

Dualizam svojstava i neutralni monizam u filozofiji uma

Vukić, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:898494>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-27**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

MARTINA VUKIĆ

**DUALIZAM SVOJSTAVA I
NEUTRALNI MONIZAM U
FILOZOFIJI UMA**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2020.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA
ODSJEK ZA FILOZOFIJU I
KULTUROLOGIJU

MARTINA VUKIĆ

**DUALIZAM SVOJSTAVA I
NEUTRALNI MONIZAM U
FILOZOFIJI UMA**

DIPLOMSKI RAD

Mentor: Doc. dr. sc. Tomislav Janović

Zagreb, 2020.

Sažetak

Filozofija uma nastoji objasniti prirodu mentalnih stanja i njihov odnos prema fizičkim stanjima. U ovom radu se zastupa tvrdnja da niti klasična dualistička niti suvremena fizikalističko-redukcionistička objašnjenja tog odnosa nisu zadovoljavajuća. Cilj je rada izložiti metafizičku teoriju *dualizma svojstava* i njezinu širu inačicu zvanu *neutralni monizam*, te pokazati kako te teorije nude uvjerljiv metafizički okvir za objašnjenje mentalnih stanja, a da pritom ne dovode u pitanje ontološku jedinstvenost i „kauzalnu zatvorenost“ svijeta. U radu se najprije daje kratak povijesni prikaz pokušaja rješavanja problema odnosa između mentalnih i fizičkih stanja: od Descartesove inačice dualizma do suvremenog eliminativnog materijalizma, zajedno s njihovim nedostacima. Potom se izlaže ontološka teorija dualnih (dvovrskih) svojstava da bi se u trećoj i najdužoj cjelini rada pokazalo kako se ta teorija uklapa u neutralni monizam kao širu metafizičku koncepciju stvarnosti, te kako se nosi s nekim standardnim pitanjima filozofije uma. Formulacije navedenih filozofskih teorija, zajedno s njihovim glavnim tvrdnjama i argumentima, najvećim su dijelom preuzete iz tekstova Johna Heila i, manjim dijelom, Davida Chalmersa. Heilova ontologija svojstava pretpostavlja da je svako svojstvo dvovrzne prirode: ono je ujedno *kvalitativno*, takvo da (nositelju svojstva) nekako „izgleda“ imati ga, i *dispozicijsko*, takvo da svom nositelju omogućuje odgovarajuće reakcije (u odgovarajućim uvjetima). Te su dvije vrste svojstava za Heila neodvojive poput dviju strana istog novčića: ista temeljna (fizička) svojstva koja određuju naše ponašanje nužno određuju i naš svjesni (mentalni) život – intrinzični (subjektivni) karakter naših mentalnih stanja. U završnom dijelu rada pokazuje se kako ova inačica monizma (dualizam svojstava) pridonosi razumijevanju nekih osobitosti mentalnih stanja: privilegiranog pristupa tim stanjima od strane njihovih subjekata, njihove intencionalnosti (upućenosti na predmet), prividna nerazlučivost njihovih intrinzičnih svojstava od svojstava njihovih intencionalnih predmeta, te sposobnosti takvih stanja da svoj intencionalni predmet slikovno prezentiraju („mentalno predočavaju“).

Ključne riječi: dualizam svojstava, neutralni monizam, mentalna stanja, fizička stanja, kvalitete iskustva, dispozicijska svojstva, privilegirani pristup, intencionalnost, mentalne predodžbe.

Abstract

The philosophy of mind seeks to explain the nature of mental states and their relation to physical states. This MA thesis argues that neither classical dualistic nor modern physicalistic-reductionist explanations of this relationship are satisfactory. The aim of the thesis is to present the metaphysical theory of *property dualism* and its broader version called *neutral monism*, and to show how these theories offer an apt metaphysical framework for explaining mental states without giving up the ontological uniqueness and “causal closedness” of the world. The thesis begins with a brief historical account of the attempts at solving the mind-body problem: from Descartes’ version of dualism to modern eliminative materialism, together with their shortcomings. Subsequently, the ontological theory of property dualism is presented. In the third and longest part of the thesis, it is shown how the latter can be interpreted within a broader metaphysical framework called neutral monism, and how it applies to some standard issues in the philosophy of mind. The formulations of the two philosophical theories, together with their main statements and arguments, are for the most part taken from the texts of John Heil and, to a lesser degree, of David Chalmers. Heil’s ontology of properties presupposes that every property has a dual nature: it is both *qualitative*, such that it somehow „looks like“ (for its bearer) to have the property, and *dispositional*, such that it enables specific physical reactions (under relevant conditions). In Heil’s account, these two types of properties are inseparable as two sides of the same coin: the same fundamental properties that determine our behavior necessarily determine our conscious (mental) life – the intrinsic (subjective) character of our mental states. In final part of the paper it is shown how this version of monism (property dualism) contributes to our understanding of certain peculiar features of mental states: privileged access to these states by their subjects or bearers, their intentionality (“directedness” towards their objects), apparent indiscernibility of their own (intrinsic) properties from the properties of their intentional objects, and the ability of such states to mentally present their intentional objects (“mental imagery”).

Keywords: property dualism, neutral monism, mental states, physical states, qualities of experience, dispositional properties, privileged access, intentionality, mental imagery.

Sadržaj

1.	Uvod.....	3
2.	Od dualizma i idealizma do fizikalizma: kratak pregled filozofskih teorija uma.....	7
2.1.	Descartesov interakcionistički dualizam.....	8
2.2.	Paralelizam.....	9
2.3.	Okazionalizam	10
2.4.	Epifenomenalizam	10
2.5.	Idealizam.....	11
2.6.	Behaviorizam	12
2.7.	Teorija (psihofizičkog) identiteta.....	13
2.8.	Funkcionalizam.....	15
2.9.	Eliminativni materijalizam.....	16
3.	Dualizam svojstava	19
3.1.	Supervenijentnost mentalnog nad materijalnim.....	20
3.2.	Kauzalna relevantnost i mentalna svojstva	21
3.3.	Neki prigovori teoriji dualizma svojstava.....	24
3.4.	Teorija dualnog aspekta	26
3.5.	Teorija dualnog aspekta i neutralni monizam.....	29
4.	Neutralni monizam.....	31
4.1.	Rusellov neutralni monizam.....	32
4.2.	Heilova ontologija svojstava za neutralni monizam	33
4.3.	Heilova ontologija svojstava, specijalne znanosti i postojanje zombija	34
4.4.	Kvalitete iskustva i kvalitete objekata	38
4.5.	Kvalitete iskustva i privilegirani pristup umu.....	42
4.6.	Kvalitete iskustva i sposobnost mentalnog predočavanja.....	44
4.7.	Intencionalnost i projektivnost uma.....	47
5.	Zaključak.....	51
6.	Popis literature	55

1. Uvod

Kada bi nam netko ponudio mogućnost da ostvarimo sve želje i snove, a da nam pritom oduzme svjesni aspekt našeg iskustvenog, „unutarnjeg“ života, sumnjam da bi itko prihvatio takvu ponudu. Upravo zbog činjenice da smo ga svjesni, život ima ili nema smisla. Taj je svjesni život vrlo bogat jer uključuje čitav niz iskustava – niz sadržaja i njima odgovarajućih stanja koje zovemo „mentalnima“: od osjeta i osjećaja, preko želja, strepnji, nada i sjećanja, do vjerovanja, namjera i odluka. Ta stanja imaju neka svojstva koja ih čini kategorijalno različitima od svojstava fizičke stvarnosti kojoj pripadaju i sama naša tijela. Isto tako, svojstva koja pripisujemo fizičkoj stvarnosti ne pripisujemo našim mentalnim stanjima, događajima „u“ našem umu. Primjerice, stol se nalazi u prostoru i ima određene dimenzije koje možemo izmjeriti, no to ne bismo ustvrdili za naš um i njegove sadržaje. Besmisleno bi bilo reći da je moja predodžba stola dva metra duga jer predodžbe, za razliku od fizičkih objekata na koje se odnose, nemaju ni oblik ni dimenzije.

„Odošnje“ ili „upućenost“ mentalnih stanja na nešto izvan njih samih – tipično na fizičke objekte u našoj okolini – u filozofiji uma naziva se *intencionalnost*. Intencionalnost se smatra jednim od glavnih distinktivnih obilježja mentalnih stanja – ono što ih čini različitim od (čisto) fizičkih stanja. Pritom ne tvrdim da ne postoje sadržajno „prazna“ mentalna stanja, poput stanja duboke meditacije, koja se ne odnose ni na što ili barem ni na što određeno; no osjećaji, misli, doživljaji uglavnom se odnose na nešto izvan njih samih. Drugo glavno obilježje mentalnih stanja jest to da smo ih svjesni. Iako je i objašnjenje intencionalnosti umova i njihovih sadržaja težak problem, objašnjenje svjesnosti mentalnih stanja još je teži.

Ukratko, zahvaljujući svojim specifičnim svojstvima, u prvom redu svjesnosti i intencionalnosti, mentalna stanja posebna su i jedinstvena vrsta stanja, a budući da velika većina filozofa i znanstvenika ne dovodi u pitanje realnost tih stanja *kao takvih*, njihov ontološki status (uključujući njihov odnos prema fizičkim stanjima) središnja je tema filozofije uma.

Dakle, filozofija uma nastoji objasniti prirodu mentalnih stanja i njihov odnos prema (čisto) fizičkim stanjima. Je li moj um samo stanje mog mozga (u nekom trenutku)? Jesu li sva subjektivna iskustva koja svakodnevno proživljavam nešto posebno ili su ona samo fizički procesi koji se odvijaju u mom mozgu? Jesam li ja isto što i moje tijelo? Filozofija uma nastoji odgovoriti na ta i slična pitanja. Neki filozofi – oni koji zagovaraju materijalističku (fizikalističku) inačicu ontološkog monizma – tvrde da su mentalna stanja zapravo neurofiziološki procesi u mozgu, dok

drugi – ontološki dualisti – tvrde da su mentalna stanja zasebna vrsta entiteta koji postoje pored i nezavisno od fizičke stvarnosti.

Većina fizikalista su ujedno *redukcionisti* – oni vjeruju u mogućnost redukcije mentalističkih pojmova i opisa na pojmove i opise neuroznanosti, odnosno na pojmove i opise prirodnih znanosti općenito (molekularne biologije, kemije i, u konačnici, fizike). No neki fizikalisti, poput npr. Thomasa Nagela, ne vjeruju u redukcionizam. Oni vjeruju da su naši umovi i njihovi sadržaji na neki način proizvedeni neurofiziološkim procesima u našim mozgovima, ali da nikada nećemo točno saznati kako, pa stoga ni naša subjektivna iskustva nikada nećemo moći teorijski reducirati na stanja naših mozgova. Drugi fizikalisti su u tom pogledu optimisti: oni vjeruju u redukcionistički program, a neki od njih (npr. funkcionalisti) smatraju da će provedba tog programa biti olakšana otkrivanjem i specifikacijom funkcija pojedinih tipova mentalnih stanja. S druge strane, dualisti ne samo da ne vjeruju u redukcionistički program, nego smatraju da je on neprovediv upravo zbog toga što umovi i njihovi sadržaji čine zasebno područje stvarnosti – zasebnu ontološku kategoriju ili, tradicionalno rečeno, „supstanciju“.

Ako prihvatimo dualizam, susrećemo se, između ostalog, s problemima mentalnog uzrokovanja; no ako prihvatimo fizikalizam, barem u njegovoj redukcionističkoj inačici, postoji opasnost da se ignoriraju karakteristike (poput intencionalnosti i svjesnosti) koje mentalna stanja upravo čine mentalnima. Stoga ću u ovom radu zastupati tvrdnju da ni tradicionalno dualističko ni suvremeno fizikalističko-redukcionističko rješenje problema mentalnosti nisu zadovoljavajuća rješenja.

Cilj mog rada je izložiti metafizičku teoriju dualizma svojstava i njezinu širu inačicu zvanu neutralni monizam, te pokazati kako te teorije nude uvjerljiv metafizički okvir za objašnjenje mentalnih stanja, a da pritom ne dovode u pitanje ontološku jedinstvenost i „kauzalnu zatvorenost“ svijeta.

No, prije nego što se posvetim tom zadatku, smatram potrebnim predstaviti povijesno-filozofske teorije koje su predodredile tijek filozofije uma i koje su relevantne za razumijevanje suvremenih teorija uma, uključujući one koje će biti u fokusu mog interesa. Stoga ću u drugom poglavlju ukratko izložiti glavna rješenja, kako tradicionalna tako i suvremena, za problem ontološkog statusa mentalnih stanja i njihova odnosa prema stanjima mozga. Također ću spomenuti glavne prigovore tim rješenjima.

U trećem poglavlju ću izložiti glavne elemente Heilove ontologije svojstava, zatim razmotriti neke prigovore toj teoriji te istaknuti njezine glavne prednosti u odnosu na alternativne ontologije. Također ću spomenuti njezinu bliskost s tzv. teorijom dvostrukog aspekta u filozofiji uma. Tri ključna pojma na kojima će se temeljiti moje izlaganje dualističke („dvorazinske“) ontologije svojstava jesu: supervenijentnost, kauzalna relevantnost i svojstva/predikati više i niže razine.

U četvrtom i najdužem poglavlju rada pokazat ću kako se Heilova ontologija svojstava uklapa u neutralni monizam kao širu metafizičku koncepciju stvarnosti. Riječ je o koncepciji koju su zastupali i mnogi ugledni filozofi na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće (poput Williama Jamesa, Ernsta Macha i Bertranda Russella). Najprije ću pokazati zašto je Heilova ontologija svojstava kompatibilna s postojanjem specijalnih znanosti i kako se odnosi prema logičkoj (konceptualnoj) mogućnosti postojanja zombija. Ključan inovativni element Heilove teorije, koji je čini podobnom za neutralnu inačicu monizma, jest zamisao da svako svojstvo ima dvovrstu prirodu: ono je ujedno *kvalitativno*, tj. takvo da nekako izgleda biti u njemu, i *dispozicijsko*, takvo da omogućuje fizičke reakcije na odgovarajuće okolišne podražaje. Te su dvije vrste svojstava za Heila neodvojive poput dviju strana istog novčića. U završnom ću dijelu poglavlja pokazati kako neutralna inačica monizma zasnovana na zamisli o dvovrstim svojstvima pridonosi razumijevanju nekih osobitosti mentalnih stanja – onih koja ih u prvom redu i čine *mentalnima*. Riječ je o sljedećim osobitostima: epistemički privilegiranom pristupu tim stanjima od strane njihovih subjekata, zatim njihove intencionalnosti u smislu upućenosti na neki izvanmenralni predmet, razlici između svojstava mentalnih stanja i svojstava njihovih intencionalnih predmeta, te sposobnosti mentalnih stanja da svoj intencionalni predmet slikovno prezentiraju („mentalno predočavaju“).

Formulacije navedenih filozofskih teorija, zajedno s njihovim glavnim tvrdnjama i argumentima, najvećim su dijelom preuzete iz tekstova Johna Heila, a manjim dijelom iz tekstova Davida Chalmersa.

Na kraju želim dati nekoliko napomena u vezi s upotrebom termina tipičnih za filozofiju uma. Kada govorim o stanju, govorim o vremenskom presjeku događaja ili procesa (koje uzimam kao istoznačnice). U radu se i pojam stanja i pojam događaja (proces) pojavljuju isključivo u kombinaciji s pridjevom „mentalni“ („mentalna stanja“, „mentalni događaji“, „mentalni procesi“). Kada kažemo da se nalazimo u određenom mentalnom stanju, to znači da se nešto zbiva u našem

umu/mozgu, a zbivanje možemo najbolje predočiti kao niz stanja od kojih je ono sljedeće izmijenjeno (makar neznatno) u odnosu na ono prethodno, tj. kao proces ili događaj. Budući da je ta razlika – između statičkog i dinamičkog aspekta – u velikoj većini konteksta nevažna, pod stanjima ću uglavnom podrazumijevati i procese, i obratno. Isto se odnosi na „kvalitete“ i „svojstva“, iako prvi izraz nastojim rabiti samo u kontekstu našeg svjesnog iskustva ili mentalnih stanja (kao hrvatsku inačicu za latinizam *qualia* koji se uvriježio u filozofiji uma), dok „svojstva“ upotrebljavam neovisno o tome radi li se o fizičkim ili mentalnim objektima kao njihovim nositeljima.

2. Od dualizma i idealizma do fizikalizma: kratak pregled filozofskih teorija uma

Ako je sve što oko sebe vidimo fizičko, kako to da jedino mozak (koliko nam je za sada poznato) može misliti, doživljavati i osjećati, dakle instancirati mentalna stanja? Zašto je ta spužvasta siva tvar ono zbog čega imam iskustvo ugone kada plivam u moru – ugone koju samo ja mogu do kraja spoznati? Kako je moguće da mozgovi koji su identični po sastavu omogućuju različite subjektivne doživljaje? Osim toga, sama iskustva kao da se ne nalaze nigdje u fizičkom prostoru, zbog čega smo u iskušenju smatrati ih nekim posebnim, nefizičkim svojstvom moždanih stanja. Jasno, fizičko-kemijski sastav mozga takva iskustva čini mogućim, no kada bismo otvorili lubanju, od njih ne bismo našli ni najmanjeg traga. Sve što bismo mogli uočiti bila bi određena aktivnost moždanih stanica (neurona).

Nadalje, ako su mentalna stanja samo neurofiziološki procesi u mozgu, kako to da je psihologija, koja je uglavnom posvećena proučavanju mentalnih stanja, uspješna znanost? Nadalje, problem ontološkog statusa mentalnih stanja usko je povezan s pitanjem njihove kauzalne uloge: utječu li ona doista na fizička stanja i kako. S druge strane strane, za fizička stanja znamo da utječu na mentalna, iako opet ne znamo točno kako jer ne znamo ni što ova potonja zapravo jesu? Ono što znamo jest da su naša subjektivna iskustva povezana s odgovarajućim procesima u mozgu, no narav te povezanosti je nejasna i zbunjujuća. Je li u pitanju samo korelacija ili je riječ o kauzalnosti? A ako je u pitanju kauzalnost, kako se ona točno ostvaruje? Primjerice, danas znamo da nam se iskustvo crvene boje javlja onda kada naš mozak procesira svjetlost određene valne duljine koja je prethodno pala na fotosenzitivni zaslon našeg oka; no pitanje nije samo *kako* dotično iskustvo (u svom bogatstvu njegovih detalja) točno nastaje, nego i *zašto*. Zašto uopće imamo iskustva, umjesto da jednostavno reagiramo na podražaje iz okoline? Kako imanje iskustva pridonosi učinkovitosti našeg ponašanja kao reakcije na podražaje iz okoline? Kako je doživljaj crvene boje, ako ikako, povezan s našim preživljavanjem i razmnožavanjem (u skladu s temeljnom naturalističkom pretpostavkom o evoluciji kompleksnih sustava i njihovih funkcionalnih svojstava)?

Odgovori na neka od navedenih pitanja, koja su opet inicirala nova pitanja, pojavili su se nakon Descartesovog – neuspješnog, ali poučnog – pokušaja da temeljno pitanje – pitanje odnosa između naših iskustava i naših tjelesnih stanja – riješi teorijom interakcionističkog dualizma. Ta je teorija predodredila daljnji tijek filozofije uma, sve do današnjih dana. Budući da je taj tijek

važan za razumijevanje suvremenih metafizičkih teorija koje su u fokusu ovog rada, u nastavku ću ukratko izložiti neka rješenja za problem ontološkog statusa mentalnih stanja i njihova odnosa prema stanjima mozga. Pritom ću istaknuti glavne prigovore tim rješenjima. Započet ću s Descartesovom inačicom dualizma koja je, upravo zbog svojih očiglednih slabosti, tijekom 17. i 18. stoljeća inicirala pojavu alternativnih dualističkih teorija. U drugoj polovici 18., a osobito u 19. stoljeću, s razvitkom znanosti i pod sve snažnijim utjecajem materijalističkog svjetonazora, sve je više filozofa i znanstvenika koji fizikalističko objašnjenje naravi mentalnih stanja vide kao jedini izlazi iz filozofske slijepice ulice u koju nas je uveo Descartes, iako konkretnih naznaka o tome kako bi fizikalističko objašnjenje trebalo izgledati još nema. Taj se trend nastavlja u 20. stoljeću, a pod utjecajem naglog razvitka behavioralne psihologije s jedne, neuroznanosti s druge i umjetne inteligencije s treće strane, kulminira u filozofskim teorijama (behaviorizam, teorija identiteta i eliminativizam) koje otvoreno zagovaraju – najprije teorijsku, a onda i praktičnu – redukciju mentalnih entiteta, a time i njihovu eliminaciju kao teorijskih sablasti i povijesno-filozofskih atavizama.

U nastavku ću kratko izložiti taj povijesno-filozofski put od kartezijanskog dualizma do redukcionističkih i, u konačnici, eliminativističkih teorija uma kako bih pokazala da on u konačnici nije doveo do zadovoljavajućeg rješenja temeljnog problema filozofije uma te da to rješenje ne treba tražiti u redukciji i eliminaciji mentalnih stanja, već u umjerenijem stajalištu koje, s jedne strane, prihvaća ontološku jedinstvenost i kauzalnu „zatvorenost“ svijeta, ali uzima u obzir i posebnost mentalnih svojstava. Također ću pokazati kako je to stajalište kompatibilno s vrstom neutralnog monizma koji je, uzevši sve u obzir, najplauzibilniji ontološki okvir suvremenih teorija uma.

2.1. Descartesov interakcionistički dualizam

René Descartes, veliki filozof i znanstvenik 17. stoljeća, smatrao je da je ljudski um zasebna vrsta stvari („supstancije“) koju je po njezinom najvažnijem atributu nazvao „mislećom stvari“ (*res cogitans*) – za razliku od protežne stvari (*res extensa*) kojoj pripadaju svi materijalni (fizički) predmeti zajedno s njihovim atributima (prostornim položajem, težinom, tvrdoćom, gustoćom, temperaturom, brzinom itd.). Dakle, um i tijelo su različite vrste stvari ili bića. Unatoč tome, misleća supstancija može djelovati na protežnu supstanciju i njezine attribute; i obratno: protežna

supstancija može djelovati na um i njegove atribute. Zato se ova vrsta dualističkog rješenja problema odnosa uma i tijela naziva interakcionističkim dualizmom. Čini se da je najproblematičniji dio Descartesove teorije tvrdnja da su tijelo i um dvije različite vrste stvari koje su međusobno uzročno povezane. Naime, teško je pojmiti kauzalnu interakciju dvaju entiteta koji pripadaju odvojenim dijelovima stvarnosti, tj. ako neko pojedinačno tijelo pripada protežnoj, a neki pojedinačni um neprotežnoj, nematerijalnoj supstanciji (Heil 2004: 27). U *Strastima duše* Descartes objašnjava interakciju tijela i uma koja se događa u moždanoj žlijezdi epifizi. No, iako nije sporno da su tijelo i um u kauzalnoj interakciji – svaki put kad poželim podići ruku i formiram odgovarajuću namjeru, moja ruka (*ceteris paribus*) se podiže, ili (suvremeniji primjer) svaki put kad dolazi do točno određene vrste neuralne aktivnosti u mom mozgu, osjećam bol – Descartesovo objašnjenje te interakcije nije uvjerljivo jer ne vidimo kako bi nešto što nije u prostoru i nema nikakva materijalna svojstva moglo djelovati na nešto što je u prostoru i ima materijalna svojstva. Dakle, čini se da je interakcija umova s tijelima nerješiv problem u okvirima kartezijanskog dualizma.

2.2. Paralelizam

Zbog poteškoća u objašnjenju interakcije tijela i uma, neki su dualisti odbacili ideju interakcije, a odnos dviju supstancija, odnosno njihovih atributa i modaliteta, objasnili paralelnim, savršeno koreliranim odvijanjem dvaju nizova stanja ili događaja. Prema tom stajalištu, interakcija tijela i uma je privid koji proizlazi iz Božje namjere da stvori svijet čije je glavno obilježje savršena usklađenost manifestacija dviju supstancija. Na primjer, da sam nogom udarila o stolac, rekla bih da mi se čini da je bol u nozi koja je uslijedila bila uzrokovana udarcem noge o stolac. No, paralelisti bi za navedeni primjer rekli da se ne radi o kauzalnoj vezi, već o unaprijed određenoj usklađenosti („prestabiliranoj harmoniji“) dvaju događaja: jednog fizičkog i drugog mentalnog. Leibniz, začetnik navedene teorije, tvrdi (prema Berčić 2012: 207) da je Bog stvorio takav svijet u kojem se odgovarajući fizički događaji događaju *istovremeno* određenim mentalnim događajima. Zbog toga nam se čini da je um u interakciji s fizičkim svijetom (preko tijela), iako je zapravo riječ o prividu interakcije (Berčić 2012: 207–208; Benovsky: 12).

2.3. *Okazionalizam*

Varijanta paralelizma, okazionalizam, tvrdi (prema Berčić 2012: 208) da je svaka instancija uzročno-posljedičnog odnosa između događaja posljedica Božje intervencije. Bez Božjeg uplitanja ne samo da nije moguća interakcija između tijela i uma, već i bilo koja druga interakcija. Božja volja uzrok je svake moguće promjene stanja svijeta, svakog događanja. Dakle, Božjom voljom u meni se pojavila želja da podignem ruku, a moje podizanje ruke također je rezultat Božjeg uplitanja u fizičku stvarnost (Kirk 2003: 34). Prema Malebrancheu, začetniku okazionalizma, Bog je uzrok svih kretanja i promjena u svijetu. Uvođenje Boga u objašnjenje mentalnog uzrokovanja djeluje kao kompenzacija za nemogućnost pravog objašnjenja (Berčić 2012: 207–208), a protivno je i načelu Ockhamove britve jer u objašnjenje uvodi nove entitete i tako umanjuje plauzibilnost teorije.

2.4. *Epifenomenalizam*

Epifenomenalizam je jedna od teorija koja unutar fizikalističkih okvira nastoji spasiti autonomiju mentalnog. Prema epifenomenalizmu, mentalna stanja su epifenomeni ili popratne pojave fizičkih stanja mozga ili neuroloških mozgovnih procesa. Fizički događaji uzrokuju pojavu mentalnih stanja, no mentalna stanja ne mogu uzročno utjecati na fizička stanja, kao što ne mogu uzrokovati ni mentalna stanja. Ako zamislimo da smo stavili ruku na užarenu peć, a potom je maknuli, pomislili bismo da je osjet boli prouzročio želju za micanjem ruke s peći, a da je ta želja dalje prouzročila odgovarajući fizički pokret. Dakle, prema epifenomenalistima, mentalno iskustvo je kauzalno inertno; mentalna stanja – u prvom redu svjesna iskustva – nusprodukti su živčanog sustava. U navedenom primjeru, stvarni uzrok mog odmicanja ruke od peći jesu neurološka stanja mozga, što znači da je fizički događaj uzrokovan drugim fizičkim događajem. Stoga bismo se mogli zapitati zašto uopće uvoditi mentalna stanja ako se sve može objasniti fizičkim događajima (Berčić 2012: 213; Kirk 2003: 42–43). Epifenomenalisti tvrde da je odgovor u „evidenciji iz retrospekcije“, tj. u činjenici da smo neposredno svjesni postojanja vlastitih mentalnih stanja. No, kako bi sačuvali postojanje mentalnih stanja, a istovremeno ostali u skladu s metafizičkim načelom fizičke zatvorenosti svijeta, prema kojem fizički događaji mogu biti uzročno povezani isključivo s drugim fizičkim događajima, epifenomenalisti pretpostavljaju da su mentalna stanja i događaji evolucijski epifenomeni neuroloških stanja i događaja (Berčić: 2012: 213).

Epifenomenalizam je teorijski nestabilno stajalište jer ima „prirodnu sklonost“ da pređe u eliminativizam. Naime, budući da su fizički događaji i posljedice i uzroci drugih fizičkih događaja – primjer: neurološki procesi u mozgu koji uzrokuju dizanje ruke – čini se nepotrebnim u objašnjenje ljudskog ponašanja uvoditi mentalna stanja jer se sve što je potrebno objasniti može objasniti bez tih entiteta (Berčić 2012: 214). Prema načelu Ockhamove britve, trebali bismo prihvatiti teoriju koja je ontološki jednostavnija, tj. koja ne pretpostavlja postojanje teorijski suvišnih entiteta, kao što to pretpostavlja epifenomenalizam u slučaju mentalnih stanja (Heil 2004: 39–40). Dakle, budući da nemaju nikakvu stvarnu eksplanatornu ulogu, njihovo uvođenje s navodnim pokrićem evolucijske teorije – kao evolucijskih „epifenomena“ ili uzgrednih posljedica selekcije određenih svojstava neurofiziološkog sustava – proturječi načelu ontološke ekonomičnosti (Berčić 2012: 213–214).

2.5. *Idealizam*

Sve dualističke teorije pate od istog problema – neuvjerljivog objašnjenja interakcije mentalnih i fizičkih stanja. Idealističke teorije, od kojih je svakako najpoznatija ona Berkleyjeva, nemaju taj problem jer pretpostavljaju postojanje samo jedne vrste entiteta – mentalnih. Osim teze da je interakcija između uma i tijela privid, idealizam tvrdi da su naša tijela, kao i čitav fizički svijet, neka vrsta iluzije, tj. da postoje samo kao mentalni entiteti. Prema tom stajalištu, svijet se sastoji isključivo od umova i njihovih sadržaja. Prema tome, idealizam je također redukcionistička teorija jer pretpostavlja da se sva stanja i događaji mogu svesti na mentalna stanja i događaje (Heil 2004b: 817). Da se poslužim Heilovim primjerom, kada god pomislim na rajčicu, moja misao se tiče nečega što sam okusila, vidjela, pomirisala, dodirnula. Dakle, osjetilni doživljaji kao kvalitete svjesnog iskustva pripadaju sferi mentalnog, a sve misli, prema temeljnom shvaćanju britanskog empirizma, dolaze iz osjetilnih doživljaja (Heil 2004: 36). To ne znači da idealisti poriču postojanje stijenja, stolova, šalica i drugih fizičkih predmeta; oni poriču samo to da ono što ti termini označavaju jesu fizički objekti čije je postojanje neovisno o umu. Postojanje neovisno o umu nije moguće jer sve što možemo zamisliti, uključujući tzv. vanjsku stvarnost, na kraju se uvijek svodi na naše mentalne (tj. iskustvene) epizode, bilo aktualne bilo moguće. Filozofi se, prema Berkleyu, samo pretvaraju da pričaju o materijalnom svijetu; takav je govor isprazan jer termini koji navodno referiraju na dijelove stvarnosti koji bi bili neovisni o umu zapravo referiraju

na sadržaje uma. Idealisti stoga odustaju od koncepcije materijalnog svijeta neovisnog o umu te zaključuju da se svijet sastoji isključivo od umova i njihovih sadržaja – koliko god se takav zaključak činio protuintuitivnim (Heil 2004: 37; Heil 2004b: 818). Time ujedno zaobilaze problem objašnjenja posebne naravi mentalnih stanja u odnosu na ona fizička: budući da je sva stvarnost zapravo mentalna, mentalna stanja ne treba posebno objašnjavati. (Ono što treba posebno objašnjavati su sama fizička stanja, budući da ništa ne postoji nezavisno od uma).

2.6. Behaviorizam

Iako su krajem 19. stoljeća i dualizam i idealizam još uvijek bili popularni na europskim i općenito zapadnim sveučilištima (uključujući Veliku Britaniju), napretkom empirijskih znanosti i jačanjem utjecaja materijalističkog svjetonazora, bilo je sve više onih koji su upozoravali na nepouzdanost naših uvida u mentalnu sferu koji su se oduvijek uzimali zdravo za gotovo. Ta je skepsa postupno prerasla u metodološko stajalište koje je u nekim sredinama postalo dominantan pristup mentalnim fenomenima – behaviorizam. Behaviorizam se javio kao reakcija na psihologiju koja se krajem 19. i početkom dvadesetog stoljeća odvojila od filozofije i postala samostalna znanost. Ta je nova znanost do svojih spoznaja uglavnom dolazila na dotad jedini poznat način – samopromatranjem ili introspekcijom. Behaviorizam je odbacio introspekciju kao nepouzdanu i neznanstvenu, inzistirajući na tome da psihologija, po uzoru na druge empirijske znanosti, svoj predmet proučavanja treba tražiti u fizičkoj stvarnosti, tj. u onome što je dostupno promatranju, mjerenju, eksperimentiranju i objektivnoj (točnije, intersubjektivnoj) evaluaciji rezultata. Budući da ljudski „unutarnji život“ nije otvoren za takvu vrstu proučavanja, pravi predmet objektivne znanosti o umu jesu njegove manifestacije u ponašanju. Odatle i naziv behaviorizam.

Postoje dvije vrste behaviorizma: metodološki i analitički. Za nas je zanimljiva analitička inačica jer je ona oprečna idealizmu, a odbacuje i dualističku zamisao „duha u stroju“. Analitički behaviorizam svodi mentalna stanja na ponašanja. Drugim riječima, iskazi o mentalnim stanjima mogu se svesti na iskaze o fizičkim stanjima ili na dispozicije za ta stanja sa specifikacijom uvjeta u kojima će se te dispozicije realizirati. Ako prihvatimo takvu teoriju, onda ćemo se složiti s time da kada govorimo o nečijem mentalnom stanju zapravo govorimo o odgovarajućem fizičkom stanju ili nečijoj dispoziciji da se (u odgovarajućim uvjetima) nađe u takvom stanju. Na primjer, „Ivana boli noga“ mogli bismo „prevesti“ kao „Ivan jauče i skače.“, „Ivan ubrzano diše.“, „Ivan

plaće.“ i drugim iskazima koji opisuju manifestacije ponašanja koje odgovaraju sadržaju iskaza „Ivana boli noga“. Alternativno, dotično mentalno stanje mogli bismo „prevesti“ u odgovarajuća dispozicijska stanja („Ivan će jaukati i skakati ako se nađe u toj-i-toj situaciji.“ itd.). Za razliku od metodološkog behaviorizma koji mentalnim stanjima ne odriče postojanje, već tvrdi (Berčić 2012: 157–158) da su privatna i subjektivna te stoga nedostupna znanstvenom istraživanju, logički behaviorizam je eliminativistička teorija koja poriče postojanje mentalnih stanja te ih poistovjećuje s ponašanjem ili s dispozicijama za ponašanje.

Jedan od problema s kojim se behaviorizam susreće je da različiti ljudi koji se nalaze u istom mentalnom stanju (npr. uzbuđenosti) manifestiraju različita ponašanja, zbog čega mentalna stanja ne možemo „bez ostatka“ definirati u terminima ponašanja (Mladić 2007: 39). Budući da nemam izravan pristup tuđim umovima, uvijek je prisutna mogućnost da sam u zabludi. Dok u vlastita mentalna stanja imam izravan, neposredan uvid, o tuđim mentalnim stanjima zaključujem na temelju ponašanja. Za behavioriste, i vlastita i tuđa mentalna stanja spoznaju se na isti način: kroz ponašanje (Berčić 2012: 157–161). Dakle, za njih su i tuđa i vlastita „mentalna“ stanja zapravo stanja ponašanja. No, tvrditi da tuđe umove spoznajemo jednako pouzdano kao što spoznajemo vlastiti um čini se kontraintuitivnim.

Budući da pripada eliminativističkoj inačici materijalizma, behaviorizam je sličan teoriji koja ga je naslijedila, a koja je bila motivirana uspjesima znanosti u utvrđivanju korelacije između određenih neurofizioloških stanja našeg mozga i fenomenalnih stanja našeg uma. Riječ je o teoriji psihofizičkog identiteta.

2.7. Teorija (psihofizičkog) identiteta

Teorija psihofizičkog identiteta fizikalistička je teorija. Ona je ujedno redukcionistička teorija koja sve što doživljavamo, dakle sva subjektivna iskustva, nastoji svesti na neurofiziološka stanja našeg mozga (Mladić 2007: 42). Drugim riječima, mentalna stanja poput misli, emocija ili percepcija nisu ništa drugo nego neurofiziološki procesi u mozgu (Benovsky : 10).

Razlikujemo dvije vrste fizikalističkog identiteta: identitet tipova ili vrsta (engl. *type-type*) i identitet pojedinačnih stanja ili primjeraka (engl. *token-token*). Teorija psihofizičkog identiteta pripada tipskim (vrsnim) teorijama jer polazi od pretpostavke da svakom tipu mentalnog stanja odgovora točno određeni tip fizičkog (točnije, neurofiziološkog) stanja (Heil 2004b: 681). Na

primjer, moje vjerovanje da će sutra padati kiša i Branimirovo vjerovanje da će sutra padati kiša trebalo bi biti realizirano istom vrstom neurofizioloških procesa u našim mozgovima. Dakle, osim što imamo isto vjerovanje, to vjerovanje je realizirano istom vrstom neurofiziološkog (fizičkog) stanja u njegovom i mojem mozgu.

Za tipske fizikaliste određen mentalni proces ili određeno mentalno stanje ostvaruje se uvijek istom vrstom fizičkog stanja ili procesa u mozgu. Moje vjerovanje da je romantizam patetično razdoblje književnosti i moj osjet boli, npr. glavobolje, identični su dvama stanjima mozga od kojih svako pripada zasebnoj neurofiziološkoj vrsti. To bi značilo da su i tuđe vjerovanje o romantizmu kao patetičnom razdoblju u književnosti i tuđi osjet boli istovjetni tim dvjema vrstama moždanog (neurofiziološkog) stanja. Ako je to tako, ako su dva tipa mentalnih stanja identična dvama tipovima moždanih stanja, onda se čini nevažnim radi li se o mom ili tuđem mozgu u kojima su ti procesi realizirani. Drugim riječima, dva doživljaja boli su identična jer su istovjetna s dvama fizičkim procesima – stanjima mozga. Prema Heilu (2004b: 681), „psihološki karakter nekog mentalnog događaja zapravo doslovno jest aspekt fizičkog događaja u mozgu“. Iz toga bi slijedilo da je moj osjet boli tipski identičan Branimirovom, iako mi se čini da postoji nešto „moje“ u iskustvu boli, nešto specifično upravo za to i takvo iskustvo. Stoga se postavlja pitanje: kako fizički procesi, koji su prema toj inačici fizikalizma tipski identični, daju različita subjektivna iskustva, makar samo u smislu da je jedno moje, a drugo Branimirovo? Osim toga, čini se da se subjektivna iskustva ne mogu potpuno objasniti fizičkim procesima. Razlog tome je tzv. eksplanatorni jaz (engl. *explanatory gap*) između mentalnih i fizičkih stanja (Levine, 1983). Taj jaz nastaje zbog toga što, koliko god precizni bili, opisi, objašnjenja i spoznaje fizičkih stanja ne mogu nadomjestiti opise, objašnjenja i spoznaje mentalnih stanja (Berčić 2012: 171; Chalmers 2010: 115; Heil 2004b: 758). Iako „svaki redukcionist ima svoju omiljenu analogiju iz moderne znanosti“ (Nagel 1999: 1), čini se da se analogija s identitetima prirodnih vrsta koje su znanstvenici otkrili ne može protegnuti na identitet između mentalnih i fizičkih stanja. Naime, to da voda *jest* H₂O ili da munja *jest* električno pražnjenje čini se potpuno jasnim i neopovrgljivim; no, situacija je nejasnija i zamršenija u pogledu odnosa pojedinih vrsta mentalnih stanja i pojedinih vrsta moždanih stanja (npr. vizualnih osjeta i električne aktivnosti u čeonom režnju mozga). Zato se, u pogledu odnosa mentalnih na fizičkih stanja, mnogi filozofi radije opredjeljuju za slabiju inačicu identiteta – identitet između pojedinačnih stanja uma i pojedinačnih stanja mozga. Najpoznatija teorija uma koja polazi od te inačicu identiteta jest funkcionalizam.

2.8. Funkcionalizam

Funkcionalizam je nastao kao reakcija na tipsku teoriju psihofizičkog identiteta, i to pod utjecajem razvitka računalne tehnologije (umjetne inteligencije). Iz tog su područja filozofi preuzeli usporedbu ljudskog uma s računalnim programom (softverom). Kao što je općepoznato, jedan te isti računalni program (npr. Word) može funkcionirati ne samo na različitim primjercima istog tipa računala (npr. Compaq 610), nego i na različitim tipovima računala. Štoviše, budući da je program samo niz proceduralnih naredbi (algoritamskih koraka), možemo zamisliti da bi isti program mogao „funkcionirati“ (biti „realiziran“) u različitim vrstama strojeva čije osnovne komponente teoretski (dakle zanemarujući praktična ograničenja) mogu biti izrađene od bilo koje vrste materijala. Analogija s mentalnim stanjima nameće se sama po sebi: nije teško zamisliti da bi ista vrsta mentalnog stanja mogla „funkcionirati“ ili „biti realizirana“ u različitim mozgovima; štoviše, i u različitim *vrstama* mozгова, uključujući one stvorene od anorganske materije.

Za većinu funkcionalista, mentalna stanja postoje kao dio funkcionalnog ustroja organizma (Heil 2004: 89). Prema tipskim fizikalistima (tj. pristalicama teorije psihofizičkog identiteta), mentalno stanje boli zapravo je točno određeni tip neurofiziološkog procesa u mozgu – npr. aktiviranje tzv. C-vlakana. No, prema funkcionalistima, mentalno stanje boli ne mora biti identično dotičnom neurofiziološkom procesu u mozgu; ono može biti realizirano i nekim sasvim drugim neurofiziološkim procesom ili čak procesom koji se odvija u nekom sasvim drukčijem tipu organizma – pod uvjetom da dotično mentalno stanje ima istu funkcionalnu ulogu u tom organizmu (Berčić 2012: 190). Dakle, funkcionalizam zanima naš softver, a ne naš hardver; njega zanima koju ulogu dotično mentalno stanje ima za opstanak organizma, a ne od čega je taj organizam sastavljen (ili konstruiran) (Berčić 2012: 190).

Drugim riječima, mentalna stanja mogu biti realizirana i u bilo kojem drugom „mediju“, a ne samo u ljudskom mozgu, pod uvjetom da je taj medij fizičke prirode. (Za neke funkcionaliste čak ni to ne mora biti uvjet.) Stoga funkcionalisti prihvaćaju fizikalizam primjeraka (eng. *token physicalism*), što znači da je primjerak mentalnog stanja nužno identičan s nekim primjerkom fizičkog stanja, ali taj primjerak može pripadati bilo kojoj vrsti tvari (Berčić 2012: 190-191; Heil 2004: 91-92). Stoga nije neobično što bi, osim izvanzemaljcima, funkcionalisti pripisali mentalna stanja i strojevima. Ako bi neki stroj imao isti ili sličan funkcionalni ustroj kao naš mozak, teoretski bismo im mogli pripisati mentalna stanja. Drugim riječima, za funkcionaliste mentalna stanja

imaju mogućnost višestruke realizacije ili višestrukog „utjelovljenja“ (eng. *multiple realizability*) (Heil 2004: 92, 216).

No, čini se problematičnim svesti mentalna stanja, a pogotovo svjesna stanja, na funkcionalni ustroj materijalne podloge u kojoj su ta stanja realizirana. Ned Block (1978/2003) nas poziva na sljedeći misaoni eksperiment: zamislimo da su članovi kineske populacije međusobno povezani radiostanicama te da je njihova komunikacija *funkcionalno identična* komunikaciji neurona u našem mozgu. Bi li tada kineska nacija kao cjelina poprimila obilježja mentalnog života? Bi li postala svjesna? Strogi funkcionalisti bi trebali pozitivno odgovoriti na ta pitanja, iako bi se to činilo protuintuitivnim.

Pozivajući se na takve i slične primjere, neki filozofi smatraju da ni funkcionalizam, baš kao ni tipska inačica teorije identiteta, ne može objasniti kvalitativni aspekt svjesnog iskustva – ono što bi mnogi filozofi smatrali biti mentalnosti.

Osim problema kvalitativnog iskustva, za kritičare funkcionalizma je problematična i sama ideja višestruke realizacije. Funkcionalisti, za razliku od zagovornika (tipskog) psihofizičkog identiteta, razlikuju mentalna svojstva od fizičkih svojstava u kojima se mentalna svojstva realiziraju. No, to ne znači da su i u jednom i u drugom slučaju mentalna svojstva „nematerijalna“, već da se ne mogu identificirati s konkretnim svojstvima fizičkog sustava u kojem su realizirana. Prema tim kritičarima, mentalna svojstva ovise o fizičkim svojstvima pomoću kojih su realizirana, ali nisu s njima identična niti se mogu na njih reducirati (Heil 2004: 94).

2.9. *Eliminativni materijalizam*

Za razliku od funkcionalista koji ne poriču postojanje mentalnih stanja, zagovornici eliminativnog materijalizma (ili eliminativisti) tvrde da se mentalistički pučkopsihološki termini, kojima se svakodnevno služimo kada govorimo o vlastitim i tuđim mentalnim stanjima (npr. želje, namjere, vjerovanja, nade itd.) zapravo ne odnose ni na što. Oni smatraju da je „teorija“ uma na kojoj se takav govor temelji zapravo predznanstvena teorija slična teorijama kvalitativne fizike ili alkemije – teorijama iz predznanstvene razvojne faze dotičnih disciplina. Jednako kao što je flogistonska teorija u kemiji i fizici odbačena otkrićem kisika, tako će, prema eliminativistima, biti odbačena i teorija o mentalnim entitetima na koje navodno referiraju mentalistički termini pučke psihologije.

Mentalističku će terminologiju, zajedno s pojmovnom strukturom koja joj leži u pozadini, zamijeniti neuroznanstvena terminologija zajedno s njezinom pojmovnom strukturom.

Zanimljivo je da eliminativni materijalisti pučku psihologiju smatraju vrstom teorije, doduše neistinite, koja nastoji objasniti i predvidjeti ljudsko ponašanje putem iskaza tipa „Branimir je ponio kišobran jer *vjeruje* da će padati kiša“, „Stanislav kuha ručak jer *očekuje* da će ukućani htjeti ručati“ i sl. Kao svakodnevni „korisnici“ te teorije, mi implicitno pretpostavljamo postojanje entiteta koje ti termini imenuju, kao što znanstvenici u svojim teorijama pretpostavljaju postojanje entiteta poput kvarkova ili gena, i to čak i prije nego što odgovarajuća istraživanja eksperimentalno potvrde njihovo postojanje (kao što su, na primjer, biolozi pretpostavili postojanje misteriozne sile zvane *élan vital* kako bi objasnili emergentna svojstva živih bića, iako o postojanju takve sile nije postojala nikakva evidencija).

Iako, prema eliminativistima, naše želje, vjerovanja, namjere, nade i sl. zapravo i nisu dio našeg neposrednog iskustva, već su „hipostazirani teorijski entiteti“ (Berčić 2013: 197), oni, kao i entiteti pretpostavljeni od neke znanstvene teorije, imaju ključnu ulogu u objašnjenjima i predviđanjima. To ne bi bilo moguće da ne postoje određene pravilnosti (zakovitosti) u ponašanju predmeta tih objašnjenja i predviđanja, a te pravilnosti imaju u pučkopsihološkim teorijama sličan status kao što ga u znanstvenim teorijama imaju prirodni zakoni. Kao što fizika objašnjava odnos mase i sile primjenom odgovarajućeg zakona (koji ima svoj matematički oblik), tako i pučka psihologija, temeljem odgovarajućih pravilnosti ponašanja „svojih“ entiteta, objašnjava odnos između naših propozicijskih stavova i našeg ponašanja, ili odnos između različitih vrsta propozicijskih stavova (npr. „Alen *očekuje* da će ići u raj jer *vjeruje* da je bio dobar dečko“). No, kao što upozoravaju zagovornici eliminativizma, iako je uspješna u objašnjenju i predviđanju ponašanja u uobičajenim situacijama, pučka psihologija ne uspijeva objasniti niti predvidjeti ponašanja u nestandardnim situacijama, kao npr. u slučaju osoba koje pate od mentalnih bolesti. Dakle, kao *znanstvena* teorija, ona ne ispunjava svoju svrhu, a to i nije neočekivano jer su ključni pojmovi koji čine tu teoriju neznanstveni, tj. nemaju nikakvo uporište u strukturi svijeta (Berčić 2013: 196–199).

S druge strane, neki autori smatraju da nije plauzibilno pučku psihologiju uspoređivati sa znanstvenom teorijom (Lowe 2000: 65). Kada ljudima pripisujemo želje, namjere i vjerovanja kako bismo bolje razumjeli njihovo ponašanje u terminima njihovih mentalnih stanja, ne činimo

ništa slično onome što, primjerice, čine fizičari kada objašnjavaju da se svi metali šire zagrijavanjem. Osim toga, prema kritičarima (Lowe 2000: 64–65), eliminativni materijalizam je nekoherentna, tj. samoopovrgavajuća teorija jer nitko racionalno ne može tvrditi da *vjeruje* u teoriju prema kojoj *vjerovanja* ne postoje. Dva spomenuta protuargumenta za mnoge su filozofe dovoljan su razlog za eliminaciju eliminativizma kao uvjerljive teorije mentalnih stanja. No, postoji još jedan, za moje daljnje izlaganje važniji razlog.

Eliminativni materijalizam je materijalistička teorija koja poriče samo postojanje mentalnih stanja, dok su behaviorizam, teorija identiteta i funkcionalizam materijalističke teorije koje naše iskaze o mentalnim stanjima nastoje reducirati na iskaze o drugim vrstama stanja – ili na iskaze o stanjima ponašanja ili stanjima mozga ili funkcionalnim stanjima. Spomenuti prigovori protiv svake od tih teorija (kao i mnogi nespomenuti) nekim se filozofima čine dovoljnim razlogom za odbacivanje tih teorija, a zajednički prigovor onih koji se opiru svim redukcionističkim teorijama uma bi bio da se redukcijom gubi sam fenomen – kvalitativni (subjektivni) aspekt mentalnih stanja kao zaseban dio stvarnosti koji zaslužuje zasebno objašnjenje, umjesto da se nemogućnost objašnjenja uzima kao razlog za eliminaciju fenomena. Štoviše, neki filozofi smatraju da bi svođenjem iskaza o mentalnim stanjima na iskaze o njihovim (fizičkim) korelatima, „specijalne“ znanosti (poput psihologije, ekonomije ili povijesti), koje upravo ta stanja imaju kao svoj predmet, izgubile razlog svog postojanja te bi postale dio temeljnih znanosti – fizike, kemije i biologije.

Imajući u vidu navedene prigovore, postavlja se sljedeće pitanje: postoji li način da se postojanje mentalnih stanja i njihovih specifičnih sadržaja (propozicijskih stavova i kvalitativnih iskustava) pomiri sa znanstvenim pogledom na svijet koji pretpostavlja postojanje isključivo fizičkih stanja, objekata i svojstava? Mogu li se neredukcionističke teorije uma uopće uklopiti u znanstvenu sliku svijeta u kojem vladaju isključivo fizikalni ili, općenito, kauzalni zakoni?

Odgovor na to pitanje pokušat ću dati izlaganjem teorija koje nastoje očuvati autonomiju mentalnog – dualizma svojstava i neutralnog monizma. U tom izlaganju ću se najviše referirati na tekstove Johna Heila i, u manjoj mjeri, Davida Chalmersa.

3. Dualizam svojstava

Danas malo tko zagovara Descarteovu (interakcionističku) varijantu dualizma, a još je manje onih koji brane neku od neinterakcionističkih verzija inačica. Drugim riječima, dualizam supstancija postao je vrlo neprivlačno stajalište, i to ponajprije zbog tendencije velike većine filozofa da se priklone naturalističkom svjetonazoru i ideji kauzalne zatvorenosti svijeta. U takvim okolnostima, filozofi skloni „spašavanju“ autonomije mentalne sfere prepoznali su privlačnost modificirane inačice dualizma: dualizma svojstava. Kao najvažnijeg povijesnog prethodnika te verzije dualizma neki vide Spinozu.

Spinoza se suprotstavio Descarteovom dualističkom konceptu stvarnosti koji implicira potpunu ontološku razdvojenost „misleće“ i „protežne“ supstancije te iznio tezu o postojanju jedne jedine supstancije. Za Spinozu, ta supstancija ima dva fundamentalna atributa: mišljenje i protežnost. Takvo poimanje mješavina je supstancijalnog monizma i dualizma svojstava. Ako je Spinoza u pravu, životinje, ljudi i nežive stvari atributi su prostora-vremena kao jedinstvene supstancije. Spinoza ju je nazvao prirodom ili Bogom. Prema Spinozi, reći da neki predmet postoji znači da se u određenom dijelu prostora u određenom vremenu dogodilo „zgušnjavanje“ supstancije. Ako se predmet kreće, to znači da se susjedna područja prostora zgušnjavaju protokom vremena, a iz toga slijedi da se u svakom trenutku prostor zgušnjava (Heil, 2004: 177–178).

Prema Heilu (2004: 178–179), dualizam svojstava nije nužno vezan za ideju jedinstvene supstancije, kao kod Spinoze, nego može biti kompatibilan i s idejom supostojanja različitih supstancija. Čovjek, zrno soli, stabla itd. – sve su to supstancije koje nisu tek atributi jedne supstancije (Boga ili prirode), nego postoje neovisno jedna o drugoj, a može ih biti beskonačno mnogo. Neke imaju samo materijalna svojstva, poput stabala ili zrna soli, a neke imaju i materijalna i mentalna svojstva, poput čovjeka. No rijetko će koji zagovornik dualizma supstancija prihvatiti postojanje supstancija sa samo mentalnim svojstvima (npr. anđela). Stoga ću se u nastavku fokusirati isključivo na dualizam svojstava materijalnih supstancija. Prema toj inačici dualizma svojstava, mentalna stanja postoje zahvaljujući fizikalnim svojstvima supstancije u kojoj su realizirana. U slučaju nas ljudi, mentalna svojstva su realizirana neurofiziološkim svojstvima naših mozgova.

Čini se da dualizam svojstava uklanja glavni prigovor interakcionističkom dualizmu. Naime, kao što su pokazali mnogobrojni prigovori Descartesovom rješenju problema interakcije

supstancija, odnosno problema mentalnog uzrokovanja, potpuno je nejasno kako bi dvije različite supstancije mogle biti kauzalno povezane. Prema dualizmu svojstava, mentalna stanja mogu imati fizikalna svojstva, a fizička stanja mogu imati mentalna svojstva. Postoji jedinstvena supstancija (npr. čovjek) koja instancira te dvije vrste svojstava. Nositelji mentalnih svojstava tako su ujedno i nositelji materijalnih svojstava. Točnije, svaka supstancija koja posjeduje mentalna svojstva, nužno posjeduje i materijalna svojstva, no ne i obratno (Heil 2004: 179–180).

3.1. *Supervenijentnost mentalnog nad materijalnim*

Svaka mentalna supstancija, tj. svaka supstancija koja posjeduje mentalna svojstva, ujedno je i fizička supstancija, tj. supstancija koja posjeduje materijalna svojstva. Niti jedna supstancija ne može posjedovati samo mentalna svojstva. Dakle, posjedovanje mentalnih svojstava ovisi o posjedovanju – i to točno određenih – fizičkih svojstava.

Navedeni je odnos moguće formalno izraziti pomoću *supervenijentnosti* – relacije između entiteta koji pripadaju različitim ontološkim kategorijama, s time da entiteti koji pripadaju jednog kategoriji ujedno pripadaju i drugoj, ali ne i obratno.

Postoje različite mogućnosti specifikacije relacije supervenijentnosti. Jedna mogućnost je tzv. jaka supervenijentnost. Zagovaratelji te inačice supervenijentnosti dopuštaju da mentalno supervenira nad materijalnim, ali ne i obratno. To bi značilo da je, primjerice, moje stanje boli realizirano neurološkim procesima u mozgu, no stanje boli izvanzemaljaca možda je realizirano putem nekih drugih (fizičkih) svojstava. Ako je to točno, onda mentalna stanja mogu biti realizirana različitim fizičkim stanjima, što je, kao što sam prethodno pokazala, jedna od glavnih tvrdnji funkcionalizma (Heil, 2004: 181–182).

Kako ističe Heil (2004: 181), ne radi se samo o tome da svaka supstancija koja posjeduje mentalna svojstva ujedno posjeduje fizička svojstva; radi se o tome da mentalna svojstva *ovise* o fizičkim svojstvima. Svjesna bića mogu biti u mentalnim stanjima upravo zbog svojih, točno određenih, fizičkih svojstava, a takva vrsta odnosa između materijalnih i mentalnih svojstava proizlazi iz zakona prirode. Bića s točno određenim, vrlo kompleksnim fizičkim svojstvima, samim time posjeduju i određena mentalna svojstva. Ako mentalna svojstva imaju mogućnost

višestrukih realizacija, to bi značilo da negdje u svemiru mogu postojati bića sasvim drukčijeg fizičkog ustroja od našeg s istim tipom mentalnih svojstava (npr. sposobna osjećati bol).

Drugim riječima, zahvaljujući upravo postojećim zakonima prirode, ili nekim dubljim metafizičkim zakonima, određeno kompleksno fizičko stanje može imati i mentalna, a ne samo fizička svojstva. Primjerice, takvo stanje može se mentalno manifestirati kao osjet boli. Štoviše, isti ti zakoni dopuštaju da i sasvim različita fizička stanja (odgovarajućeg stupnja kompleksnosti!) mogu manifestirati ista mentalna svojstva, npr. osjet boli. Da bismo to uočili, nije potrebno tragati za primjerima izvanzemaljskog života; već u našoj neposrednoj okolini postoje primjerci bića s bitno drukčijom neurofiziologijom od naše – npr. hobotnice – za koja je plauzibilno pretpostaviti da mogu osjećati bol poput nas (Heil 2004: 181–182). Drugim riječima, prema opisanoj verziji dualizma svojstava, posjedovanje točno određenog sklopa fizičkih svojstava dovoljan je uvjet za posjedovanje odgovarajućih mentalnih svojstava; no to nije ujedno i nužan uvjet jer je moguće da više različitih kombinacija fizičkih svojstava imaju iste mentalne manifestacije.

3.2. *Kauzalna relevantnost i mentalna svojstva*

Pretpostavimo da su mentalna svojstva – svojstva koja posjeduju svjesna bića – utemeljena ili ostvarena u materijalnim svojstvima. Mentalna svojstva su svojstva više razine. Prema Heilu (2004: 182-183), svojstvo više razine je ono svojstvo koje neka supstancija posjeduje zahvaljujući tome što posjeduje neka svojstva niže razine, svojstva u kojima se mentalno svojstvo realizira:

$$\begin{array}{c} M \\ \uparrow \\ B_1 \end{array}$$

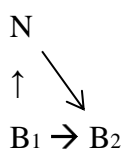
U ovom formalnom prikazu „M“ predstavlja mentalno svojstvo, „B₁“ svojstvo mozga kao materijalno svojstvo, a strelica predstavlja relaciju realizacije ili ostvarenja (Heil 2004: 182–183). Dakle, „M“ i „B“ predstavljaju svojstva, a ne događaje. Za M i B ne možemo reći da su uzroci ili posljedice, no možemo reći da događaji u kojima se ta svojstva pojavljuju mogu biti uzroci ili posljedice. Na primjer, to što se je moj mozak našao u stanju S_m sa svojstvom B posljedica je određenog događaja ili procesa – konkretno, stjecanja svojstva B. No, za isti događaj ili proces možemo reći da je događaj ili proces stjecanja mentalnog svojstva.

Dakle, svojstva su kauzalno relevantna u proizvodnji neke posljedice samo kada događaj koji dovodi do stjecanja nekog svojstva ujedno uzrokuje neki drugi događaj. Na primjer, mentalno stanje svrbeža prsta uzrokuje moje češanje. U tom slučaju bi svojstvo M bilo kauzalno relevantno za tjelesnu radnju češanja. Također, možemo zamisliti slučaj u kojem nam je kanta boje pala na glavu te je nastala čvruga. Neka svojstva kante – npr. njezin oblik, masa, tvrdoća itd. – uzrokovala su nastanak čvrge. Iako kanta ima i razna druga svojstva – npr. određene je boje i godine proizvodnje, određene starosti itd. – ta svojstva nisu kauzalno relevantna za proizvodnju navedene posljedice, tj. nisu uzrok boli – za razliku od njezinog oblika, njezine mase, tvrdoće itd. (Heil 2004: 183–184). Dakle, predmeti mogu imati razna svojstva, no nisu sva svojstva uključena u događaje ili procese koji imaju određene posljedice; drugim riječima, neka svojstva su *kauzalno irelevantna*.

Dakle, iako mentalni događaji imaju utjecaj na fizički svijet, mentalna svojstva nisu kauzalno relevantna u nastanku njihovih posljedica. Kao što je boja limenke irelevantna za učinak koji je imala na našu glavu (tj. za nastanak čvrge), tako su mentalna svojstva neurofizioloških stanja irelevantna za nastanak fizičkih učinaka koji bi dotični mentalni događaj mogao imati. Zamislimo da su mentalna svojstva, kao što mnogi filozofi vjeruju, svojstva više razine – svojstva koja posjedujemo zahvaljujući tome što posjedujemo neka, točno određena, svojstva niže razine – svojstva u kojima se mentalna svojstva realiziraju. Iako nam se može činiti da je neko svojstvo više razine proizvelo određeni fizički učinak, zapravo se varamo jer je taj učinak zapravo proizvelo svojstvo niže razine u kojem se ostvaruje kauzalna veza. Heil (2004: 184) to ilustrira svojim standardnim primjerom: nakon što nam je kanta boje pala na glavu formirali smo namjeru da odemo po led kako bismo ga stavili na bolno mjesto na glavi, a potom tu namjeru i ostvarili, tj. izazvali smo određenu fizičku posljedicu – hod do hladnjaka. Ovdje se čini kako mentalni događaj (formiranje namjere) ima fizički učinak – hod do hladnjaka. No, prema Heilu, namjera je zapravo događaj više razine koji se realizirao u događaju niže razine, u odgovarajućem neurofiziološkom procesu u našem mozgu, kao što je vidljivo iz sljedećeg prikaza:

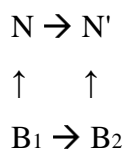
N
↑
B₁ → B₂

pri čemu „N“ predstavlja namjeru, „B₁“ prvi neurofiziološki događaj, a „B₂“ drugi neurofiziološki događaj. Pitanje koje se nameće glasi: Što je uzrokovalo naš hod prema hladnjaku: N ili B₁? Postoje dobri razlozi za pretpostavku da je B₁, a ne N, uzrokovao B₂. Općenito, teško je vidjeti kako fenomen više razine (engl. *higher-level phenomenon*) može biti uzrok procesa niže razine (engl. *lower-level process*). Procesi niže razine ponašaju se u skladu sa zakonima te razine. Na temeljnoj razini postojanja, na ponašanje elektrona utječu samo zbivanja na toj razini. Ako razmotrimo kauzalnu relaciju između B₁ i B₂, teško je vidjeti kako bi N, kao fenomen više razine mogao proizvesti posljedicu B₂ na nižoj ontološkoj razini. Kada bi N mogao proizvesti B₂, došlo bi do tzv. silazne kauzalnosti (Heil 2004: 184–185):

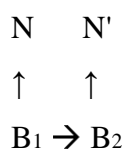


Zato je opravdano smatrati da je B₁ kauzalno dovoljan za nastanak B₂, a N suvišan. U suprotnom bismo bili prisiljeni prihvatiti tzv. prekomjernu determiniranost (engl. *overdetermination*) što je vrlo neplauzibilna implikacija svake teorije (Heil 2012: 185).

Možda je pogrešno pretpostaviti da kauzalnost može prelaziti ontološke razine. Uzmimo, primjerice, da moja namjera N da se uputim prema hladnjaku ima za posljedicu drugu namjeru, N', da otvorim hladnjak. Pojava te druge namjere, prema predloženom modelu, zapravo je pojava novog svojstva više razine, svojstva koje je utemeljeno u svojstvu niže razine:



No, plauzibilno je pretpostaviti da se svojstvo više razine, N', ne pojavljuje zbog drugog svojstva, N, iste te razine, nego zbog neurofiziološkog događaja B₂ u kojem je dotično svojstvo realizirano. Naime, dok je jasno kako B₁ može uzrokovati B₂, potpuno je nejasno kako bi N mogao uzrokovati N'. Stoga je plauzibilnije naš primjer interpretirati pomoću sljedeće sheme kauzalnosti:



Ovdje su svojstva N i N' epifenomeni ili uzgredni proizvodi kauzalnog procesa koji se odvija na nižoj ontološkoj razini. Da bi to pojasnio Heil nudi analogiju s filmom. U filmu nijedna sličica *ne uzrokuje* sličicu koja slijedi nakon nje; zato bi bilo pogrešno reći da prva uzrokuje pojavljivanje potonje. Uzrok pojavljivanja svake pojedine sličice filma je projektor, točnije događaji unutar projektoru. Dakle, u Heilovoj analogiji sličice odgovaraju svojstvu više razine, a događaji u projektoru svojstvima niže razine. Svojstva više razine pojavljuju se zbog svojstava niže razine, a ne zbog događaja više razine (Heil 2004: 185–186).

Ako je Heilov model mentalnog uzrokovanja istinit, onda su mentalna svojstva kauzalno irelevantna i za nastanak fizičkih i za nastanak mentalnih svojstava. Drugim riječima, mentalna stanja na mogu uzrokovati pojavu drugih mentalnih stanja, a još manje fizičkih stanja.

Upravo opisana metafizička teorija, teorija dualizma svojstava, trebala je riješiti problem postojanja mentalnih stanja u fizičkom univerzumu. Je li u tome uspjela? To je predmet narednog odjeljka.

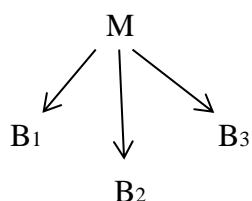
3.3. *Neki prigovori teoriji dualizma svojstava*

U obranu dualizma svojstava mogli bismo se pozvati na objašnjavačke uspjehe specijalnih znanosti poput psihologije ili sociologije. Naime, te znanosti svoja objašnjenja tipično formuliraju u terminima koji referiraju na svojstva više razine, što bi moglo značiti da su takva svojstva ipak kauzalno relevantna u nastanku posljedica i na višoj i na nižoj ontološkoj razini (engl. *higher and lower-level effects*) (Heil 2004: 186–187).

S druge strane, iako je očito da su objašnjenja koja nude specijalne znanosti uspješna, manje je jasno što je to što ih čini uspješnima. Može biti, navodi Heil (2004: 187), da su termini više razine kojima se specijalne znanosti služe isti oni termini kojima se svi rutinski služimo u svakodnevnom životu kada želimo referirati na naša ili tuđa mentalna stanja ili svojstva. Prema Heilu, ti bi se termini mogli odnositi na objekte ili događaje koji dijele neki skup svojstava niže razine. To bi značilo da svojstva više razine zapravo ni ne postoje; postoje samo *objašnjenja* više razine formulirana u *terminima* te razine, a tim se objašnjenjima nastoje objasniti ponašanja objekata čiji identitet u potpunosti ovisi o svojstvima neke temeljne razine stvarnosti (Heil 2004: 187). Da se poslužim standardnim primjerom, kada kažemo da nas nešto boli, to znači da je

svojstvo više razine (mentalno stanje boli) prisutno zbog postojanja točno određenih (neurofizioloških) svojstava niže razine koja omogućuju „realizaciju“ svojstava više razine. Ova potonja svojstva mogu biti raznovrsna, tj. mogu biti realizirana u različitim svojstvima niže razine.

U standardnoj upotrebi termin „osjećati bol“ odnosi se na neko jedinstveno mentalno svojstvo kao svojstvo više razine. No, pretpostavimo da postoje *samo* svojstva niže razine. Tada je ispravno reći da postoji *termin* više razine (nazovimo ga „M“) kojim referiramo na bića koja posjeduju neki jedinstveni skup svojstava niže razine (nazovimo ih redom „B1“, „B2“ i „B3“). Odnos između tog termina i navedenih svojstava može se ovako prikazati:



Zagovornicima takvog shvaćanja moglo bi se prigovoriti da su time eliminirali sam *explanandum* specijalnih znanosti – specifična mentalna svojstva kao svojstva više razine. No, taj je prigovor moguće otkloniti tvrdnjom da su svojstva više razine i dalje „stvarna“, barem za sve one koji se u svojim tvrdnjama i objašnjenjima pozivaju na takva svojstva. Međutim, ono što čini istinitom prethodno iznesenu tvrdnju – pod pretpostavkom da ona jest istinita – da i hobotnica i ljudska bića osjećaju sličnu bol, tj. da se nalaze u vrsno identičnom mentalnom stanju, nije neko posebno i jedinstveno svojstvo više razine koje dijelimo s hobotnicama; ono što dotičnu tvrdnju čini istinitom jesu kompleksni neurofiziološki procesi u našim živčanim sustavima, tj. neka specifična svojstva niže razine – svojstva koja dijele sva bića koja su sposobna osjećati bol.

Kao što sam prethodno istaknula, postoje dobri razlozi za sumnju u kauzalne sposobnosti svojstava više razine. No, ti razlozi sada prestaju opterećivati teoriju uma, budući da prema predloženom shvaćanju mentalni sadržaji prestaju biti svojstva više razine; ona su zapravo skup svojstava niže razine na koji referiraju mentalistički termini više razine („bol“, „ugoda“, „strah“ itd.). Budući da to shvaćanje ne implicira eliminaciju mentalističkih termina, oni i dalje igraju korisnu teorijsku ulogu, kako u objašnjenjima specijalnih znanosti tako i našim svakodnevnim (pučkopsihološkim) objašnjenjima (tipa „Večeras neću ići u kazalište jer me boli glava“). Primjerice, mentalni predikat „osjećati bol“ odnosi se na stanje svih onih bića koja međusobno dijele neki, točno određeni, skup svojstava niže razine. Drugim riječima, ne postoji neko

univerzalno mentalno svojstvo *osjećati bol*; postoji mnoštvo različitih svojstava niže razine koja odgovaraju predikatu „osjećati bol“, a koja su kauzalno učinkovita, tj. mogu proizvoditi stvarne učinke. Stoga bi rečenica „Branimir osjeća bol i zbog toga jauče“ mogla biti (doslovno) istinita, a da njezina istinitost ne implicira postojanje nekog posebnog svojstva više razine koje je čini istinitom. Ta bi rečenica bila istinita i kada bi Branimir *isključivo* bio u nekom kompleksnom neurofiziološkom stanju (za koje imamo razloga pretpostaviti da odgovara predikatu „osjećati bol“), pod uvjetom da to stanje doista ima kauzalnu ulogu u Branimirovu jaukanju (Heil 2004: 187–188).

Ako bismo pak htjeli zadržati vjerovanje u postojanje autentičnih mentalnih svojstava kao svojstava više razine, mogli bismo prihvatiti metafizičku koncepciju *različitih razina stvarnosti*. Prema toj koncepciji, svojstva više razine ovisila bi o svojstvima niže razine, ali ne bi bila na njih svediva. Fizičari se možda ne bi složili s onim što bi filozofi smatrali svojstvima niže razine, a vjerojatno se ne bi ni međusobno složili oko toga koja je razina temeljna, pa čak ni oko toga postoji li uopće takva temeljna razina. S druge strane, fizikalisti za sada nisu uspjeli um i njegove sadržaje identificirati s nekim jedinstvenim skupom svojstava niže razine. To nas, međutim, ne priječi da prihvatimo istinitost materijalizma (fizikalizma) kao opće metafizičke teorije, a da ujedno umove i njihove sadržaje i dalje smatramo ireducibilnima na fizička stanja (Heil 2004: 188). Kao što ću pokazati u narednom poglavlju, takvo je stajalište kompatibilno s teorijom koju su favorizirali mnogi filozofi i znanstvenici druge polovine 19. i početka 20. stoljeća, a koju su prikladno nazvali „neutralni monizam“. No, prije nego što predstavim tu teoriju, potrebno je predstaviti teoriju koja je po svemu slična Heilovoj inačici dualizma svojstava.

3.4. *Teorija dualnog aspekta*

U prethodna dva odjeljka opisana koncepcija dualizma svojstava mogla bi se preformulirati, a da bitno ne izgubi na svojoj uvjerljivosti, tako da pojam svojstva zamijenimo pojmom *aspekta*. Ako bismo se odlučili za takvu preformulaciju, koja bi mogla imati neke prednosti, uporište za to mogli bismo pronaći u teoriji dvostrukog aspekta kakvu je predložio Thomas Nagel (1987/2002).

Polazeći od pretpostavki da fizički svijet postoji i da drugi ljudi posjeduju svijest, Nagel u svom tekstu „Um i tijelo“, kao i mnogi prije i poslije njega, pokušava definirati narav odnosa između uma, kao skupa mentalnih (svjesnih) stanja, i neurofizioloških procesa u mozgu za koje

pretpostavljamo da su na neki način uzročno povezani s tim stanjima. Taj se odnos može sagledati kako sa stajališta vlastitog iskustva (s gledišta „prvog lica“) tako i sa znanstvenog stajališta (s gledišta „trećeg lica“). Kada, primjerice, razmišljam o roku predaje svog diplomskog rada ili sam zabrinuta zbog približavanja tog roka, zahvaljujući prethodnom iskustvu mogu identificirati dotična mentalna stanja i dijeliti ih s drugim osobama koja imaju slična iskustva. S druge strane, kao što nam tumače znanstvenici, dok proživljavam dotična mentalna stanja u kori mog mozga događaju se određene promjene, aktiviraju su određene živčane stanice, a ta aktivnost poprima neke prepoznatljive obrasce koji su predmet znanstvenog proučavanja. Isto tako, znanost nas uči da stimulacija određenih skupina živčanih stanica u sljepoočnom režnju mozga omogućuje razumijevanje i upotrebu jezika i govora. Sličnih primjera povezanosti između stanja uma i stanja mozga ima napretek.

Imajući to u vidu, nameće se pitanje: je li um isto što i mozak. Na to pitanje Nagel odgovara niječno, a svoj odgovor potkrepljuje primjerom doživljaja okusa čokolade. Kada bi neuroznanstvenik rastvorio moju lubanju i promatrao moj mozak dok jedem čokoladu, nigdje ne bi vidio moje iskustvo okusa čokolade; sve što bi vidio bilo bi sivo klupko neurona.

Ponekad nam je teško povjerovati da neki ljudi ne vole okus čokolade, no to je zato jer imaju vlastito iskustvo tog okusa, a ono može biti sasvim različito od našeg, čak i ako je izazvano kušanjem (fizički) iste table čokolade. No s druge strane, fizikalisti vjeruju u to da će znanstvenici, kao što su nekad davno objasnili kemijsku strukturu složenih tvari (npr. vode), jednog dana objasniti i biološku prirodu mentalnih stanja. Dualisti bi na to odgovorili da smo definiranjem vode kao spoja dviju molekula vodika i jedne molekule kisika određenu fizičku supstanciju zapravo rastavili na manje dijelove, no da se slična analiza ne može primijeniti na mentalna stanja (1987/2002: 23–25): „Fizička cjelina može biti analizirana na manje fizičke dijelove, ali ne i mentalni proces. Fizički dijelovi naprosto ne mogu pridonijeti mentalnoj cjelini“ (Nagel 1987/2002: 25).

Upravo iz tog razloga, kao najprihvatljivije objašnjenje naravi mentalnih stanja Nagel predlaže teoriju dualnog aspekta. Prema njegovoj zamisli, naša subjektivna iskustva odvijaju se u mozgu, no ona sama nisu svediva na fizička stanja i fizičke događaje. Kad zagrizemo pločicu čokolade, taj događaj ima dva aspekta: fizički – aktiviranje sklopova živčanih stanica i razmjenu električnih impulsa (uz žvakanje, lučenje sline i druge fiziološke promjene u ustima) – i mentalni

– jedinstveno iskustvo okusa čokolade. Znanstvenik može promatrati, analizirati i objašnjavati fizički aspekt spomenutog događaja, no iskustvo jedenja čokolade je aspekt istog događaja koji je dostupan isključivo subjektu samog tog iskustva i kao takav nedostupan za promatranje, analiziranje i objašnjavanje s gledišta trećeg lica – gledišta koje je jedino znanstveno prihvatljivo. Budući da je mentalni aspekt fizičkog događaja jednako važan i jednako stvaran kao i njegov čisto fizički aspekt, a nije jasno kako bi ga se moglo svesti na ovaj potonji, teorija dualnog aspekta čini se najboljim mogućim rješenjem zagonetke postojanja mentalnih stanja.

Teorija dualnog aspekta je monistička jer dopušta postojanje isključivo fizičkih entiteta – objekata, stanja i događaja. No, slično dualizmu svojstava, pretpostavlja odvojeno postojanje fizičkih i mentalnih aspekata stvarnosti, budući da, prema Nagelu, nitko ne može zanijekati to da doista „(...) postoji nešto takvo kao što je iznutra biti osoba koja ima mozak u stanju do kojega je došlo jedenjem čokolade“ (1987/2002: 26). Iako fizikalisti vjeruju da ne postoji ništa osim svijeta objektivne stvarnosti, morali bi moći u svoju metafizičku teoriju uklopiti i objektivnu činjenicu da u tom svijetu postoje subjektivna iskustva (Nagel 1987/2002: 26–27).

Dakle, ako ste dualist, za vas postoje dvije ontološki odvojene sfere stvarnosti, čime se automatski pojavljuje problem njihove interakcije koja je neobjašnjiva bez narušavanja načela kauzalne zatvorenosti svijeta. S druge strane, ako ste monist, prihvaćate ili idealizam, koji je za ogromnu većinu filozofa protuintuitivna teorija (iako je nemoguće konkluzivno dokazati njezinu pogrešnost!), ili fizikalizam, koji je opterećen neuspješnim rješavanjem teškog problema svijesti (engl. *hard problem of consciousness*). Ako taj problem jednostavno zaobiđete pretpostavkom o načelnoj svedivosti svjesnog iskustva na procese ili stanja u mozgu, gubite ono što mentalno čini mentalnim – subjektivno iskustvo s njegovim kvalitativnim sadržajem (fenomenalnim karakterom). Da bi se fenomen mentalnosti „spasio“ kao *explanandum*, čini se jedinim razumnim rješenjem prihvatiti takvu vrstu monističke (fizikalističke) ontologije koja dopušta postojanje specifičnih, ireducibilnih svojstava ili aspekata. Takva ontologija mogla bi omogućiti integraciju fizičkih („objektivnih“) i mentalnih („subjektivnih“) osobina stvarnosti.

Teorija dualnog aspekta pretpostavlja postojanje samo jedne vrste entiteta (u ontološki temeljnom smislu te riječi), a to su fizički (točnije, biološki) entiteti. No ta bića u nekim situacijama manifestiraju dvije vrlo različite vrste svojstava ili aspekata. Ako nam limenka boje padne na glavu, čvrgra na glavi fizički je aspekt tog događaja, a osjećaj boli mentalni aspekt istog događaja.

Dakle, jedan događaj, pad limenke na glavu, ima dva aspekta: mentalni i fizički. Naravno, takvo je „objašnjenje“ daleko od pravog objašnjenja jer mu nedostaju mnogi važni detalji koji se tiču naravi dvaju aspekata ili osobina stvarnosti te njihova međusobnog odnosa. No, čak i kad bismo i nekako uspjeli popuniti te praznine u objašnjenju, otvaraju se neka druga pitanja. Na primjer: Zašto su događaji s određenim fizičkim aspektima/svojstvima korelirani s određenim mentalnim aspektima/svojstvima? Osim toga, ispada da su tvrdnje, kakve su tipične za dualiste, o odnosu fizičkih i mentalnih stanja i događaja jednostavno zamijenjene tvrdnjama o međusobnom odnosu mentalnih i fizičkih svojstava/aspekata. Drugim riječima, čini se da je razlika između tih dviju teorija samo jezična, a ne supstancijalna (Berčić 2012: 212–213). Sa stajališta pristalica monističkih teorija uma, supstancijalni dualisti i dualisti svojstava/aspekata zapravo tvrde isto, samo se razlikuju u terminologiji.

Ipak, ako bolje pogledamo, uočiti ćemo da razlika između dviju skupina teorija nije samo jezična, tj. da supstancijalni dualisti na jednoj i teoretičari dualnog aspekta i dualizma svojstava zapravo tvrde različite stvari. Ovo potonje teorije su, ontološki gledano, monističke, dok je dualistička teorija. U teoriji dualnog aspekta osoba ima i mentalni i fizički aspekt u isto vrijeme, a za mnoge pristalice teorije dualnog aspekta, kao npr. Nagela fizički mozak bi mogao biti fundamentalna razina. U dualizmu su um i tijelo dvije odvojene stvari, a ne aspekti jedne te iste stvari.

3.5. *Teorija dualnog aspekta i neutralni monizam*

Teoriju dualnog aspekta mogli bismo promatrati kao varijantu neutralnog monizma (Benovsky 2016: 8). Teorija dualnog aspekta, za razliku od dualizma svojstava, pretpostavlja jednu stvarnost, jedan entitet – osobu – koja nije ni mentalna ni fizička, nego mentalno-fizička¹. Dakle, osoba je neutralan pojam koji sadrži mentalne i fizičke aspekte (Benovsky, 2019: 16–17). Na primjer, kada je neka osoba u stanju boli, to stanje ima dva aspekta – subjektivan ili mentalan (samo iskustvo boli) i fizički (ogovarajuće neurofiziološke procese u mozgu).

¹ Da bi naglasio specifičnu narav osoba Benovsky je smislio složenicu *phental* – kombinaciju *physical* i *mental* – koja bi se na hrvatski mogla prevesti složenicom „mečka“.

Iako se teorija dualnog aspekta može činiti neobičnom, ona je usporediva s načinom na koji kvantna fizika objašnjava dualnu prirodu elektromagnetskog zračenja koje se ponaša i kao čestica i kao val, ovisno o načinu promatranja. Stoga za fotone možemo reći da su valovi-čestice² jer ovisno o okolnostima oprimjeruju i svojstva vala i svojstva čestice. Slično tome, Nagel (1987/2002: 26-28) tvrdi da su osobe entiteti koje u odgovarajućim situacijama manifestiraju mentalne i fizičke aspekte. Analogno, naši mozgovi su specifični entiteti koji, ovisno o okolnostima, oprimjeruju i fizička i mentalna svojstva. No, budući da polaze od fizičkih svojstava kao svojstava fundamentalne razine, i Nagelova i Heilova teorija kompatibilne su s materijalističkom (monističkom) metafizikom. No, kao što ću pokazati, te je teorije najbolje promatrati kao inačice ontološkog stajališta zvanog *neutralni monizam*. To ću ontološko stajalište, koje je, između ostalih, zagovarao i Bertrand Russell, predstaviti u narednom poglavlju, a potom ću, na temelju Heilovih razmatranja, izložiti njegove dobre i loše strane, i to s obzirom na pojedina pitanja filozofije uma (epistemički privilegiran pristupa stanjima uma od strane subjekata, intencionalnost mentalnih stanja, razlika između svojstava mentalnih stanja i svojstava njihovih intencionalnih predmeta, status mentalnih predodžbi).

² Izvorno *wavicles* – složenica nastala kombinacijom riječi *wave* i *particle* koja bi se mogla prevesti složenicom „čeval“.

4. Neutralni monizam

I dualizam svojstava i teorija dualnog aspekta mogu se smatrati inačicama šireg ontološkog stajališta – neutralnog monizma. Prema tom stajalištu, stvarnost nije ni fizička ni mentalna, nego neutralna. Kao metafizičku teoriju, s dalekosežnim implikacijama za objašnjenje uma, neutralni monizam su, između ostalih, zagovarali i neki od najutjecajnijih intelektualaca s prijelaza iz 19. u 20. stoljeće, poput Ernsta Macha, Williama Jamesa i Bertranda Russella.

Predstavnici te metafizičke teorije predikat „neutralan“ primjenjuju na entitete koji za koje smatraju da nisu ni mentalni ni materijalni ili da su i mentalni i materijalni. U potonjoj varijanti, neutralni monizam zapravo bi bio dualizam svojstava ili teorija dualnog aspekta – objekti, prema toj teoriji, imaju i mentalni i fizički aspekt. Neutralni monizam mogao bi se odnositi i na teorije u kojoj je neki objekt, bilo jednostavan ili složen, sastavljen od samo jedne vrste stvari. Općenito, elementi koji tvore umove i tijela sami po sebi nisu mentalni jer nemaju mentalna svojstva, a nisu ni fizički jer nisu u vremenu i prostoru, nego su ontološki neutralni, a to mogu biti i skupovi entiteta koji u svom temelju imaju jedan jedini neutralni entitet.

Dakle, na temeljnoj razini stvarnosti postoje neutralni entiteti: ni materijalni ni mentalni ili i materijalni i mentalni. Na tu razinu nadograđuje se razina ne-neutralnih entiteta koji su utemeljeni u neutralnim entitetima. Takva ontologija, dakle, implicira pluralnost razina ili slojevitost stvarnosti. Entiteti na temeljnoj razini nisu ni mentalni ni fizički, nego proizvode nešto što bismo mogli nazvati kao mentalno-i-fizičko. Neke inačice neutralnog monizma tvrde da svi temeljni entiteti pripadaju istoj kategoriji, dok druge pretpostavljaju postojanje dviju ili više kategorija neutralnih entiteta (Banks 2016: 173–175).

Ernst Mach (Stunberg, 2005) nastojao je pomiriti oprečne i po njemu nepotrebne metafizičke termine „um“ i „tijelo“ oslanjajući se na fiziku i psihologiju kasnog 19. stoljeća, dok je William James neutralni monizam razvio u okvirima svog pragmatizma u djelu *Essays on Radical Empiricism*. No, Russell je možda najvažniji klasični predstavnik tog stajališta.

On je u okviru svog strukturalističkog poimanja fizike opisao svijet u terminima prostorno-vremenske strukture i dinamike, ali je ostao potpuno neodređen u pogledu toga što se (ako išta) nalazi u temelju te strukture i dinamike. Pretpostavio je da je fizika ta koja osigurava najneutralniji mogući opis fizičkih entiteta i njihovih svojstava, i to na temelju njihovih uzajamnih relacija. Na

primjer, kvark je opisan na temelju relacija koje ima prema ostalim fizičkim entitetima, no ne postoje nikakve naznake o intrinzičnoj prirodi samog kvarka. Drugim riječima, fizika opisuje kako fizički entiteti *djeluju*, no ne govori ništa o tome što oni *jesu* (Russell 1959: 18; Chalmers 2010: 133).

No, to što fizika „šuti“ o prirodi temeljnih fizičkih entiteta, kao što su npr. kvarkovi, ne mora značiti da njihova intrinzična priroda ne postoji. Drugo je pitanje kako opisati tu prirodu na fundamentalnoj razini fizičkog sustava. S druge strane, postoji problem integracije fenomenalnih svojstava u fizičku stvarnost – ključan problem filozofije uma i prijeporna točka svih rasprava o redukcionističkom programu filozofiji znanosti. Fenomenalna svojstva su intrinzičnog karaktera i teško se uklapaju u strukturalno dinamičku fizikalnu teoriju. Russell nastoji prekinuti šutnju znanosti o tim problemima.

4.1. *Russellov neutralni monizam*

Russell je samoga sebe smatrao neutralnim monistom. Slijedeći načelo Ockhamove britve, smatrao je da je nepotrebno umnažati entitete (Russell 1914: 155). Temeljne sastavnice svijeta smatrao je ontološki neutralnima u smislu da nisu ni mentalni (idealni) ni materijalni (fizikalni). Da bi entitet bio neutralan, ne treba imati ni svojstva materije poput čvrstoće i neuništivosti ni svojstva uma poput intencionalnosti (Russell 1921: 36). Svojstva koja mora imati su ona koja svojim teorijama opisuje fizika, a to su ujedno i ona koja konstituiraju svijest, tj. mentalna stanja.

Russellova neutralna inačica monizma bliska je ontološkom stajalištu koje David Chalmers (2010: 133-139) naziva F-monizmom. Prema F-monizmu, svijest je sastavljena od intrinzičnih svojstava koja se nalaze u temelju materijalnih (fizičkih) objekata. O naravi intrinzičnih svojstava možemo samo nagađati: moguće je da su ona sama po sebi fenomenalna (tj. u nekom smislu svjesna) ili su takva da konstituiraju fenomenalna svojstva, što znači da bi svijest i fizička stvarnost na nekoj fundamentalnoj razini mogli biti intimno povezani (Chalmers 2010: 133). U tom slučaju, priroda bi se sastojala od entiteta s intrinzičnim fenomenalnim svojstvima koji uzročno djeluju jedni na druge unutar prostorno-vremenske strukture. Fizički događaji proizlazili bi iz njihovih međusobnih relacija, dok bi svijest proizlazila iz njihove intrinzične prirode. Takvo gledište kompatibilno je s kauzalnom zatvorenošću svemira, odnosno s fizikalnim zakonima. Jedini dodatak klasičnom fizikalizmu bila bi intrinzična fenomenalna svojstva.

Mnogima se čini protuintuitivnim pretpostaviti da na fundamentalnoj razini fizičke stvarnosti postoje fenomenalna svojstva, npr. da postoji nešto takvo kao što je „biti elektron“. No, to ne znači da su elektroni svjesni onako kako smo to mi, nego da imaju određena svojstva koja nisu nužno fizičke prirode.

Heilova inačica neutralnog monizma, kojoj ću se posvetiti u idućem odjeljku, bliska je Russellovoj po tome što nastoji sačuvati specifičnost mentalnih stanja, a ujedno ostati kompatibilna s prirodnim zakonima. Kao i Russell, i Heil (2004: 227, 239) spekulira o tome da je metafizički problem odnosa tijela i uma nastao zbog pogrešnih ontoloških pretpostavki. Naime, služeći se pojmovima „tijelo“ i „um“, filozofi su pretpostavljali ili da je riječ o dvama zasebnim entitetima, ako su bili dualisti, ili da je riječ samo o jednom entitetu, ako su bili monisti (za materijaliste je to bila materija, a za idealiste mentalni entiteti). Drugim riječima, sva su tradicionalna nastojanja da se pronađu uvjerljivi odgovori na glavna pitanja filozofije uma polazila od pretpostavke da su termini „um“ i „tijelo“ međusobno isključivi. No, ontološka teorija koja leži u temelju te pretpostavke možda je pogrešna. Stoga, ako želimo unaprijediti teoriju uma, trebali bismo preispitati njezin ontološki okvir. Najveći problem dualizma je njegova inkompatibilnost s fizikom i fizikalnim zakonima. Najveći problem fizikalizma je eliminacija onoga što mentalno čini mentalnim. Neutralni monizam nastoji očuvati autonomiju mentalnog, a ujedno ostati unutar fizikalističkog okvira kakav nudi suvremena znanost. Heilova ontologija svojstva pokazuje da je takav projekt moguć.

4.2. Heilova ontologija svojstva za neutralni monizam

Prema Heilu, svojstva su načini na koji objekti postoje. Kada propitujemo narav nekog objekta, mi zapravo razmišljamo o njegovim svojstvima. Složeni objekti sastavljeni su od jednostavnih objekata koji ulaze u beskonačno mnogo relacija s drugim jednostavnim objektima. Jednostavni objekti nemaju dijelove, no imaju određenu intrinzičnu strukturu. Složeni objekti imaju složena svojstva. U slučajevima kada su dva objekta u nekom pogledu slična, to je zato jer dijele određena svojstva (Heil, 2004: 215; 2012: 280).

Svojstva objekata određuju njegove kvalitete i dispozicije (kauzalne moći). Uzmimo kvalitativno svojstvo „osjećati bol“. Predikati poput „osjećati bol“ su istiniti zbog temeljnih svojst(a)va samog objekta, a osjećanje boli nije među tim svojstvima. Drugim riječima, takva

svojstva ne postoje. Svojstvo zbog kojeg netko ili nešto zadovoljava predikat „osjećati boli“ je neko temeljno svojstvo koje dotično biće dijeli s drugim, dovoljno sličnim bićima. No, temeljna svojstva tih bića ne moraju biti čak ni slična da bi ta bića zadovoljavala isti predikat – „osjećati bol“. Takvo gledište – gledište višestruke ostvarivosti mentalnih svojstava – kompatibilno je s našom metafizičkom intuicijom da su kvalitativna svojstva poput boli ireducibilna obilježja svijeta. Tako se pojam boli prilagođava svojstvima bića koja omogućuju da predikat „osjećati bol“ bude zadovoljen (Heil 2004: 218–219).

Ako pretpostavimo da je stanje boli funkcionalno stanje bića koje zadovoljava predikat „osjećati bol“, svojstvo „osjećati bol“ imalo bi funkcionalnu ulogu čak i ako je bol čisto kvalitativno svojstvo. Vrlo različita bića mogla bi biti u stanju boli. No, ona nisu u tom stanju zato što dijele neko stvarno svojstvo („osjećati bol“), nego zato što su slična na relativan način – relativan jer različita bića mogu zadovoljiti predikat „osjećati bol“, a slična zato što, iako su njihova stvarna („temeljna“) svojstva međusobno različita, složena struktura svakog od tih bića zadovoljava predikat „osjećati bol“ (Heil 2004: 219–220).

4.3. Heilova ontologija svojstava, specijalne znanosti i postojanje zombija

„Osjećati bol“, dakle, prema funkcionalizmu znači da biće posjeduje određenu funkcionalnu strukturu koja se može realizirati i u bićima s drukčijim sklopom temeljnih svojstava. U toj koncepciji, bol je svojstvo više razine koje ima funkciju, primjerice, upozoriti biće na opasnost. No, to ne znači da je „osjećati bol“ autentično svojstvo više razine. Privid svojstva više razine mogao bi biti posljedica upotrebe predikata „osjećati bol“. Taj predikat mogao bi, prema Heilu (2004: 220), biti jedini „objedinjujući element“ koji povezuje različita bića, s različitim temeljnim (fizičkim) svojstvima, koja su sposobna osjećati bol, tj. imati isto funkcionalno svojstvo.

Ako je Heil u pravu, višestruka realizacija nije nikakva kauzalna (determinacijska) relacija između svojstava, nego naš specifičan način upotrebe predikata koji referiraju na objekte s različitim, no ipak dovoljno sličnim dispozicijskim svojstvima (kauzalnim moćima). U toj koncepciji, moja sposobnost da osjećam bol posljedica je spleta vrlo kompleksnih dispozicijskih svojstava mog mozga. No, slijedi li iz toga da bića potpuno različita od mene, koja pripadaju drugoj biološkoj vrsti, a koja dijele sa mnom dotično kompleksno svojstvo (u smislu potpune identičnosti svojstva), nužno osjećaju bol? Heilov odgovor na to pitanje je negativan, a razlog za to su klasični

funkcionalistički argumenti u prilog tezi višestruke realizacije (Heil 2004: 220–221). Njegova poanta je jednostavna: ako prihvatimo te argumente i čvrsto vjerujemo u tu tezu, onda identitet temeljnih svojstava nije dovoljan za identitet fenomenalnih svojstava.

Jedna od implikacija tog stava je prihvaćanje tzv. *ceteris paribus* zakona u posebnim znanostima (biologiji, psihologiji, ekonomiji itd.). Naime, pretpostavljeni objekti „više razine“, zahvaljujući pretpostavljenim svojstvima te razine, ponašaju s u skladu sa zakonima koji su manje strogi od zakona temeljne razine stvarnosti (npr. zakona kvantne mehanike). No, prema koncepciji koju zastupa Heil, i objekti i svojstva više razine zapravo su privid jer postoje samo objekti i svojstva jedne jedine razine. Ti objekti mogu biti vrlo složeni, ali su i oni u konačnici sastavljeni od fundamentalnih, tvorbenih objekata (eng. *constituent objects*). U skladu sa svojstvima koja posjeduju i zahvaljujući tim svojstvima, objekti imaju određene dispozicije. Svojstva možemo razlikovati i prema kriteriju različitih dispozicija koje ta svojstva „daju“ svojim objektima. Budući da je plauzibilno pretpostaviti da se objekti sa sličnim svojstvima, a onda i dispozicijama, ponašaju na sličan način, možemo o tim objektima izvoditi *ceteris paribus* generalizacije – generalizacije koje vrijedi u slučaju da je sve drugo ostalo isto (Heil, 2004: 221).

Kauzalni zakoni koji su izraženi istinitim rečenicama o svijetu istiniti su zbog odgovarajućih svojstava svijeta. Budući da su kauzalni zakoni kontingentni, mogući svijet koji bio drukčiji od našeg, trebao bi imati iste kauzalne zakone. Zakoni su kontingenti (ako su kontingentni) zato što možemo zamisliti svijet koji se sastoji od drukčijih objekata i svojstava, a ne zato što možemo zamisliti da se isti objekti i njihova svojstva mogu ponašati prema drukčijim zakonima (Heil 2004: 222). Ova koncepcija ima zanimljive implikacije, a jedna od njih tiče se rasprave o statusu zombija.

Zamisao o zombijima jedan je od poznatih misaonih eksperimenata kojim se želi pokazati mogućnost postojanja bića sa svim drugim svojstvima svjesnih bića osim samog svojstva svjesnosti. Zombiji su zamišljene funkcionalne replike nas ljudi koji se od nas ne razlikuju niti ponašanjem niti manifestacijama psiholoških osobina (Chalmers 1996: 96). Dakle, njihova je neurofiziološka struktura identična našoj, stoga se i ponašaju točno onako kako bismo se i mi ponašali u relevantnim situacijama. Ako se npr. opeku na plamen svijeće, povući će ruku i vrisnuti, no neće osjetiti bol niti imati ikakvu svijest o tom događaju. Upravo zato ih je nemoguće razlikovati od nas, a onda i detektirati (osim u slučaju da nekako riješimo problem tuđih umova). Na temelju

pojma zombija postavlja se pitanje: je li svijest, zajedno sa svim njezinim psihološkim manifestacijama (mentalnim svojstvima) nužna osobina bića s odgovarajućim kompleksnim sklopom temeljnih svojstava. Ako jest, onda su zombiji nemogući; ako nije, onda bi oni mogli postojati (Heil 2003: 240–241).

Unatoč logičkoj mogućnosti postojanja bića lišenih svijesti koja su molekulu-po-molekulu identična ljudima, zakoni prirode trebali bi jamčiti to da bića koja imaju fizičku konstituciju poput naše nužno posjeduju i svijest, tj. da su identična nama i po tom „višem“ svojstvu. S druge strane, kako navodi Heil (2004: 203), logički je također moguće da svinje lete, a opet je činjenica da ne lete. Ipak, u slučaju svinja, mi možemo lako razumjeti zašto one ne lete, dok po istoj logici ne možemo razumjeti zašto mozak generira svjesno iskustvo, pa stoga ne možemo ni isključiti postojanje zombija. Mogućnost njihova postojanja jednostavno proizlazi iz kontingentne naravi svijeta (kao i to da svinje ne lete).

Možemo li zaključiti na nužnost svijesti u slučaju bića s odgovarajućom neurofiziološkom strukturom, tj. isključiti logičku (konceptualnu) mogućnost postojanja zombija, dubljim *empirijskim* razumijevanjem fenomena? Uzmimo Heilov primjer pretvaranja leda u vodenu paru. Taj fenomen možemo razumjeti tako da ga pažljivo promatramo na mikrorazini i iz promatranja izvučemo odgovarajuće zaključke. No, na analogan način ne možemo razumjeti fenomen svijesti promatranjem zbivanja u mozgu, a osim zbivanja u mozgu nemamo što drugo promatrati jer je kauzalna struktura mozga jedino što je dostupno empirijskim metodama – nema ničeg drugog što bismo mogli ili trebali utvrditi da objasnimo vezu između mozga i svijesti. Ono što sigurno možemo, kao što to potvrđuje aktualni napredak neuroznanosti, jest otkriti vrlo pouzdane i precizne *korelacije* između zbivanja u određenim dijelovima mozga i određenih svjesnih iskustava. No, zašto su baš te-i-te kvalitete svjesnog iskustva popraćene baš tim-i-tim neurološkim procesima, a ne nekim drugim, to je za sada potpuno misteriozno i nedostupno našim znanstvenim metodama. Prema nekim filozofima, npr. Davidu Chalmersu (2010: 103–104), tako će zauvijek i ostati, pa se taj misterij (prema Chalmersu) i naziva teškim problemom svijesti.

Dakle, mogućnost postojanja zombija proizlazi iz kontingentnosti prirodnih zakona. U slučaju svijesti, kontingenti zakoni prirode određuju relaciju između kvalitativnih i dispozicijskih svojstava (kauzalnih moći). No, Heil (2004: 223) smatra da postojanje zombija pretpostavlja točno određenu ontologiju svojstava – ontologiju s kojom se on ne slaže. Prema toj ontologiji, to kako

se neki objekt ponaša, ili ima tendenciju (dispoziciju) da se ponaša, u potpunosti je određeno „fino ugođenim“ skupom njegovih (temeljnih) svojstava, a taj isti skup temeljnih svojstava u nekom drugom svijetu mogao bi određivati sasvim drukčije ponašanje objekta, ali i drukčija kvalitativna svojstva tih objekta – počevši od samog svojstva posjedovanja svjesnog iskustva. Drugim riječima, takva bi ontologija svojstava dopuštala da objekti (nositelji svojstava) imaju neki skup temeljnih svojstava koja se u našem svijetu manifestiraju na jedan način, a u drugom (mogućem) svijetu na drugi način, a to je kompatibilno s postojanjem zombija.

Međutim, kao što sam već istaknula, prema Heilovoj ontologiji svojstava svako svojstvo ima dualnu prirodu: ono istovremeno određuje i dispozicijska (kauzalna) i kvalitativna (fenomenalna) svojstva objekata koji imaju dotično svojstvo. Stoga je u takvoj ontologiji nemoguće da postoji svijet u kojem bi neki objekt imao potpuno isti sklop temeljnih svojstava, ali se razlikovao u dispozicijskim i kvalitativnim svojstvima. Drugim riječima, prema Heilu postojanje zombija nije ništa više od filozofske fikcije, a to je zato jer svaki objekt, koliko god malen ili velik bio (od elektrona i kvarkova do galaksija), osim dispozicijskih ima i kvalitativna (fenomenalna) svojstva, pri čemu su i jedna i druga potpuno determinirana specifičnim („fino ugođenim“) spletom njegovih temeljnih (fizikalnih) svojstava (uključujući sve složene međuodnose tih svojstava). Za filozofiju uma, a onda i za temu ovog rada, ključno je to da su kvalitativna i dispozicijska svojstva u takvoj ontologiji međusobno neodvojiva poput dviju strana istog novčića: temeljna (fizička) svojstva koja određuju naše ponašanje nužno određuju i naš svjesni (mentalni) život – kvalitativna svojstva naših umova.

Nasuprot tome, prema funkcionalističkoj ontologiji, svojstva se smatraju mehanizmima kauzalnih moći: to kako se objekt ponaša u potpunosti je determinirano skupom njegovih dispozicija, pri čemu su kvalitativna svojstva objekata (poput svjesnih iskustava nas ljudi) nevažna. Prema Heilovoj interpretaciji funkcionalizma (2004: 223–224), kvalitativna su svojstva neka vrsta „epifenomena“ kauzalnih svojstava – mogu postojati, a i ne moraju, a ako postoje oni nisu dio dispozicijskih moći objekata, tj. nemaju nikakvu funkcionalnu, a onda ni kauzalnu ulogu u njegovom opstanku. Stoga i izmiču znanstvenom objašnjenju.

Dakle, prema ontologiji svojstava kakvu zastupa Heil, kontingentni zakoni prirode su takvi da objekti koji imaju određena dispozicijska svojstva (kauzalne moći) nužno imaju i točno određena kvalitativna (fenomenalna). U samoj je prirodi svojstava da svi objekti nužno imaju i

kvalitativna svojstva. Dakle, nemoguće bi bilo da postoji svijet čiji objekti imaju ista svojstva kao objekti našeg svijeta, a da nemaju odgovarajuća kvalitativna svojstva (*qualiae*). A to što o tim svojstvima znanost šuti, odnosno nema što reći, ne može biti dokaz njihova nepostojanja.

4.4. *Kvalitete iskustva i kvalitete objekata*

Pretpostavimo da je Heil u pravu, da svako fizikalno svojstvo na određen i karakterističan način pridonosi svom nositelju tako što mu omogućuje određeno ponašanje i određena kvalitativna svojstva. Također pretpostavimo da je takav „doprinosa“ nekako „ugrađena“ u metafizičku prirodu samih svojstava. Pretpostavimo nadalje da sam ja složen objekt sastavljen od jednostavnih objekata koji stupaju u vrlo složene međusobne interakcije kao što stupaju u složene interakcije s drugim objektima u svijetu. Moja iskustva su stanja složenog objekta. Ta stanja su manifestacije određenih dispozicija: način na koji se dispozicijska priroda mog mozga (zajedno s čitavim neurofiziološkim sustavom) izražava. No, ta stanja imaju i svoj kvalitativni aspekt, neodvojiv (osim apstrahiranjem, u mislima) od njihove dispozicijske prirode. Prema Heilu, ja nisam iznimka: sve što postoji ima kvalitativna svojstva, što znači da su ona na neki način „ugrađena“ u temeljnu strukturu stvarnosti.

No, ako je to tako (kao što Heil tvrdi), postavlja se zanimljivo pitanje: zašto se kvalitete svjesnog iskustva drastično razlikuju od kvaliteta koje otkrivamo proučavajući neurofiziološku strukturu svjesnog bića. Kao što neprestano naglašavaju filozofi uma neskloni redukcionističkoj inačici fizikalizma, nezamislivo je da miris ruže može biti *identičan* zbivanjima u spužvastoj sivoj tvari našeg mozga. Gledam u crvenu rajčicu na suncu i imam iskustvo crvene rajčice na suncu. U isto vrijeme neuroznantvenik promatra moj mozak. On ne može vidjeti moje iskustvo, nego samo zbivanja u mom mozgu. Osim što su dostupne samo meni, kvalitete mog iskustva su jedinstvene i po tome što ne bi mogle postojati nigdje izvan mog uma, tj. tako da ih ja nisam svjesna. Poistovjetiti iskustva i njihova kvalitativna svojstva s neurofiziološkim procesima u mozgu čini se ne samo protuintuitivnim, nego i proturječnim (Heil 2004: 225).

Za početak, uočimo, kao što nas poziva Heil, razliku između kvalitete osobnog vizualnog iskustva rajčice i kvalitete same rajčice (kao fizičkog objekta). Rajčica je ta koja je okrugla i crvena, a ne moje iskustvo crvene rajčice (pod sunčevim svjetlom). Opis subjektivnog iskustva rajčice kao okruglog i crvenog predmeta ne znači da moje iskustvo ima takve karakteristike; rajčica

koju doživljam nije samo drukčija od same rajčice, nego pripada i drugoj ontološkoj kategoriji jer moje iskustvo se samo da nije ni okruglo ni crveno, nego ni ne može biti takvo. Dakle, prvo razlikovanje jest ono između kvaliteta iskustva i kvaliteta objekata iskustva.

Druga distinkcija povezana je s prvom. Kada neuroznanstvenik promatra moj mozak u trenutku kada proživljam spomenuto iskustvo rajčice, samo njegovo promatranje vrsta je iskustva s određenim intrinzičnim kvalitetama. Nemamo razloga misliti da će neuroznanstvenik koji promatra moj mozak u trenutku mog vizualnog doživljaja crvene rajčice imati doživljaj koji bi na bilo koji način sličio mom doživljaju. To je zato jer je njegov doživljaj zapravo „metadoživljaj“ – doživljaj mog doživljaja rajčice. Nemamo nikakvog razloga vjerovati da bi neuroznanstvenikov doživljaj mog doživljaja na bilo koji način kvalitativno nalikovao mom izvornom doživljaju rajčice (2003: 232–233; 2004: 225–226).

Dakle, kvalitete materijalnih svojstava kategorijalno se razlikuju od kvaliteta svjesnih iskustava. Kao prvo, kvalitete svjesnog iskustva čine se radikalno drukčijima od kvaliteta materijalnih predmeta. Kao drugo, kvalitete svjesnog iskustva čine se neizbježno vezanima za samog nositelja tih iskustava. Bez onoga koji doživljava, te kvalitete ne bi postojale. One zapravo ovise o njegovom umu. Kao treće, pristup tim kvalitetama izravan je i osoban (privatan), za razliku od pristupa materijalnim objektima koji su dostupni svima, tj. javni (iako neizbježno posredovani iskustvima) (Heil 2004: 226).

Imajući u vidu ove tri bitne razlike između kvaliteta objekata i kvaliteta iskustava, Heil (2004: 226–227), nas poziva na sljedeći misaoni eksperiment (koji ću ovdje modificirati kao da se odnosi na tekst koji upravo čitate). Dok čitate ove retke, prolazite kroz neko vizualno iskustvo. Sada preusmjerite pažnju na to da upravo čitate, na svjesnost tog događaja. Kada ste postali svjesni toga da upravo čitate, dogodila se promjena pažnje od čitanja ove stranice do *svijesti* o tome da se ona čita. Time ste se suočili s kvalitetama *samog vašeg iskustva* koje nije lako opisati, i to ne zato što su one nespoznatljive ili iluzorne, nego zato što smo ih, kako tvrdi Heil (2004: 226), navikli ignorirati. Uobičajen opis tih kvaliteta, osim što upućuje na činjenicu da su one sada postali predmeti našeg iskustva (točnije, metaiskustva), sveo bi se na nešto poput sljedećeg: kvalitete našeg trenutačnog vizualnog iskustva su kvalitete one vrste koje imamo kada gledamo i čitamo stranicu na računalu u uvjetima pod kojima je trenutačno gledamo i čitamo.

Ako smo fizikalisti-redukcionisti, trebali bismo se složiti s tvrdnjom da smo samim time što smo postali svjesni svog trenutačnog iskustva ujedno postali svjesni i nekih fizičkih svojstava, najvjerojatnije – a čega drugog? – svojstava našeg mozga. Naša upoznatost s kvalitetama stranice kao fizičkog objekta uzročno je neizravna (čak i ako je epistemički izravna). Ispada da su kvalitete našeg iskustva jedina svojstva – i to, po pretpostavci, materijalna! – s kojima smo neposredno upoznati, a to upoznavanje nam je omogućeno perceptivnim kontaktom sa samom stranicom kao predmetom iskustva. Ono je uzajamna manifestacija neurofizioloških dispozicija našeg mozga i fizičkih dispozicija same knjige – kombinacija svojstava vizualnog sustava našeg mozga i svojstava elektromagnetskih valova/čestica koje dolaze od predmeta iskustva. Proživljavati iskustvo s određenim kvalitetama zapravo znači imati određenu (vizualno-perceptivnu) svijest o predmetu iskustva.

Međutim, kao što nas upozorava Heil, isto vrijedi i za neuroznanstvenika: kada promatra moj mozak i neuroznanstvenik zapravo proživljava neko iskustvo s određenim kvalitetama koje pripisuje samom predmetu iskustva (mom mozgu). Ako je materijalizam istinit, onda se u oba slučaja radi o kvalitetama fizičkih (materijalnih) entiteta, točnije neurofizioloških događaja. Kvalitete koje čine neuroznanstvenikovo svjesno iskustvo razlikuju se od kvaliteta koje čine moje ili vaše svjesno iskustvo, no te kvalitete (u sva tri slučaja) pripadaju mozgovima, tj. materijalnim objektima. Prema tome, svojstva naših svjesnih iskustava, po svemu što znamo, mogla bi biti ona ista svojstva koja imaju materijalni nositelji tih iskustava – mozgovi ili njihovi dijelovi u trenutku proživljavanja dotičnih iskustava.

No kako stoje stvari s *neutralnim* monizmom kakav zagovara Heil? Koja je prednost te teorije, u odnosu na redukcionističku inačicu monizma, kada je u pitanju objašnjenje naravi kvalitativnih svojstava mentalnih stanja (svjesnih iskustava)? Ključnu prednost Heil vidi u činjenici da ona relativizira postojanje samog problema odnosa uma i tijela, kako se taj problem tradicionalno shvaća. Naime, prema Heilu, i suvremeni filozofi su implicitno prihvatili tradicionalnu ideju o nepremostivom jazu između dviju sfera stvarnosti: mentalne i materijalne; samo što su, za razliku od (većine) tradicionalnih filozofa, taj problem nastojali riješiti nadomještavanjem „mentalnog“ „materijalnim“. Neutralni monizam ne vidi potrebu za zamjenom jednog predikata drugim zbog njihove navodne inkompatibilnosti, a prihvaćanjem tog stava, smatra Heil, zaobilazi se ključan ontološki problem – problem u vezi s interpretacijom dviju vrsta objekata, stanja i događaja koji bi trebali biti *jedna* vrsta objekata, stanja i događaja. Taj problem,

za koji materijalist (fizikalist) nema jasno i uvjerljivo rješenje, nastaje čim pretpostavimo da je materijalno u opoziciji s mentalnim. S istim interpretativnim i objašnjavalačkim teškoćama susreće se i neuroznanstvenik koji a priori odbacuje mogućnost da bi kvalitete svjesnog iskustva ujedno mogle biti neurofiziološka svojstva samih mozgova.

Svojom ontologijom svojstava koja je kompatibilna s neutralnim monizmom Heil nastoji pokazati kako postoji plauzibilna interpretacija prema kojoj neurofiziološki događaji u našim mozgovima mogu imati upravo onu vrstu svojstava kakvu povezujemo s našim svjesnim iskustvom. Ta se interpretacija temelji na njegovoj zamisli da i jedna i druga svojstva „pripadaju mozgovima“ (Heil, 2004: 227), iako se kategorijski razlikuju kao što se moje vizualno iskustvo rajčice kategorijski razlikuje od neuroznanstvenikovog vizualnog iskustva mog mozga u trenutku doživljavanja rajčice. (Iako to Heil posebno ne naglašava isto bi, per analogiam, trebalo vrijediti i za primjere koji uključuju druge vrste iskustava – auditorna, taktilna, olfaktorna itd.).

Zašto onda Heilovo rješenje nije prihvatljivo i za one fizikaliste koji u svojoj odanosti monističkoj ontologiji nisu neutralni, nego otvoreno zagovaraju postupnu eliminaciju mentalističkih termina u korist onih neurofizioloških? Problem je, prema Heilu, u tome što mnogi previđaju spomenutu kategorijsku razliku između dviju vrsta iskustava, a tu razliku previđaju jer su fiksirani na jednu drugu razliku – onu između kvaliteta iskustava kao mentalnih entiteta (za koju su filozofi uma smislili zaseban pojam: *qualia*) i svojstava fizičkih predmeta (uključujući mozgove). A budući da sam govor o mentalnim stanjima i njihovom fenomenalnom sadržaju prešutno implicira njihovu nematerijalnu narav, Heil inzistira na terminu „kvalitete svjesnog iskustva“ jer taj termin, prema njegovu mišljenju, nema tu nezgodnu konotaciju koja sugerira nemogućnost kauzalnog povezivanja tih kvaliteta s dispozicijskim (kauzalnim) svojstvima mozga. A njemu je stalo pokazati da kvalitete svjesnog iskustva ne postoje povrh i mimo kauzalnih svojstava mozga; one nisu neka svojstva „više razine“ koja bi imala poseban ontološki status u odnosu na svojstva kao što su obujam, toplina, sferičnost itd. (Heil 2003: 235).

Kvalitete svjesnog iskustva koje proživljava subjekt tog iskustva na jednoj i fizička svojstva njegovog mozga u trenutku proživljavanja tog iskustva (kao i svojstva bilo kojeg drugog materijalnog predmeta) na drugoj strani dvije su vrste svojstava koja nimalo ne nalikuju jedno na drugo. No, to ne znači da i jedno i drugo nisu svojstva fizičkih objekata. Kao što sam istaknula, ta

dvojnost manifestiranja svojstava je prema Heilu „ugrađena“ u samo metafizičko ustrojstvo svijeta, a najbolje je opisuje ontološka teorija dualizma svojstava.

4.5. *Kvalitete iskustva i privilegirani pristup umu*

No kako objasniti vezanost kvaliteta svjesnog iskustva za nositelja (subjekta) tog iskustva? Ta se vezanost ne očituje samo u činjenici da bez subjekta nema ni iskustva, nego i u posebnom epistemičkom statusu tih kvaliteta koji proizlazi iz tzv. privilegiranog pristupa koji subjekt iskustva ima u odnosu na vlastito iskustvo. Nakon što razjasnim tu povezanost, posvetit ću se jednom specifičnom obliku iskustva – mentalnoj predodžbi – kako bih na tom oglednom primjeru iskustva razjasnila dvije njegove ključne osobine – intencionalnost i projektivnost. Riječ je o osobinama koje filozofi tipično navode među razlozima za autonomnost i ireducibilnost mentalne sfere.

Kvalitete svjesnog iskustva intimno su povezane s nositeljem tog iskustva. Bez svjesnog subjekta nema ni iskustva. Čak i da je pogrešno opiše ili da halucinira o tome da osjeća bol, nemoguće je da svjesni subjekt pogrešno vjeruje da ima iskustvo boli. Da bi ilustrirao ovisnost iskustva o umu Heil (2004: 228–229) se poziva na dugu tradiciju Huemove filozofije kada tvrdi: („[experiences] are what they seem and seem what they are“) kojim se pokazuje nemogućnost primjene glavne epistemološke distinkcije – one između pojave i stvarnosti – na umove. Čak i da haluciniram bol u nozi ili da mi se samo čini da me boli glava, iako me po (hipotetičkim) objektivnim pokazateljima zapravo ne bi trebala boljeti, to ne umanjuje činjenicu da upravo proživljavam *iskustvo* glavobolje. Za mene je iskustvo glavobolje vrlo stvarno. Svijest o tom iskustvu je prisutna zbog toga što je iskustvo *konstituirano* time što ga proživljavam.

Prema Heilu, govoriti o „pristupu“ svjesnom iskustvu vodi u pogrešnom smjeru jer pretpostavlja da postoji objekt iskustva i promatrač iskustva kao zasebni entiteti. To što sam svjesna svog iskustva ne znači da je moj osjet boli objekt čije prisutvo primjećujem „unutar sebe“, nego da ga „imam“ u smislu da se nalazim u stanju boli. Dakle, ako neposredno proživljavanje boli znači da tu bol „imamo“, tj. da smo u stanju boli, onda ne bi trebalo čuditi da samo ja mogu izravno promatrati vlastitu bol. Drugim riječima, to što samo ja mogu „imati“ svoju bol nije ništa misterioznije od toga da hladnjak prolazi svoje vlastito odmrzavanje. To, međutim, ne znači da se ne možemo varati u pogledu svojih osjetilnih stanja. Stoga je, ističe Heil, važno razlikovanje između iskustava i prosudbe iskustva.

Tvrđnja (prosudba) o iskustvu koja nastaje na temelju našeg iskustva može se razlikovati od samoga iskustva, stoga se možemo varati u vezi s vlastitim iskustvom u smislu da smo o njemu imali pogrešno *vjerovanje*, ili donijeli pogrešan *sud*, ili taj sud izrekli odgovarajućim *tvrđnjom*, ali ne u smislu da smo imali dotično iskustvo. Na primjer, možemo se varati oko toga da je štap u vodi zmija jer štapovi su slični zmijama. (Štap vjerojatno neću zamijeniti s Rubikovom kockom, koja je kokcastog oblika, iako ni to nije nemoguće.) No ne možemo se varati o tome da smo imali „zmijoliko“ iskustvo (a ne, primjerice, „kockastoliko“ i sl.). Ponekad se varamo i u procjenjivanju stanja koja su međusobno slična, odnosno njihova uzroka ili lokacije: npr. tvrdimo da nas boli trbuh od gladi, a zapravo nas boli trbuh od mučnine, no ono u što smo sigurni jest da nas *nešto* boli, što god bio uzrok boli, u području trbušne šupljine. U ekstremnim slučajevima neuroloških poremećaja ili zlog znastvenika koji nas namjerno vara (putem, primjerice, elektroda priključenih na mozak kojim se šalju lažni osjetilni signali u mozak), možemo tvrditi da smo u stanju boli kada zapravo nismo, i obratno; no ne možemo tvrditi da nemamo iskustvo nalik boli.

U svojoj interpretaciji povlaštenog pritupa Heil (2004: 229) se poziva na Lockeovu razliku između objekta suda (ili vjerovanja) i neposrednog uzroka suda (ili vjerovanja) te tvrdi da ne može doći do pogreške onda kada je predmet suda (ili vjerovanja) i neposredan uzrok suda (ili vjerovanja) jedna te ista stvar. Dakle, tvrdimo (vjerujemo) da smo u boli jer imamo iskustvo boli, tj. jer je neposredan uzrok naše tvrdnje (našeg vjerovanja) ono isto iskustvo koje je i predmet tvrdnje (vjerovanja). Isto tako, ono što je uzrok moje prosudbe da se Rubikova kocka nalazi na stolu nije sama Rubikova kocka, nego iskustvo ili predodžba Rubikove kocke u mom umu. Mogu halucinirati ili sanjati o tome da je Rubikova kocka prisutna kada zapravo nije, no to ne čini samo moje iskustvo manje istinitim. U tom slučaju bilo bi ispravno reći da imam vizualnu predodžbu Rubikove kocke, iako je moj sud o tome pogrešan jer ona u stvarnosti nije prisutna.

Dakle, naša vjerovanja, naše prosudbe i naše tvrdnje nisu nepogrešive, no naša iskustva ili naši doživljaji jesu. To je ono što čini bit „privilegiranog“ pristupa vlastitom sadržajima ili kvalitetama iskustva. Pritom nositelj ili subjekt iskustva, onaj koji proživljava iskustva, za Heila nije zaseban entitet pored ili izvan samog iskustva – u smislu dekartovskog subjekta koji, poput gledatelja kazališne predstave, „unutarnjim okom“ promatra zbivanja u vlastitom umu – nego je taj subjekt, barem dijelom, konstituiran svojim vlastitim iskustvima. Subjekt ili nositelj iskustva bez samih iskustava ne postoji.

4.6. Kvalitete iskustva i sposobnost mentalnog predočavanja

Funkcionalisti i zagovornici redukcioniističke inačice fizikalizma nastoje reducirati kvalitete svjesnog iskustva na nešto nekvalitativno. Za funkcionaliste bi to bila funkcija određenog tipa iskustva ili mentalnog stanja s obzirom na to koju kauzalnu ulogu to stanje ima (unutar složene funkcionalne mreže mentalnog života); za redukcioniističke fizikaliste to bi bila neurofiziološka zbivanja u mozgu. Problem s takvom redukcijom je u prvom redu to što se njome gubi sam fenomen u čije postojanje, zbog privilegiranog pristupa, nemamo razloga sumnjati – kvalitativna svojstva svjesnog iskustva. Kao što sam pokazala, te kvalitete mogu biti vrlo različite, ovisno o vrsti mentalnog stanja. Jedno od najzanimljivijih i u povijesti filozofije uma najčešće raspravljanih vrsta mentalnih stanja jesu mentalne predodžbe.

Suvremeni filozofi nerado se pozivaju na tradicionalne koncepcije mentalne predodžbe jer im se čini da se one teško mogu uklopiti u „znanstveni“ pristup umu. Tradicionalno shvaćanje predodžbe kao „okretanja unutarnjeg oka“ prema slici (engl. *image*) u umu za redukcioniste je neplauzibilan koncept. No, Heil (2004: 230–232) smatra da je takav stav prema mentalnoj predodžbi i njezinog neprihvatanja kao zasebne sposobnosti uma posljedica nesporazuma. Na primjer, imati predodžbu crvene vjeverice ne znači imati sliku crvene vjeverice „u glavi“ ili bilo gdje drugdje, nego znači opaziti (percipirati) tu vjevericu. Dakle, opažanje ne funkcionira kao formiranje slika u umu, a kvalitete koje su uključene u mentalnu predodžbu nisu drukčije od kvaliteta kakve susrećemo u našem svakodnevnom opažanju (perceptivnom iskustvu). U svakodnevnoj komunikaciji sa svijetom mentalna predodžba igra ključnu ulogu. Na primjer, kada se vozimo autom na posao, zahvaljujući mentalnoj predodžbi prepoznamo automobil ispred nas i uspješno ga zaobilazimo.

Heil smatra neopravdanim suvremenu tendenciju reduciranja mentalne predodžbe na propozicijske stavove (u prvom redu perceptivna vjerovanja). Ta tendencija, smatra, posljedica je zaokupljenosti filozofa jezikom, logikom i argumentacijom. Nedvojbeno je da je naša pažnja vrlo često usmjerena na razumijevanje i procjenu tvrdnji i argumenata, formuliranje protuargumenata i slične logičko-jezične aktivnosti koje podrazumijevaju procesiranje propozicijskih stavova. No, to ne znači da je mentalna predodžba isključena iz tih procesa. Postoji opravdan razlog da se procesi uključeni u razne vrste jezičnih aktivnosti smatraju vrstom verbalnog predočavanja (eng. *verbal imagery*), po uzoru na druge vrste mentalnog predočavanja.

Kada zamislimo čokoladni kolač na stolu, formirali smo vizualnu predodžbu čokoladnog kolača. Kada to učinimo uspješno, vraćamo se u stanje koje nalikuje stanju u kojem smo bili kada smo izravno opažali čokoladni kolač. Postoje istraživanja u području neuroznanosti koja potvrđuju ovu Heilovu zamisao. Naime, otkriveno je da je dio moždane kore za koji se od prije zna da je odgovoran za percepciju također odgovoran za procese prisjećanja:

I nešto drugo se događa u tim regijama za stvaranje slike gdje imate polja svih tih neuralnih karti: one šalju signale u ovaj ocean ljubičastog koji vidite uokolo, a to je asocijacijski korteks gdje možete zabilježiti što je ušlo u te otoke za stvaranje slike [engl. *in those island of image-making*]. I velika ljepota toga je ta da možete iz svoje memorije, iz asocijacijskog korteksa, prizvati slike iz regija odgovornih za percepciju. Razmislite kako je prekrasno ležeran i lijen mozak: on nam preko odgovarajućih područja omogućuje percepciju i stvaranje slika. I to su upravo ista područja koja će koristiti za stvaranje slika kada se prisjećamo informacija (Damasio 2011).

Drugim riječima, kvalitete dvaju vrsta iskustva – iskustva izravnog opažanja i iskustva prisjećanja – su slične. Iskustvo prisjećanja čokoladnog kolača na stolu slično je iskustvu izravnog opažanja istog prizora.

S druge strane, postoje introspektivni izvještaji koji upućuju na sasvim drukčije iskustvo opažanja i prisjećanja, a onda i na ulogu mentalnih predodžbi u našem razumijevanju uma. Primjerice, postoje osobe koje tvrde da su njihove perceptivne predodžbe vrlo blijede i slabe ili da su čak potpuno odsutne, a da ih to nimalo ne ometa u mišljenju i djelovanju. Problem s takvim izvještajima je u tome što se oni mogu interpretirati na dva načina: ili ih se može uzeti zdravo za gotovo i zaključiti da mentalno predočavanje nije univerzalna osobina uma, ili se mogu pripisati nedostatku sposobnosti prisjećanja – naknadnog formiranja mentalne predodžbe – zbog oštećenja asocijativnog korteksa. Drugim riječima, postojanje drukčije introspektivne evidencije ne može se uzeti kao argument protiv uloge mentalne predožbe kao ključne sposobnosti uma. Različite osobe imaju različite kriterije razlikovanja u odnosu na to što konstituira mentalnu predodžbu.

Na primjer, zamišljanje čokoladnog kolača na stolu nalikuje opažanju čokoladnog kolača na stolu. No, kvalitete mog iskustva nisu kvalitete samog kolača. Kolač je smeđe boje i kvadratnog oblika, no moje iskustvo nije ni smeđe ni kvadratno. Osim toga, formiranje vizualne predodžbe kolača nije stvar moga „okretanja unutarnjega oka“ u smjeru „unutarnjeg objekta“ koji je dostupan isključivo meni kao subjektu iskustva. Ako se ta metafora shvati predoslovno, ne treba

se čuditi introspektivnim izvještajima o nesposobnosti formiranja bogate ili ikakve ikakve slikolike predodžbe vanjskih objekata (Heil 2004: 232).

Općenito, Heil (2004: 231) upravo spomenute argumente smatra nastavkom poznate filozofske rasprave iz 90-ih godina prošlog stoljeća o tzv. „neslikovnom mišljenju“ (engl. *imageless thought*). No upozorava da se međuvremenu odnos snaga u toj raspravi promijenio: pod utjecajem kognitivnih znanosti i reprezentacijske teorije uma većina autora danas odbacuje ulogu mentalne predodžbe u korist apstraktnih mentalnih reprezentacija s propozicijskom strukturom. To bi značilo da sve mentalne reprezentacije, a ne samo one vezane za upotrebu jezika i logičko mišljenje, daleko više sliče rečenicama običnog jezika nego slikama u glavi.

Ipak, za Heila je takva koncepcija mentalne predodžbe neplazibilna i posljedica je ignoriranja kvaliteta svjesnog iskustva. On sposobnost mentalnog predočavanja smatra ne samo neizostavnom sastavnicom našeg mentalnog života, nego i ključnom sposobnosti za djelovanje i komunikaciju. U tom kontekstu svakako najvažnije mentalne predodžbe su one vizualne i auditivne, ali ih često nadopunjujemo drugima (olkaftivnim, taktilnim i gustativnim). Moglo bi se reći da je sposobnost predočavanja ključna karakteristika inteligentnih bića koja na podražaje iz okoline ne reagiraju samo instinktivno, nego i složenim kognitivnim operacijama – procjenjujući i prilagođavajući vlastito djelovanje okolišnim uvjetima. Kao što je poznato, inteligencija uključuje sposobnost predviđanja događaja u *promjenljivoj* okolini s obzirom na učinke vlastitog i tuđeg djelovanja. Na primjer, mogu vidjeti da je pakiranje brašna preveliko da bi stalo na policu ili uočiti da držim dovoljnu udaljenost (npr. od dva metra) od osobe koja se nalazi u redu ispred mene. Kod sportaša, sposobnost mentalnog predočavanja osobito dolazi do izražaja – zahvaljujući njoj, primjerice, košarkaš točno zna kada zaobići protivničkog igrača, a skakačica u vis točno zna koliki zalet treba uzeti i gdje se točno treba odraziti kako bi preskočila letvicu.

Opisani slučajevi pokazuju intimnu povezanost mentalne predodžbe i percepcije u kognitivnim procesima koji prethode djelovanju. Ono što „preživljava“ u mentalnoj predodžbi su kvalitete svjesnog iskustva. Prema Heilu, mentalna predodžba je svojstvena umovima – neperceptivna iskustva kroz koja prolazimo kvalitativno su slična perceptivnim iskustvima. Zamišljanje objekta stoga za njega nije srodno njegovom opisivanju (propozicijskim reprezentacijama), nego njegovom opažanju (slikovnim reprezentacijama) (Heil 2004: 232–233).

4.7. *Intencionalnost i projektivnost uma*

Tipična iskustva poput opažanja i zamišljanja nemaju samo kvalitativni aspekt; njihov sadržaj se tipično odnosi ili je usmjeren na („intendira“) stanja u svijetu. Zato i kažemo da su mentalna stanja (u pravilu) intencionalna ili reprezentacijska. To su stanja u kojima se nalazimo kada reprezentiramo neki aspekt stvarnosti, bilo putem perceptivne predodžbe, mišljenja ili govora. Moja želja da pojedem sladoled je misao s nekim objektom ili nekim sadržajem; ona je *o* nečemu – u danom slučaju o sladoledu. Intencionalnost, dakle, označava činjenicu da su naša mentalna stanja *o* nečemu, da imaju određeni sadržaj ili da su usmjerena na određeni predmet. *Aboutness*, jedan od termina koji se koristi u raspravi o intencionalnosti, može se prevesti kao *oost* (Berčić, 2012: 150) ili „svojstvo nečega da je *o* nečem drugom“. Za funkcionaliste, ali i za većinu filozofa uma, to je ne samo ključna osobina mentalnih stanja, nego i razlog njihova postojanja. Stoga je objašnjenje te osobine neizostavan zadatak svake teorije uma, ali i svake sveobuhvatne (metefizičke) teorije stvarnosti kao što je neutralni monizam.

Prema Heilovoj teoriji dualnog aspekta, intencionalnost ima daleko više veze s dispozicijskim svojstvima stanja mozga nego s njihovim kauzalnim relacijama sa stanjima svijeta. Takva teorija intencionalnosti je nestandardna. Prema standardnom objašnjenju, intencionalna mentalna stanja determinirana su kauzalnim relacijama u kojima se nositelj tih stanja nalazi sa stanjima svijeta. Klasičan argument u prilog tom objašnjenju može se pronaći u Putnamovu poznatom misaonom eksperimentu (Heil 2003: 210; 2004: 234–236). Zamislimo blizanačku Zemlju u kojoj je sve isto kao i na Zemlji: ljudi, automobili, stvari, okoliš itd. – sve je u molekulu isto. Jedino što nije isto jest tekućina koju nazivamo „voda“. Voda kakvu poznajemo na Zemlji sastoji se od dvije molekule vodika i jedne molekule kisika, no na blizanačkoj Zemlji naizgled ista tekuća prozirna tvar bez okusa, boje i mirisa, koja ispunjava vodotoke i mora, teče iz slavina i ima sve druge osobine vode, drukčijeg je sastava. Na blizanačkoj Zemlji ta tvar, nazovimo je „blizanačka voda“, ima kemijski sastav XYZ. Prema Putnamu, kada mislim o vodi, ja mislim na H₂O, no kada moja dvojnica na blizanačkoj Zemlji pomisli na vodu, ona ne misli na vodu (H₂O), nego na tekućinu sastava XYZ koja ima potpuno isti pojavni oblik kao naša voda, ali je po svom sastavu (koji govorniku/mislitelju može i ne mora biti poznat) nešto drugo.

Prema Putnamovoj ideji, dakle, sadržaj misli o vodi i značenje riječi „voda“ na blizanačkoj Zemlji ne odgovaraju sadržaju misli i odgovarajućem značenju na Zemlji. Iz toga, prema njemu,

slijedi da značenja nisu samo u našim umovima („u glavama“, kako doslovno kaže Putnam), nego ovise o „kontekstu“, što pojednostavljeno znači: o kauzalnoj vezi koju imamo s okolinom. Kada naš dvojnik na blizanačkoj Zemlji izgovori riječ „voda“ (u odgovarajućem kontekstu), on misli na tvar s kojom je u relevantnoj kauzalnoj vezi, a to je XYZ. Kada mi izgovorimo i pomislimo na riječ „voda“, mislimo na H₂O (bez obzira na to jesmo li ikad učili kemiju ili čuli za formulu vode!), i to upravo zbog kauzalnih veza između nas kao govornika/mislitelja i primjeraka vode. Općenito, značenje naših riječi i sadržaj naših misli ovise o kauzalnim relacijama koje naše riječi i naše misli imaju sa svijetom (uključujući odgovarajuće društvene relacije i konvencije). U skladu s tim, i intencionalnost jezičnih iskaza i mentalnih stanja ovise o odgovarajućim kauzalnim relacijama koje ta stanja imaju sa stanjima svijeta. U slučaju percepcija, vjerovanja, želja, nada i drugih sličnih mentalnih stanja koja su „o“ nečemu, to bi značilo da u sadržaj tih stanja ulaze i stanja svijeta na koja se ona odnose – kao što u sadržaj misli o vodi ulazi i fizička struktura vode (tj. ono što ta tvar jest u skladu s najboljom teorijom koju imamo), a u sadržaj misli o blizanačkoj vodi ulazi stvarna struktura te tvari (ono što ona doista jest u skladu s najboljom teorijom koju imamo). Upravo zbog te usmjerenosti „od vani prema unutra“ (tj. od svijeta prema umu) Putnamova se teorija, kao i sve slične teorije, naziva „eksternalističkom“ ili teorijom „šireg sadržaja“.

S druge strane, budući da Heil (2003: 210–211) nudi alternativnu ontologiju prema kojoj svako svojstvo ima dvojni prirodu – kvalitativnu i dispozicijsku (kauzalnu) – on drukčije tumači Putnamov misaoni eksperiment, a onda nudi i drukčije objašnjenje intencionalnosti mentalnih stanja. To objašnjenje je oprečno Putnamovom, tj. „internalističko“, jer intencionalnost objašnjava „iznutra prema van“ (Heil, 2004: 235). Kao što pogodak u metu strelice pikada ne ovisi samo o vanjskim čimbenicima – stanju svijeta i okolnostima nakon ispuštanja strelice iz ruke (gravitaciji, struji i pritisku zraka itd.) – nego i o onim unutarnjim (bacačevom nišanjenju, njegovoj oštini vida, mirnoći ruke itd.) – tako i uspješnost relacije intencionalnosti (u „pogađanju“ njezine „mete“) ovisi o tome kako je odgovarajuće mentalno stanje „projicirano“ na stvarnost.

Relaciju projiciranja Heil objašnjava pomoću dispozicijskog karaktera mentalnih stanja: dispozicija je projektivna u smislu da je usmjerena prema odgovarajućoj realizaciji, a ta realizacija ovisi o postojanju „recipročnog dispozicijskog partnera“. Ako je taj „partner“, koji je nužan za ostvarenje dispozicije, odsutan, dispozicija se neće realizirati. Na primjer, grumen soli ima dispoziciju otapanja u vodi, „podoban je“ (engl. *apt*) za otapanje u vodi; ako nikad ne dođe u doticaj s vodom ili drugom vrstom odgovarajućeg recipročnog partnera, njegovo dispozicijsko

svojstvo (topivost) ostat će neostvareno, ali će i dalje biti dispozicija. To znači da projektivnost same dispozicije, kao kauzalne sposobnosti mozga, *ne ovisi* o tome hoće li se ona realizirati (manifestirati), nego o tome kako je „disponirana“ za ostvarenje.

Projektivnost je sastavni dio intencionalnosti (Heil, 2003: 221), ali to ne znači da svaki objekt u svemiru ima intencionalnost: elektroni, stijene ili tramvaji sigurno nemaju misli, nisu „o“ nečemu. No, i oni imaju određena dispozicijska svojstva (dispoziciju), sposobnost „projekcije“ na stvarnost, što za Heila (2004: 236) znači da su „podobni gradivni elementi autentične intencionalnosti“. Mi ljudi, naravno, imamo mentalna stanja, i ona su autentično intencionalna, tj. projektivna i „podobna za stvarnost“. No, iako smo kauzalno povezani sa stvarnošću, ta veza, prema Heilu, nije uzrok projektivnosti naših mentalnih stanja, a onda ni njihove intencionalnosti. Projektivnost našeg uma posljedica je samih dispozicijskih svojstava naših mentalnih stanja (u konačnici našeg mozga) koja mu omogućuju da se odnosi prema svijetu – razmišlja o stanjima u svijetu, procjenjuje ih i na temelju te procjene donosi odluke o djelovanju. Dakle, naša sposobnost procjenjivanja i refleksije utemeljena je u kompleksnoj i usmjerenoj dispoziciji našeg mozga koja konstituira stanja našeg uma (Heil 2004: 236).

Uzmimo za primjer iskustvo promatranja zelene krošnje na suncu. Ono je ostvareno međusobnim djelovanjem dispozicija mog vizualnog sustava, dispozicija krošnje i dispozicijama sunčeve svjetlosti u odnosu na moj vizualni sustav. Ono što omogućava moje vizualno iskustvo zelene krošnje međusobno je djelovanje navedenih dispozicija. No, razlog zbog kojeg „projiciram“ zelenu krošnju nije postojanje zelene krošnje, nego odgovarajuće složeno dispozicijsko stanje mog mozga. Zamislimo sad da haluciniram zelenu krošnju. U tom slučaju postoje odgovarajuće dispozicije vizualnog sustava mog mozga koje, kada međusobno djeluju, stvaraju halucinaciju. Slično (ali ne isto!) međudjelovanje dispozicija istog tog vizualnog sustava proizvodi normalno (veridičko) vizualno iskustvo zelene krošnje. No, pretpostavimo da je moje halucinogeno iskustvo *kvalitativno* potpuno istovjetno iskustvu (veridičke) vizualne percepcije zelene krošnje. Upravo zbog takvih slučajeva, Heil zaključuje da intencionalnost mentalnih stanja nije utemeljena u njihovoj kauzalnoj relaciji sa zelenim krošnjama niti da je odgovarajuće iskustvo zelenih krošnja zbog toga „o“ zelenim krošnjama (kao fizičkim objektima s odgovarajućom strukturom). Intencionalnost („*ost*“) mog iskustva proizlazi iz dispozicije za vizualno iskustvo zelene krošnje, bez obzira što sama zelena krošnja u tom iskustvu nije igrala nikakvu kauzalnu ulogu. Podobnost (engl. *aptness*) mog vizualnog iskustva za intencionalnu relaciju sa svijetom intrinzična je samom

tom sustavu. Ono *o čemu* je moje vizualno iskustvo, što je njegov *sadržaj*, ne ovisi o njegovoj kauzalnoj povezanosti sa zelenim krošnjama, koje niti ne moraju postojati, nego o projektivnosti mog mentalnog stanja, koje je pak određeno dispozicijskim svojstvima mog mozga. To nije drukčije od dispozicije kristala soli da se topi u vodi. Sol ima svojstvo topivosti i u okolnostima u kojima nema vode.

Dakle, intencionalnost naših misli (i drugih intencionalnih mentalnih stanja) ovisi o dvama čimbenicima: o tome kako se um projicira na svijet, njegovom ciljanju ili nišanjenju (engl. *its aim*), i o tome kakvo je stanje svijeta u koji je projiciran, njegovoj meti (engl. *its target*) (Heil 2004: 236–237). No, prvi aspekt je važniji jer drugi može izostati. Kvalitativna sličnost misaone predodžbe i perceptivnog iskustva proizlazi iz činjenice da misao ima određenu funkciju u životu bića. No, tu činjenicu ne treba preglasiti kao što to čine funkcionalisti. Iako reflektivnom mišljenju uvijek prethodi neko perceptivno iskustvo – zato je takvo mišljenje „slikovito“ (engl. *reflective imagistic thought*), sama kauzalna utemeljenost misli u percepciji, a onda i u svijetu, nije uzrok projektivnog karaktera misli. Projektivnost je, kao dispozicija, ugrađena u samu misao! Misao ima sposobnost da bude u interakciji sa stanjem stvari u svijetu, a s čime će biti u kauzalnoj interakciji, tj. hoće li se ta sposobnost realizirati, ovisi o okolnostima koje nisu pod kontrolom nositelja misli. Moje misli su misli o vodi djelomično zbog njihova intrinzičnog karaktera, a djelomično zbog okolnosti u kojima se nalazim. Misli mog blizanca su o blizanačkoj vodi (a ne o vodi) jer su okolnosti u kojima se nalazi drukčije od mojih. Dakle, iako je prisutna komponenta kauzalnosti, ona nije nužan uvjet intencionalnosti naših misli.

Heilova teorija intencionalnosti tako se uklapa u njegovu dualnu (dvovrsnu) ontologiju svojstava: svojstva su ujedno i dispozicijska i kvalitativna, a intencionalnost mentalnih stanja ostvaruje se ovisno o tome kako se dispozicijska svojstva realiziraju; njihova kvalitativna svojstva, međutim, potpuno su neovisna o načinu te realizacije. I kad haluciniram, kvalitete mog iskustva (*qualia*) mogu biti potpuno istovjetne kvalitativnim svojstvima veridičkog iskustva; dva iskustva su kvalitativno nerazlučiva, iako utemeljena u različitim kauzalnim relacijama stanja mozga sa stanjima svijeta.

5. Zaključak

Filozofija uma nastoji objasniti prirodu mentalnih stanja i njihov odnos prema fizičkim stanjima. Budući da njezin povijesni put nije doveo do zadovoljavajućeg objašnjenja tog odnosa, cilj rada je bio prikazati dvije teorije koje su se u tome pokazale uspješnije: teoriju dvovrsnih svojstava i neutralni monizam, te pokazati zašto su (po mom mišljenju) uspješnije, odnosno zašto nude prihvatljiv metafizički okvir za objašnjenje postojanja mentalnih stanja u čisto fizičkom svijetu.

U tu svrhu najprije sam dala kratak povijesni prikaz pokušaja rješavanja problema odnosa mentalnih i fizičkih stanja: od Descartesove inačice dualizma do suvremenog eliminativnog materijalizma te upozorila na nedostatke tih rješenja. Potom sam izložila ontološku teoriju dualnih (dвовrsnih) svojstava da bih u trećoj cjelini rada pokazala kako se ta teorija uklapa u neutralni monizam kao širu metafizičku koncepciju stvarnosti – koncepciju koja „čuva“ autonomiju metalne sfere, a da pritom ne dovodi u pitanje ontološku jedinstvenost i „kauzalnu zatvorenost“ svijeta.

Za kartezijanski dualizam nerješiv je problem interakcije uma i tijela, kao i kasnije uvođenje Božje intervencije kao ad hoc rješenja za savršenu korelaciju dviju vrsta stanja ili događaja, a potom i suvremenija zamisao o mentalnim stanjima kao „privjescima“ ili „epifenomenima“ kompleksnih fizičkih stanja – danas su uglavnom poznati kao primjeri bezuspješne potrage za rješenjem statusa mentalnih stanja unutar dualističkog ontološkog okvira.

S druge strane, standardan prigovor upućen redukcionističko-fizikalističkim teorijama glasi da se svođenjem mentalnih stanja na fizičke manifestacije ponašanja ili na određene procese u mozgu gubi njihov kvalitativni (subjektivni) karakter kao zaseban dio stvarnosti koji zaslužuje zasebno objašnjenje. Kao što sam nastojala pokazati, takvo rješenje ne treba tražiti ni u klasičnom dualizmu ni u redukciji i eliminaciji, nego u stajalištu koje prihvaća jedinstvenu prirodu stvarnosti, ali ujedno „čuva“ posebnost određenih osobina, svojstava ili aspekata te stvarnosti (čime izbjegava prigovor zamjene jednog explananduma drugim koji se često upućuje eliminativističkim teorijama).

Na čemu se temelji to rješenje i može li ono izdržati moguće prigovore? Dualizam svojstava primijenjen na filozofiju uma pretpostavlja da mentalna svojstva postoje *zbog* specifičnih fizičkih svojstava supstancije u kojoj su realizirana. Mentalna svojstva su svojstva „više razine“, a svojstvo više razine je ono svojstvo koje neka supstancija ima *zahvaljujući tome* što ima neka,

točno određena, svojstva „niže razine“, tj. svojstva „u kojima“ se mentalna svojstva „realiziraju“. U slučaju naših mentalnih stanja, to bi bila specifična neurofiziološka svojstva naših mozgova.

No, takvim rješenjem stvara se problem koji neodoljivo podsjeća na glavni nedostatak tradicionalnog (Descartesovog) dualističkog rješenja – nemogućnost objašnjenja mentalnog uzrokovanja. Naime, ako su mentalna svojstva svojstva više razine, onda ona postaju neka vrsta epifenomena, bez mogućnosti povratnog kauzalnog utjecaja na fizička stanja. Da bi otklonio taj prigovor, Heil nudi interpretaciju prema kojoj mentalna svojstva ne bi bila stvarna svojstva više razine, nego specifičan skup svojstava niže (zapravo jedine!) razine *na koji referiraju termini ili pojmovi više razine* („bol“, „ugoda“, „strah“, „nada“ itd.).

U radu je kratko prikazana i teorija bliska upravo opisanoj teoriji – teorija dualnog aspekta. Način na koji ta teorija tumači odnos uma i tijela uspoređen je s načinom na koji kvantna fizika tumači dualnu prirodu elektromagnetskog zračenja. Kao što, ovisno o načinu promatranja, fotoni – kao najjednostavniji mogući fizički objekti – manifestiraju i svojstva valova, tako naši mozgovi – kao najsloženiji mogući fizički objekti – manifestiraju mentalna svojstva ili mentalne „aspekte“. Ovdje je ključno uočiti to da su, polazeći od fizičkih objekata kao jedino postojećih, i Nagelova teorija dvostrukog aspekata i Heilova teorija dvovrsnih svojstava kompatibilne s materijalističkom (monističkom) ontologijom – kako god da se ta ontologija „realizirala“ u znanstvenim (fizikalnim) teorijama o konačnoj prirodi stvarnosti.

Prema ontologiji svojstava kakvu zastupaju filozofi poput Heila i Chalmersa, svi objekti intrinzično imaju dvostruku prirodu: s jedne strane imaju dispozicijska svojstva koja se manifestiraju u odgovarajućim uvjetima (kao što grumen soli, koje ima dispozicijsko svojstvo topivosti, manifestira to svojstvo tek u dodiru s vodom), a s druge strane kvalitativna („fenomenalna“) svojstva koja se manifestiraju „u prvom licu“, tj. postoje samo za nositelja tih svojstava. Drugim riječima, svi fizički sustavi ne samo da su disponirani za određenu vrstu ponašanja ili ispunjavanja određenih „funkcija“, nego imaju i neka čisto kvalitativna svojstva, s time da su svojstva neodvojiva od dispozicijskih i u potpunosti determinirana temeljnim svojstvima njihovih nositelja. Dvije vrste svojstava mogu se razdvojiti jedino u mislima, npr. za potrebe izlaganja teorije poput Heilove.

Naravno, i stanja naših mozgova manifestiraju istu dvojnost: ista neurofiziološka svojstva koja određuju naše ponašanje nužno određuju i naš svjesni (mentalni) život – intrinzični

(subjektivni) karakter naših mentalnih stanja. Dakle, ako svaki fizički objekt ima svoj kvalitativni aspekt, nema ništa čudno u tome ta taj aspekt ima i najkompleksniji fizički objekt koji (za sada) poznajemo – ljudski mozak.

Ipak, kvalitete jednostavnijih objekata kategorijalno se razlikuju od kvaliteta koje manifestira naš mozak – naših svjesnih iskustava. Kao prvo, te se kvalitete čine radikalno drukčijima od kvaliteta neživih predmeta (poput stijena ili stolova) ili jednostavnijih živih bića (poput biljaka, bakterija ili glista). Kao drugo, kvalitete svjesnog iskustva čine se na poseban način vezanima za samog nositelja tih iskustava. Bez onoga koji ih doživljava, te kvalitete ne bi postojale kao takve. Kao treće, i vezano za prethodno, epistemički pristup kvalitetama svjesnog iskustva izravan je i privatniji („subjektivan“), za razliku od pristupa materijalnim objektima koji su neizravni i javni („objektivni“). Odatle i razlika na kojoj Heil toliko inzistira – ona između svojstava objekata (kao predmeta spoznaje) i svojstava samog iskustva. Za subjekt iskustva, pristup kvalitetama njegovog iskustva je (kao što filozofi uma vole reći) „privilegiran“ i nepogrešiv, za razliku od pristupa samim materijalnim predmetima. Pritom nositelj kvalitativnih svojstava, subjekt iskustva, nije neki zaseban entitet iznad ili izvan samog iskustva – u smislu dekartovskog subjekta koji, poput gledatelja kazališne predstave, „unutarnjim okom“ promatra zbivanja u vlastitom umu. Taj je subjekt konstituiran svojim vlastitim iskustvima; bez tih iskustava on ne postoji.

Iskustva nemaju samo kvalitativnu stranu; ona su ujedno „o“ nečemu. Heil nudi nestandardno objašnjenje te ključne osobine mentalnih stanja koja se tradicionalno naziva intencionalnošću. Za Heila, intencionalnost uma ima daleko više veze s dispozicijskim svojstvima stanja mozga, nego s njegovim kauzalnim relacijama sa stanjima svijeta. Sastavni dio intencionalnosti je „projektivnost“. Projektivnost uma posljedica je samih dispozicijskih svojstava mentalnih stanja (u konačnici mozga) koja ga osposobljavaju da se u točno određenim situacijama i na točno određen način odnosi prema svijetu – razmišlja o stanjima svijeta, procjenjuje ih i na temelju te procjene donosi odluke o djelovanju. Idejom da je um predodređen da se „projicira“ na svijet, Heil na uvjerljiv način objašnjava slučajeve halucinacije: kvalitete (*qualia*) iskustva halucinacije mogu biti potpuno istovjetne kvalitetama veridickog iskustva, unatoč različitim kauzalnim relacijama stanja mozga sa stanjima svijeta u ta dva slučaja.

Temeljni oblik intencionalnosti je naše opažanje (vizualno, akustičko, taktilno itd.) i na opažanjima utemeljena sposobnost mentalnog „predočavanja“ opaženog. Ono što je zajedničko opažanjima (percepcijama) i mentalnim predodžbama su kvalitete svjesnog iskustva. Ističući važnost mentalne predodžbe, Heil se stavlja na stranu onih filozofa koji vjeruju da se intencionalnost ljudskog uma dominantno ostvaruje putem slikovnih reprezentacija, a ne reprezentacija koje imaju propozicijsku (jezičnu) strukturu. Takav njegov stav proizlazi iz važnosti koju pridaje kvalitativnim svojstvima mentalnih stanja, odnosno stanja mozga.

Zaključno, smatram da monistička teorija poput Heilove, koja je neutralna u pogledu konačne naravi stvarnosti, ali koja polazi od pretpostavke dvovrnosti njezinih manifestacija (svojstava), najbolje odgovara samoj činjenici da u svijetu postoji tako nešto kao što su svjesna iskustva, tj. stanja s čisto kvalitativnim (fenomenalnim) svojstvima. Ta teorija ujedno najbolje odgovara svemu onome što (za sada) znamo i o naravi mentalnih stanja i o naravi mozgova kao njihovih nositelja.

6. Popis literature

1. Banks, E. C. (2010). „Neutral Monism Reconsidered“. *Philosophical Psychology*, 23 (2): 173–187.
2. Berčić, B. (2012). *Filozofija*, sv. 2. Zagreb: Ibis grafika.
3. Block, N. (1978). „Troubles with Functionalism“. W. Savage (ur.) *Perception and cognition*, Minnesota: University of Minnesota Press, str. 261–325.
4. Chalmers, D. J. (2010). „Consciousness and its Place in Nature“. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, str. 103–139.
5. Chalmers, D. J. (2002). „Foundations“. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, str. 1–9.
6. Chalmers, D. J. (1996). „Irreducibility of Consciousness“. *The Conscious Mind: In Search of the Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press
7. Damasio, Antonio (2011). *The Quest to Understand Consciousness*. TED Talks [TED2011]. URL: https://www.ted.com/talks/antonio_damasio_the_quest_to_understand_consciousness/transcript?language=hr
8. Heil, J. (2004). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York: Rotledge
9. Heil, J. (2012). *Universe as We Find It*. New York: Oxford University Press.
10. Jackson, F (1982). „Epiphenomenal Qualia“. *The Philosophical Quarterly*, 32 (127): 127–136.
11. Kirk, R. (2003). *Mind and Body*. Chesham: Acumen.
12. Levine, J. (1983). „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap“. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–261.
13. Lowe, E. J. (2000). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Nagel, T. (1974/1999). „Kako je to biti šišmiš?“. *Zbornik trećeg programa Hrvatskog radija*, 19 (55/56): 225–233.
15. Nagel, T. (1987/2002). *Što sve to znači?: Vrlo kratak uvod u filozofiju*. Zagreb: KruZak.
16. Russell, B. (1959/1995). *My Philosophical Development*. London: Routledge.
17. Russell, B. (1914). „On the Relation of Sense-Data to Physics“. *Scientia*, 16: 1–27.
18. Russell, B. (1921/1978). *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin.
19. Stubenberg, L. (2018). „Neutral Monism“. E. Zalta (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesensko izdanje 2018). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>