstu povijesnog razvoja problema uma i tijela, točnije u kontekstu problematike *qualia*. Pored njegove dihotomije uma na psihološki i fenomenalni, Chalmers predstavlja jednog od značajnih filozofa koji je ponudio svoju originalnu teoriju svijesti. Iako je Chalmers zagovornik *qualia*, samim time ujedno i dualističkog pogleda na um i tijelo, on nije klasičan pristalica supstancijalnog dualizma. Naprotiv, Chalmers se izjašnjava kao dualist svojstva (engl. *property dualism*). Točnije, sam sebe svrstava u inačicu naturalističkog dualizma. U kojemu se, iako tijelo i um jesu dvije različite manifestacije materije, um promatra kao produkt prirode te se on može objasniti unutar fizikalističkih zakona prirode. Svoju teoriju svijesti David Chalmers najbolje opisuje u svome članku »Suočavanje s problemom svijesti« (eng. »Facing Up to the Problem of Consciousness«). Chalmers svoje istraživanje svijesti započinje iskazujući:

»Ne postoji ništa što poznajemo intimnije negoli je svjesno iskustvo, međutim ne postoji ništa teže za objasniti« (Chalmers, 1995, 1).

Kao što smo mogli vidjeti u pregledu povijesnog razvoja problematike uma i tijela, um se filozofima nameće kao jedan od najtežih evaluacijskih i elaboracijskih problema tijekom cijelog postojanja zapadne filozofije. Sam uvid u razvoj fizikalističkih teorija daje nam pregled neprekinutog napora kako bi se objasnila svijest, odnosno razjasnila problematika uma i tijela.



Chalmers iskazuje:

»Mnogi su je [svijest, op. a.] pokušali objasniti, međutim, izgleda da objašnjenja uvijek podbace« (Chalmers, 1995, 1).

Neovisno o tome, Chalmers se upušta u vlastito osebujno istraživanje svijesti. U radu u kojemu analizira svijest metodologiju strukturira na sljedeći način. Prvotno izolira stvarni teški problem svijesti (prisjetimo se, teški problem svijesti jest problem kako objasniti nastanak fenomenalnog uma iz materije). Nadalje, analizira i kritički pristupa radovima koji su pristupali problematici reduktivnom metodom (funkcionalizam, biheviorizam itd.) te prikazuje zašto takav pristup nije adekvatan za objašnjenje svijesti. Naposljetku, argumentira kako se problemu treba pristupiti nereduktivnom metodom te kako ona može pružati adekvatan naturalistički odgovor na pitanje svijesti. Ta nereduktivna teorija, vidjet ćemo, bazirat će se na principu strukturalne koherentnosti, principu organizacijske invarijantnosti te, naposljetku, principu dvostrukog aspekta informacija (Chalmers, 1995, 1).

### **5.1. Bridging problem: laki i teški problemi svijesti**

Prema vlastitom planu analize, Chalmers prvotno analizira stvarni »teški« i »laki« problem svijesti. Prvotno valja napomenuti, smatra Chalmers, kako se problem svijesti referira na više problema koji se nadovezuju na različite fenomene koje podrazumijevamo pod pojmom svijesti. Svaki od tih problema od nas traži rješenje, međutim, neki problemi lakši su za odgovoriti negoli ostali. Iz tog razloga, od velike je pomoći svrstati probleme svijesti u »teške« i »lake« probleme.

Laki problemi svijesti po svojoj su naravi oni problemi direktno podložni standardnim metodama kognitivnih znanosti. Takvim metodama zadani problemi rješavaju se tako što se objašnjavaju »računalnim« (engl. *computational*) ili neuralnim mehanizmima. Sljedeći fenomeni neki su od fenomena koji pripadaju u kategoriju lakih problema svijesti:

- sposobnost diskriminacije, kategorizacije i reakcije na okolišni stimulans;
- integracija informacije kognitivnog sustava;

- priopćenje mentalnog stanja;
- sposobnost sustava da pristupi svojim unutarnjim stanjima;
- fokus i pozornost;
- namjerna kontrola ponašanja;
- razlikovanje između sna i jave.

Ovi fenomeni, iskazuje Chalmers, povezani su s pojmom svijesti. Primjerice, ponekad kažemo da su mentalna stanja svjesna onda kada se mogu verbalno prijaviti ili kada su pristupačna, kao i druge funkcije sustava koje su gore navedene (Chalmers, 1995, 2). Kako je već spomenuto, svi ti fenomeni mogu se objasniti znanstvenim putem, drugim riječima iskazano, putem računalnih i neuralnih mehanizama. Chalmers daje primjer objašnjenja »pristupa i obavještavanja«. Kako bismo objasnili te fenomene, potrebno je samo objasniti mehanizme koji iza njih stoje. Dakle, u ovome primjeru, mehanizam putem kojega se informacije o unutarnjim stanjima vraćaju i postaju dostupne za verbalno obavještavanje. Chalmers navodi:

»U svakom od gore navedenih slučajeva prigodan kognitivni ili neuropsihološki model može jasno obaviti posao objašnjavanja dotične problematike« (Chalmers, 1995, 2).

Iz toga razloga te fenomene možemo smatrati lakim problemima svijesti, ali isključivo kada je riječ o teškom problemu svijesti. Teški problem svijesti, kako smo većma naznačili, jest problem iskustva. Prisjetimo li se formulacije Thomasa Nagela: »postoji nešto kako je to biti neki svjesni organizam«, dobivamo dobar uvid u ono što Chalmers ovdje smatra teškim problemom svijesti i *qualia*. Upravo je taj »kako je to biti neki organizam« subjektivni aspekt što čini određeno iskustvo. Dakle, srž problematike teškog problema svijesti jest pitanje: kako to da određeni sustavi bivaju subjekti iskustva? Chalmers iskazuje:

»Kako to da kada naši kognitivni sustavi bivaju uključeni u vizualne i zvučne informacijske procese, mi imamo vizualna ili zvučna iskustva: kvalitetu duboke plave ili senzaciju srednje C#?« (Chalmers, 1995, 3).

Naposljetku, težak problem svijesti označava glavni smisao pojma »svjesnost«. Organizam

jest svjestan ako postoji nešto takvo kao što je kako je to biti taj organizam, što je samim time i mentalno stanje. Valja imati na umu da kada Chalmers govori o ovoj vrsti svijesti, on se referira na tu svijest pojmom »svjesno iskustvo« ili samo »iskustvo«. Međutim, ponekad koristi i pojmove kao što su »fenomenalna svijest« ili *qualia*.

Ono što priječi da težak problem svijesti objasnimo pomoću metoda kojima možemo objasniti lake probleme svijesti jest to što svjesno iskustvo kao takvo nije funkcija. Svjesno iskustvo ne igra funkciju, naime, svjesno iskustvo jest svjesno iskustvo – doživljaj kako je to biti neki organizam. Kako smo već mogli vidjeti, funkcionalna stanja svijesti kao što su obavještavanje, unutarnji pristup te integracija i kontrola mogu se objasniti specificiranjem mehanizma koji obavlja tu funkciju svijesti. Ti fenomeni su, smatra Chalmers, funkcionalno odredljivi (Chalmers, 1995, 4). Dakle, teški problem svijesti nadilazi probleme performansa funkcije. Neovisno o tome jesmo li odredili sve funkcije pod ogrankom svijesti, uvijek će se nametati pitanje: zašto performanse ovih funkcija prati svjesno iskustvo? To pitanje ostaje otvoreno.

Prisjetimo li se povijesnog pregleda problematike, uvidjet ćemo kako su neki mislioci kao što je Joseph Levine, smatrali da postoji objašnjavalački jaz između funkcija i iskustva. Potrebno je ono što Levine naziva »mostom« između tih dvaju elementa. Taj most nemoguće je stvoriti pomoću metoda kognitivnih znanosti i neuroznanosti – one objašnjavaju samo funkcionalni element problematike, no ne i iskustveni. Ovu naizgled jednostavnu problematiku možemo ukratko nazvati *bridging* problem.

## **5.2. Kritika funkcionalističkih teorija svijesti**

Kako bi završio svoju kritiku upućenu kognitivnim i neuroznanstvenim pristupima svijesti te sistematski prikazao zašto teorije koje posežu za tim metodama griješe, Chalmers ocrtava pet strategija kojima se koriste zagovornici neuroznanstvenog i kognitivnog pristupa. Time ujedno pokušava ocrtati mane dotičnih strategija. Ako kao primjer uzmemo teoriju »neuralnog darvinizma« Geralda M. Edelmana, možemo vidjeti kako ona analizira pitanja vezana uz perceptualnu svijest i koncept *selfa* (Edelman, 1987). *Multiple drafts* model Daniela C. Dennetta

usmjeren je uglavnom na objašnjenje obavještavanja određenih mentalnih koncepta (Dennett, 1991). Naposljetku, *Intermediate level* teorija Raya Jackendoffa pruža uvid u računalne (komputacijske) procese koji određuju svijest. Sva tri modela, dakle, temelje se na objašnjenju funkcionalnih elemenata svijesti. Svi tri temelje se na modelima kognitivnih ili neuroznanstvenih pristupa. Međutim svi tri, isto tako, iako određuju važne značajke svijesti, ne objašnjavaju postojanje svjesnog iskustva kao takvog.

Svaka teorija koja se koristi ovakvim metodama, prilikom susreta s pitanjem o postojanju svjesnog iskustva koristi se i određenim strategijama preskakanja tog pitanja. Chalmers nam navodi ukupno pet njih (Chalmers, 1995, 9).

Prva strategija. Mnogi teoretičari svijesti posežu za objašnjenjem nečega drugoga pored svjesnog iskustva. Smatraju kako je problem iskustva zasad suviše težak, a mnogi među njima i da je on izvan same domene znanosti. Stoga, umjesto objašnjenja svjesnog iskustva objašnjavaju probleme kao što su problem obavještavanja ili koncept *selfa*.

Druga strategija. Mislioci poput Dennetta negiraju postojanje fenomena fenomenalne svijesti. Prema ovoj strategiji, smatra se kako objašnjenjem svih funkcionalnih dijelova svijesti možemo proizvesti adekvatnu kompletnu teoriju svijesti, bez pretpostavki fenomenalnog iskustva, odnosno *qualia*.

Treća strategija. Mislioci koji tvrde da objašnjavaju svijest, međutim, pružajući svoj model ne objašnjavaju kako procesi čije su funkcije objašnjene iznjedruju svjesno iskustvo.

Četvrta strategija. U ovu strategiju pripadaju teorije koje koriste neuroznanstvene i kognitivne modele kako bi objasnile strukturu svijesti. Pronalazeći činjenice koje se tiču struktura procesuiranja informacija možemo doći do određenih činjenica koje korespondiraju i objašnjavaju strukturu svjesnog iskustva. Međutim, ova metoda, iako plauzibilnija nego su prijašnje tri, ipak biva ograničena u svome uspjehu.

Peta strategija. Posljednja strategiju koju Chalmers drži kao razumnu jest izoliranje

supstrata iskustva. U ovoj strategiji, istraživači svijesti prate te izoliraju iz kojih se mentalnih procesa uzdiže svijest. Pa ipak, i ovakav pristup pun je nedostataka. Razlog tome je što ponovo imamo teoriju koja objašnjava koji procesi iznjedruju iskustva, ali ne i zašto, te na koji način iznjedruju iskustvo.

Kao što smo već spomenuli, ono što nedostaje ovakvim pristupima jest »most« koji će spojiti objašnjenje funkcija i procesa svijesti, te samu svijest kao svjesno iskustvo. Chalmers kazuje:

»Da bismo odgonetnuli svjesno iskustvo, potreban nam je tajni sastojak u objašnjenju.«  
(Chalmers, 1995, 10)

Najpoznatiji »tajni sastojak« kojim bi se naposljetku mogao stvoriti most između dotičnih metoda i odgovora na pitanje što je svjesno iskustvo jest kvantna fizika. Ono što je primamljivo u objašnjenjima svijesti pomoću kvantne fizike jest to što i kvantna fizika i svjesno iskustvo bivaju misteriozni fenomeni. Imajući to na umu Chalmers pretpostavlja kako ovakva objašnjenja proizlaze iz zakona minimizacije misterije. Prema tomu zakonu, zato što su kvantna fizika i svijest misteriozni fenomeni u stvarnosti, vjerojatno imaju isti misteriozan zajednički izvor. Neki teoretičari, kao što je S. R. Hameroff, posegnuli su stoga za takvim teorijama. Međutim, kvantne teorije svijesti, napominje Chalmers, posjeduju istu problematiku kao neuralne i računalne teorije. Ako pretpostavimo da kvantna teorija odgovori na određena pitanja vezana za kognitivne procese, ponovo ostajemo na posljednjoj točki teorije koja nije u mogućnosti odgovoriti na pitanje zašto ti procesi iznjedruju svijest. Chalmers svoju kritiku fizikalističkih pristupa svijesti zaključuje iskazujući:

»Slijedi da nam nijedno objašnjenje fizičkih procesa neće kazati zašto nastaje svjesno iskustvo. Emergencija iskustva prelazi granice onoga što možemo objasniti fizikalističkim teorijama.« (Chalmers, 1995, 12)

### **5.3. Nereduktivno objašnjenje svijesti**

Ako nam fizikalističke teorije ne mogu dati adekvatno objašnjenje nastanka svijesti i njezine naravi, gdje onda možemo tražiti odgovore? Chalmers iskazuje kako su neki ovdje spremni odustati, tvrdeći da nikada nećemo imati adekvatnu teoriju svijesti. Mislioca ovakvog stajališta susreli smo u povijesnom pregledu razvoja problematike uma i tijela. Primjerice, C. McGinn postavio je tezu da su za ovakvu vrstu problematike naši umovi »kognitivno zatvoreni«.

Međutim, Chalmers smatra oprečno tomu. Naime, smatra kako ovo nije mjesto gdje bismo trebali odustati, već mjesto gdje bismo trebali započeti graditi novu teoriju svijesti. Odbacivši reduktivne teorije svijesti, preostaje nam da fenomen svjesnog iskustva objasnimo nereduktivnim teorijama. No, što bi to točno trebalo značiti? Razlika između reduktivnih i nereduktivnih teorija leži u tome što prvotne neki fenomen sagledavaju kao cjelinu sastavljenu od dijelova različitih i jednostavnijih od same cjeline. Vidjeli smo kako funkcionalističke, odnosno reduktivne teorije svijesti pokušavaju objasniti svijest kroz analizu i objašnjenja njezinih funkcija. Oprečno tomu, nereduktivne teorije fenomen sagledavaju kao fundamentalno biće. Drugim riječima, ne vide ga kao cjelinu sastavljenu od dijelova, već kao entitet koji se nadalje ne može reducirati na jednostavnije dijelove.

Imajući na umu neadekvatnost reduktivnih teorija svijesti, Chalmers predlaže da adekvatna teorija svijesti kao fundament treba uzimati iskustvo. Upravo bi to bio onaj »tajni sastojak« koji bi uspio premostiti funkcije svijesti i svijest samu. Tako bismo od pretpostavke da je iskustvo fundamentalno mogli razviti teoriju svjesnog iskustva. Drugim riječima, ako postavimo iskustvo kao fundamentalnu karakteristiku zbilje, dakle, kao nešto što ne proizlazi iz nečeg drugog, možemo razviti nereduktivnu teoriju svijesti. Nereduktivna teorija iskustva nosila bi sa sobom određene principe koje bi dodala uz fundamentalne zakone prirode. Oni bi naposljetku, smatra Chalmers, nosili objašnjavački teret teorije svijesti (Chalmers, 1995, 14). Dakle, objašnjavali bi na koji način iskustvo ovisi o fizičkim značajkama svijeta. Međutim, ti *psihofizički* principi, kako ih naziva Chalmers, neće utjecati na već zatvoreni sustav zakona fizike. Oni će vazda biti odveć suplementarni. Fizička teorija objašnjava teoriju fizičkih procesa, a psihofizička teorija tumačila bi kako fizički procesi iznjedruju iskustvo.

Moglo bi se prigovoriti, iskazuje Chalmers, kako takva teorija ne bi objašnjavala razlog

postojanja svijesti kao takve. Međutim nijedna fundamentalna teorija to ne objašnjava. Zašto postoji materija, elektromagnetska sila, vrijeme-prostor itd.? Sve ove fundamentalne značajke nemaju objašnjenje zašto postoje. Mogli bismo kazati da nam je za takav odgovor potrebna određena vrsta promišljanja – ona koja bi nam dozvolila da izađemo iz same naše zbilje, odnosno svemira. Najbliže promišljanje tomu jest religija, međutim, Chalmers želi uspostaviti znanstvenu teoriju svijesti, i to onu koja se ne bi temeljila na vjerovanju. Stoga, kao i ostale znanstvene teorije, tako i ova, uzima određenu značajku, u ovome slučaju iskustvo kao fundamentalnu činjenicu.

Ovdje možemo uvidjeti ponajbolje značajke Chalmersove predložene teorije. Ona je dualističke naravi jer, kako iskazuje Chalmers, postulira osnovna svojstva iznad svojstva koja je iznjedrila fizika. Međutim, ova vrsta dualizma kompatibilna je sa znanstvenim shvaćanjem svijeta. Ona ne niječe fiziku, već samo postavlja »mostove« koji su potrebni kako bi se objasnila svijest. Chalmers kazuje:

»Ne postoji ništa partikularno mistično ili spiritualno u ovoj teoriji – njezin cjelovit oblik nalik je onoj fizičke teorije, uz nekoliko fundamentalnih entiteta povezanih s fundamentalnim zakonima. Ona proširuje ontologiju.« (Chalmers, 1995, 15)

Iz ovoga možemo shvatiti zašto Chalmers ovu poziciju smatra naturalističkim dualizmom.

## **6. Skiciranje nove teorije svijesti**

Kako bi se skovala nova, ovoga puta nereduktivna teorija svijesti, potrebno je, smatra Chalmers, postaviti odrednice koje će određivati uspješnost date teorije. Jedan od najtvrdokornijih problema prilikom razvoja teorije svijesti jest nedostatak objektivnih podataka. Time rečeno, eksperimentalni pristup svijesti je nemoguć, a to onemogućuje da izvedemo zaključke o odnosu između fizičkih procesa i svjesnog iskustva. Međutim, Chalmers smatra kako svatko od nas može pristupiti vezama između iskustva i procesa, ponajprije analizom vlastitog svjesnog iskustva.

Ovdje na scenu stupa filozofska analiza kao važan alat za iznjedriavanje principa koji se dadu iznjedriti analizom svjesnog iskustva. Sama činjenica da tražimo fundamentalnu teoriju ide

u korist takve analize, analize koja je usmjerena na ne-empirijske okvire. Mana takve teorije bit će što sadrži element spekulacije zbog već spomenute nemogućnosti eksperimentalnih testiranja. Međutim, ona će biti kompatibilna s podacima koje imamo. Pored toga, pruža nam se mogućnost, smatra Chalmers, da usporedimo razne teorije ovog tipa. Stoga iznosi neke od mnogih kriterija za evaluaciju uspješnosti teorije:

»...jednostavnost, unutarnja koherentnost, koherentnost s ostalim teorijama u drugim domenama, mogućnost da se reproduciraju značajke iskustva koje su poznate iz subjektivnih slučajeva te naposljetku skladnost s razumom...« (Chalmers, 1995, 17).

Nadalje, nereduktivna teorija svijesti bit će izgrađena, kako smo već spomenuli, od raznih psihofizičkih principa (principa koji spajaju fizičke procese sa značajkama svijesti). Drugim riječima, principi koji objašnjavaju kako svijest proizlazi iz fizičkih procesa. Chalmers stoga predlaže tri psihofizička principa za svoju novu teoriju svijesti. Prva dva principa koje naziva *non basic principles* – sistematične poveznice procesa i svijesti na višoj razini i treći princip *basic principle* – fundament na kojem bi se gradilo objašnjenje svijesti (Chalmers, 1995, 17).

U nastavku rasprave izložit ćemo tri glavna principa koje Chalmers postavlja kao podlogu za novu teoriju svijesti. Ta su tri principa: *princip strukturalne koherencije*, *princip organizacijske invarijancije* te *teorija dvostrukog aspekta informacija*.

### **6.1. Princip strukturalne koherencije (*Non-basic principle*)**

Princip strukturalne koherencije princip je koherencije između strukture svijesti i strukture svjesnosti gdje svjesnost stoji kao direktna mogućnost globalne kontrole informacija. Svjesnost kao takva jest funkcionalna naznaka svijesti (engl. *consciousness*), međutim ona se nalazi u odnosu sa svjesnim iskustvom. Činjenica koja ide u prilog tome jest ta da svako svjesno iskustvo biva praćeno informacijom u kognitivnom sustavu. Ta informacija potom je dostupna za neke od kognitivnih sposobnosti kao što je, primjerice, kontrola ponašanja. Nadalje, kad god je informacija dostupna za globalnu kontrolu ili obavješavanje, nastaje korespondentno svjesno iskustvo. Dakle,



iskazuje Chalmers, postoji direktna korespondencija između svijesti i svjesnosti.

Nadalje, iz toga možemo uvesti još jednu činjenicu. Činjenicu da je iskustvo građeno od kompleksne strukture – ono može biti okarakterizirano u terminima tih strukturalnih svojstva. Neka od tih svojstva jesu: relacije sličnosti i različitosti, percipirana lokacija, relativna intenzivnost, geometrijska struktura itd. (Chalmers, 1995, 18). Naposljetku, svaka od tih strukturalnih značajki korespondira sa značajkama u informacijsko prostirajućoj strukturi svjesnosti. Chalmers objašnjava ovo iskazujući kako primjerice geometrička struktura vizualnog polja direktno biva reflektirana u strukturu kojoj se može pristupiti iz vizualnog procesuiranja. Svaka geometrijska relacija korespondira s nečim što se može obavijestiti i stoga je kognitivno reprezentirana. Stoga, svaka informacija koju možemo svjesno iskusiti bit će kognitivno reprezentirana (Chalmers, 1995, 18–19).

Imajući na umu rečeno i ako prihvatimo dotični princip, on nam omogućuje da neuralnim procesima objasnimo strukturu svjesnosti, čime bismo ujedno odgonetnuli strukturu svijesti. Drugim riječima, ovaj princip omogućuje nam da objasnimo mehanizme svjesnosti. Budući da mehanizmi svjesnosti bivaju u korelaciji sa svjesnim iskustvom, time ujedno objašnjavamo svjesno iskustvo. Stoga Chalmers navodi:

»Ako prihvatimo princip koherencije, imamo razloga vjerovati da će procesi koji objašnjavaju svjesnost istovremeno biti dio bazičnosti svijesti« (Chalmers, 1995, 20).

## **6.2. Princip organizacijske invarijacije (*Non-basic principle*)**

Princip organizacijske invarijacije postulira da dva sustava s istom funkcionalnom organizacijom nužno imaju kvalitativno jednako iskustvo. Drugim riječima, oni će biti identični. Prema tome, ono što je važno za emergenciju iskustva nije određena vrsta materijala (npr. silikon) već specifičan apstraktni uzorak kauzalne interakcije između komponenata. John Searle, filozof poznat po već spomenutom misaonom eksperimentu »Maryjine sobe«, smatrao je, oprečno ovome principu, da je svijest usko vezana za specifičnu biologiju (Searle, 1980). Time rečeno, prema

njemu silikonski *isomorph* čovjeka neće nužno biti svjestan. Međutim, ovakvo što impliciralo bi ono što nazivamo »preokrenutim *qualiama*«. One, iako su logički moguće, empirijski i nomološki ipak nisu. Stoga, Chalmers odbacuje te prigovore.

Ovaj nam princip, pored principa strukturalne koherencije, ocrta činjenicu koja nalaže strogu vezu između fizičke strukture i iskustva. Drugim riječima, jedino što od strane fizičkih struktura uvjetuje emergenciju iskustva jest organizacijska značajka.

### **6.3. Teorija dvostrukog aspekta informacije (*Basic principle*)**

Ova teorija je ključan »sastojak« koji odgovara ograničenjima principa organizacijske varijacije i strukturalne koherencije. Chalmers iskazuje kako pojam informacije razumije u okvirima pojašnjenja C. E. Shannona i članka iz 1948. godine. Informacija, prema tome, k razumijevanju nužno sa sobom nosi informacijska stanja upletena u informacijski prostor. Taj prostor ima bazičnu strukturu različitih odnosa između elemenata, time iskazujući okarakterizirane načine na koje se različiti elementi u prostoru odnose jedan prema drugome – odnosno, jesu li oni slični ili različiti. Ovakvim poimanjem informaciju možemo vidjeti kao fizički utjelovljenu tamo gdje postoji prostor koji se sastoji od različitih fizičkih stanja i čije se razlike mogu suziti na kauzalne značajke.

Drugim riječima, informacije kao takve imaju dva bazična aspekta – fizički aspekt i fenomenalni aspekt. Dakle, posjeduju dualističku značajku kao takvu. Time bismo, smatra Chalmers, mogli objasniti emergenciju iskustva iz fizičkog, odnosno fenomenalnog iz fizikalnog. Time bismo iskustvo mogli vidjeti kao fenomenalni aspekt informacije, dok bismo, s druge strane, nalazili na psihološki aspekt u fizičkim procesima. Ako se prisjetimo *bridging* problematike, možemo vidjeti kako bi upravo ovaj princip bio dobar kandidat za most između psihološkog i fenomenalnog. Argumentacijsku podršku ovome principu Chalmers iskazuje kroz četiri razmatranja (Chalmers, 1995, 23):

1. Korespondencija fizičkih promjena s promjenama u svjesnom iskustvu sugerira da fizičke

promjene uvijek bivaju relevantne prema vrlini njihovih uloga u konstrukciji informacijskih promjena – razlike unutar apstraktnog prostora stanja, koje su podjeljene prema njihovoj kauzalnoj različitosti prema specifičnim kauzalnim putevima.

2. Ako valjanim držimo princip organizacijske invarijacije, tada moramo pronaći neku fundamentalnu organizacijsku značajku prema kojoj bi iskustvo bilo povezano. Time rečeno, informacija je organizacijska značajka *par excellence*.
3. Ovaj princip pruža mogućnost da se objasni princip strukturalne koherencije u terminima strukture prisutne unutar informacijskih prostora.
4. Analiza kognitivnog objašnjenja naših prosudbi i tvrdnji o svjesnom iskustvu sugerira da objašnjenje nužno sadrži informacijska stanja ugrađena u kognitivne procese.

Teorija bazirana na informacijama stoga pruža koherentnost između objašnjenja iskustva i objašnjenja naših sudova i tvrdnji o njoj. Ipak ostaje otvoreno pitanje jesu li sve informacije dualističke naravi, odnosno, sadrže li sve informacije fenomenalni aspekt? Neovisno o tome, kada pronađemo fundamentalnu vezu između informacija i iskustva, smatra Chalmers, otvara nam se mogućnost za daljnje metafizičke spekulacije vezane za narav svijeta.

Chalmers svoju analizu zaključuje iskazujući da je ponuđena teorija spekulativne naravi, međutim, ipak bivajući kandidatom valjane teorije. Pa ipak, ova teorija jest napredak u odnosu na teorije koje niječu fenomen, objašnjavajući nešto pored njega ili iskazujući da je problem svijesti vječni misterij. Daljnje analize i razmatranja zasigurno su, naime, potrebne za daljnji spoznajni napredak (Chalmers, 1995, 25).

## **7. Zaključak**

Problematika uma nazvana *mind-body* problem, kako smo to kroz niz primjera mogli vidjeti u ovome radu, temelji se na dugogodišnjoj tradiciji filozofskih rasprava ovijenih oko naravi uma. Vremenski odviše njome je vladala dualistička tradicija od Anaksagore do Descartesa, iako svakako ne možemo poreći kako i danas ima zastupnika dualizma. Doduše, Gilbert Ryle naglavačke je preokrenuo dotadašnje poimanje uma, prikazujući kartezijanski dualizam kao neodrživu tezu. Svojom oštrom kritikom Descartesova nauka i dolaskom logičkog pozitivizma na

podij problematike uma i tijela, dualističke teze starih mislilaca zamijenjene su novom generacijom monističkih filozofskih teza i pravaca od kojih svaki od njih biva pod snažnim utjecajem naturalističkog i materijalističkog pogleda na svijet. Tim je preokretom snažna struja fizikalizma iznjedrila prvobitno biheviorističke teorije uma. Iako su se biheviorističke teorije u početku pokazale obećavajućima, hirovit razvoj unutar date problematike pokazao je kako sam biheviorizam biva prožet manama koje ga sprečavaju da dospije do uspješnog objašnjenja uma. Slijedom toga, kao odgovor na klimave teze biheviorizma, teorije identiteta ubrzo su postale nova nada u filozofiji uma, sljedeći istu sudbinu kao svoja »bratska« teorija.

Naposljetku, iz svog tog teškog i zavojitog putovanja u potrazi za adekvatnim odgovorima kako definirati um, funkcionalističke teorije pokušale su ispraviti pogreške svojih prethodnika te se kao takve i danas uzimaju najprihvaćenijim teorijama. Doduše, time su se stvorile i nove zagonetke te problemi koji su joj zapriječili da ponudi odgovarajuću teoriju uma. Jedna od takvih problematika došla je u obliku potrebe za objašnjenjem fenomenalnog uma koji je, uz psihološki, postavio David Chalmers. Neki filozofi, poput Daniela Dennetta, odbacili su postojanje fenomenalnog uma, no slijedom toga iznjedrilo se pet argumenata, odnosno misaonih eksperimenata koji ne samo da dokazuju postojanje subjektivnog kvalitativnog iskustva – odnosno *qualia* – već i postavljaju nove zagonetke i ciljeve koje uspješna teorija uma treba razriješiti i dostići ako se želi smatrati uspješnom. Disciplina filozofije uma bila je i ostala plodno istraživačko područje. Filozofiju uma možemo smatrati jednom od uspješnijih mlađih grana filozofije iz tri razloga. Prvotni razlog jest njezin utjecaj koji ona proizvodi na daljnja istraživanja znanstvenih disciplina. Drugo, unutar nje same možemo vidjeti dosad neviđeni pothvat više interdisciplinarnih pristupa, prvenstveno kod filozofa uma kao što je Daniel Dennett koji u svoja filozofska istraživanja nužno uvodi i znanstvena istraživanja.

Naposljetku, sama disciplina filozofije uma svakom je novom teorijom iznjedrila napredak neovisno o tome je li taj napredak praćen novim problemima koje valja razriješiti ili pak novim odgovorima na postojeće probleme. Tako, kao što smo imali priliku vidjeti, nakon krize koja je zahtijevala novo objašnjenje uma slijedom kritike Gilberta Rylea, filozofija uma iznjedrila je tri fizikalistička pravca koji su potom sami po sebi bili praćeni novim pogledima i problemima, odnosno misaonim eksperimentima. Sudeći po tome, smatramo kako je disciplina filozofije uma

danas plodno područje koje čezne za novim idejama i istraživanjima. Sami rezultat tih istraživanja dovodi nas i do novih spoznaja o nama kao racionalnim bićima na više područja. Sam um jest ono što nam omogućuje ove kontemplacije, a iz njegova proučavanja i otkrivanja nužno može slijediti samo istina koja će nam baciti novo svjetlo na možda i ključno filozofsko pitanje: »Što je to čovjek?«

U prvome dijelu rada vidjeli smo kako je dualizam Renée Descartesa bio suviše manjkav u svome pristupu problematici uma i tijela, te kako ga je materijalističko-pozitivistička tradicija pokušala zamijeniti kao mogući odgovor na problematiku. Međutim, same fizikalističke, odnosno redukcionističke teorije kao što su bihevizizam, funkcionalizam i teorije identiteta isto su tako podbacile u objašnjenju *teškog* problema svijesti; iako njihov doprinos zasigurno možemo vidjeti u razrješavanju *lakih* problema svijesti. Njihov problem upravo je u tome, kao što je i David Chalmers zamijetio, što one objašnjavaju funkcionalne elemente svijesti, no ne i samu svijest. Neki od njih niječu da subjektivno kvalitativno iskustvo uopće egzistira, nazivajući ga iluzijom ili, riječima Daniela C. Dennetta, »kartezijanskim kazalištem«. Ipak, Chalmers je pokazao kako razrješavanjem funkcionalnih elementa svijesti i dalje preostaju pitanja: »Zašto postoji svjesno iskustvo?« i »Što je uopće svjesno iskustvo?«

Imajući na umu manjkavosti kartezijanskog dualizma s jedne, te manjkavosti redukcionističkih teorija s druge strane, Chalmers je posegnuo za nereduktivnim objašnjenjem svijesti. Pa ipak, Chalmers je, kako smo mogli vidjeti prilikom postavljanja podloge za novu teoriju svijesti, odlučno htio ostati unutar granica znanosti prilikom objašnjenja svijesti, i to bez uvođenja suvišnih entiteta. Stoga bismo Chalmersovu naturalističku teoriju mogli postaviti kao svojevrsni dualizam izgrađen na znanstvenom shvaćanju svijeta. Time on ujedno nije odbacio vrline dualističkih teorija, a ni vrline fizikalističkih teorija. Drugim riječima, Chalmers je pokušao pomiriti to dvoje, pokazujući da jedno ne mora nužno eliminirati drugo, iako se na prvu tako možda čini. Time je ostavljen prostor da se problematici svijesti približimo iz znanstvenog pristupa bez da negiramo postojanje fenomena svijesti ili ga zaobilazimo.

Je li naturalistički dualizam Chalmersa plodonosna teorija svijesti ostaje otvoreno pitanje. Sam Chalmers, kako smo imali prilike vidjeti, iskazuje kako je teorija ispunjena ponekim

elementima punima spekulacije. Promatramo li teoriju uspoređujući je s uspjesima i kvalitetama dualističkih i fizikalističkih teorija koje smo spomenuli u prvome dijelu rada, možemo zaključiti kako je ona zapravo napredak u pristupanju problematici svijesti. Hoće li ona takva i ostati ili se pak pridružiti teorijama koje je zasjenila, to će pokazati vrijeme. No, kako iskazuje i sam Chalmers, nova istraživanja i nove analize zasigurno će nas približiti razrješavanju postavljene problematike.

## 8. Popis literature

Aristotel (1987). *De Anima*. Zagreb: Naprijed, preveo: Novaković, Darko.

Aristotel. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., pristup: 05.06.2022. URL = <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=3834>.

Anaksagora iz Klazomene. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., pristup: 05.06.2022. URL = <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=2438>

Block, Ned. (1978). »What is functionalism?«, u: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9:261-325.

»Gilbert Ryle«, u: *Encyclopedia Britannica*, pristup: 15.06.2022. URL = <https://www.britannica.com/biography/Gilbert-Ryle>.

Chalmers J. David (1995). »Facing Up to the Problem of Consciousness«, u: *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), str. 200–19.

Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown.

Descartes, Rene (1998). *Meditacije o prvoj filozofiji: u kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*. Beograd: ΠΛΑΤΩ, preveo: Ladan, Tomislav.

Watson, R. A.. »René Descartes«, u: *Encyclopedia Britannica*, pristup 05.06.2022. URL = <https://www.britannica.com/biography/Rene-Descartes>.

Dick, Philip C. (2012). *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, London: Hachette.

Diels, Herman (1983). *Predsokratovci sv. 2: fragmenti*. Zagreb: Naprijed, preveo: Dukat, Zdeslav.

Edelman, Gerald M. (1987). *Neural Darwinism: The Theory Of Neuronal Group Selection*. London: Basic Books.

Jackson, Frank (1986). »What Mary Didn't Know«, u: *The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 5, str 291–295.

John R. Shook (2005). *The Dictionary of Modern American Philosophers*, A&C Black. Bristol: Thoemmes Continuum.

Levine, Joseph (1983). »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«, u: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, str. 354–361.

Lorenz, Hendrik, "Ancient Theories of Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), pristup: 15.06.2021. URL = <https://www.plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.

Marmodoro, Anna (2014), »The Powers of Aristotle's Soul«, u: *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (1).

McGinn, C. (1989). »Can We Solve the Mind-Body Problem?«, u: *Mind New Series*, Vol. 98, No.391 (Jul., 1989), pp. 349-366.

Mladić, Damir (2007). *Um, svijest i qualia*. Klanjec: Hrvatskozagorsko književno društvo.

Nagel, Thomas (1974). »What is it Like to Be a Bat?«, *Philosophical Review* 83, str 435–450.

Nath ,Shanjendu (2018); Behaviourism as a Precursor of Identity Theory of Mind; Int J Sci Res Publ 3(6) (ISSN: 2250-3153). URL = <http://www.ijsrp.org/research-paper-0613.php?rp=P181330>



Place, U.T. (1956), „Is Consciousness a Brain Process?. *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.

Platon. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., pristup: 05. 6. 2022. URL = <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=48642>.

Platon (1996). *Fedon*. Zagreb: Naklada Jurčić, preveo: Rac, Koloman.

Platon (2001). *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić, preveo: Kuzmić, Martin.

Rey, Georges. »philosophy of mind«, u: *Encyclopedia Britannica*, pristup: 15.06.2022. URL = <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-mind>.

Ryle, Gilbert (2009). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.

Searle, John R. (1980). »Minds, brains, and programs«, u: *THE BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES (1980) 3, 417-457*, pristup: 04.08.2021. URL = <https://www.law.upenn.edu/live/files/3413-searle-j-minds-brains-and-programs-1980pdf>.

Smart, J. J. C., »The Mind/Brain Identity Theory«, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), pristup: 12.08.2021. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>.

Wittgenstein, Ludwig (1998). *Filozofijska istraživanja*. Zagreb: Globus.

## 9. Sažetak

Leon Petrač

### Od Anaksagore do Chalmersa – povijesni pregled filozofije uma

U radu se izlaže povijesni pregled takozvane *mind-body* problematike koju je iznjedrila metafizička te epistemološka refleksija Anaksagore, Platona, Aristotela i Renéa Descartesa i koja je vezana za ontološko određenje uma. Potom je promotreno kako je ta problematika ponovo došla na svijetlo filozofskog diskursa slijedom kritike analitičara Gilberta Rylea usmjerene na Descartesov dualizam i kako se razvila potreba za novim određenjem uma i svijesti unutar pozitivističkog konteksta dvadesetoga stoljeća. Nakon izlaganja glavnih fizikalističkih struja razmotreni su protuargumenti i misaoni eksperimenti upućeni zastupnicima fizikalizma te novo određenje uma Davida J. Chalmersa. Naposljetku, razmotrena je i teorija svijesti Davida J. Chalmersa koja je formulirana kao odgovor na problematiku koja se razvila u dvadesetome stoljeću i kao pobijanje teza monističkih teorija uma.

Ključne riječi: um, svijest, pozitivizam, fizikalizam, monizam, dualizam.

## **10. Summary**

Leon Petrač

### **From Anaxagoras to Chalmers – a Historical Overview of Philosophy of Mind**

The paper presents a historical overview of the so-called mind-body problem, which was born of the metaphysical and epistemological reflection of Anaxagoras, Plato, Aristotle and René Descartes and which is related to the ontological definition of the mind. It is then observed how this issue came to light again in philosophical discourse following the critique of analyst Gilbert Ryle focused on Descartes' dualism and how the need for a new definition of mind and consciousness within the positivist context of the twentieth century developed. After exposing the main physicalist currents, counter-arguments and thought experiments addressed to the proponents of physicalism and a new definition of the mind by David J. Chalmers were discussed. Finally, David J. Chalmers' theory of consciousness, formulated as a response to problems that developed in the twentieth century and as a refutation of the theses of monistic theories of mind, is also considered.

Keywords: mind, consciousness, positivism, physicalism, monism, dualism.