

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Duško N. Prelević

**MODALNA EPISTEMOLOGIJA I
EKSPLANATORNI JAZ: ZNAČAJ
ARGUMENTA NA OSNOVU
ZAMISLIVOSTI ZOMBIJA**

doktorska disertacija

Beograd, 2012

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Duško N. Prelević

**MODAL EPISTEMOLOGY AND
EXPLANATORY GAP: ON THE
IMPORTANCE OF THE ZOMBIE
ARGUMENT**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2012

Podaci o Mentoru i članovima Komisije

Mentor:

Redovni profesor, dr Miloš Arsenijević, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

Docent, dr Andrej Jandrić, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Naučni saradnik u penziji, dr Miodrag Kapetanović, Univerzitet u Beogradu,

Matematički institut SANU

Izjave zahvalnosti

Pisanje ove doktorske disertacije započeto je u okviru projekta Filozofskog fakulteta „Problem eksplanatornog jaza u filozofiji i nauci” (evidencioni broj 149010), a završeno je u okviru projekta „Logičko-epistemološki osnovi nauke i metafizike” (evidencioni broj 179067). Oba projekta je finansiralo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, kome bih se ovom prilikom zahvalio na materijalnoj podršci koja mi je olakšala istraživanje. Takođe bih želeo da se zahvalim svom mentoru Milošu Arsenijeviću na korisnim sugestijama i svesrdnoj podršci prilikom izrade ove teze. Izuzetno korisne sugestije iz filozofije duha i filozofije nauke sam, kroz brojne diskusije, dobio od Slobodana Perovića i Daniela Kostića. Članovi Komisije, Andrej Jandrić i Miodrag Kapetanović, dali su mi dragocene savete prilikom završne izrade ovog rada. Neke od ideja, koje se u ovom radu mogu naći, prezentovane su na međunarodnoj konferenciji za postdiplomce “Mind, World, and Action” (IUC Dubrovnik 2009; 2010; 2011; 2012). Zahvalio bih se studentima koji su komentarisali moje prezentacije, organizatorima, kao i Timoti Vilijamsonu (Timothy Williamson), Džonu Hotornu (John Hawthorne) i Tomasu Kredelu (Thomas Kroedel), koji su mi dali veoma korisne komentare i savete za dalje istraživanje. Učešće u radionici “The Epistemology of Modality” (Cologne University, 2012) pružilo mi je priliku da upoznam i ostvarim saradnju sa prominentnim stručnjacima iz filozofije i epistemologije modalnosti. U tom smislu dugujem veliku zahvalnost Bobu Hejlu (Bob Hale) i Bjornu Jespersenu (Bjørn Jespersen) na veoma korisnim razgovorima o filozofiji modalnosti, kao i Sonji Roka-Rojes (Sonia Roca-Royes) na detaljnim i veoma ohrabrujućim komentarima jednog teksta iz modalne epistemologije koji sam pisao na

engleskom jeziku. Najzad, ali ne i najmanje važno, zahvalio bih se svojoj porodici na velikoj podršci koju su mi pružali svih ovih godina, pre svega, svojim roditeljima i supruzi Ivani.

MODALNA EPISTEMOLOGIJA I EKSPLANATORNI JAZ: ZNAČAJ ARGUMENTA NA OSNOVU ZAMISLIVOSTI ZOMBIJA

Rezime

Cilj ovog rada je da se odgovori na sledeće pitanje: na koji način argument na osnovu zamislivosti zombija utiče na rešavanje problema ekplanatornog jaza u filozofiji duha? Odgovor na ovo pitanje je sledeći: argument na osnovu zamislivosti zombija je validan i zdrav, i ostavlja problem ekplanatornog jaza, i još više, problem ontološkog jaza između fizičkog i mentalnog, nerešenim. U ovom radu se nude novi argumenti koji ovoj tezi idu u prilog.

Argument na osnovu zamislivosti zombija instanca je argumenta na osnovu zamislivosti, kojim se bavi modalna epistemologija, i u kome se iz zamislivosti zombija (našeg fizičkog dvojnika koji, za razliku od nas, ne poseduje subjektivna svesna iskustva) izvodi da je metafizički moguće da takva bića postoje. Ovim argumentom se dovodi u pitanje fizikalizam u filozofiji duha, kojim se tvrdi da je čitava stvarnost fizičke prirode (u smislu da je fizičko dovoljan uslov za mentalno) i/ili da je potpuni fizički opis univerzuma dovoljan za objašnjenje celokupne prirode univerzuma. S obzirom na to da je Dejvid Čalmers ponudio najrazvijeniju verziju argumenta na osnovu zamislivosti zombija, koja je i danas predmet velikih diskusija među filozofima, u ovom radu se vrši detaljna egzegeza njegove verzije argumenta. Posebna pažnja se pridaje prigovorima koje mnogi filozofi upućuju Čalmersovom argumentu, a na koje sam Čalmers nije odgovorio ili, po mišljenju autora, nije odgovorio na zadovoljavajući način. Fizikalisti na različite načine pokušavaju da ospore argument na osnovu zamislivosti zombija. Jedni smatraju da zombiji nisu zamislivi u relevantnom smislu;

drugi smatraju da su zombiji zamislivi, ali da zamislivost ne povlači metafizičku mogućnost; neki su pak spremni da redefinišu fizikalizam tako da izbegnu neželjene posledice argumenta. U ovom radu se razmatraju svi ovi pokušaji i pokazuje se da oni ne uspevaju da ospore Čalmersov argument. Čalmers je svoj argument zasnovao na elaboriranoj verziji modalnog racionalizma u modalnoj epistemologiji, i primeni epistemičke verzije dvodimenzionalne semantike (E2-D). U poglavlju 1 detaljno se artikulišu pojmovi koje Čalmers koristi u odbrani modalnog racionalizma, kao i implicitne i eksplicitne premise na kojima je njegov argument zasnovan. Artikulišu se pojmovi *zamislivost*, *mogućnost*, Kripkeovo objašnjenje modalnih iluzija, prikazuju se dvodimenzionalni semantički okvir (2-D) i Čalmersov E2-D okvir. Posebna pažnja je posvećena Čalmersovom pojmu *idealna pozitivna primarna zamislivost* (IPPZ). Autor, vršeći egzegezu Čalmersovih tekstova, uočava da je IPPZ moguće koristiti u dva smisla: u „idealizovanom” smislu idealne pozitivne primarne zamislivosti (IIPPZ), u kome zamišljamo scenario (epistemički mogući svet), i u „neidealizovanom” smislu idealne pozitivne primarne zamislivosti (NIPPZ), u kome zamišljamo situaciju (deo scenarija). Takođe se pojam IPPZ razgraničava od sličnih pojmova kao što su *intuicija*, *imaginacija*, i *razumevanje*. Navođenjem primera, autor smatra da IPPZ ne treba poistovećivati sa intuicijama, kao i da intuicije nisu nužan uslov za IPPZ. U poglavlju 2 se detaljno prikazuje pozicija fizikalizma (*physicalism*). Ukazuje se da je „minimalni fizikalizam” njegova najbolja formulacija. Cilj ovog poglavlja jeste da se pokaže kako je neopravdana pretpostavka mnogih fizikalista da njihovu poziciju treba prihvatiti u nedostatku kontraargumenata, i da je zato teret dokazivanja na strani njihovih kritičara (antifizikalista). Ova teza se brani navođenjem takozvane „Hempelove dileme” koja se pojačava Čalmersovim „teškim problem svesti”, a takođe se iz istorije nauke navodi

primer Dekartove fizike koja je bila u skladu sa antifizikalističkim pogledom na svet. U poglavlju 3 se iznosi Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija i ekspliciraju premise koje nisu bile razmatrane u prethodna dva poglavlja. Takođe se ukazuje da je Čalmers svojim argumentom prebacio teret dokazivanja na stranu fizikalista i kritičara modalnog racionalizma.

Rezultati analize iz prva tri poglavlja koriste se u poglavlju 4 („Prigovori i odgovori”), u kome se procenjuju reprezentativni prigovori Čalmersovoj verziji argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Razlikovanje između IPPZ i intuicija koristi se da bi se odbacio prigovor da zamislivost zombija počiva na prihvatanju antifizikalističkih intuicija. Razlikovanje između IIPPZ i NIPPZ se koristi da bi se odgovorilo na najnoviji pokušaj konstruisanja parodije na Čalmersov argument. Uočava se da su zombiji zamislivi i u IIPPZ smislu i u NIPPZ smislu, a da se u parodiji može koristiti samo IIPPZ smisao. Zatim se konstruiše nezavisan argument, tzv. „modifikovani prigovor nepotpunosti”, koji osporava našu sposobnost da zamislimo scenario, i kojim se odbacuje IIPPZ, a razvija se argument koji pokazuje da je NIPPZ dovoljno dobra polazna osnova za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Takođe se pokazuje da zamislivost zombija povlači postojanje eksplanatornog jaza, pošto se osporava tipičan primer koji navode fizikalisti koji tvrde da pojmovna analiza nije nužan uslov za reduktivno objašnjenje u nauci. Zatim se razmatra teza da postoje primeri koje modalni racionalizam nije u stanju da objasni (takozvane „jake nužnosti”). Autor ispituje dva takva slučaja. Prva je teza da su fizički zakoni metafizički nužni, i ona se, između ostalog, kritikuje ukazivanjem na to da je njeno opravdanje cirkularno u kontekstu u kom se vodi debata, s obzirom na to da pretpostavlja prihvatanje esencijalizma, a da sama služi za njegovo opravdanje. Druga teza je jedna

od mogućih interpretacija Kripkeovog primera esencijalnosti porekla. Autor pokazuje da se primer esencijalnosti porekla može uskladiti s Čalmersovim modalnim racionalizmom, i da to ne narušava naše uobičajene intuicije po pitanju odnosa između epistemologije i metafizike. Zatim se ispituje takozvana „strategija fenomenalnog pojma”, po kojoj eksplanatorni jaz postoji, ali se tvrdi da su fizikalisti u stanju da objasne ovu činjenicu pozivajući se na specifičnu prirodu fenomenalnih pojmova. Autor ukazuje da zagovornici strategije fenomenalnog pojma u najboljem slučaju mogu da ponude ilustraciju fizikalističke pozicije, ali ne i argument koji bi je opravdao. Sledeći pokušaj fizikalista koji se razmatra jeste pokušaj preformulacije inteligibilnosti naučnog objašnjenja. U tom smislu se razmatra pokušaj fizikalista da kauzalno objašnjenje svesti zamene topološkim objašnjenjem. Autor smatra da topološko objašnjenje svesti, čak i da je dovoljno, nije dovoljno dobro za fizikaliste, s obzirom na to da ne nudi uspešan kriterij individuacije mentalnih stanja i fizičkih stanja. Najzad, na primeru *ceteris absentibus* fizikalizma razmatra se pokušaj da se fizikalistička pozicija preformuliše. Autor pokazuje da se argument na osnovu zamislivosti zombija lako može izmeniti tako da pogađa *ceteris absentibus* fizikalizam, kao i to da fizikalisti ne mogu da naprave novu (*ceteris absentibus*) parodiju na Čalmersov argument.

Ključne reči: modalna epistemologija, modalni racionalizam, dvodimenzionalna semantika, eksplanatorni jaz, fizikalizam, argument na osnovu zamislivosti zombija, idealna pozitivna primarna zamislivost, parodija, jake nužnosti, strategija fenomenalnog pojma.

MODAL EPISTEMOLOGY AND EXPLANATORY GAP: ON THE IMPORTANCE OF THE ZOMBIE ARGUMENT

Summary

The aim of this thesis is to answer to the following question: how the zombie argument affects explanatory gap problem in philosophy of mind? Author gives the following answer: the zombie argument is valid and sound, and it leaves the explanatory gap problem (and, moreover ontological gap problem) unsolved. The author provides new arguments that support this way of thinking.

The zombie argument is an instance of the conceivability argument in modal epistemology, which starts with a premise that zombies (our physical duplicates, who unlike us lack phenomenal consciousness) are conceivable, and concludes that zombies are metaphysically possible. The argument challenges physicalism in philosophy of mind, a view according to which everything is physical (in the sense that the physical is a sufficient condition for the mental), and/or a complete physical description of the universe suffices in explaining its nature. Physicalists deal with the zombie argument in various ways. Some of them think that zombies are not conceivable in any relevant sense; others think that conceivability does not entail metaphysical possibility; there are also physicalists who are willing to redefine their view in a way which avoids consequences of the zombie argument. In this thesis, all these attempts are assessed, and it is shown that they are not capable of rejecting the zombie argument. Bearing in mind that David Chalmers offers the most elaborated version of the zombie argument, which is still in a great focus among philosophers, the author provides a detail exegesis of Chalmers' argument. Special attention is given to objections to which Chalmers has not

provided an answer or, according to the author's opinion, he has not answered successfully.

The author lays out the key notions of Chalmers' zombie argument as well as explicit and implicit premises on which the argument rests. Chalmers bases his argument on an elaborated version of modal rationalism in modal epistemology, as well as on the application of epistemic two-dimensional semantics (E2-D). Therefore, in Chapter 1, the key notions of Chalmers' argument are articulated, such as *conceivability* and *possibility* as well as Kripke's explanation of modal illusions, two-dimensional semantics (2-D), and Chalmers' E2-D. Special attention is dedicated to the notion of *ideal positive primary conceivability* (IPPC). The author interprets Chalmers' work and finds at least two readings of IPPC: "idealized" sense (IIPPC), in which we conceive of a scenario (epistemically possible world), and "non-idealized" sense (NIPPC), in which we conceive of a situation (a part of a scenario). The author also makes distinction between IPPC and some other notions, like *intuition*, *imagination*, and *understanding*. Using some examples, the author emphasizes that IPPC should not be identified with intuition (whatever sense of this notion we use) as well as that intuitions are not necessary condition for IPPC. In Chapter 2, physicalism is presented in detail. The aim of this chapter is to show that, contrary to what most physicalists believe, it is not clear at all that physicalism is the default position that should be accepted in the absence of counterarguments. Such a thesis is defended by using Hempel's dilemma, which is strengthened with Chalmers's "the hard problem of consciousness", and Descartes' physics, which is used as an example of a physical theory that was in accordance with a non-physicalistic world view. In Chapter 3, Chalmers' zombie argument is presented

and one of its new premises is elaborated. Also, it is shown how Chalmers turns the table to his opponents (physicalists and critics of modal rationalism).

In Chapter 4 (“Objections and Responses”), the author, using the results from previous three chapters, assesses the most representative challenges to the zombie arguments in order to show that they do not refute it. The distinction between IPPC and intuitions is used against the objection that the conceivability of zombies requires anti-physicalistic intuitions. The IIPPC/NIPPC distinction is used against a new version of parody of the zombie argument (so called “the anti-zombie argument”). First, the author notices that there is an important asymmetry between the zombie argument, in which we can choose between the IIPPC or the NIPPC, and the parody in which we are restricted only by the IIPPC. Then the author introduces “the incompleteness objection” against the IIPPC and shows how the NIPPC reading can render the zombie argument plausible. It is also shown that the conceivability of zombies is sufficient for explanatory gap, because the example, which is usually offered in order to show that conceptual analysis is not necessary for reductive explanation in science, is not quite convincing.

The author then explores a view according to which modal rationalism is not able to explain some relevant examples (so called “strong necessities”). The first thesis is that physical laws are metaphysically necessary. The author shows that this view is circular in the context of the debate. The second example is an interpretation of Kripke’s “the essentiality of origin” case. The author shows that such an example can be accommodated within modal rationalism, and that this move does not undermine our ordinary views on the relation between epistemology and metaphysics. The author then explores so called “phenomenal concept strategy”, according to which explanatory gap exists, but it is not seen as a threat for physicalists, for they believe that they can explain

this fact by appealing to a special nature of phenomenal concepts. It is shown that such a strategy at best can provide merely an illustration of their view, but not an argument for it. Another attempt to defend physicalism, which is explored, is the claim that there are sorts of explanations of phenomenal consciousness, other than causal explanation, which are relevant in science too. Using topological explanations as an example, the author argues that topological explanation of phenomenal consciousness, even if it works, is not good enough for physicalists, for they cannot provide us an appropriate criterion of individuation of mental states and physical states. Last, *ceteris absentibus* physicalism is explored as an example of an alternative formulation of physicalism. The author shows that the zombie argument can easily be reformulated in a way in which *ceteris absentibus* physicalism is challenged as well as that an attempt to make a *ceteris absentibus* parody of the modified zombie argument does not stand a chance, for the conceivability of *ceteris absentibus* physicalism is not the relevant sort of conceivability that can be used in the conceivability arguments.

Key words: modal epistemology, modal rationalism, two-dimensional semantics, explanatory gap, physicalism, the zombie argument, ideal positive primary conceivability, parody, strong necessities, phenomenal concept strategy.

SADRŽAJ

Podaci o Mentoru i članovima Komisije

Izjave zahvalnosti

Rezime

Summary

Uvod	1
1. Modalna epistemologija	7
1.1. Epistemologija i modalna epistemologija	7
1.2. Modalna epistemologija i epistemologija modalnosti	15
1.3. Argument na osnovu zamislivosti	17
1.4. Kripkeovi primeri	21
1.4.1. Semantički eksternalizam	23
1.4.2. Objašnjenje modalnih iluzija i dvodimenzionalna semantika	28
1.4.3. Epistemička verzija dvodimenzionalne semantike	37
1.5. Modalni racionalizam	41
1.5.1. Zamislivost: traženje relevantnog smisla	47
1.5.2. Jaki, slabi, i čisti modalni racionalizam	58
1.5.3. Zamislivost, imaginacija, intuicija	64
1.5.4. Dva pojma idealne pozitivne primarne zamislivosti	72
2. Problem eksplanatornog jaza i fizikalistički pogled na svet	81
2.1. Fizikalizam	82

2.2.Fizikalizam i materijalizam	87
2.3.Redukcionizam	90
2.4.Teorija identiteta i funkcionalna analiza svesti	96
2.5.Eksplanatorni jaz i teški problem svesti	105
2.6.Hempelova dilema	111
2.7.Usaglašavanje Kripkeovih primera sa fizikalizmom	124
2.8.Problem formalizacije fizikalizma	128
2.9.Fizikalizam i teret dokazivanja	134
2.10. Kauzalni argument	141
3. Argument na osnovu zamislivosti zombija	145
3.1. Filozofski zombi	146
3.2.Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija	149
4. Prigovori i odgovori	159
4.1.Konstruisanje parodije	159
4.1.1. Metamodalna parodija	160
4.1.2. Antizombi-argument	165
4.1.3. Pronalaženje asimetrije	170
4.1.4. Modifikovani prigovor nepotpunosti	175
4.2. Prigovori koji se odnose na zamislivost zombija	180
4.2.1. Prigovori koji se odnose na antifizikalističke intuicije	181
4.2.2. Pojmovna analiza i reduktivno objašnjenje	190
4.2.3. Prigovori koji se odnose primarnu zamislivost	195
4.2.4. Parodija na zamislivost zombija	198

4.3. Teza jake nužnosti	205
4.3.1. Fizička i metafizička nužnost	212
4.3.2. Esencijalnost porekla	219
4.4. Pokušaji da se blokira Čalmersov argument	229
4.4.1. Strategija fenomenalnog pojma	230
4.4.2. Napuštanje kauzalnog modela objašnjenja	237
4.4.3. <i>Ceteris absentibus</i> fizikalizam	239
Zaključna razmatranja	244
Literatura	249
Biografija autora	272

UVOD

Svesno postupanje je jedna od najvažnijih osobina na osnovu kojih razlikujemo žive organizme od neživih. Pojam svesti je teško definisati, i izgleda da je najlakši način da se to učini putem denotativne definicije, ukazivanjem na neke aspekte ovog pojma. Na primer, možemo reći da je svest ono stanje individue u kom ona može da nam saopšti da je svesna, da može da održi pažnju, budnost, voljnu kontrolu, saznanje ili da ima samosvest. Ipak, izgleda da je *naš* lični doživljaj da smo svesni najizvesnija potvrda toga da u svetu postoje svesna bića. Čini se da ovaj aspekt svesti ne poseduju entiteti za koje obično smatramo da predstavljaju simulaciju svesnog iskustva (na primer, računari). Da li je svest fizički proces? Fizikalisti smatraju da je to slučaj, dok antifizikalisti to osporavaju. Izgleda da se u istoriji nauke može naći dovoljno jakog uporišta za optimizam koji obično krasi fizikaliste. Prirodne nauke su uspešno objasnile brojne fenomene za koje se u prošlosti smatralo da zahtevaju misteriozna ili nematerijalna objašnjenja: problem takozvanih „sekundarnih kvaliteta” (na primer, toplote) objašnjen je pozivanjem na mikrofizičke procese (u slučaju toplote, svođenjem na srednju kinetičku energiju kretanja molekula), na sličan način objašnjenja su brojni makrofenomeni (jedan od primera je i svođenje populacione genetike na mikrobiologiju), a to je po svoj prilici slučaj i sa fenomenom života, jednim od najmističnijih fenomena u prirodi, sa kojim je svesno iskustvo prisno povezano. U jednom periodu se u razlikovanju živog i neživog sveta tražilo uporište u stavu da poreklo organskog sveta zahteva postuliranje nematerijalnih uzroka [na primer, životne sile” (*elan vital*), kao što je slučaj u vitalizmu; vidi Bergson 1907/1991]. Ipak, od ove ideje se odustalo iz nekoliko razloga. Prvi je Volerovo otkriće da je urea organsko jedinjenje koje ima odgovarajuću hemijsku strukturu, i koje se, kao takvo, može

veštački proizvesti. Drugi razlog da se odbaci *elan vital* je Helmholtcovo otkriće da prilikom pokretanja mišića ne dolazi do gubitka energije, tako da je suvišno pozivati se na nematerijani princip koji nadoknađuje navodni gubitak energije prilikom pokretanja (prikaz ovih ideja može se naći u Papineau 2001, 23–26). Najnovije debate oko porekla života vode se oko utvrđivanja osnovnih elemenata iz kojih su molekuli DNK sastavljeni. Daskoro se smatralo da pet elemenata čini osnovu života: ugljenik, vodonik, azot, kiseonik, fosfor i sumpor. Smatralo se da ovi elementi formiraju DNK, RNK, proteine, i ćelijsku membranu. U skorije vreme se pojavila nova, iako još uvek ne i opšte prihvaćena naučna hipoteza. Otkriveno da bakterija GFAJ-1, koja je pronađena u jezeru Mono u Kaliforniji, za izgradnju DNK umesto fosfora koristi arsenik, element koji je za ostale organizme otrovan (Wolfe-Simon *et al.*, 2011). Ako su ova istraživanja pouzdana, onda se pojam života može proširiti i na neke druge entitete za koje prethodno nismo smatrali da su živi. Ipak, ovakvo otkriće i dalje je u skladu s fizikalističkim pogledom na svet. Fizikalisti mogu tvrditi da se život može realizovati na različite načine, i da se svaka od realizacija može objasniti na način koji je uobičajen u nauci. Debata oko osnovnih elemenata života se i dalje odvija unutar fizikalističke paradigme.

Već duže vremena se u filozofiji i nauci smatra da kauzalna objašnjenja, koja se kauzalne uloge entiteta čija se priroda želi objasniti, jesu najprihvatljiviji (po svoj prilici jedino prihvatljiv) model objašnjenja (vidi § 4.2.2). Ipak, izgleda da se fenomen svesnog iskustva razlikuje od fenomena (poput ranije navedenih fenomena toplote, života, i tako dalje) za koje se razložno može pretpostaviti da su barem u načelu objašnjivi preko kauzalnog modela objašnjenja. U slučaju subjektivnog svesnog iskustva (fenomenalna svest, *qualia*), izgleda da *sam subjektivni doživljaj* instancira u prirodi svojstvo „biti

svestan”; ne vidi se na koji način bi ovaj aspekt stvarnosti mogao biti objašnjen na način na koji se to uobičajeno čini u prirodnim naukama. Ovo je problem „eksplanatornog jaza” (Levine 1983) ili „teški problem svesti” (Chalmers 1996) (o razlici između ova dva problema, vidi § 2.5). Na taj način, izgleda da postoji barem jedna misterija koja izmiče unifikovanom modelu kauzalnog objašnjenja. Neki fizikalisti su spremni da prihvate da postoji eksplanatorni jaz između fizičkog i mentalnog, ali i dalje veruju da nema ontološkog jaza između njih, odnosno smatraju da je celokupna stvarnost fizičke prirode. Obično se kao razlozi koji ovoj tezi idu u prilog navode princip jednostavnosti, zatim teza da je fizikalizam jedna razložna naučna hipoteza koju u nedostatku kontraargumenata treba prihvatiti, kao i optimizam zasnovan na dosadašnjim uspesima nauke (vidi poglavlje 2).

Jedan od argumenata koji su smišljeni u prilog teze da postoji eksplanatorni jaz *i* ontološki jaz između fizičkog i mentalnog jeste takozvani „argument na osnovu zamislivosti zombija” (*the zombie argument*) (Kirk 1974a, b; Chalmers 1996), koji je instanca argumenta na osnovu zamislivosti (*the conceivability argument*), i koji će u ovom radu biti glavni predmet istraživanja. U najgrubljim crtama, ovim argumentom se polazi od premise da možemo zamisliti našeg fizičkog dvojnika (zombija) koji, za razliku od nas, ne poseduje subjektivna svesna iskustva, a zatim se, primenom opšteg principa da zamislivost povlači metafizičku mogućnost (smislu objektivne mogućnosti koja je nezavisna od našeg saznanja), izvodi da su takva bića metafizički moguća. Time se dovodi u pitanje fizikalistička pozicija, pošto fizikalisti smatraju ili da je celokupnu prirodu univerzuma (uključujući i subjektivna svesna iskustva) moguće objasniti na način na koji je to uobičajeno u prirodnim naukama (fizici, shvaćenoj kao bazičnoj nauci). Zaključak argumenta na osnovu zamislivosti zombija jeste taj da fizički uslovi,

onako kako ih zamišljaju fizikalisti nisu dovoljni za objašnjenje fenomenalne svesti, i da je samim tim fizikalizam lažan.

Argument na osnovu zamislivosti zombija predstavlja primenu tradicionalnog metoda zamislivosti, koji spada u domen istraživanja modalne epistemologije, i koji je, nakon Dekartovih *Meditacija o prvoj filozofiji*, često korišćen prilikom konstruisanja misaonih eksperimenata u filozofiji. Ovaj metod je i ranije bio osporavan (na primer, poznata je Arnoova kritika Dekartovog metoda u sedamnaestom veku), ali su Kripkeovi uvidi da postoje nužni aposteriorni iskazi (Kripke 1972/1980; vidi § 1.4) postali najuticajniji izazov ovakvom pristupu. Kripke je ukazao na to da postoje modalne iluzije (situacija u kojoj nam se čini da je nešto metafizički moguće, a u stvari je nemoguće), i objasnio je na kako nastaju. Iako je Kripke koristio svoje rezultate s ciljem da opovrgne u to vreme popularne verzije fizikalizma (teoriju identiteta, analitički funkcionalizam), fizikalisti su njegove uvide prilagodili tako da je njihova pozicija izgledala jačom nego što je bila ranije. Oni su sada, odbacujući tezu modalnog racionalizma, po kome zamislivost povlači metafizičku mogućnost, mogli istovremeno da dozvole postojanje eksplanatornog jaza i da poriču postojanje ontološkog jaza između fizičkog i mentalnog. Australijski filozof Dejvid Čalmers je, koristeći nekoliko distinkcija pojma *zamislivo* i pojma *moguće*, kao i epistemičku verziju dvodimenzionalne semantike (E2-D), rekonstruisao argument na osnovu zamislivosti zombija tako da je uskladio izvorne Kripkeove primere sa stanovištem modalnog racionalizma (Chalmers 1996; 1999; 2002a; 2010a; vidi § 1.5.1–1.5.4, § 3.2), i ponovo vratio teret dokazivanja na stranu fizikalista. Čalmersova verzija modalnog racionalizma i argumenta na osnovu zamislivosti zombija predstavlja veliki izazov za fizikaliste, i predstavlja jednu od najrasprostranjenijih filozofskih debata današnjice. U ovom radu

istražuje se priroda debate između Čalmersa i savremenih fizikalista, i nude se argumenti kojima se brani Čalmersova pozicija modalnog racionalizma, iako u nešto blažoj varijanti od onoga kako je Čalmers izvorno zastupa. Preispituju se osnovne logičko-epistemološke pretpostavke na kojima argument na osnovu zamislivosti zombija počiva, detaljno se ekspliciraju pojmovi koji se u ovom argumentu koriste, kao i implicitne i eksplicitne premise na kojim je ovaj argument zasnovan. Važan aspekt ovog istraživanja je i to što se na svakom koraku argumenta želi ustanoviti kontekst u kojme se vodi debata, kao i to na čijoj strani se nalazi teret dokazivanja.

Sadržaj ovog rada je, u najkraćim crtama, sledeći. U poglavlju 1 ovoga rada prikazuje se predmet istraživanja modalne epistemologije, i detaljno se artikulišu pojmovi koji se u Čalmersovom argumentu na osnovu zamislivosti koriste, kao i implicitne i eksplicitne premise na kojima je ovaj argument zasnovan. Artikulišu se pojmovi *zamislivost*, *mogućnost*, Kripkeovo objašnjenje modalnih iluzija, prikazuju se dvodimenzionalni semantički okvir (2-D) i Čalmersov E2-D okvir. Posebna pažnja je posvećena Čalmersovom pojmu *idealna pozitivna primarna zamislivost* (IPPZ). U poglavlju 2 artikulišu se najvažnije verzije fizikalizma koje predstavljaju predmet kritike, i ukazuje se na to da je „minimalni fizikalizam” njegova najbolja formulacija. Cilj ovog poglavlja jeste da se pokaže kako je neopravdana pretpostavka mnogih fizikalista da njihovu poziciju treba prihvatiti u nedostatku kontraargumenata, i da je stoga teret dokazivanja na strani njihovih kritičara (antifizikalista). Ovaj rezultat se koristi u § 4.3 s ciljem da se pokaže da fizikalisti ne mogu tek tako da odustanu od pokušaja objašnjenja modalnih iluzija. U poglavlju 3 navodi se argument na osnovu zamislivosti zombija, i ekspliciraju se nove premise, koje su specifične za ovaj argument. U poglavlju 4 („Prigovori i odgovori”) procenjuju se reprezentativni

prigovori Čalmersovoj verziji argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Počinje se sa procenjivanjem parodije na Čalmersov argument, a zatim se procenjuje, redom, svaka od eksplicitnih ili implicitnih premisa na kojima ovaj argument počiva. Autor ovog rada pokušava da na sve ove prigovore odgovori, a to čini koristeći se rezultatima iz prethodna tri poglavlja, interpretacijom Čalmersove pozicije, i konstruisanjem novih argumenata.

1. POGLAVLJE

MODALNA EPISTEMOLOGIJA

U ovom poglavlju prikazaće se predmet modalne epistemologije, neka reprezentativna stanovišta iz ove discipline, kao i osnovni ciljevi koje bi svaka dobra modalno-epistemološka teorija trebalo da ispuni. Artikulisaće se Čalmersova odbrana modalnog racionalizam i izdvojiti relevantni pojmovi koji će se kasnije (u poglavlju 4) upotrebiti u odbrani argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

1.1. Epistemologija i modalna epistemologija

Kao što je poznato, epistemologija je filozofska disciplina koja se bavi mogućnošću i granicama čovekovog saznanja. U epistemologiji se obično pod „saznanjem” misli na „ljudsko saznanje”, a ne saznanje koje bi, na primer, mogao imati Bog (pod pretpostavkom da postoji). U tom smislu se može reći da „svaka epistemologija, koja od nas zahteva da uradimo ono što nismo u stanju da uradimo, ne treba biti smatrana epistemologijom” (Hanrahan 2009a, 284; vidi takođe Bonjour 1980, 66; Bealer 2002). Pošto mi, po pretpostavci, nismo sveznajuća bića, onda bi i svaka dobra epistemološka teorija trebalo da uzme u obzir našu nesavršenost.

Jedno od osnovnih pitanja iz epistemologije se tiče toga da li postoji adekvatna evidencija za naša verovanja, i, ako postoji, šta bi je činilo. Ipak, treba imati u vidu da se klasični problemi epistemologije odnose na objašnjenje sazajne vrednosti naših verovanja koja se tiču *aktualnog* sveta, odnosno sveta u kome živimo. Takvo su, na

primer, pitanja „Da li postoji spoljašnji svet?” i „Da li percepcija opravdava naša verovanja u istinitost perceptivnih iskaza (iskaza koji opisuju naša čulna iskustva)?”. Ako se ograničimo na saznanje istina o aktualnom svetu, na koje se epistemolozi obično ograničavaju, onda je prirodno da mentalne aktivnosti poput želja, imaginacije, zamislivosti ne smatramo adekvatnom evidencijom za naša verovanja; na primer, moje verovanje da postoji spoljašnji svet ni na koji način se ne može opravdati time što mogu da zamislim da postoji spoljašnji svet, ili time što želim da postoji spoljašnji svet.

Pa ipak, ne vidi se zašto bismo epistemološka istraživanja ograničili samo na verovanja o aktualnom svetu. U svakodnevnom životu je uobičajeno da pored govora o aktualnom svetu, koji se može opisati jezikom predikatskog računa, govorimo i o nečemu što bi se *moglo* desiti ili o nečemu što se ne bi moglo desiti, odnosno, o onome što je moguće, nužno, ili kontingetno (onome što nije ni nemoguće ni nužno). Na primer, često kažemo da smo mogli da postupimo drugačije od onoga kako smo zaista postupili. Slična je stvar i kada konstruišemo misaone eksperimente u teorijskoj nauci i filozofiji s ciljem da testiramo jednu teoriju. Ovde se postavlja pitanje: da li se naša modalna verovanja mogu opravdati, i ako da, šta bi ovo opravdanje činilo? Upravo se modalna epistemologija (*modal epistemology*) bavi istraživanjem mogućnosti i granica (čovekovog) modalnog saznanja.

Treba imati u vidu da se ovde pod „modalnim saznanjem”, koje se u modalnoj epistemologiji istražuje, misli na saznanje *metafizičke* modalnosti. Ovaj pojam je dosta nejasan i filozofija modalnosti se generalno bavi ispitivanjem toga koje sve vrste modalnosti postoje i u kakvom su odnosu. Jedno od važnih pitanja je: da li je metafizička mogućnost modalnost *sui generis*, ili se može redukovati na neku drugu vrstu modalnosti (najplauzibilniji kandidati su pojmovna mogućnost i fizička

mogućnost)? Ovo pitanje će se raspravljati detaljnije u § 4.3, a na ovom mestu ukazaće se na nekoliko osnovnih uvida koji se vezuju za naše shvatanje modalnosti.

O mogućnosti se može govoriti na različite načine (vidi, na primer, Gendler and Hawthorne 2002). Na primer, jedan iskaz, koji izražava jednu činjenicu, fizički je moguć ako ne protivreči zakonima fizike; nomološka mogućnost podrazumeva uskladivost jednog iskaza sa prirodnim zakonima. Slično se može reći za ekonomsku mogućnost, tehnološku mogućnost, deontičku mogućnost i tako dalje, u kojima se procenjuje da li je nešto moguće ili ne s obzirom na zakone ekonomije, tehnologije, etike, i tako dalje. Takođe, epistemička mogućnost se odnosi na iskaz za koji verujemo da je istinit s obzirom na korpus naših verovanja, dok pojmovna mogućnost predstavlja mogućnost s obzirom na značenje pojmova. Sledeća važna vrsta mogućnosti je logička mogućnost, po kojoj je jedan iskaz logički moguć ako i samo ako je u skladu sa zakonima logike. Nešto što je moguće u jednom smislu može biti nemoguće u nekom drugom smislu. Na primer, ako znam da je danas sunčan dan, onda je epistemički nemoguće da danas nije sunčan dan, ali je to, na primer, fizički moguće (pošto je moguće da su fizički uslovi izmenjeni, a da važe isti fizički zakoni). Takođe, ono što je fizički nemoguće može biti epistemički moguće (na primer, kada ne poznajemo zakone fizike). Od zanimljivih primera se može navesti i slučaj u kome je nešto logički moguće, ali pojmovno nemoguće. Na primer, iskaz „Sve što je crveno je obojeno” je pojmovno nužan (njegova negacija je samim tim pojmovno nemoguća), ali nije logički nužan, jer se može formalizovati kao $\forall x (x \text{ je crveno} \supset x \text{ je obojeno})$, a ovaj iskaz je lažan u modelu u kom je antecedens istinit a kosnekvens lažan. Ovi i slični primeri ukazuju na potrebu za klasifikovanjem različitih vrsta modalnosti, koje bi bilo zasnovano na prethodnom istraživanju njihove prirode.

Na ovom mestu se može ukazati i na razliku između nužnih svojstava i esencijalnih svojstava na koju je ukazao Kit Fajn (Fine 1994). Za ilustraciju može poslužiti sledeći primer. Princeza je kraljeva ćerka i to je njeno esencijalno svojstvo, pošto princeza ne bi bila princeza da nije kraljeva ćerka. Pošto su esencijalna svojstva nužna svojstva, onda je svojstvo „biti kraljeva ćerka” nužno svojstvo koje princeza poseduje. Ako je to slučaj, onda je i nužno svojstvo kralja da bude princezin otac. Ipak, to što je princezin otac nije esencijalno svojstvo kralja, pošto bi kralj bio kralj i da nema žensko dete. Na taj način esencijalna svojstva nisu isto što i nužna svojstva. Ovaj i slični primeri pokazuju da metafizička nužnost nije dovoljan uslov za određenje esencijalnih svojstava (i dalje može tvrditi da je njen nužan uslov).

Potrebu za modalnom epistemologijom u filozofiji možemo videti na primeru koji navodi Piter van Invagen. Naime, u svojim sporenjima oko toga da li je nešto moguće ili ne, filozofi često zapadaju u pat poziciju. Van Invagen navodi slučajeve „argumenata na osnovu mogućnosti” (*possibility arguments*), a jedan od primera je sledeći argument (van Inwagen 1998, 67–68):

- (1) Moguće je da postojim, a da ništa materijalno ne postoji.
- (2) Sve što je materijalno, materijalno je po svojoj prirodi (esenciji).
- (3) Dakle, ja nisam materijalno biće.

Ovom argumentu se može uzvratiti kontraargumentom:

- (4) Moguće je da postojim, a da ništa nematerijalno ne postoji.
- (5) Sve što je nematerijalno, nematerijalno je po svojoj prirodi (esenciji).
- (6) Dakle, ja nisam nematerijalno biće.

Da bi se izbegla pat pozicija, jedan od načina jeste da se istraži da li postoji asimetrija u potkrepljenosti prve premise (1) i potkrepljenosti premise (4). Najprirodniji način da se to učini jeste da se preispita zasnovanost naših modalnih verovanja, a time se prelazi na teren modalne epistemologije.

Izgleda da postoje slučajevi u kojima se modalni iskazi lako mogu opravdati. Na primer, činjenica da znamo da je neki iskaz istinit u aktualnom svetu dovoljna je da opravda naše tvrđenje da je taj iskaz moguće istinit. Ipak, to još uvek ne znači da znanje da je nešto aktualno slučaj povlači da znamo da je taj iskaz moguće istinit. Ovde treba biti oprezan i videti koje sve vrste znanja uzimamo u obzir. Naime, ako zastupamo takozvanu „kauzalnu teoriju saznanja”, koju je zastupao Alvin Goldman (vidi Goldman 1967; neki potencijalni kontraprimeri kauzalnoj teoriji saznanja se mogu naći u Collier 1973), nailazimo na sledeći problem. Kauzalna teorija znanja podrazumeva da je za znanje iskaza p neophodno da je verovanje u p uzrokovano stanjem stvari koje p opisuje; drugim rečima, saznajni subjekt zna da p samo ako se nalazi u kauzalnom odnosu sa objektom saznanja. Ipak, čini se da apstraktni objekti, poput mogućih svetova, nisu ni u kakvom kauzalnom odnosu, što je jedan od aksioma metafizike. Kripkeovski rečeno, mogući svetovi nisu „udaljene planete” koje bismo mogli naseľjavati i istraživati na način na koji istražujemo udaljene planete u aktualnom svetu. U tom smislu je nemoguće da mi, kao saznajni subjekti iz aktualnog sveta, stupimo u kauzalni odnos sa objektima iz nekog mogućeg sveta. Na taj način kauzalna teorija saznanja nije u stanju da objasni naše saznanje modalnosti. Ovo se u literaturi naziva „Benaserafova dilema” (*Benacerraf's dilemma*), koju je uočio Pol Benaseraf (Benacerraf 1973), koristeći se primerom apstraktnih objekata u matematici, a čiji se

uvidi mogu primeniti i na mogućnost saznanja modalnosti, s obzirom na to da su mogući svetovi apstraktni objekti koji se upotrebljavaju u matematičkoj logici.

Jedan od mogućih odgovora na Benaserafovnu dilemu jeste odbacivanje pretpostavke da je za znanje neophodan kauzalni odnos između saznavaoaca i objekta saznanja, odnosno da se odbaci kauzalna teorija saznanja. Drugi način je da se važenje kauzalne teorije saznanja ograniči na slučajevne saznanja putem percepcije, s obzirom na to da izgleda da je u slučaju percepcije neophodan kauzalni odnos između saznavaoaca i objekta saznanja. Na primer, kada posmatram drvo ispred sebe, čini se da sam u nekom kauzalnom odnosu sa drvetom koje opažam, i da ovaj odnos čini deo opravdanja za moje verovanje da se drvo koje opažam zaista nalazi ispred mene. Ipak, čini se da znanje apstraktnih objekata ne zahteva da je subjekt saznanja u kauzalnom odnosu sa objektom saznanja. Neželjena posledica kauzalne teorije znanja je ta da, na primer, ne bismo mogli imati nikakva znanja iz matematike, i zato izgleda da kauzalnu teoriju saznanja treba ograničiti u domenu njenog važenja.

Ovaj uvid nam sugeriše da evidenciju za naša modalna verovanja možda ne treba tražiti u percepciji, već u nekim drugim mentalnim aktivnostima (koje će u toku rada biti detaljnije razmotrene) kao što su zamislivost, imaginacija, modalna intuicija, ratumevanje, i slično. Izgleda da se u tome ogleda, između ostalog, razlika između epistemologije i modalne epistemologije, s obzirom na to da ove saznajne sposobnosti retko kada smatramo dobrom evidencijom za naša verovanja o aktualnom svetu (na primer, to što možemo da zamislimo da je nešto slučaj ne smatramo dovoljnim opravdanjem za naše verovanje da je to stvarno slučaj, i tako dalje).

Na početku § 1.1 je ukazano da je aktualnost uvek dobra evidencija za mogućnost. Zanimljivo filozofsko pitanje je da li je aktualnost *jedina* evidencija da je nešto moguće. Štaviše, možda bismo mogli biti skeptici po pitanju znanja istina o aktualnom svetu, a da nismo skeptici po pitanju toga da li je nešto moguće ili nemoguće. Takva je, po svoj prilici, pozicija skeptika u Dekartovim *Meditacijama*. Na primer, prvi korak kartezijanske sumnje (Descartes 1641/1998, 1. meditacija) usmeren je protiv mogućnosti znanja zasnovanog na opažanju. Dekart, pored mogućnosti optičkih iluzija i halucinacija, ukazuje da je moguće da sanjamo, a takođe uvodi i fiktivnu hipotezu zlog demona s ciljem da dovede u pitanje nužnost logičkih i matematičkih istina. Ipak, izgleda da Dekartov skeptik *zna* barem to da je *moguće* da sanjamo, ili da je moguće da su lažne logičke i matematičke formule za koje verujemo da su istinite. U tom smislu se čini da kartezijanska sumnja ne dovodi u pitanje znanje o mogućnostima. Drugim rečima, kartezijanska sumnja se može ograničiti na znanje aktualnog sveta i znanje da je nešto nužno istinito, dok znanje o mogućnosti može ostaviti nedirnutim.

Ipak, ne vidi se zašto kartezijanski skepticizam ne bismo mogli proširiti i na naše saznanje mogućnosti. Ako možemo grešiti po pitanju toga da li je nešto aktualno istinito, zašto ne bismo mogli grešiti i po pitanju toga da li je nešto moguće ili ne? Čini se da i u jednom i u drugom slučaju nemamo garanciju da naša subjektivna ubeđenja zaista odgovaraju objektivnoj stvarnosti (da li je nešto aktualno ili moguće). Upravo taj korak čini Antoan Arno kritikujući Dekarta. Jedan od Dekartovih argumenata u *Meditacijama* jeste taj da telesnost nije esencijalno svojstvo njegovog duha, s obzirom na to da može zamisliti da njegov duh postoji nezavisno od njegovoga tela. Arno smatra

da upravo ovakav pristup zahteva nezavisno opravdanje koje Dekart ne nudi (Arnauld 1641/1984, 140–141).

Arnoova sumnja u doslednost primene Dekartove methodske sumnje od samog Dekarta može se artikulirati tako da nas uvode u samu srž problema modalne epistemologije. Naime, do sada smo videli da ako je nešto aktualno slučaj, onda je i moguće. Ono što je daleko interesantnije i problematičnije jeste da se ustanovi da li je jedan iskaz moguće istinit, a da pritom *ne znamo* da li je istinit, ili kada čak znamo da je taj iskaz u aktualnom svetu lažan. U ovakvim slučajevima nam elementarni uvidi iz logike nisu od pomoći, pošto $K\neg p \supset \diamond p$ ili $\neg Kp \supset \diamond p$ (gde je K epistemički operator koji znači „znam da“) nisu dokazane formule. U tom smislu je jedna od mogućih definicija modalne epistemologije ta da se ona bavi pitanjem „kako možemo znati da su neaktualni iskazi mogući?“ (Ichikawa and Jarvis 2012, 127). Ako problem modalne epistemologije postavimo pomoću nužnosti, a ne pomoću mogućnosti, onda se može postaviti sledeće pitanje: kako je moguće da znamo da je jedan iskaz nužno istinit u slučajevima kada znamo da je istinit? (van Inwagen 1998). S obzirom na to da je predmet ovog rada istraživanje argumenta na osnovu zamislivosti zombija, ovo drugo pitanje se u daljem tekstu neće istraživati, dok će se prvom pitanju posvetiti najveća pažnja. U svetlu Kripkeovih uvida da postoje nužni aposteriorni iskazi (vidi § 1.4), može se postaviti i sledeće pitanje koje je takođe predmet rasprave u modalnoj epistemologiji: na koji način možemo da objasnimo činjenicu da postoje brojni koherentni iskazi koji su nemogući? (Ichikawa and Jarvis, 2012, 128). Ova pitanja ukazuju na potrebu da svaka dobra teorija modalne epistemologije izađe u susret Kripkeovim uvidima da postoje nužni aposteriorni iskazi.

1.2.Modalna epistemologija i epistemologija modalnosti

Čini se da je naslov ovog pododjeljka jedna parataksa koja ne zavređuje ozbiljniju pažnju. Ipak, izgleda da se ovde krije jedna značajna razlika koju se ponekad zanemaruje prilikom vrednovanja argumenta na osnovu zamislivosti o kojem će biti reči u narednom pododjeljku. Istina, u literaturi se pominju i „modalna epistemologija” (*modal epistemology*) i „epistemologija modalnosti” (*epistemology of modality*), ali se obično ova dva izraza smatraju sinonimnim. Ovde će biti navedeni razlozi koji ukazuju da se ovi izrazi odnose na dve različite vrste problema vezanih za naše saznanje modalnosti.

Epistemologija modalnosti se može definisati kao „obuhvatni projekat kojim se pokušava dati sistematsko objašnjenje čitavog našeg modalnog znanja” (Vaidya 2008, 206). U epistemologiji modalnosti se *unapred* pretpostavlja da postoje određene modalne istine, kao *i* da mi posedujemo određena znanja o njima. Cilj koji se pred nju postavlja jeste pokušaj da se za ova znanja ponudi adekvatan model objašnjenja (vidi Vaidya 2008; 2010; Roca-Royes 2011). Na primer, pretpostavi se da je esencijalizam tačan, da mi posedujemo znanje o esencijalnim svojstvima, a zatim se pokušava objasniti način na koji mi to znanje posedujemo. Slično pitanje, koje se u epistemologiji modalnosti može postaviti, jeste i pitanje o tome *na koji način* saznajemo modalne činjenice (Hill 1997; Williamson 2007). Ovde bi istraživanje moglo ići u pravcu pronalaženja kognitivnih mehanizama koji dovode do saznanja modalnih istina, što bi moglo ići u susret interdisciplinarnim istraživanjima koja zadiru u oblast kognitivnih nauka i psihologije. U izvesnom smislu, predmet ovakvih istraživanja bi se mogao nazvati „psihologija modalnog saznanja”.

Ipak, modalna epistemologija se može shvatiti na drugačiji način. Može se tvrditi da se u modalnoj epistemologiji prvenstveno želi utvrditi *da li* je bilo kakvo saznanje modalnosti moguće. Kao što Džordž Biler primećuje, modalna epistemologija se može shvatiti na tri načina (Bealer 2002, 71):

„Termin ‘modalna epistemologija’ se može razumeti na tri načina. Prvo, kao teorija o *modalnom* saznanju – saznanju o tome šta je nužno i moguće. Drugo, kao teorija o *mogućem* saznanju – o tome kakve su vrste saznanja moguće. I treće, kao presek ova dva načina: kao *teorija o mogućem modalnom saznanju* – to jest, o tome *koje* je modalno saznanje moguće.” (podvukao *D.P.*).

Ovde bi prvi smisao odgovarao onome što smo nazvali „epistemologija modalnosti”, a treći smisao bi odgovarao „modalnoj epistemologiji” kako se u ovom radu koristi. Takođe, Bilerovo određenje modalne epistemologije nam govori da se ovde radi o „teoriji” mogućeg modalnog saznanja, a ne o „znanju” modalnosti. U tom smislu, nije nužno da se pred modalno-epistemološka pitanja postavi problem Benaserafove dileme koja se odnosi na naše znanje modalnih istina.

U tom smislu je modalna epistemologija različita od epistemologije modalnosti. Modalna epistemologija se bavi pitanjem opravdanja naših modalnih verovanja, dok se epistemologija modalnosti bavi pitanjem objašnjenja našeg znanja modalnosti. U modalnoj epistemologiji se, huserlovski rečeno, „stavlja u zagrade” ono što se u epistemologiji modalnosti pretpostavlja da važi. Razlika između modalne epistemologije i epistemologije modalnosti se može ilustrovati sledećom analogijom koja je pozajmljena iz epistemologije. Ako, na primer, uzmemo Dekartove *Meditacije*,

videćemo da je osnovno pitanje na koje Dekart želi da odgovori: *da* li (i šta) mogu da znam? S druge strane, Kant je u *Kritici čistog uma* pretpostavio da postoje određena saznanja (na primer, znanje sintetičkih iskaza *a priori*), a zatim je pokušao da objasni na koji način su ova saznanja moguća (Kant 1787/1970). Razlika između Dekartovog i Kantovog pristupa epistemološkim preoblemima se može, *mutatis mutandis*, primeniti i na razlikovanje modalne epistemologije i epistemologije modalnosti. Razlikovanje između modalne epistemologije i epistemologije modalnosti će biti od koristi u § 4.3, gde će se utvrđivati kontekst u kome se ispituje na čijoj strani je teret dokazivanja u sporu oko istinitosti Teze jake nužnosti.

1.3. Argument na osnovu zamislivosti

Gledajući unazad, kroz istoriju moderne filozofije, možemo uvideti da primena metoda zamislivosti od strane filozofa predstavlja široko rasprostranjen fenomen. Uopšteno govoreći, argumentom na osnovu zamislivosti (*the conceivability argument*) se iz epistemološkog stava o zamislivosti nekog stanja stvari izvodi *a priori* modalni stav o mogućnosti postojanja takvog stanja stvari, da bi se na kraju izveo metafizički zaključak o samoj prirodi stvari. Metod zamislivosti se može shvatiti kao dosledna i česta primena argumenta na osnovu zamislivosti od strane jednog filozofa. Stanovište koje podržava primenu metoda zamislivosti u filozofiji, to jest, apriornog izvođenja pojma *metafizičke mogućnosti* iz pojma *zamislivosti*, naziva se „modalni racionalizam”.

U najgrubljem obliku, argument na osnovu zamislivosti se može izraziti na sledeći način:

(7) Iskaz S je zamisliv;

(8) Ako je iskaz S zamisliv, onda je iskaz S metafizički moguć;

(9) Ako je iskaz S metafizički moguć, onda su metafizičke teorije koje tvrde da je iskaz S nemoguć lažne;

(10) Metafizičke teorije koje tvrde da je iskaz S nemoguć su lažne,

u kome je S iskaz (rečenični token) koji zamišljamo. Premisa (7) se može nazvati „teza zamislivosti”, a premisa (8) se može nazvati „teza modalnog racionalizma”. Kao što se vidi, Tezom modalnog racionalizma se tvrdi da je zamislivost *dovoljan* uslov za metafizičku mogućnost, kao i da zamislivost predstavlja adekvatnu evidenciju za naša modalna verovanja. U narednim odeljcima će se videti na koji način treba razumeti termine „zamislivost” i „metafizička mogućnost” kako bi navedeni argument na osnovu zamislivosti imao šanse na uspeh. Premisa (8) čini jedan od osnovnih predmeta kojim se modalna epistemologija bavi. Ovde će se ukratko prikazati nekoliko reprezentativnih pozicija koje se odnose na njeno procenjivanje.

Modalni racionalizam (*modal rationalism*) je stanovište po kome relevantan smisao zamislivosti povlači (*entail*) metafizičku mogućnost. Zamislivost se ovde shvata kao potpuno pouzdana evidencija za naše modalne iskaze. Modalni racionalizam u epistemologiji su zastupali i racionalisti poput Dekarta i empiristi poput Hjuma. Danas je Dejvid Čalmers najprominentniji zagovornik modalnog racionalizma (Chalmers 1996; 1999; 2002a; 2010a; vidi takođe i Hossack 2007). Videćemo u § 1.5.2 da postoje tri različite verzije ovog stanovišta (jaki, slabi, i čisti modalni racionalizam).

Umereni racionalizam (*moderate rationalism*) je stanovište po kome mi imamo pogrešivu, ali i dovoljno pouzdanu evidenciju za naše modalne iskaze. Tipični predstavnik ovog stanovišta je Džordž Biler (Bealer 2002). On smatra da su racionalne intuicije, koje definiše kao „intelektualno izgledanje” (*intellectual seeming*), evidencija za naša modalna verovanja. Primeri poput Naivne teorije skupova nam pokazuju da intuicije mogu biti pogrešive (vidi § 1.5.1). Ipak, to ne znači da mi nemamo pravo da intuicije koristimo kao evidenciju u filozofskom istraživanju. Biler pravi poređenje između intuicija u filozofiji i percepcije u nauci. Kao što je percepcija pogrešiva, ali dovoljno pouzdana evidencija za opravdanje iskaza u empirijskim naukama, tako je i intuicija pogrešiva, ali dovoljno pouzdana evidencija za naše modalne iskaze.

Modalni skepticizam (*modal skepticism*) je stanovište po kome se treba uzdržati od suda po pitanju toga da li postoji pouzdani vodič ka metafizičkoj mogućnosti. Zagovornici ovog stanovišta se, analogno skepticizmu u epistemologiji, mogu podeliti u dve grupe. Jedni bi, po uzoru na antičke skeptike, koji dovode u pitanje mogućnost znanja o stvarima koje su udaljene od svakodnevnog iskustva, to isto činili sa modalnim verovanjima koja odstupaju od zdravorazumskih modalnih verovanja. Na primer, oni bi prihvatili da se iskaz poput „Moguće je da će se ova čaša razbiti padne li na pod” može opravdati pozivanjem na imaginaciju, ali bi dovodili u pitanje filozofske misaone eksperimente za koje se ne nazire kako bi mogli biti instancirani u svakodnevnom životu. Tipični predstavnici ovog stanovišta su Piter van Invagen i Stiven Jablo (Yablo 1993; van Inwagen 1998). Jedna od varijacija ovog stanovišta je da se tvrdi da je samo perceptivna imaginacija dovoljno pouzdan vodič ka metafizičkoj mogućnosti, dok zamislivost to nije (vidi Kung 2010). S druge strane, radikalniji skeptici bi, u duhu kartezijanskog skepticizma, smatrali da mi ne možemo imati bilo kakvo znanje o

modalnim činjenicama. Na primer, ako bismo prihvatili kauzalnu teoriju saznanja (koja bi važila za svaku vrstu saznanja, a ne samo za perceptivno saznanje), Benaserafova dilema bi predstavljala oblik radikalnog modalnog skepticizma.

Modalni empirizam (*modal empiricism*) je stanovište po kom je kauzalna teorija znanja primenljiva ne samo na znanje istina aktualnog sveta, već i na znanje modalnih istina (Roca-Royes 2007, 118), čime se direktno odbacuje jedna od teza na kojoj je Benaserafova dilema zasnovana. Jedan od razloga koji se navode u prilog ovoj tezi je taj da postoji modalnost *de re*, koja se odnosi i na objekte aktualnog sveta (Roca-Royes 2007, 125). Modalni empiristi po pravilu ne tvrde da su sva modalna saznanja zasnovana na čulnom iskustvu, već samo ona koja se odnose na modalnost *de re*.

Modalni abduktivizam (*modal abductivism*) je stanovište po kome evidenciju za naša modalna verovanja treba tražiti u abduktivnom rezonovanju (u smislu *inference to the best explanation*), a ne u mentalnim aktivnostima poput zamislivosti, imaginacije, ili modalne intuicije (Biggs 2011, 284). Ideja koju zastupa Stiven Bigs je da treba prihvatiti onu teoriju u modalnoj epistemologiji koja se na najbolji način uklapa u ostale opšte prihvaćene teorije sa kojima su pitanja iz modalne epistemologije povezana. Na primer, Bigs smatra da je aposterioni fizikalizam (fizikalizam tipa B, vidi § 2.8) dominantna teorija u filozofiji duha, i da u skladu sa tim treba prihvatiti i adekvatnu modalnu epistemologiju (po kojoj zamislivost ne povlači metafizičku mogućnost). Modalni abduktivizam sam po sebi nije suprotstavljen modalnom racionalizmu, već samo ako pretpostavimo, kao što to Bigs čini, da je fizikalizam teorija koju u nedostatku kontraargumenata treba prihvatiti. U § 2.9 su navedeni razlozi iz kojih nije samoočigledno da fizikalizam treba prihvatiti kao dominantnu teoriju.

U ovom radu ispitivaće se i braniti stanovište modalnog racionalizma, a najveća pažnja biće posvećena pokušaju Dejvida Čalmersa da ovo stanovište pojača i odbrani. Ovo je jedan od najpoznatijih i najviše diskutovanih filozofskih projekata današnjice. Rezultati ovog rada su nešto drugačiji od Čalmersovih, a ponudiće se i novi argumenti koji idu u prilog nešto umerenijoj verziji modalnog racionalizma od one koju Čalmers zastupa (braniće se, za razliku od Čalmersa, samo „slabi modalni racionalizam”, a ne i „jaki” i „čisti” modalni racionalizam; vidi § 1.5.2). Ali, pre nego što bude prikazana Čalmersova pozicija i autorovi argumenti koji joj idu u prilog, pogledajmo zašto mnogi filozofi veruju da modalni racionalizam nije održiva pozicija. Najpre će biti naveden primer Kripkeovih nužnih aposteriornih iskaza kao potencijalni kontraprimer za Tezu modalnog racionalizma, a onda i načini na koje Čalmers pokušava da sa ovim primerom (i s nekim drugim prigovorima) izađe na kraj.

1.4.Kripkeovi primeri

U ovom pododeljku biće prikazani Kripkeovi primeri nužnih aposteriornih iskaza i dvodimenzionalni semantički okvir (2-D) koji su bitni za razumevanje Čalmersovog modalnog racionalizma i argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

Sol Kripke je iz temelja izmenio naše shvatanje odnosa između razuma i modalnosti. Filozofi pre njega su bespogovorno prihvatili da je nužnost koekstenzivna sa apriornim saznanjem. Na primer, još je Imanuel Kant (Kant 1787/1970, 39) tvrdio da:

„Nužnost i stroga opštost jesu, dakle, sigurne oznake jednog saznanja *a priori*, te nerazdvojno pripadaju jedna drugoj.”

Shodno tome, iskazi saznati *a posteriori* su kontingentno istiniti. Kripke je ovo verovanje doveo u pitanje. On je smatrao da, pored nužnih apriornih iskaza i kontingentnih aposteriornih iskaza, postoje i *kontingentni apriorni iskazi* i *nužni aposteriorni iskazi*.

Za primer kontingentnog iskaza *a priori* (*contingent a priori statement*) Kripke je navodio primer štapa koji se čuva u jednom pariskom muzeju, a koji se koristi da označi mernu jedinicu za dužinu 1 metra. Prema Kripkeu, mi znamo *a priori* da je štap koji se čuva u Parizu 1 metar dugačak zato što smo to *stipulirali*. Ipak, ovo je kontingentna istina, pošto bismo taj isti štap mogli saviti, istopiti, raširiti, i on ne bi više bio 1 metar dugačak. U tom smislu imamo slučaj kontingentnog iskaza *a priori* (Kripke 1972/1980, 54–55)

Za ovaj rad su relevantniji slučajevi nužnih aposteriornih iskaza (*necessary a posteriori statements*), i njima će se posvetiti veća pažnja. To su iskazi poput „Hesperus je Fosforus”, „Voda je H₂O”, „Toplota je kretanje molekula”, i slični. U njima se tvrdi da su dva rigidna dezinatora (*rigid designator*) koreferirajući termini. Rigidni dezinatori su termini koji označavaju objekt *x* u svim mogućim svetovima u kojima *x* postoji, i ne označava nijedan drugi objekt *y* u svim mogućim svetovima u kojima *x* ne postoji. Mogući svetovi se obično definišu kao „maksimalno konzistentni skupovi iskaza”; Kripke smatra da moguće svetove treba shvatiti kao kontračinjeničke situacije, a ne kao udaljene planete koje „naseljavaju” naši dvojnici (*counterparts*) (Kripke 1972/1980, 16–20). Kontračinjeničke situacije su one u kojima se neka od činjenica aktualnog sveta izmenila. Ipak, objekti koji postoje u kontračinjeničkoj situaciji su oni *isti* objekti iz aktualnog sveta, a ne njihovi dvojnici. Najplauzibilniji kandidati za rigidne dezinatore su vlastita imena, jer se čini da pomoću njih samo etiketiramo jedan objekt i

ništa drugo. Prema Kripkeu, ako u aktualnom svetu imenujemo jedan objekt, onda će mu se to ime pripisivati u svim mogućim svetovima u kojima ovaj objekt postoji. Ako dva rigidna designatora u *aktualnom* svetu referiraju na isti objekt, onda će referirati na isti objekt i u svim mogućim svetovima, pa je njihov identitet nužan. Sa druge strane, pošto je otkriven u *aktualnom* svetu, ovaj identitet je saznat *a posteriori*. Na taj način imamo slučajeve nužnih aposteriornih iskaza.

Ovde je potrebno videti razloge iz kojih nužni aposteriorni iskazi deluju prihvatljivo brojnim filozofima, i neke od problema koji su inspirisali pokušaj objašnjenja nužnih aposteriornih iskaza pomoću uvođenja dvodimenzionalnog semantičkog okvira (2-D).

1.4.1. Semantički eksternalizam

Ideja da postoje izrazi koji direktno označavaju objekt referencije, karakteristična je za stanovište semantičkog eksternalizma ili takozvane „nove teorije referencije” (*the new theory of reference*). Prema ovoj teoriji, koja ima različite varijacije, značenja jezičkih izraza ne zavise od kognitivnih sposobnosti subjekta već je uslovljeno spoljašnjim činiocima kao što su priroda sveta, prvobitni čin imenovanja ili društvenim faktorima. Dve su pretpostavke karakteristične za stanovište semantičkog eksternalizma (vidi Bochner 2011). Prva pretpostavka je *referencijalizam*, po kome postoje izrazi (na primer, vlastita imena) čije se značenje iscrpljuje u označavanju nekog objekta. Ovu tezu je zastupao još Džon Stjuart Mil (takozvana „naivna teorija referencije”). Semantički eksternalisti se, između ostalog, mogu razilaziti u tome da li shvataju imenovanje kao akcidentalno ili kao esencijalno svojstvo imenovanog objekta. Druga

pretpostavka semantičkog eksternalizma je *kauzalizam*, po kome je značenje jednog izraza određeno kauzalnom ulogom koju upotreba tog izraza obavlja u jezičkoj zajednici nakon prvobitnog čina imenovanja. Od momenta kada je jedan objekt imenovan, to ime ga prati nezavisno od toga kakve asocijacije (kakav smisao) sa tim objektom povezujemo. U tipičnim slučajevima iz nauke, eksperti su ti koji prvi vrše čin imenovanja nekog objekta (na primer, kada srednju kinetičku energiju kretanja molekula nazovu „toplota”). U tom smislu postoji „lingvistička podela rada” i ne moraju svi članovi jezičke zajednice da imaju ista znanja o jednom izrazu da bi komunikacija među njima bila uspešna. Na primer, Patnam smatra da iako on ne može napraviti razliku između bresta i bukve, to ne znači da se ove reči ne razlikuju u značenju ili da ih on sam ne može uspešno koristiti jednu ili drugu reč. Čin imenovanja je, naravno, proizvoljan. Imenovani objekt smo mogli imenovati drugačije nego što smo to aktualno učinili. Ali, *pošto* je dati objekt imenovan, to ime ga prati u svim okolnostima.

Teza da postoje termini čije se značenje iscrpljuje u označavanju jednog objekta, koja je karakteristična za teorija semantičkog eksternalizma, nije bila oduvek opšte prihvaćena među filozofima. Takozvana „Fregeova zagonetka” (*Frege's puzzle*) je bila jedan od osnovnih razloga iz kojih je „naivna teorija značenja”, preteča semantičkog eksternalizma, bila smatrana opovrgnutom. Gotlob Frege se pitao: ako izrazi „a” i „b” označavaju isti objekt, i ako se značenje jednog izraza iscrpljuje u označavanju objekta, kako je onda moguće (pod pretpostavkom da važi princip kompozicionalnosti značenja)¹ da se iskazi identiteta poput $[a=a]$ i $[a=b]$ očigledno razlikuju po pitanju saznanjne vrednosti, odnosno da imaju različito značenje? Prva vrsta iskaza su analitičke

¹ Prema principu kompozicionalnosti, značenje jednog izraza je određeno značenjem njegovih konstitutivnih delova i pravilima njihovog povezivanja.

i potpuno neinformativne istine, dok su druga vrsta iskaza sintetički iskazi koji su informativni. Primera radi, ako uzmemo slučaj identiteta vlastitih imena, poput iskaza „Hesperus je Hesperus” i iskaza „Hesperus je Fosforus”, uviđamo da u prvom slučaju imamo posla sa potpuno samorazumljivom istinom koja je saznata *a priori*, dok sa drugim iskazom to nije slučaj. Saznanje da su Hesperus i Fosforus jedno isto nebesko telo, to jest, planeta Venus, predstavlja važno naučno otkriće, i kao takvo ne predstavlja slučaj apriornog saznanja. Jedna ista, dovoljno racionalna, osoba može sasvim razložno, i usled nepoznavanja naučnih činjenica, prihvatiti iskaz „Hesperus je Hesperus” kao istinit, a odbaciti iskaz „Hesperus je Fosforus” kao lažan. Poruka Fregeove zagonetke je da se značenje jednog izraza ne iscrpljuje u označavanju objekta.

Fregeovo (raz)rešenje Fregeove zagonetke sastoji se u razlikovanju dve komponente značenja smisla (*Sinn*) i referencije (*Bedeutung*) jezičkih izraza (Frege 1892/1992). Smisao jednog jezičkog izraza je način prikazivanja (modus prezentacije) nekog objekta, metod pomoću kojeg ovaj objekt identifikujemo i izdvajamo u prirodi. Smisao je objektivn i razlikuje se od ideja, mentalnih predstava koje mogu da variraju od subjekta do subjekta. S druge strane, referencija predstavlja neposredno označavanje predmeta (ili sam predmet/referens). Smisao se može definisati pomoću funkcije kojom su izrazi iz jednog modusa prezentacije preslikavaju u njihove ekstenzije, dok se referencija može shvatiti kao funkcija kojom se jedan termin preslikava u njegovu ekstenziju, odnosno skup objekata koji potpadaju pod taj termin. Odnos između smisla i referencije je, prema Fregeu, takav da „smisao određuje referenciju”. Jedan izraz nikada ne označava objekat direktno, već to uvek čini pomoću određenog modusa prezentacije. Drugim rečima, referencija jednog izraza je posredovana njegovim smislom. Obično

karakteristični opis koji vezujemo za jedan termin igra ulogu smisla, odnosno načina prikazivanja jednog objekta.

Fregeov(sk)a parola „smisao određuje referenciju” može se tumačiti na različite načine. Smisao vlastitih imena se može razumeti pomoću raselovskih određenih deskripcija (*definite descriptions*). Na primer, vlastito ime „Aristotel” može se shvatiti kao skraćeni opis koji ukazuje na Platonovog učitelja. Ovakvo shvatanje semantike vlastitih imena, koje ima različite varijacije (kao jedan od tipičnih primera, vidi Searle 1958), obično se podvodi pod zajednički naziv „deskriptivizam”, i može se reći da je inspirisano Fregeovim razrešenjem zagonetke koju je sam postavio.

Ipak, deskriptivizam je, počev od 60-tih godina dvadesetoga veka, naišao na brojne kritike od strane zagovornike nove teorije referencije. Oni su, koristeći se mnogim misaonim eksperimentima, osporavali stav deskriptivista da ne postoje direktno referencijalni izrazi. Tako je, na primer, Kit Donelan pokazivao da čak i određene deskripcije mogu da budu upotrebljene isključivo radi označavanja objekta, a ne kao metod identifikovanja objekta referencije. Na taj način se opovrgava deskriptivistički stav da ne postoje čisto referencijalni izrazi. Donelan je napravio razliku između *atributivne* i *referencijalne* upotrebe deskriptivnih izraza (određene deskripcije; vidi Donnellan 1966, 285). Prva bi odgovarala smislu kako ga shvataju Frege i deskriptivisti, i njime se određuju uslovi koje treba jedan objekat da ispuni kako bi bio identifikovan i izdvojen kao objekt referencije. Na primer, kada kažemo „Sadašnji kralj Francuske (*the king of France*) je ćelav”, ovakva rečenica se može interpretirati na način da nam govori „Sadašnji kralj Francuske, *ko god da je*, jeste ćelav”. Ipak, ovu rečenicu možemo *upotrebiti* i na drugačiji način. Možemo se nalaziti na nekoj raskošnoj svečanosti u Parizu i zapaziti čoveka koji je ćelav, elegantno obučen i kome svi ukazuju veliko

poštovanje koje se graniči sa poniznošću. U tom slučaju možemo reći „Sadašnji kralj Francuske je ćelav”. Ipak, ispostavlja se da sadašnji kralj Francuske ne postoji i da je osoba o kojoj je reč bogati mecena koji je organizovao svečanost, a ne kralj Francuske. Donelan smatra da i u ovakvim slučajevima navedena rečenica, bez obzira što je lažna, ipak sadrži ispravnu upotrebu, u ovom slučaju potpuno različitu od prethodne (atributivne) upotrebe deskriptivnog izraza. Ovu upotrebu Donelan naziva „referencijalna upotreba određene deskripcije”. Njen cilj nije da se, kao u prethodnom slučaju, odrede uslovi za identifikaciju objekta referencije, već upravo da se objekt referencije direktno izdvoji. Donelanov primer ukazuje da barem skraćeni opisi mogu biti čisto referencijalni izrazi, što dovodi u pitanje deskriptivističku poziciju.

Hilari Patnam je navodio primere koji nam sugerišu da značenja mogu da zavise samo od činjenica spoljašnjeg sveta. Na primer, u aktualnom svetu značenje termina „voda” obično izdvajamo pomoću karakterističnog opisa za vodu koji skraćeno možemo da nazovemo „vodenasta stvar” (*watery stuff*). U aktualnom svetu je voda hemijskog sastava H_2O , i skloni smo da prihvatimo da je referencija termina za prirodne vrste „voda” H_2O . Ipak, zamislimo mogući svet u kom naš dvojnik ima ista kvalitativna svojstva vode kao i mi, ali da u tom svetu vodenasta stvar nije sastava H_2O već sastava XYZ. U takvom svetu referencija termina „voda” je i dalje H_2O , a ne XYZ, pošto jedino H_2O u kauzalnoj relaciji sa „biti tečnost sa uzorkom vode koji je izdvojen prilikom prvobitnog čina imenovanja”. Patnamov primer nam pokazuje kako je moguće da jedan isti opis (smisao) određuje dve različite referencije, i da samim tim smisao ne određuje referenciju. Zato Patnam smatra da „značenja nisu u glavi” (Patnam 1992, 86).

Ovakvi i slični argumenti i misaoni eksperimenti za brojne filozofe predstavljaju dovoljno ubedljiv razlog da se odbaci deskriptivizam. Semantički eksternalizam i danas predstavlja dominantnu teoriju u filozofiji jezika.

Kripke je uveo termin „rigidni dezinicator” s ciljem da ideju o neposrednom označavanju objekta referencije stavi u modalni kontekst. U prethodnom pododjeljku smo videli da su rigidni dezinicatori izrazi koji neposredno označavaju objekt referencije, i to čine u svim mogućim svetovima (kontračinjeničkim situacijama) u kojima ovi objekti postoje. Tipičan primer rigidnih dezinicatora su vlastita imena, mada to mogu biti i neki drugi izrazi (indeksički izrazi, termini za prirodne vrste, čak i određene deskripcije). Iskaz u kome se tvrdi identitet dva rigidna dezinicatora je, prema Kripkeu, nužan i saznat *a posteriori*. Ipak, postavlja se pitanje: kako je moguće da je to slučaj?

1.4.2. Objašnjenje modalnih iluzija i dvodimenzionalna semantika

Atraktivnost Kripkeove pozicije se ogleda, između ostalog u tome što je ponudio objašnjenje *modalnih iluzija* u slučaju nužnih aposteriornih iskaza. Da bismo videli u čemu se ovo objašnjenje sastoji, uzmimo za primer iskaz „Hesperus je Fosforus”. Čini nam se da je moguće da su Hesperus i Fosforus dva različita nebeska tela. Drugim rečima, nama *izgleda* da iskaz „Hesperus je Fosforus” može biti lažan, a čini se da zamislivost jednog scenarija, u kome Hesperus ne bi bio identičan Fosforusu već nekom drugom nebeskom telu, govori dodatno tome u prilog. Ipak, ovo je, prema Kripkeu, *modalna iluzija*, i metafizički je nemoguće.

Kripkeu se pripisuje zasluga da je prvi objasnio kako su modalne iluzije moguće. Prema popularnoj interpretaciji njegove teorije, modalne *iluzije* nisu isto što i *deluzije*, odnosno halucinacije, jer one uvek ukazuju na *nešto* što je zaista moguće. Kripkeov princip se, u popularnoj formi, može izraziti na sledeći način: „Kad god se nešto čini mogućim, nešto je stvarno moguće; pa ipak, često je slučaj da je ono što se čini mogućim u stvari nemoguće” (vidi Kallestrup 2006, 281). Formalizovano, može se predstaviti na sledeći način:

(11) stvarno $\Box(a=b) \supset$ izgleda $\Box(Da=Db)$ Kripkeova teza;

(12) \neg izgleda $\Box(Da=Db) \supset \neg$ stvarno $\Box(a=b)$ Kontrapozicija od (11);

(13) stvarno $\Diamond(Da \neq Db) \supset$ izgleda $\Diamond(a \neq b)$ Objašnjenje modalne iluzije
(prolazak negacije),

gde su „a” i „b” rigidni dezinotori (na primer, vlastita imena „Hesperus” i „Fosforus”), dok su „Da” i „Db” su njihove karakteristične deskripcije (u ovom slučaju, redom, „svetleće nebesko telo koje zauzima određeni položaj na nebu kada ga posmatramo uveče”, i „svetleće nebesko telo koje zauzima određeni položaj na nebu kada ga posmatramo ujutro”). Pošto je, u slučaju Hesperusa i Fosforusa, antecedens od (13) očigledno istinit, imamo *objašnjenje* modalne iluzije koja se nalazi u konsekvensu istog iskaza. Izgleda da Kripkeovi primeri direktno opovrgavaju da zamislivost povlači metafizičku mogućnost. Upravo postojanje nužnih aposteriornih iskaza pokazuje da je moguće da jedan iskaz bude zamisliv i metafizički nemoguć. Prema nekim tumačenjima (Yablo 2006, 334–335), Kripke je ponudio i *modalnu psihoanalizu*: on je prvi filozof koji ne samo da je tvrdio da je nešto moguće ili nemoguće, već je pokušao i da nas

ubedi da prihvatimo da kada nam se čini da zamišljamo jedan scenario, mi u stvari zamišljamo nešto sasvim drugo. Na primer, kada zamišljamo da voda nije sastava H_2O , mi ne zamišljamo *vodu*, već *tečnost* koja ima kvalitativna svojstva vode (*watery stuff*). U tom smislu iskaz „Voda je sastava XYZ” ne samo da je metafizički nemoguć, već je i *nezamisliv*. Stiven Jablo zastupa nešto blaži stav, smatrajući da tek *nakon* što je ustanovljeno da je voda sastava H_2O , iskaz „Voda je XYZ” postaje nezamisliv. U ovom kontekstu, jedino je iskaz „Voda je H_2O ” zamisliv, ali je takođe i saznat *a posteriori*, pa izgleda da nema osnova da tvrdimo kako postoji *aprioran* pristup u metafizičku modalnost.

Ipak, problem koji je karakterističan za Fregeovu zagonetku i dalje ostaje. Naime, Kripke je, razdvajanjem epistemičkog i metafizičkog domena, pokazao da je moguće da postoje nužni aposteriorni (i kontingentni apriorni) iskazi. Time je rasvetlio deo problema koji postavlja Fregeova zagonetka, pošto je pokazao da iskazi identiteta mogu biti informativni (odnosno saznati *a posteriori*). Objašnjenjem modalnih iluzija je pokazao i način na koji je to moguće. Ali problem Fregeove zagonetke i dalje je na snazi. Jer ako vlastita imena neposredno označavaju objekt referencije, bez ikakvog posredovanja modusa prezentacije, zašto onda zamena koreferirajućih vlastitih imena dovodi do promene saznajne vrednosti iskaza? U vezi sa tim se može postaviti i sledeće pitanje: zašto u slučaju iskaza „Hesperus je Fosforus” modalne iluzije nastaju, a u slučaju iskaza „Hesperus je Hesperus” modalne iluzije ne nastaju. Izgleda da u Kripkeovoj verziji semantičkog eksternalizma ponovo nailazimo na Fregeovu zagonetku, ovoga puta izraženu u modalnoj varijanti, s obzirom na to da se vlastita imena shvataju kao rigidni deznatori koji u svim mogućim svetovima označavaju imenovani objekt.

Jedan od načina da se objasne nužni aposteriorni (i kontingentni apriorni) iskazi je uz pomoć *dvodimenzionalnog semantičkog okvira* (2-D). Osnovna ideja 2-D okvira je da je istinitost jednog iskaza na *dva* načina određena činjenicama, i da je, u skladu sa tim, i značenje jednog izraza dvostruko određeno. Sa jedne strane, značenje jednog izraza je određeno činjenicama aktualnog sveta. U slučaju iskaza, to su istinosni uslovi, a, u slučaju pojedinih termina (indeksikali, vlastita imena), to je njihov objekt referencije. Na primer, u aktualnom svetu iskaz „Hesperus je Fosforus” je tačan jer i „Hesperus” i „Fosforus” označavaju isto nebesko telo (planetu Venus). Ali, sa druge strane, *sami istinosni uslovi* su određeni time kakav je aktualni svet (vidi Stalnaker 1978). Da su istinosni uslovi bili drugačiji, čini se da bi bilo moguće da „Hesperus” označava neko drugo nebesko telo, i da iskaz „Hesperus je Fosforus” bude lažan. Ovo predstavlja drugu dimenziju značenja, koja ima interpretativnu ulogu i određuje ono što je rečeno (*what is said*); ranije pomenuta dimenzija značenja nam određuje da li je ono što je rečeno istinito ili ne (Stalnaker 2006, 295).

U jeziku predikatskog računa, u kome ne koristimo modalne operatore („moguće je da”, „nužno je da”, i tako dalje), koji u gramatičkom pogledu obavljaju ulogu priloga u rečenici, istinitost jedne rečenice procenjujemo na osnovu stanja stvari u aktualnom svetu (svetu koji mi naseljavamo). Operator aktualnosti („aktualno je slučaj da”) je u ovom jeziku suvišan (redundantan), zato što je iskaz poput „Kiša pada ako i samo ako je aktualno slučaj da kiša pada” tautologija (rečenica koja je istinita u svakoj interpretaciji).

U svakodnevnom životu nam, pak, trebaju bogatiji jezici koji će, između ostalog, moći da obuhvate i naš govor o modalnosti. Na primer, često kažemo da nešto nismo uradili, a da smo to mogli da uradimo. Jedan od popularnih načina da se ponudi

logička analiza modalnih iskaza je preko semantike mogućih svetova. U § 2.7 smo videli da se mogući svetovi se obično definišu kao „maksimalno konzistentni skupovi iskaza”, a da Kripke smatra da ih treba shvatiti kao kontračinjeničke situacije, a ne kao udaljene planete koje „naseljavaju” naši dvojnici (*counterparts*). Kontračinjeničke situacije su one u kojima se neka od činjenica aktualnog sveta izmenila; objekti koji postoje u kontračinjeničkoj situaciji jesu oni *isti* objekti iz aktualnog sveta, a ne njihovi dvojnici. Kontračinjenički svetovi određeni u odnosu na aktualni svet, jer znanje o njima podrazumeva da posedujemo znanja o objektima iz aktualnog sveta. Pošto je znanje o tome koji je svet aktualan aposteriornog karaktera, onda je i znanje o kontračinjeničkim mogućnostima aposteriornog karaktera. Standardni sistemi modalne logike (na primer, sistem S5) su *jednodimenzionalni* sistemi koji istinosnu vrednost iskaza procenjuju pomoću kontračinjeničkih mogućih svetova. Na primer, iskaz „Moguće je da kiša pada” je istinit ako i samo ako postoji barem jedan mogući svet u kom je iskaz „Kiša pada” istinit, i tako dalje.

Aktualni svet u kome živimo je ujedno i mogući svet, ali mogući svet ne mora biti aktualni svet. To nam ukazuje na potrebu da pored operatora „moguće” \diamond i operatora „nužno” \square uvedemo i operator aktualnosti @. Ipak, ranije smo videli da je u nemodalnom jeziku operator @ suvišan. Da li je suvišan i u modalnom jeziku? Neki filozofi smatraju da to nije slučaj, s obzirom na to da postoje rečenice poput „Moguće je za svakog ko je aktualno bogat da bude siromašan”, za koje izgleda da se ne mogu uspešno formalizovati koristeći se isključivo operatorom \diamond ili operatorom \square . Ova rečenica se ne može napisati u obliku $\diamond \forall x (x \text{ je bogat} \supset x \text{ je siromašan})$ (što je formalizacija rečenice „Moguće je da za svako x važi da ako je x bogat, onda je x siromašan”) jer bi bila kontradikcija u slučaju da je antecedens istinit (nemoguće je da

neko istovremeno bude i bogat i siromašan), a bila bi istinita samo onda kada niko ne bi bio bogat (kada je antecedens lažan), a to nije ono što se navedenim iskazom želi tvrditi. S druge strane, izgleda da nije dobar ni zapis $\forall x (x \text{ je bogat} \supset \diamond x \text{ je siromašan})$ (što je formalizacija rečenice „Za svako x važi da ako je x bogat, onda je moguće da je x siromašan”) jer se njim tvrdi da za svakog ko je aktualno bogat postoji bar jedan dostiživi svet u kom je siromašan, a to se prvobitnim iskazom ne želi tvrditi. Iskazom „Moguće je za svakog ko je aktualno bogat da bude siromašan” želi se tvrditi da je moguće da postoji svet u kome je siromašan *svako* ko je u *aktualnom* svetu bogat; misao koja se ovde želi izraziti jeste da postoji mogući svet u kom su *svi* bogataši iz aktualnog sveta siromašni, a ne ta da se za svakog bogataša iz aktualnog sveta može naći barem jedan mogući svet u kom je on siromašan, jer bi to dozvoljavalo da je jedan bogataš iz aktualnog sveta siromašan u jednom mogućem svetu, a da je neki drugi bogataš iz aktualnog sveta siromašan u nekom drugom mogućem svetu. Zato je razložen predlog da se rečenica „Moguće je za svakog ko je aktualno bogat da bude siromašan” formalizuje u kao $\diamond \forall x (@ x \text{ je bogat} \supset x \text{ je siromašan})$ (što je formalizacija rečenice: „Moguće je da za svako x važi da ako je aktualno slučaj da je x bogat, onda je x siromašan”) (vidi, na primer, Fara and Williamson 2005, 4–5; sličan primer može se naći u Davies 2006, 142–143) Činjenica da postoji razlika između formalizacije $\forall x (x \text{ je bogat} \supset \diamond x \text{ je siromašan})$ i formalizacije $\diamond \forall x (@ x \text{ je bogat} \supset x \text{ je siromašan})$ ukazuje na to da u navedenom slučaju operator @ nije redundantan.

Ako je ova analiza tačna, onda operator @ nije redundantan u interakciji sa modalnim operatorima \diamond i \square . Ranije smo videli da se istinitost jednog iskaza u kontračinjeničkom svetu procenjuje u zavisnosti od toga koji smo svet odredili za aktualni svet. Sada moguće svetove možemo shvatiti i na drugačiji način: moguće je da

posmatramo da li je nešto moguće ili ne, a da pri tom ne znamo koji je svet aktualan. Čini se razložnim da je neki drugi svet mogao biti aktualni svet, a ne ovaj naš u kom se mi nalazimo. Ovakve svetove možemo nazvati „kontraaktualni svetovi”. Na taj način, moguće svetovi se unutar 2-D tumače na dva načina: kao kontraaktualni i kao kontračinjenički (vidi Davies and Humberstone 1980).

Tako je uspostavljena razlika između kontraaktualnih i kontračinjeničkih mogućih svetova. Pošto standardni operatori iz modalne logike, \diamond i \square , kvantifikuju preko domena kontračinjeničkih mogućih svetova (iskaz „ $\diamond p$ ” definišemo kao iskaz kojim se tvrdi da postoji barem jedan kontračinjenički svet u kom je p istinito. Iskaz „ $\square p$ ” interpretiramo kao iskaz kojim se tvrdi da je u svakom kontračinjeničkom svetu p istinito), javlja se *sintaktička* potreba za uvođenjem novih operatora koji će kvantifikovati preko domena kontraaktualnih svetova. Ovi operatori se mogu nazvati „primarna mogućnost” i „primarna nužnost” dok se operatori \diamond i \square mogu nazvati „sekundarna mogućnost” i „sekundarna nužnost”.²

U semantici mogućih svetova značenje iskaza obično se određuje pomoću *intenzija* koje se određuju funkcijom kojom se vrši preslikavanje izraza iz skupa mogućih svetova u skup ekstenzija. Unutar 2-D okvira može se napraviti razlika između *primarnih* i *sekundarnih* intenzija. Intenzije su funkcije koje preslikavaju iz skupa mogućih svetova u skup ekstenzija (ekstenzija je obim jednog izraza; na primer, ekstenzija singularnih termina su individue, opštih termina su klase, ekstenzija predikata su svojstva ili klase, ekstenzija iskaza je njihova istinosna vrednost, i tako dalje; vidi Chalmers 2002b, 135–136). U skladu s tim, primarne intenzije su funkcije koje jedan

² U literaturi se ovi operatori različito nazivaju; ovde se, radi jednostavnosti, koristi Čalmersova terminologija.

izraz preslikavaju iz skupa kontraaktualnih svetova u skup ekstenzija, dok su sekundarne intenzije funkcije koje preslikavaju jedan izraz iz skupa kontračinjeničkih svetova u skup ekstenzija. Ovde se mogu uvesti i *dvodimenzionalne intenzije* koje preslikavaju jedan izraz iz uređenog skupa kontraaktualnih i kontračinjeničkih svetova u skup ekstenzija. U skladu sa principom kompozicionalnosti, termini koji čine rečenicu takođe mogu imati dve intenzije, primarnu i sekundarnu. Motivacija je pojedinih zagovornika 2-D okvira da pomoću primarnih intenzija obuhvate Fregeov smisao, a da pomoću sekundarnih intenzija obuhvate referenciju.

Primenimo rezultate 2-D okvira na analizu iskaza „Hesperus je Fosforus”. Ovaj iskaz je nužno istinit u jednom smislu, ali je kontingentno istinit u jednom drugom smislu. Istinit je u svim kontračinjeničkim svetovima, ali može biti lažan u nekom kontraaktualnom svetu. Drugim rečima, iskaz „Hesperus je Fosforus” ima nužnu sekundarnu i kontingentnu primarnu intenziju. Na taj način su unutar 2-D okvira objašnjeni nužni aposteriorni iskazi. Ovo se objašnjava time što se primarna intenzija termina „Hesperus” shvata kao „večernja zvezda”, dok se primarna intenzija termina „Fosforus” shvata kao „jutarnja zvezda”. Izgleda da je moguć bar jedan kontraaktualni svet u kome „jutarnja zvezda” i „večernja zvezda” označavaju različite nebeska tela, a ne jedno isto. S druge strane, pošto je slučaj da u aktualnom svetu „Hesperus” i „Fosforus” označavaju planetu Venus, onda, s obzirom na to da su rigidni dezinjatori, to čine i u svim kontračinjeničkim svetovima. Na ovom primeru se vidi da primarna intenzija vlastitog imena „Hesperus” odgovara određenoj deskripciji „večernja zvezda”, dok planeta Venus čini njegovu sekundarnu intenziju.

Sada ćemo ukratko prikazati tri različite verzije 2-D okvira koje će se na nekim mestima u ovom radu pominjati. Jedan od mogućih 2-D okvira je ponudio Dejvid

Kaplan, i on važi za indeksičke izraze (indeksikale, demonstrative), ali ne i za vlastita imena. Kaplan interpretira 2-D matricu pomoću sledećih dimenzija: sadržaj (*content*) izraza i kontekst izricanja. Ova razlika dolazi do izražaja ako se napravi uobičajena razlika između (indeksičkog) *tipa* rečenice i (indeksičkog) rečeničnog *tokena* (konkretnog izričaja). Kontekst izricanja u Kaplanovoj 2-D semantici igra ulogu ranije pomenutih primarnih intenzija, dok sadržaj igra ulogu sekundarnih intenzija. U slučaju indeksičkih tokena, indeksički termini direktno označavaju objekt referencije. Ipak, u različitim kontekstima oni mogu izdvajati različite objekte referencije, to jest, imati različit sadržaj. Na primer, token „Ja sam Dejvid Kaplan” je istinit kada ga izriče Dejvid Kaplan, ali je neistinit kada ga izriče Dejvid Čalmers, zato što u ovim rečenicama demonstrativ „ja” rigidni dezinicator koji označava Kaplana a ne Čalmersa. S druge strane, indeksički tipovi nemaju referenciju, ali smo uvek u stanju da na osnovu njihovog opisa odredimo kakvu će primenu imati u različitim kontekstima. Na primer, *tip* rečenice „Ja sam ovde sada” se ne odnosi ni na jednu posebnu individuu, mesto i vreme, ali je u domenu naših kognitivnih sposobnosti da znamo da će svaka njena instanca (token) biti istinita nezavisno od toga ko je izgovara. Ko god da izgovori ovu rečenicu, ona će biti istinita jer se odnosi na njega i na mesto i vreme u kojem je izgovara. Kaplan smatra da rečenični tipovi poseduju „karakter”, koji shvata kao funkciju koja preslikava jedan izraz iz konteksta u kome se izgovara rečenica u njen sadržaj. Kaplanov karakter odgovara dvodimenzionalnoj intenziji. Za razliku od indeksičkih izraza, Kaplan smatra da vlastita imena „nemaju drugog značenja osim njihovog objekta referencije”; ovde je imenovanje shvaćeno kao *esencijalno* svojstvo objekta referencije (Kaplan 1989, 562–563). U tom smislu iskaz „Hesperus je Fosforus” ima, pored nužne sekundarne, i nužnu primarnu intenziju, zato što jedno ime označava

isti objekt i u kontraaktualnim i u kontračinjeničkim svetovima. Pošto je isti slučaj i sa iskazom „Hesperus je Hesperus”, čini se da Kaplanov 2-D okvir nije u stanju da objasni u čemu je razlika između ova dva iskaza. Na taj način Kaplanova verzija 2-D nije u stanju da objasni Fregeovu zagonetku unutar eksternalističkog okvira (vidi i Chalmers 2002c, 625).

Sledeća verzija 2-D okvira je takozvana „metasemantička” verzija 2-D koju je uveo Robert Stalnaker (Stalnaker 1978; 2006). Stalnakerova teorija može da objasni nužne aposteriorne iskaze ali ne može da objasni iskaze koji su istiniti *a priori* (samim tim ni Fregeovu zagonetku). Prema metasemantičkoj verziji 2-D, ne postoje nužne primarne intenzije, jer su one određene pragmatički, pomoću komunikativne namere koju prepoznajemo kod sagovornika. Pošto, u pojedinim kontekstima, sagovornik može raspolagati pogrešnim informacijama, moguće je i da trivijalne apriorne istine budu lažne u nekom kontraaktualnom svetu (na primer, iskaz „ $7+5=12$ ” kada osoba koja ga izgovara veruje da se odnosi na oktavni, a ne na dekadni brojni sistem); samim tim bi i iskaz „Hesperus je Hesperus” mogao biti lažan u nekom kontraaktualnom svetu.

1.4.3. Epistemička verzija dvodimenzionalne semantike

Čalmersova „epistemička” interpretacija 2-D okvira (E2-D) istovremeno nudi razrešenje Fregeove zagonetke i objašnjenje modalnih iluzija. Osnovna ideja E2-D okvira je izražena u onome što Čalmers naziva „Ključna teza” (*the core thesis*):

Ključna teza: „Izrečena rečenica *S* je saznata *a priori* ako i samo ako ima nužnu primarnu intenziju.”

U E2-D okviru su epistemički i semantički pojmovi vezani jačom vezom konstitucije a ne puke koincidencije. Pored primarnih i sekundarnih intenzija, Čalmers uvodi i *epistemičke* (primarne i sekundarne) intenzije. Epistemičke intenzije su funkcije koje jedan izraz preslikavaju is skupa *scenarija* u skup ekstenzija. Scenarije, shvaćene kao epistemički moguće svetove (maksimalno konzistentne epistemičke hipoteze), takođe možemo procenjivati dvodimenzionalno kao kontraaktualne i kontračinjeničke scenarije. Na primer, ako već znamo da su Hesperus i Fosforus identični, onda nam je nezamislivo da u nekom kontračinjeničkom scenariju Hesperus bude identičan sa nekim drugim nebeskim telom. Ali ako ne znamo da li su Hesperus i Fosforus identični, onda nam je zamislivo da je Hesperus neko drugo nebesko telo (Mars, Jupiter i slično). Kontračinjenički scenariji podrazumevaju posedovanje znanja o aktualnom svetu, pa je samim tim aposteriorne prirode, dok su kontraaktualni scenariji saznati *a priori*. Apriorno saznanje se može odrediti kao istinitost u svakom kontraaktualnom scenariju. Ovo se može izraziti preko epistemičkih intenzija. Iskaz je istinit *a priori* ako i samo ako ima nužnu primarnu epistemičku intenziju, odnosno ako ne postoji nijedan kontraaktualni scenario koji ga opovrgava. Na taj način, iskaz koji je istinit *a priori* ima nužnu epistemičku intenziju. Pomoću Ključne teze se može isvesti da iskaz koji je istinit *a priori* ima i nužnu primarnu intenziju. S druge strane, iskaz nije istinit *a priori* ako i samo ako postoji bar jedan kontraaktualni scenario koji ga opovrgava, odnosno ako možemo da *zamislimo* scenario u kom pomenuti iskaz nije istinit.

Epistemičke intenzije kod Čalmersa igraju ulogu fregeovskih modusa prezentacije (Chalmers 2002c, 622). Pomoću njih su opisani scenariji. Čalmers smatra da je scenarije potrebno opisati „semantički neutralnim” rečnikom, odnosno terminima koji imaju identičnu primarnu i sekundarnu intenziju. Izrazi koji se koriste u određenim

deskripcijama („večernja zvezda”, „jutarnja zvezda”, i tako dalje.) ispunjavaju ovaj uslov. Za razliku od njih, vlastita imena nisu semantički neutralna. Videli smo ranije da vlastito ime „Hesperus” ima različitu primarnu i sekundarnu intenziju.

S druge strane, primarne intenzije zavise od *činjenica* iz kontraaktualnoga sveta. Na primer, ako u jednom kontraaktualnom svetu osoba x naiđe na vodenastu stvar, onda od činjenica toga sveta zavisi da li će ovaj opis referirati na H_2O ili XYZ. Štaviše, moguće je, prema Čalmersu, i to da u *istom* kontraaktualnom svetu, u jednom njegovom domenu, „vodenasta stvar” bude sastava H_2O , a da u drugom njegovom domenu „vodenasta stvar” bude sastava XYZ. Na taj način, u slučaju primarnih intenzija, značenje jednog izraza zavisi i od stanja stvari.

Sada se postavlja pitanje da li su modusi prezentacije isto što i smisao. Izgleda da se unutar deskriptivizma, barem kako je prikazan u § 1.4.1, podrazumeva da je to slučaj. Možda je ovo bila i Fregeova pozicija (Frege 1992; Makin 2010). U tom smislu bi i epistemičke intenzije, koje su u potpunosti određene time šta mi kao racionalni subjekti verujemo, bile identične sa smislom. Ovo bi odgovaralo jakom tumačenju fregeovska parole „smisao određuje referenciju”, po kojem je smisao sam po sebi dovoljan da odredi referenciju. Čalmers ovo ne prihvata jer smatra da se tada javlja problem kako da se objasni informativnost iskaza poput „Večernja zvezda je jutarnja zvezda” (Chalmers 2006). Ako bi jako čitanje fregeovske parole bilo tačno, ovaj iskaz ne bi bio informativan, zato što su racionalnom subjektu oba opisa dostupna, i svaki od njih je dovoljan da izdvoji isti objekt referencije.

Zato Čalmers daje prednost „slabijem” čitanju fregeovske parole koje je u skladu sa 2-D okvirom. Prema njemu, smisao, *zajedno sa činjenicama aktualnoga sveta*,

određuje referenciju. Sada se može objasniti informativnost iskaza „Večernja zvezda je jutarnja zvezda”. Naime, moguće je da u nekom kontraaktualnom svetu večernja i jutarnja zvezda izdvajaju različita nebeska tela. Pošto je prihvaćena Ključna teza, pomenuti iskaz ne predstavlja apriornu istinu.

Iz ovih razmatranja se vidi da smisao nije identičan sa epistemičkim intenzijama. Ali, smisao nije identičan ni sa primarnim intenzijama, jer one pre odgovaraju referenciji u kontraaktualnim mogućim svetovima. Tek epistemička i primarna intenzija zajedno obuhvataju, unutar Čalmersovog E-2D okvira, fregeovski pojam smisla, odnosno slabije tumačenje parole „smisao određuje referenciju”.

Sada se, uz izostavljanje određenih finesa (za detaljniji prikaz E2-D rešenja Fregeove zagonetke, vidi Chalmers 2011a) može videti na koji način E2-D okvir razrešava Fregeovu zagonetku. U slučaju iskaza „Hesperus je Fosforus”, postoji scenario koji ga opovrgava, a samim tim, na osnovu Ključne teze, i kontraaktualni svet u kom je lažan. U slučaju iskaza „Hesperus je Hesperus”, ne postoji scenario koji ga opovrgava, pa samim tim (opet na osnovu Ključne teze) ni mogući kontraaktualni svet u kojem je lažan. Ovo bi unutar Čalmersove verzije E2-D okvira obuhvatalo Fregeovu ideju da pomenuta dva iskaza imaju različit smisao. S druge strane, iskazi „Hesperus je Hesperus” i „Hesperus je Fosforus” imaju istu referenciju, jer su oba istiniti u svakom kontračinjeničkom svetu (ovo je tačno za svaku od verzija 2-D okvira).

E2-D okvir nudi rešenje Fregeove zagonetke, a takođe ga je moguće primeniti na rešavanje modalno-epistemoloških problema. U § 3.2 će biti prikazano kako se E2-D okvir koristi u Čalmersovom argumentu na osnovu zamislivosti zombija.

1.5.Modalni racionalizam

Prisetimo se na trenutak argumenta na osnovu zamislivosti u obliku u kom je prikazan u

§ 1.3:

(7) Iskaz S je zamisliv.

(8) Ako je iskaz S zamisliv, onda je iskaz S metafizički moguć.

(9) Ako je iskaz S metafizički moguć, onda su metafizičke teorije koje tvrde da je iskaz S nemoguć lažne.

(10) Metafizičke teorije koje tvrde da je iskaz S nemoguć su lažne.

U ovako izloženom argumentu nisu dovoljno jasno izložena značenja termina „zamislivo” i „mogućće”. Zato mu se može uputiti standardan prigovor, i primeniti uobičajena strategija koja se koristi u cilju pobijanja ovako iznetog argumenta. Upravo to čini Robert van Gulik, pitajući se na koji način treba čitati termin „zamisliv”(van Gulick 2003, 331–332). Naime, ako termin „zamislivo” čitamo u „slabom” smislu, recimo u uskom epistemičkom smislu poput „zamislivo s obzirom na korpus verovanja koji posedujemo”, onda je evidentno da druga premisa argumenta nije istinita, jer ono što je u skladu sa našim korpusom verovanja ne mora da predstavlja objektivno stanje stvari (da je nešto metafizički moguće). Videli smo da su modalne činjenice nezavisne od toga šta mi o njima znamo. Samim tim ni argument nije zdrav, odnosno, bar jedna od premisa mu je lažna. Ako, pak, „zamislivo” tumačimo u jakom smislu, na primer, kao „ono što se nepogrešivom rasuđivaču čini da je metafizički moguće”, tada bismo imali trivijalno izvođenje i unapred bismo pretpostavili da je rasuđivač nepogrešiv, a to je ono što tek treba dokazati (*begging the question*). Argument bi ličio na poznatu *bare*

assertibility fallacy poput: „Ja kažem: ‘kiša pada’; ja sam nepogrešiv; dakle, kiša pada.” Na taj način argument opet ne bi bio zdrav. Na kraju, kako Van Gulikov prigovor glasi, ako bismo hteli da sačuvamo istinitost premisa, neophodno je da prvu premisu argumenta čitamo u slabom smislu (čime izbegavamo trivijalno izvođenje), a da drugu premisu čitamo u jakom smislu (čime spasavamo istinitost druge premise). Ali tada bismo napravili grešku ekvivokacije, i argument ne bi bio validan, odnosno premise mu ne bi bile na pravilan način povezane. Zaključak je da argument na osnovu zamislivosti ili nije zdrav ili nije validan.

Van Gulikov prigovor je standardni način kritikovanja argumenta čiji termini nisu dovoljno jasno određeni. Ipak, postoji i standardan pokušaj da se ovakva vrsta kritike otkloni. Potrebno je pronaći adekvatno čitanje termina „zamislivo”, koje bi bilo dovoljno jako da obezbedi istinitost druge premise, ali koje ne bi bilo prejako i učinilo čitavo zaključivanje trivijalnim. Da bi ovo postiglo, potrebno je definisati pojam *zamislivost* na način da u sebi ne sadržani pojam metafizičke mogućnosti, a po svojoj prilici je neophodno i da se metafizička mogućnost adekvatnije odredi kako bi Teza modalnog racionalizma bila održiva. Upravo se u ovome sastoji pokušaj Dejvida Čalmersa. Da bismo se uverili da ovo nije tako lak zadatak, pogledajmo neke od prigovora koji su se kroz istoriju upućivali stanovištu modalnog racionalizma.

Za Čalmersov argument na osnovu zamislivosti je ključno ustanoviti koji je smisao pojma zamislivosti relevantan za upotrebu, i da li ih ima više od jednog. Videli smo da je načelni prigovor protiv argumenta na osnovu zamislivosti taj da je zamislivost epistemički pojam, a da postoje dobri razlozi da se epistemički domen razdvoji od semantičkog, logičkog ili metafizičkog domena. Za modalnost, bez obzira da li se radi o logičkoj, pojmovnoj ili metafizičkoj modalnosti, obično smatramo da je nezavisna od

onoga što mi znamo (to jest, da je *mind independent*). U izvesnom smislu je još Antoan Arno, kritikujući (preko Mersena) Dekarta u takozvanoj „četvrtoj grupi prigovora”, tvrdio da je zamislivost epistemički pojam koji zavisi od subjekta, dok je metafizička mogućnost nešto što objektivno postoji. Arno se pitao na koji način, onda, nešto što je subjektivne prirode može da bude garant objektivne egzistencije (u Cottingham, Stoothoff and Murdock. 1984, 140).

Dodatni problem za argument na osnovu zamislivosti sastoji se u tome što zamislivost treba razgraničiti od ostalih pojmova koji su mu slični, a koji po svoj prilici nisu dovoljni za opravdanje Teze modalnog racionalizma, niti premise u kojoj se tvrdi da je nešto zamislivo. Na primer, nešto se, što nam se na prvi pogled čini zamislivim, može ispostaviti nezamislivim. Za početak treba napraviti razliku između zamislivosti i razumevanja, pretpostavljanja, ili pak posedovanja (*entertainment*) neke misli. Na to su ukazivali još Džon Stjuart Mil i Tomas Rid, kritikujući Dejvida Hjuma (vidi Reid 1785, esej 4, poglavlje 3; Mill 1886, knjiga 2, poglavlja 5 i 7; detaljnija analiza njihove kritike može se naći u Casullo 1979). Jedan od primera koji ilustruje razliku između zamislivosti s jedne strane, i razumevanja, pretpostavljanja, ili pak posedovanja jedne misli s druge strane, jeste upotreba pravila izvođenja *reductio ad absurdum*. Kada primenjujemo ovo pravilo izvođenja, prvi korak koji činimo jeste da pretpostavimo tezu (takozvana *thesis for reductio*) za koju ćemo daljim izvođenjem pokazati da povlači protivrečnost. Ovaj postupak zahteva da smo u stanju da razumemo i pretpostavimo protivrečnost, odnosno da posedujemo protivrečnu misao.

Vilijem Nil je navodio primer u kom zamislivosti nije dovoljna za metafizičku mogućnost. To je primer nedokazanih matematičkih formula (Kneale 1949, 79–80). Na primer, za Goldbahovu hipotezu (*Goldbach's Conjecture*), kojom se tvrdi da svaki

paran broj, veći od dva, jeste zbir dva prosta broja, može se reći da možemo da zamislimo da je tačna (pozitivno rešenje), i da možemo da zamislimo da je netačna (negativno rešenje). Ipak, ne mogu oba rešenja biti tačna, pa ako se, na primer, ispostavi da je pozitivno rešenje Goldbahove hipoteze tačno, onda je ono, s obzirom na to da se radi o matematičkoj istini, nužno istinito. Samim tim je negativno rešenje Goldbahove hipoteze zamislivo ali nemoguće. Na taj način, nije sve što je zamislivo istovremeno i moguće.

Primeri sa svođenjem na apsurd i sa Goldbahovom hipotezom se odnose na pojmovno predstavljanje naše zamisli, koje se može izraziti u formi iskaza. Ipak, u nekim drugim slučajevima se može pokušati da se termin „zamislivo” čita u smislu perceptivne imaginacije u kojoj nam pojmovni opis scenarija nije neophodan, već je dovoljno da čulno predstavimo (najčešće putem vizualizacije) objekat ili situaciju koja nije aktualno data u opažaju. Ipak, u § 3.1 ćemo videti da imaginacija ne igra značajnu ulogu u konstruisanju argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Ako je to tačno, onda je potrebno ponuditi koncepciju zamislivosti koja bi bila nešto više od perceptivne imaginacije, a opet restriktivnija od pukog razumevanja, pretpostavljanja ili posedovanja misli. Ovaj problem je uočio i Vilbur Hart smatrajući ga je nerešivim (Hart 1988, 15).

Sledeći pokušaj je da zamislivost poistovetimo s modalnim intuicijama. Pojam *intuicija* se može shvatiti na mnogo različitih načina, i o tome će biti više reči u § 1.5.3 i u § 4.2.2. Na ovom mestu intuicije možemo shvatiti kao verovanja koja nam izgledaju samoočigledno istinita. Često se intuicije shvataju kao *neizvedena* verovanja koja, usled njihove samoočiglednosti, prihvatamo kao istinita. Na primer, filozofi i matematičari su često skloni da intuitivno prihvatljiva verovanja izaberu kao aksiome svog sistema

verovanja. Verovanja sama po sebi nisu dovoljna da ubedimo nekoga u argumentovanoj raspravi, dok se čini da kad nam je nešto intuitivno prihvatljivo imamo prava da od ostalih učesnika u debati tražimo da se oko toga s nama slože. Ipak, čini se da postoje slučajevi u kojima ljudi ne dele iste intuicije (na primer, u etičkim sporovima), odnosno da dolazi do sukoba intuicija, i da stoga nemamo uvek prava da od drugih zahtevamo da dele iste intuicije kao i mi. U tom smislu mogao bi se razumeti stav mnogih filozofa da su intuicije zamaskirana verovanja koja se kriju iza termina „intuicija” koji nam u psihološkom smislu zvuči mnogo autoritarnije (vidi Williamson 2007, 215).

Takođe, ne samo da postoje slučajevi u kojima sagovornici dele uzajamno protivrečne intuicije, već postoje i slučajevi u kojima se ispostavilo da intuitivno prihvatljivi iskazi nisu istiniti. Verovanje u intuicije kao u samoočigledne istine uzdrmano je brojnim primerima. Poznat je slučaj sa Plejferovim aksiomom (kroz tačku van prave postoji samo jedna prava paralelna s tom pravom) koji predstavlja preformulaciju Petog postulata Euklidove geometrije. Ovaj aksiom je intuitivno prihvatljiv, ali je u geometriji Lobačevskog pokazano da se može odbaciti bez stvaranja protivrečnosti. Takođe, Rasel je pokazao da takozvana „naivna teorija skupova” koja je zasnovana na samoočiglednim principima (definiciji skupa kao kolekciji objekata koji poseduju zajedničko svojstvo, i na Kantorovom aksiomu po kom za svako svojstvo postoji skup čiji su članovi objekti koji to svojstvo poseduju), vodi u protivrečnost (takozvani „Raselov paradoks”, vidi Russell 1902/1967). U tom smislu se smatra da su intuicije pogrešive. Kao što smo videli § 1.3, zagovornici umerenog racionalizma u modalnoj epistemologiji smatraju da intuicije, bez obzira što su pogrešive, i dalje mogu služiti kao dovoljno pouzdana evidencija za naša verovanja, analogno percepciji koja je se, uprkos tome što je pogrešiva, može koristiti kao dovoljno pouzdana evidencija u

nauci. Ipak, u našem slučaju, ako su intuicije pogrešive, i ako „zamislivo” čitamo u smislu „intuitivno”, onda Teza modalnog racionalizma nije održiva, pošto se njom tvrdi da zamislivost *povlači* metafizičku mogućnost, a ne da je pogrešiv ali dovoljno pouzdan vodič ka njoj. Zato, ako želimo da sačuvamo Tezu modalnog racionalizma, neophodno je pokazati da se zamislivost može razgraničiti od ovako shvaćenih intuicija, ili barem da se na njih ne svodi. O ovome će biti više reči u § 1.5.3.

Još jedan, veoma značajan, primer govori protiv argumenta na osnovu zamislivosti. To su već navedeni Kripkeov primer nužnih aposteriornih iskaza „Hesperus je Fosforus”, „Voda je H₂O”, „Toplota je kretanje molekula” i sličnih. Pošto nužni aposteriorni iskazi nisu apriorne istine, nama *izgleda* da mogu biti lažni. Na primer, čini nam se da je moguće da su Hesperus i Fosforus dva različita nebeska tela, kao i da je moguće da voda ima drugačiju molekularnu strukturu, recimo XYZ. Ipak, pošto su nužni aposteriorni iskazi nužno istiniti to je metafizički nemoguće. U tom smislu je to što nam se čini da je moguće da nužni aposteriorni iskazi budu lažni *modalna iluzija*, i metafizički je nemoguće.

U § 1.4.2 smo videli način na koji je Kripke objasnio kako su modalne iluzije moguće. Prema Kripkeu, modalne iluzije nam uvek ukazuju na nešto što je zaista moguće, ali to je nešto što je drugačije od onoga što smo prvobitno mislili da zamišljamo. U tom smislu je Kripke je ponudio i *modalnu psihoanalizu*; on je prvi filozof koji ne samo da je tvrdio da je nešto moguće ili nemoguće, već je pokušao i da nas ubedi da prihvatimo da kada nam se čini da zamišljamo jedan scenario, mi u stvari zamišljamo nešto sasvim drugo (Yablo 2006, 334–335). Na primer, kada zamišljamo da voda nije sastava H₂O, mi ne zamišljamo *vodu*, već *tečnost* koja ima kvalitativna svojstva vode (*watery stuff*). U tom smislu iskaz „Voda je sastava XYZ” ne samo da je

metafizički nemoguć, već je i *nezamisliv*. Stiven Jablo zastupa nešto blaži stav, smatrajući da tek *pošto* je ustanovljeno da je voda sastava H₂O, iskaz „Voda je XYZ” postaje nezamisliv. U ovom kontekstu, zamislivo je da je voda sastava H₂O, ali je ova zamislivost aposteriornog karaktera, pošto zavisi od saznanja činjenica iz aktualnog sveta. Pošto se Tezom modalnog racionalizma tvrdi da mi imamo *aprioran* pristup u metafizičku modalnost, navedena vrsta zamislivosti nije u stanju da je opravda. Zato treba pronaći relevantna smisao zamislivosti koji će izaći u susret Kripkeovim primerima.

1.5.1. Zamislivost: traženje relevantnog smisla

Ovakve i slične rezultate iz prethodnog pododeljka Čalmers je imao pred sobom pre nego što je pokušao da odredi adekvatno značenje termina „zamislivo” i „moguće”, koji bi mogli da podrže stanovište modalnog racionalizma. Čalmers nudi taksonomski prikaz pojma *zamislivost*, koristeći se do tada poznatim distinkcijama, i uvodeći nove distinkcije i nove kombinacije različitih vrsta smisla zamislivosti.

Prema Čalmersu, za početak se može napraviti razlika između *prima facie* zamislivosti, *secunda facie* zamislivosti, i idealne zamislivosti (Chalmers 2002a, 147–149). *Prima facie* zamislivost je slučaj u kom nam se na prvi pogled, bez detaljnijeg promišljanja, čini da je određeni iskaz neprotivrečan. Postoje neke situacije koje određenoj osobi (recimo, prosečnom članu jedne zajednice) nisu čak ni *prima facie* zamislive. Na primer, stav „2+2=5” je za prosečnog člana naše zajednice *prima facie* nezamisliv. Ipak, postoje slučajevi u kojima se prosečnom članu zajednice jedan iskaz može učiniti zamislivim, a da se to, nakon pažljivijeg rezonovanja, na primer, od strane

nekog eksperta, pokaže kao protivrečna zamisao. Na primer, neko ko se ne bavi geometrijom može pomisliti da je moguće da postoji trougao oko koga se ne može opisati krug, ali matematičar lako može da dokaže da je to protivrečna zamisao. Zato se čini da nam je potreban pouzdanija vrsta zamislivosti od *prima facie* zamislivosti.

Secunda facie zamislivost je obično slučaj u kom se jednom ekspertu, nakon ozbiljnog promišljanja, čini da je određeni iskaz neprotivrečan. Ali moguće je da čak i eksperti ponekad greše u svojim procenama. Ovo ilustruje ranije pomenuta „naivna teorija skupova” koju je opovrgao Rasel konstruišući paradoks skupa svih skupova (Russell 1902/1967, 124–125). U slučaju *secunda facie* zamislivosti, zamisao eksperta je opovrgnuta ukazivanjem na duboku protivrečnost, koja nije lako uočljiva. Navedeni primeri pokazuju da postoje slučajevi *prima facie* i *secunda facie* zamislivosti koji su logički nemogući, to jest, koji se nakon još pažljivijeg rezonovanja ispostavljaju kao nezamislivi. Samim tim nemamo dobrog razloga da ove dve vrste zamislivosti koristimo u premisi (1). Takođe, zajedničko za *prima facie* i *secunda facie* zamislivost je da se nakon pažljivijeg rezonovanja može opovrgnuti naša početna zamisao, odnosno moguće je postojanje boljeg rasuđivača koji je u stanju da opovrgne nečiju zamisao. Zato su ove dve vrste zamislivosti nedovoljne da podrže prvu premisu argumenta na osnovu zamislivosti.

Zato Čalmers uvodi pojam *idealne zamislivosti*, koji definiše na negativan način kao „neopovrgljivost boljim rezonovanjem” (Chalmers 2002a, 148). Zapravo, njegov pojam idealne zamislivosti je definisan ukazivanjem na nedostatke koje imaju prethodna dva pojma, *prima facie* i *secunda facie* zamislivost, i pokušajem da se ti nedostaci definicijom otklone. U slučaju idealne zamislivosti bolji rasuđivač ne postoji, odnosno nije ukazano na skrivenu protivrečnost naše zamisli. To što je idealna zamislivost

definisana uz pomoć negativne definicije za Čalmersa nije problem, jer smatra da su i drugi, bazičniji pojmovi u epistemologiji negativno definisani. Na primer, pojam *znanje* se može definisati negativno kao „neopovrgljivost boljim opravdanjem” (Chalmers 2002a, 148), i tako dalje. Čalmers želi da izbegne probleme koji se javljaju ako se idealna zamislivost definiše kao „ono što se nepogrešivom rasuđivaču čini da je moguće”, gde bismo imali isti problem kao onaj na koji je ukazao Van Gulik, a koji smo pomenuli u § 1.5. Tada bi zaključivanje bilo trivijalno, jer bismo u prvoj premisi argumenta eksplicitno prepostavili da je iskaz koji zamišljamo moguće istinit, a to je upravo ono što bi trebalo dokazati.

Svojom definicijom idealne zamislivosti Čalmers prebacuje *teret dokaza* na skeptika; sada je na skeptiku obaveza da ukaže na boljeg rasuđivača koji bi pokazao da naša zamisao skriva protivrečnost. Takođe, idealna zamislivost se shvata kao *racionalan*, a ne psihološki pojam, jer je u situaciji u kojoj ne postoji bolji rasuđivač racionalno da prihvatimo iskaz koji zamišljamo kao istinit. Ovo je veoma važna komponenta Čalmersovog određenja idealne zamislivosti.

Izgleda da je idealna zamislivost povezana sa logičkom mogućnošću, odnosno sa zamišljanjem scenarija koji ne protivreči zakonima logike. Ipak, još je važnije naglasiti da je u pojmu idealne zamislivosti sadržana i *pojmovna* mogućnost (vidi Chalmers 1999, 477). Sledeći Čalmersov pasus sugerise da je u slučaju idealne zamislivosti teret dokazivanja na skeptiku, a takođe nam sugerise da je nešto logički moguće zato što je pojmovno moguće (Chalmers 1996, 96):

„Uopšteno govoreći, određeni teret dokaza jeste na onima koji tvrde da je određeni opis logički *nemoguć*. Ako neko zaista veruje da je jednu milju

visok monocikl logički nemoguć, onda on mora navesti gde se nalazi protivrečnost, bilo eksplicitno, bilo implicitno. Ako nije u stanju da odredi bilo šta što se tiče intenzija pojmova ‘dugačak jednu milju’ i ‘monocikl’, a što bi moglo da vodi u protivrečnost, tada njegov stav neće biti uverljiv.”

Mada to Čalmers eksplicitno ne pominje, kod njega se mogu naći dva smisla idealne zamislivosti. Prvi bi se mogao nazvati „idealizovani” pojam idealne zamislivosti, po kom idealna zamislivost predstavlja slučaj u kom smo oslobođeni svih logičko-matematičkih greški, odnosno slučaj u kom smo lišeni akcidentalnih kognitivnih ograničenja koja aktualno imamo, dok bi se drugi smisao idealne zamislivosti mogao nazvati „neidealizovani” smisao; po ovom drugom smislu idealne zamislivosti, mi se u poziciji idealne zamislivosti nalazimo onda kada u našoj zajednici ne postoji bolji rasuđivač koji može da nas opovrgne, drugim rečima, kada je za nas racionalno da prihvatimo da je korpus naših verovanja neprotivrečan (Chalmers 2002a, 148). Jasno je da neidealizovani smisao idealne zamislivosti ne povlači idealizovani smisao idealne zamislivosti: možemo se nalaziti u zajednici u kojoj niko nije u stanju da opovrgne naše rezonovanje, a da pritom, usled ograničenih sazajnih sposobnosti, nismo u stanju da zamislimo scenario koji je potpun. Videćemo kasnije da se ova razlika u nekim slučajevima može pokazati kao bitna.

Ako je ova interpretacija tačna, onda se primeri koje Čalmers navodi mogu interpretirati na nešto drugačiji način od onoga na koji on to čini. Na primer, Čalmers koristi distinkciju između *prima facie* i idealne zamislivosti sa ciljem da odgovori na prigovore poput onog sa Goldbahovom hipotezom koji je uputio Vilijem Nil. Čalmers smatra da se u slučaju Goldbahove hipoteze mi nalazimo u poziciji *prima facie*

zamislivosti, i da, zbog ograničenosti naših saznajnih sposobnosti, nismo u stanju da odredimo da li je ona tačna ili ne. To ne znači da, kada bismo se nalazili u idealizovanim uslovima, ne bismo mogli da znamo njenu istinosnu vrednost. Ovo nam može sugerisati da se mi u slučaju Godlbahove hipoteze ne nalazimo u „idealizovanom” smislu idealne zamislivosti. Ipak, to još uvek ne znači da se ne nalazimo u „neidealizovanom smislu” idealne zamislivosti. Mogli bismo, na primer, reći da je zamislivo da je Goldbahova hipoteza tačna, i da niko u našoj zajednici nije u stanju da nas opovrgne.

Čalmersov pojam idealne zamislivosti je nešto više od pukog razumevanja, pretpostavljanja ili posedovanja neke misli, s obzirom na to da mi možemo razumeti (pretpostaviti) protivrečne iskaze, a da oni često nisu ni *prima facie* zamislivi. U tom smislu Čalmersova koncepcija idealne zamislivosti izbegava one prigovore koje su Dejvidu Hjumu upućivali Džon Stjuart Mil i Tomas Rid. Ipak, pojam idealne zamislivosti još uvek nije sam po sebi dovoljan da odgovori na ostale prigovore koji se mogu uputiti modalnom racionalizmu. Njime se još ne objašnjavaju slučajevi nužnih aposteriornih sudova niti misaoni eksperimenti koji prevazilaze granice perceptivne imaginacije. Zato Čalmers uvodi dodatna određenja pojma zamislivosti.

Sledeći pojmovni par, koji Čalmers uvodi pod uticajem Van Klevea i Stivena Jabloa (van Cleve 1983; Yablo 1993), predstavlja razliku između *pozitivne* i *negativne* zamislivosti. Negativna zamislivost je slučaj u kom pretpostavku koju zamišljamo nismo u stanju da odbacimo apriornim rezonovanjem. Ako nismo u stanju da taj iskaz odbacimo i nakon pažljivog rezonovanja, i kada ne postoji bolji rasuđivač koji može da nas opovrgne, onda se nalazimo u poziciji idealne negativne zamislivosti. Pozitivna zamislivost pretpostavlja negativnu zamislivost, ali je još zahtevnija, jer nalaže

konstruisanje *situacije* ili *scenarija* koji *verifikuje* iskaz koji zamišljamo kao istinit. U tom smislu je pozitivna zamislivost *objektnog* karaktera, jer je njen sadržaj sama situacija ili scenario koji zamišljamo (vidi Chalmers 2002a; Yablo 1993). Čalmers ponekad povezuje pozitivnu zamislivost sa imaginabilnošću (*imaginability*) i sa modalnim intuicijama (*modal intuition*). Neko stanje stvari zaista možemo da vizualizujemo (na primer, možemo da vizualizujemo krilatog konja). Ovo su uobičajeni slučajevi perceptivne imaginacije. Ipak, postoje slučajevi kada su objekti koje zamišljamo suviše veliki ili suviše mali, kao na primer veliki istorijski događaj ili mikrofizička struktura nekog predmeta. Ovakvu situaciju nismo u stanju da precizno vizualizujemo ili na neki drugi način čulno predstavimo. Pa ipak, može se reći da smo u stanju da *pojmovno* prikažemo situaciju koju zamišljamo, odnosno da imamo *konceptiju* o situaciji u kojoj se neki istorijski događaj dešava ili u kojoj određeni predmet ima određenu mikrofizičku strukturu. Takođe, postoje slučajevi koje *u principu* ne bismo mogli čulno da predstavimo, recimo kada zamišljamo biće koje se ne može percipirati. Filozofski su interesantni i slučajevi u kojima ne možemo perceptivno *razlikovati* dve različite situacije. Na primer, ne možemo perceptivno razlikovati situaciju u kojoj postoje svesna bića od situacije u kojoj postoje njihovi fizički dvojnici koji ne poseduju svest (filozofski zombiji). Pa ipak, mi i dalje znamo da situacija koju zamišljamo *verifikuje* iskaz koji zamišljamo kao istinit (Chalmers 2002a, 150–152).

Može se napraviti razlika između *prima facie* pozitivne zamislivosti i *idealne* pozitivne zamislivosti. Ova razlika nam omogućava da uočimo vrste grešaka koje možemo napraviti prilikom konstruisanja misaonih eksperimenata. U osnovi se nalaze dva uzroka. Prvi je slučaj kada situacija koju zamišljamo krije neopaženu protivrečnost, na primer, kada zamišljamo geometrijski objekt za kog se naknadno uoči da su mu

pripisana protivrečna svojstva. Druga vrsta slučaja je kada na pogrešan način *interpretiramo* situaciju, odnosno kada mislimo da situacija koju zamišljamo verifikuje jedan iskaz, a zapravo verifikuje neki drugi. Na primer, kada verujemo da smo pozitivno zamislili rešenje Goldbahove hipoteze pukim zamišljanjem matematičara kome se uručuje nagrada za njeno rešenje. Ovo bi bio slučaj u kom pozitivno zamišljamo dodelu nagrade, a ne matematički dokaz Goldbahove hipoteze. U slučaju da nismo napravili neku od ovih grešaka, nalazimo se u poziciji idealne pozitivne zamislivosti (vidi Chalmers 2002a).

Čini se da Čalmersovu koncepciju idealne pozitivne zamislivosti možemo interpretirati barem na dva načina, što će u kasnijem radu biti od značaja. Prvi, „idealizovani” smisao idealne pozitivne zamislivosti bi bio slučaj u kom zamišljamo *scenario* na način da smo u stanju da ponudimo koherentan i potpun kvalitativan opis epistemički mogućeg sveta. Drugi, „neidealizovani” smisao idealne pozitivne zamislivosti predstavljao bi zamišljanje *situacije* koju ni nakon pažljivog rezonovanja nismo u stanju da odbacimo kao irelevantnu ili nekoherentno opisanu (Chalmers 2002a, 151). Definicija idealne pozitivne zamislivosti je podešena tako da zadovoljava ono što Čalmers naziva „princip realizacije” (*plenitude principle*) (Chalmers 2006, 81):

Princip realizacije: Iskaz *S* je epistemički moguć ako i samo postoji scenario koji ga verifikuje.

Na nivou *prima facie* zamislivosti jasna je razlika između pozitivne i negativne zamislivosti. Razlika se ogleda u tome što pozitivna zamislivost zahteva konstruisanje scenarija (situacije) koji na *nedvosmislen* način verifikuje iskaz koji zamišljamo, dok je u slučaju negativne zamislivosti jedan isti scenario (situacija) *subdeterminisan*

međusobno protivrečnim iskazima koje zamišljamo. Čalmers ovu razliku ilustruje na sledeći način. Za primer negativne zamislivosti uzima slučaj sa nejasnim predikatima. Poruka paradoksa nejasnih predikata, recimo Čelavca, jeste da ne postoji tačno određena granica (u ovom slučaju, tačan broj dlaka na glavi) između ćelavog čoveka i onog koji nije ćelav. Ako pređemo na teren zamislivosti, ispostavlja se da ne postoji situacija koji nedvosmisleno potvrđuje iskaz „Osoba x je ćelava” i u isto vreme opovrgava iskaz „Osoba x nije ćelava”. Samim tim ni Princip realizacije nije zadovoljen i imamo slučaj negativne zamislivosti. Nilov primer sa Goldbahovom hipotezom bi takođe spadao u slučaj (*prima facie*) negativne zamislivosti. S druge strane, zamislivost zombija za Čalmersa predstavlja slučaj pozitivne zamislivosti. Jer situacija u kojoj zamišljamo našeg mikrofizičkog dvojnika koji ne poseduje subjektivna iskustva nedvosmisleno potvrđuje iskaz „Zombiji su zamislivi” a ne „Svesna bića su zamisliva”. Problem subdeterminacije se ovde ne javlja, Princip realizacije je zadovoljen, pa samim tim imamo slučaj pozitivne zamislivosti (Chalmers 2002a, 181). Kasnije ćemo ispitati da li se može napraviti razlika između idealne pozitivne i idealne negativne zamislivosti.

Distinkcija između pozitivne i negativne zamislivosti omogućava Čalmersu da potraži relevantne slučajeve zamislivosti koji prevazilaze granice perceptivne imaginacije, i da, kao što će se videti, na bliži način odredi Tezu modalnog racionalizma. Ipak, još uvek ostaje potreba da se odgovori na izazove kripkeovske modalne psihoanalize.

Da bi odgovorio na ovaj problem, Čalmers uvodi razlikovanje između *primarne* i *sekundarne* zamislivosti (Chalmers 2002a, 156–159), a ovo razlikovanje je i pod uticajem Kripkeovog objašnjenja modalnih iluzija i 2-D okvira (pomenuti su § 1.4.2).

Kao što se može napraviti razlika između kontraaktualnih i kontračinjeničkih mogućih svetova, tako se može napraviti razlika između kontraaktualnih i kontračinjeničkih scenarija (situacija). Primarna zamislivost je kada zamišljamo da je nešto slučaj u *aktuelnom* scenariju (situaciji), dok je sekundarna zamislivost slučaj u kome zamišljamo da *bi nešto bilo slučaj* s obzirom na informacije o aktuelnom svetu koje posedujemo. Drugim rečima, primarna zamislivost podrazumeva zamišljanje kontraaktualnog scenarija (situacije), dok sekundarna zamislivost podrazumeva zamišljanje kontračinjeničkog scenarija (situacije). Ove dve vrste zamislivosti se mogu vrednovati preko *epistemičkih intenzija* (vidi § 1.4.3). Kontračinjenički scenariji podrazumevaju posedovanje znanja o aktuelnom svetu koje je aposteriorne prirode, dok su kontraaktualni scenariji saznati *a priori*. Pomoću primarne zamislivosti i primarnih intenzija se može definisati apriorno saznanje. Apriorno saznanje je verifikovano u svakom kontraaktuelnom scenariju, odnosno ima nužnu primarnu epistemičku intenziju. S druge strane, iskaz nije istinit *a priori* ako i samo ako postoji bar jedan kontraaktuelni scenario koji ga opovrgava, odnosno ako možemo da *zamislimo* scenario u kom pomenuti iskaz nije istinit. Distinkcija između primarne i sekundarne zamislivosti je važna distinkcija za Čalmersa, i on smatra da su je brojni filozofi prevideli, čime su suviše rano odustali od odbrane Teze modalnog racionalizma. Pomoću ove distinkcije se može objasniti Kripkeove modalna psihoanaliza (vidi § 1.4.2): iskaz „Voda je sastava XYZ” je *sekundarno* nezamisliv (pošto *znamo* da je u aktuelnom svetu voda sastava H₂O), ali je *primarno* zamisliv („Voda nije sastava XYZ” nije *a priori*).

Sekundarna zamislivost je aposteriornog karaktera, jer zavisi od otkrivenih istina iz aktuelnog sveta. Samim tim ne može da podrži Tezu modalnog racionalizma kojom se traži *aprioran* pristup modalnosti. Primarna zamislivost je apriornog karaktera, jer ne

zavisi od poznavanja činjenica iz aktualnog sveta, već samo ukazuje na mogućnost da se scenario, razmotren *kao da* je aktualan, vrednuje (Chalmers 2002a, 158). Zato je primarna zamislivost relevantni smisao zamislivosti koji Čalmers koristi u opravdanju modalnog racionalizma.

Čalmers takođe ukazuje na to da postoji *primarno-sekundarna* zamislivost u kojoj zamišljamo kontraaktualni *scenario* u kom se tvrdi da je nešto sekundarno (metafizički) *moguće* (Chalmers 2002a, 198–199). Primarno-sekundarna zamislivost je *aposteriornog* karaktera, s obzirom da podrazumeva znanje o aktualnom svetu na kom je sekundarna zamislivost zasnovana. U tom smislu primarno-sekundarna zamislivost nije relevantna za ispitivanje Teze modalnog racionalizma, kojom se tvrdi da postoji apriorni pristup metafizičkoj modalnosti. Kasnije ćemo (vidi § 4.4.3) videti da se na neke prigovore Čalmersovom argumentu može odgovoriti da su oni zasnovani na korišćenju primarno-sekundarne zamislivosti. Koristeći se pomenutim distinkcijama, Čalmers je izdvojio dva relevantna smisla zamislivosti koja pretenduju da zadovolje Tezu modalnog racionalizma: *idealnu pozitivnu primarnu* zamislivost i *idealnu negativnu primarnu* zamislivost. Ova dva pojma pretenduju na apriorni pristup metafizičkoj modalnosti, s obzirom na to da je primarna zamislivost apriornog karaktera.

S druge strane, videli smo u § 1.4.2 da 2-D okvir pravi razliku između kontraaktualnih i kontračinjeničkih mogućih svetova. Kontračinjenički mogući svetovi odgovaraju „uobičajenom” smislu metafizičke mogućnosti, a pošto zavise od poznavanja činjenica iz aktualnog sveta, u bitnoj meri su aposteriornog karaktera. Ipak, izgleda da primarna mogućnost ne zavisi od činjenica iz aktualnog sveta. Zato Čalmers smatra razložnim pretpostaviti da je primarna mogućnost dostiživa *a priori*, i da se može povezati sa pojmom primarne zamislivosti, odnosno, u našem slučaju, sa pojmom

idealne pozitivne primarne zamislivosti i sa pojmom *idealne negativne primarne zamislivosti*. Sledeća teza izražava tu ideju (Chalmers 2006, 82):

Metafizička realizacija (*metaphysical plenitude*): za svaki iskaz *S* važi da ako je iskaz *S* epistemički moguć, onda postoji *kontraaktualni* mogući svet koji verifikuje iskaz *S*.

Princip realizacije i Metafizička realizacija nam omogućavaju da tvrdimo ono što Čalmers naziva „slabi modalni racionalizam” (*weak modal rationalism*) (Chalmers 2002a, 194).

Slabi modalni racionalizam: Idealna pozitivna primarna zamislivost povlači primarnu mogućnost.

Na taj način je, u kontekstu zasnivanja modalnog racionalizma, povezan relevantan pojam zamislivosti sa relevantnim pojmom metafizičke mogućnosti (u sledećem pododeljku ispitaće se da li idealna negativna primarna zamislivost povlači primarnu mogućnost). U svetlu izvedenih pojmovnih distinkcija, Slabi modalni racionalizam deluje plauzibilno. Čalmers ovu tezu ne dokazuje, ali smatra da postoje dobri razlozi da se kao pretpostavka prihvati. On ukazuje da odbacivanje premisa Metafizičke realizacije vodi neželjenim posledicama koje treba izbegavati iz metodoloških razloga, pošto bi to podrazumevalo da postoji scenario koji verifikuje iskaz koji zamišljamo, ali da taj iskaz nije istinit ni u jednom *kontraaktualnom* svetu, to jest, da je primarno nemoguć. Kao što smo videli ranije, standardni slučajevi nužnih aposteriornih sudova ne podržavaju ovakav stav, jer nužni aposteriorni sudovi imaju *kontingentnu* primarnu i nužnu sekundarnu intenziju. Za negiranje Metafizičke realizacije su potrebne jače nužnosti od onih koje je moguće naći u Kripkeovim primerima, odnosno potrebni su iskazi koji bi

imali nužnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju, a koji bi, uprkos tome, usled pojmovne nezavisnosti njihovih konstituenta, bili saznati *a posteriori*. Ovakvu nužnost Čalmers naziva „jaka metafizička nužnosti” (*strong metaphysical necessity*). Premda postoje brojni zagovornici ove teze, Čalmers smatra da je ova teza krajnje neplauzibilna i da ne postoje jasni slučajevi koji joj idu u prilog, a da je trebamo odbaciti i iz metodoloških razloga (vidi § 4.3 u kome će biti više reči o Tezi jake nužnosti).

Na taj način je *teret dokaza* prebačen na kritičare modalnog racionalizma, i oni moraju da ponude jasan primer koji može da podrži Tezu jake nužnosti. Prebacivanje tereta dokaza je, dijalektički posmatrano, najznačajnije dostignuća Čalmersove odbrane modalnog racionalizma.

1.5.2. Jaki, slabi i čisti modalni racionalizam

U prethodnom pododeljku bio je prikazan Slabi modalni racionalizam. Čalmersa još interesuje i to da li su idealna pozitivna primarna zamislivost i idealna negativna primarna zamislivost koekstenzivni pojmovi, odnosno da li je teza kojom se tvrdi da jesu, a koju naziva „čisti modalni racionalizam” (*pure modal rationalism*), istinita. Ovo je interesantno pitanje, zato što, ako bi odgovor bio potvrđan, modalni racionalisti bi se nalazili u dosta lagodnijoj poziciji, pošto prilikom konstruisanja argumenta na osnovu zamislivosti ne bi bili u obavezi da konstruišu scenario (situaciju) koji verifikuje njihov stav, već bi bilo dovoljno samo to da nisu u stanju da svoju zamisao opovrgnu apriornim rezonovanjem.

U prethodnom pododeljku smo takođe videli da *prima facie* negativna zamislivost ne može da zadovolji Princip realizacije. Ipak, moglo bi se tvrditi da barem

u slučaju *idealne* negativne primarne zamislivosti postoji *scenario* koji na nedvosmislen način verifikuje iskaz koji zamišljamo, i da se Princip realizacije može zadovoljiti. To bi bio slučaj ako bismo prihvatili ono što Čalmers naziva „dokučivost istine” (*scrutability of truth*) po kojoj je potpuni kvalitativni opis scenarija dovoljan uslov za *epistemičku potpunost*, to jest znanje (ili logičku izvodivost) svake istine o tom svetu. Čalmers razmatra dve vrste kontraprimera protiv Čistog modalnog racionalizma koje naziva „nerazrešene nezamislivosti” (*open inconceivabilities*) i „nedokučivost istine” (*inscrutability of truth*). Već njihov naziv ukazuje na to zašto Čalmers potencijalno nepravnu klasu ovih iskaza naziva „zona sumraka” (*twilight zone*) (Chalmers 2002a, 174).

Nerazrešene nezamislivosti se odnose na iskaze koje ne možemo da odbacimo ni nakon pažljivog apriornog rezonovanja, ali takođe nismo u stanju ni da konstruišemo pozitivan scenario koji bi ih potvrdio. Najplauzibilniji kandidati protiv Čistog modalnog racionalizma su iskazi „Postoje nezamislive osobine sveta” i „Ne postoji kvalitativno potpun opis sveta” (Chalmers 2002a, 174). Ne vidi se kako bismo ovakve stavove mogli da odbacimo *a priori*, a čini se i da ne postoji scenario koji ih verifikuje. Stoga je Čisti modalni racionalizam u velikoj meri kontroverzna teza. Iako Čalmers veruje da nije jasno da ovi slučajevi opovrgavaju Čisti modalni racionalizam, čini se je na njemu teret dokaza da to i pokaže.

Tezu da idealna *negativna* primarna zamislivost povlači primarnu mogućnost Čalmers naziva „jaki modalni racionalizam” (*strong modal rationalism*). Ova teza je održiva ako, pored ostalih premisa, prihvatimo i Dokučivost istine, pošto se samo tada može dobiti Teza realizacije koja je navedena u prethodnom pododeljku. Na taj način je Nedokučivost istine – odnosno teza po kojoj *potpuni kvalitativni opis* sveta nije

dovoljan uslov za *epistemičku* potpunost, to jest znanje (ili logičku izvodivost) svake istine o tom svetu – potencijalni kontraprimer za Jaki modalni racionalizam. Čalmers razmatra nekoliko potencijalnih primera Nedokučivosti istine, od kojih će dva biti pomenuta. Prvi primer je poznata i široko diskutovana *epistemička* teorija nejasnosti (Williamson 1994), po kojoj su iskazi u kojima se koriste nejasni predikati, poput iskaza „Osoba x je ćelava”, istiniti ili lažni, ali da mi, zbog ograničenja naših sazajnih sposobnosti, to nikada ne možemo znati. Na taj način, potpuni opis sveta nije dovoljan da nam svaka istina o njemu bude epistemički dostupna. Čalmers jednostavno odbacuje Vilijamsonovu teoriju nejasnih predikata upravo jer smatra da je odbacivanja Slabog modalnog racionalizma njena neželjena posledica.

Drugi zanimljiv primer u prilog Nedokučivosti istine predstavlja Hipoteza kontinuuma (*Continuum Hypothesis*), po kojoj ne postoji kardinalnost koja se nalazi između kardinalnosti skupa prirodnih brojeva i kardinalnosti skupa realnih brojeva. Za razliku od Goldbahove hipoteze, za Hipotezu kontinuuma je *dokazano* da je nezavisna u odnosu na Cermelo-Frankelov sistem kome je dodata aksioma izbora (Cohen 1964). Zato imamo dobrog razloga da verujemo da se u pogledu nje nalazimo u poziciji idealne zamislivosti. U svetlosti Gedelove teoreme nepotpunosti, mogli bismo pomisliti da se među istinama koje se ne mogu dokazati nalazi i Hipoteza kontinuuma. Ako bi, na primer, Hipoteza kontinuuma bila nedokaziva, ali ipak istinita, onda bi teza Dokučivosti istine bila lažna. Čalmers smatra da je ovaj primer najozbiljniji kandidat za odbacivanje Jakog modalnog racionalizma, ali takođe smatra da nije jasno da li to zaista i uspeva. Ipak, nije baš najjasnije na koji tačno način Čalmers izlazi na kraj sa primerom Hipoteze kontinuuma. On nudi nekoliko mogućnosti (Chalmers 2002a, 180). Prva mogućnost je da se tvrdi da se za Hipotezu kontinuuma ne može reći ni da je istinita ni da je lažna.

Teza, po kojoj se istinosna vrednost „tačno” ili „netačno” ne može pripisati Hipotezi kontinuuma, može se shvatiti barem na dva načina. Može se, u duhu polivalentnih logika, tvrditi da Hipoteza kontinuuma ima istinosnu vrednost „neodređeno”. Iako je Čalmers sklon ovom rešenju, čini se da je ovaj manevar uveden *ad hoc* kako bi se Jaki modalni racionalizam spasio od prigovora Nedokučivosti istine. Slična stvar bi bila i u slučaju da se, u strosnovskom duhu (vidi Strawson 1950), tvrdi da Hipoteza kontinuuma predstavlja prazan iskaz, odnosno iskaz koji je smislen, ali kome nema smisla pripisivati istinosnu vrednost. Drugi ponuđeni odgovor od strane Čalmersa jeste taj da mi nismo u obavezi da prihvatimo zakon isključenja trećeg. Ovo tvrđenje je u duhu intuicionizma, i osnovna ideja koja iza njega stoji jeste ta da se o istinitosti jedne formule može govoriti samo ako smo u stanju da je dokažemo. Imajući u vidu da Čalmers, kao što ćemo videti u § 4.1.1, prihvata sistem S5 modalne logike, ovo rešenje je čudno, s obzirom na to da se intuicionizam obično kombinuje sa slabijim sistemom S4 modalne logike, a ne sa sistemom S5. Takođe, izgleda da ponuđeno intuicionističko rešenje dovodi u pitanje razlikovanje između *prima facie* negativne primarne zamislivosti i idealne negativne primarne zamislivosti. Naime, Čalmers smatra da je slučaj s Hipotezom kontinuuma različit od slučaja s Goldbahovom hipotezom zato što predstavlja slučaj idealne, a na *prima facie* zamislivosti, pošto imamo dokaz da se Hipoteza kontinuuma ne može dokazati, što nije slučaj s Goldbahovom hipotezom. Pa ipak, možda bismo mogli reći da i Hipoteza kontinuuma, slično Goldbahovoj hipotezi, predstavlja slučaj *prima facie* zamislivosti, a ne idealne zamislivosti. Naime, Hipoteza kontinuuma se ne može dokazati ako se ograničimo na Cermelo-Frankelov sistem i na aksiomu izbora. To još uvek ne znači da se ona ne bi mogla dokazati ako bismo imali drugačiji sistem aksioma. Štaviše, neki filozofi matematike smatraju da je *bez* aksiome izbora (što nije isto što i

negiranje aksiome izbora) Hipoteza kontinuuma lažna (s obzirom na to da je u tom slučaju kardinalnost prirodnih brojeva izjednačena sa kardinalnošću realnih brojeva; vidi Feferman and Levy 1963). To nam sugerira da se razlika između *prima facie* negativne primarne zamislivosti i idealne negativne primarne zamislivosti ne može napraviti *simpliciter*, već da zavisi od sistema aksioma koji smo prihvatili. Rezultat da je bez aksiome izbora Hipoteza kontinuuma netačna moguć je zato što kardinalnost ne moramo nužno shvatiti kao oznaku jednog skupa *per se*, već i kao oznaku bazičnog skupa određene relacione strukture (modela; vidi Arsenijević 2012, 74–75). U tom smislu je možda za Čalmersa bolje da tvrdi da je pozitivno (ili negativno) rešenje Hipoteze kontinuuma samo *prima facie* zamislivo, a to ide u prilog tezi da je teško naći slučaj *prima facie* negativne zamislivosti koji ne bi bio slučaj idealne negativne zamislivosti (sam Čalmers kao da ne nudi nijedan takav primer; vidi Hanrahan 2009a).

U sledećem odgovoru na primer Hipoteze kontinuuma, Čalmers dolazi do značajnog uvida u čemu se sastoji problem vezan za idealnu negativnu (*mutatis mutandis*, i idealnu pozitivnu) primarnu zamislivost. On smatra da primer Hipoteze kontinuuma „čak i ako ne uspeva, na jasan način postavlja značajna pitanja kakve su sve vrste idealizacija dozvoljene u određenju racionalnih pojmova koje koristimo” (Chalmers 2002a, 180). Pošto smo u § 1.5.1 videli da Čalmersov pojam idealne pozitivne primarne zamislivosti predstavlja racionalni a ne psihološki pojam, koji se odnosi na logičko-pojmovnu mogućnost, potrebno je videti u kom je obliku prisutna idealizacija u razumevanju ovog pojma.

Jedna mogućnost je da za relevantan smisao idealizacije uzmemo Božje sveznanje (pod pretpostavkom da On postoji). Tada izgleda da bi Bog u slučaju nedokazivih matematičkih formula ipak mogao da ima znanje *neposrednim uvidom* da

su one, na primer, istinite. Jasno je da bi ovakva koncepcija idealizacije zamislivosti dovela u pitanje Jaki modalni racionalizam, s obzirom na to da bi u primeru s Hipotezom kontinuuma ostao otvoren prostor da Bog zna da se Hipoteza kontinuuma ne može dokazati, ali i da neposredno zna da je ona, na primer, istinita. S druge strane, ako idealizaciju koristimo samo za opis čovekovog saznanja, i odredimo je kao odsustvo kontingentnih kognitivnih ograničenja, izgleda da bi to bilo više u duhu intuicionističkog odgovora na problem Hipoteze kontinuuma koji nudi Čalmers. Ipak, ovde se pored ranije navedenog prigovora da je kombinacija sistema S5 sa intuicionizmom neuobičajena, može navesti i činjenica da se Čalmers, kao što ćemo videti u § 1.5.4, u ilustraciji logičke mogućnosti poziva i na to šta bi Bog (hipotetički) mogao da izabere. Na taj način, Čalmersu je u jednom smislu neophodno pozivanje na Božje sveznanje u opisu idealizovane zamislivosti (u slučaju opisa logičke mogućnosti), a u drugom smislu želi da to izbegne (u slučaju primera s Hipotezom kontinuuma). Ne čini se, na prvi pogled, da su ove dve koncepcije uskladive.

Koncepciji idealne negativne zamislivosti se može uputiti i prigovor koji navodi Manolo Martinez, a koji se zove „problem zaustavljanja” (*halting problem*). Ovaj problem je poznat u računarstvu, i odnosi se na neodlučive formule u matematici, a sastoji se u tome da postoje slučajevi u kojima Turingova mašina nije u stanju da predvidi da li će se njeno računanje zaustaviti ili ne (Martinez 2012, 6). Ako je to slučaj, onda, na primer, u slučaju operacija sa veoma velikim brojevima nećemo biti u stanju da, čak ni uz pomoć Turingove mašine, predvidimo konačni rezultat. To otvara mogućnost da konačni rezultat ipak postoji, a da smo mi u stanju da zamislimo pogrešan (i nemoguć) ishod.

Kako god da stvari stoje sa potencijalnim kontraprimerima iz Zone sumraka, izvesno je da oni ne pogađaju koncepciju idealne *pozitivne* primarne zamislivosti, i da ona već u svojoj definiciji zadovoljava Princip realizacije. U tom smislu je znatno lakše braniti Slabi modalni racionalizam negoli ostale dve navedene vrste modalnog racionalizma. Zato će se u daljem tekstu pojam *idealne pozitivne primarne* zamislivosti tretirati kao relevantan za dalje istraživanje.

1.5.3. Zamislivost, imaginacija, intuicija

U ovom pododeljku razgraničiće se pojam *idealna pozitivna primarna zamislivost* od pojma *imaginacija* i od pojma *intuicija*. Ponekad se zamislivost (*conceivability*) i imaginabilnost (*imaginability*) poistovećuju u literaturi, ali je takođe slučaj da se između njih pravi razlika. Naime, imaginacija (uobrazilja, mašta) je sazajna sposobnost pomoću koje čulno predstavljamo objekt koji nam nije aktualno dat u opažaju. Vizualizacija (*imagery*) je najčešći slučaj (ne i jedini) ovakvog čulnog predstavljanja. Za razliku od imaginacije, zamislivost predstavlja pojmovno prikazivanje jedne situacije ili jednog scenarija (ovi pojmovi će se definisati kasnije), i predstavlja pripovedanje „mentalne priče”. Kao takva, zamislivost ne zahteva opažajnu komponentu, iako je može sadržavati.

Razlika između zamislivosti i imaginacije se može videti na nekoliko poznatih primera. Prvi primer je Barklijeva poznata teza da ne može da „zamisli drvo koje niko ne opaža”. Kao što je poznato, Barkli je verovao da „postojati” znači „opažati ili biti opažen” (*esse est percipii out percipere*), a pošto je bio empirista, smatrao je da izvor

našeg znanja leži u čulnom iskustvu, u šta je ubrajao i imaginaciju. Sada se u zamišljanju drveta koje niko ne opaža javlja sledeći problem (Barkli 1713/1986, 72–73):

„Hilas: ... Baš smešna greška. Pošto sam mislio o nekom drvetu na osamljenom mestu gde nema nikoga ko bi ga video, učinilo mi se da sam zamislio drvo koje egzistira tako da ga niko ne opaža i da o njemu niko ne misli, ali nisam uzeo u obzir da ga ja zamišljam sve vreme.”

Standardni odgovor Barkliju je da ne možemo vizualizovati drvo koje niko ne opaža, ali da možemo *zamisliti* scenario (situaciju) u kojoj postoji drvo koje niko ne opaža. Drugim rečima, možemo ispričati mentalnu priču koja je koherentna u kojoj postoji drvo koje niko ne opaža, a da pritom nismo u stanju da ovu priču ilustrujemo jednom predstavom (vidi Campbell 2002, 127–128). U tom smislu se Barkliju može odgovoriti da se „zamislivost” može čitati drugačije od „imaginabilnost”.

Drugi primer koji ukazuje na razliku između imaginacije i zamislivosti je Dekartov primer sa zamišljanjem geometrijskih figura. Na primer, trougao je geometrijska figura koju lako možemo vizualizovati. Za razliku od toga, za čoveka je gotovo nemoguće da vizualizuje hiljaduugao, ili pak, da uz pomoć vizualizacije napravi razliku između figure sa hiljadu uglova i figure sa deset hiljada uglova. (Descartes 1641/1998, 50–51). Ipak, iz ovoga ne sledi da se ne može na koherentan način opisati figura sa deset hiljada uglova.

O imaginaciji je napisana obimna filozofska literatura. Ono što nas ovde zanima je to da li imaginacija obavlja značajnu ulogu u konstruisanju argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Čini se da ne igra značajnu ulogu, s obzirom da se ne vidi kako mogli vizualizovati, ili na neki drugi način čulno predstaviti zombije, ili scenario

(situaciju) u kojoj ne postoji fenomenalna svest. Sintagma „unutra je sve mračno”, pomoću koje slikovito opisujemo odsustvo svesnog iskustva kod zombija, ne predstavlja precizan opis zombi scenarija (situacije), pošto mi možemo imati svesna iskustva čak i kada smo u potpunom mraku, a u slučaju zombija svesnih iskustava uopšte nema. Vizualizovanje zombija bi bilo slično vizualizovanju drveta koje niko ne opaža, i u tom smislu može predstavljati problem za opravdanje Čalmersovog argumenta.

Dekartov i Barkllijev primer nam ukazuju da zamislivost i imaginacija nisu iste saznanjne sposobnosti, iako mogu da se prepliću. Sledeće pitanje koje se može postaviti je: da li je zamislivost isto što i modalna intuicija? Neki filozofi smatraju da je to slučaj. Tako, na primer, Džordž Biler smatra da zamislivost treba *redukovati* na racionalne intuicije. Na primer, u slučaju zamislivosti, Biler smatra da se rečenica „zamislivo je da p ” može prevesti sa „imam intuiciju da je p moguće” (Bealer 2002, 75). Biler piše sledeće (Bealer 2002, 77):

„... moj opšti sud je da je najsigurnije jednostavno izbeći minsko polje ‘zamislivosti’ i ‘nezamislivosti’ i držati se neproblematičnog idioma intuicije da je nešto moguće ili da je nešto nemoguće.”

Ako bi to bio slučaj, onda bismo, kao što smo videli u § 1.3, imali problem sa opravdanjem Teze modalnog racionalizma, pošto su intuicije pogrešive, a Tezom modalnog racionalizma se pretenduje na nepogrešivu evidenciju za naša modalna verovanja.

Najpre da vidimo šta su intuicije. Postoji mnoštvo načina da se ovaj pojam shvati, i često nije jasno u kom smislu ga filozofi koriste u svojoj argumentaciji. U

psihologiji se intuicije obično shvataju kao „šesto čulo” (*sixth sense*), kao vrsta percepcije koja se razlikuje od ostalih oblika percepcije (gledanje, slušanje, dodirivanje, mirisanje, ukus). Ipak, ovakav smisao intuicija nije relevantan za argument na osnovu zamislivosti jer očigledno ne može da podrži Tezu modalnog racionalizma. Ovde se opet može ukazati na prigovor koji je karakterističan za Benaserafov dilemu koja je pomenuta u § 1.1. Naime, znanje koje se stiče percepcijom zahteva kauzalni odnos između onoga koji opaža i predmeta opažanja (vidi, na primer, Smith 1994, 21). Sa druge strane, mogući svetovi ne mogu biti u kauzalnom odnosu sa drugim mogućim svetovima. Mogući svetovi nisu udaljene planete koje bi se mogle istraživati tako što bismo ih naselili i posmatrali. Na taj način nije moguće putem percepcije ostvariti kauzalni kontakt između aktualnog sveta i mogućeg sveta. Pošto se mi nalazimo u aktualnom svetu, onda smo pomoću percepcije u stanju da istražujemo jedino objekte aktualnog sveta, a ne i moguće svetove. U tom smislu shvatanje intuicije kao oblika percepcije nije podesno za opravdanje Teze modalnog racionalizma.

Drugačiji pokušaj je da intuicije podelimo na filozofske i zdravorazumske intuicije (vidi, na primer, Symons 2008, 68). Razlika između zdravorazumskih i filozofskih intuicija se može videti na primeru Goldbahove hipoteze. Po svoj prilici je zdravorazumski pretpostaviti da je Goldbahova hipoteza tačna, pošto do sada nismo pronašli primer koji je opovrgava, a i sama hipoteza je u izvesnom smislu samoočigledna. To je po svoj prilici i razlog iz kojeg matematičari i uvode neku neproverenu pretpostavku u obliku u kom je uvode (na primer „Svaki paran broj, veći od dva, zbir je dva prosta broja”). Ipak, profesionalni matematičari su svesni da to što do sada nismo naišli na parni broj koji nije zbir dva prosta broja još uvek ne isključuje

mogućnost da naiđemo na takav broj. Zato je moguće da postoji profesionalni matematičar čija je „profesionalna” intuicija da je Goldbahova hipoteza netačna.

Ipak, i jedan i drugi smisao intuicija nije isto što i idealna pozitivna primarna zamislivost, niti predstavlja njen nužan uslov. Uzmimo za primer „zdravorazumski smisao” intuicija. Na primer, možemo reći da je iskaz „Postoje planine” intuitivno prihvatljiv, pošto znamo da postoje planine u Srbiji ili u Švajcarskoj (vidi Williamson 2007, 218–219). U tom smislu su intuicije izvedena verovanja čija prihvatljivost zavisi od našeg *background* znanja koje imamo.

Izgleda da ni zdravorazumski smisao intuicija nije identičan sa Čalmersovim pojmom idealne pozitivne primarne zamislivosti. Razlika između ovakvog shvatanja intuicija i *primarne* zamislivosti se ogleda u sledećem. Zdravorazumske intuicije su izvedena verovanja koja zavise od našeg *background* znanja koje se u bitnoj meri sastoji od poznavanja činjenica aktualnog sveta, i mora biti u skladu sa njima. Pomenuta intuicija da planine postoje zavisi od našeg znanja da u aktualnom svetu planine postoje u Srbiji ili u Švajcarskoj. Ipak, mi možemo (primarno) zamisliti situaciju u kojoj planine ne postoje. Naše *background* znanje iz aktualnog sveta se može u potpunosti izmeniti. Slična je stvar i sa intuicijama koje dele stručnjaci, s obzirom da i one zavise od njihovog sistema verovanja, koji se, pak, u slučaju *primarne* zamislivosti, može menjati.

Sledeća značajna osobina koja se za intuicije često vezuje jeste *samoočiglednost*. Ovu psihološku komponentu naglašava Džordž Biler, a ona mu služi i kao razlog iz kojeg intuicije razlikuje od verovanja. Da bi to pokazao, Biler vrši fenomenološku analizu intuicija (vidi, na primer, Bealer 1999/2004, 303–304). Biler smatra da intuicije

predstavljaju autentičnu vrstu svesnog događaja” u kome nam se *čini* da je nešto slučaj.

Biler navodi primer (Bealer 1999/2004, 303):

„Na primjer, kada prvi put uzmete u razmatranje jedan od De Morganovih zakona, često se čini da nije niti istinit niti lažan; no nakon kratkog razmišljanja dešava se nešto novo: zakon se iznenada *čini* točnim.”

Biler takođe pravi razliku između fizikalnih i racionalnih intuicija. Fizikalne intuicije su oslonjene na imaginaciju. Na primer, kada imamo intuiciju da će se kuća, kojoj su izmaknuti temelji, srušiti. U tom smislu Biler smatra da u fizici i srodnim naukama imamo posla sa fizikalnim intuicijama. Ipak, u primeru sa kućom kojoj su izmaknuti temelji, postoji smisao u kome se može reći da imamo intuiciju da bi kuća mogla ostati da lebdi u vazduhu, ili da bi se mogla kretati na drugačiji način od onog u kome bi se srušila. U tom smislu Biler smatra da pored fizikalnih intuicija postoje i racionalne intuicije koje Biler definiše kao „intelektualno izgledanje” (*intellectual seeming*) u kome nam se nešto „predstavlja kao nužnost” (Bealer 1999/2004, 303).

Biler smatra da se i fizikalne i intelektualne intuicije razlikuju od verovanja, i da predstavljaju propozicionalne stavove *sui generis* (Bealer 2002, 73–74). Na primer, u slučaju fizikalnih intuicija, može nam izgledati da je jedna horizontalna linija, na čijim su krajevima postavljene unutrašnje strelice, kraća od horizontalne linije na čijim su krajevima postavljene spoljne strelice, ali da u to ipak ne verujemo jer smo uočili da se ovde radi o Miler-Lajerovoj iluziji, pošto smo prethodno izmerili dužinu linija i ustanovili da su jednake dužine. Primer koji pokazuje da se intelektualne intuicije razlikuju od verovanja je Naivna teorija skupova, za koju imamo intuiciju da tačna (jer

je zasnovana na samoočiglednim principima), ali ipak ne verujemo da je tačna, zato što je Bertrand Rasel otkrio da ona krije skrivenu protivrečnost.

Ideja da su intelektualne intuicije propozicionalni stavovi *sui generis* može se osporavati. Tako, na primer, Ernest Sosa smatra da Bilerovi primeri dozvoljavaju da intuicije definišemo pomoću verovanja. U primeru sa Naivnom teorijom skupova, Biler tvrdi da on i dalje ima intuiciju da je ona tačna, ali da u nju ne veruje zato što zna za Raselov paradoks. Sosa smatra da je i dalje ostao otvoren prostor da se tvrdi da bismo u Naivnu teoriju skupova verovali u slučaju *da nismo saznali* za Raselov paradoks (Sosa 1996, 153–154). U tom smislu su intuicije ipak verovanja koja prihvatamo ili ne prihvatamo u zavisnosti od toga da li smo naišli na opovrgavajuću evidenciju ili ne.

Izgleda da Čalmersova idealna pozitivna primarna zamislivost nije isto što i Bilerov pojam racionalnih intuicija koje definiše preko pojma samoočiglednosti. Ako intuicije definišemo pomoću samoočiglednosti, onda nam pitanje oko intuicija može izgledati kao da je stvar stepena. Nešto nam se može činiti u manjoj ili u većoj meri samoočiglednim. Ipak, zamislivost je „sve ili ništa” i nije stvar stepena (vidi Frankish 2007, 660). Za nešto se može reći da je zamislivo ili da nije zamislivo, a ne da je zamislivije od nečeg drugog. Zamislivost ne mora biti prisno povezana sa psihološkim pojmom samoočiglednosti. Još jedan primer koji to ilustruje su matematičke operacije s velikim brojevima. Na primer, uopšte nam nije samoočigledno koja je vrednost proizvoda dva izuzetno velika broja (vidi Weatherson 2003, 3), ali mi i dalje možemo verovati da je dati račun tačan ili tvrditi da je zamislivo da je tačan.

U prilog razlikovanju Čalmersovog pojma zamislivosti i Bilerovog pojma intuicija može se navesti sledeća važna osobina idealne zamislivosti. Ranije smo videli

da je *idealna* zamislivost definisana kao „neopovrgljivost boljim rezonovanjem” i da je u tom smislu *nepogrešiva*. Ukoliko bi se naša zamisao ispostavila nekoherentnom, onda ne bismo više smatrali (pod pretpostavkom da smo to smatrali) da je naša zamisao predstavljala slučaj idealne zamislivosti, već bismo rekli da je to bio slučaj *prima facie* (ili *secunda facie*) zamislivosti. S druge strane, primer sa Naivnom teorijom skupova, na koji se Biler poziva, sugeriše nam da naše racionalne intuicije ostaju na snazi *i nakon* saznanja novih informacija koje ih opovrgavaju. U tom smislu je pojam zamislivosti *relaciono* određen, u odnosu na postojanje ili nepostojanje boljeg rezonovanja, dok je pojam racionalnih intuicija *nerelaciono* određen. Razlika između *prima facie* i idealne zamislivosti zavisi od toga da li postoji ili ne postoji bolji rasuđivač koji je u stanju da nas opovrgne. Kod intuicija to nije slučaj. Nezavisno od toga da li postoji bolji rasuđivač ili ne, mi ćemo i dalje imati intuiciju da je nešto slučaj. Nešto što nam je izgledalo samoočiglednim ostaje samoočigledno i nakon opovrgavajućeg rezonovanja.

Takođe, Bilerova fenomenološka analiza mogla bi se nastaviti na način koji vodi rezultatima različitim od njegovih. Uzmimo za primer slučaj sa Goldbahovom hipotezom. Izgleda nam zamislivo da je Goldbahova hipoteza tačna, a takođe nam izgleda zamislivo da Goldbahova hipoteza nije tačna. Pošto je zamislivost „sve ili ništa”, onda nam su nam pozitivno i negativno rešenje Goldbahove hipoteze podjednako zamislivi. Ipak, da li se može reći da imamo intuiciju (u smislu da nam je samoočigledno) da je Goldbahova hipoteza tačna kao i da imamo intuiciju da je Goldbahova hipoteza netačna? Verovatno da ne. U izvesnom smislu, mogli bismo imati intuiciju (u smislu samoočiglednosti) da je Goldbahova hipoteza tačna, zato što je svaki do sada izbrojani parni broj, koji je veći, zbir dva prosta broja. U tom smislu nam je samoočigledno da je Goldbahova hipoteza tačna. Ali daleko od toga da nam je

samoočigledno da je Goldbahova hipoteza netačna. Istina, možemo imati razloga da verujemo da Goldbahova hipoteza nije tačna, s obzirom da nismo uspjeli da izbrojimo sve parne brojeve, pa ostaje otvorena mogućnost da bar jedan od njih nije zbir dva prosta broja. U tom smislu bi neko mogao reći da ima intuiciju profesionalnog matematičara da je Goldbahova hipoteza netačna. Ali ova intuicija nije intuicija koja se može odrediti preko pojma samoočiglednosti. Takođe, čak i kada bismo tvrdili da je samoočigledno da je Goldbahova hipoteza tačna, i da je samoočigledno da je Goldbahova hipoteza netačna, ostalo bi otvoreno pitanje da li su te dve hipoteze *podjednako* samoočigledne, kao što su podjednako zamislive. Zato se čini da se Čalmersov pojam zamislivosti ne može redukovati na Bilerov pojam racionalne intuicije.

Ostaje pokušaj da se vidi da li postoji neki drugi smisao intuicija koji bi se mogao poistovetiti sa Čalmersovim pojmom *idealne pozitivne primarne zamislivosti*. O ovome će biti reči u § 4.2.2 u kome će se istraživati epistemička koncepcija analitičnosti.

1.5.4. Dva pojma idealne pozitivne primarne zamislivosti

U § 1.5.1 smo došli do pojma koji je izuzetno važan za formulisanje argumenta na osnovu zamislivosti: *idealne pozitivne primarne zamislivosti*. Ipak, u Čalmersovim radovima se može naći da on ovaj pojam upotrebljava u dva različita smisla koja, po uzoru na ranije postavljene distinkcije, možemo nazvati „idealizovani” smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti (skraćeno: IIPPZ) i „neidealizovani” smisao idealne

pozitivne primarne zamislivosti (skraćeno: NIPPZ). Prvi je slučaj kada zamišljamo kontraaktualni *scenario*, a drugi je slučaj kada zamišljamo kontraaktualnu *situaciju*.

Na primer, u “Does Conceivability Entail Possibility?”, Čalmers prilikom istraživanja pojma *zamislivost* često piše „situacija ili scenario”, da bi kasnije neprimetno prestao da pominje situacije, i prešao na scenarije. Jasno je da je Čalmersu mnogo komotnije ako bi mogao da ima scenarije pri ruci, jer bi mu to omogućilo da na jednostavniji način brani modalni monizam (tezu po kojoj je prostor logički mogućih svetova koekstenzivan sa prostorom metafizički mogućih svetova) o kome će biti reči u § 4.3. Ipak, na jednom mestu Čalmers jasno ukazuje da se argument na osnovu zamislivosti može započeti pomoću zamišljanja situacije (Chalmers 1996, 67):

„U praksi, da bismo konstruisali sud da je nešto zamislivo, potrebno je uzeti u obzir samo *situaciju* – mali deo sveta – i biti siguran da smo je ispravno opisali. Ako postoji zamisliva situacija u kojoj je jedan iskaz istinit, onda je očigledno da će postojati zamislivi svet u kom je taj iskaz istinit, pa će nam ovaj metod dati dovoljno dobre rezultate, na način da se naši kognitivni resursi opterećuju manje nego da zamišljamo čitav svet!”

Iz ovog pasusa se vidi da Čalmers priznaje da je lakše zamisliti situaciju od scenarija. To je sasvim prirodno, pošto je za zamišljanje jedne situacije dovoljno da navedemo relevantne detalje koji nas interesuju, dok je za zamišljanje scenarija potrebno da navedemo *sve* detalje koji su potrebni. Čalmers takođe smatra da je „očigledno” da je zamišljanje situacije dovoljno za potrebe konstruisanja argumenta na osnovu zamislivosti. Ovu tezu osporavaju filozofi koji smatraju da iako zamišljanje *situacije*

nije toliko zahtevno kao što je to zamišljanje scenarija, u slučaju zamišljanja situacije se javlja problem da se situacija koju zamišljamo na koherentan način uklopi (*embed*) u određeni scenario (vidi Yablo 1993, fusnota 58; Hanrahan 2009a, 285; ovaj problem će biti razmotren u narednim pasusima i u § 4.1.4).

Za razlikovanje IIPPZ i NIPPZ smisla idealne pozitivne primarne zamislivosti, koje će nam biti od koristi u § 4.1 bitno je napraviti razliku između situacije i scenarija. Scenario predstavlja *epistemički mogući svet*, odnosno „maksimalno određenu epistemički moguću hipotezu” (Chalmers 2006, 81). S druge strane, situacija je deo scenarija i Čalmers je definiše kao „konfiguraciju objekata i svojstava” (Chalmers 2002a, 150), ili, kao što smo videli u gorenavedenom Čalmersovom pasusu, „mali deo sveta”. Osnovna razlika između situacije i scenarija se ogleda u tome što se opis jedne situacije može netrivialno proširiti, dok se opis jednog scenarija ne može netrivialno proširiti. Ovu razliku je takođe moguće formalizovati na način da se uvede logika koja bi se odnosila na situacije, a koja bi se razlikovala od logike za scenarije. Postoje filozofi koji smatraju da je u modalnoj logici bolje koristiti situacije (ponekad ih nazivaju „mogućnosti”) prilikom procenjivanja istinosne vrednosti modalnih iskaza nego li moguće svetove. Na primer, u logici koja se odnosi na situacije, iskaz u kom je glavni veznik disjunkcija ($A \vee B$) se može evaluirati kao istinit čak i ako ne znamo koji je od disjunkata tačan (vidi Humberstone 1981, 322). S druge strane, potpunost je glavno obeležje scenarija, i formula u kojoj je glavni veznik disjunkcija mogla bi se evaluirati kao istinita samo ako znamo koji je od njenih disjunkata tačan.

Pre nego što se podvuče jasna razlika između situacija i scenarija, potrebno je prvo videti šta sve spada u kvalitativni opis jednog scenarija. Za početak je za određenje jednog scenarija potrebno navesti sve partikularne činjenice; zatim je potrebno navesti

indeksičku informaciju da je svet koji opisujemo aktualni svet, s obzirom na to da moguće da postoje dva sveta koja imaju iste partikularne činjenice, ali koji se razlikuju u tome što je jedan svet aktualan, a drugi ne. Ipak, to nije sve. Naime, još je Bertrand Rasel (Rasel 1918/2007, 52–53) uočio da za *potpuni* kvalitativni opis sveta nije dovoljno navesti spisak svih partikularnih činjenica, već je potrebno i uvesti jednu opštu činjenicu kojom se tvrdi da nabrojane partikularne činjenice predstavljaju *sve* činjenice koje su dovoljne da se njima kompletira opis sveta. Ova opšta činjenica izražava se takozvanim „To je sve” iskazom drugoga reda (nazivaju ga i *totality-clause*, *that’s all clause*, ili *stop clause*, i tako dalje, a mogao bi se nazvati i „uslov totalnosti”). Frenk Džekson na sledećem primeru ilustruje potrebu za uvođenjem rečenice „To je sve” (Jackson 2003, 86): prosečnu visinu jedne grupe ljudi možemo izračunati samo ako, pored informacija o visini svakog njenog člana, imamo informaciju o tome da su članovi čiju visinu uzimamo u razmatranje *svi* članovi grupe koju razmatramo, odnosno da ne postoji nijedan član grupe koji nije uzet u razmatranje. O rečenici „To je sve” Čalmers piše sledeće (Chalmers 1996, 86):

„Ova činjenica nam kaže da su sve partikularne činjenice sveta uključene ili da slede iz datog skupa činjenica. Iz ove činjenice drugoga reda (*second-order fact*), u konjunkciji sa svim bazičnim partikularnim činjenicama, sve negativne činjenice će da slede... ..Ona jednostavno izražava graničnu prirodu našeg sveta, ili bilo kog drugog sveta.”

Ipak, postavlja se pitanje: da li je rečenicu „To je sve” moguće koristiti i u opisu situacije, a ne samo u opisu scenarija? Na prvi pogled se ne vidi zašto to ne bi bilo moguće. Čalmersovo određenje situacije kao „konfiguracije objekata i svojstava” i kao „mali deo sveta” nije baš najjasnije. Stiven Jablo je malo određeniji i smatra da su

scenariji potpuni u svakom smislu, dok situacije ne moraju biti potpune u svakom smislu (Yablo 1993, 28). Jablo smatra da se situacije mogu shvatiti kao prostorni, vremenski, ili ontološki delovi sveta. Imajući to u vidu, izgleda da situacije mogu biti potpune u jednom smislu (na primer, ontološki), a nepotpune u nekom drugom smislu (na primer, prostorno ili vremenski). Drugi način da se napravi razlika između situacija i scenarija je taj da se tvrdi da su scenariji *u potpunosti* određeni opisi, dok su situacije samo *delimično* određeni opisi.

Čini se prirodnim da se razlika između situacija i scenarija odredi preko rečenice „To je sve”. Rečenica „To je sve” čini jedan scenario potpunim, a potpunost je upravo ono što nedostaje opisu situacija. Ipak, može se postaviti pitanje: da li se rečenica „To je sve” može primeniti i na opis situacija? U jednom smislu je to svakako slučaj, jer možemo napraviti razliku između potpuno opisane situacije i nepotpuno opisane situacije. Ipak, s obzirom da postoji pojmovna razlika između situacije i scenarija, koja se ogleda u tome da je situacija *deo* scenarija koja se u njega može uklopiti, nju je moguće i netrivialno proširiti: netrivialnim proširenjem jedne situacije možemo dobiti scenario. Pouzdan znak da smo iz jedne situacije dobili scenario je da više ne postoje netrivialna proširenja navedene situacije; drugim rečima, kada u opis jedne situacije uvedemo rečenicu „To je sve” u obliku „ne postoje dalja netrivialna proširenja navedenog opisa”. S druge strane, jedan scenario *po definiciji* nije deo nekog drugog scenarija, niti ga možemo uklopiti u neki drugi scenario, a upravo to garantuje rečenica „To je sve”. U tom smislu je rečenica „To je sve” primenljiva samo na određenje scenarija, a ne i na određenje situacija. Ipak, u slučaju da želimo da zadržimo intuiciju da se može napraviti razlika između situacija koje su potpuno opisane i onih koje to nisu, možemo napraviti razliku između *apsolutne* i *relativne* (može se nazvati i

„relevantna” potpunost) potpunosti; prva vrsta potpunosti bi bila rezervisana za scenarije (i za moguće svetove), dok bi druga vrsta potpunosti važila za situacije. Ova druga vrsta potpunosti bi se mogla izraziti u obliku: „Činjenice koje su nabrojane za opis situacije predstavljaju sve *relevantne* činjenice”; Ona bi načelno dozvoljavala netrivialna proširenja, ali bi se smatralo da ta proširenja ne utiču bitno na već stečene informacije o prirodi situacije koju zamišljamo. Za razliku od relativne potpunosti, apsolutna potpunost ne bi dozvoljavala nikakva netrivialna proširenja, i bila bi rezervisana samo za opis scenarija.

U ovom pododeljku smo ustanovili razliku između dva smisla idealne pozitivne primarne zamislivosti (IPPZ): „idealizovani” smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti (IIPPZ) i „neidealizovani” smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti (NIPPZ). Ova razlika je sadržana u Čalmersovom radu, iako se na mnogim mestima stiče utisak da je Čalmers ignoriše. U jednom smislu, njemu su scenariji potrebni da bi lakše opravdao Tezu modalnog racionalizma, dok je u drugom smislu svestan da je umesto scenarija lakše zamisliti situaciju i time započeti svoj argument.

Jasno je da je zamišljanje situacije znatno lakši posao od zamišljanja scenarija, jer situacija predstavlja deo scenarija. Štaviše, postoje filozofi koji smatraju da zamišljanje scenarija prevazilazi granice čovekovih sposobnosti. Jedan od prigovora u tom pravcu je takozvani „prigovor nepotpunosti” (*the incompleteness objection*; ponekad se naziva i „standardni prigovor”; vidi Brueckner 2001; Worley 2003). Ovaj prigovor je detaljno opisala Rebeka Hanrahan (2009b, 389):

„Obično se smatra da će nam zamislivost obezbediti put ka mogućnosti ako se za zamišljanje p zahteva konstruisanje maksimalno konzistentnog

skupa iskaza koji sadrže p. Ali, naravno, mi ne možemo da konstruišemo takav skup, jer je takav skup beskonačno velik. Jedino što možemo je da konstruišemo podskup tog skupa. Ali tada mi iz pukog podskupa ne možemo da izvedemo bilo kakve zaključke o p-ovom modalnom statusu, jer je moguće da, kada se ovaj podskup upotpuni, otkrijemo da iskaz koji pripada tom podskupu protivreči skupu kome pripada (*superset*). A ova protivrečnost će otkriti da je p nemoguće. Ovo je prigovor nepotpunosti.”

U ovom pasusu su sadržane dve ideje koje su relevantne za naše istraživanje. Prva ideja je da mi nismo u stanju da zamislimo scenario, odnosno „maksimalno konzistentni skup iskaza”. U tom smislu se odbacuje „idealizovani” smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti. Ovakva vrsta zamislivosti gotovo da je nedostižna za ljudsko saznanje, a brojni filozofi smatraju da „svaka epistemologija koja od nas zahteva da uradimo ono što nismo u stanju da uradimo ne treba biti razmotrena kao epistemologija” (Hanrahan 2009a, 284). Bitno je uočiti da se Prigovorom nepotpunosti ne tvrdi da *niko* nije u stanju da zamisli maksimalno konzistentni skup iskaza (scenario), već samo to da zamišljanje scenarija prevazilazi granice *čovekovih* saznajnih mogućnosti. U tom smislu ostaje otvorena mogućnost da jedan scenario može biti zamisliv uprkos tome što *mi* nismo u stanju da ga zamislimo; na primer, Bog bi, ukoliko postoji, bio u stanju da zamisli scenario s obzirom na to da je po definiciji sveznajuć i svemoćan.

Druga ideja koja je izražena gore navedenim pasusom jeste da zamišljanje situacije, koje je zasigurno u granicama *čovekovih* mogućnosti, nije garancija da je nešto moguće. Ova ideja protivreči upravo onome što Čalmers smatra „očiglednim” (vidi citirani pasus u ovom pododjeljku). Na taj način je Prigovor nepotpunosti suviše jak i u potpunosti dovodi u pitanje argument na osnovu zamislivosti. Ipak, Prigovor

nepotpunosti nam ostavlja otvorenom mogućnost da se ograničimo na zamišljanje situacije, a da umesto *zamišljanja* scenarija u argumentu na osnovu zamislivosti uvedemo sledeću premisu:

(14) Ako je iskaz *S* NIPP-zamisliv, onda *postoji* scenario u kom je iskaz *S* istinit.

Da li je ova pretpostavka plauzibilna? Videli smo da Čalmers smatra da je „očigledna”, dok se neki drugi filozofi sa tim ne bi složili. Ako se prisetimo Čalmersove definicije idealne zamislivosti kao „neopovrgljivosti boljim rezonovanjem”, po kojoj je na skeptiku da ukaže na skrivenu protivrečnost situacije koju zamišljamo, izgleda da imamo više razloga da ovu pretpostavku prihvatimo nego li da je odbacimo. Može se tvrditi da mi nismo u stanju da zamislimo potpun scenario, ali da još uvek ne znači da je naš scenario protivrečan, i da je na skeptiku obaveza da ukaže na eventualnu protivrečnost naše situacije.

Čalmers ovu mogućnost anticipira u sledećem pasusu (Chalmers 1996, 35):

„O logičkoj mogućnosti se može govoriti slobodno kao o mogućnosti u najširem smislu, koja ugrubo korespondira sa zamislivošću, i koja je u potpunosti oslobođena stega koje nameću zakoni našega sveta. Korisno je misliti o logički mogućem svetu kao o svetu koji bi Bog mogao (hipotetički!) da stvori, da je tako birao. Bog nije mogao da stvori svet sa muškim lisicama (*male vixens*), ali je mogao da stvori svet sa letećim telefonima.”

Iz ovog pasusa se vidi da Čalmers smatra da je Bog u stanju da stvori samo ono što je logički (ili barem pojmovno) moguće. Logička (pojmovna) mogućnost je granica

njegove svemoći. Ovo pitanje nas vodi ka razmatranju koncepcije Božje svemoći, koja će biti kratko pomenuta u § 4.1.4.

Iz dosadašnjih razmatranja se može uočiti da su u Čalmersovoj teoriji prisutna dva pojma *idealne pozitivne primarne zamislivosti* (idealizovani i neidealizovani) i da se u skladu s tim Slabi modalni racionalizam može formulisati na dva načina. Ova distinkcija će biti upotrebljena u § 4.1.3 sa ciljem da se odgovori na Frankišovu parodiju.

U ovom poglavlju je u najvažnijim segmentima prikazan Čalmersov modalni racionalizam, a takođe su definisani i relevantni pojmovi koji će kasnije u radu biti korišćeni. U sledećem poglavlju prikazaće se stanovište fizikalizma u filozofiji duha, i ukazati na koji način su razmatranja iz modalne epistemologije relevantna prilikom procenjivanja ovog stanovišta.

2. POGLAVLJE

PROBLEM EKSPLANATORNOG JAZA I FIZIKALISTIČKI POGLED NA SVET

Fizikalizam danas, i nekoliko decenija unazad, predstavlja dominantno stanovište u filozofiji duha. U svojoj najširoj formulaciji, fizikalizam je teza po kojoj ne postoji ništa „preko i iznad” (*over and above*) fizičkog sveta. To je stanovište po kome je celokupna stvarnost fizičke prirode, i po kome je fizika u stanju da ponudi objašnjenje celokupne prirode univerzuma. Fizikalizam ne postoji u fizici, već predstavlja filozofski pokušaj da se važenje pojmovnog okvira, ontoloških obaveza, i metodoloških principa jedne nauke (u ovom slučaju, fizike) generalizuje na sve ostale domene naučnog i filozofskog istraživanja.

Obično se smatra da je fizikalizam stanovište koje, u nedostatku kontraargumenata, treba prihvatiti (vidi Place 1956/2004 kao klasičan primer ove teze). Samim tim se smatra i da je *teret dokazivanja* na strani onih koji fizikalizam kritikuju. S obzirom na to da je argument na osnovu zamislivosti zombija, koji se u ovom radu procenjuje, usmeren protiv fizikalizma, važno je videti šta se sve pod fizikalizmom može smatrati. U ovom poglavlju će se detaljnije obrazložiti koja su osnovna obeležja fizikalizma i njegove različite i reprezentativne verzije, kao i koji se argumenti navode u prilog tezi da je početni teret dokazivanja na strani kritičara fizikalizma. Tvrdiće se da ne treba unapred pretpostaviti da je fizikalizam pozicija koju u nedostatku kontraargumenata treba prihvatiti. Umesto toga, fizikalisti treba da iznesu argument u prilog svoje pozicije. U skladu s tim, navodi se „kauzalni argument”, koji je jedan od

skorijih pokušaja u tom pravcu, i ukazuje se na njegova eventualna ograničenja u odnosu na alternativni antifizikalistički argument na osnovu zamislivosti zombija.

2.1.Fizikalizam

Termin „fizikalizam” je u filozofski diskurs uveo Oto Nojrat i pod tim je smatrao stanovište po kome je „ujedinjena nauka fizika u svom najširem vidu, splet zakona koji izražavaju prostorno-vremenske veze” (Neurath 1931/1983, 49). Osnovna Nojratova ideja, karakteristična za pripadnike Bečkog kruga, bila je da se sve rečenice iz nauke mogu prevesti na rečenice koje izražavaju prostorno-vremenski poredak, a to je oblast kojom se prvenstveno bavi fizika. Ovde se fizika tretira kao jezičko-logički konstrukt, a ne kao stvarno postojeća fizička teorija. U tom smislu je i Rudolf Carnap pod „fizikom” smatrao „ne sistem zakona koje današnja fizika poznaje, već pre nauku koja je određena načinom formiranja pojmova koji su opisani pomoću koordinatnog položaja, to jest, pomoću sistematskog pripisivanja brojevanih vrednosti prostorno-vremenskim tačkama” (Carnap 1959, 197).

U eri logičkog empirizma (Nojrat) i logičkog pozitivizma (Carnap) vladala je bila tendencija ka „jedinstvu nauke” (*the unity of science*). Smatralo se da je moguće izgraditi univerzalni jezik nauke u kome bi svaka rečenica iz bilo koje nauke (na primer, hemije, biologije, psihologije, sociologije, ekonomije, i tako dalje) mogla biti *prevedena* na jezik fizike, koja je shvaćena kao bazična nauka. Sintagma „jedinstvo nauke” se, prema Fajglu, može tumačiti na tri načina (Feigl 1953, 382–383). Prvi smisao je taj da postoji zajednički jezik koji bi sve nauke trebalo da dele. Drugi smisao je naturalistički, po kome za naučne teorije nije potrebno da zađu van okvira prostorno-vremensko-

kauzalnih objašnjenja. Treći smisao se tiče mogućnosti izvođenja svih naučnih zakona iz zakona fizike, i ovaj aspekt Fajgl naziva „fizikalizam u striktnom smislu”. On podrazumeva koncepciju „unitarističke nauke” (*unitary*), prema kojoj, principijelno govoreći, postoji samo jedna nauka (fizika) sa svojim zakonima, a sve ostale nauke se na nju mogu redukovati. Ipak, ne moraju svi fizikalisti prihvatiti ovako jaku tezu. Sintagma „jedinstvo nauke” se može čitati i kao „ujedinjujuća nauka” (*unifying*), čime se uvažava autonomija ostalih nauka (na primer, biologije, psihologije, sociologije, i tako dalje), a fizika se shvata kao nauka čije osnovne metodološke principe svaka od njih treba da deli (Poland 1994, 11–12; takođe, vidi Feigl 1963, 227–228). Ovakva koncepcija bi prihvatila prva dva smisla sintagme „jedinstvo nauke” koja je naveo Fajgl, a treći smisao bi fizikalisti mogli da odbace ili barem da ostanu neutralni po pitanju njegovog prihvatanja.

Ideja o jedinstvu nauke, u ranije navedenom smislu ujedinjujuće nauke, i dalje je prisutna među fizikalistima. Endrju Melnik smatra da upravo fizikalizam na uspešan način može reši problem postojanja različitih naučnih disciplina („problem mnogih nauka”), jer može ponuditi model u kome je fizika okosnica svih nauka (Melnik 1994, 222). U sličnom maniru, neko ko se bavi filozofijom biologije, kao, na primer, Eliot Sober (vidi Sober 1993/2006, 38–39), može smatrati da brojne fenomene, koji su predmet proučavanja biologije, biolozi ne rešavaju uz pomoć fizičkih teorija (Sober navodi primere evolucije polnog razmnožavanja i oblast ontogenetskog razvića), ali da to ne znači da biologija nije u skladu sa fizikom; fenomeni organskog sveta i dalje mogu biti *konzistentni* sa zakonima fizike, i to može biti dovoljno za pojedine fizikaliste; štaviše, fizikalisti mogu ostaviti kao otvorenu mogućnost da će buduća fizička teorija

dati jedinstveno objašnjenje fenomena koje proučava današnja fizika i fenomena koje proučava današnja biologija.

Važno je imati u vidu da fizikalizam kod Nojrata i Karnapa ima izrazito antimetafizičko značenje. Na primer, Nojrat piše da je u njegovom vremenu „fizika uspešno očišćena od metafizičkih formula” (Neurath1931/1983, 49). Pripadnici Bečkog kruga su pravili oštru razliku između nauke i metafizike, a verifikaciju su uzimali kao kriterij njihovog razgraničenja. Verifikacija je ujedno za njih predstavljala i kriterij smislenosti iskaza, pa su metafizičke iskaze, čija je priroda takva da se ne mogu verifikovati, smatrali kognitivno besmislenim. Takođe, vrsta verifikacije, koja se uzima za relevantnu u nauci, jeste verifikacija iz perspektive trećeg lica, nešto što se smatra objektivnim.

Ipak, projekat izgradnje univerzalnog jezika nauke, kako su ga zamislili Nojrat i Karnap, naišao je na nekoliko ključnih i široko poznatih problema (izvori se koriste iz Poper 1963/2002, 384–395). Na njih je ukazivao Karl Poper, koji je i sam verovao da se nauka i metafizika mogu uspešno razgraničiti, premda na drugačiji način od onog koji su prihvatili pripadnici Bečkog kruga. Prema Poperu, Godelovi rezultati (dve teoreme nepotpunosti) su pokazali da ne postoji univerzalna formalna teorija koja bi bila potpuna, odnosno u kojoj bi svaka rečenica iz nauke bila sadržana i iz nje izvodiva. Naime, Godel je pokazao da je jezik aritmetike, koji je pretpostavka plauzibilnog fizičkog opisa sveta, jeste nepotpun; uvek je moguće da postoji rečenica koja je istinita a koja nije u njemu sadržana, i koja se, samim tim, ne može unutar njega prevesti na bazičnije rečenice. S druge strane, Alfred Tarski je pokazao da ne postoji univerzalni jezik koji bi bio konzistentan, već da je potrebno napraviti razliku između objekt-jezika i meta-jezika. Na osnovu ovih rezultata, Karl Poper zaključuje: „Žao mi je da kažem, ali

ujedinjena nauka izražena u ujedinjenom jeziku jeste besmislica” (Popper 1963/2002, 391). Popper smatra da je greška logičkih pozitivista i logičkih empirista u tome što su znali za ove rezultate, ali nisu uvideli njihov stvarni značaj po ovome pitanju.

Druga vrsta prigovora koji se mogu uputiti pokušajima izgradnje univerzalnog jezika nauke je dobro poznata Kvajnova kritika razlikovanja između analitičkih i sintetičkih iskaza (Quine 1951). Ovde analitičke iskaze možemo shvatiti kao iskaze koji su istiniti na osnovu značenja, nezavisno od činjenica aktualnog sveta, dok su sintetički iskazi oni čija istinitost zavisi od činjenica aktualnog sveta. Ako bismo prihvatili distinkciju analitičko/sintetičko, onda bi se moglo tvrditi da je filozofija različita delatnost od nauke jer se bavi izučavanjem analitičkih istina, za šta je dovoljna jezička kompetencija, dok se nauka bavi izučavanjem sintetičkih istina, za šta je potrebno empirijsko proučavanje. Moric Šlik je ovu ideju izrazio tako što je smatrao da se filozofija bavi otkrivanjem značenja, a nauka otkrivanjem istine (Schlick 1932/1992, 48). Ovo je jedna od verzija stanovišta „filozofskog ekscjeptionalizma”. Izraženo u verziji logičkog empirizma i logičkog pozitivizma, moglo bi se reći da filozofija predstavlja uvod u nauku. Ipak, Kvajn je smatrao da se ne može naći adekvatna definicija analitičkih iskaza i da je razlika između analitičkih i sintetičkih iskaza razlika u stepenu naše spremnosti da ih odbacimo usled iskustva koje opovrgava teoriju koju prihvatamo. Filozofski problem se ponovo shvataju kao činjenički problemi. Kvajnovi uvidi su odvratili brojne filozofe od stanovišta filozofskog ekscjeptionalizma (novija kritika ovog stanovišta se može naći u Williamson 2007).

Gorenavedeni razlozi ne moraju da budu obavezujući za odbacivanje fizikalizma. Na primer, postoje filozofi koji prihvataju distinkciju analitičko/sintetičko, ali smatraju da je fizikalizam pogrešan. Takođe, filozofi mogu prihvatiti da je moguće

da postoji potpuni opis sveta, ali da ne prihvataju da je rečnik fizike taj koji bi za potpuni opis sveta bio dovoljan, već da je, na primer, pored fizičkog opisa (ili možda bez njega) potrebno uvesti i mentalistički opis sveta koji bi takođe bio fundamentalan. Ipak, gorenavedeni prigovori protiv fizikalizma su značajno odredili pravac njegovog razvoja.

Naime, Kvajnov napad na tradicionalnu distinkciju analitičko/sintetičko afirmisao je jednu značajnu liniju rezonovanja u filozofiji duha, takozvanu „teoriju identiteta” (koja se ponekad u literaturi naziva „naučni materijalizam” ili „teorija identiteta svojstava”) čiji su glavni proponenti bili Herbert Fajgl, Alin Plejs i Džon Smart. Džon Smart je, poput Kvajna, takođe verovao da su filozofski problem činjeničke prirode (Smart 1966/1985). Ako filozofske probleme shvatimo kao činjeničke probleme, što nam Kvajnova kritika sugeriše, onda možemo tvrditi da je i problem svesti činjenički problem koji bi jedna naučna teorija barem u načelu mogla rešiti adekvatnim empirijskim istraživanjem.

Iz ovih i sličnih razloga, danas se pitanje fizikalizma više shvata kao ontološko pitanje, a ne kao pitanje jezičke analize. U tom smislu se često citira sledeći pasus Dejvida Papinoa (Papineau 2001, 3):

„Današnji fizikalizam je pre ontološka nego li metodološka doktrina. Njime se tvrdi da je sve fizički konstituisano, a ne da bi sve trebalo proučavati metodima koji se koriste u fizici. ... Logički pozitivisti su više bili zaokupljeni pitanjem da li različite naučne discipline, od fizike do psihologije, treba da koriste isti metod kontrolisanog posmatranja i

sistematske generalizacije. Oni su malu ili nikakvu pažnju posvećivali pitanju da li je sve sačinjeno od iste fizičke građe.”

Ideja da je fizikalizam ontološka doktrina može se shvatiti na različite načine, u zavisnosti od toga kakvu ontologiju zastupamo, i na koji način razumevamo mogućnost saznanja ontoloških istina. Ovde će se, za početak, prikazati u jednom period dosta uticajan pokušaj da se fizikalizam zasnuje po uzoru na to kako funkcionišu prirodne nauke.

2.2.Fizikalizam i materijalizam

Iako se u literaturi ponekad poistovećuju, fizikalizam i materijalizam su različite pozicije. Fizikalizam je naslednik materijalističkog pogleda na svet, ali je u bitnom smislu različit od materijalizma, a u izvesnom smislu mu i protivreči. Materijalizam je stanovište po kome u svetu postoji samo materijalna *supstancija*, pri čemu je ovde supstancija shvaćena kao nosilac kvaliteta; karakterističan je za sedamnaestovekovnu i osamnaestovekovnu fiziku, kao i za antičke materijaliste.

Materijalizam ni izbliza nije bio toliko popularna pozicija koliko je to fizikalizam danas. Filozofima nije bilo jasno na koji način iz beživotne materije može nastati svesno iskustvo. Tako, na primer, filozofima sedamnaestoga veka, kao što su Spinoza, Malbranš i Lajbnic, koji su uvažavali postojanje mentalnih stanja, nije bilo jasno na koji način je moguća mentalna uzročnost (videćemo da je jedino Dekart imao spremljeno rešenje ovog problema). Zato su pribegavali različitim učenjima poput teorije dvostrukog aspekta (Spinoza), okazionalizma (Malbranš) ili učenja o prestabiliranoj harmoniji (Lajbnic). U osamnaestom veku, kada je u biologiji

darwinizam stupao na scenu, filozofi su imali određene skrupule prema prihvatanju materijalističkih konsekvenci ove teorije. Za primer se može uzeti Avgust Vajsman, koji je svojim istraživanjima osnažio Darwinovu poziciju. Jedna od posledica Vajsmanovih istraživanja je bila ta da su mehanizmi evolucije podjednako determinisani kao i mehanizmi neorganskog sveta. Time je doveo u pitanje metodološki dualizam, koji su delili mnogi filozofi toga vremena, po kome su za neorganski svet važili zakoni mehanike, a za organski svet zakoni svrhovitosti. Ipak, Vajsman je i dalje imao određeni otpor prema materijalizmu. Fridrih Vajnert za njega kaže sledeće (Weinert 2009, 96):

„Vajsman, naučnik, prihvatao je mehaničku koncepciju prirode. Vajsman, filozof, plašio se grubog materijalizma. ... U očima Darwinovih protivnika, teorija evolucije je imala neželjenu filozofsku posledicu: materijalizam.”

Tipični predstavnici materijalizma su bili presokratovci, Lukrecije, Hobs, Gasendi, Holbah, Lametri i mnogi drugi. Materijalisti smatraju da se stvarnost sastoji iz materije koja zauzima prostor i nalazi se u vremenu. Filozofi su (nezavisno od toga da li su bili materijalisti ili ne) smatrali da su osnovna obeležja materije protežnost (Dekart), ili pak primarni kvaliteti (Lok) kao što su čvrstoća, obim, oblik, kretanje, mirovanje i broj. Mnoge od ovih pretpostavki su odbačene od strane savremenih fizičkih teorija kao što su specijalna teorija relativnosti i kvantna mehanika, koje su izmenile tradicionalna shvatanja prostora, vremena, supstancije i kauzalnosti (vidi, na primer, Feigl 1963, 242).

Jedno od bitnih obeležja savremenih fizičkih teorija jeste to da one govore o entitetima na takav način da opisuju njihove dispozicije i kauzalnu ulogu (kauzalne moći), ne ulazeći pritom u njihovu *intrinzičnu* prirodu, odnosno njihova nerelaciona

svojstva (vidi, na pimer, Goff 2010, 120). Tako je, na primer, masa određena relaciono, kao dispozicionalno svojstvo tela da se opire ubrzanju, i što se (u specijalnoj teoriji relativnosti) pri velikim brzinama pretvara u energiju. Uverenje brojnih fizikalista da nam fizičke teorije govore samo o relacionim, a ne i o intrinzičnim svojstvima, može se ilustrovati preko analogije s matematikom u kojoj imamo individualne promenljive i relacije, dok su predikati implicitno definisani preko relacija. Iako fizikalisti smatraju da postoje fundamentalna svojstva prirode, to ih još uvek ne obavezuje da prihvate da su fundamentalna svojstva intrinzična svojstva; moguće je da se fundamentalni nivo i dalje može odrediti samo pomoću dispozicionalnih svojstava. U tom smislu Sajmon Blekbern smatra da će nam „bilo koje zamislivo poboljšanje u nauci dati samo bolji model dispozicija i moći. To je način na koji fizika funkcioniše.” (Blackburn 1990, 63).

Pa ipak, tradicionalni materijalisti su, poput Hobsa, u izvesnom smislu bili i fizikalisti. Oni su uglavnom verovali u rezultate tadašnje fizike, koja se kasnije ispostavila netačnom. Reći da oni nisu bili fizikalisti samo zato što je njihova fizička teorija bila lažna je kao kada bismo rekli da Njutn nije bio naučnik samo zato što je njegova teorija bila kasnije opovrgnuta, a to je neverljivo. S druge strane, današnji „istinski” materijalisti/fizikalisti, kao što je Galen Strosn, smatraju da savremena fizika nije u stanju da objasni celokupnu prirodu fizičkoga sveta, upravo zato što ne objašnjava intrinzičnu prirodu fizičkih entiteta. Strosn pravi razliku između „istinskog fizikalizma” koji on zastupa i „FIZIKAlizma” kojeg zastupaju savremeni fizikalisti (vidi Strawson 2008, 54). Jasno je da u njihovoj upotrebi materijalizam nije zasnovan na naučnim uvidima, već predstavlja metafizičku teoriju. U tom smislu Galen Strosn nije fizikalista.

2.3.Redukcionizam

Fizikalizam je redukcionistička doktrina, koja se, u skladu sa tim da li je shvatamo kao metodološku i/ili ontološku doktrinu, može shvatiti na dva načina. Može se napraviti razlika između dve vrste redukcionizma: između ontološke redukcije i semantičke redukcije (reduktivnog objašnjenja; vidi Kim 2005, poglavlje 4). Semantička redukcija je prevođenje pojmovnog okvira jedne teorije (redukovane teorije) na pojmovni okvir druge teorije (redukujuće teorije). Ontološka redukcija je stav da se celokupna stvarnost može svesti na fizičke činjenice. Ove dve vrste redukcionizma su nezavisne jedna od druge. Na primer, videli smo da su pripadnici Bečkog kruga zainteresovani samo za reduktivno objašnjenje, a da ih ontološko pitanje redukcije ne zanima. S druge strane, predstavnici nereduktivnog fizikalizma smatraju da se ne može ponuditi adekvatno reduktivno objašnjenje mentalnih stanja pomoću neurofizioloških procesa, ali i dalje smatraju da postoji ontološka redukcija, odnosno da mentalna stanja jesu neurofiziološki procesi.

Sam pojam interteorijske redukcije je daleko od samorazumljivog, i u literaturi postoji velika debata po pitanju toga kako ga treba shvatiti (prikaz osnovnih pozicija redukcionizma se može naći, na primer, u Sinđelić 1999). Ovde se, za početak, može napraviti kratak pregled osnovnih ideja vezanih za interteorijski redukcionizam u nauci (koji se odnosi na reduktivno objašnjenje), sa ciljem da se vidi na koje sve načine fizikalisti mogu da razumeju svoju poziciju. Početna ideja interteorijske redukcije se može naći kod Ernesta Nejjela (Nejjel 1961/1974, poglavlje 11). Prema Nejjelu, postoje dve vrste redukcije: homogena i heterogena redukcija. Homogene redukcije predstavljaju slučajeve u kojima se proširuje domen važenja jedne teorije. Nejjel navodi za primer teorije mehanike koja je prvo važila za kretanje materijalnih tačaka, a kasnije

je proširena na kretanje čvrstih tela (Nejgel 1961/1974, 300). Heterogene redukcije predstavljaju slučajeve u kojima redukujuća i redukovana teorija opisuju kvalitativno različit skup pojava. Primer heterogene redukcije je svođenje termodinamike na statističku mehaniku. U njoj je pojam toplote, koji se koristi samo u termodinamici, redukovano na pojam srednje kinetičke energije kretanja molekula. Nejgelov model inter-teorijske redukcije podrazumeva da postoje premošćujući zakoni (*bridge laws*), izraženi u formi bikondicionala (na primer, „mentalni predikat M \leftrightarrow fizički predikat P”), a koji povezuju predikate redukovane teorije sa predikatima redukujuće teorije. Na taj način se pojmovni okvir redukovane teorije povezuje sa pojmovnim okvirom redukujuće teorije.

Nejgelovo shvatanje redukcije je u skladu sa kumulativističkim shvatanjem naučnog progressa, po kome je razvoj nauke uvek dovodi do pojave naučnih teorija koje imaju bogatiji sadržaj u odnosu na prethodne teorije, ali takođe nova teorija u sebi sadrži u gotovo neizmenjenom obliku sadržaj prethodnih teorija. Iz nove teorije se može deduktivno izvesti stara teorija (induktivisti bi, pak, tvrdili da se iz stare teorije induktivno može izvesti nova teorija), a istorija nauke je proces nagomilavanja novih saznanja. Takođe, Nejgelovo shvatanje redukcije je u skladu sa Hempelovim deduktivno-nomološkim shvatanjem objašnjenja u nauci (Hempel 1966/1997, 70–72) po kojem objašnjenja predstavljaju podvođenje činjenica koje želimo da objasnimo (eksplanandum) pod opšte naučne zakone. U tom duhu, javljanje pojedinačnog događaja objašnjavamo pozivanjem na univerzalno važeći naučni zakon, a interteorijsku redukciju vršimo povezivanjem samih zakona redukovane i redukujuće teorije.

Problem sa Nejgelovim shvatanjem objašnjenja ogleda se u nekoliko stvari. Prvo, istorija nauke ukazuje na brojne slučajeve u kojima su stare naučne teorije,

posmatrane sa aspekta nove nauke, pogrešne. Tako su, na primer, neki filozofi skloni da tvrde da Njutnova mehanika ne predstavlja generalizaciju Keplerove i Galilejeve teorije, niti to da se te dve teorije mogu izvesti iz Njutnove mehanike (primer je preuzet iz Popper 1973/1985). Oni smatraju da bi se Keplerova teorija kretanja nebeskih tela i Galilejeva teorija kretanja tela na Zemlji mogle izvesti iz Njutnove teorije samo pod pretpostavkom da su netačne, a to onda nije dobar smisao logičkog izvođenja jedne teorije iz druge, zato što valjano izvođenje podrazumeva da se iz *istinitih* premisa dođe do zaključka. Na primer, Njtn je uveo pojam sile u fiziku, koji se može izraziti kao proizvod mase i ubrzanja ($F=ma$). Pre njega su fizičari (Kepler i Galilej) silu poistovećivali sa ubrzanjem. Iz ovoga se vidi da se sila može svesti na ubrzanje samo pri zanemarljivo malim masama tela (kada je $m=1$). Pošto fizičke teorije opisuju i kretanje tela čija je masa znatno veća, iz Njutnove teorije bi se mogle izvesti Keplerova i Galilejeva samo pod netačnom pretpostavkom da u fizici proučavamo tela sa zanemarljivo malim masama. Ipak, navedeni primer pokazuje i to da Njutnova teorija ima pojmovni okvir koji je adekvatan da ukaže na netačnost Keplerove i Galilejeve teorije. Na taj način nova teorija ima pojmovni okvir koji je dovoljno bogat da obuhvati staru teoriju, kao i da ukaže na njena ograničenja.

Drugi problem sa Neigelovim shvatanjem interteorijske redukcije je u tome što sami premošćujući zakoni zahtevaju objašnjenje. Fajgl je premošćujuće zakone nazivao „nomološki privesci” (*nomological danglers*) (Feigl 1967; Smart 1959/2004, 18), i smatrao je da, pošto sami ostaju neobjašnjeni, oni ne doprinose uspešnom objašnjenju mentalnih stanja. Takođe, čini se da brojne discipline, poput biologije i hemije, nemaju naučne zakone kakve ima fizika, ili ih imaju u zanemarljivom broju. Ova činjenica dovodi u pitanje redukovanje naučnih teorija pomoću premošćujućih zakona. Takođe,

čini se da nešto što u bazičnoj nauci ne igra ulogu zakona može da uzrokuje zakonito ponašanje u nauci koju želimo da redukujemo. Džeri Fodor je navodio primer ispisivanja čeka. Ovaj fizički događaj ne moramo objasniti pozivanjem na fizičke zakonitosti. Moguće je da se potpišemo na bilo koji način. Ipak, potpisivanje čeka utiče na ekonomsku stvarnost (Fodor 1974/2004, 81). Drugim rečima, u mnogim slučajevima ne postoji preslikavanje „jedan na jedan” predikata redukovane teorije na predikate redukujuće teorije, već imamo slučaj da se predikat redukovane teorije može preslikati na mnoštvo različitih predikata redukujuće teorije.

Pojedini fizikalisti su spremni da prihvate radikalno drugačije tumačenje istorije nauke od onog koje nude logički pozitivisti i Poper. Kao što je poznato, Tomas Kun i Pol Fajerabend su tvrdili da postoje značajne epizode u istoriji nauke u kojim se pre može govoriti o nesamerljivosti naučnih teorija nego li o kontinuitetu (vidi Kun 1962/1974; Feyerabend 1975/1987). Najčešće navođeni primer jeste prelazak sa Njutnove mehanike na Ajnštajnovu specijalnu teoriju relativnosti. Ajnštajnova teorija je radikalno izmenila dotadašnje poimanje osnovnih kategorija fizike, kao što su prostor, vreme i kauzalnost. Privid kontinuiteta između nove i stare teorije se ogleda samo u tome što i jedna i druga teorija koriste iste termine. Ipak, ovi termini dobijaju sasvim različito značenje u novoj teoriji i to, usled ekvivokacije, onemogućava klasično izvođenje stare teorije iz nove teorije (Kun 1962/1974, 155–156). Obično se na primeru mase pokazuje o čemu je reč. Masa je u Njutnovoј teoriji mera inertnosti jednog objekta i predstavlja (za razliku od sile) njegovu konstantnu intrinzičnu vrednost (jedno telo ima istu masu u bilo kom delu univerzuma). Ipak, prema Specijalnoj teoriji relativnosti, masa se pri velikim brzinama pretvara u energiju i predstavlja relaciono svojstvo jednog objekta. Kun je, između ostalog, ukazivao da postoje epizode u istoriji nauke u kojima

dolazi do radikalne promene pojmovnog okvira i kriterija vrednovanja naučnih problema i uspešno sprovedenih rešenja, odnosno onoga što je nazivao “naučna paradigma”.

Kunovo shvatanje naučnih revolucija se često shvata kao argument u prilog nemogućnosti da se racionalizuje istorija nauke i njen napredak. Ipak, nije nužno izvoditi ovakav zaključak. Postoje takozvani „neretencionistički” pristupi redukciji po kojima bez obzira što stara i nova naučna teorija ne dele zajednički pojmovni okvir, među njima i dalje postoji kontinuitet, s obzirom na to da nova teorija ima veću eksplanatornu moć od stare teorije.

Ono što nam sugeriše ideja nesamerljivosti naučnih teorija, a što pojedini fizikalisti žele da upotrebe u svoju korist, jeste to da je moguće da unutar jednog pojmovnog okvira nešto bude zamislivo, a da se unutar novog pojmovnog okvira ispostavi nezamislivo, kao i da je moguće da nešto što je unutar starog okvira bilo nezamislivo postane zamislivo. Brojni fizikalisti su takođe skloni da ovaj uvid primene na rešenje problema svesti, i da tvrde kako će neka buduća fizička teorija eliminisati problem svesti, na sličan način na koji su neki drugi pojmovi u nauci bili eliminisani tokom istorije. U filozofiji nauke se ovo obično naziva „problem nezamišljenih alternativa” (*the problem of unconceived alternatives*) (za opširniju diskusiju vidi Stanford 2006, poglavlje 2). To je bio jedan od razloga iz kojih je, na primer, Pjer Dijem smatrao da, za razliku od matematičkih teorija, ne postoji opovrgavanje naučnih teorija u fizici. U matematici, ako prihvatimo *reductio ad absurdum* kao pravilo za opovrgavanje hipoteza, možemo tvrditi da smo opovrgavanjem negacije jedne formule istovremeno i dokazali samu tu formulu, zato što tu imamo posla samo sa dve hipoteze

(formulom i njenom negacijom). U fizici se čini da to nije slučaj. Dijem piše sledeće (Dijem 1914/2993, 194):

„Da li se tako stroga hipoteza može javiti kada su u pitanju fizičke hipoteze? Možemo li se usuditi da tvrdimo da se pored dve nikada ne može zamisliti i neka treća hipoteza? ... Nama bi, međutim, bilo teško da se izrazimo tako odlučno...”

Za primer da nešto što je nekada bilo zamislivo može postati nezamislivo obično se navodi slučaj sa etrom (vidi Churchland 1996, 228). Dugotrajni spor između njutnovaca, koji su smatrali da je svetlost čestične prirode (korpuskularna teorija svetlosti) i hajgensovaca, koji su smatrali da je svetlost kretanje talasa (talasna teorija svetlosti), vodio se u okviru zajedničke pretpostavke da postoji medijumu kroz koji se svetlost kreće, a koji su nazivali „etar”. Eksperimenti, poput Jangovog i Fukoovog, obično su išli u prilog talasne teorije svetlosti. Činilo se da je pronađen bar jedan krucijalni eksperiment koji dokazuje jednu teoriju, a opovrgava drugu. Ipak, Majkelson-Morlijev eksperiment je doveo u pitanje postojanje etra (vidi, na primer, Harre 1984, 115–124). Posmatrajući stvari iz ovog ugla, ispada da su i korpuskularna i talasna teorija lažne. Nešto kasnije je Albert Ajnštajn, u drugom postulatu Specijalne teorije relativnosti, izbacio etar iz pojmovnog okvira svoje fizičke teorije. Pouka koja se iz ovog primera može izvesti je da nova naučna teorija može uvesti novi pojmovni okvir u kome su pojmovi stare naučne teorije izbačeni. Kunovski rečeno, nešto što je zamislivo unutar jedne paradigme postaje nezamislivo unutar druge.

S druge strane, nešto što je nekada bilo nezamislivo može promenom pojmovnog okvira postati zamislivo. Ovde se može pozajmiti sledeći primer. Otkrića

vantelesnog začeca *in vitro* je promenilo dotadašnje shvatanje materinstva. Postalo je zamislivo nešto što je ranije izgledalo nezamislivo, a to je da neka žena može biti majka detetu koje nije porodila (Lazović 2006, 17). Primer sa svetlošću nam takođe može ukazati na dijalektički razvoj nauke. Za dekartovce i hajgensovce je po svoj prilici bilo nezamislivo da se svetlost može u jednom smislu posmatrati kao čestica, a u drugom kao talas. U kvantnoj mehanici se tvrdi da je to slučaj, pa je unutar ove fizičke teorije postalo zamislivo nešto što je unutar prethodnih fizičkih teorija bilo nezamislivo. Upravo se na neretencionistički model redukcije fizikalisti mogu pozivati (vidi, na primer, Churchland 1996). Oni mogu da tvrde da je *svest* pojam koji će, poput pojma *etar* i sličnih pojmova iz istorije nauke (flogiston, *elan vital*, i tako dalje), iščeznuti iz pojmovnog okvira buduće naučne teorije, pojmovnog okvira koji danas nismo u stanju da zamislimo. Stanovište ovih fizikalista se može sumirati sledećom tezom:

Nezamislivost ne povlači nemogućnost.

Ova teza je, pak, kompatibilna sa Tezom modalnog racionalizma kojom se tvrdi da zamislivost povlači metafizičku mogućnost (vidi § 4.1.4). Ipak, čak i da prihvatimo da to što buduća fizička teorija, koja je u stanju da reši problem svesti, prevazilazi okvire našeg poimanja, to još uvek ne znači da imamo dobre razloge da je fizikalizam pozicija koju u nedostatku kontraargumenata treba da prihvatimo. Na to nam ukazuje Hempelova dilema koja će biti prikazana u § 2.6.

2.4. Teorija identiteta i funkcionalna analiza svesti

Paralelno sa Kvajnovom kritikom distinkcije analitičko/sintetičko, razvila se pedesetih godina dvedesetoga veka takozvana „teorija identiteta” (*identity theory*) koju smo

pomenuli na kraju § 2.1. Zagovornici teorije identiteta, za razliku od članova Bečkog kruga, odustaju od ideje da se jezik psihologije može redukovati na jezik fizike. Prema njima, iskazi poput „Svest je moždani proces” nisu analitički iskazi, zato što termin „svest” i termin „moždani proces” nisu sinonimi. Karakteristično za zagovornike Teorije identiteta je da zastupaju „identitet vrsta” (*type identity*) jer smatraju da su iskazi poput „Svest je moždani proces” univerzalni iskazi kojima se tvrdi da su u tipovi mentalnih stanja identični sa tipovima neurofizioloških procesa (Plejs 1956/2004, 11). Umesto da tvrde da su predikati koji označavaju mentalna stanja sinonimni sa predikatima koji označavaju neurofiziološke procese, zagovornici Teorije identiteta tvrde da mentalna stanja *jesu* neurofiziološki procesi, čime iznose ontološku tezu da je nešto slučaj. Kvajnovim ukidanjem oštro uspostavljene granice između nauke i filozofije fizikalizam postaje filozofska doktrina koja promovise naučni pogled na svet (zato se ponekad i naziva „naučni materijalizam”), pošto se nauka pre svega bavi rešavanjem činjeničkih problema. Analogija sa naukom postaje presudna za razumevanje Teorije identiteta. Tako, na primer, Plejs tvrdi sledeće (Place 1956/2004, 9):

„Teza da je svest određen proces u mozgu, izlaže se kao razumna naučna hipoteza koja se ne može odbaciti iz čisto logičkih razloga.”

Pošto je u ovom pasusu naglašena analogija problema koje zagovornici Teorije identiteta žele da reše i uobičajenih naučnih hipoteza, onda je jasno da se problem svesti ne može rešiti pozivanjem na „čisto logičke razloge” kao što su logička konzistentnost alternativne teorije ili zamislivost da je teorija koja se kritikuje lažna, ili čak puka mogućnost da je lažna, jer to nije slučaj ni u nauci. Naučne teorije se odbacuju prvenstveno kada prestaju da budu u stanju da objasne i predvide fenomene koji su nam

iz određenih razloga zanimljivi, ili kada postoji rivalska teorija koja je u stanju da ponudi uspešna objašnjenja i predviđanja datih fenomena. U tom smislu, pozivanje na čisto logičke razloge nije dovoljno da se odbaci fizikalizam.

Zagovornici Teorije identiteta smatraju da je iskaz identiteta „Svest je moždani proces” *kontingentno* istinit. U tom smislu se čini da argumenti kojima se želi pokazati kako je moguće da fizikalizam nije istinit nisu dovoljni za opovrgavanje fizikalizma, pošto metafizička mogućnost ne garantuje istinitost u aktualnom svetu, a Teorijom identiteta se tvrdi da je upravo u aktualnom svetu fizikalizam istinit. Ako je to slučaj, onda je argument na osnovu zamislivosti *irelevantan* sa stanovišta Teorije identiteta (vidi, na primer, Locke 1976, 98–99). Ipak, čini se da zamislivost antifizikalističkog scenarija nije irelevantna za odbacivanje fizikalizma. Ako iskaz „Svest je moždani proces” nije analitička istina, onda nije ni apriorna istina, a samim tim, kao što smaraju zagovornici Teorije identiteta, nije ni nužna istina. U tom slučaju ne vide se razlozi iz kojih bismo prihvatili fizikalizam. Stav da je fizikalizam istinit postaje puko tvrđenje i ništa više od toga (vidi Kirk 1977, 264). Na ovo bi fizikalisti mogli odgovoriti da fizikalizam i ne predstavlja dogmatsko tvrđenje da je svest neurofiziološki proces, već da je to jedna razložna hipoteza koja, kao i brojne druge hipoteze koja se u nauci prihvataju, ima heurističku vrednost. U § 2.9 će se ispitati da li je to slučaj.

Iako se na prvi pogled Teorije identiteta čini zdravorazumskom, Teorija identiteta je vrlo brzo naišla na kritiku i proglašavana je neinteligibilnom. Njenim kritičarima nije bilo jasno na koji način treba shvatiti iskaz „Oset je moždani proces”. Pojašnjenja koja su davali zagovornici Teorije identiteta su smatrali problematičnim. Tako je, na primer, Džon Smart je smatrao da iskaz „Oset je moždani proces” ima sledeće značenje (Smart 1959/2004, 20):

„Kada kažem da je oset moždani proces ili da je munja električno pražnjenje, upotrebljavam ‘je’ u smislu strogog identiteta. (Baš kao u iskazu – u ovom slučaju nužnom – ‘7 je identičan s najmanjim prostim brojem većim od 5’).”

Ovakva formulacija teze identiteta je podložna kritici koju je Smartu uputio Norman Malkolm (sličan prigovor mu je nešto ranije uputio i Džek Stivenson; vidi Stevenson 1960). Naime, nejasno je šta sintagma „strogi identitet” znači. Analogija sa matematičkom istinom, koju je Smart ponudio u navedenom pasusu, nije najsrećnija, zato što su matematičke istine po pretpostavci nužne istine, a teorijom identiteta se tvrdi da je identitet između oseta i moždanih procesa kontingentan, a ne nužan (Malcolm 1964, 116). Na nekim mestima Smart iskaz „Svest je moždani proces” po svojoj logičkoj formi poistovećuje sa iskazom „Večernja zvezda je jutarnja zvezda”, ali ni sa tim primerom nije potpuno zadovoljan, jer se čini da ovaj drugi iskaz ne predstavlja slučaj striktnog identiteta. Naime, mogli bismo reći da večernja zvezda nije *u isto vreme* identična jutarnjoj zvezdi (Malcolm 1964, 117). Iskaz „Večernja zvezda je jutarnja zvezda” je po svojoj formi sličan iskazu „Veliki general je onaj mali dečak što je nekada davno ukrao jabuke”; ovim iskazom se tvrdi identitet, ali ne striktni identitet, s obzirom da je moguće da se u istoj sobi nalazi general, a da nigde nema malog dečaka (Malcolm 1964, 117).

Izgleda da je Smartu najprihvatljiviji primer striktnog identiteta iskaz „Munja je pražnjenje elektrona”. Ovaj iskaz, i njemu slični iskazi, koji ukazuju na “teorijske identifikacije” u nauci (Luisov izraz, vidi Lewis 1972/2004, 45), po svoj prilici su najplauzibilniji analogoni iskazu „Svest je moždani proces”. Iskazom „Munja je pražnjenje elektrona” se tvrdi da munja prostorno i vremenski koicidira sa pražnjenjem

elektrona i da munja nije ništa „povrh i iznad” pražnjenja elektrona. U tom smislu i svest nije ništa „povrh i iznad” moždanih procesa.

Ipak, i ovakvo najblagonaklonije tumačenje strogo identiteta nailazi na problem. Malcolm, navodeći primer iznenadnih misli (*sudden thought*), smatra da se ne vidi na koji je način moguće izvršiti test koji će pokazati da je iznenadna misao identična sa neurofiziološkim procesom, a ne samo da se radi o njihovoj korelaciji (Malcolm 1964, 119–120). Takođe, fizikalisti bi trebalo da ponude objašnjenje mentalnih stanja koje je nezavisno od objašnjenja fizičkih stanja. Jer čak i kada bi svest bila isto što i neurofiziološki proces, ne sledi, prema Malkolmu, da je potpunim opisom neurofizioloških procesa *ipso facto* objašnjena i svest. To je, prema Malkolmu, „intencionalna greška” na koju je i sam Smart ukazivao kritikujući antifizikaliste. Malcolm duhovito primećuje da Smart pretpostavlja nešto poput sledećeg: „Ako se moja misao nalazi u mom mozgu, onda moj mozak poseduje misao. Ovo je kao kada bismo mislili da ako se moja pozivnica na večeru nalazi u mom novčaniku, onda moj novčanik ima pozivnicu za večeru. Jedna loša šala zaslužuje drugu.” (Malcolm 1964, 125).

Stiče se utisak da se problemi vezani za razumevanje kontingentnog i striktnog identiteta, sa kojima se zagovornici Teorije identiteta suočavaju, nastaju usled toga što im u to vreme nisu bile poznate kripkeovska ideja nužnih aposteriornih iskaza i njena interpretacija uz pomoć 2-D okvira (vidi § 1.4.1–1.4.3), odnosno ideja da nešto što je nužno *a posteriori* (u smislu nužnosti sekundarnih intenzija) može istovremeno biti i kontingentno *a priori* (u smislu kontingentnosti primarnih intenzija). Da su imali ove uvide pri ruci, fizikalisti bi mogli da tvrde da su iskazi poput „Munja je pražnjenje elektrona” i „Svest je moždani proces” aposteriorno nužni i apriorno kontingentni.

Ovakav manevar se pak približava verziji fizikalizma koja će biti navedena u § 2.7, u kome će takođe navesti i osnovni problemi na koje ova vrsta fizikalizma nailazi.

Drugi značajan prigovor koji se može uputiti Teoriji identiteta jeste prigovor o mnogostrukosti realizacije mentalnih stanja. Čini se očiglednim da jedna ista *vrsta* mentalnih stanja može biti *realizovana* na različite načine. Možda je kod ljudi svest isto što i moždani proces, ali se čini da i druga bića osim čoveka poseduju mentalna stanja. Štaviše, čini se da bismo mogli i kompjuterima pripisati posedovanje mentalnih stanja, jer su u mnogim aspektima „funktionalno izomorfni” (Putnamov izraz, vidi Putnam 1975/2004, 93–94) sa čovekom. Možda je u slučaju čoveka svest isto što i moždani proces, i možda je kod sisara bol aktivacija C-vlakana, ali sama svest se može realizovati na različite načine

Ovo se čini veoma uverljivim u slučaju viših kognitivnih funkcija kao što su memorija, mišljenje, kategorizacija, prepoznavanje likova, odgovor na spoljašnje stimulse, i tako dalje. Na primer, još od vremena Roberta Fišera je postalo popularno da kompjuteri igraju šah protiv najjačih šahista sveta. Na početku je čovek bio superiorniji, ali kako su se programi usavršavali, kompjuteri su počeli da pobeđuju u mečevima. Čini se da bi se računarima moglo pripisati mišljenje, memorija, verovanja, želje, i da oni, kao i čovek, mogu da igrajući šah povlače dobre ili loše poteze. Kao i čovek, kompjuter takođe poseduje algoritam pomoću kog dolazi do rešenja konkretnih problema. Može se govoriti o tome da je algoritam koji kompjuteri koriste prilikom rešavanja problema drugačiji od onog koji ljudi koriste. Na primer, u jednom meču je Gari Kasparov sumnjao da je u jednoj partiji čovek pomagao kompjuteru u izboru poteza. Ipak, ovaj prigovor, filozofski gledano, ukazuje samo na to da čovek i kompjuter različito misle, a ne i to da kompjuteri ne misle uopšte. Možda kompjuter

bolje računa od čoveka, a lošije prevodi tekstove sa jednog jezika na drugi, ali to ne znači da čovek poseduje mentalna stanja, a da ih kompjuter ne poseduje.

Iz primera sa kompjuterima se može izvesti da jedan isti tip mentalnih stanja može biti *realizovan* preko potpuno različitih fizičkih struktura. Čovek i kompjuter mogu biti funkcionalno izomorfni sistemi koji se strukturno razlikuju. Čovek svoje mentalne aktivnosti realizuje preko nervnog sistema, a kompjuter preko hardvera. To je jedan od razloga iz kojih su filozofi pokušavali da razumeju svest preko funkcija koje izvršava. Ova analiza je ontološki neutralna, s obzirom da se jedna ista funkcija može realizovati preko različitih struktura.

Tako su analitički funkcionalisti, poput Dejvida Luisa i Dejvida Armstronga, pokušali da usavrše Teoriju identiteta. Oni su smatrali da Plejsova i Smartova Teorija identiteta tek delimično opisuje mentalna stanja. Smart je izveštaje o našim senzacijama analizirao pomoću takozvane „predmetno neutralne analize” (*the topic neutral analysis*) koja ima sledeći oblik (Smart 1959/2004, 24):

„Kada neka osoba kaže ‘Vidim žućkasto-narandžastu naknadnu sliku’, ona kaže nešto poput sledećeg ‘*Nešto se dešava što je slično onome što se dešava kada su mi oči otvorene, budan sam i preda mnom se nalazi dobro osvetljena pomorandža, to jest, kada stvarno vidim pomorandžu.*’”

Slično Smartu, funkcionalisti su takođe skloni da izvrše predmetno neutralnu analizu, ali tako da uzmu u obzir i one komponente mentalne uzročnosti koje u Smartovoj analizi nedostaju. Oni smatraju da Smartova analiza uzima u obzir samo posledice koje proizvodi stimulus, a ne i posledice koje proizvodi samog mentalnog stanja (vidi Armstrong 1968, 79). Prema funkcionalistima, mentalna stanja su u potpunosti

određena kauzalnom ulogom koju obavljaju. Kauzalna uloga jednog mentalnog stanja se može opisati holistički pomoću senzornog inputa, kauzalnog odnosa sa drugim mentalnim stanjima, i bihejvioralnog autputa (Armstrong 1968, 83). Za primer možemo uzeti kauzalno-funkcionalnu definiciju bola koji se može shvatiti kao „stanje koje je tipično prouzrokovano povredom i sa svoje strane izaziva želju da ga otklonimo, kao i pojavu određenih telesnih i verbalnih reakcija” (vidi Grahek 1990, 160–161), ili skraćeno „Bol je stanje s tim-i-tim svojstvima” u kome definiens označava skraćeni opis kauzalnih uloga koje obavlja definiendum.

Dodatna prednost kauzalno-funkcionalne analize je ta što se koristi u kauzalnom objašnjenju, koje predstavlja osnovnu vrstu naučnog objašnjenja. Jedan od primera takvog objašnjenja u prirodnim naukama je objašnjenje zašto je voda identična sa molekulskom strukturom H₂O. Ova vrsta objašnjenja se može prikazati na sledeći način:

(15) Voda je tečnost s tim-i-tim svojstvima (*watery stuff*);

(16) Tečnost s tim-i-tim svojstvima je sastava H₂O;

(17) Dakle, voda je sastava H₂O,

gde sintagma „s tim-i-tim svojstvima” označava sveukupni opis kauzalnih uloga termina „voda”; na primer, da je voda tečnost koja ima određena hemijska svojstva. Prva premisa argumenta predstavlja semantičku premisu, i u tom smislu je to analitički iskaz (iskaz koji je istinit na osnovu značenja). Svako ko poseduje pojam *voda* prihvatiće prvu premisu kao istinitu. U prvoj premisi je pojam *voda* definisan pomoću kauzalne uloge koju igra u jednoj teoriji, a to je uobičajena definicija teorijskih termina u nauci (vidi Lewis 1972/2004, 45–46). Druga premisa je empirijska premisa koja nam govori da

molekulska struktura H₂O obavlja kauzalnu ulogu *vode* (H₂O je takozvani „vršioc uloge“, *role filler*). Zaključak argumenta sledi iz premisa i čitavo izvođenje je apriorne prirode. Da je funkcionalna analiza prihvatljiva u nauci smatraju i filozofi koji nisu fizikalisti. Tako, na primer, Dejvid Čalmers piše sledeće (Chalmers 1996, 44):

„Za najveći broj fenomena koji zahtevaju objašnjenje, uključujući fenomene poput razmnožavanja i učenja, relevantni pojmovi se obično mogu analizirati funkcionalno. Suština ovih pojmova može se odrediti preko izvršavanja određene funkcije ili funkcija (gde se ‘funkcija’ shvata kauzalno, a ne svrhovito), ili preko sposobnosti da se izvrše određene funkcije. Iz toga sledi da čim smo objasnili način na koji se ove funkcije izvršavaju, objasnili smo čitav fenomen.”

Spor nastaje oko toga da li se kauzalna analiza može primeniti na objašnjenje fenomena svesti. Zagovornici analitičkog funkcionalizma smatraju da se kauzalna analiza može primeniti na pojmove koji označavaju mentalna stanja (vidi Lewis 1966, §3).

(18) Bol je stanje s tim-i-tim svojstvima.

(19) Stanje s tim-i-tim svojstvima je aktiviranje C-vlakana.

(20) Dakle, bol je aktiviranje C-vlakana.

Ako bi funkcionalističko objašnjenje svesnog iskustva bilo moguće, onda bi postojala analogija između nauke i filozofije duha, i fizikalisti poput Plejsa bi bili u pravu kada tvrde da je njihova teorija „jedna zdravorazumska naučna hipoteza”. Ipak, funkcionalistička analiza svesnog iskustva nailazi na prigovore koji će biti pomenuti u narednim pododeljcima.

2.5. Eksplanatorni jaz i teški problem svesti

Analiza mentalnih stanja, koju su nudili zagovornici Teorije identiteta i zagovornici analitičkog funkcionalizma, nije ubedila brojne filozofe, od kojih su mnogi od njih fizikalisti. Kritičari Teorije identiteta i analitičkog funkcionalizma su smatrali da je funkcionalna analiza samo *delimično* u stanju da objasni svest. U filozofskom diskursu su se pojavile dve poznate sintagme koje izražavaju otpor prema kauzalnoj analizi svesnog iskustva: „eksplanatorni jaz” (*explanatory gap*) i „teški problem svesti” (*the hard problem of consciousness*).

„Eksplanatorni jaz” je fraza koju je Džozef Livajn uveo u filozofski diskurs u svom tekstu “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap” (Levine 1983, 357). Ova fraza ukazuje na nemogućnost da se ponudi adekvatno objašnjenje svesti pomoću kauzalnih uloga. U tome se ogleda suštinska disanalogija između uspešnih objašnjenja koje imamo u prirodnim naukama i pokušaja da se na isti način objasni fenomenalna svest. Dok smo u uobičajenim naučnim objašnjenjima u stanju da objasnimo činjenice pozivanjem na kauzalne uloge, izgleda da je u slučaju svesnog iskustva to samo delimično slučaj. Livajn piše sledeće (Levine 1983, 357):

„Zaista, mi osećamo da je kauzalna uloga bola krucijalna za naš pojam o njemu, i da otkrivanje fizičkog mehanizma koji ovu kauzalnu ulogu proizvodi objašnjava važan aspekt onoga što treba u slučaju bola objasniti. Ipak, u našem pojmu bola ima nečeg više od kauzalne uloge koju obavlja, a to je njegov kvalitativni karakter, kako se on oseća; i ono što je ostalo neobjašnjeno otkrićem aktivacije C-vlakana je *zašto se bol oseća na način na koji se oseća!*”

Levinov pasus nam otkriva da postoje *dve* komponente svesnog iskustva, od kojih je jednu komponentu moguće objasniti pozivajući se na kauzalne uloge koje obavlja, a drugu ne. Ovu poentu je naglasio Dejvid Čalmers razlikovanjem „lakih” i „teških” problema koji su vezani za naše razumevanje svesti. Prema Čalmersu, laki problemi svesti odnose se na onaj domen koji proučava psihologija, a to su, na primer, kognitivna stanja, mišljenje, verovanje, memorija, prepoznavanje likova, učenje, i tako dalje. Ovaj domen svesti Čalmers naziva „psihološka svest” (*psychological consciousness*). Psihološka svest se odnosi na „kauzalnu ili eksplanatornu osnovu ponašanja” (Chalmers 1996, 11). Aspekti psihološke svesti su budnost, introspekcija, diskriminacija svojstava, kategorizacija, samosvest, pažnja, memorija, voljna kontrola, saznanje, i slično (Chalmers 1996, 26–27). Razlog iz kojeg Čalmers smatra da se ovde radi o lakim problemima svesti je taj što izgleda sasvim plauzibilno objašnjavati psihološku svest preko kauzalnih uloga koje obavljaju mentalni fenomeni ili preko neuralno-komputacionih mehanizama od kojih su oni sačinjeni (vidi Chalmers 1996; 1997). Ranije smo na primeru šaha videli da su kompjuteri u stanju da ravnopravno igraju protiv najjačih šahista sveta, i da je, s obzirom da kompjuterski programi poseduju algoritam za rešavanje konkretnih problema, uverljivo pripisati im obavljanje određenih kognitivnih funkcija, kao što je mišljenje, računanje, memorija, donošenje odluka, i tako dalje. Kao što Čalmers primećuje, laki problemi svesti u izvesnom smislu mogu biti veoma teški, jer naučnici mogu decenijama da ulažu značajne napore da precizno ustanove mehanizme i način funkcionisanja određenih psiholoških procesa. Ipak, ono što lake probleme čini „lakima” je to da mi već *unapred* znamo kakav je tip objašnjenja neophodan za njihovo rešavanje; mi već sada znamo da će zadovoljavajuće rešenje jednog lakog problema svesti uspešno opisati kauzalne uloge fenomena koji se

objašnjava, a da je pitanje samo o kojoj se konkretno kauzalnoj ulozi radi. Imajući ove i slične primere u vidu, može se reći da su filozofi, koji su pokušavali da objasne svest pomoću kauzalnih objašnjenja, poput zagovornika teorije identiteta, i analitičkih funkcionalista, nudili rešenja lakog problema psihološke svesti. Spor između njih bi se svodio na pitanje da li postoji mnogostrukost realizacije mentalnih stanja, a praktični problem jeste da se u svakom pojedinačnom slučaju ustanovi koji tačno mehanizam realizuje stanja psihološke svesti.

Ipak, Čalmers smatra da pored lakih problema, postoji i težak problem svesti (*the hard problem of consciousness*) koji se odnosi na ono što naziva „fenomenalna svest” (*phenomenal consciousness*), a ponekad „svesno iskustvo”, ili samo „iskustvo” (Chalmers 1997, 11). To su naša subjektivna svesna iskustva, koja se u literaturi još zovu i *qualia*. Tomas Nejgel je ukazivao da je glavna odlika ovakvih svesnih iskustava to da nekako „izgleda biti” (*what is it like to be*) u tom stanju (Nagel 1974). Na primer, u situaciji kada mirišem ružu, izgleda da pored prepoznavanja mirisa ruže, koje se može objasniti kauzalnim objašnjenjem, postoji i moj subjektivan doživljaj mirisanja ruže. Nejgel je ukazivao na to da mi ne možemo imati *znanje* o subjektivnim iskustvima druge osobe (ili druge životinjske vrste) pa je čitav problem postavljen u epistemološku ravan. Čalmersov Teški problem čini stvari još ozbiljnijim i prebacuje ga iz epistemološke ravni u eksplanatornu ravan.

Izgleda da se subjektivni svesni doživljaji ne mogu obuhvatiti kauzalnim objašnjenjem. Ono što konstituiše svojstvo jednog subjektivnog doživljaja jeste *sam taj doživljaj*. Moj lični doživljaj mirisanja crvene ruže instancira svojstvo svesnog iskustva mirisanja crvene ruže. Čini se da i pored poznavanja kauzalnih uloga koje su sa jednim subjektivnim doživljajem povezane, i dalje možemo postaviti pitanje: „Zašto je

obavljanje ovih funkcija dopunjeno iskustvom?” (Chalmers 1997, 12). Čalmers smatra da je ovo jedan od „najzbudljivijih intelektualnih izazova današnjice” (Chalmers 1996, xii).

Iako se Teški problem i problem eksplanatornog jaza razlikuju u nazivu, i, štaviše, Džozef Livajn je poznat po formulisanju problema Eksplanatornog jaza, a Dejvid Čalmers je poznat po uvođenju Teškog problema, često je slučaj da se između ova dva problema ne pravi jasna razlika. Eksplanatorni jaz ukazuje na to da se fenomenalna svest jednog sistema ne može objasniti pozivanjem na kauzalne uloge koje obavlja, niti na neuralno-komputacione mehanizme od kojih je sačinjen, a čini se da težak problem svesti ukazuje da je upravo zato fenomenalnu svest teško objasniti. Tako, na primer, Džegon Kim piše sledeće (Kim 2005, 93–94):

„... Zašto bilo koje svesno iskustvo nastaje iz neuralnog stanja kao što je aktivacija C-vlakana? Odgovor na ova i sa tim povezana pitanja konstituišu problem ‘eksplanatornog jaza’, danas uobičajenog termina koji je uveo Džozef Livajn 1983. godine; to je ono što Dejvid Čalmers naziva ‘teškim problemom’ svesti.”

Ipak, treba praviti razliku između Eksplanatornog jaza i Teškog problema svesti. Razlika je u tome što se Teškim problemom želi ukazati da se ne vidi način na koji se može ponuditi *bilo kakvo* objašnjenje fenomenalne svesti, dok se u slučaju Eksplanatornog jaza želi reći da se za rešenje problema fenomenalne svesti ne može ponuditi jedan *poseban tip* objašnjenja, odnosno objašnjenje koje se poziva na kauzalne uloge eksplananduma. Možda je razlog zašto filozofi poput Kima ne prave razliku između Teškog problema i Eksplanatornog jaza upravo taj što se kauzalno objašnjenje

uzima za jedinu prihvatljivu vrstu objašnjenja u nauci. Ipak, to još uvek ne dokazuje da neka *buduća* naučna praksa (paradigma) neće prihvatiti neki drugi tip naučnih objašnjenja.

Pored Čalmersa i brojnih filozofa, uključujući i fizikaliste, koji smatraju da postoji Teški problem svesti, postoje i oni fizikalisti koji to negiraju. Oni smatraju da antifizikalisti postuliranjem Teškog problema svesti unapred pretpostavljaju da se teški problem ne može rešiti, a to je nešto što bi tek trebalo dokazati. Upravo zato neki filozofi smatraju da Teški problem i nije problem u značajnijem smislu, zato što svaki interesantan problem otvara mogućnost da će se jednom pronaći njegovo rešenje (O'Hara and Scutt 1997, 70). Ipak, činjenica da neko tvrdi da je jedan problem nerešiv, ne znači da to uopšte i nije problem. Antifizikalisti takođe mogu da prebace fizikalistima da unapred pretpostavljaju da je moguće ponuditi rešenje Teškog problema svesti. Isto tako, Teški problem se može shvatiti na više načina. Moguće ga je shvatiti kao problem koji je težak sam po sebi, i koji se kao takav ne može rešiti. Drugi način je da se Teški problem shvati kao problem koji je težak *za fizikaliste*. Čini se da Čalmers smatra da je ovo drugo slučaj, i da on ukazuje na mogućnost da se Teški problem svesti konačno reši (vidi Chalmers 1996). Jedno od takvih rešenja je Raselov neutralni monizam na koji ćemo naići kasnije u argumentu na osnovu zamislivosti zombija. Istina, težište istraživanja Čalmersovog *The Conscious Mind* je više u tome da naglasi da Teški problem postoji, a manje u tome da se ponudi njegovo rešenje.

Fizikalisti su često skloni da ignorišu postojanje Teškog problema svesti. Ovde se može navesti jedan primer (naveden u Lazović 2006, 20–22). Škorpije su živi organizmi koji uspevaju da opstanu u ekstremnim uslovima (na primer, u pustinji u kojoj se vrše nuklearne probe), a jedna od njihovih osobina, zahvaljujući kojoj

preživljavaju, predstavlja emitovanje fluorescentne boje u mraku pomoću koje privlače plen. Ovaj oblik ponašanja škorpije se može objasniti fizičko-hemijskim procesima koji se dešavaju u njenom organizmu i okruženju, kao i kauzalno-funkcionalnom analizom. Ova analogija, ili, bolje reći, model objašnjenja se zatim koristi da bi se pokazalo da je u načelu moguće izvršiti analognu analizu subjektivnih svesnih iskustava.

Antifizikalisti bi mogli reći da je ova analogija pogrešna i da počiva na zameni teza (*red herring*). Naime, primer sa škorpijom koja emituje fluorescentne boje u mraku može se objasniti na način koji spada u uobičajena objašnjenja koja se daju unutar evolucione teorije. Na primer, može se napraviti analogija između primera sa škorpijom i istraživanja koja je vršio Bernard Kettlewell proučavajući promenu pigmentacije kod biberastih moljaca u industrijskim sredinama (takozvani fenomen „industrijskog melanizma”). U industrijskim sredinama tamni moljci su opstajali jer su bili manje uočljivi pticama grabljivicama od svetlih moljaca. U ruralnim sredinama, u kojima nije bila razvijena industrija, slučaj je bio obrnut. S obzirom da se darvinistička teorija može uklopiti u fizikalistički pogled na svet (na primer, preko genetike i molekularne biologije), moguće je i primer sa škorpijom i primer sa biberastim moljcima objasniti koristeći se kauzalnim objašnjenjima. Ipak, izgleda da se analogija sa škorpijom i sa biberastim moljcima ne može primeniti na objašnjenje subjektivnih svesnih iskustava i na rešavanje Teškog problema svesti, jer intuicija govori da se subjektivna svesna iskustva ne mogu opisati preko kauzalne uloge. Izgleda da na ovom mestu dolazi do *sukoba intuicija* između fizikalista i antifizikalista. To je izraženo kod Dejvida Luisa koji smatra da je fenomenalna svest već sadržana u kauzalnom opisu psihološke svesti. Luis piše sledeće (Lewis 1980/2004, 183):

„Samo ako verujete, na nezavisnim osnovama, da razmatranje kauzalne uloge i fizičke realizacije nemaju nikakvu težinu za to da li je neko stanje stanje bola, treba da kažete da ona nemaju veze s tim kako izgleda osećati to stanje.”

U § 1.5.3 je pokazano da se pojam *idealna pozitivna primarna zamislivost* razlikuje od pojma *intuicije*. Kasnije će u § 4.2.1 biti pokazano da eventualni sukob intuicija koji se može pojaviti u sporu između fizikalista i antifizikalista ne utiče značajno na vrednovanje argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

2.6.Hempelova dilema

Pritisak na fizikaliste se može pojačati ako pored Eksplanatornog jaza i Teškog problema svesti, uvedemo još jedan prigovor koji je uputio Karl Hempel. Videli smo da fizikalisti smatraju da rezultati fizike mogu da se primene na objašnjenje celokupne prirode univerzuma, a ne samo na prirodu fizičkog sveta. Ali, ovde se može postaviti načelno pitanje: na koju fizičku teoriju fizikalisti misle kada tvrde da je moguće redukovati svesna iskustva na fizičke činjenice i fizičke zakone? Da li je to *današnja* fizička teorija kojom raspolažemo ili je to neka *buduća* fizika? Ovo pitanje se zove „Hempelova dilema”, a Karl Hempel je smatrao, kao i brojni filozofi, da je nerešiva za fizikaliste (Hempel 1980, 194–195).

Naime, čini se da su oba odgovora na Hempelovu dilemu nezadovoljavajuća za fizikaliste. Na primer, ako fizikalisti tvrde da aktualna fizička teorija može da reši problem svesti, onda je problem u tome što danas (kao u ni u vreme kada je Hempel ukazao na ovaj problem) ne postoji opšte prihvaćena fizička teorija koja bi na

konzistentan način objašnjavala celokupnu prirodu univerzuma. Na primer, kvantna mehanika je u stanju da objasni određeni domen fizičke stvarnosti (mikrosvet) dok je Njutnova teorija gravitacije u stanju da, za razliku od kvantne mehanike, na adekvatan način objasni kretanje nebeskih tela. Teorija koja sintetizuje Njutnovu teoriju gravitacije i kvantnu mehaniku, takozvana „teorija svega” (*the theory of everything*), ili kvantna teorija gravitacije, daleko je od opšte prihvaćene teorije. Na taj način, ako smatramo da je današnja fizika u stanju da reši problem svih fenomena, pa samim tim i svesti, onda se može reći da je fizikalizam netačan, jer trenutno (još od vremena kada je Hempel konstruisao dilemu) ne postoji opšte prihvaćena fizička teorija koja na koherentan način objašnjava sve fenomene u prirodi.

S druge strane, ako fizikalisti tvrde da će buduća fizika objasniti celokupnu prirodu univerzuma, onda je načelni problem u tome što ne znamo kako će buduća fizička teorija da izgleda. Možda će buduća teorija fizike upravo postulirati *svest* kao osnovni konstituent u objašnjenju prirode univerzuma. U tom slučaju buduća fizička teorija ne bi bila onakva kakvu je danas fizikalisti priželjkuju. Ako bi fizikalisti prihvatili i takvu teoriju, koja postulira svest kao konstitutivni element prirode, onda bi im se mogao uputiti prigovor da je fizikalizam trivijalno istinit, neopovrgljiv, pa samim tim i prazan. Na taj način, oba kraka Hempelove dileme vode neželjenim posledicama po fizikaliste, s obzirom na to da ako prihvatimo njene rezultate, fizikalizam je ili netačan ili prazan (nema empirički sadržaj) ili trivijalno istinit.

Važno je dodati da se u Hempelovoj dilemi ne govori eksplicitno o problemu Eksplanatornog jaza, niti o Teškom problemu, već je težište na eksplanatornoj snazi sadašnje ili buduće fizičke teorije. U prvom kraku Hempelove dileme se ukazuje na nepotpunost današnje fizičke teorije, dok se u drugom kraku ukazuje da nemamo

predstavu kako će buduća teorija da izgleda. Ipak, čini se da su Eksplanatorni jaz i Teški problem *implicitno* sadržani u Hempelovoj dilemi, i da bi njena snaga još više došla do izražaja kada bi se otvorenije povezala sa ova dva problema. Prvi krak Hempelove dileme bi se pojačao dodavanjem pretpostavke Eksplanatornog jaza, jer je upravo njegovo postojanje razlog iz kog smatramo da današnja fizika, koja koristi objašnjenja pomoću kauzalnih uloga, nije u stanju da objasni postojanje fenomenalne svesti. S druge strane, Hempelova dilema dodatno pojačava pritisak na fizikaliste i njihov pokušaj da reše Teški problem svesti pošto se ne vidi na koji bi način buduća fizička teorija mogla da objasni fenomenalnu svest, a da to bude prihvatljivo za savremene fizikaliste.

Fizikalisti na različite načine pokušavaju da izađu na kraj sa Hempelovom dilemom. Jedan od pokušaja je da se Hempelova dilema izbegne tako što će se tvrditi da fizikalizam nije teorija koja može biti istinita ili lažna, već da izražava našu nastrojenost (*attitude*) (vidi Ney 2008a). Ovakav pokušaj se može smatrati izrazito dogmatskim, jer ne dopušta mogućnost bilo kakve kritike. Istina, može se prihvatiti da je fizikalizam jedan program, u smislu naučno-istraživačkih programa o kojima je pisao Imre Lakatoš (Lakatos 1970/1985). U tom slučaju bi tvrdo jezgro fizikalističkih uverenja bilo neopovrgljivo. Ali tada bismo i za antifizikalizam mogli reći da predstavlja jedan naučno-istraživački program, i, u Lakatoševom duhu, mogli bismo reći da je racionalni izbor između dva naučno-istraživačka programa moguć. Na primer, ako u jednom vremenskom periodu postoje filozofski argumenti protiv fizikalizma na koje fizikalisti nemaju adekvatan odgovor, onda je u tom vremenskom periodu racionalno da se antifizikalizmu da prednost u odnosu na fizikalizam.

Izgleda da je najlogičniji pokušaj da se odgovori na Hempelovu dilemu taj da se barem jedan od krakova dileme ospori. Razmotrimo prvo pokušaj fizikalista da izađu na kraj sa prvim krakom dileme (koji se ponekad naziva „kurentizam“, pošto se njime tvrdi da je sadašnja fizička teorija u stanju da izađe na kraj sa Hempelovom dilemom). Na primer, Piter Bokulič smatra da ne postoji načelni problem da se prihvati da je aktualna fizika ipak u stanju da nam objasni prirodu svesti (vidi, Bokulich 2011). I pored toga što još uvek ne posedujemo opšte prihvaćenu „teoriju svega“, Bokulič smatra da se može pretpostaviti da je budući razvoj fizike relevantan za objašnjenje nekih drugih fenomena prirode univerzuma (na primer, objašnjenja tamne materije ili pak kvantne gravitacije), a da je *irelevantan* za rešenje problema svesti (Bokulich 2011, 646). Bokulič uzima za analogiju mnoge slučajeve iz istorije nauke u kojima je nova teorija zamenjivala staru teoriju, a da je pritom mnogo toga od stare teorije ostajalo sačuvano. Na primer, Specijalna teorija relativnosti je nadmašila Njutnovu mehaniku u pogledu eksplanatorne snage (mogla je da objasni mnoge fenomene koje Njutnova teorija nije mogla), ali Njutnova mehanika i dalje dobro funkcioniše u objašnjenju kretanja makroobjekata koji se kreću brzinom znatno nižom od brzine svetlosti.

Ipak, Bokuličevo rešenje nam sugerise samo to da je *moгуće* da aktualna fizička teorija objasni fenomen svesti, ali nam ne dokazuje da je to *stvarno* slučaj. Jer, koji su razlozi iz kojih treba da prihvatimo da je problem svesti rešen? Možda nepotpunost današnje fizičke teorije nije načelna prepreka za rešavanje problema svesti, ali to još uvek ne znači da je današnja fizika u stanju da reši problem svesti. Ako Hempelovu dilemu pojačamo sa Eksplanatornim jazom i Teškim problemom, ne vidi se zašto bismo tek tako prihvatili da je sadašnja, nepotpuna fizička teorija u stanju da reši problem fenomenalne svesti.

Drugi odgovor na Hempelovu dilemu koji je u skladu sa kurentizmom ponudio je Endrju Melnik. On smatra da je aktualna fizička teorija *lažna*, ali da nas to ne sprečava da prihvatimo fizikalizam kao bolju ili bar verovatniju teoriju od antifizikalizma. Na kraju krajeva, ako sledimo Popperov model poređenja naučnih teorija, ni za jednu teoriju ne možemo znati da je istinita (jer je ne možemo dokazati), ali možemo znati da li je lažna (nakon eksperimentalnog opovrgavanja). Štaviše, pesimistička meta-indukcija nam govori da su sve teorije iz prošlosti bile lažne, pa je samim tim razložno pretpostaviti, na osnovu induktivnog rezonovanja, da će i aktualna fizička teorija biti lažna. Ipak, to ne znači da se od dve lažne teorije ne može izabrati bolja teorija. Na primer, ispostavilo se da su i Aristotelova i Njutnova fizička teorija opovrgnute, ali i dalje smatramo da je Njutnova teorija bolja jer uspeva da objasni brojne fenomene koje Aristotelova teorija nije bila u stanju da objasni.

Melniku se može prigovoriti da fizikalista nije iskreni fizikalista ako ne veruje da je njegova teorija istinita (Ney 2008a, 6). Takođe, može mu se uputiti prigovor da je bespredmetno govoriti o verovatnoći jedne teorije za koju znamo da je lažna (vidi Wilson 2006, 64–65). Ovome bi se mogao dodati još jedan prigovor. Naime, čak i ako prihvatimo da je aktualna fizička teorija lažna, a da je takođe lažan i antifizikalizam (jer se to podrazumeva prvim krakom Hempelove dileme), i dalje nije očigledno da iz toga sledi da fizikalizmu treba dati prednost u odnosu na antifizikalizam. Videli smo da Melnik smatra da jednostavnost fizikalizma i mogućnost uspešne sistematizacije posebnih nauka daju prednost fizikalizmu u odnosu na rivalske teorije. Ipak, ova teza se može dovesti u pitanje. Moguće je da fizikalizam bolje objašnjava neke fenomene, a neke ne. Na primer, moguće je da fizikalizam bolje od rivalskih teorija objašnjava korelaciju između mentalnih stanja i fizičkih procesa, ali čak i da je to slučaj, to još

uvek ne bi povlačilo da fizikalizam bolje objašnjava čitavu *evidencionu bazu* u odnosu na neku od rivalskih teorija (na primer, epistemički povlašćen položaj subjekta u slučaju svesnog iskustva, i tako dalje; vidi Kim 2005, 129–130; vidi takođe i § 2.9).

Ovome bismo mogli dodati još jedan prigovor. Ako i prihvatimo da je aktualna fizička teorija lažna, iz toga ne sledi da ne postoji alternativna teorija koja bi bila istinita. I dalje je ostavljen prostor da dualizam, ili neka dualistička fizika, bude istinit. Izgleda da je Melnik pristao na to da je fizikalizam lažan, ali da nije naveo nikakav argument da pokaže da je antifizikalizam lažan, odnosno uzeo je zdravo za gotovo da je anti-fizikalizam takođe lažan. Princip jednostavnosti, ili mogućnost sistematizacije različitih naučnih disciplina, za koje Melnik smatra da su razlozi koji favorizuju fizikalizam, sam po sebi nisu dovoljni da bi se jedna teorija opovrgla. Komplikovanija ili manje sistematična teorija može da bude i istinita. Princip jednostavnosti dolazi do izražaja kao metodološko sredstvo u odabiru alternativnih teorija samo ako imamo isti stepen izvesnosti po pitanju istinitosti alternativnih teorija.

Možda bi Melnik mogao odgovoriti da je fizikalizam *jedina* aktualna *naučna* teorija koja na naučnim osnovama pretenduje da objasni svest; samim tim, čak i ako je fizikalizam lažan, i dalje imamo razloga da ga zadržimo u nedostatku druge naučne teorije. Na početku bi se moglo prigovoriti da fizikalizam nije *naučna* teorija („fizikalizam” nije isto što i „fizika”), već filozofska teorija koja jednu nauku (fiziku) proglašava dovoljnom za objašnjenje celokupne prirode univerzuma. Ali čak i kada bismo prihvatili da je fizikalizam naučna teorija (recimo, tako što ćemo ukinuti granicu između filozofije i nauke), i tada bismo mogli reći da su fizikalizam i antifizikalizam rivalske filozofske (naučne) teorije; otvoreno priznavanje da je jedna teorija (fizikalizam) lažna (što čini Melnik) daleko je od toga da je preporučiti za prihvatanje.

Ako bismo, na primer, znali da je fizikalizam lažan, a za antifizikalizam ne bismo znali da li je istinit ili lažan, svakako da bi bilo racionalnije prihvatiti antifizikalizam. Jedino u slučaju kada bismo znali da su obe teorije lažne, ili ako ni za jednu od njih ne bismo znali da li je istinita ili lažna, imali bismo razloga da na osnovu metodoloških kriterija (na primer, jednostavnosti) damo prednost jednoj ili drugoj teoriji.

Drugi način da se odgovori na Hempelovu dilemu je da se pokaže da će buduća, kompletirana fizička teorija rešiti problem fenomenalne svesti. To je takozvano stanovište „fudurizma”. Fizikalisti su skloni da tvrde da će neka buduća fizička teorija eliminisati problem svesti, na sličan način na koji su neki drugi pojmovi u nauci bili eliminisani tokom istorije. Ranije smo videli primer sa etrom koji ilustruje ovaj stav. Ipak, ovde se javlja problem za fizikaliste da definišu svoju poziciju. Tako, na primer, Tim Krejn i Hju Melor (Crane and Mellor 1990) ukazuju na problem da ne postoji zadovoljavajuća definicija fizikalizma koja bi okarakterisala fizikalizam kao empirijsku tezu. Načelni prigovor koji se postavlja pred svako futurističko rešenje Hempelove dileme je taj da nemamo nikakvu garanciju da će buduća fizička teorija biti onakva kakvu bi današnji fizikalisti priželjkivali da bude.

Futuristi na dva načina pokušavaju da izađu na kraj sa ovim prigovorom. Džesika Vilson smatra da fizikalisti, pored poverenja u fiziku kao nauku, moraju da dodaju još jedan uslov za uspešno definisanje fizikalizma. Ovaj uslov Vilsonova naziva „nema fundamentalnih mentalnih stanja” (*non fundamentality of mental*) (NFM), po kome se tvrdi da u budućoj fizičkoj teoriji mentalna stanja neće činiti fundamentalni nivo objašnjenja (Wilson 2006, 61, 70). Na ovaj način bi fizikalistička teorija bila opovrgljiva, jer bi, ukoliko se desi da buduća fizička teorija sadrži mentalna stanja u osnovi objašnjenja, fizikalizam bio lažan.

S druge strane, Dženis Dael smatra da je NFM suvišan za uspešnu definiciju fizikalizma (Dowell 2006). Daelova smatra da je fizikalizam teza po kojoj će buduća, kompletirana fizička teorija, kakvog kod da je sadržaja, uspešno opisati celokupnu prirodu univerzuma. Po njenom shvatanju, fizikalisti veruju u sve ono što fizika kao *naučna* teorija kaže; ako buduća fizika postulira da su mentalna svojstva fundamentalna svojstva prirode, fizikalisti će se sa time složiti. Čomskijev prigovor o trivijalnosti fizikalizma Daelova izbegava time što smatra da naučne teorije *po definiciji* nisu trivijalne, s obzirom na to da imaju empirički sadržaj.

I jedna i druga verzija futurizma se suočavaju sa značajnim problemima. Načelni je prigovor, koji se postavlja pred svako futurističko rešenje Hempelove dileme, taj da nemamo nikakvu garanciju da će buduća fizička teorija biti onakva kakvu bi današnji fizikalisti priželjkivali da bude. Ovu mogućnost nam ilustruje Dekartova fizika (vidi, na primer, Papineau 2001, 13–16), što na prvi pogled može izgledati čudnim, pošto se Dekartovo objašnjenje odnosa duh-telo obično smatra krajnje neinteligibilnim. Naime, Dekart je smatrao da su mentalna stanja, kao neprotežna, ontološki nezavisna od fizičkih (protežnih) stanja, ali je ipak smatrao da između njih dolazi do interakcije u pinealnoj žlezdi (*glandula pinealis*). Otuda se njegovo stanovište naziva „interakcionistički dualizam”. Dekartova teorija je njegovim savremenikima izgledala neprirodno, i oni su pokušavali da istraže drugačije puteve. Njima se ideja delovanja mentalnih stanja na fizičke procese činila misterioznom. Jer postavlja se pitanje: na koji način ova dva, ontološki različita i nezavisna domena, kao što su fizički i mentalni domen, mogu da deluju jedan na drugi? Kako je moguće da dođe do interakcije između duha i tela, a da se pritom ne naruši „kauzalna zatvorenost fizičkog sveta”, odnosno princip po kome je svaki fizički događaj uzrokovan (pod pretpostavkom da je

uzrokovan) nekim fizičkim događajem? Ovaj problem je bio toliko očigledan da ga je uočila i princeza Elizabeta, koja se nije bavila filozofijom. Od Dekarta je tražila da joj odgovori na sledeće pitanje (pismo Elizabete Dekartu 1643/2010, 16):

„... pa vas molim da mi kažete kako čovekova duša (budući da je samo misleća supstancija) može determinisati duh tela da obavlja voljne činove. Jer čini mi se da se svaka determinacija kretanja obavlja zahvaljujući impulsu pokrenute stvari, potom načinu na koji je potiskuje stvar koja je pokreće, ili pak osobenosti i obliku površine ove potonje. Za prva dva uslova zahteva se dodir, a za treći protežnost. Ovu poslednju, pak, potpuno isključujete iz vašeg pojma duše, a čini mi se da je dodir nespojiv s nečim nematerijalnim.”

Dekart je priznao da mu se ovo pitanje s pravom može uputiti, a odgovor je nagovestio uvidom da Elizabetino pitanje krije jednu prećutnu pretpostavku koja se može odbaciti.

Dekart piše sledeće (pismo Dekarta Elizabeti 1643/2010, 19):

„... mislim da smo pojam moći kojom duša deluje na telo maločas pobrkali s pojmom tela koje deluje na drugo telo, i da smo i jedan i drugi pripisali ne duši, jer nju još ne poznajemo, nego različitim kvalitetima tela, kao što su težina, toplota, i ostali kvaliteti...” (pismo Dekarta Elizabeti 1643/2010, 19).

Iz ovoga se vidi da Dekart smatra da delovanje mentalnih stanja na fizička stanja ne treba shvatiti na način na koji razumemo delovanje jednog tela na drugo telo. Istina, Dekart u navedenom pasusu ne ukazuje na pozitivnu koncepciju kojom bi se pomenuta interakcija mogla razumeti.

Ipak, *unutar* Dekartove fizike se može objasniti interakcija duha i tela (vidi, na primer, Papineau 2001, 13–16). Naime, Dekart je, kao što je poznato, pogrešno verovao da je količina kretanja (nešto što bismo danas nazvali „impuls”) isključivo skalarna, a ne vektorska veličina. Pošto količina kretanja, prema Dekartu, nije vektorska veličina, onda *smer* kretanja ne spada u opis kretanja materijalnih objekata. Pomeranje ruke odozgo na dole, prema Dekartu, ima istu količinu kretanja kao i pomeranje ruke odozdo na gore, i obrnuto. Naravno, danas bismo možda rekli da je ova pretpostavka čudna jer smatramo da gravitaciona sila čini spuštanje ruke lakšim od podizanja ruke. Ipak, Dekartu i njegovim sledbenicima je pojam gravitacione sile bio stran, jer je ukazivao na mogućnost delovanja materijalnih tela na daljinu, a to im je ličilo na uvođenje mentalističkog opisa materijalnih fenomena. Ako je količina kretanja samo skalarna veličina, onda ostaje otvoren prostor za delovanje duhovne supstancije na telesnu bez narušavanja kauzalne zatvorenosti fizičkog sveta. Duh može da deluje na telo tako što menja *smer* njegovog kretanja. Promena smeru ne narušava kauzalnu zatvorenost fizičkoga sveta. U okviru Dekartove fizike ovo je bilo moguće. Na taj način je dualistički interakcionizam predstavljao u potpunosti inteligibilnu tezu sa aspekta Dekartove fizike.

Filozofi i fizičari su nedugo nakon pojave Dekartove fizičke teorije prestali da veruju da je impuls samo skalarna, već su smatrali da je i vektorska veličina. Počeli su da veruju da pomeranje ruke odozgo na dole ne sadrži istu količinu kretanja kao i pomeranje ruke odozdo na gore. Pošto je i smer kretanja fizičkih tela uvršten u domen kauzalne zatvorenosti fizičkoga sveta, promena smeru kretanja je počela da se shvata kao narušavanje kauzalne zatvorenosti fizičkoga sveta. Tek *pod pretpostavkom* da smer

kretanja spada u opis fizičkih promena, Dekartov dualistički interakcionizam postaje neshvatljiv.

Primer sa Dekartovom fizikom nam sugerše da je ne samo zamislivo, već i moguće da buduća fizička teorija bude drugačija od onoga kako savremeni fizikalisti shvataju fizikalizam, odnosno različita od stanovišta po kom su, na primer, mentalna stanja identična sa fizičkim procesima. Da li je onda i Dekart bio fizikalista? Ukoliko bismo Dekartovu fiziku shvatili u uskom smislu, kao njegovu mehaniku, onda Dekarta ne bismo tretirali kao fizikalistu, jer je smatrao da u prirodi postoji nešto više od mehaničkog kretanja materijalnih objekata. Ipak, ako bismo Dekarta interpretirali kao filozofa koji je verovao da bi potpuna fizička teorija trebala da obuhvati i njegov interakcionistički dualizam, onda bismo i Dekarta mogli da tretiramo kao fizikalistu. Ne vidi se zašto Dekarta ne bismo shvatili na ovaj način; njegova mehanika je kompatibilna sa postojanjem nesvodivih mentalnih stanja i mentalne uzročnosti.

Ipak, tada bi ranije navedena definicija fizikalizma, kao stanovišta po kome prihvaćena fizička teorija objašnjava celokupnu prirodu univerzuma, bila suviše permisivna jer bismo i Dekartovu fiziku proglašavala za fizikalističku, što izgleda krajnje neplauzibilno.

Ovde nailazimo na problem intuicija koje dele fizikalisti. Oni žele da svojom definicijom fizikalizma na što bolji način udovolje početnim intuicijama koje se odnose na pitanje da li nekoga možemo smatrati fizikalistom ili ne. Pre svega treba da vidimo koji se rezultati klasifikacije, *prima facie*, čine plauzibilnim.

Čini nam se da su materijalisti, koji su svoja uverenja zastupali usled verovanja u moć naučnog (fizičkog) objašnjenja prirode univerzuma, u bitnoj meri bili fizikalisti.

Osporavati da Hobs nije bio fizikalista samo zato što mu je fizička teorija koju je prihvatao bila pogrešna slično je odbacivanju da su Aristotel ili Njutn bili naučnici samo zato što su im teorije posle izvesnog vremena bile odbačene.

S druge strane, za Galena Strosna se ne bi moglo reći da je fizikalista u smislu u kom savremeni fizikalisti upotrebljavaju ovaj pojam. Iako Strosn smatra da ne postoje mentalna stanja koja bi bila deo fundamentalne strukture univerzuma (time zadovoljava NFM uslov koji je postavila Vilsonova), Strosn ne veruje da je fizika u stanju da iscrpno objasni celokupnu prirodu univerzuma.

Ipak, čini nam se da ako bismo između Strosna i Dekarta morali da izaberemo ko je bliži fizikalizmu, pre bismo izabrali Strosna. Daueova ne bi mogla da izađe na kraj sa ovom intuicijom, jer bi za nju po svoj prilici Dekart bio fizikalista, a Strosn ne. S druge strane, za Vilsonovu bi Strosn po svoj prilici bio fizikalista, a Dekart ne. U tom smislu je određenje fizikalizma koje nudi Daueova suviše permisivno, jer dozvoljava da se Dekart smatra za fizikalistu, a takođe i restriktivno, jer Strosna ne smatra za fizikalistu. S druge strane, ako prihvatimo verziju futurizma koju zastupa Vilsonova, onda nemamo razloga da futurizam prihvatimo kao rešenje, jer nam primer s Dekartovom fizikom sugerise da postoji realna mogućnost da će buduća kompletirana fizička teorija biti antifizikalistička.

Do sada smo videli da fizikalisti na različite načine shvataju prirodu fizikalizma. Zanimljivo je videti da li je spor između njih verbalan ili ne. Dejvid Čalmers smatra da je spor oko adekvatne definicije fizikalizma verbalni spor (Chalmers 2011b, 533–534). Opšte uzev, on smatra da je to slučaj svim filozofskim pitanjima koja su izražena u formi „Šta je x?“, pa samim tim i pitanje „Šta je fizikalizam?“. Metod kojim se utvrđuje

da li je jedan spor verbalan Čalmers naziva „metod eliminacije”, koji se sastoji u tome da se termin oko kojeg postoji spor izbaci iz rečenice i zameni nekim drugim terminom sa ciljem da spor iščezne. Podvrsta metoda eliminacije je ono što Čalmers naziva „gambit uvođenja indeksa” (*subscript gambit*) (Chalmers 2011b, 532). Metod se sastoji u tome što se ponude dve (ili više) alternativne definicije jednog pojma, a zatim se traži da li u njihovim različitim javljanjima dolazi do stvarnog neslaganja suprotstavljenih strana. Izgleda da u primeru sa Dekartom i Strosnom ne dolazi do takvog neslaganja, jer bi se po svoj prilici i Vilsonova i Dauleove složile sa rezultatima klasifikacije svake od ponuđenih definicija fizikalizma, pod pretpostavkom da prihvatimo jednu od definicija. Spor između njih bi se odvijao samo oko toga koju od definicija treba prihvatiti, a to je onda pokazatelj da se radi o verbalnom sporu.

Naime, ako prihvatimo da fizikalizam odbacuje mogućnost postojanja mentalnih stanja koja čine fundamentalni opis sveta, kao što to čini Vilsonova, onda je evidentno da Dekarta ne treba da smatramo za fizikalistu, a takođe i to da bi svaka buduća fizička teorija, koja dozvoljava postojanje fundamentalnih mentalna stanja, opovrgavala fizikalizam. Ipak, ako bismo, poput Dauleove, fizikalizam shvatili kao stanovište po kome je sve što kaže prihvaćena fizička teorija istinito, onda bismo i Dekarta mogli smatrati fizikalistom, a eventualno postojanje fizičke teorije u budućnosti, koja dozvoljava postuliranje bazičnih mentalnih stanja, bilo bi u skladu sa fizikalizmom. Iz ovih razloga Čalmers smatra da su sporovi oko definicije fizikalizma, kakve, na primer, vode Džesika Vilson i Dženis Dauei, verbalne prirode. Naravno, Čalmers prihvata da se u obzir može uzeti sociološka činjenica koja nam ukazuje na koji način su filozofi u našoj zajednici skloni da razumeju fizikalizam. U tom smislu bismo se mogli složiti da je spor oko definicije fizikalizma, ako ga posmatramo *po sebi*, izvan svakog konteksta,

verbalni spor. Značenje fizikalizma možemo stipulirati na različite načine i u skladu sa tim vršiti kategorizaciju pojedinih filozofa. Ipak, ako bismo spor oko definicije fizikalizma stavili u određeni kontekst, onda se čini da je definicija koju nudi Vilsonova prihvatljivija od one koju nudi Dauelova, kao i da se te dve definicije zaista razlikuju. Naime, ako se prisetimo Papinoovog uvida (§ 2.1) da se fizikalizam danas shvata kao *ontološka*, a ne kao metodološka doktrina, onda je jasno da je svaka buduća fizika, koja bi postulirala da su nefizička svojstva fundamentalna svojstva prirode, bila neprihvatljiva za fizikaliste (vidi Wilson 2006, 84–88). Drugim rečima, savremeni fizikalisti su u obavezi da prihvate NFM uslov.

2.7. Usaglašavanje Kripkeovih primera sa fizikalizmom

U § 1.4.2 smo videli u čemu se sastoji Kripkeovo objašnjenje modalnih iluzija. Ipak, Kripke je smatrao da postoje slučajevi u kojima se modalne iluzije ne mogu objasniti. Ponekad je nešto što nam *izgleda* kao moguće *zaista* moguće. Ako nismo u stanju da *objasnimo* na koji način iskaz koji zamišljamo predstavlja modalnu iluziju, onda se, po svoj prilici, i ne radi o modalnoj iluziji. Ovu ideju je Kripke ilustrovaio na sledećem primeru. Prema njemu, postoje slučajevi koji ukazuju na važnu disanalogiju između teorijskih identifikacija koje nalazimo u prirodnim naukama, poput iskaza „Voda je H₂O” i „Toplota je kretanje molekula”, i onih koje srećemo u psihologiji, poput iskaza „Bol je aktivacija C-vlakana”. Iako se u oba slučaja radi o rigidnim deznatorima („voda”, „toplota”, „bol”, i tako dalje), oni na različit način izdvajaju objekt referencije. Termin „bol” je rigidni deznator koji objekt referencije izdvaja pomoću *esencijalnog* svojstva *bolnosti*, jer bol bez bolnosti nije moguć, kao ni bolnost bez bola. Osećati bol

(*feeling pain*) je isto što i biti u stanju bola (*being in pain*). S druge strane, termini za prirodne vrste, poput termina „toplota” i drugih, izdvajaju referenciju pomoću *akcidentalnog* svojstva, na primer, da neko oseća toplotu. Toplota bi postojala u prirodi i kada je ljudi ne bi osećali.

Ovo nam ukazuje da su pojmovi *bol* i *bolnost* koekstenzivni, dok *toplota* i *osećaj toplote* (ili *voda* i *tečnost* sa kvalitativnim svojstvima vode) to nisu. Stoga, u slučaju iskaza „Bol je aktivacija C-vlakana”, modalni status antecedensa i konsekvensa u (13) [stvarno $\diamond(Da \neq Db) \supset$ izgleda $\diamond(a \neq b)$] kovarira, pa se Kripkeovo objašnjenje modalne iluzije u ovom slučaju ne može primeniti. Ovo je razlog iz kog je Kripke verovao da dekartovske intuicije opovrgavaju materijalizam. (Kripke 1972/1980, Lecture 3). U slučaju iskaza „Bol je aktivacija C-vlakana”, mi nismo u stanju da objasnimo modalnu iluziju ili je barem teret dokazivanja na onima koji tvrde da smo u stanju da to učinimo.

Kripke je iz ovih uvida izveo zaključak da je fizikalizam lažan, jer je smatrao da se u iskazu „Bol je aktivacija C-vlakana” tvrdi identitet dva rigidna dezinatora, iako se modalne iluzije ne mogu objasniti. Kritika koju je Kripke uputio fizikalizmu predstavlja važnu prekretnicu u razumevanju fizikalizma. Pa ipak, bez obzira što je Kripke verovao da je zadao presudni udarac fizikalističkom pogledu na svet, njegovi rezultati se tumače na krajnje oprečne načine. Vrlo brzo se pojavilo tumačenje da Kripke sa svojim primerima ne samo što nije opovrgao fizikalizam, već što ga je i osnažio (McGinn 1977; Boyd 1980; Feldman 1980). Prema ovakvom tumačenju, Kripke je dao uverljive argumente protiv Teorije identiteta, a to još uvek ne znači da ne postoji vrsta fizikalizma koja bi bila u skladu sa Kripkeovim uvidima. Fizikalisti bi mogli na drugačiji način formulisati svoju teoriju sa ciljem da izbegnu Kripkeove prigovore. Ovo tumačenje je i danas veoma popularno među fizikalistima.

Fizikalisti su vrlo brzo našli načina da Kripkeove primere prilagode svojoj teoriji. Ovi fizikalisti prihvataju postojanje nužnih aposteriornih iskaza i pokušavaju da preformulišu tezu fizikalizma na način da Kripkeove uvide preokrenu u svoju korist. Oni umesto „identiteta vrsta” (*type identity*), koji zastupaju fizikalisti, prihvataju „identitet instanci” (*token identity*). Razlika je u tome što se u Teoriji identiteta tvrdi da su određene vrste mentalnih stanja identične sa određenim vrstama fizičkih stanja, dok se u slučaju identiteta instanci tvrdi da je jedan pojedinačni mentalni događaji, shvaćen kao instanca određene vrste, identičan sa određenim fizičkim događajem. Na primer, konkretna instanca bola je identična sa konkretnom instancom neurofizioloških procesa, dok neka druga instanca bola može biti identična, na primer, sa nekom instancom rada hardvera, i tako dalje. U tom smislu fizikalizam instanci, za razliku od fizikalizma vrsta, izlazi u susret tezi o mnogostrukosti realizacije. Istina, Kripke je eksplicitno naveo da smatra da se njegovi argumenti, *mutatis mutandis*, mogu primeniti i protiv fizikalizma instanci (Kripke 1972/1980, fusnota 73).

Kolin Mekgin je ukazivao da je fizikalizam instanci kompatibilan sa Kripkeovim nužnim aposteriornim iskazima (McGinn 1977, 79–80). Moguće je da instanca bola „moje osećaj bola u trenutku t_1 ” bude identična s jednom instancom neurofiziološkog procesa (na primer „aktivacija C-vlakana u trenutku t_1 ”). Sada, Mekgin smatra da je moguće da postoji instanca bola koja se kvalitativno ne razlikuje od navedene instance „moje osećaj bola u trenutku t_1 ”, a da ipak nije identična sa instancom „aktivacija C-vlakana u trenutku t_1 ”, već sa nekom drugom instancom neurofiziološkog procesa. Primer je analogan sa Kripkeovim primerom dva stola koja ne možemo kvalitativno da razlikujemo (pošto, na primer, imaju istu veličinu, oblik,

boju, čvrstinu, i tako dalje), ali koja su ipak različita, jer su, na primer, načinjeni od različitog materijala (primer „esencijalnosti porekla”, o kome će biti reči u § 4.3.2).

Ipak, ne vidi se na koji način bismo (u kripkeovskom duhu) mogli *objasniti* ovu mogućnost. Ako bismo prihvatili da je situacija koju Mekgin opisuje istinita, onda bi, u skladu sa Kripkeovom semantikom, iskaz „Moj osećaj bola u trenutku t_1 jeste aktivacija C-vlakana u trenutku t_1 ” bio nužni aposteriorni iskaz. U tom slučaju bi trebalo da ponudimo objašnjenje modalne iluzije, odnosno da objasnimo (navodnu) prividnu kontingentnost negacije pomenutog iskaza. Ne vidi se način na koji bismo to mogli učiniti, s obzirom na to da je, prema Kripkeovim semantičkim intuicijama, upravo bolnost, koja nam omogućava kvalitativni opis senzacije bola, esencijalno svojstvo bola. Mekginova pozicija naziva „misterijanizam”, jer se njime tvrdi da je fizikalizam istinit bez obzira što nikada nećemo moći objasniti zašto je to tako (McGinn 1989). Radikalnija verzija ovog stanovišta (Teza jake nužnosti), koja je izražena u 2-D okviru, biće prikazana u § 4.3. Nedostatak misterijanizma je, između ostalog, i u tome što jedan problem (problem svesti) objašnjava stvarajući nove problema, što ne predstavlja poželjnu osobinu dobrog objašnjenja (vidi Kukla 1995).

Jedan od načina da se izbegne misterijanizam jeste da se odbace Kripkeove semantičke intuicije po kojima je termin „bol” rigidni dezičgnator koji izdvaja senzaciju bola pomoću esencijalnog modusa prezentacije bolnosti. Postoje filozofi koji smatraju da se mogu navesti primeri bola bez bolnosti i primeri bolnosti bez bola (vidi primere Dejvida Luisa i Nikole Graheka koji su navedeni u § 3.2). Ako bolnost ne bismo shvatali esencijalnim svojstvom bola, onda nas ne bi čudila mogućnost da postoje dve kvalitativno identične instance bolnosti koje se razlikuju u pogledu neurofizioloških mehanizama koji ih realizuju. Ovaj manevar ćemo razmotriti u § 3.2.

2.8. Problem formalizacije fizikalizma

Do sada, posmatrajući stvari iz različitih uglova, videli da fizikalisti na različite načine shvataju odnos između mentalnih i fizičkih stanja. Pitanje koje se prirodno postavlja je: na koji način je najpodesnije formalizovati stanovište fizikalizma, odnosno koju relaciju treba primeniti da bi se prikazao odnos između mentalnih i fizičkih stanja. Videli smo da zagovornici Teorije identiteta smatraju da su mentalna stanja identična fizičkim stanjima (neurofiziološkim procesima). S druge strane, oni fizikalisti koji uvažavaju problem mnogostrukosti realizacije odustaju od relacije identiteta vrsta i koriste neku drugu relaciju za određenje sopstvene pozicije. Oni se pozivaju na relacije kao što su supervenijencija, konstitucija, striktna implikacija, identitet instanci (o kome je bilo reči u prethodnom pododeljku), olabavljeni dovoljni uslovi, i tako dalje. U ovom pododeljku će se u prikazati u osnovnim crtama reprezentativni pokušaji da se formalizuje fizikalistička pozicija, sa ciljem da se vidi koja od ovih formulacija najviše odgovara osnovnim intuicijama koje dele fizikalisti.

Relaciju *supervenijencije* je u noviji diskurs filozofije duha uveo Donald Dejvidson u svom tekstu "Mental Events" iz 1970. godine. Supervenijencija je relacija između skupova svojstava: bazičnog (subvenijentnog) i izvedenog (supervenijentnog) (pregled osnovnih ideja o supervenijenciji može se naći u McLaughlin 1995). U filozofiji duha se kao bazični nivo uzimaju fizička svojstva (na primer, neurofiziološki procesi), dok se za mentalna stanja (u našem slučaju fenomenalna svest) uzima za supervenijentni skup svojstava. Odnos između supervenijentnog i subvenijentnog nivoa se izražava tako što se tvrdi da ako su dva događaja identična po pitanju subvenijentnih svojstava, onda će biti identična i po pitanju supervenijentnih svojstava (ili, po kontrapoziciji, ako se dva događaja razlikuju po pitanju supervenijentnih svojstava,

onda će se njihova razlika manifestovati preko subvenijentnih svojstava), kao i da se supervenijentni nivo može realizovati na različite načine. Relacija supervenijencije u sebi uključuje ideju zavisnosti (*dependence*) supervenijentnog od subvenijentnog nivoa i nesvodivosti supervenijentnog nivoa na subvenijentni nivo. Jedan isti tip mentalnih stanja se može realizovati na različite načine (na primer, preko rada mozga ili preko rada hardvera). Ipak, ako se dva entiteta razlikuju u pogledu mentalnih svojstava, onda se razlikuju i u pogledu fizičkih svojstava; i obrnuto, ako su dva entiteta identična u pogledu fizičkih svojstava, onda su identična i u pogledu mentalnih svojstava.

Prednost relacije supervenijencije u odnosu na relaciju identiteta jeste u tome što izlazi u susret mogućnosti mnogostrukosti realizacije mentalnih stanja, a zadržava ideju zavisnosti svih stanja od fizičke baze. Ipak, teza supervenijencije, shvaćena kao teza kojom se želi na adekvatan način izraziti fizikalizam, ima i svoje nedostatke. Jedan od nedostataka je u tome što ona sama po sebi ne isključuje stanovišta suprotstavljena fizikalizmu. U skladu sa tezom supervenijencije su i epifenomenalizam, i emergentizam, i funkcionalizam, pa čak i interakcionistički dualizam (vidi Crane 2007, 50). Na taj način je definicija fizikalizma pomoću relacije supervenijencije suviše *permisivna*.

Iz ovih razloga su filozofi pokušavali da pronađu adekvatniju definiciju fizikalizma. Jedan od načina je da se u definiciju fizikalizma uvede relacija *konstitucije*. Na primer, može se reći da neurofiziološki procesi konstituišu mentalna stanja na isti način kao što delovi statue konstituišu statuu. „Mikrofizikalizam”, po kome su makroobjekti konstituisani fizičkim mikroobjektima, je jedan od načina da se ovaj odnos između mentalnih stanja i neurofizioloških procesa prikaže. Drugi način je da se kaže da i mikro i makroobjekti, koji su opisivi rečnikom fizike, zajedno konstituišu

svesna iskustva (Huttemann and Papineau 2005). Mark Džonston je smatrao da se ključni progres u rešavanju Teškog problema svesti i Eksplanatornog jaza može postići ako fizikalizam definišemo preko relacije konstitucije, a ne preko relacije identiteta (Johnston, 1992). Relacija konstitucije se razlikuje od relacije identiteta po tome što nije simetrična (Crane 2003, 223). Na primer, ako se može reći da je Hesperus identičan Fosforusu, onda se može reći i da je Fosforus identičan Hesperusu. Ipak, ako ima smisla reći da mermerni materijal konstituše statuu, iz toga ne sledi da ima smisla reći da statua konstituše mermerni materijal. Džonstonova strategija je da pokaže da ako zamenimo relaciju identiteta sa relacijom konstitucije, onda nestaje disanalogija između prirodnih nauka i psihologije na koju je ukazivao Kripke. Na primer, videli smo da se iskazi poput „Voda je H₂O” i „Bol je aktivacija C-vlakana” prema Kripkeu razlikuju jer u slučaju prvog iskaza smo u stanju da objašnjenjem modalnih iluzija objasnimo i identitet između *vode* i H₂O, dok u drugom slučaju to nije moguće, barem ne na isti način. Sada, ako bismo uzeli relaciju konstitucije umesto relacije identiteta, onda se čini da su iskazi poput „Voda je konstituisana molekulima H₂O” i „Bol je konstituisan aktivacijom C-vlakana” po svojoj prirodi isti.

Ipak, čini se da i sa relacijom konstitucije fizikalisti nailaze na slične problem koje imaju sa relacijom identiteta, pošto izgleda da disanalogija između teorijskih identifikacija u prirodnim naukama i teorijskih identifikacija u psihologiji i dalje ostaje. Ako delimo Kripkeove intuicije da su bol i bolnost koekstenzivni, kao i da se fenomenalna svest ne može opisati preko kauzalnih uloga, i dalje nismo u stanju da objasnimo modalnu iluziju u kojoj nam se čini da je moguće da postoje dve identične fizičke konstitucije koje se razlikuju po pitanju toga da li im se može pripisati senzacija bola ili ne (Benbaji 2008). Takođe, ideja konstitucije ne zadovoljava ontološku

pretpostavku fizikalizma da svest nije ništa „preko i povrh” (*over and above*) fizičkih procesa, s obzirom na to da smo videli da relacija konstitucije nije simetrična. U tom smislu definisanje fizikalizma preko relacije konstitucije nailazi na slične probleme kao i definisanje fizikalizma preko relacije supervenijencije. Oba pokušaja ostavljaju otvoren prostor za antifizikalističku ontologiju.

Za sada smo videli da fizikalisti nailaze na problem ako svoju tezu formalizuju preko relacije identiteta, supervenijencije ili konstitucije. Iz sličnih razloga je Robert Kirk uveo *striktnu implikaciju* sa ciljem da formalizuje minimalne obaveze koje, po njegovom mišljenju, svaki fizikalista treba da prihvati (Kirk 2001; 2006). Zato Kirk svoje stanovište naziva „minimalni fizikalizam”. Novina u odnosu na prethodne pokušaje formalizovanja teze fizikalizma je sledeća. Striktna implikacija je kondicional kojim se tvrdi da je nužno da ako je antecedens istinit, onda je i konsekvens istinit. Osnovna je ideja, koja se krije iza uvođenja striktne implikacije u određenju fizikalizma, ta da se iskaz koji se javlja u konsekvensu shvata kao puka *redeskripcija* sveta (ili stanja stvari) koji je opisan u antecedensu. Naime, striktnom implikacijom se tvrdi da je nužno (u smislu *apsolutne* nužnosti) da se konsekvens javi ako je dat antecedens. S obzirom na to da fizikalisti smatraju da je stvarnost fizičke prirode, odnosno da se priroda univerzuma iscrpljuje u *sveukupnosti* fizičkih činjenica, striktnom implikacijom se izražava teza da eventualni istiniti iskazi o svetu, u kojima se ne koriste termini fizikalističkog rečnika, ne predstavljaju opis neke nove (nefizičke) stvarnosti, već samo drukčiji način govorenja o (istoj) fizičkoj stvarnosti (Schroder 2006, 537–538). Takođe, striktnom implikacijom se tvrdi da je fizičko *dovoljan uslov* za mentalno, a pojam dovoljnog uslova se shvata u smislu necesitacije.

Kirkovom definicijom Minimalnog fizikalizma se iz igre isključuju i oni antifizikalistički argumenti kojima se želi pokazati da fizičko nije *nužan* uslov za mentalno. Zagovornici Minimalnog fizikalizma bi se sa time mogli složiti, ali i dalje insistirati na tome da ako su fizički uslovi dati, onda je priroda univerzuma u potpunosti određena. Time što dozvoljava da fizičko nije nužan uslov za mentalno, Minimalni fizikalizam izlazi u susret i mogućnosti mnogostruke realizacije mentalnih stanja. Minimalni fizikalizam je podložan sličnoj vrsti prigovora koja se može uputiti fizikalizmu koji je formulisan preko relacije supervenijencije (Schroder 2006, 537–538), s obzirom na to da je, između ostalog, argument na osnovu zamislivosti zombija (koji će biti prikazan u § 3.2) usmeren podjednako protiv obe vrste fizikalizma. Ipak, čini se da Minimalni fizikalizam predstavlja najprecizniji način da se formuliše teza fizikalizma. Izgleda da su u njoj su sadržane najmanje obaveze koje svaki fizikalista treba da deli. Zato će se u ovom radu kao reprezentativna formulacija fizikalizma uzimati formulacija Minimalnog fizikalizma. Za sada ćemo Minimalni fizikalizam prikazati kao:

Minimalni fizikalizam: $\Box(P \supset Q)$,

gde je P iskaz koji označava sveukupnost fizičkih činjenica (plus fizičke zakone), a Q je iskaz koji označava bilo koju činjenicu fenomenalne svesti (na primer, „Neko je svestan”, ili „Neko vidi crveni paradajz”; samim tim $\neg Q$ znači „Niko nije svestan” i tako dalje).

Fizikalisti na različite načine shvataju smisao Minimalnog fizikalizma. Jedni smatraju da se iz sveukupnosti fizičkih uslova mogu apriorno izvesti iskazi Q , dok drugi smatraju da to nije ili ne mora biti slučaj, već da P metafizički povlači Q . Danijel

Stoldžer prvu vrstu fizikalista naziva „apriorni fizikalisti”, dok drugu vrstu fizikalista naziva „aposteriorni fizikalisti” (Stoljar 2001, 255).

Čalmers takođe nudi sličnu taksonomiju (Chalmers 2003, § 5.4–§ 5.5, § 5.7). Prema Čalmersovoj podeli, fizikalisti tipa A su apriorni fizikalisti koji smatraju da je aktualna nauka u stanju da reši problem svesti. Zastupnici Teorije identiteta i analitičkog funkcionalizma su reprezentativni predstavnici ovog stanovišta. Fizikalisti tipa B su aposteriorni fizikalisti koji smatraju da bez obzira što Eksplanatorni jaz postoji, odnosno što se svest ne može objasniti preko kauzalnih uloga, i dalje je slučaj da fizičke *činjenice* povlače sve ostale činjenice, pa samim tim i činjenice svesnog iskustva. Drugim rečima, oni smatraju da se svest ne može objasniti, ali da je ipak fizikalizam istinit. Ovi fizikalisti zastupaju redukciju bez reduktivnog objašnjenja, i obično se pozivaju na Kripkeove rezultate koji se odnose na nužne aposteriorne iskaze, koji nam pokazuju da zamislivost ne povlači metafizičku mogućnost. Tipični predstavnici fizikalizma tipa B su zagovornici fizikalizma instanci koji je pomenut u § 2.7.

Postoji još jedna značajna verzija fizikalista tipa B, koja se pojavila u skorije vreme, a to su zagovornici „strategije fenomenalnog pojma” (*phenomenal concepts strategy*) koji smatraju da Eksplanatorni jaz postoji, da se svest ne može objasniti preko kauzalnih uloga, ali da je, na način prihvatljiv za fizikaliste, moguće objasniti zašto se svest ne može objasniti preko kauzalnih uloga. Oni smatraju da fenomenalni pojmovi imaju specifično značenje koje se opire kauzalnoj analizi, ali da je i dalje moguće da fenomenalni pojmovi označavaju fizičke događaje. Za razliku od misterijanista (Mekgin i ostali), zagovornici Strategije fenomenalnog pojma pokušavaju da ponude model (*account*) koji bi pokazao kako je moguće da fenomenalni pojmovi imaju različitu

semantiku od mikrofizičkih pojmova, a da ipak označavaju iste fizičke događaje. Tipični predstavnici ovog stanovišta su Brajan Loar, Džon Peri, Džozef Livajn, Dejvid Papino, Esa Diaz-Leon, i drugi. O strategiji fenomenalnog pojma će biti reči u § 4.4.1.

Fizikalisti tipa C su apriorni fizikalisti koji smatraju da je buduća nauka u stanju da na adekvatan način reši problem svesti. Tipični predstavnici ovog stanovišta su eliminativisti koji smatraju da svest ne postoji (vidi, na primer, Churchland 1996; Ball 2009). Prema eliminativistima, svest će, poput ostalih, davno prevaziđenih pojmova u nauci (flogiston, etar, *elan vital*, i tako dalje), iščeznuti iz pojmovnog okvira jedne buduće, kompletirane fizike.

2.9. Fizikalizam i teret dokazivanja

Teret dokazivanja (*the burden of proof*) je važan kriterijum vrednovanja nečijeg stanovišta. Njime se ustanovljuje da li jedna strana u debati ima obavezu da iznese dodatne argumente u svoju korist, ili je za nju dovoljno da čeka na kontraargumente protivničke strane i da pokaže kako ti argumenti nisu zadovoljavajući.

Fizikalisti veoma često uzimaju zdravo za gotovo da na početku istraživanja njihovu poziciju treba prihvatiti kao istinitu, a da je teret dokazivanja na strani njihovih protivnika. U tom duhu, brojni fizikalisti nisu toliko zainteresovani da dokazuju istinitost svoje pozicije, već najveći deo svoje energije troše na neutralizaciju protivničkih argumenata; za njih je dovoljno da pokažu kako protivnički argumenti nisu u stanju da opovrgnu njihovu poziciju (vidi, na primer, Smart 1959/2004). Mnogi današnji fizikalisti su zadovoljni ako mogu da pokažu da ne postoje ni apriorni (pojmovna analiza i reduktivno objašnjenje) ni aposteriorni (svedočanstva iz nauke)

razlozi koji bi odlučili u korist antifizikalizma, i da je činjenica da takvi razlozi ne postoje dovoljna da se fizikalizam prihvati (vidi, na primer, Balog 2012; Kallestrup 2006, 284).

Ipak, potrebno je videti da li su opravdane pretenzije fizikalista da svojoj poziciji pripisu početnu plauzibilnost u odnosu na antifizikalizam. Da bismo tvrdili da je teret dokaza na nečijoj strani, moramo za to takođe navesti neki razlog. Zato treba videti neke od razloga koje fizikalisti navode kako bi pokazali da je početni teret dokazivanja na strani njihovih kritičara.

Čini se da bi uspeh prirodnih nauka, posmatran kroz istoriju, mogao da bude dobar razlog da se fizikalizam prihvati kao dominantno stanovište u filozofiji duha. Fizika je uspešno rešila brojne probleme u prošlosti za koje se smatralo da zahtevaju drugačiju vrstu objašnjenja od kauzalnih objašnjenja. Ovome bi se moglo prigovoriti na dva načina. Prvi prigovor je da su takođe postojali i periodi u istoriji nauke kada su naučnici verovali da se unutar jedne naučne paradigme mogu rešavati određeni problemi, a da se to kasnije ispostavilo netačnim. Na primer, u drugoj polovini devetnaestoga veka se smatralo da je elektromagnetske fenomene moguće objasniti Njutnovom mehanikom, ali se to kasnije ispostavilo pogrešnim. Drugi, važniji prigovor je onaj kojim se ukazuje da se problem Eksplanatornog jaza i Teški problem svesti ne mogu rešavati kauzalnim objašnjenjima, i da u tom smislu postoji važna *disanalogija* između problema koje je savremena fizička teorija uspela da reši i problema objašnjenja svesti.

Dejvid Armstrong je ukazivao na konsenzus koji postoji u fizici i da je to razlog zašto bi fizikalizam trebalo prihvatiti. On smatra da „samo kroz naučno istraživanje

možemo doći do intelektualne saglasnosti o spornim pitanjima” (Armstrong 1980/2004, 34). Ovaj predlog ostavlja nejasnim pojam „naučno istraživanje”. Armstrongov stav je u skladu sa činjenicom da se naučnici međusobno spore, jer Armstrong samo tvrdi da je naučno istraživanje nužan, ali ne i da je dovoljan uslov za postizanje intelektualnog konsenzusa. Ali, postavlja se pitanje da li je i nužan uslov. Naime, čak i ako bismo iz „intelektualnog konsenzusa” izbacili zdravorazumska i religiozna verovanja, onda bi nam kao alternativni kandidat za postizanje intelektualnog konsenzusa ostala filozofija. Sada, ako bismo filozofiju smatrali različitom od nauke, ne vidi se zašto i u njoj intelektualni konsenzus ne bi mogao da se postigne, recimo, kroz filozofske dokaze zasnovane na intuitivno prihvatljivim premisama; u tom slučaju, naučno istraživanje ne bi bilo nužan uslov za postizanje intelektualne saglasnosti. U najmanju ruku, bilo bi potrebno navesti razloge zašto u filozofiji ne bi moglo doći do intelektualnog konsenzusa. S druge strane, ako bismo filozofiju smatrali naukom, onda bismo i današnji antifizikalizam mogli smatrati za naučnu teoriju. U tom slučaju je očigledno da ne postoji konsenzus po pitanju toga na koji način treba objasniti svest.

Ako bismo naučno istraživanje shvatili kao istraživanje koje na sistematski način objašnjava i predviđa prirodne događaje, shodno čemu se naučne teorije mogu eksperimentalno testirati, naišli bismo na problem jer izgleda da se teza da su mentalna stanja identična sa fizičkim stanjima ne može eksperimentalno testirati. Naime, fizika i neurofiziologija su u stanju da ustanove samo *korelaciju* između mentalnih stanja i fizičkih stanja, a korelacija nije isto što i *identitet*. Na primer, iskaz „Kiša pada ako i samo ako trava raste”, ustanovljuje korelaciju između dva događaja, padanja kiše i rasta trave, ali je očigledno da su ovo dva različita događaja, a ne jedan isti. Na sličan način, i korelacija između, na primer, bola i aktivacije C-vlakana ne garantuje da su bol i

aktivacija C-vlakana identični. Takođe, čak i ako bismo nekako ustanovili da su bol i aktivacija C-vlakana identični, znali bismo i da oni nisu ni u kakvoj korelaciji, jer jedan isti objekt ne može biti u korelaciji sa samim sobom, već samo sa nekim drugim objektom. Prema tome, empirijsko zasnivanje fizikalizma u filozofiji duha ne pretenduje na uspeh.

Zanimljivo je da se, na primer, Džon Smart u svojim radovima ne poziva toliko na empiričku utemeljenost fizikalizma koliko na vanempiričke kriterije naučne procene, kao i na shvatanje naučne racionalnosti koje je u to vreme promovisao Pol Fajerabend (vidi Smart 1956/1985, 147). Kao što je poznato, Fajerabend je smatrao da je proliferacija različitih teorija od izuzetnog značaja u nauci jer se time pospešuje slobodna utakmica koja će iznedriti najuspešniju teoriju (Feyerabend 1975/1993). Dogmatizam u nauci jeste ono što koči naučni razvoj, i unutar naučne zajednice stvara vernike umesto naučnika sa kritičkim stavom prema predmetu istraživanja. Smart naglašava prednost principa jednostavnosti (načelo parsimonije ili Okamov brijač) – koji nalaže da ne treba umnožavati entitete ili postulate u teoriji ako to nije neophodno – čak i onda kada imamo slučaj subdeterminacije naučnih teorija, odnosno situacije kada se spor između dve pojmovno inkompatibilne teorije ne može rešiti empirijskim putem (posmatranjem i eksperimentom). Za primer uzima hipotetički slučaj u kome bi Ajnštajnova teorija relativnosti i dalje bila superiornija u odnosu na Njutnovu teoriju gravitacije. Prema, Smartu, čak i kada ne bismo mogli da posmatramo pomeranje Merkurovog perihela (to je bio jedan od osnovnih razloga što je Njutnova teorija bila odbačena), i dalje bismo imali razloga da damo prednost Ajnštajnovoj teoriji, jer nam daje jednostavnije i bolje razumevanje određenih fenomena (Smart 1967, 86–87). U skladu s tim, Smart piše sledeće (Smart 1966/1985, 150):

„Nijedno opažanje, ili eksperiment, ne bi moglo, mislim, pobiti dualista. U odsutnosti pozitivnog razloga za suprotno to ne bi trebalo služiti kao potpora dualizmu. ... Slično tome, ako se gleda da iskustva upravo *jesu* moždani procesi može braniti protiv apriornih prigovora, treba mu dati prednost protiv dualizma kao jednostavnijoj, elegantnijoj i ekonomičnijoj teoriji.”

Ako se prisetimo Dejvida Luisa, možemo napraviti razliku između dve vrste jednostavnosti: kvalitativne i kvantitativne jednostavnosti (vidi Lewis 1973/2001, 87). Kvalitativna jednostavnost se odnosi na postuliranje manjeg broja entiteta različite vrste, dok je kvantitativna jednostavnost ona u kojoj se postulira manji broj entiteta iste vrste. Prema Luisu, kvalitativna jednostavnost je korisna u filozofiji i nauci, dok se kvantitativnom jednostavnošću ne postiže ništa značajno. U filozofiji duha, fizikalizam pretenduje da bude kvalitativno jednostavnija teorija u odnosu na dualizam, jer postulira samo jednu vrstu entiteta. Kvantitativno jednostavnija teorija bi bila ona u kojoj bismo, na primer, poput Dekarta, mentalna stanja pripisivali samo ljudima, a ne i životinjama.

Fizikalisti smatraju da pozivanje na jednostavnost predstavlja uobičajeni deo naučne prakse. Tako, na primer, Neven Sesardić, citirajući Lorensa Sklara (Sklar 1967, 122), smatra da je identifikaciju na osnovu korelacije potrebno izvršiti „uvek kada je moguće” i ako nemamo adekvatnih razloga za sumnju (Sesardić 1984, 14). Ipak, ovakvo „rešenje” problema svesti evidentno zanemaruje činjenicu da je problem svesti upravo „težak problem”, i da baš u slučaju svesti imamo dosta razloga da sumnjamo da korelacija između svesnih stanja i neurofizioloških procesa ukazuje na njihov identitet.

Pozivanje na jednostavnost se u slučaju spora fizikalizam/antifizikalizam ne može empirijski testirati, kao što bi se to možda u nekim drugim slučajevima moglo učiniti. Uzmimo za primer jednu debatu između evolucionih biologa u kojoj se želi ustanoviti da li postoji altruističko ponašanje u prirodi. Primer koji se u njoj može navesti jeste slučaj mošusnih goveda koja u slučaju napada predatora formiraju krug u obliku karavana i, izlažući sebe opasnosti od napada, štite ženke i mladunčad (vidi Sober 2006, 134–135). Čini se da je njihovo ponašanje altruističko, jer dovode sebe u opasnost zarad dobra čitave grupe. Ipak, zagovornici takozvanih matematičkih modela u biologiji ovo osporavaju i smatraju da je ponašanje odraslih mužjaka samo prividno altruističko, i da se ponašanje grupe može objasniti pomoću individualnih (egoističkih) preferencija njenih članova: krupnijim mužjacima predatori izgledaju sitniji, pogotovo ako se postave naspram njih, dok sitnijim članovima grupe predatori deluju opasnije i oni od njih beže, povlačeći se u središte kruga. Na taj način, svaki od članova grupe se ponaša egoistički, a rezultat je navedeno ponašanje grupe u kome nam se čini da postoje altruisti. Matematički model je u ovom slučaju komplikovaniji za računanje ali je jednostavniji u pogledu objašnjenja, jer zahteva samo postuliranje individualnih preferencija, a ne i preferencija na nivou grupe. Na taj način je matematički model jednostavniji po broju osnovnih pretpostavki koje koristi. Ipak, čini se da je u ovom slučaju matematički model podložan testiranju. Na primer, ako znamo veličinu i brzinu kretanja mošusnih goveda i ostalih članova grupe, mogli bismo izračunati koja putanja kretanja bi za svakog od njih bila najracionalnija. Ako bi proračun pokazivao da su se u datim okolnostima krupniji članovi grupe mogli ponašati egoističnije, onda bi teza zagovornika matematičkog modela bila opovrgnuta. Da li se ovako nešto može učiniti u slučaju fizikalizma? Izgleda da ne. Ne postoji zamislivi eksperiment kojim bi se moglo

testirati da li je svest moždani proces. Ipak, nemogućnost da se napravi krucijalni eksperiment sama po sebi ne znači da racionalno naučno odlučivanje između dve rivalske teorije nije moguće. Takođe, ne znači ni da se sam problem ne može rešavati na naučnim osnovama. U nauci su česti slučajevi subdeterminacije (*underdetermination*) naučnih teorija, u kojima dve pojmovno inkompatibilne teorije podjednako uspešno opisuju isti domen fenomena. Za razliku od uobičajenih slučajeva u nauci, u kojima imamo slučaj privremene subdeterminacije, u filozofiji duha se ne vidi kako bi se evidenciona baza, vezana za problem objašnjenja fenomenalne svesti, mogla proširiti. Ipak, ni samu tezu subdeterminacije ne moramo nužno shvatiti kao obeležje iracionalnosti u nauci. Subdeterminacija se može shvatiti kao „epistemološka epruveta” u kojoj neempiričke vrline poput jednostavnosti dolaze do izražaja onda kada empiričko proveravanje teorija nije u stanju da omogući izbor između rivalskih teorija (vidi Carrier 2011, 197).

Ipak, pokušaj pozivanja na jednostavnost kao na nešto što daje početnu prednost fizikalizmu nailazi na brojne teškoće. Sami fizikalisti se međusobno spore po ovom pitanju. Pre svega, može se tvrditi da pozivanje na jednostavnost predstavlja nekritički pokušaj prebacivanja tereta dokazivanja na stranu kritičara fizikalizma. Kao što Džegon Kim primećuje, pozivanje na jednostavnost neće ubediti dualistu koji bi mogao insistirati da priroda *nije* jednostavna, i da to i jeste predmet spora između njega i fizikaliste (Kim 2005, 125–126). Kim uopšteno karikira ovakve pokušaje fizikalista tako što ih predstavlja kao da tvrde sledeće: „*Ja kažem* da je bol identičan sa aktivacijom C-vlakana, i *ja kažem* da su senzacije identične moždanim procesima. Opoვნgnite me ako Vam se to ne dopada!” (Kim 2005, 122). U tom smislu bi se moglo

reći da fizikalisti za dokazano uzimaju da se priroda sastoji od jedne vrste entiteta, a to je nešto što bi tek trebalo dokazivati.

Jednostavnost teorije nije sama po sebi dovoljna da se jednoj teoriji da prednost u odnosu na drugu. Moguće je da komplikovanija teorija bolje objašnjava zanimljive fenomene u odnosu na jednostavniju teoriju. Princip jednostavnosti dolazi do izražaja kao metodološko sredstvo u odabiru alternativnih teorija samo ako imamo isti stepen izvesnosti po pitanju istinitosti alternativnih teorija, i ako im je evidenciona baza ista. Na to ukazuje Džegon Kim, koji odbacuje pokušaje pojedinih fizikalista da predstave fizikalizam kao bolju teoriju od antifizikalizma zato što daje jednostavnije objašnjenje korelacije mentalnih procesa i fizičkih procesa. Prema Kimu, čak i ako bi to bio slučaj, to još uvek ne bi značilo da fizikalizam bolje objašnjava čitavu *evidencionu bazu* u odnosu na rivalsku teoriju (Kim 2005, 129–130). Ono što nas, pored korelacije, kod problema svesti obično interesuje jesu subjektivna iskustva svesti, povlašćeni epistemički pristup subjekta koji ih poseduje, mogućnost zombija, inverznog spektra, i tako dalje, a čini se da nam o tome fizikalizam daje lošija objašnjenja u odnosu na antifizikalizam. Nije jasno zašto bi korelacija mentalnih i fizičkih procesa predstavljala važniji deo evidencione baze u odnosu na ostale delove. Fizikalisti bi za to trebalo da iznesu dodatne argumente.

2.10. Kauzalni argument

U prethodnom pododeljku su navedeni neki od razloga iz kojih ne samo kritičari fizikalizma, već i pojedini fizikalisti smatraju da ne treba olako prihvatiti da je početni teret dokazivanja na strani antifizikalista. Zato fizikalisti ove vrste pokušavaju da iznesu

argument u prilog fizikalizma. Jedan reprezentativni argument te vrste je takozvani „kauzalni argument” koji danas, između ostalih, brane Dejvid Papino (Papineau 2001, 9; 2002, 17–18) i Džegon Kim (Kim 2005). Kauzalni argument se može prikazati u sledećem obliku:

(21) Fenomenalna svest ima fizičke posledice.

(22) Ako jedan fizički događaj ima uzrok, onda je njegov uzrok fizičke prirode.

(23) Nije slučaj da su fizičke posledice mentalnih uzroka uvek naddeterminisane različitim uzrocima.

(24) Dakle, fizikalizam je istinit.

Prva premisa kauzalnog argumenta je zdravorazumsko tvrđenje da naša svest uzrokuje fizičke događaje. Na primer, moja volja uzrokuje pomeranje moje ruke, a bol može da uzrokuje ponašanje koje je karakteristično za stanje bola. Sa ovom pretpostavkom se svakako ne bi složili oni filozofi koji brane „epifenomenalizam”, odnosno stanovište po kome je svest usputna pojava (epifenomen) koja je uzrokovana fizičkim procesima, ali koja sama nema kauzalno dejstvo. Premisom (21) se unapred odbacuje epifenomenalizam, a zarad prihvatanja zdravorazumske teorije o postojanju mentalne uzročnosti. Druga premisa je ranije navedena teza o kauzalnoj zatvorenosti fizičkog sveta. Papino smatra da je to *empirička* teza, koja važi u aktualnoj fizičkoj teoriji, upravo iz razloga što je svestan navedenog primera sa Dekartovom fizikom, u kojoj je kauzalna zatvorenost fizičkog sveta u skladu sa mentalnom uzročnošću. Prva i druga premisa Kauzalnog argumenta dozvoljavaju da je svest različita od fizičkih procesa, a takođe dozvoljavaju da svest uzrokuje fizičke procese. Ipak, ove dve premise to dozvoljavaju samo pod uslovom da prihvatimo da se u takvim slučajevima dešava

naddeterminacija (*overdetermination*), odnosno slučaj u kome dva uzroka (fizički i mentalni) uzrokuju jedan fizički događaj na način da bi se taj događaj desio i u slučaju da jedan od ova dva uzroka nije bio prisutan (slično slučaju u kom se pantalone pridržavaju istovremeno i kaišem i tregerima; zato se slučaj naddeterminacije popularno naziva “belts and braces”).

Upravo se trećom premisom Kauzalnog argumenta odbacuje teza naddeterminacije. Odbacivanje naddeterminacije ima smisla jer čak i da imamo prisutnu fizičku i mentalnu uzročnost, mentalna uzročnost ne bi igrala nikakvu ulogu u kauzalnom objašnjenju fizičkog sveta. U tom smislu je mentalna uzročnost suvišna i moguće je primeniti princip jednostavnosti, što se trećom premisom Kauzalnog argumenta i čini. Ovde jednostavnost dolazi do izražaja, ali na mnogo bolji način nego što je to bio slučaj u § 2.9. Upravo se ovakva vrsta jednostavnosti primenjuje prilikom odabira naučnih teorija.

Kauzalni argument je jedan od najubedljivijih argumenata u prilog fizikalizma danas. U njemu se na dobar način primenjuje princip jednostavnosti, a fizikalisti takođe mogu ostati neutralni po pitanju problema Eksplanatornog jaza. Štaviše, oni mogu prihvatiti da postoji eksplanatorni jaz između fizičkog i mentalnog (kao što to Papino i Kim prihvataju), ali da je fizikalizam i dalje istinit. Takođe, Kauzalni argument je u skladu sa kripkeovskim stanovištem da ako je fizikalizam istinit, onda je nužno istinit. Zato je sada potrebno da antifizikalisti iznesu argument koji će koji će pokazati da fizikalizam nije istinit.

Jedan od nedostataka Kauzalnog argumenta je taj što na eksplicitan način unapred odbacuje epifenomenalizam, a to je pozicija za koju su mnogi filozofi smatrali

plauzibilnom (vidi, na primer, Huxley 1874/2002, 29; Chalmers 1996). U tom smislu, ako bi antifizikalisti uspeali da ponude argument u kom se neće unapred odbaciti neka od značajnih fizikalističkih pozicija, bili bi svakako u prednosti u odnosu na fizikaliste. U ovom radu će se analizirati argument na osnovu zamislivosti zombija koji upravo na tako nešto pretenduje.

3. POGLAVLJE

ARGUMENT NA OSNOVU ZAMISLIVOSTI ZOMBIJA

U ovom poglavlju biće prikazan argument na osnovu zamislivosti zombija (*the zombie argument*), koji na reprezentativan i značajan način povezuje domen modalne epistemologije sa problemom eksplanatornog jaza u filozofiji duha. Štaviše, videćemo da se u ovom argumentu ukrštaju različiti problemi iz epistemologije, filozofije jezika i modalne metafizike. U najgrubljoj formi, argument na osnovu zamislivosti zombija može se izraziti na sledeći način:

(25) Zombiji su zamislivi.

(26) Ako su zombiji zamislivi, zombiji su metafizički mogući.

(27) Ako su zombiji metafizički mogući, onda je fizikalizam lažan.

(28) Dakle, fizikalizam je lažan.

U daljem tekstu će se utvrđivati da li je ovaj argument validan (da li su mu premise ispravno povezane), i zdrav (da li mu je svaka od premisa istinita). Takođe, prilikom procene premisa ovog argumenta, važnu ulogu će igrati kontekst u kome se na svakom koraku argumenta vodi debata, kao i pitanje na čijoj strani je *teret dokaza* (*the burden of proof*).

3.1. Filozofski zombi

Ideja da je zamislivo da se „ispod klobuka krije automat” prisutna je još u Dekartovim *Meditacijama* (Descartes 1641/1998, 24). Takođe, pitanje da li su čovek i ostale životinje svesna bića ili su samo automati raspravljali su Tomas Haksli i Vilijam Džejms krajem devetnaestog i početkom dvadesetoga veka (vidi Huxley 1871/2002; James 1879); Herbert Fajgl je pominjao „vrstu solipsističke zagonetke” koja se sastoji u tome da li znamo da drugi ljudi uopšte poseduju svest (Feigl 1963, 231), Kit Kempbel je uveo pojam „imitacijski čovek” (*imitation man*) (Campbell 1970/1984, 100), a Perki Moreland je koristio pojam „mislilac bez svesti” (*insentient thinker*) (Moreland 1971; vidi takođe Nagel 1970). Ove i mnoge druge ideje slične su, mada ne i potpuno onima koje se javljaju u koncepciji filozofskog zombija.

Zombiji su sastavni deo pop-kulture: možemo ih videti u filmovima Džordža Romera, ili ih „sresti” na ulicama prilikom održavanja brojnih manifestacija u svetu koje su im posvećene (za raznolikost asocijacija koje se vezuju za zombije u pop-kulturi, vidi Gonsalo 2012; takođe, jedna popularna antropološka studija o zombijima može se naći u Davis 1985). Pored ovakvih zombija, koji predstavljaju „oživljene mrtvace” (ili, pak, zombifikovane individue) s vidnim fizičkim deformitetima, može se govoriti i o *filozofskoj* ideji zombija, koja će nas zanimati u ovom radu. Za razliku od zombija iz pop-kulture, filozofski zombiji su naši fizički *dvojnici* koji nemaju fenomenalnu svest, iako imaju istu psihološku svest (o Čalmersovom razlikovanju između ove dve vrste svesti, vidi § 2.5). Odsustvo fenomenalne svesti kod zombija se obično se izražava frazom „ne postoji ništa poput *kako izgleda biti zombi*” (Stalnaker, 2002), ili „unutra je sve mračno”.

S druge strane, zombiji koje vidimo u Romerovim filmovima nisu naši fizički dvojnici. U izvesnom smislu, filozofski zombiji se ne mogu prikazati na filmu, iako bi se to moglo učiniti u literaturi. Ne vidi se kako bismo filozofske zombije mogli vizualizovati, ili ih na neki drugi način čulno predstaviti. Sintagma „unutra je sve mračno”, pomoću koje slikovito opisujemo odsustvo svesnog iskustva kod zombija, samo je slikovit, ali ne i precizan opis, jer mi možemo imati svesna iskustva čak i kada smo u potpunom mraku, dok u slučaju zombija svesnih iskustava uopšte nema. Izgleda da se zombiji mogu prikazati pre u terminima zamislivosti negoli u terminima imaginabilnosti.

Zombije možemo posmatrati kao naše bihevioralne, funkcionalne ili kao mikrofizičke dvojnike (vidi Guzeldere 1995, 327–328). Prva vrsta zombija imala bi identično ponašanje kao i mi, druga vrsta zombija bi nam bila funkcionalno izomorfna, dok bi treća vrsta zombija imala istu fizičku strukturu kao i mi. Neko ko nam je identičan u ponašanju može svoje ponašanje realizovati pomoću različitih funkcija ili preko različite strukture (to je jedan mogući smisao prema kome se može razlikovati biheviorizam od funkcionalizma). U ovom smislu Dekartova hipoteza da se „iza klobuka” može nalaziti automat ne predstavlja anticipaciju argumenta na osnovu zamislivosti zombija, već se u najboljem slučaju odnosi na bihevioralne zombije. Takođe, neko ko nam je funkcionalno izomorfan može imati različitu strukturu. U tom smislu argumenti poput *absent qualia* osporavaju funkcionalizam, ali ne i mikrofizikalizam. Za pokušaj opovrgavanja Minimalnog fizikalizma najprirodnije je da se zombiji shvate kao naši mikrofizički dvojnici.

Obično se smatra da je Robert Kirk u svoja dva teksta iz 1974. godine (Kirk 1974 a, b) eksplicitno uveo pojam zombija u diskurs filozofije duha. U svom tekstu

“Sentience and Behaviour”, Kirk kroz priču o Danu, koji *postepeno* gubi sposobnost posedovanja svesnog iskustva pomoću čula, ukazuje na mogućnost da čovek, koji je većim delom svog života imao subjektivna svesna iskustva, privremeno prestane da ih ima (to jest, da postane zombi), ali da i dalje nastavlja da se ponaša kao oni koji ova iskustva poseduju.

Kirk je vodio polemiku sa Donom Lokom da li njegov argument opovrgava Teoriju identiteta ili analitički funkcionalizam (vidi Kirk 1977; Locke 1976). On se najviše fokusirao na logičku mogućnost zombija, na kritiku Teorije identiteta i analitičkog funkcionalizma. Don Lok je smatrao da Kirkov argument ne pogađa fizikalizam kojim se tvrdi da je zamislivo i logički moguće da zombiji postoje, ali da u aktualnom svetu to nije slučaj (Locke 1976). Kirkov odgovor se, između ostalog, sastojao u tome da logička mogućnost zombija predstavlja problem za tadašnje fizikaliste, koji su verovali da su logička i metafizička modalnost koekstenzivne. Kripkeovi primeri nužnih aposteriornih iskaza su preokrenuli stvari u korist fizikalista koji su sada mogli da tvrde da su zombiji zamislivi ali metafizički nemogući. U tom duhu je Džozef Livajn izneo ideju da argument na osnovu zamislivosti zombija pred fizikaliste postavlja problem Eksplanatornog jaza, ali ne i ontološkog jaza između mentalnih stanja i fizičkih procesa, pa samim tim nije u stanju da opovrgne fizikalizam (Levine 1983). Drugim rečima, nakon prilagođavanja Kripkeovih primera od strane fizikalista, smatralo se da Kirkova verzija argumenta na osnovu zamislivosti zombija ne predstavlja problem za aposteriorne fizikaliste (fizikaliste tipa B), već samo za apriorne fizikaliste (tipa A i tipa C). Kirk je nakon izvesnog vremena odustao od svog argumenta na osnovu zamislivosti zombija i iz korena je promenio svoju poziciju.

Štaviše, danas smatra da su zombiji nezamislivi, iz razloga sličnih onima koji će biti navedeni u § 4.2.4 (Kirk 1999; 2008).

3.2. Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija

Stvari se bitno menjaju nakon Čalmersovog *The Conscious Mind* iz 1996. godine (njegova doktorska disertacija pod istim nazivom je objavljena godinu dana ranije). Čalmers je svojim poboljšanjima argumenta na osnovu zamislivosti zombija pokazao da ovaj argument može predstavljati problem ne samo za apriorne, već i za aposteriorne fizikaliste (Chalmers 1999; 2002a; 2010a). On je uložio značajan napor da pronade relevantan smisao zamislivosti i metafizičke mogućnosti (§ 1.5), a takođe je primenio E2-D okvir (prikazan je u § 1.4.3) u konstruisanju svog argumenta. Upravo Čalmersova verzija argumenta na osnovu zamislivosti zombija i dan danas predstavlja predmet velike polemike.

Filozofski zombiji su pre svega shvaćeni u modalnom kontekstu, kao *moguća* bića, a ne kao naši fizički dvojnici koji naseljavaju aktualni svet u kome se i mi nalazimo. U tom smislu treba napomenuti da zombije možemo shvatiti na dva načina: kao aktualno postojeća bića ili kao moguća bića u smislu kontračinjeničke mogućnosti. Na primer, eliminativisti (vrsta fizikalista tipa C, po kojima fenomenalna svest ne postoji) smatraju da smo *mi* sami zombiji. Oni smatraju da u aktualnom svetu svest ne postoji, i da u stvarnosti postoje samo fizičke činjenice i fizički zakoni. Eliminativisti bi zombi-svet opisali sa *PTI*, bez korišćenja *Q* u opisu. S druge strane, argumentom na osnovu zamislivosti želi se pokazati da su zombiji metafizički (sekundarno) *mogući*, i da je to dovoljno da se fizikalizam, kojim se tvrdi da je fizičko *dovoljan uslov* (u smislu

necesitacije) za mentalno, odbaci. Obično se ovaj opis formalizuje kao $\neg(PTI \wedge \neg Q)$, što je isto što i $\neg \Box(PTI \supset Q)$. Upravo nas ovaj drugi smisao pojma *zombi* u ovom radu zanima. Za razliku od eliminativista, u argumentu na osnovu zamislivosti zombija pretpostavlja se da u aktualnom svetu mi posedujemo svest.

U Čalmersovoj verziji, argument na osnovu zamislivosti zombija ima sledeći oblik:

(29) $PTI \wedge \neg Q$ je idealno pozitivno primarno zamislivo;

(30) Ako je $PTI \wedge \neg Q$ idealno pozitivno primarno zamislivo, onda je $PTI \wedge \neg Q$ primarno moguće;

(31) Ako je $PTI \wedge \neg Q$ primarno moguće, onda je $PTI \wedge \neg Q$ sekundarno moguće ili je Raselov monizam istinit;

(32) Ako je $PTI \wedge \neg Q$ sekundarno moguće, onda je fizikalizam lažan;

(33) Dakle, ili je fizikalizam lažan, ili je Raselov monizam istinit,

gde je P konjunkcija svih iskaza o parikularnim mikrofizičkim činjenicama (zajedno sa prirodnim zakonima), T predstavlja raselovski „To je sve” iskaz drugog reda (*totality-clause*), I predstavlja indeksičku informaciju (ukazuje da je svet koji opisujemo aktualni svet), a Q je iskaz koji izražava bilo koju činjenicu fenomenalne svesti (na primer, „Neko je svestan” ili „Neko vidi crveni paradajz”; samim tim $\neg Q$ znači „Niko nije svestan”, i tako dalje).

U § 1.5.4 i § 1.4.2 videli smo šta znače pojmovi *idealna pozitivna primarna zamislivost*, *primarna* i *sekundarna mogućnost*. Ovde ćemo se zadržati na premisi (31) u čijem se konsekvensu nalazi disjunkcija („Ili je $PTI \wedge \neg Q$ sekundarno moguće ili je

Raselov monizam istint”). Ideja koja je sadržana u ovoj premisi je sledeća: ako prihvatimo Čalmersov E2-D okvir, *i* ako smatramo da primarna i sekundarna intenzija teorijskih temina fizike *F* i fenomenalnih pojmova *M* koincidiraju, onda je fizikalizam lažan; ista je stvar i ako *M* nema identičnu primarnu i sekundarnu intenziju, a *F* ima; ako, pak, smatramo da *F* nema identičnu primarnu i sekundarnu intenziju, onda je Raselov monizam istinit. Raselov (neutralni) monizam je teorija po kojoj postoji fundamentalni nivo intrinzičnih svojstava koji se može organizovati na različite načine, i u zavisnosti od organizacije voditi formiranju fizičkih ili mentalnih svojstava (Rasel 1927/2010).

Ako prihvatimo Čalmersov E2-D okvir i da su *F* i *M* rigidni dezignatori čija primarna intenzija i sekundarna intenzija koincidiraju – odnosno da, na primer, u slučaju *M* „bol” i „bolnost” koincidiraju, a da teorijski termini fizike koincidiraju sa kauzalnim ulogama koje obavljaju (što je uobičajeno shvatanje) – onda je evidentno da ako je $PTI \wedge \neg Q$ primarno moguće, onda je $PTI \wedge \neg Q$ sekundarno moguće; time je fizikalizam opovrgnut, pošto se njime tvrdi da je $PTI \supset Q$ sekundarno nužno.

Važno je napomenuti da ako primarna i sekundarna intenzija od *F* i *M* koincidiraju, onda se to dešava na takav način da i *F* i *M* imaju *nužnu* primarnu i nužnu sekundarnu intenziju. Na to je ukazao Jesper Kallestrup (Kallestrup 2006). Naime, ako bi *F* ili *M* imali kontingentnu primarnu i kontingentnu sekundarnu intenziju, i ako bi, nekim slučajem, njihova primarna i sekundarna intenzija koincidirale, neželjena posledica bi bila ta da više ne bismo bili u stanju da u Kripkeovom duhu objasnimo modalne iluzije, niti bismo mogli da tvrdimo da su teorijske identifikacije poput „Voda je H₂O” nužni aposteriorni iskazi. Jer, ako bi mikrofizički termini *F* imali kontingentnu

primarnu i kontingentnu sekundarnu intenziju, onda bi i termin „H₂O” imao kontingentnu primarnu i kontingentnu sekundarnu intenziju, pošto je i sam mikrofizički termin. U tom slučaju bi iskaz „Voda je H₂O” imao kontingentnu sekundarnu intenziju, jer bi se njime tvrdio identitet rigidnog dezinatora „voda” i nerigidnog dezinatora „H₂O”. Tada bi iskaz „Voda je H₂O” bio kontingentni iskaz *a posteriori*, a ne nužni iskaz *a posteriori* (Kallestrup 2006, 284–285).

Druga mogućnost je ili da ne prihvatimo Čalmersovu semantičku teoriju (E2-D) ili da tvrdimo da se ona ne može primeniti na *F* ili na *M*. Čalmersov E2-D okvir možemo odbaciti, na primer, prihvatanjem Stalnakerove metasemantičke verzije 2-D okvira po kojoj ne postoje nužne primarne intenzije, a koja je prikazana u § 1.4.2. Meta-semantička verzija 2-D okvira odbacuje Ključnu tezu sa desna na levo (odbacuje stav da ako je rečenični token *a priori*, onda ima nužnu primarnu intenziju). Druga opcija za kritičare Čalmersovog argumenta jeste da zadrže E2-D okvir, ali da tvrde da se E2-D okvir ne može primeniti bilo na mikrofizičke pojmove *F* bilo na fenomenalne pojmove *M*, iz razloga što ih ne moramo shvatiti kao rigidne dezinatore. Ovim bi se odbacile uobičajene semantičke intuicije po kojima mikrofizički termini izdvajaju objekt referencije preko uloge koju unutar jedne teorije obavljaju, i po kojima termini koji označavaju mentalna stanja izdvajaju objekt referencije preko subjektivnih svesnih iskustava koja se shvataju kao njihova esencijalna svojstva.

Važno je primetiti da argument na osnovu zamislivosti ne zavisi suštinski od prihvatanja E2-D okvira i njegove primene na *F* i *M*. U slučaju da se E2-D okvir ne može primeniti na *F* ili na *M*, prema Čalmersu je Raselov neutralni monizam istinit, a to je pozicija s kojom se najveći broj savremenih fizikalista ne bi složio. Čalmers to pokazuje na sledeći način. Pretpostavimo da primarna i sekundarna intenzija od *F* ili *M*

ne koincidiraju. Tako, na primer, postoje filozofi koji su skloni da osporavaju Kripkeove semantičke intuicije u vezi sa terminom „bol”. Videli smo da Kripke veruje da je termin „bol” rigidni deznator koji izdvaja senzaciju bola pomoću esencijalnog svojstva bolnosti. Njegova intuicija je da bol bez bolnosti nije moguć, kao ni bolnost bez bola. U slučaju bola, izgleda da su stvarnost i privid jedno te isto: neko ko oseća bol je zaista u stanju bola. Ideja da *M* nije rigidni deznator može se naći u misaonim eksperimentima koje je konstruisao Dejvid Luis (Luis 1980/2004, 175–176). Na primer, možemo da zamislimo slučaj „ludog bola” u kome jedna osoba oseća bol kao i mi, ali čije se stanje bola realizuje preko drugačijih kauzalnih uloga nego što je to slučaj kod nas. Na primer, nas obično bol ometa u radu, dok pomenutu osobu bol navodi da rešava matematičke zadatke. U tom smislu bi primer „ludog bola” bio primer bolnosti bez bola. Ista vrsta primera se oslanja na empirijska svedočanstva iz neurofiziologije. Nikola Grahek je navodio primere asimbolije za bol, u kojima pacijenti, usled različitih moždanih oštećenja, osećaju bol, ali ne ispoljavaju manifestacije karakteristične za stanje bola (na primer, povlačenje od bolnih nadražaja, i tako dalje). Poruka ovog primera je sledeća (Grahek 2001/2002, 53):

„... bol, i pored toga što nam se može činiti prostim, homogenim doživljajem, zapravo predstavlja složeno iskustvo: ono obuhvata senzorno-diskriminativne, emocionalno-kognitivne i bihevioralne komponente koje se obično javljaju zajedno, ali mogu biti razdvojene, i, na naše veliko zaprepašćenje, postojati odvojeno.”

Može se postaviti pitanje da li ovakvi primeri zaista pogađaju ono što se argumentom na osnovu zamislivosti zombija želi postići. Čini se da u ovim primerima nije opisana fenomenalna svest, koja izmiče pokušajima da se odredi preko kauzalne uloge, već

samo psihološka svest, koja je u potpunosti određena kauzalnom ulogom (vidi § 2.5). Dejvid Luis je eksplicitan u odbacivanju fenomenalne svesti koja ne bi bila svodiva na kauzalne uloge (Luis 1980/2004, 183; relevantni pasus smo citirali u § 2.5). Spor između Luisa i Kripkea u velikoj meri predstavlja spor oko semantičkih intuicija koje se odnose prirodu fenomenalnih pojmova. U § 4.2.1 braniće se teza da se pitanje (idealne pozitivne primarne) zamislivosti ne može svesti na spor oko intuicija ovakve vrste, i da samim tim ovaj spor ne ugrožava tezu da su zombiji zamislivi. Takođe, čini se da postoji smisao fenomenalnih pojmova koji su imuni na Luisove misaone eksperimente. Istina, Kripkeov primer sa senzacijom bola može da nas zavede na pogrešan trag, s obzirom na to da nam se može učiniti da se značajno razlikuje od na primer, senzacije crvenog. Izgleda da su u slučaju senzacije bola prisno povezani (kako se u citiranom pasusu Nikole Graheka nazivaju) „senzorno-diskriminativni” aspekt i „emocionalno-kognitivni” aspekt bola (bolnost), dok se u slučaju senzacije crvenog čini da ova dva aspekta mogu biti odvojena (možemo imati senzaciju crvenog bez bilo kakvog „emocionalno-kognitivnog” aspekta). Luisovi misaoni eksperimenti i Grahekova podrobna analiza rezultata iz neurofiziologije pokazuju nam da u tom pogledu nema suštinske razlike između senzacije bola i senzacije crvenog, odnosno da je u oba slučaja moguće govoriti samo o „senzorno-diskriminativnom” aspektu.

Ipak, čini se da je jedan drugi smisao fenomenalnih pojmova relevantan u sporu oko toga da li postoji Eksplanatorni jaz ili ne. Čalmers smatra da su ovde relevantni takozvani „čisti fenomenalni pojmovi” (*pure phenomenal concepts*) (Chalmers 2010b, 256), koji direktno izdvajaju neku instancu kvalitativno obojenog svesnog iskustva. To je takozvano „konstitucionalno” shvatanje fenomenalnih pojmova, po kom je „svaka instanca fenomenalnog pojma, koja se pripisuje sadašnjem iskustvu, (delimično)

konstituisana *tom instancom iskustva*, i ova činjenica jeste ključna za određivanje referencije datog pojma” (Balog 2012, 7). Ovakvo shvatanje prirode fenomenalnih pojmova izgleda krajnje plauzibilno i može se primeniti na *svako* okurentno svesno iskustvo kojem možemo pristupiti samo iz perspektive prvog lica.

Ali čak i da prihvatimo da primarna i sekundarna intenzija od M (*bol* i *bolnost*) ne koincidiraju, Čalmersov argument je podešen tako da je Minimalni fizikalizam lažan. To je zato što se ispred iskaza Q nalazi negacija. Jer ako primarna intenzija iskaza Q (na primer, kada osoba x vidi crveni paradajz) odgovara sekundarnoj intenziji Q' (kada se, na primer, u slučaju inverznog spektra, ispostavi da osoba x vidi zeleni paradajz), onda se može tvrditi sledeće:

(34) Ako je $PTI \wedge \neg Q$ primarno moguće, onda je $PTI \wedge \neg Q'$ sekundarno moguće.

Iz (29), (39), i (34) se, po tranzitivnosti i pravilu *modus ponens*, može dobiti:

(35) $PTI \wedge \neg Q'$ je sekundarno moguće,

što je takođe dovoljno da opovrgne Minimalni fizikalizam, s obzirom na to da se Minimalnim fizikalizmom tvrdi da PTI povlači *sve* iskaze koji čine opis univerzuma (vidi § 2.8), a u (35) se ispostavlja da postoji *barem jedna* činjenica svesnog iskustva koju fizikalistički opis univerzuma nije u stanju da obuhvati. U tom smislu Čalmers piše sledeće (Chalmers 2002a, 197):

„... veoma je plauzibilno tvrditi da najvažniji fenomenalni pojmovi imaju nužnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju ... A čak i da to nije tačno, primarna intenzija od Q se može shvatiti kao sekundarna intenzija neke druge istine Q' , koja naspram Q stoji otprilike kao što ‘vodenasta

stvar' stoji naspram 'voda'. Sve dok P ima nužnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju, dotle će primarna mogućnost $PTI \wedge \neg Q$ povlačiti sekundarnu mogućnost $PTI \wedge \neg Q'$, što će samo po sebi povlačiti neistinitost materijalizma.”

Videli smo da situacija u kojoj primarna i sekundarna intenzija od M ne koincidiraju ne dovodi u pitanje Čalmersov argument. S druge strane, u slučaju da mikrofizički termini F nemaju identičnu primarnu i sekundarnu intenziju, javlja se sledeća mogućnost (vidi Chalmers 2010a, 150–152). Primarna intenzija mikrofizičkih termina F se obično određuje preko kauzalne *uloge* koju oni u jednoj teoriji obavljaju (recimo, primarna intenzija termina „masa” je „svojstvo tela da se opire ubrzanju”, i tako dalje). Ova uloga se može izraziti fizikalističkim rečnikom kojim se opisuju samo *relaciona* svojstva objekata, što je u skladu sa fizikalističkim ubeđenjima koja su navedena u § 2.2, a po kojima se fizikalizam razlikuje od materijalizma. Sada, da bi se izbegao stav (32), može se tvrditi da se, u *aktuelnom* (i svakom kontračinjeničkom) svetu, *neki drugi* entitet F' , koji obavlja istu ulogu kao F , može javiti bez M . Tada imamo sledeću situaciju:

(36) Ako je $PTI \wedge \neg Q$ primarno moguće, onda je $P'TI \wedge \neg Q$ sekundarno moguće.

Iz (29), (30), i (36) se, po tranzitivnosti i pravilu *modus ponens*, može dobiti:

(37) $P'TI \wedge \neg Q$ je sekundarno moguće,

a to ne opovrgava direktno Minimalni fizikalizam kojim se tvrdi $PTI \supset Q$. Ipak, sada se postavlja pitanje: u čemu se sastoji razlika između F i F' , s obzirom na to da obavljaju istu kauzalnu ulogu unutar jedne teorije, to jest, da su identični u pogledu relacionih svojstava? Odgovor koji se nameće je da se F i F' razlikuju u pogledu *intrinzičnih*

svojstava koja sežu izvan granica fizikalističkog opisa. To nas navodi da prihvatimo stav da, pored relacionih svojstava, koja jezik potpune fizike opisuje, postoje i nerelaciona, intrinzična svojstva prirode. Tek intrinzična i relaciona svojstva mikrofizičkih objekata zajedno predstavljaju dovoljan uslov za javljanje M , a to je bitno različito od onoga što fizikalizam tvrdi. Ovakvo stanovište se u velikoj meri poklapa sa Raselovim neutralnim monizmom (Rasel 1921/2008, 12; 1927/2010, 20) po kom postoje intrinzična svojstva prirode koja su, sama po sebi, neutralna, a koja se mogu *organizovati* na način koji je opisiv fizikalističkim, kao i na način koji je opisiv mentalističkim rečnikom. Raselov neutralni monizam je različit od fizikalizma zato što dozvoljava postojanje intrinzičnih svojstava, dok kao što smo videli u § 2.2, savremeni fizikalisti smatraju da postoje samo relaciona (dispozicionalna) svojstva koja se mogu opisati rečnikom fizike. U svakom slučaju, Raselov neutralni monizam nije pozicija koju bi većina fizikalista bila spremna da prihvati. Materijalizam nam govori da su intrinzična svojstva prirode materijalna, dok je Raselov monizam neutralan između materijalizma i spiritualizma. Na taj način i Raselov monizam predstavlja zaključak koji je za mnoge savremene fizikaliste neprihvatljiv.

Argument na osnovu zamislivosti zombija nam pokazuje da modalni racionalizam može da postigne značajne filozofske rezultate (u ovom slučaju, na polju fundamentalne ontologije) i bez korišćenja E2-D. U § 1.5.1 smo videli da je Čalmersov Slabi modalni racionalizam, na kom je zasnovan argument na osnovu zamislivosti zasnovan, prebacio teret dokazivanja na stranu fizikalista koji žele da Kripkeove primere iskoriste u cilju opravdanja svoje pozicije. U daljem tekstu biće analizirani reprezentativni prigovori koji se mogu uputiti Čalmersovom argumentu, a rezultati iz

dosadašnjih razmatranja koristiće se sa ciljem da se pokaže da ovaj argument može izdržati kritiku.

4. POGLAVLJE

PRIGOVORI I ODGOVORI

U poglavljima 1 i 3 je prikazan Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija i način na koji Čalmers uvodi više pojmovnih distinkcija s ciljem da ovaj argument učini uverljivim. Ipak, njegovi pokušaji nisu ubedili brojne fizikaliste koji i dalje na različite načine osporavaju Čalmersov argument. Osporavana je gotovo svaka od premisa argumenta na osnovu zamislivosti zombija. U ovom poglavlju biće razmotreni najvažniji i najrepresentativniji prigovori, a posebna pažnja biće posvećena onim prigovorima na koje Čalmers nije odgovorio, ili, po mišljenju autora ovog rada, nije odgovorio na zadovoljavajući način. Cilj ovog poglavlja je da se pokaže da Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija može da, uz odgovarajuće modifikacije, izdrži test kritike.

4.1. Konstruisanje parodije

Konstruisanje parodije je jedan od glavnih pokušaja da se argument na osnovu zamislivosti zombija dovede u pitanje. Parodija je argumentativni postupak kojim se želi pokazati da se iz istih opštih principa, koje koristi argument koji se napada, mogu izvesti kontradiktorni ili neželjeni rezultati u odnosu na sam taj argument. U izvesnom smislu, parodija je *reductio ad absurdum* jednog od osnovnih principa koji se tvrde u argumentu koji se napada. Ipak, parodija se ne svodi na *reductio ad absurdum*, jer neko ko se brani od parodije ima mogućnost da pokuša da zadrži opšte principe, a da

osporava neku od premisa parodije koja ne predstavlja opšti princip. Prvenstveni cilj parodije je *neutralizacija* argumenta koji se napada, a svođenje na absurd je jedno od sredstava kojima se postiže željeni cilj. U ovom odeljku istraživaćemo dva različita pokušaja da se konstruiše parodija na argument na osnovu zamislivosti zombija.

4.1.1. Metamodalna parodija

Ubrzo nakon što je *The Conscious Mind* objavljen, Piter Marton (Marton 1998) je konstruisao zanimljiv način parodiranja Čalmersovog argumenta na osnovu zamislivosti zombija. U tom periodu je sličnu vrstu parodije konstruisao i Stiven Jablo (Yablo 1999; kasniji pokušaji u istom duhu se mogu naći u Sturgeon, poglavlje 5; Tye 2009, § 6.4; Brown 2010).

Marton je najpre uočio da argument na osnovu zamislivosti zombija zahteva prihvatanje sistema S5 modalne logike. U protivnom, ako bismo prihvatili neki slabiji sistem (na primer, sistem S4), relacija dostiživosti među mogućim svetovima ne bi bila simetrična, pa bi bilo moguće da postoji mogući svet koji je *nedostiživ* u odnosu na ostale moguće svetove. Upravo takav nedostiživi svet bi mogao da bude zombi-svet, svet u kome su dati fizički uslovi isti kao u aktualnom svetu, ali u kome nema fenomenalne svesti. Na taj način bi istovremeno bilo moguće da je Minimalni fizikalizam istinit [to jest, da je $\Box(P \supset I \supset Q)$ istinito], jer bi bio istinit u svim *dostiživim* svetovima, ali i da je zombi-svet metafizički moguć, s obzirom da bi $P \supset I \wedge \neg Q$ bilo istinito u bar jednom *nedostiživom* svetu. Ali tada argument na osnovu zamislivosti zombija, čak i da je validan i zdrav, ne bi opovrgavao fizikalizam. Zato izgleda da je

Čalmers u obavezi da prihvati S5 sistem modalne logike, ukoliko smatra da argument na osnovu zamislivosti zombija može da opovrgne Minimalni fizikalizam.

Ipak, ako prihvatimo S5 sistem modalne logike, onda je potrebno da prihvatimo teoremu sistema S5 $\Diamond\Box p \supset \Box p$ (vidi, na primer, Hughes and Cresswell 1968, 49). Sada, pošto je fizikalizam izražen u formi $\Box(PTI \supset Q)$, jasno se vidi da ako je $\Diamond\Box(PTI \supset Q)$ istinito, onda je (prema navedenoj teoremi sistema S5 i pravilu *modus ponens*) i $\Box(PTI \supset Q)$ istinito, to jest, ako je fizikalizam *moгуć*, onda je i istinit.

Sada se nazire mogućnost konstruisanja parodije. Fizikalisti mogu primeniti Tezu modalnog racionalizma i pretpostaviti da je fizikalizam idealno pozitivno primarno zamisliv. Iako Marton ne koristi Čalmersov pojmovni aparat (idealne pozitivne primarne zamislivosti, primarne i sekundarne mogućnosti, i tako dalje), njegova parodija bi se mogla rekonstruisati u sledećem obliku:

(38) $\Box(PTI \supset Q)$ je idealno pozitivno primarno zamislivo.

(39) Ako je $\Box(PTI \supset Q)$ idealno pozitivno primarno zamislivo, onda je $\Box(P \supset Q)$ primarno moguće.

(40) Ako je $\Box(PTI \supset Q)$ je primarno moguće, onda je $\Box(PTI \supset Q)$ sekundarno moguće.

(41) Ako je $\Box(PTI \supset Q)$ sekundarno moguće, onda je fizikalizam istinit.

(42) Dakle, fizikalizam je istinit.

Tako smo pomoću primene istih principa izveli kontradiktorne zaključke (da je fizikalizam istinit, i da fizikalizam nije istinit). Ako je to slučaj, onda argument na osnovu zamislivosti zombija nije *zdrav*, i treba odbaciti barem jedan od opštih principa

na kojima oba argumenta počivaju, a čini se da je, u kontekstu debate, Slabi modalni racionalizam najplauzibilniji kandidat za odbacivanje. Drugi opšti princip, koji je (u Martonovoj interpretaciji) ekspliciran, je sistem S5, a izgleda da njega Čalmers ne može odbaciti a da ne poništi snagu argumenta na osnovu zamislivosti zombija (jer, kao što je pokazano, Čalmersov argument opovrgava fizikalizam samo ako prihvatimo sistem S5). Takođe, čini se da imamo dobre nezavisne razloge da sistem S5 prihvatimo (vidi, na primer, Skrogsovu teoremu u Scroggs 1951), a eventualno odbacivanje S5 sistema bi predstavljalo eksternu kritiku parodije: ono oko čega se strane u argumentu na osnovu zamislivosti prvenstveno spore jeste premisa poput Teze modalnog racionalizma, a ne prihvatljivost često korišćenog sistema S5 modalne logike. Takođe, čini se da Čalmersu treba sistem S5 modalne logike za određenje *idealne pozitivne primarne zamislivosti*, pošto idealni rasuđivač ima transparentan uvid u opis scenarija koji zamišlja. Iz ovih razloga se čini da ako treba birati između Teze modalnog racionalizma i sistema S5, onda treba odbaciti Tezu modalnog racionalizma.

Pošto je konstruisao parodiju na Čalmersov argument, Marton koristi duhovitu dosetku, na koju je jednom prilikom ukazao Fred Dretske (Dretske, 1995, 129): ono što je *modus ponens* za jednog učesnika u debati, to je *modus tollens* za njegovog protivnika (i obrnuto). Videli smo da je argument na osnovu zamislivosti zombija izveden upotrebom pravila *modus ponens*, zaključak je da je fizikalizam lažan. Ako je ovaj argument validan i zdrav, onda je njegov zaključak negacija zaključka Martonove parodije. Ako je zaključak Martonove parodije (da je fizikalizam istinit) netačan, onda po pravilu *modus tollens* sledi da je fizikalizam ili nemoguć ili nezamisliv (naravno, ako je nemoguć, onda je, po pravilu *modus tollens*, i nezamisliv).

Zato se čini da je najizglednija opcija da se odgovori na Martonovu parodiju ta da se odbaci premisa da je fizikalizam idealno pozitivno primarno zamisliv, ili, još preciznije, da se pronade *asimetrija* u zamislivosti zombija i zamislivosti fizikalizma. Tako bi se sačuvali opšti principi na kojima Čalmersov argument i Martonova parodija počivaju, a sav teret bi se prebacio na premisu kojom se tvrdi da je fizikalizam zamisliv u relevantnom smislu. Sada dolazimo do Martonove glavne poente. On smatra da ako prihvatimo Čalmersovo određenje idealne zamislivosti, *teret dokazivanja* prelazi na Čalmersovu stranu. Pošto smo u § 1.5.1 videli da Čalmers smatra da je „teret dokaza na onima koji tvrde da je određeni opis logički nemoguć” (Chalmers 1996, 96), a samim tim i nezamisliv, sada bi Čalmers trebalo da pokaže zašto fizikalizam nije idealno zamisliv, odnosno da pronade skrivenu protivrečnost u fizikalističkom scenariju (situaciji). Tako se parodijom vraća teret dokazivanja na Čalmersovu stranu, što je i bio krajnji cilj Martonove parodije.

U naredna dva pododeljka ćemo videti razloge iz kojih Čalmers smatra da fizikalizam nije idealno pozitivno primarno zamisliv. Ukazaćemo na to da Čalmers nalazi slabost koja je specifična za verziju parodije koju su konstruisali Marton i Jabło. Naime, Čalmers uočava da njihova parodija pored Slabog modalnog racionalizma i sistema S5 zahteva prihvatanje *još jednog* opšteg principa, a to je *modalni dualizam*, odnosno teza po kojoj je prostor logičkih mogućnosti veći od prostora metafizičkih mogućnosti. Naime, ako je fizikalizam primarno moguć, onda je, na osnovu teoreme sistema S5 $\Diamond p \supset \Box p$, fizikalizam primarno nužan. Na sličan način, ako je fizikalizam sekundarno moguć, onda je (pomoću iste teoreme sistema S5) fizikalizam sekundarno nužan. Drugim rečima, u parodiji ($PTI \supset Q$) ima nužnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju. Ipak, u parodiji se ne tvrdi da je ($PTI \supset Q$) apriorna istina, već samo to da je

fizikalizam zamisliv. Martonova i Jabloova parodija dozvoljava da su zombiji ($PTI \wedge \neg Q$) zamislivi (ili barem to ne dovodi eksplicitno u pitanje) pa samim tim i da $PTI \supset Q$ nije *a priori*. Na taj način je u njihovoj parodiji fizikalizam primarno i sekundarno nužan i saznat *a posteriori*. Drugim rečima, fizikalizam je primer Jake nužnosti koja će biti detaljnije razmotrena u § 4.3. Samim tim Martonova i Jabloova parodija podrazumeva prihvatanje Teze jake nužnosti i modalnog dualizma na kom je zasnovana. S druge strane, videli smo da Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija podrazumeva prihvatanje modalnog monizma. Pošto su modalni monizam i modalni dualizam različiti *opšti* principi, argument na osnovu zamislivosti zombija i njegova parodija počivaju na različitim opštim principima. Ova dva argumenta ne mogu biti istovremeno istinita, a izbor između njih je moguće izvršiti ako se opredelimo između modalnog monizma i modalnog dualizma. Čalmers smatra da nam princip jednostavnosti govori u prilog modalnog monizma (vidi § 4.3). Sada imamo slučaj da fizikalizam, koji je u ontološkom smislu jednostavniji od antifizikalizma (jer postulira samo jednu vrstu entiteta), postaje komplikovaniji u eksplanatornom smislu, pošto za njegovo opravdanje treba da prihvatimo komplikovaniju Tezu modalnog dualizma. Na taj način Čalmers smatra da treba napraviti izbor između jednostavnije ontologije i jednostavnijeg objašnjenja. Pošto filozofi prvenstveno teže da objasne prirodu, jasno je da treba dati prednost jednostavnijem objašnjenju, i da samim tim treba prihvatiti antifizikalizam, a odbaciti fizikalizam.

U kontekstu debate je još važnija sledeća činjenica. Pošto smo na početku ovog poglavlja parodiju definisali kao pokušaj u kome se iz *istih* principa, koje koristi argument koji se napada, izvode kontradiktorni ili neželjeni zaključci u odnosu na taj argument koji se napada, parodija koju konstruišu Marton i Jablo samo je parodija u

pokušaju, a ne prava parodija, jer podrazumeva prihvatanje drukčijeg opšteg principa u odnosu na argument koji se napada.

Martonov i Jabloov pokušaj konstruisanja parodije na Čalmersov argument se nazivaju „metamodalna” parodija, s obzirom na to da se, barem u Čalmersovoj interpretaciji njihovog pokušaja, u razmatranje uzimaju modalni monizam i modalni dualizam koji su teze o prirodi prostora mogućih svetova. U sledećem pododeljku ćemo razmotriti verziju parodije na Čalmersov argument koja ova dva stanovišta iz modalne metafizike ne uzima u razmatranje.

4.1.2. Antizombi-argument

Nov i zanimljiv pokušaj konstruisanja parodije na argument na osnovu zamislivosti zombija je u skorije vreme konstruisao Kit Frankiš (Frankish 2007). Njegovo pojačanje u odnosu na metamodalnu verziju parodije se sastoji u tome što on ne pretpostavlja modalni dualizam (Frankish 2007, 656).

Frankiš svoj argument naziva „antizombi-argument” (*the anti-zombie argument*), pošto uvodi definiciju „antizombija”, koje shvata kao bića koja su naši fizički dvojnici, koji, za razliku od zombija, imaju ista subjektivna iskustva kao i mi, i kod kojih su sva svojstva (*properties*) fizičke vrste (*kind*) (vidi Frankish 2007, 653). Antizombiji se od nas razlikuju po tome što je kod njih već određeno da su fenomenalna svojstva fizičke vrste, dok kod nas to nije slučaj. U antizombi-scenariju „ne postoje svojstva fizičke vrste”, što je isto što i „sva svojstva su fizičke vrste” (Frankish 2007, 654). Ovo je u stvari rečenica “To je sve” koja je pomenuta u § 1.5.4, a kojom se

kompletira antizombi-scenario. Pošto je definisao antizombi-scenario, Frankiš izvodi sledeći argument, koji se može prikazati Čalmersovim pojmovnim aparatom:

(43) Antizombiji su idealno pozitivno primarno zamislivi.

(44) Ako su antizombiji idealno pozitivno primarno zamislivi, onda su antizombiji primarno mogući.

(45) Ako su antizombiji primarno mogući, onda su antizombiji sekundarno mogući.

(46) Ako su antizombiji sekundarno mogući, onda je svest fizičke prirode.

(47) Dakle, svest je fizičke prirode.

Za početak se može postaviti pitanje da li zaključak sledi iz premisa. Može se činiti čudnim da iz metafizičke mogućnosti antizombija sledi istinitost fizikalizma. Videli smo da iz metafizičke mogućnosti *fizikalizma* sledi (uz pomoć teoreme sistema S5) da je fizikalizam istinit, pošto je fizikalizam formulisan u modalnoj formi $\Box(PTI \supset Q)$. S obzirom na to da antizombi-scenario nije formulisan u modalnoj formi, već je izraziv računom predikata drugoga reda, ne vidi se jasno na koji način bi metafizička mogućnost povlačila istinitost u aktualnom svetu.

Frankiš na ovu sumnju ima spreman odgovor. On smatra da je fizikalizam teza kojom se tvrdi da mentalno metafizički supervenira nad fizičkim [$\Box(PTI \supset Q)$], a pod tim smatra da „svaki svet, koji ima iste mikrofizičke zakone kao i naš svet, imaće takođe istu distribuciju fenomenalnih svojstava” (Frankish 2007, 651). Pošto je antizombi-scenario identičan sa aktualnim svetom u pogledu fizičkog opisa, onda, prema Tezi metafizičke supervenijencije, aktualni svet ima istu distribuciju fenomenalnih svojstava kao i antizombi-svet, a to, između ostalog, znači da su i u našem svetu fenomenalna

svojstva fizičke vrste. Ovaj manevar omogućava Frankišu da svoje pojačanje u odnosu na metamodalnu verziju parodije opiše na sledeći način: „fizikalizam može da povlači modalnu tezu, ali ne mora biti zamišljen kao modalna teza” (Frankish 2007).

Izgleda da Čalmers ignoriše značaj Frankišove parodije, svrstavajući je u isti rang sa metamodalnom verzijom parodije. U svom “The Two-Dimensional Argument against Materialism”, Čalmers stavlja Frankišovu parodiju u rubriku „zamislivost materijalizma” (Chalmers 2010a, 180) u koju stavlja i metamodalnu verziju parodije. U prethodnom pododeljku smo pak videli da postoji razlika između metamodalne verzije parodije i Frankiševe parodije.

Čalmers smatra da se može ponuditi isti načelni odgovor i na metamodalnu parodiju i na Frankiševu parodiju. Odgovor se sastoji u stavu da je fizikalistički scenario nezamisliv, u smislu da nije idealno pozitivno primarno zamisliv. U ovom radu se tvrdi da parodija ne uspeva, ali ne iz onih razloga iz kojih Čalmers smatra. Čalmers navodi dva razloga iz kojih to smatra da fizikalistički scenario nije idealno pozitivno primarno zamisliv. Prvi razlog je sledeći (Chalmers 2010a, 180):

„Mnogi su uočili da je veoma teško zamisliti (*imagine*) da je svest fizički proces. Ne mislim da je ova neimaginabilnost toliko očigledna da bi se mogla koristiti kao *premissa* u argumentu protiv materijalizma, ali, slično tome, ni ovaj stav o imaginabilnosti (materijalizma) se ne može koristiti kao *premissa*. I dalje, ako sam u pravu da je CP (misli se na tezu da zamislivost povlači metafizičku mogućnost, *D.P.*) *a priori*, onda postoji apriorni argument da $P \supset Q$ nije nužno tako da nije čak ni idealno negativno zamislivo da je $P \supset Q$ nužno.”

Izgleda da Čalmers na ovom mestu zamislivost shvata u smislu „imaginabilnosti”, a to je u ovom radu odbačeno u § 1.5.3. Ako pak Čalmersov argument i Frankišovu parodiju prikažemo u terminima zamislivosti, onda se Čalmersu može prigovoriti da ismeva jednu vrstu zamislivosti na račun druge (*appeal to pity*) (Frankish 2007, 663). Jer, kao što Frankiš kaže, „zamislivost je sve ili ništa” (Frankish 2007, 660); s obzirom na to da zamislivost (za razliku od, na primer, intuicija ili imaginacije) nije stvar stepena, onda nema smisla postavljati pitanje da li je jedan scenario u manjoj meri zamisliv od nekog drugog scenarija. Sličan prigovor se može primeniti i na Čalmersov stav da je, pošto smo već prepostavili da su zombiji zamislivi, i izveli apriorni argument na osnovu zamislivosti zombija, fizikalizam nezamisliv (Chalmers 2010a). Frankiš bi na isti način mogao reći da pošto smo već prepostavili da su antizombiji zamislivi, i izveli *a priori* antizombi-argument, zombiji više nisu zamislivi. Opet se ne bi video razlog iz kog bismo zamislivosti zombija dali prednost u odnosu na zamislivost antizombija.

Pošto Čalmersov odgovor na Frankiševu antizombi-parodiju nije dovoljno uverljiv, potrebno je istražiti da li postoje drugačiji načini da se na nju odgovori. I dalje se čini da je najsvrsishodnije osporavati premisu da su antizombiji idealno pozitivno primarno zamislivi. Ovoga je svestan i sam Frankiš, ali smatra da se ne vidi na koji se način to može uspešno učiniti. Frankiš razmatra jednu mogućnost za koju smatra da ne uspeva. To je takozvana „teza transparentnosti” (*the transparency thesis*) po kojoj je identitet dva koreferirajuća rigidna designatora saznatljiv *a priori* (o Tezi transparentnosti, vidi Papineau 2002). Prema Frankišu, ako bismo prihvatili Tezu transparentnosti, onda antizombiji ne bi bili zamislivi, s obzirom na to da identitet između mentalnih stanja i neurofizioloških procesa nije saznatljiv *a priori*, pošto se antizombi-scenario prepostavlja da su mentalna svojstva različita od fizičkih svojstava

(pretpostavlja se da važi identitet instanci, a ne identitet vrsta). Ipak, ako bismo prihvatili Tezu transparentnosti, fizikalizam bi bio ne samo nezamisliv, već i neistinit, zato što rigidni deznignatori koji označavaju mentalna stanja ne bi bili identični sa rigidnim deznignatorima koji označavaju neurofiziološke procese. Na taj način je Teza transparentnosti, čak i da je tačna, prejak za odbacivanje zamislivosti antizombija, jer čini argument na osnovu zamislivosti zombija *redundantnim* (Frankish 2007, 664). Ovakva vrsta redundantnosti je loša, zato što uspeh argumenta na osnovu zamislivosti zombija, dijalektički posmatrano, *zavisi* od istinitosti Teze transparentnosti. Tek ako je Teza transparentnosti tačna, onda je argument na osnovu zamislivosti zombija zdrav, ali i suvišan. Bez prihvatanja Teze transparentnosti, i u nedostatku nekog drugog argumenta koji opovrgava zamislivost antizombija, argument na osnovu zamislivosti zombija ne bi bio zdrav.

Frankišov zaključak je da argument na osnovu zamislivosti zombija ili nije zdrav (ako je antizombi-argument validan i zdrav), ili da je redundantan (ako je, na primer, Teza transparentnosti istinita). S druge strane, antizombi-argument bi mogao biti validan i zdrav, a da ne bude redundantan. Na primer, ako bismo prihvatili analitički funkcionalizam – stanovište po kome se može izvršiti funkcionalna analiza fenomenalne svesti, i koji je *ontološki neutralna* teorija – onda bi zombi-scenario bio nezamisliv pošto bi funkcionalna analiza *u potpunosti* objasnila fenomenalnu svest, i ne bi bilo moguće da se dva funkcionalno izomorfna entiteta razlikuju u pogledu toga da li poseduju fenomenalnu svest ili ne. S druge strane, u analitičkom funkcionalizmu ne bi se prejudiciralo da je antifizikalizam lažan, zato što je i dalje moguće da nefizički objekt obavlja ulogu koja je opisana funkcionalnom analizom. Tek bi antizombi-argument, sa svim svojim premisama, pod pretpostavkom da je validan i zdrav, mogao da opovrgne

antifizikalizam. Samim tim antizombi-argument ne bi bio redundantan. U tom smislu se, prema Frankišu, antizombi-argument nalazi u dijalektički povoljnijem položaju od argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

Frankiš ne isključuje mogućnost da se može naći argument koji bi, za razliku od Teze transparentnosti, bio dovoljno jak da opovrgne (idealnu pozitivnu primarnu) zamislivost antizombija, a koji ne bi bio suviše jak da istovremeno opovrgne fizikalizam. Ipak, sada se od kritičara njegove parodije traži da pronađu takav argument. U tom smislu je Frankiš prebacio *teret dokazivanja* na stranu kritičara fizikalizma.

Da li antifizikalisti mogu da izdrže ovaj teret? Izgleda da mogu. U ovom radu se tvrdi da je u Čalmersovom duhu moguće naći odgovor na antizombi-parodiju, ali ne na način na koji to Čalmers čini. Videli smo da se Čalmersovom odgovoru može prebaciti da ismeva jednu intuiciju zamislivosti na račun druge. Zato treba krenuti drugim putem, i potražiti stvarnu asimetriju u zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija.

4.1.3. Pronalaženje asimetrije

Najpre, podsetimo se da je, u slučaju da je tačna interpretacija Čalmersove pozicije u § 1.5.4, moguće napraviti razliku između idealizovanog (IIPPZ) i neidealizovanog (NIPPZ) smisla idealne pozitivne (primarne) zamislivosti (IPPZ). Prva vrsta zamislivosti se odnosi na zamišljanje *scenarija*, a druga vrsta zamislivosti se odnosi na zamišljanje *situacije*. Možda bi se u ovom pogledu mogla potražiti razlika u zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija; u tom slučaju bi se ova razlika mogla iskoristiti za odbacivanje Frankiševe parodije, tako što bi se odbacio smisao u kom su antizombiji zamislivi, a zadržao smisao u kom su zombiji zamislivi. Ipak, treba videti da

li se, i na koji način ova strategija može primeniti. Ali, treba najpre videti da li se razlikovanje između IIPPZ i NIPPZ može primeniti na uspostavljanje relevantne asimetrije između zamišljanja zombija i zamišljanja antizombija.

Na asimetriju između zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija nam ukazuje činjenica da je u definiciji antizombija sadržana rečenica „To je sve”, a to nije slučaj sa definicijom zombija. Samim tim, kada kažemo „antizombiji su zamislivi”, rečenica „To je sve” se nalazi u polju delovanja operatora zamislivosti („zamislivo je da”); s druge strane, rečenica „To je sve” nije deo definicije zombija, i u slučaju iskaza „zombiji su zamislivi” ona može ali i ne mora biti u polju delovanja operatora zamislivosti. Frankiš ovo uviđa, ali smatra da to ne predstavlja pretnju njegovom argumentu. On piše sledeće (Frankish 2007, 654):

„Moglo bi se prigovoriti da postoji asimetrija između premise 1 (zamislivost zombija, dodao *D.P.*) i premise 5 (zamislivost antizombija, dodao *D.P.*), koja se ogleda u tome što se u drugoj premisi rečenica ‘To je sve’ [‘Ne postoje svojstva nefizičke vrste’] nalazi u polju delovanja operatora zamislivosti, dok u prvoj premise to nije slučaj. Ipak, nije jasno da to čini premisu 5 manje uverljivom, i obe premise su identične u tome što od nas zahtevaju da zamislimo odsustvo nečega – u jednom slučaju fenomenalnih svojstava, a nefizičkih svojstava u drugom.”

Poslednja rečenica ovog pasusa predstavlja zamenu teza (*red herring*). Naime, Frankiš ispravno primećuje da i zamislivost zombija i zamislivost antizombija podrazumevaju zamišljanje odsustva nečega, i da u tom smislu ne postoji relevantna razlika između njih. Ovaj uvid je značajan jer anticipira i otklanja prigovor da su navodno zombiji

pozitivno zamislivi, dok su antizombiji *negativno* zamislivi. Ako bi to bio slučaj, onda bi se sa Frankiševom parodijom moglo izaći na kraj prihvatanjem Nedokučivosti istine koja je pomenuta § 1.5.2, pošto Nedokučivost istine (ako je tačna) pogada samo negativnu zamislivost, ali ne i pozitivnu zamislivost. Frankiš ubedljivo pokazuje da se asimetrija između zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija ne može tražiti na ovom mestu, pošto u oba slučaja zamišljamo odsustvo nečega. Takođe, u citiranom pasusu Frankiš tvrdi da „nije jasno” da je navedena asimetrija (vezana za rečenicu „To je sve”) u zamišljanju zombija i zamišljanju antizombija relevantna. Drugim rečima, on smatra da je teret dokaza na onima koji žele da iskoriste ovu asimetriju protiv antizombi-argumenta.

Ipak, Frankišova poenta skreće s pravog problema, koji se odnosi na rečenicu „To je sve” i na to da li se ona nalazi u polju delovanja operatora zamislivosti ili ne. Frankiš ne govori ništa o tome da li ova činjenica ima uticaja na to da li su zombiji zamislivi u „idealizovanom” smislu idealne pozitivne primarne zamislivosti (IIPPZ) ili su zamislivi u „neidealizovanom” smislu idealne pozitivne primarne zamislivosti (NIPPZ). Upravo u tome možemo tražiti asimetriju između zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija. Možemo reći da su zombiji zamislivi na dva načina (zamišljanjem zombi-situacije ili zamišljanjem zombi-scenarija), dok su antizombiji zamislivi samo na jedan način (zamišljanjem antizombi-scenarija). Drugim rečima, može se tvrditi da su zombiji zamislivi i u IIPPZ smislu i u NIPPZ smislu, dok su antizombiji zamislivi samo u IIPPZ smislu. Ako je to tačno, onda se odgovor na Frankiševu parodiju nazire. Možemo odbaciti IIPPZ i zadržati NIPPZ. Na taj način Frankišev antizombi-argument ne bi bio zdrav, dok bi Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija mogao biti validan i zdrav. Ipak, potrebno je prvo videti da li su

zombiji zaista zamislivi u IIPPZ smislu i NIPPZ smislu, a antizombiji samo u IIPPZ smislu, kao i to da li se mogu konstruisati nezavisni argumenti koji bi odbacili IIPPZ smisao, a zadržali NIPPZ smisao.

Izgleda, barem na prvi pogled, da su zombiji zamislivi i u IIPPZ smislu i u NIPPZ smislu. *Zombi-situaciju* možemo zamisliti tako da fizičko nije dovoljan uslov za postojanje fenomenalne svesti, a time se ne prejudicira da je čitava stvarnost fizička ili ne, i da je neutralna po pitanju određenja celokupne prirode univerzuma; nju je moguće uklopiti i u fizikalistički i u dualistički scenario. Uvođenjem nefizičke ektoplazme (spiritualne supstancije), duhova, i sličnih entiteta, moguće je zombi-situaciju netrivialno proširiti na način da je ne učinimo protivrečnom. U tom smislu zamišljanje zombi-situacije ne povlači zamišljanje zombi-scenarija. Tako je na zombi-situaciju moguće primeniti ranije navedeni *relativizovani* pojam potpunosti koji se odnosi samo na potpunost situacije, a ne i potpunost scenarija (vidi § 1.5.4). Na skeptiku je sada da tvrdi da postoji netrivialno proširenje koje zombi-situaciju čini protivrečnom. Sa druge strane, ako bismo unutar operatora zamislivosti imali rečenicu „To je sve”, onda bi zombiji evidentno bili istiniti u IIPPZ smislu, odnosno, imali bismo slučaj zamislivosti zombi-scenarija. Dodavanjem rečenice „To je sve” zombi-situacija se upotpunjuje i postaje scenario.

Za razliku od zombija, izgleda da su antizombiji zamislivi samo u IIPPZ smislu, zato što je rečenica „To je sve” sadržana u definiciji antizombija; videli smo da rečenica „To je sve” čini potpunim jedan scenario, što se vidi iz Čalmersovog pasusa u kome se za rečenicu „To je sve” kaže da je to činjenica drugoga reda kojom se tvrdi kaže „da su sve partikularne činjenice sveta *uključene ili da slede* iz datog skupa činjenica” (Chalmers 1996, 86, podvukao *D.P.*). Izgleda da zamišljanje *situacije* u kojoj je

fizikalizam istinit već podrazumeva *potpuno* određenje prirode univerzuma (to jest, da je svaki entitet fizičke vrste). Ne vidi se na koji je način moguće netrivialno proširiti antizombi-situaciju. Šta god da u opis antizombi-situacije dodamo (na primer, duhove, ektoplazmu, i tako dalje), unapred ćemo znati da je taj entitet fizičke prirode. Na taj način se kod fizikalizma ne može primeniti relativizovan pojam potpunosti, jer ne postoje netrivialna proširenja (koji god entitet da uvedemo, unapred znamo da je fizičke prirode). Zato se stiče utisak da ako je zamisliva *situacija* u kojoj je fizikalizam istinit, onda je zamisliv i *scenario* u kom je fizikalizam istinit.

Neko bi mogao uputiti prigovor da su antizombiji ipak zamislivi u NIPPZ smislu, s obzirom da ih možemo zamisliti unutar jednog malog prostorno-vremenskog dela sveta. Ako bismo se prisetili Jablovog određenja situacije kao prostornog, vremenskog, ili ontološkog dela sveta (vidi § 1.5.4), onda bismo za antizombi-situaciju mogli reći da je potpuna u jednom smislu, a da je nepotpuna u nekom drugom smislu. Na primer, u slučaju u kom je rečenica „To je sve” izvan polja delovanja operatora zamislivosti, zombi-situacija prostorno-vremenski potpuna, ali je ontološki nepotpuna. S druge strane, očigledno je da je antizombi-situacija potpuna u ontološkom smislu, s obzirom na to da je u njoj prejudicirano da su svi entiteti fizičke vrste. Ostaje da se vidi da li je antizombi-situacija potpuna u prostorno-vremenskom smislu.

Izgleda da je antizombi-situacija potpuna ne samo u ontološkom, već i u prostorno-vremenskom smislu. Da bi se to videlo, dovoljno je setiti se da su antizombiji naši dvojnici, a da naša „situacija” podrazumeva prostorno-vremensku potpunost, s obzirom da fizikalizam smatra da se stvarnost sastoji od fizičkih činjenica i fizičkih zakona, a da fizički zakoni (obično) nemaju prostorno-vremenskih ograničenja. U tom smislu se sve strane u debati oko istinitosti fizikalizma slažu da fizika daje potpuni

prostorno-vremenski opis sveta. Ono oko čega postoji spor jeste da li je fizika u stanju da ponudi potpuni *ontološki* opis sveta. Fizikalisti na ovo pitanje odgovaraju potvrdno, dok antifizikalisti smatraju da to nije slučaj.

Imajući u vidu da je fizikalistički opis situacije prostorno-vremenski potpun, a da rečenica „To je sve” garantuje ontološku potpunost anti-zombi situacije, izgleda da je anti-zombi situacija i prostorno-vremenski potpuna i ontološki potpuna. U tom smislu antizombi-„situacija” i nije situacija u pravom smislu reči već scenario, jer se ne vidi na koji način bi ona mogla biti nepotpuna, odnosno na koji bi se način mogla netrivialno proširiti (bez stvaranja protivrečnosti). U svakom slučaju, teret dokazivanja je na onima koji tvrde da je moguće zamisliti antizombi-situaciju: oni treba da pokažu u kom smislu je antizombi-situacija nepotpuna.

4.1.4. Modifikovani prigovor nepotpunosti

Ako je tačno da su zombiji zamislivi i u IIPPZ smislu i u NIPPZ smislu, dok su antizombiji zamislivi samo u IIPPZ smislu, onda se odgovor na Frankiševu parodiju nazire: dovoljno je odbaciti IIPPZ, a zadržati NIPPZ. Sada je potrebno videti da li je umesto pukog odbacivanja moguće ponuditi *argument* protiv NIPPZ. U § 1.5.4 je prikazan „prigovor nepotpunosti” koji se može uputiti protiv IIPPZ. Ovim prigovorom se tvrdi da IIPPZ nije primeren čovekovim saznavnim sposobnostima, i da tako prevazilazi okvire epistemoloških razmatranja koja se odnose na mogućnosti i granice čovekovog saznanja. Ipak, Prigovor nepotpunosti je suviše jak prigovor jer se njime tvrdi i to da zamišljanje jedne situacije ne garantuje da ju je moguće uklopiti na koherentan način u odgovarajući scenario. Drugim rečima, Prigovor nepotpunosti je

usmeren i protiv NIPPZ: njime se istovremeno osporava i Čalmersov argument i Frankiševa parodija.

Zato je potrebno konstruisati blaži argument koji bi bio dovoljno jak da opovrgne antizombi-argument, ali ne i suviše jak da opovrgne Čalmersov argument. Argument koji po svoj prilici može poslužiti toj svrsi je „modifikovani prigovor nepotpunosti” koji je naveden u § 1.5.4. Ovim prigovorom se samo želi ukazati da *mi* nismo u stanju da zamislimo scenario, već samo situaciju, ali ostavlja otvorenom mogućnost da je zamišljanje situacije dovoljno dobra polazna osnova za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

Ako je Modifikovani prigovor nepotpunosti ispravan, onda prva premisa Frankiševog argumenta nije istinita, s obzirom da su antizombiji zamislivi samo u IIPPZ smislu. Takođe, nije tačna ni prva premisa Čalmersovog argumenta ako je čitamo u IIPPZ smislu idealne pozitivne primarne zamislivosti. Ipak, prva premisa Čalmersovog argumenta se može čitati i u NIPPZ smislu. Sada treba videti da li je taj smisao dovoljan da se uspešno započne argument na osnovu zamislivosti zombija. Izgleda da je to slučaj, jer se Modifikovanim prigovorom nepotpunosti, za razliku od izvornog Prigovora nepotpunosti, dozvoljava da je zamišljanje situacije, koje spada u domen naših kognitivnih sposobnosti, dovoljno da se na uspešan način započne argument na osnovu zamislivosti.

Ipak, u § 1.5.1 smo videli da je u slučaju NIPPZ potrebno prihvatiti još jednu premisu, tezu Modalnog monizma, po kojoj je prostor logičkih mogućnosti koekstenzivan sa prostorom metafizičkih mogućnosti, kako bi čitav argument radio. Naime, čak i kada bismo prihvatili da Bog (ukoliko postoji) može da zamisli

neprotivrečan scenario u kom je iskaz koji zamišljamo istinit, čini se da je potrebno imati odgovarajuću koncepciju Božje svemoći koja će obezbediti da se iz Njegovog zamišljanja može izvesti metafizička mogućnost. Na ovaj problem je ukazala Rebeka Hanrahan, koja smatra da nijedna koncepcija Božje svemoći ne opravdava Tezu modalnog racionalizma (Hanrahan 2009b, 379–391). Na primer, ako, poput Dekarta, verujemo da Bog može da učini nemoguće stvari, onda zamislivost svakako nije pouzdan vodič za metafizičku mogućnost. S druge strane, ako, poput Spinoze, verujemo da su aktualne istine nužne istine, onda je svaki zamislivi *kontraaktualni* scenario metafizički nemoguć. Ako pak, poput Akvinskog, Kripkea, i Čalmersa, verujemo da Bog ne može da čini nemoguće stvari, jer bi to vodilo u protivrečnost (jer bi to podrazumevalo stav „moguće je da se učini nemoguće”), onda se suočavamo sa cirkularnim zaključivanjem: Bog ne može da učini metafizički nemoguće stvari zato što su protivrečne; sa druge strane, Bog ne može da učini protivrečne stvari zato što je protivrečnost opis metafizičke nemogućnosti. Time bismo, u stvari, jednostavno odbacili tezu da Bog može da učini nemoguće stvari. Ostaje opcija da tvrdimo da je nešto metafizički moguće zato što Bog želi da to bude moguće, odnosno da je činjenica da Bog želi da nešto bude moguće dovoljan uslov da to zaista bude moguće. Ali tada je problem što mi nismo u poziciji da znamo šta Bog želi, tako da ne znamo ni da li je ono što zamišljamo u skladu sa Njegovim željama. Na taj način, pozivati se na Božju onipotenciju kao na *jedini* argument koji opravdava naša modalno-epistemološka stanovišta Hanrahan naziva „varanje sa Bogom” (*cheating with God*) (Hanrahan 2009b, 385–388).

Uvidi koje nudi Hanrahanova su krajnje interesantni ako ih posmatramo *per se*. Ipak, ako razmatranje Hanrahanove stavimo *u kontekst* Frankiševe parodije, u kome se

Modalni monizam ne dovodi u pitanje, odnosno u kome se Modalni monizam može *pretpostaviti*, onda imamo razloga da odbacimo dekartovsko uverenje da Bog može da učini nemoguće stvari, kao i spinozističku koncepciju da su jedino istine aktualnoga sveta nužne istine. Pošto se Modalnim monizmom tvrdi da je nešto zamislivo ako i samo ako je metafizički moguće, onda Bog, koji je u stanju da zamisli koherentan scenario, taj scenario može i da realizuje u nekom metafizički mogućem svetu. Hanrahanova je svesna da se prihvatanjem Modalnog monizma može izbeći Prigovor nepotpunosti. Ona piše sledeće (Hanrahan 2009b, 389):

„Ali Bog, s obzirom da je svemoćan i sveznajući, može učiniti ono što mi ne možemo da učinimo. On može da konstruiše skup iskaza koji je potpun i da zna da li ovaj skup sadrži protivrečnost ili ne. Na taj način, ako bih mogla da zamislim (*imagine*) Boga koji stvara svet u kome je p istinito, znala bih da je taj skup potpun, a ako bih takođe znao da je ova Božja moć koekstenzivna sa onim što je moguće (*iako je činjenica da ovo ne mogu da znam*), znao bih i da je ovaj skup koherentan. Tada bi nam ovakvo pozivanje na Boga, u slučaju da je uspešno, omogućilo da izađemo na kraj s prigovorom nepotpunosti.”

Na taj način glavno pojačanje Frankišove parodije (prihvatanje Modalnog monizma) postaje i njena slabost, s obzirom na to da Modalni monizam omogućava da je NIPPZ dovoljno da se argument na osnovu zamislivosti uspešno započne. O modalnom monizmu će biti više reči u § 4.3. Za sada je dovoljno to što je pokazano da se IIPPZ može odbaciti, a da NIPPZ predstavlja dobru polaznu osnovu za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti.

Do sada smo videli da postoji asimetrija u zamislivosti zombija i zamislivosti antizombija, i da se Modifikovani prigovor nepotpunosti može iskoristiti protiv antizombi-argumenta, kao i da ovaj prigovor nije suviše jak da opovrgne argument na osnovu zamislivosti zombija. Sada treba videti da li Modifikovani prigovor nepotpunosti čini Čalmersov argument suvišnim, kao što je slučaj sa Tezom transparentnosti. Izgleda da to nije slučaj. Da bi se to videlo, dovoljno je prisetiti se jedne od Hjumovih maksima. Hjum piše (Hume 1739/1999, 29) kako je:

„... ustanovljena maksima u metafizici je da štogod da um jasno zamišlja (*conceive*), sadrži ideju moguće egzistencije, ili, drugim rečima, da ništa što mi zamišljamo (*imagine*) nije apsolutno nemoguće. Mi možemo formirati ideju zlatne planine, i odatle zaključiti da je moguće da zlatna planina aktualno postoji. S druge strane, mi ne možemo formirati nikakvu ideju planine bez doline, i zato ovu ideju smatramo nemogućom.”

U Hjumovom pasusu se tvrde dve teze koje su nezavisne jedna od druge. Prva teza je da zamislivost povlači metafizičku mogućnost. Druga teza je da nezamislivost povlači metafizičku nemogućnost. Ove dve teze su nezavisne jedna od druge (vidi Casullo 1979, 212). Moguće je da prihvatimo prvu tezu (što čine modalni racionalisti), a da drugu tezu ne prihvatimo. Na primer, možemo tvrditi da, usled našeg neznanja, u datom trenutku smatramo da je određeni scenario (situacija) nezamisliv, a da, promenom pojmovnog okvira, postane zamisliv. Nešto što je u jednom trenutku nezamislivo može u nekom sledećem trenutku postati zamislivo (i, prema Tezi modalnog racionalizma, moguće), što nam svedoči kunovski model smene naučnih paradigmi (vidi § 2.3), koji je zasnovan na primerima iz istorije nauke.

Imajući u vidu da modalni racionalisti mogu da odbace stav „Nezamislivost povlači nemogućnost”, može se tvrditi da su antizombiji, usled Modifikovanog prigovora nepotpunosti, nezamislivi (u smislu da nisu idealno pozitivno primarno zamislivi), ali da iz toga još uvek ne sledi da nisu metafizički mogući. U tom smislu Modifikovani prigovor nepotpunosti nije suviše jak da opovrgne fizikalizam. *Tek* u slučaju da je argument na osnovu zamislivosti zombija validan i zdrav, fizikalizam se ispostavlja kao neistinit i, po pravilu *modus tollens*, nemoguć. Na taj način Modifikovani argument nepotpunosti ne čini argument na osnovu zamislivosti zombija suvišnim. Ako su razmatranja u ovom pododeljku tačna, onda se može izaći na kraj sa Frankiševom parodijom Čalmersovog argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Štaviše, Frankiševa parodija se može shvatiti kao važno heurističko sredstvo koje nas navodi da se, na još određeniji način, opredelimo za relevantni pojam *idealne pozitivne primarne zamislivosti*.

4.2. Prigovori koji se odnose na zamislivosti zombija

U ovom pododeljku će se razmotriti prigovori koji se odnose na prvu premisu argumenta na osnovu zamislivosti zombija, kojom se tvrdi da su zombiji „idealno pozitivno primarno zamislivi”; takođe će se razmatrati da li je zamislivost zombija sama po sebi dovoljna za uspostavljanje problema Eksplanatornog jaza. Premisa da su zombiji zamislivi može se osporavati na različite načine, i do sada su prikazani neki od značajnih pokušaja koji su u tom pravcu činjeni. U § 2.8 je ukazano da fizikalisti tipa A i fizikalisti tipa C smatraju da zombiji nisu *idealno* zamislivi. U tom duhu su prikazani pokušaji kurentista (fizikalisti tipa A) i futurista (fizikalisti tipa C) da, pozivanjem na rezultate današnje ili buduće nauke koja će biti u stanju da reši problem svesti, odgovore

na Hempelovu dilemu. Takođe smo videli i da njihovi odgovori nailaze na brojne teškoće. Pritisak na fizikaliste se povećava i Čalmersovom definicijom *idealne* zamislivosti, s obzirom na to da sada fizikalisti treba da pokažu zašto zombi-scenario (situacija) nije idealno zamisliv, odnosno da pokažu da li ona u sebi krije protivrečnost, ili opisuje nešto drugo od onoga za šta se prvobitno smatralo da opisuje. U § 4.1.4 je pokazano da je „neidealizovani” smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti relevantni smisao prilikom procenjivanja Čalmersovog argumenta, i da upravo ovaj smisao zamislivosti omogućava da se odgovori na parodiju koju je konstruisao Kit Frankiš. Sada će se prikazati najvažniji prigovori kojima se želi osporiti da su zombiji *idealno pozitivno primarno zamislivi*, kao i pokušaj da se zamislivost zombija parodira.

4.2.1. Prigovori koji se odnose na antifizikalističke intuicije

Jedan od pokušaja da se napadne zamislivost zombija je taj da se ukaže da zamislivost zombija počiva na *intuicijama* koje fizikalisti ne moraju da prihvate. Naime, pojedini kritičari Čalmersovog argumenta smatraju da kada zamišljamo zombi-scenario, mi unapred pretpostavljamo da fizikalizam nije tačan, zato što zamišljamo da u sveukupnosti fizičkih činjenica nije sadržana fenomenalna svest. Kada bismo imali fizikalističke intuicije, zombi-scenario nam ne bi bio više zamisliv. Na primer, kada bismo imali intuiciju da se može uspešno izvesti funkcionalna analiza fenomenalne svesti (to jest, kada bismo prihvatili analitički funkcionalizam), onda nam više ne bi bilo zamislivo da mogu da postoje bića koja podležu istom funkcionalnom opisu kao i mi, ali koja, za razliku od nas, ne poseduju fenomenalnu svest. U tom smislu, zamišljanje zombi-scenarija nije teorijski neutralno, već je, naprotiv, *impregnirano* našim

antifizikalističkim ubeđenjima. Postoje različite varijacije ovog stanovišta. Tako, na primer, Dejvid Rozental smatra da se u argumentu na osnovu zamislivosti zombija prećutno prepostavlja da se mentalnim stanjima može pristupiti samo iz perspektive prvog lica. Rozental piše (Rosenthal 2010, 370):

„Mogućnost ili zamislivost zombija počiva na stanovištu da su mentalni kvaliteti dostupni jedino iz perspektive prvog lica”.

Rozental smatra da fizikalisti jednostavno treba da odbace ovu intuiciju. Slično misle i Glen Karuters i Elizabet Šir (Carruthers and Schier 2012, onlajn konferencija), koji smatraju da su zombiji zamislivi samo ako pretpostavimo da postoji Teški problem svesti. Oni pišu sledeće (Carruthers and Schier 2012, 5):

„... izgleda da ne prolazi argument na osnovu zamislivosti koji je usmeren da pokaže da postoji teški problem svesti. Sve dok se u prvoj premisi ne pretpostavi postojanje teškog problema svesti – da su zombiji zamislivi – ne može se koristiti ovaj argument niti misaoni eksperiment sa ciljem da se pokaže da postoji teški problem svesti.”

Sličan argument navodi i Džon Peri, koji smatra da su zombiji zamislivi samo ako smo već unapred prihvatili epifenomenalizam (Perry 2001, 80), to jest, stanovište po kom je svest kauzalno inertna i ontološki različita od fizičkih procesa. Peri smatra da u scenariju koji ima isti opis fizičkih činjenica kao i naš svet, a u kome nema fenomenalne svesti, važe drukčiji fizički *zakoni*, pa da samim tim taj scenario i nije identičan našem svetu u fizičkom pogledu, s obzirom na to da fizički zakoni čine sastavni deo fizičkog opisa univerzuma. Ako bismo, pak, i dalje smatrali da u zombi-svetu važe isti fizički zakoni kao i u aktualnom svetu, onda bi to bilo moguće jedino ako pretpostavimo da

svest nema nikakav kauzalni uticaj na dešavanja u fizičkom svetu; drugim rečima, zombiji su zamislivi samo pod pretpostavkom da smo već prihvatili epifenomenalizam. Na taj način bismo unapred pretpostavili ono što bi trebalo dokazati (*begging the question*) i Čalmersov argument ne bi bio zdrav. Možda to i ne bi bio veliki problem ako bismo argument na osnovu zamislivosti zombija uporedili sa Kauzalnim argumentom (vidi § 2.10), jer se u ovom argumentu unapred odbacuje epifenomenalizam. Ipak, tada bi argument na osnovu zamislivosti zombija bio manje atraktivan, i ne bi imao početnu prednost u odnosu na Kauzalni argument koji nude fizikalisti.

Rezonovanje fizikalista koji osporavaju zamislivost zombija moglo bi se pojačati Bilerovom tezom da se zamislivost može redukovati na modalne intuicije (vidi § 1.5.3; iako je Biler antifizikalista, njegove uvide o prirodi zamislivosti mogli bi iskoristiti fizikalisti za jačanje svoje pozicije); štaviše, fizikalisti ne moraju poistovećivati zamislivost s modalnim intuicijama, već mogu tvrditi da su antifizikalističke intuicije samo *nužan uslov* za zamislivost zombija, a ne i da su identične s njom.

Na ove prigovore fizikalista se može ponuditi nekoliko odgovora. Krenimo od Perijeveg prigovora. Jedan od Čalmersovih odgovora na Perijevu kritiku (vidi Chalmers 2004, § 1 i § 3) je taj da zamislivost zombija ne pretpostavlja da je epifenomenalizam *istinit*, pošto je zamislivost zombija samo prva premisa argumenta, i potrebno je odbraniti još nekoliko implicitnih i eksplicitnih premisa Čalmersovog argumenta da bi se došlo do antifizikalističkog zaključka; pre svih je potrebno odbraniti Tezu modalnog racionalizma, odnosno tezu da zamislivost povlači metafizičku mogućnost. Postoje brojni fizikalisti, na primer fizikalisti tipa B, koji prihvataju da su zombiji zamislivi, ali

koji i dalje odbacuju epifenomenalizam. Takođe, Čalmers, za razliku od Perija, smatra da je zamislivost zombija kompatibilna ne samo sa epifenomenalizmom, već, na primer, i sa Raselovim neutralnim monizmom (kao i sa interakcionističkim dualizmom): zamislivo je da su zombiji naši fizički dvojnici, i shodno tome bi mogli da imaju ista relacionalna svojstva kao i mi, ali da se od nas razlikuju u pogledu intrinzičnih svojstava. U tom smislu se ne može reći da zamislivost zombija unapred pretpostavlja epifenomenalizam. Štaviše, i zaključak Čalmersovog argumenta je disjunkcija („Ili je fizikalizam netačan ili je Raselov neutralni monizam istinit”), i dozvoljava da se izabere između različitih stanovišta.

Argument koji navodi Glen Karuters počiva na nerazlikovanju Teškog problema svesti i zamislivosti zombija, a to je u velikoj meri posledica nerazlikovanja zamislivosti i intuicija (slično rezonovanje se može primeniti i na Rozentalovu poziciju), ili pak pogrešne pretpostavke da je posedovanje intuicija *nužan uslov* za zamislivost. Naime, može se reći da je Teški problem svesti jedna intuicija shodno kojoj se *prima facie* ne vidi način na koji bismo mogli objasniti fenomenalnu svest. S obzirom na to da su intuicije pogrešive, može se ispostaviti i da je intuicija o Teškom problemu svesti takođe pogrešna, kao što to misle brojni fizikalisti i antifizikalisti koji nude rešenje ovog problema. Ipak, ako fizikalisti pokušaju da, na primer, ponude objašnjenje fenomenalne svesti preko kauzalnih objašnjenja koja su uobičajena u fizici, onda zamislivost zombija može biti *u funkciji* odbrane Teškog problema. To još uvek ne znači da je zamislivost zombija *zasnovana* na prihvatanju intuicije da postoji Teški problem svesti. Zamisliti zombi-situaciju (scenario) zahteva samo to da se ponudi određen opis scenarija (ili situacije; u § 3.2 smo videli da se taj opis može formalizovati kao $PTI \wedge \neg Q$), i ne obavezuje nas na prihvatanje bilo kakvih intuicija. Štaviše, imajući u vidu da je ovde

relevantan smisao *primarne* zamislivosti, poznavanje naših *aktualnih* intuicija (to jest, da li smo fizikalisti ili ne) nema nikakvog značaja u procenjivanju kontraaktualnog scenarija (situacije). Takođe, u § 1.5.3 smo videli da se idealna pozitivna primarna zamislivost razlikuje od intuicija ukoliko ih shvatimo kao vrstu percepcije (kao šesto čulo), od zdravorazumskog smisla intuicija, kao i od Bilerovog shvatanja intuicija kao samoočiglednih propozicionalnih stavova *sui generis*. U ovom pododeljku će se pokazati da zamislivost treba razlikovati i od doksatičkog shvatanja intuicija, kao i od razumevanja intuicija preko epistemičke koncepcije analitičnosti. Naime, videli smo u § 1.5.3 da Ernest Sosa smatra, za razliku od Džordža Bilera, da su intuicije verovanja, i da time zastupa doksatičku koncepciju intuicija (Sosa 1996). U tom duhu bismo zamislivost mogli shvatiti kao verovanje da je nešto metafizički *moгуće*, i da je, samim tim, zamislivost zombija verovanje da je zombi-scenario moguć. Ipak, jasno je da se Čalmersov pojam zamislivosti razlikuje od navedenog verovanja da je nešto metafizički moguć. Ako zamislivost shvatimo kao oblik verovanja, a ne kao propozicionalni stav *sui generis*, onda se za zamislivost može reći da predstavlja verovanje da je nešto *zamislivo*, a ne verovanje da je nešto metafizički *moгуće*. Takođe, u Čalmersovom pojmu *pozitivne* i *negativne* zamislivosti je sadržana ideja da se iskaz koji zamišljamo kao istinit ne može odbaciti apriornim rezonovanjem; Čalmers rečenicu „Zamislivo je da *p*” smatra sinonimnom sa rečenicom „Nije *a priori* da ne-*p*” ili sa rečenicom „Pojmovno je moguć da *p*”. Na taj način je moguć da verujemo *a posteriori* u različite iskaze, kao što je često slučaj, a da istovremeno smatramo da se ti iskazi ne mogu odbaciti *a priori*, odnosno da je zamislivo da su istiniti. U tom smislu doksatička koncepcija intuicija nije podesna da obuhvati pojam *idealne pozitivne primarne zamislivosti*.

Ipak, možda bi fizikalisti, koji smatraju da je zamislivost zombija zasnovana na antifizikalističkim intuicijama, mogli prigovoriti da prilikom zamišljanja zombi-scenarija mi zapravo osporavamo mogućnost apriornog izvođenja (*a priori entailment*) svesnog iskustva iz sveukupnosti fizičkih činjenica. Sada, ako bismo apriorno izvođenje povezali sa intuicijama, onda bismo mogli tvrditi da je zamislivost zombija zasnovana na intuicijama. Na primer, fizikalisti bi mogli pokušati da intuicije poistovete sa jezičkim kompetencijama koje se odnose na poznavanje značenja reči. Jedna takva koncepcija je takozvana „epistemička koncepcija analitičnosti”. Kao što je poznato, Kvajn je u svom tekstu „Dve dogme empirizma” (Quine 1951) osporavao razlikovanje između analitičkih i sintetičkih iskaza tako što je ukazivao na to da se ne može ponuditi zadovoljavajuća definicija analitičkih iskaza, kao i na to da nepogrešivost nije osobina po kojoj bi se analitički iskazi razlikovali od sintetičkih. Ali čak i ako prihvatimo Kvajnovu argumente protiv distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza, to još uvek ne znači da se razlika između njih ne može povući na nekom drugom nivou. Na jedan od takvih pokušaja ukazuje Pol Bogosjan koji prihvata da je Kvajn u svojim tekstovima ponudio uspešnu kritiku „metafizičke koncepcije analitičnosti”, po kojoj je analitički iskaz onaj iskaz koji je istinit na osnovu značenja nezavisno od činjenica; ipak, Bogosjan smatra da se može razviti drukčija koncepcija analitičnosti, koju naziva „epistemička koncepcija analitičnosti”, po kojoj je analitički iskaz onaj koji prihvatamo kao istinit ako razumemo značenje reči koje koristimo (Boghossian 1996). Bogosjan smatra da epistemička koncepcija analitičnosti izbegava oštricu Kvajnovih argumenata. Čini se da je epistemička koncepcija analitičnosti u našem slučaju prikladna za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti, pošto smo videli da Čalmers rečenicu „zamislivo je da p ” tumači kao „pojmovno je moguće da p ”.

Istina, postoje filozofi koji osporavaju epistemičku koncepciju analitičnosti. Tako, na primer, Timoti Vilijamson (Williamson 2007, poglavlje 4) smatra da postoje primeri u kojima neko može da razume značenje pojmova koji čine jedan iskaz, a da ipak odbaci taj iskaz kao lažan. Vilijamson kao jedan od primera koristi poznati kontraprimer za univerzalno važenje pravila *modus ponens* koji je konstruisao Van Mekgi (McGee 1985). Vilijamson smatra da Mekgi, kao kompetentni logičar, dobro razume značenje veznika „ako..., onda...” (*if*), ali da ipak odbacuje univerzalno važenje pravila *modus ponens* (Williamson 2007, 92–93). Ovde možemo da se prisetime poznatog primera koji je Mekgi navodio (McGee 1985, 462). Pretpostavimo, kao što je bio slučaj na izborima u SAD 1980. godine, da postoje tri kandidata za predsednika, od kojih su dvojica republikanci (Regan i Anderson), a jedan demokrata (Karter). Istraživanje javnog mnjenja pokazuje da je u predsedničkoj trci Regan blagi favorit u odnosu na Kartera, a da Anderson daleko zaostaje za obojicom. Ove informacije nam omogućavaju da procenjujemo sledeće izvođenje:

(48) Ako republikanac pobedi na izborima, onda će, ako ne pobedi Regan, pobediti Anderson.

(49) Republikanac će pobediti na izborima.

(50) Dakle, ako ne pobedi Regan, pobiće Anderson.

Mekgi smatra da u ovom argumentu zaključak ne sledi iz premisa. S obzirom na informacije koje imamo o kandidatima i njihovim izgledima u predsedničkoj trci, prva premisa navedenog argumenta je istinita, dok je druga premisa veoma verovatna. Ipak, zaključak je manje verovatan od druge premise, pošto je u slučaju da Regan ne pobedi, verovatnoća da pobedi Karter znatno veća od verovatnoće da pobedi Anderson. Uspešna

primena pravila *modus ponens* podrazumeva, između ostalog, da verovatnoća zaključka ne sme da bude manja od verovatnoće neke od premisa, a ovde se čini da to nije slučaj. Prema tome, izgleda da navedeni primer osporava univerzalno važenje pravila *modus ponens*.

Primer koji je navodio Mekgi je predmet brojnih debata i podložan je raznovrsnoj kritici. Jedna od mogućih kritika je da se u navedenom primeru pojam *verovatnoća* koristi u dva različita smisla. U prvoj premisi se radi o *verovatnoći kondicionala*, dok se u zaključku *verovatnoća* koristi u smislu *uslovne verovatnoće*. Kritičari smatraju da je za uspešnu primenu pravila *modus ponens* potrebno da verovatnoća kondicionala ne bude manja u zaključku negoli u premisama (što je slučaj u navedenom primeru), dok očuvanje uslovne verovatnoće, koje se u navedenom primeru ne dešava, nije toliko važno (vidi Sinnott-Armstrong, Moor and Forgelin 1986). Pored ovog prigovora, čini se da bi zagovornici epistemičke koncepcije analitičnosti mogli uputiti Mekgijevom primeru sledeći prigovor. Naime, prisetimo se da je *modus ponens* pravilo izvođenja koje nam govori da *ako su premise* određenog oblika *istinite*, onda je i zaključak *istinit*. Sada, za prvu premisu znamo da je *istinita* u modelu u kom postoje *samo dva* kandidata za republikanca. Ako je to slučaj, onda zaključak sledi iz premisa, i Mekgijev primer nije kontraprimer, već, naprotiv, primer za *modus ponens*. Ako bismo pak prvu premisu Mekgijevog argumenta posmatrali u modelu u kom, na primer, postoje tri republikanska kandidata za predsednika (a ne dva), onda prva premisa argumenta ne bi bila *istinita*, jer bi u slučaju da Regan ne pobjedi na izborima, pobjednik mogao biti neki drugi republikanac, a ne Anderson. U slučaju da prva premisa Mekgijevog primera nije *istinita*, onda se u modelima, u kojima prva premisa nije *istinita*, pravilo *modus ponens* ne može primeniti. Na taj način, ili se Mekgijev primer

ne može primeniti kao kontraprimer za *modus ponens* ili čak predstavlja primer primene pravila *modus ponens*.

Sada, ako prihvatimo epistemološku koncepciju analitičnosti, treba videti da li ona odgovara nekom od značenja pojma *intuicija*, kao i da li je identična sa pojmom idealne pozitivne primarne zamislivosti (ili je barem nužan uslov). Pol Bogosjan je eksplicitan u tome da epistemološka koncepcija analitičnosti nije identična pojmu *intuicija* shvaćenom kao oblik percepcije (Boghossian 1996, 363). Epistemička koncepcija analitičnosti definisana je preko *razumevanja značenja* reči, a to je saznajna sposobnost koja se razlikuje od intuicija, s obzirom na to da možemo razumeti mnoge iskaze koji nam se ne čine intuitivnim. Bogosjan smatra da je epistemička koncepcija analitičnosti zasnovana na *implicitnim definicijama* kojima se stipulativno određuje značenje logičkih konstanti, a što obezbeđuje naše razumevanje značenja reči (Boghossian 1996, 376). Na taj način se epistemička koncepcija analitičnosti ne može poistovetiti sa intuicijama. Takođe, epistemička koncepcija analitičnosti, koja je zasnovana na razumevanju značenja, nije dovoljna za idealnu zamislivost, pošto smo § 1.5 videli da razumevanje nije isto što i idealna zamislivost, s obzirom na to da je moguće da razumemo tezu koju svodimo na apsurd (tezu za koju znamo da ima protivrečne posledice), a da je evidentno da ona nije idealno zamisliva. Sada treba videti da li je razumevanje značenja nužan uslov za idealnu zamislivost. Ako se prisetimo da su logička i pojmovna mogućnost različite (vidi § 1.1), u smislu da nešto može istovremeno biti logički moguće i pojmovno nemoguće, a da je *idealna* zamislivost definisana u terminima (ne)opovrgljivosti, odnosno u terminima logičke modalnosti, onda se može smatrati da u izvesnom smislu ni razumevanje značenja nije nužan uslov za idealnu zamislivost.

Iz dosadašnjih razmatranja videli smo da se pojam *idealne pozitivne primarne zamislivosti* ne može poistovetiti ni sa psihološkim pojmom intuicija (shvaćenih kao šesto čulo), ni sa zdravorazumskom koncepcijom intuicija, ni sa Bilerovim određenjem intuicija kao „intelektualno izgledanje”, ni sa doksastičkom koncepcijom intuicija, ni sa epistemičkom koncepcijom analitičnosti. Takođe smo videli da nijedan od ovih smislova termina „intuicija” nije nužan uslov za idealnu pozitivnu primarnu zamislivost. U tom smislu se ne vidi zašto bismo prihvatili prigovor fizikalista da zamislivost zombija počiva na antifizikalističkim intuicijama. U najmanju ruku je teret dokazivanja na njihovoj strani, i oni bi sada trebalo da ponude koncepciju intuicija koja bi činila neophodnu osnovu za konstruisanje prve premise argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

4.2.2. Pojmovna analiza i reduktivno objašnjenje

Još jedan argument se može izneti u prilog tezi da zamislivost zombi-situacije (scenarija) nije isto što i intuicija da postoji Teški problem svesti. Naime, postoje filozofi smatraju da zamislivost zombija sama po sebi nije dovoljna da uspostavi problem Eksplanatornog jaza. Za to je potrebna još jedna premisa koju neki fizikalisti dovode u pitanje, a koja glasi:

Pojmovna analiza je nužan uslov za reduktivno objašnjenje.

U § 2.3 smo videli da se može napraviti razlika između *redukcije* i *reduktivnog objašnjenja*, i da su ta dva pojma uzajamno nezavisna. U slučaju Eksplanatornog jaza, nas prvenstveno zanima reduktivno objašnjenje, a obično se smatra da je pojmovna analiza njen neizostavni deo. Prisetimo se reprezentativnog primera reduktivnog

objašnjenja u prirodnim naukama, u kome se koristi pojmovna analiza, a koji je naveden u § 2.4:

(15) Voda je tečnost s tim–i-tim svojstvima” (*watery stuff*).

(16) Tečnost s tim–i-tim svojstvima je sastava H₂O.

(17) Dakle, voda je sastava H₂O.

Premisa (1) je „semantička premisa” u kojoj se „voda” određuje pomoću identifikujuće deskripcije (*watery stuff*) koja opisuje kauzalnu ulogu koju voda igra u jednoj naučnoj teoriji, i koja nam da će svako ko razume značenje termina „voda”, i ko vlada ovim pojmom, prihvatiti ovu premisu kao istinitu. Druga premisa je empirijska premisa koja nam govori da molekulska struktura H₂O obavlja kauzalnu ulogu vode u aktualnom svetu. Zaključak argumenta sledi iz premisa i čitavo izvođenje je apriorne prirode. Mnogi filozofi, uključujući i Čalmersa, smatraju da primer sa vodom predstavlja paradigmatički primer uspešnog objašnjenja u nauci (vidi Chalmers and Jackson 2001; Gertler 2002).

Upravo je na pretpostavci da je pojmovna analiza nužan uslov za reduktivno objašnjenje je zasnovan argument na osnovu zamislivosti zombija. Ideja premise kojom se tvrdi zamislivost zombija jeste da se pokaže kako se fenomenalna svest ne može „funktionalizovati” na način na koji se pojam *voda* može definisati u „semantičkoj premisi”. Na taj način, pošto je gorenavedeni model objašnjenja jedini legitimni model objašnjenja u prirodnim naukama, a izgleda da nije primenljiv na objašnjenje fenomenalne svesti, čini se da je prirodno prihvatiti da postoji Eksplanatorni jaz između fizičkog i mentalnog.

Ipak, postoje fizikalisti koji smatraju da je ovakvo rezonovanje pogrešno, jer počiva na pogrešnoj implicitnoj premisi da je pojmovna analiza nužan uslov za reduktivno objašnjenje. Oni jednostavno odbacuju ovu premisu (Block and Stalnaker 1999; Dowell 2008a, b), smatrajući da je u nauci legitimno koristiti kauzalna objašnjenja koja nisu zasnovana na semantičkoj premisi. Za primer se može navesti skoriji pokušaj Dženis Dauel koja navodi sledeći primer (Dowell 2008a, 105):

- (48) Zlato je ono što se izdvaja terminom „zlato” uz pomoć referencijalne upotrebe određene deskripcije.
- (49) Ono što se izdvaja terminom „zlato” uz pomoć referencijalne upotrebe određene deskripcije jeste element sa atomskim brojem 79.
- (50) Dakle, zlato je element sa atomskim brojem 79.

Za razliku od slučaja sa vodom, u primeru sa zlatom prva premisa nije semantička premisa, već je činjenička (empirijski otkrivena) premisa u kojoj imamo *referencijalnu* upotrebu određene deskripcije, u kojoj se deskriptivni izraz koristi da bi se direktno izdvojio objekt referencije (Donnellan 1966; vidi odeljak u kome se pominje Donelanovo razlikovanje između referencijalne i atributivne upotrebe deskriptivnog izraza). Štaviše, fizikalisti smatraju da ovaj model objašnjenja ima i tu prednost što odlikava proces empiričkog istraživanja u nauci, u kojem se prilikom istraživanja pojmovi postepeno ekspliciraju (primer sa zlatom, ili „Bakar je dobar provodnik električne struje”, i tako dalje).

Pred pokušaj Dauelove se može postaviti sledeća dilema: da li referencijalna upotreba deskriptivnog izraza ima ista semantička svojstva kao i vlastito ime (rigidni designator koji direktno izdvaja objekt referencije) ili ne? Ako bi odgovor na ovo

pitanje bio potvrđan, onda bi se moglo tvrditi da navedeni primer sa zlatom ne predstavlja objašnjenje u relevantnom smislu. Mogao bi se upotrebiti uvid Džegona Kima da se iskaz identiteta dva rigidna dezinatora ne može koristiti kao premisa u objašnjenju. Kim navodi sledeći primer (Kim 2005, 132; vidi takođe str. 111-2, 116): na pitanje zašto je Ciceron bio mudar možemo pokušati da odgovorimo na sledeći način:

(51) Tulije je bio mudar.

(52) Ciceron je Tulije.

(53) Dakle, Ciceron je bio mudar.

Kim smatra da ovo nije slučaj objašnjenja iz razloga što u drugoj premisi imamo samo *redeskripciju* jedne iste činjenice, a ne i „prelazak sa jedne činjenice na drugu, čega mora biti u istinski eksplanatornom argumentu” (Kim 2005, 132).

S druge strane, ako bismo iz nekog razloga tvrdili da referencijalna upotreba deskriptivnog izraza ima drugačija semantička svojstva od vlastitih imena (na primer, ako bi se tvrdilo da ona direktno izdvaja objekt referencije, ali da nije rigidni dezinator), onda bi se moglo tvrditi da čak i tada relevantni slučajevi objašnjenja zahtevaju pojmovnu analizu. U tu svrhu se može koristiti uvid Džonatana Loua da *identifikacije* u nauci, koje se mogu koristiti kao premise u objašnjenju, počivaju na metafizičkim pretpostavkama o prirodi objekata koji se identifikuju (Lowe 2008). Uzmimo sledeći primer u kojem se iskaz identiteta vlastitih imena nalazi u eksplanandumu:

(54) Hesperus je večernja zvezda.

(55) Fosforus je jutarnja zvezda.

(56) Jutarnja zvezda je identična večernjoj zvezdi.

(57) Dakle, Hesperus je Fosforus.

Ovde se može postaviti sledeće pitanje: na osnovu čega tvrdimo da je jutarnja zvezda identična večernjoj zvezdi? Lou smatra da je razlog u tome što smo prihvatili metafizičku pretpostavku da su Hesperus i Fosforus *materijalni objekti*, da je to njihova priroda, i da za materijalne objekte važi princip da se ne mogu dva različita materijalna objekta nalaziti na istom mestu. Kada Hesperus i Fosforus ne bismo smatrali materijalnim objektima (na primer, kada bismo ih definisali kao rupe na nebeskom svodu kroz koje prolaze svetlosni zraci, ili kao senke, ili kao celinu i deo, i slično), onda bi rezultat identifikacije mogao biti drugačiji. Moguće je da se dve različite rupe (ili senke) u jednom momentu preklapaju, ali to i dalje ne implicira da predstavljaju jedan isti objekt (Lowe 2008, 27–28). Ovde se, u kontekstu debate, metafizička modalnost o kojoj govori Lou može poistovetiti sa pojmovnom modalnošću. Kasnije će se videti da se to može dovesti u pitanje, ali spor oko odnosa pojmovne i metafizičke modalnosti dolazi do izražaja tek kada se ispituje druga premisa argumenta na osnovu zamislivosti (kojom se tvrdi da zamislivost povlači metafizičku mogućnost), a ne u slučaju spora oko toga da li postoji Eksplanatorni jaz ili ne.

Imajući u vidu ova razmatranja, može se zaključiti da primer sa zlatom koji nudi Dauelova ne uspeva da odbaci ideju da je pojmovna analiza nužan uslov za reduktivno objašnjenje. Rezultat dileme, koja se može postaviti pred navedeni primer sa zlatom koji nudi Dauelova, je da ili ovaj primer ne predstavlja slučaj adekvatnog objašnjenja, ili da ipak zahteva (barem na ovom nivou rasprave) pojmovnu analizu. U tom smislu primer Dauelove ne uspeva da pokaže kako pojmovna analiza nije nužan uslov za reduktivno objašnjenje.

4.2.3. Prigovori koji se odnose na primarnu zamislivost

Postoje filozofi koji osporavaju da postoji relevantna razlika između primarne i sekundarne zamislivosti, i da pojam primarne zamislivosti takođe pretpostavlja posedovanje informacija iz aktualnoga sveta. Naime, videli smo u § 1.5.1 da je Čalmersu potreban pojam „primarne zamislivosti” kako bi njegov argument bio zasnovan na apriornom, a ne na aposteriornom rezonovanju. Primarna zamislivost podrazumeva zamišljanje kontraaktualnog scenarija (situacije), i kao takva ne zavisi od poznavanja činjenica iz aktualnoga sveta. Ipak, ovome se može prigovoriti da mi nismo u stanju da zamislimo kontraaktualni scenario, jer je svako naše zamišljanje uslovljeno znanjima iz aktualnoga sveta. Na primer, kada zamišljamo zombi-scenario, mi pokušavamo da damo potpuni fizički opis sveta u kome izostaje fenomenalna svest. Ovaj fizički opis sveta identičan je sa fizičkim opisom aktualnog sveta u kome živimo. Na taj način je kontraaktualni opis sveta određen preko znanja činjenica aktualnog sveta. Da bismo *znali* da je fizički opis kontraaktualnog sveta identičan sa opisom aktualnog sveta u kome živimo, moramo posedovati fizički opis *aktualnog* sveta, a saznanje aktualnog sveta je aposteriorne, a ne apriorne prirode. Zato se čini da je zombi-scenario samo sekundarno zamisliv, a ne i primarno zamisliv. Samim tim je i argument na osnovu zamislivosti zasnovan na aposteriornom saznanju, i nije onakav kakvim bi Čalmers želeo da ga predstavi.

Jedan od mogućih prigovora ove vrste se može naći kod Dženis Dael (Dowell 2008b, 100) koja smatra da prilikom konstruisanja zombi-scenarija mi nismo u stanju da zamislimo neku buduću fizičku teoriju koja je kompletirana, već jedino što možemo da zamislimo jeste sadašnja fizička teorija koja je nepotpuna. Pošto nismo u stanju da zamislimo kompletiranu fizičku teoriju, onda je moguće da će se saznavanjem novih

detalja iz fizike, kao i obogaćivanjem njenog pojmovnog okvira, zombi-scenario ispostaviti protivrečnim i samim tim nezamislivim.

Prigovor Daelove se delimično prepliće sa prigovorima protiv idealne zamislivosti, ali ima i elemenata kritike koncepcije primarne zamislivosti. Na deo njenog prigovora, koji se odnosi na idealnu zamislivost, može se odgovoriti ukazivanjem da je Čalmers definicijom idealne zamislivosti kao „neopovrgljivosti boljim rezonovanjem” prebacio teret dokazivanja na stranu skeptika, i da je sada skeptik taj koji treba da navede na koji način je scenario koji zamišljamo protivrečan. Takođe, na prigovor Daelove se može odgovoriti tako da se tvrdi da smo u stanju da zamislimo zombi-scenario u kome bi fizička teorija bila ona koju predlažu fizikalisti. Oni mogu predložiti sadašnju fizičku teoriju, i time izbegavamo problem koji Daelova želi da postavi, ili mogu da konstruišu alternativnu fizičku teoriju koja bi bila „buduća, kompletirana, fizička teorija”. U tom slučaju bi teret dokazivanja bio na njima da takvu teoriju ponude. Ovaj drugi odgovor na kritiku Daelove bi mogao da izazove sumnju da li su zombiji *primarno* zamislivi, pošto fizikalisti mogu da predlože onu fizičku teoriju za koju smatraju da je istinita u aktualnom svetu.

Na prigovor da zombiji nisu primarno zamislivi može se odgovoriti na nekoliko načina. Na primer, može se napraviti uobičajena distinkcija između apriornog i aposteriornog saznanja koja rasvetljava njihov uzajamni odnos. Prema standardnom shvatanju, iskustvo može da vrši dve različite uloge u procesu saznanja: *evidencionu* i *osposobljujuću (enabling)* (vidi Williamson 2007, 165). Primer za prvi slučaj je naše znanje da je ova košulja zelena, a za drugi slučaj znanje da su sve zelene stvari obojene. U drugom slučaju uloga iskustva može biti samo u tome da steknemo, odnosno da nas osposobi da koristimo pojmove *zeleno* i *obojeno*. Ovaj slučaj i dalje može predstavljati

slučaj apriornog znanja, pošto je opravdanje istinitosti iskaza „Sve što je zeleno je obojeno” nezavisno od empiričkog proveranja. Na taj način je apriorno saznanje kompatibilno sa osposobljujućom ulogom iskustva, dok sa evidencionom ulogom iskustva to nije slučaj. Primenjeno na slučaj zamislivosti zombija, možemo reći da, s obzirom na to da smo pojmove koji se odnose na fizička i mentalna svojstva stekli učenjem iz iskustva, poznavanje činjenica aktualnog sveta igra *osposobljujuću* ulogu za konstruisanje zombi-scenarija (situacije), ali da ne igra evidencionu ulogu: za opravdanje našeg verovanja da je jedan scenario (situacija) primarno zamisliv nije neophodno pozivati se na poznavanje činjenica aktualnog sveta. Poznavanje opisa aktualnog sveta nas može osposobiti za konstruisanje kontraaktualnog scenarija, ali ne opravdava iskaz da je kontraaktualni zombi scenario primarno zamisliv.

Sledeće pitanje koje se u vezi primarne zamislivosti može postaviti je sledeće: kako *znamo* da je scenario koji zamišljamo primarno zamisliv? Na ovaj prigovor se može odgovoriti ukazivanjem na distinkciju između situacije u kojoj znamo da zaključak sledi iz premisa, i situacije u kojoj znamo *svaku od premisa* jednog argumenta. U argumentu na osnovu zamislivosti zombija ne moramo insistirati da *znamo* svaku od premisa. Na primer, ne moramo insistirati na tome da *znamo* da su zombiji zamislivi, ili barem ne moramo tvrditi da znamo da su zombiji zamislivi u smislu epistemičkog internalizma, po kojem je za znanje neophodno da saznajni subjekt ima uvid u razloge na osnovu kojih zasniva svoje verovanje (o epistemičkom internalizmu, vidi, na primer, Lazović 2009, 5). Mi ne moramo da *znamo* da je scenario koji zamišljamo identičan u pogledu fizičkog opisa sa našim aktualnim svetom; dovoljno je da se tvrdi da *ako* zombi-scenario ima identičan opis fizičkih činjenica kao i aktualni svet, to jest, ako je prva premisa argumenta na osnovu zamislivosti zombija

istinita, onda je zamislivost zombija predstavlja slučaj primarne zamislivosti i argument može da krene svojim tokom.

4.2.4. Parodija na zamislivost zombija

Jedan od pokušaja kritike prve premise Čalmersovog argumenta je pokušaj da se ukaže na neželjene posledice koje zamislivost zombija povlači. Noviju verziju ovog argumenta je izneo Majkl Linč [Lynch 2006; varijacije ovog argumenta, koji Čalmers naziva „paradoks fenomenalnog rasuđivanja” (*paradox of phenomenal judgment*), mogu se naći u Shoemaker 1975; Kirk 1999; Bayne 2001, između ostalih]. Argument se sastoji u sledećem. Mi smatramo da posedujemo *izvesnost* po pitanju toga da smo svesni, odnosno da posedujemo subjektivna svesna iskustva. Ako je išta na ovom svetu izvesno, onda je to činjenica da smo svesni. Ipak, ako su zombiji zamislivi, pa samim tim i logički mogući, onda se, u duhu kartezijske methodske sumnje, može konstruisati misaoni eksperiment koji ukazuje da nije izvesno da smo svesni. Na taj način zamislivost zombija vodi posledicama koje ne bismo želeli da prihvatimo, i to je jedan od razloga iz kojih bi trebalo odbaciti da su zombiji zamislivi.

Linč koristi motive methodske sumnje koju je Dekart sproveo u svojim *Meditacijama*. Dekart je postavio veoma jak kriterij znanja po kome znamo samo one stvari u koje ne možemo na bilo koji način da sumnjamo. Pošto je postavio tako jake kriterije za posedovanje znanja, Dekartu je bilo lako da dovede u sumnju pouzdanost naših verovanja koja su zasnovana na čulnom opažanju. Čula nas ponekad varaju, a takođe je moguće da pomešamo san i javu; štaviše, moguće je da haluciniramo. Dekart je išao još dalje i smatrao da bismo mogli grešiti i u slučaju logičkih i matematičkih

izvođenja, tako što nas, na primer, zli demon obmanjuje prilikom vršenja proračuna ili prilikom izvođenja zaključka iz premisa. Majkl Linč uopštava primer kartezijanske sumnje. Prema njemu, moguće je da se varamo ne samo u slučajevima koje Dekart opisuje, već i u pogledu toga koja kvalitativna iskustva svesti imamo. Na primer, gledajući paradajz, mi možemo verovati da vidimo paradajz crvene boje, a da u stvari vidimo paradajz zelene boje. Sada, Linč smatra da ne postoji prepreka da zamislimo slučaj „fenomenalnog džeparenja” (*phenomenal pickpocket*) u kome nas dekartovski zli demon vara ne samo oko toga koja fenomenalna iskustva imamo, već i *da li* ih uopšte imamo. Linč smatra da ako su zombiji zamislivi, kao što se u Čalmersovom argumentu pretpostavlja, onda je Dekartov zli demon u stanju da podesi stvari tako da možemo da verujemo da posedujemo svesna iskustva onda kada ih uopšte ne posedujemo. Drugim rečima, zamislivo je da smo *mi* zombiji. U tom slučaju, smatra Linč, više nije izvesno da smo mi bića koja poseduju fenomenalnu svest, pošto Linč definiše „izvesnost” kao našu sposobnost da „opravdano odbacimo *sve* mogućnosti” kojima se tvrdi suprotno od onoga što smatramo izvesnim (Lynch 2006, 38). Pošto su zombiji po pretpostavci zamislivi, a zamislivost povlači metafizičku mogućnost, Linč smatra da mi nismo u stanju da odbacimo mogućnost da smo *mi* zombiji, i da samim tim ne posedujemo izvesnost po pitanju toga da li posedujemo fenomenalnu svest ili ne. Zato on smatra da je potrebno da odbacimo neku od sledećih pretpostavki: možemo odbaciti pretpostavku da su zombiji zamislivi, ili odbaciti pretpostavku da se ne možemo prevariti po pitanju toga koja svesna iskustva posedujemo, ili, pak odbaciti pretpostavku da je izvesno da smo mi svesni. Linč smatra da je najprirodnije odbaciti prvu pretpostavku, odnosno da su zombiji zamislivi.

Izgleda da se Linčov argument može osnažiti i sledećim uvidom. Kao što je poznato, Dekart je, pošto je izneo ideju methodske sumnje, uvideo da postoji nešto u šta ne može nikako sumnjati, a to je da on sumnjajući misli, a da samim tim i postoji. Dekartov stav se obično izražava u popularnoj formi kao „Mislim, dakle postojim” (*Cogito, ergo sum*). Prema poznatoj Hintikinoj interpretaciji (Hintika 1962/1999), „Mislim, dakle postojim” nije zaključak argumenta izraženog u obliku: „Ja mislim. Svako ko misli postoji. Dakle, ja postojim”, već samopotvrđujući performativ (govorni čin kojim se vrši neka radnja) koji ukazuje na to da svako ko izgovori ovu rečenicu potvrđuje svoje postojanje. Ako ovaj uvid uporedimo sa izričajem „Ja sam svestan” (u smislu posedovanja fenomenalne svesti, a ne samo psihološke svesti; vidi § 2.5), onda se jasno vidi da ovaj izričaj nije samopotvrđujući performativ, jer je moguće da ga izgovori neko ko ne poseduje fenomenalnu svest (na primer, zombi). U tom smislu izgleda da ne postoji garancija da je osoba koja izgovara rečenicu „Ja sam svestan” zaista svesna, za razliku od slučaja u kome neko izgovaranje rečenice „Ja postojim” potvrđuje da osoba koja je izgovara zaista postoji.

Moguće je na različite načine pokušati odgovoriti na Linčov prigovor. Na primer, može se ukazati na to da zombije možemo definisati na dva načina, kao što je pokazano u § 3.1. Jedan način je da zombije shvatimo kao bića koja nemaju subjektivna svesna iskustva (fenomenalnu svest); drukčija definicija zombija je da su zombiji naši fizički dvojnici, koji, *za razliku od nas*, nemaju subjektivna svesna iskustva. Zombiji su u ovom smislu relaciono definisani, a takođe se *pretpostavlja* da u aktualnom svetu imamo subjektivna svesna iskustva, a da ih zombiji u kontraaktualnom scenariju (situaciji) nemaju. Ovaj drugi smisao pojma *zombi* je relevantan u Čalmersovom argumentu. Nedostatak ovog odgovora je u tome što iz pretpostavke da smo svesni ne

sledi *znanje* (ili, još jače, izvesnost) da smo svesni, pošto istinitost jedne pretpostavke nije isto što i znanje (izvesnost) da je ta pretpostavka istinita.

Jedan od načina da se odgovori na Linčov prigovor je da se prihvati da mi ne posedujemo izvesnost po pitanju toga da li smo svesni, ali da ipak *znamo* da smo svesni. Znanje i izvesnost se po svoj prilici mogu razlikovati, a može se tvrditi i da izvesnost nije nužan uslov za znanje, pošto iskaz „Sve što znam je izvesno” nije samoočigledno istinit (vidi Stanley 2008, 39). Moguće je da znamo brojne stvari koje nam nisu izvesne. Ipak, ovakav odgovor bi se mogao tretirati kao ustupak Linčovom argumentu, pošto nam se obično čini da imamo izvesnost po pitanju toga da smo svesni.

Sledeći pokušaj je da se odbace osnovni princip kartezijanske sumnje, po kom ne treba prihvatiti da je jedan iskaz istinit sve dok postoji i najmanji razlog da se u njega sumnja. Umesto odbacivanja svih mogućih alternativa, što nam nalaže kartezijanska sumnja, dovoljno je odbaciti samo *relevantne* alternative kako bi se odgovorilo na Linčov misaoni eksperiment (vidi, na primer, Grahek 1990, 171–173; Grahek daje odgovor Šumejkerovoj verziji argumenta, ali se njegov odgovor, *mutatis mutandis*, može primeniti i na Linčov argument). Tako, na primer, u slučaju da u *aktualnom* svetu naiđemo na zombija (našeg fizičkog dvojnika koji nema subjektivna svesna iskustva) koji kaže „Ja sam svestan”, imali bismo razloga da posumnjamo da li smo i mi svesni, ali ako nam se predoči puka mogućnost zombija, onda je nećemo proglasiti za relevantnu alternative koja može dovesti u pitanje naše znanje da smo svesni. Ovakva strategija bi se takođe mogla shvatiti kao delimičan ustupak Linčovom argumentu, pošto u slučaju relevantnih alternativa možemo reći da posedujemo *znanje* da smo svesni, ali ne i izvesnost, a upravo se izvesnost našeg svesnog iskustva dovodi u pitanje Linčovim misaonim eksperimentom.

Izgleda da je najbolji odgovor Linčovom prigovoru da se ukaže na to da postoje dve vrste izvesnosti koje su ovde relevantne, a koje zavise od toga koju vrstu znanja imamo u vidu. Izvesnost možemo podeliti na *subjektivnu* izvesnost, koja predstavlja najveći stepen poverenja u jedan iskaz, i *epistemičku* izvesnost, koja predstavlja *evidenciju* na osnovu koje verujemo da je jedan iskaz tačan (Stanley 2008, 35). Izgleda da Linč izvesnost shvata u ovom drugom smislu, jer je određuje kao situaciju u kojoj smo u stanju da odbacimo svaku mogućnost da u datom slučaju grešimo (Lynch 2006, 38). Pošto, prema Linču, mi nismo u stanju da odbacimo mogućnost da nas zli demon obmanjuje u pogledu naših svesnih iskustava, nije izvesno da smo svesni. Naravno, ako izvesnost shvatimo kao nešto u šta nemamo ni najmanje razloga da sumnjamo, a ako pod „razlozima” mislimo na verovanja zasnovana na logičkom izvođenju, onda svakako da nije izvesno da sam ja svestan, pošto je logički moguće (pojmovno moguće i zamislivo) da nisam, ili da verujem da sam svestan, ali da sistematski po tom pitanju grešim, kako je pokazano u Linčovom misaonom eksperimentu. Ipak, postavlja se pitanje da li je to jedini način da razumemo pojam *izvesnost*, kao i da li je relevantan za procenjivanje toga da li je izvesno da sam ja svestan ili ne.

Izgleda da je implicitna pretpostavka Linčovog argumenta ta da jedino *verovanja* mogu biti jedinica epistemičke procene, odnosno da jedino verovanja mogu biti opravdanje koje obezbeđuje izvesnost. U epistemologiji obično zagovornici koherentističke teorije opravdanja smatraju da je to slučaj. Obično se pod “evidencijom” smatraju *razlozi* koji opravdavaju naša verovanja, a koji su i sami određena verovanja (ili barem propozicionalni stavovi, ako, na primer, smatramo da su intuicije propozicionalni stavovi koji se razlikuju od verovanja). Ipak, evidenciju ne moramo nužno shvatiti na ovaj način. Na primer, zagovornici fundacionalizma u epistemologiji

smatraju da nije nužno da samo verovanja mogu činiti opravdanje jednog iskaza, već to može biti, na primer, i naše svesno iskustvo. U tom duhu Džejm Prajor navodi razliku između „evidencije” i „onoga što opravdava” naše verovanje (*justification-maker*) (vidi Pryor 2005, 193). Ovo je jedna zdravorazumska koncepcija shvatanja evidencije. Važno je uočiti da je ova koncepcija nezavisna od sporova koji se vode između koherentista i fundacionalista u epistemologiji (Chalmers 2010c, 289), pošto ne zalazi u problem rešavanja regresa u opravdanju.

Ako se Prajorovi uvidi o prirodi evidencije primene na problem zasnovanosti naših verovanja o tome da u datom trenutku posedujemo subjektivna svesna iskustva, onda bismo mogli reći da je *činjenica* što se nalazimo u navedenom mentalnom stanju dovoljna evidencija za naše verovanje da se nalazimo u datom mentalnom stanju. Znanje o ovoj činjenici se može opravdati jedino našim *svesnim iskustvom*. Ovo svesno iskustvo predstavlja jednu posebnu vrstu znanja različitu od znanja činjenica, i obično se naziva „znanje upoznatosti” (*knowledge by acquaintance*), pošto je Bertrand Rasel napravio razliku između ove vrste znanja i znanja pomoću opisa (*knowledge by description*) (vidi Russell 1910-11). Znanje pomoću upoznatosti razlikuje se od znanja pomoću opisa, jer ova druga vrsta znanja odnosi se na znanje *činjenica* koje se mogu izraziti iskazima. Osnovna razlika je u tome što je prilikom znanja pomoću upoznatosti saznavalac u direktnoj relaciji sa *objektom* saznanja, a ne sa *činjenicama*. Ovo znanje objekta je nezavisno od znanja činjenica, a služi kao osnova za formiranje pojmova iz kojih se kasnije formiraju iskazi.

Znanje pomoću upoznatosti može se tumačiti na različite načine, i danas ga filozofi obično shvataju drugačije nego što je to činio Rasel. Na primer, Rasel je smatrao da znanje pomoću upoznatosti predstavlja relaciju između subjekta i čulnih

datosti (*sense-date theory*) (Russell 1910-11, 109), a teoriju čulnih datosti mnogi filozofi danas odbacuju. Danas se „upoznatost” (*acquaintance*) obično shvata kao relacija između subjekta i nekog objekta, događaja, svojstva, ili instance nekog svojstva (u našem slučaju, instance subjektivnog svesnog iskustva). Takođe, danas filozofi obično odbacuju Raselov stav da je za znanje pomoću upoznatosti neophodno da smo tog znanja svesni (Chalmers 2010c, 286). Novije debate oko znanja pomoću upoznatosti ukazuju da je to donekle mističan pojam (Crane 2012, §3), u smislu da se za njegovo određenje ne mogu ponuditi nužni i dovoljni uslovi. Ipak, to još uvek nije razlog da se znanje pomoću upoznatosti ne shvati kao znanje *sui generis* (Tye 2012, 217), koje nam, između ostalog, daje dobar model za objašnjenje našeg epistemičkog položaja u pogledu subjektivnih svesnih iskustava.

Važna odlika znanja pomoću upoznatosti jeste da se ono u izvesnom smislu smatra nepogrešivim. Rasel piše sledeće (Rasel 1912/1980, 127):

„Mi smo uvek poznati sa nečim i možemo izvlačiti pogrešne zaključke iz naše upoznatosti, ali sama upoznatost ne može da zavara.”

Sada se može odgovoriti Linčovom argumentu. Možemo razlikovati dva smisla pojma *izvesnost*. Prvi smisao bi se odnosio na izvesnost našeg znanja pomoću opisa, koji bi se odnosio na opravdanje našeg *verovanja* da smo svesni, i koje isključuje svaku mogućnost sumnje. Jasno je da je Linčov misaoni eksperiment usmeren protiv izvesnosti ove vrste. Druga vrsta izvesnosti bi se odnosila na znanje pomoću upoznavanja u kome bismo imali izvesnost u pogledu našeg *svesnog iskustva*. Izgleda da Linčov misaoni eksperiment nije usmeren protiv ovakve vrste izvesnosti. Odgovor na Linčov argument protiv zamislivosti zombija je taj da su zombiji zamislivi, i da to

povlači da u jednom smislu nije izvesno da imamo svesna iskustva, ali da i dalje postoji relevantni smisao izvesnosti, koji je utemeljen na našem znanju pomoću upoznavanja, i koji se može primeniti na subjektivna svesna iskustva. U tom smislu zamislivost zombija ne povlači neželjenu posledicu da ne postoji smisao u kome se može reći da posedujemo izvesnost po pitanju subjektivnih svesnih iskustava.

Razmatranja u ovom i prethodnom odeljku su pokazala da ukoliko se na adekvatan način interpretira Čalmersov pojam *idealna pozitivna primarna zamislivost*, najvažniji prigovori koji su usmereni protiv zamislivosti zombija se mogu otkloniti. Na taj način se može opravdati prva premisa argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

4.3. Teza jake nužnosti

U ovom odeljku biće razmotren glavni prigovor na Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija, koji Čalmers naziva tezom „jake nužnosti” (*strong necessities*), i tvrdiće se da ovaj prigovor nije dovoljno uverljiv za odbacivanje modalnog racionalizma.

Pretpostaviće se da važe dve stvari. Prva pretpostavka je da je Kripke ponudio *objašnjenje* modalnih iluzija koje je navedeno u § 1.4.2 na primeru nužnih aposteriornih iskaza poput iskaza „Hesperus je Fosforus” i iskaza „Voda je H₂O”. Kao što je ranije pokazano, Kripke smatra da kada mislimo da smo zamislili da je Hesperus različito nebesko telo od Fosforusa, mi u stvari zamišljamo da večernja zvezda nije identična jutarnjoj zvezdi, a ne da Hesperus nije identičan Fosforusu. Na sličan način, kada verujemo da zamišljamo da voda nije sastava H₂O, mi u stvari zamišljamo da tečnost sa kvalitativnim svojstvima vode, a ne voda, nije sastava H₂O. Objašnjenje modalnih

iluzija svakako čini Kripkeovu poziciju atraktivnom, i svaka dobra teorija modalne epistemologije bi trebalo da je uzme u obzir. Druga pretpostavka je da je 2-D okvir u stanju da u Kripkeovom duhu objasni modalne iluzije. Sam Kripke nije koristio 2-D okvir, ali je, istorijski gledano, upravo 2-D okvir u najvećoj meri i konstruisan da bi se objasnili Kripkeovi primeri (vidi, na primer, Stalnaker 1978). Videli smo da se u 2-D okviru iskazi poput „Hesperus je Fosforus” i „Voda je H₂O” shvataju kao iskazi koji imaju kontingentnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju. Kao otvoreno pitanje ostaje da li treba prihvatiti E2-D okvir ili neku drugu verziju 2-D okvira. Na primer, E-2D okvir možemo dovesti u pitanje tako što će se odbaciti Ključna teza u čitanju zdesna na levo. Čak i da ne prihvatimo Čalmersov E2-D okvir, i dalje je moguće da se unutar 2-D okvira objasne Kripkeovi primeri sa modalnim iluzijama. Na primer, Stalnakerova metasemantička verzija 2-D okvira (Stalnaker 2006) takođe je u stanju da objasni nužne aposteriorne iskaze (istina, nije u stanju da objasni kontingentne apriorne iskaze, ali nas to u argumentu na osnovu zamislivosti ne zanima). U § 3.2 smo videli da čak i bez E2-D okvira argument na osnovu zamislivosti zombija može biti validan i zdrav, s obzirom na to da ostaje opcija da se prihvati Raselov neutralni monizam, što je, prema Čalmersu, dovoljno za odbacivanje fizikalizma.

Bez obzira što se obično smatra da je poželjno da svaka modalno-epistemološka teorija izlazi u susret Kripkeovom objašnjenju modalnih iluzija, postoje i filozofi koji smatraju da ukoliko želimo da sačuvamo fizikalizam, Kripkeovo objašnjenje modalnih iluzija jednostavno treba odbaciti (Kallestrup 2006, 284). Ovakav predlog bi imao izgleda na uspeh samo u slučaju da prihvatimo da fizikalizam ima početnu prednost u odnosu na antifizikalizam, i da je fizikalizam pozicija koju treba prihvatiti u nedostatku kontraargumenata. Ipak, u § 2.9 je pokazano da to nije slučaj, i da fizikalizam nema

početnu prednost u odnosu na antifizikalizam. Samim tim nestaje i motivacija za odbacivanjem Kripkeovog objašnjenja modalnih iluzija.

Ako prihvatimo da je Kripke objasnio modalne iluzije u slučaju nužnih aposteriornih iskaza, i ako prihvatimo da je 2-D okvir adekvatan model za razumevanje Kripkeovog objašnjenja modalnih iluzija, onda se čini da pozivanje na Kripkeove primere nužnih aposteriornih iskaza nije dovoljno da se opovrgne Slabi modalni racionalizam, koji nas u argumentu na osnovu zamislivosti zombija zanima, pošto se Slabi modalni racionalizam može uskladiti sa nužnim aposteriornim iskazima.

Ono što bi predstavljalo opovrgavanje Slabog modalnog racionalizma (*ipso facto* i Jakog modalnog racionalizma i Čistog modalnog racionalizma) jeste slučaj u kome bi se pokazalo da je jedan scenario idealno pozitivno primarno zamisliv, ali da je primarno *i* sekundarno nemoguć. Drugim rečima, kada bi se pokazalo da bez obzira što postoji kontraaktualni scenario koji opovrgava jedan iskaz, i čini ga saznatim *a posteriori*, ne postoji nijedan kontraaktualni (ni kontračinjenički) mogući svet u kome bi ovaj iskaz bio lažan. Tezu kojom se tvrdi da postoje ovakvi iskazi Čalmers naziva teza „jake nužnosti” (*strong necessities*), a naziva je tako po svoj prilici zato što smatra da se njom tvrdi postojanje jačih nužnosti od onih na koje nam ukazuju Kripkeovi primeri nužnih aposteriornih iskaza.

Tezom jake nužnosti se tvrdi da postoje iskazi sa nužnom primarnom i nužnom sekundarnom intenzijom koji su saznati *a posteriori*, i time se odbacuje Ključna teza u čitanju zdesna na levo. Teza jake nužnosti počiva na prihvatanju 2-D okvira, ali i na osporavanju Čalmersovog E2-D okvira. Ako bi Jake nužnosti postojale, onda bi aposteriorni fizikalisti (fizikalisti tipa B) mogli da tvrde da Minimalni fizikalizam

$\Box(PTI \supset Q)$ predstavlja slučaj Jake nužnosti, i time bi modifikovana verzija fizikalizma tipa B bila tačna. Naime, ako pretpostavimo da mikrofizički pojmovi F i fenomenalni pojmovi M imaju nužnu primarnu i nužnu sekundarnu intenziju, i da iskaz $\Box(PTI \supset Q)$ nije *a priori*, imamo jasan primer Jake nužnosti (vidi Kallestrup 2006, 282).

Ipak, imajući u vidu da je Kripke ponudio objašnjenje modalnih iluzija u slučaju nužnih aposteriornih iskaza, pred zagovornike Jakih nužnosti se takođe može postaviti zadatak da *objasne* modalne iluzije u slučaju Jakih nužnosti.³ U protivnom bi njihova pozicija bila misteriozna, i njom bi se tvrdilo da je naprosto činjenica da Jake nužnosti postoje, bez ikakvog objašnjenja načina na koji one postoje. Upravo to smatra i Čalmers, tvrdeći da su Jake nužnosti „sirove i neobjašnjive” (Chalmers 1999, 489); prihvatanjem Jakih nužnosti, fizikalisti su prinuđeni da zastupaju „misterijanizam” sličan onom koji je zastupao Kolin Mekgin (vidi § 2.7), samo u 2-D varijanti, i njihova pozicija ne bi imala gotovo nikakvu eksplanatornu vrednost. Izgleda da je i sam Kripke toga bio svestan, kada je ustanovio da postoji disanalogija između teorijskih identifikacija u prirodnim naukama i onih koje bi fizikalisti hteli da izvrše u psihologiji. On piše sledeće (Kripke, 1971/1992, 81):

„Materijalista je, dakle, suočen sa veoma velikim izazovom. On mora da pokaže kako su one stvari za koje mislimo da su očigledno moguće u stvari nemoguće. A to iziskuje neki argument koji bi se veoma razlikovao od onog ponudenog u slučaju toplote i kretanja molekula. To bi takođe morao biti argument čiju dubinu i prefinjenost nisam u stanju

³ Na ovom mestu treba naglasiti da argumenti, koje navode Dejvid Luis i Nikola Grahek u prilog tezi da „bol” nije rigidni deznator (vidi § 3.2), ne govore (pod pretpostavkom da su valjani) u prilog tezi da Jake nužnosti postoje, s obzirom na to da Jake nužnosti upravo podrazumevaju postojanje rigidnih deznatora u jakom smislu (to jest, shvaćeni su kao izrazi koji označavaju jedan objekt u svim kontračinjeničkim i u svim kontraaktualnim mogućim svetovima).

da dokučim, argument prefinjeniji od bilo kojeg ikada izloženog u materijalističkoj literaturi koju sam pročitao.”

Ovde se jasno vidi da je Kripke verovao da u slučaju nužnih aposteriornih iskaza u prirodnim naukama postoji objašnjenje modalnih iluzija, dok to u najmanju ruku nije očigledno u slučaju opravdanja fizikalizma (materijalizma). U svakom slučaju, jasno je da Kripke smatra da je na fizikalistima teret dokazivanja da pokažu da je objašnjenje modalnih iluzija u slučaju iskaza $\Box(PTI \supset Q)$ moguće.

Čalmers takođe smatra da Tezu jake nužnosti treba odbaciti i zarad principa jednostavnosti (Okamov brijač). Naime, Teza jake nužnosti podrazumeva da je prostor pojmovnih (logičkih) mogućnosti veći od prostora metafizičkih mogućnosti, pošto se prema ovoj tezi tvrdi da nešto što je logički i pojmovno moguće (idealno pozitivno primarno zamislivo) može biti kontraaktualno (metafizički) nemoguće. U tom smislu Teza jake nužnosti podrazumeva prihvatanje „modalnog dualizma” (*modal dualism*), po kome se za primitivne pojmove uzimaju dve vrste modalnosti: logička i metafizička.⁴ S druge strane, Slabi modalni racionalizam uzima samo jednu vrstu modalnosti za primitivan pojam, pošto podrazumeva prihvatanje modalnog monizma (*modal monism*) kojim se tvrdi da postoji jedan prostor mogućih svetova, i da su, između ostalog, logička mogućnost i metafizička mogućnost koekstenzivni pojmovi. Jasno je da je modalni monizam jednostavnija teorija od modalnog dualizma. S obzirom na to da se i modalni monizam i modalni dualizam koriste kao premise u proceni argumenta na osnovu

⁴ To znači da, prema stanovištu modalnog dualizma, *obe* vrste modalnosti treba shvatiti kao „apsolutne” (u smislu u kom se ovaj pojam koristi u Hale1996), a ne da je metafizička nužnost samo podvrsta logičke nužnosti. Ako bi se pokazalo da su pojmovna modalnost i metafizička modalnost koekstenzivne, tada bi, ako bismo pretpostavili da je pojmovna mogućnost podvrsta logičke mogućnosti (vidi primer iz § 1.1), trebalo prihvatiti da je i metafizička mogućnost podvrsta logičke mogućnosti, i modalni dualizam ne bi bio istinit (jer bi metafizička modalnost bila samo „relativna” vrsta modalnosti).

zamislivosti zombija (odnosno procenjivanja da li je fizikalizam istinit), njihova uloga u ovim argumentima je eksplanatorna. U tom smislu nam modalni dualizam daje komplikovanije objašnjenje u odnosu na modalni monizam, i trebalo bi da, zarad principa jednostavnosti, damo prednost modalnom monizmu (Chalmers 1999, 490–491).⁵

Fizikalisti ili kritičari modalnog racionalizma koji prihvataju da je teret dokazivanja na njihovoj strani, pokušavaju na različite načine da pronađu primere Jakih nužnosti. S druge strane, Čalmers na mnoge od ovih primera nudi odgovor, smatrajući da oni nisu dovoljno jasni ili da ne idu u prilog tezi da Jake nužnosti postoje (vidi Chalmers 2002a; 2010). Na primer, Stiven Jablo (Yablo 2002) je na sledeći način pokušao da pokaže da Jake nužnosti postoje. On je najpre uveo distinkciju između „od reakcije zavisnih pojmova” (*response-dependent concepts*), poput pojma *škakljivo*, i „reakcijom omogućenih pojmova” (*response-enabled concepts*) poput pojma *ovalno*. U prvu grupu spadaju pojmovi čija je referencija u potpunosti fiksirana našim reakcijama, dok nas u slučaju pojma *ovalno*, naše reakcije na jabolik izgled osposobljavaju da ga koristimo, ali je njegova referencija nezavisna od njih, jer se, na primer, pojam *ovalno* može verno opisati matematičkom definicijom (formulom). Takav pojam, koji označava objektivno svojstvo predmeta koji nam se u čulnom iskustvu prikazuje kao ovalan, Jablo naziva *kasini-oblikovan*, ili, skraćeno, *kasini*, po francuskom astronomu Đan Domeniko Kasiniju koji je proučavao nebeska tela i oblik njihovih putanja. Jablova prvenstvena namera bila je da pokaže kako je analitičnost (pojmovna nužnost) nekog

⁵ Modalni dualizam daje i *ontološki* komplikovaniju teoriju u odnosu na modalni monizam. Pošto je fizikalizam po pretpostavci jednostavnija teorija od antifizikalizma (na primer, dualizma, epifenomenalizma ili Raselovog neutralnog monizma), javlja se dilema da li treba prihvatiti jednostavniju (ontološku) teoriju u premisama ili to treba učiniti u zaključku, Princip jednostavnosti nam govori da to treba učiniti na nivou premisa (u ovom slučaju, da treba odbaciti modalni dualizam), pošto se tako dobija jednostavnije objašnjenje (premise objašnjavaju zaključak, dok obrnuto nije slučaj).

iskaza moguća bez njegove apriorne saznatljivosti, i da ospori Ključnu tezu. Ako bi postojali „reakcijom omogućeni pojmovi”, onda bi iskaz „Kasini su ovalni” bio analitičan (pojmovno nužan), i imao bi nužnu primarnu intenziju, ali ne bi bio saznat *a priori*, jer je za njegovo saznanje potrebna percepcija ili imaginacija. Kao odgovor na Jablov primer, Čalmers navodi da iskaz „Kasini su ovalni” ili nije saznat *a posteriori* ili nema nužnu primarnu intenziju. Prema Čalmersu, pojam *ovalno* je u potpunosti određen matematičkom definicijom, te je stoga iskaz „Kasini su ovalni” aprioran. Ipak, ako i dozvolimo da je ovaj iskaz saznat *a posteriori*, odnosno, ako dozvolimo da se može naći sličan primer koji bi služio istoj svrsi, onda takav iskaz ne bi imao nužnu primarnu intenziju. To je zato što bismo tada primarnu intenziju ovakvog identiteta mogli razumeti na uobičajen način koji podrazumeva da u nekom svetu w_1 kasini-oblikovani predmeti uzrokuju reakcije karakteristične za slučajeve u kojima nam se prikazuju ovalni predmeti (Chalmers 2002a, 190–191). U tom slučaju bismo sintagmu „svet koji se razmatra kao aktualan” (*world considered as actual*), koju su uveli Martin Dejvis i Lojd Hamberstoun (Davies and Humberstone 1980), mogli izraziti u formi *indikativnog* kondicionala: „Ako je svet w_1 aktualan, kasini su ovalni”, i takav kondicional bi bio saznat *a priori*. Na taj bi način, iskaz „Kasini su ovalni” imao moguću, ali ne i nužnu primarnu intenziju, jer bi bilo moguće da u nekom drugom svetu w_2 , koji se razmatra kao aktualan, pojmovi *kasini* i *ovalno* ne budu identični. Time Ključna teza ostaje sačuvana.

U naredna dva pododeljka biće navedena dva glavna pokušaja da se opravda Teza jake nužnosti. Prvi je stav da su fizička i metafizička mogućnost koekstenzivni pojmovi, dok je drugi primer sa esencijalnošću porekla koji se može naći u čuvenoj Kripkeovoj fusnoti 56 iz *Naming and Necessity*.

4.3.1. Fizička i metafizička nužnost

Jedan od potencijalnih argumenata, čiji je cilj da opravdaju Tezu jake nužnosti, jeste taj da se tvrdi da su fizički zakoni metafizički nužni (ovde će se, radi jednostavnosti, „fizički zakoni” poistovetiti sa „prirodnim zakonima”). Ovu tezu u poslednje vreme dele brojni filozofi (vidi, na primer, Ellis 2001; Eddington 2004; Bird, 2005; Leeds 2007; raniji pokušaj te vrste se može naći u Shoemaker 1998). Čini se da i Kripkeov *Naming and Necessity* daje povoda da se fizička i metafizička nužnost poistovete. Na primer, preposlednja rečenica ove knjige glasi: „Treće predavanje sugerše da je dobar deo onoga što savremena filozofija uzima za puku fizičku nužnost zapravo nužnost *tout court*” (Kripke 1972/1980, 164).

Čini se evidentnim da su fizički zakoni saznati *a posteriori*. Takođe, izgleda i da fizički zakoni određuju granice fizičke mogućnosti i fizičke nužnosti. Jedno stanje stvari je fizički moguće ako i samo ako ne protivreči zakonima fizike, odnosno ako i samo ako postoji bar jedan mogući svet u kome važe navedeni fizički zakoni, i u kome je to stanje stvari realizovano. To ukazuje na to da je fizička nužnost samo „relativna nužnost” (Hale 1996). Na primer, izgleda da je u nekom smislu moguće da je brzina svetlosti brža od one koju Ajnštajnova Specijalna teorija relativnosti propisuje, ili da je u nekom smislu moguće da Njutnov zakon gravitacije ne važi. Čini se da su ovi slučajevi barem logički ili pojmovno mogući. Štaviše, brojni zagovornici metafizičke modalnosti smatraju da i metafizička mogućnost prevazilazi granice fizičke mogućnosti. Na primer, ako pripadnost jednoj vrsti smatramo za esencijalno svojstvo jedne individue, onda se čini da je esencijalno svojstvo Sokrata to da je čovek, i da to ne zavisi od toga da li određeni fizički zakoni važe ili ne.

Uobičajena shvatanja prirodnih zakona uvažavaju intuiciju da su fizički zakoni kontingentni, a ne nužni. Ipak, u poslednje vreme se pojavilo „dispozicionalističko” shvatanje prirodnih zakona, koje se može nazvati „esencijalistički dispozicionalizam”, a čiji je jedan od glavnih predstavnika Aleksander Berd (vidi, na primer, Bird 2005). Jedna od posledica ovog stanovišta jeste da se fizički zakoni shvataju metafizički nužnim. Bird smatra da njegovo stanovište bolje opisuje prirodu fizičkih zakona od alternativnih teorija. Naime, jedan od osnovnih problema u razumevanju fizičkih zakona jeste da se oni razgraniče od akcidentalnih generalizacija (vidi, na primer, Neigel 1961/1974, poglavlje 4). Na primer (vidi Lowe 2006, 143), izgleda da je potrebno objasniti na osnovu čega se nešto što smatramo da izražava fizičku zakonitost, poput iskaza (Armstrongov primer) „Za svaku uranijumsku loptu važi da je njen prečnik manji od 1 kilometra” (jer bi u suprotnom, po zakonima fizike, došlo do nuklearne eksplozije znatno pre nego što bi se takva lopta mogla napraviti), može razgraničiti od akcidentalne generalizacije poput iskaza „Za svaku loptu od zlata važi da joj je prečnik manji od 1 kilometra” (pod pretpostavkom da je to zaista slučaj u prirodi), ili iskaza „Sve vrane su crne”.

Hjumovsko shvatanje fizičkih zakona kao regularnosti u prirodi ima problem da objasni razliku između fizičkih zakona i akcidentalnih generalizacija. Naime, prema ovakvom shvatanju prirodnih zakona, fizički zakoni opisuju pravilnosti koje zatičemo u prirodi posmatrajući *pojedinacne* događaje i individue. U tom smislu je fizičke zakone najprikladnije prikazati u formi univerzalnih iskaza oblika $\forall x (Fx \supset Gx)$. Ipak, na isti način se prikazuju i akcidentalne generalizacije poput „Sve vrane su crne” ili „Za svaku loptu od zlata važi da joj je prečnik manji od 1 kilometra”, pa se i dalje ne vidi na koji način se prirodni zakoni i akcidentalne generalizacije mogu razgraničiti. Zato filozofi

poput Dejvida Armstronga (Armstrong 1985) smatraju da fizičke zakone ne treba shvatiti na način da oni opisuju relacije između individua, već da ih treba shvatiti na način da oni opisuju relacije između opštosti (univerzalija). Iz ovakvih relacija se može izvesti univerzalni iskazi u računu predikata prvoga reda koji opisuju relaciju između individua, dok obrnuto nije slučaj. Armstrong ovu relaciju između skupova svojstava naziva „necesitacija”. To znači da iako je moguće da i fizički zakoni i akcidentalne generalizacije ne ispoljavaju nikakvu razliku na nivou individualnih slučajeva koji ukazuju na pravilnosti u prirodi, to još uvek ne znači da se razlika između njih ne može ispoljiti na nivou odnosa između svojstava o kojima je reč. Na primer, naučni zakon poput „Za svaku uranijumsku loptu važi da joj je prečnik manji od 1 kilometra” može se predstaviti u jeziku računa predikata drugoga reda u formi poput „Svojstvo *biti uranijumska lopta* stoji u relaciji necesitacije sa svojstvom *biti prečnika manjeg od 1 kilometra*”. S druge strane, u primeru sa zlatnom loptom, svojstvo „biti zlatna lopta” nije u relaciji necesitacije sa svojstvom „imati prečnik manji od 1 kilometra”. Očigledno je da se na nivou odnosa između svojstava može podvući razlika između primera sa uranijumskom loptom i primera sa zlatnom loptom, čak i kada se razlika između njih ne može podvući na nivou pojedinačnih slučajeva koje zatičemo u prirodi.

Ipak, Bird smatra da ovakva analiza prirodnih zakona ima nedostatak koji se sastoji u tome što se relacija drugoga reda, koja opisuje odnos između svojstava u prirodi, uvodi bez bilo kakvog objašnjenja i što se čini suviše misterioznom (Bird 2005, 356). Zato je Birdov predlog da se takva relacija ne koristi u opisu logičke strukture prirodnih zakona. On smatra da je prirodne zakone bolje shvatiti kao da opisuju svojstva u prirodi koja su *esencijalno* određena preko njihovih kauzalnih moći (*causal powers*) (Bird 2005, 353–355). Ova esencijalna svojstva se mogu odrediti preko dispozicija,

odnosno preko stimulusa i manifestacija, u onim slučajevima u kojima prirodni zakoni univerzalno važe, dok je u slučajevima u kojima prirodni zakoni dopuštaju izuzetke potrebno uvesti i *ceteris paribus* ili *ceteris absentibus* uslov. Prvim uslovom se tvrdi da će jedan zakon važiti sve dok su prisutni parametri koji ga čine konstantnim, dok se drugim uslovom tvrdi da će jedan zakon važiti sve dok se ne pojave parametri koji ometaju važenje zakona (Bird 2005, 359). Posledica Berdove analize je da su fizički zakoni metafizički nužni, pošto se u njoj dispozicije shvataju kao esencijalna svojstva prirodnih zakona, a esencijalna svojstva se određuju preko metafizičke nužnosti (esencijalno svojstvo je ono svojstvo koje objekt poseduje u svim mogućim svetovima u kojima ovaj objekt postoji). Berd je svestan da se ovakvo shvatanje prirodnih zakona kosi sa uobičajenim intuicijama da su prirodni zakoni kontingentni, ali i toga da se, u nedostatku bolje teorije, ova intuicija može odbaciti.

Ukazaćemo na nekoliko problema na koje nailazi esencijalistički dispozicionalizam, a koji su u vezi sa kontekstom debate oko uverljivosti argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Pre svega, Berdova pozicija nije *jedina* koja na uspešan i nemisteriozan način objašnjava razliku između prirodnih zakona i akcidentalnih generalizacija. Tako je, na primer, Džonatan Lou u skorije vreme razvio teoriju koja takođe postavlja liniju razgraničenja između prirodnih zakona i akcidentalnih generalizacija (Lowe 2006, 144), a koja nije u obavezi da pretpostavi da su prirodni zakoni metafizički nužni. Lou smatra da prirodne zakone treba formalizovati u obliku „generičkih iskaza” poput „K je F” (na primer, „Zlato je provodnik elektriciteta”, gde je termin „zlato” shvaćen kao nebrojiva imenica), „K su F” (na primer, „Planete se kreću eliptičnim putanjama”, gde je termin „planeta” shvaćen kao brojiva imenica), u kojima se tvrdi da jedna vrsta (*kind*) entiteta poseduje određena svojstva tvrdi (Lowe 2006,

144). Ovi iskazi nisu logički ekvivalentni univerzalnim iskazima čija je forma $\forall x (Fx \supset Gx)$, pošto Lou smatra da prirodni zakoni dopuštaju izuzetke. Takođe, iskaz poput „Uranijumske lopte imaju prečnik manji od 1 kilometra” tumači se u Louovom modelu tako da se njime tvrdi da je priroda vrste stvari „uranijumska lopta” takva da poseduje određeno svojstvo (da ima prečnik manji od 1 kilometra), a ne da neke ili sve njene instance imaju određeno svojstvo (Lowe 2006, 145–146). Time se izbegavaju neželjene posledice na koje nailazi hjumovski model prirodnih zakona. S druge strane, Lou, za razliku od Armstronga, smatra da kada se u prirodnim zakonima pominje neka relacija (na primer, u iskazu „So se rastvara u vodi”), nije neophodno uvođenje relacije drugoga reda, zato što se ovaj iskaz može shvatiti tako da tvrdi da u slučaju instanciranja navedenog zakona jedan objekt može biti u relaciji sa drugim objektom. Ovakav model sam po sebi ne zahteva postuliranje esencijalnih svojstava (dodatne razloge koje Lou navodi videćemo u trećoj grupi prigovora protiv Berdovog modela za razumevanje prirodnih zakona). Primer sa Louovim objašnjenjem prirodnih zakona nam sugeriše da nije jasno da postoje nezavisni teorijski razlozi koji su dovoljno dobri da se esencijalistički dispozicionalizam, i s njim u vezi Teza jake nužnosti, prihvate. Štaviše, ako je slučaj da i Berdova i Louova pozicija uspešno objašnjavaju razliku između prirodnih zakona i akcidentalnih generalizacija, onda bismo imali više razloga da prihvatimo ovu drugu poziciju, s obzirom da ne odstupa od početne intuicije da su fizički zakoni metafizički kontingentni.

Drugi problem sa esencijalističkim dispozicionalizmom je taj što se njime pretpostavlja da postoje esencijalna svojstva koja su saznata *a posteriori*, a upravo je to predmet spora u modalnoj epistemologiji, a samim tim i u vrednovanju argumenta na

osnovu zamislivosti zombija. Tako, na primer, Berd kao prednost svoje pozicije u odnosu na Armstrongovu navodi sledeće (Bird 2005, 357):

„Rezultat je da je jedna misteriozna ralacija zakonolike necesitacije zamenjena mnogo bliskijim pojmom metafizičke necesitacije. Necesitacija je zaista nužna.”

Kontekst debate ovde dolazi do izražaja. Sigurno da je u sporu oko razumevanja prirode fizičkih zakona legitimno pozajmiti određene pojmove iz drugih disciplina, kao što je u ovom slučaju pojam *metafizičke necesitacije*. Ipak, to nije legitimno učiniti u disciplinama u kojima se upravo priroda pozajmljenog pojma preispituje. Na taj način imamo situaciju da esencijalistički dispozicionalizam opravdava Tezu jake nužnosti, a da sam esencijalistički dispozicionalizam zahteva da se prepostavi da postoje esencijalna svojstva koja su saznata *a posteriori*, što u krajnjoj liniji zahteva prihvatanje Teze jake nužnosti. To čini Berdov argument cirkularnim.

Trećim se prigovorom na Berdov pokušaj ukazuje da je analogija koja se pravi između prirodnih zakona i nužnih aposteriornih iskaza pogrešna, jer čini se da između njih postoji značajna razlika. Kao što je Džonatan Šafer uočio, u slučaju nužnih aposteriornih iskaza imamo slučaj *identiteta* dva rigidna dezinatora, kao i *dokaz* da je taj identitet nužan, a ne kontingentan (vidi Kripke 1971/1992). S druge strane, u slučaju prirodnih zakona nemamo slučaj *identiteta* dva rigidna dezinatora, već slučaj upravljanja (*governance*) prema prirodnim zakonima, a dokaz da je takvo upravljanje prema prirodnim zakonima nužno, a ne kontingentno, još nije ponuđen (Schaffer 2005, 11). Na taj način zagovornici esencijalističkog dispozicionalizma koriste pogrešnu analogiju u cilju opravdanja svoje pozicije. Ako bi pak zagovornici esencijalističkog

dispozicionalizma pokušali da odgovore tezom da u slučaju prirodnih zakona nemamo dokaz da je upravljanje prema prirodnim zakonima metafizički nužno, ali da nam prirodni zakoni ipak ukazuju da postoji identitet između prirodnih svojstava koji je metafizički nužan, mogao bi im se uputiti sledeći prigovor Džonatana Loua. Naime, Lou smatra da su *kriterijumi identiteta* između svojstava različiti u slučajevima određenja *unutarsvetskog* identiteta od onih u kojima se određuje *međusvetski* identitet. Oni koji to osporavaju suočavaju se sa brojnim neželjenim posledicama, poput one da su kauzalni odnosi između pojedinačnih događaja metafizički nužni, ili da je zauzimanje određene prostorno-vremenske pozicije esencijalno svojstvo jednog objekta (Lowe 2006, 149–151). U svakom slučaju, Lou smatra da je teret dokaza na strani esencijalista koji poistovećuju unutarsvetske i međusvetske kriterijume identiteta prirodnih svojstava.

Kao četvrti prigovor protiv esencijalističkog dispozicionalizma se može navesti da neprihvatanje ove pozicije ne povlači neprihvatanje esencijalizma kao takvog. Ovaj prigovor može biti usmeren protiv onih filozofa koji veruju da je bar neka forma esencijalizma istinita, i da treba odbaciti teorije koje nisu u stanju da se prilagode bilo kakvoj formi esencijalizma. U sledećem pododeljku će se pokazati da postoji bar jedna esencijalistička teorija koja je ne zahteva prihvatanje esencijalističkog dispozicionalizma, kao ni Teze jake nužnosti.

Ovde se mogu sumirati prigovori protiv esencijalističkog dispozicionalizma. Prvi i četvrti prigovor sugerišu da nemamo dovoljno dobre teorijske razloge da pretpostavimo kako je esencijalistički dispozicionalizam najbolje objašnjenje prirodnih zakona u odnosu na alternativna objašnjenja. Drugi prigovor ukazuje da, u kontekstu debate oko Teze jake nužnosti u modalnoj epistemologiji, pozivanje na esencijalistički

dispozicionalizam vodi u *circulus vitiosus*. I najzad, treći prigovor ukazuje da je teret dokaza na strani zagovornika esencijalističkog dispozicionalizma koji treba da pronađu dokaz da je upravljanje prema zakonima u prirodi metafizički nužno, a ne samo fizički nužno.

4.3.2. Esencijalnost porekla

U § 1.4.2 su prikazani karakteristični primeri nužnih aposteriornih iskaza i Kripkeov pokušaj objašnjenja modalnih iluzija, kao i pokušaj da se unutar E2-D okvira Kripkeove intuicije sačuvaju. Ipak, Kripke je u svojoj čuvenoj fusnoti 56 u *Naming and Necessity* naveo i primer esencijalnosti porekla (*esssentiality of origin*), a postoje filozofi koji smatraju da se ovaj primer značajno razlikuje od ostalih primera nužnih aposteriornih iskaza koji su do sada prikazani. Izgleda da je primer esencijalnosti porekla jedan od najozbiljnijih argumenata u prilog tezi da Jake nužnosti postoje. Primer za esencijalnost porekla koji Kripke navodi je sledeći (Kripke 1972/1980, fusnota 56):

„Neka je ‘B’ ime (rigidni deziator) jednog stola, neka je ‘A’ komad drveta od kojeg je ovaj sto napravljen. Neka je ‘C’ drugi komad drveta. Zatim pretpostavimo da je *B* napravljeno od *A*, kao što je to slučaj u aktualnom svetu, ali i da je takođe neki drugi sto *D* istovremeno napravljen od *C*. (Pretpostavljamo da *A* i *C* nisu u relaciji koja čini mogućnost pravljenje stola od jednog komada drveta zavisnom od mogućnosti pravljenja stola od drugog komada drveta). U ovoj situaciji je slučaj da $B \neq D$; otuda, čak i da je *D* stvoreno samo od sebe, i da nijedan sto nije napravljen od *A*, *D* ne bi bilo identično sa *B*.”

Pošto se čini očiglednim da je utvrđivanje porekla jednog objekta stvar aposteriornog saznanja, kao i da barem u slučaju stola *B*, komada drveta *A*, i komada drveta *C* imamo posla sa rigidnim designatorima, izgleda da je iskaz o esencijalnosti porekla nužni aposteriorni iskaz. Neki filozofi smatraju da se primer sa esencijalnošću porekla razlikuje od ranije navedenih teorijskih identifikacija („Voda je H₂O”) i identiteta vlastitih imena („Hesperus je Fosforus”) (vidi, na primer, Roca-Royes 2011, 46–47). Oni smatraju da se ova druga vrsta primera odnosi na modalnost *de dicto*, a da esencijalnost porekla predstavlja modalnost *de re*. U prvom slučaju se tvrdi „Ovaj sto je nužno nastao od ovog komada drveta” (tvrdi se da jedan *objekt* nužno ima jedno određeno svojstvo), dok se u drugom slučaju tvrdi „Nužno je slučaj da je voda H₂O” (tvrdi se da je jedan *iskaz* nužno istinit). Kao što je poznato, modalnost *de re* povlači modalnost *de dicto*, ali obrnuto nije slučaj (Hughes and Cresswell 1968, 183–188). Filozofi koji smatraju da postoje dve vrste Kripkeovih primera, od kojih se jedna vrsta odnosi na modalnost *de re*, a druga na modalnost *de dicto*, smatraju da je Čalmersov modalni racionalizam i E2-D okvir u stanju da objasne samo drugu vrstu slučajeva, mada ne i prvu vrstu slučajeva, odnosno modalnost *de re* (Vaidya 2008; Roca-Royes 2011). Time, prigovor glasi, Čalmersova pozicija gubi na eksplanatornoj snazi, pošto bi svaka dobra *epistemologija modalnosti* trebalo da objasni i naše znanje modalnosti *de re* (Vaidya 2008, 206).

Kao odgovor na ovu vrstu prigovora, može se ukazati na razliku između modalne epistemologije i epistemologije modalnosti, na šta je ukazano § 1.2. U epistemologiji modalnosti možemo unapred pretpostaviti da postoje modalnosti *de re* i esencije koje se pomoću njih mogu izraziti. Štaviše, možemo pretpostaviti i da Jake nužnosti postoje, a zadatak dobre teorije epistemologije modalnosti jeste da objasni naše

znanje Jakih nužnosti. S druge strane, u modalnoj epistemologiji to nije slučaj, i tezu da postoje Jake nužnosti tek treba dokazivati. U slučaju da je modalni racionalizam istinit, Jake nužnosti ne postoje, i ne javlja se potreba za objašnjenjem njihovog postojanja koja bi se mogla javiti u epistemologiji modalnosti. Na eventualni prigovor da je prihvatanje *de re* modalnosti dobar način da se očuva početna intuicija da je modalnost nezavisna od subjekta (to jest, intuicije o modalnom realizmu) može se odgovoriti ukazivanjem da je pojmovna mogućnost *takođe* nezavisna od subjekta (u smislu da su značenja nezavisna od kognitivnih sposobnosti subjekta), i da nema potrebe postulirati metafizičku mogućnost kako bi se sačuvala intuicije modalnog realizma (stanovišta da je modalnost nezavisna od sazajnog subjekta).

Sada treba videti na koji način se obično tumači navedeni Kripkeov primer esencijalnosti porekla, s ciljem da se ospori modalni monizam. Nejtan Salmon i Anand Vaidija smatraju da se iz Kripkeovog primera može izvesti da sistem S4 (samim tim i sistem S5) modalne logike ne važi u slučaju metafizičke modalnosti, s obzirom na to da aksiom sistema S4 $\Box p \supset \Box \Box p$ nije primenljiv u opisu metafizičke modalnosti (Salmon 2005; 1989; Vaidya 2008). Ovi filozofi tumače gorenavedeni Kripkeov pasus na sledeći način. Dva kvalitativno identična stola mogu se razlikovati ako ustanovimo njihovo različito poreklo. Izgleda da je poruka Kripkeovog primera da je poreklo jednog objekta njegovo esencijalno svojstvo pomoću koga dati objekt *individuiramo* u prirodi. Esencijalna svojstva se obično shvataju kao svojstva koje jedan objekat ima u svakom mogućem svetu u kom postoji. Ako je to slučaj, onda će, s obzirom na to da smo prihvatili da je poreklo esencijalno svojstvo jednog objekta, biti slučaj da će u slučaju da je sto *D* nastao iz komada drveta *C*, u svim kontračinjeničkim situacijama biti slučaj da je sto *D* napravljen od komada drveta *C*. Pa ipak, Salmon i Vaidija smatraju da je bilo

moguće da isti sto nastane od nešto drukčijeg komada drveta C' koji se neznatno razlikuje od C . U tom smislu nije nužno da je nužno da je sto D nastao od komada drveta C . Na taj način, nužno je slučaj da je sto D nastao od komada drveta C , ali nije nužno da je nužno da je sto D nastao od komada drveta C . Drugim rečima, aksiom sistema $S4 \quad \Box p \supset \Box \Box p$ ne važi u navedenom Kripkeovom primeru, kao ni u slučaju metafizičke modalnosti. Pošto se za opis logičke mogućnosti obično uzima sistem $S5$ (samim ti i sistem $S4$ koji je u njemu sadržan), onda, ako je Salmonova i Vaidijina interpretacija tačna, logička i metafizička mogućnost nisu koekstenzivne i modalni monizam nije istinit.

Salmonova i Vaidijina interpretacija Kripkeovog primera koriste dve intuicije: prva je da postoji esencijalnost porekla; druga je da esencijalnost porekla nije nužna barem za neku vrstu objekata, kao što su, na primer, artefakti (Vaidya 2008, 200). Na primer, u slučaju bioloških vrsta je moguće da neznatne izmene u DNK strukturi dovedu do izmena za koje se može reći da menjaju prirodu predmeta koji je od pomenute strukture načinjen, s obzirom da neznatne promene u DNK strukturi mogu dovesti do drastičnih promena ličnosti. Ipak, Vaidija smatra da u slučaju artefakata neznatne izmene ne menjaju prirodu datog objekta: predmet koji je načinjen od neznatno drukčijeg materijala i dalje ostaje isti predmet. U tom smislu postoji disanalogija između bioloških vrsta i artefakata, a ovi drugi služe za primer da esencijalnost porekla nije nužno svojstvo datog objekta (Vaidya 2008, 202–203).

Jedan od mogućih prigovora protiv primera sa esencijalnošću porekla je teza da ipak nije moguće da je sto D napravljen od komada drveta C' koji se neznatno razlikuje od C . Time bi se odbacila intuicija da je moguće da esencijalnost porekla u datom slučaju ne važi. Vaidija smatra da bi se ovaj prigovor mogao opravdati jednim *dokazom*

za esencijalnost porekla iz koga bi se zatim izvelo da je svaki komad materijala od kog je jedan objekt načinjen relevantan za individuaciju datog objekta (Vaidya 2008, 201). Ipak, Vaidija smatra da je sada teret dokazivanja na onima koji ovaj prigovor zastupaju, s obzirom na to da bi trebalo da ponude dokaz da sto D može biti napravljen samo od komada drveta C i nijednog drugog materijala. Sam Kripke u pomenutoj fusnoti 56 o svom primeru kaže da njegov primer predstavlja dokaz za esencijalnost porekla, stavljajući „dokaz” pod znake navoda. Danas mnogi filozofi smatraju da ponuđeni dokaz nije ubedljiv (vidi Salmon 2005; Cameron 2005). Naime, ako citirani Kripkeov pasus tumačimo doslovno, onda izgleda da se njime ne dokazuje esencijalnost porekla već se tvrdi nužnost razlike (*necessity of distinctness*), jer je njegov zaključak da ni u jednoj kontračinjeničkoj situaciji sto B neće biti identičan stolu D , a ne taj da je to što je u aktualnom svetu sto B nastao od komada drveta C njegovo esencijalno svojstvo. S druge strane, Ros Kameron je pokazao da Kripkeov dokaz nije uspešan čak i ako se prikaže u poboljšanoj verziji (Cameron 2005). Kameron smatra da ni Salmonova reinterpretacija Kripkeovog argumenta, po kojoj je implicitna premisa u Kripkeovom primeru ta da se od komada drveta C može napraviti *samo* sto D i nijedan drugi sto, nije dovoljno uverljiva. S jedne strane, to unapred pretpostavlja esencijalizam porekla, a s druge strane, to po sebi nije dovoljno ubedljivo. Kao što Kameron primećuje, čini se da se od jednog komada drveta mogu napraviti predmeti različite vrste, pa je samim tim moguće od istog materijala napraviti i različite objekte iste vrste (na primer, moguće je od istog komada drveta napraviti sto sa tri noge ili sto sa četiri noge, okrugli sto ili četvrtasti sto, i tako dalje; vidi Cameron 2005, 264–265). Kameron zatim nudi treću verziju Kripkeovog argumenta po kojoj se sto D tumači kao nerigidni dezinatork („neki drugi sto D ”), i u kojoj se, pored ranije pomenutog principa nužnosti razlike, u

Kripkeovom primeru naglašava značaj „pretpostavke nezavisnosti” (*independence assumption*), po kojoj komad drveta *A* i komad drveta *C* nisu u relaciji takvoj da činjenica da je od *A* napravljen sto *B* uslovljava činjenicu da je od *C* napravljen sto *D* (Cameron 2005, 266–267). Kameronova rekonstrukcija Kripkeovog dokaza esencijalnosti porekla je sledeća. Pretpostavimo da je u aktualnom svetu sto *B* napravljen od komada drveta *A*, a da od komada drveta *C* nije napravljen nijedan predmet. Sada, ako je u nekom kontračinjeničkom svetu sto *B* napravljen od komada drveta *A*, a od komada drveta *C* je takođe napravljen određeni sto, taj sto nije identičan stolu *B*, s obzirom da važi princip nužnosti razlike. S druge strane, u nekom kontračinjeničkom svetu u kome od komada drveta *A* nije napravljen nijedan sto, a u kome je jedan određeni sto napravljen od komada drveta *C*, taj sto nije identičan stolu *B*, s obzirom da važi pretpostavka nezavisnosti. Kameron smatra da je problem sa ovakvom interpretacijom Kripkeovog argumenta za esencijalnost porekla taj što nije jasno kako treba čitati Pretpostavku nezavisnosti. Ako je čitamo na način da se njom tvrdi kako činjenica da je od komada drveta *A* napravljen sto *B* samo po sebi ne uslovljava da od *C* ne može biti napravljen bilo kakav (ili tačno određeni) sto *D*, onda je moguće da u barem jednom kontračinjeničkom svetu sto *B* može biti identičan stolu *D* (na primer, tako što bi sto *B*, to jest, sto *D*, bio načinjen i od komada drveta *A* i od komada drveta *C*), i samim tim zaključak kojim se tvrdi esencijalnost porekla ne bi sledio iz premisa. S druge strane, ako bi se Pretpostavka nezavisnosti čitala na način da činjenica da *jedino* od komada drveta *A* napravljen sto *B* ne uslovljava da *jedino* od komada drveta *C* ne može biti napravljen sto *D*, onda bi sledilo da *B* nije identično sa *D* samo ako pretpostavimo princip „kompozibilnosti” (*compossibility*), kojim se tvrdi da ako je upravo opisana situacija istinita u aktualnom svetu, je istovremeno sto *B*

napravljen od komada drveta *A* i sto *D* napravljen od komada drveta *C*. Ipak, ne vidi se zašto bismo prihvatili Princip kompozibilnosti osim ako već nismo prihvatili esencijalnost porekla (Cameron 2005, 271–272).

Ako je tačna interpretacija po kojoj sistem S4 (i S5) modalne logike nije u stanju da opiše metafizičku nužnost, i ako prihvatimo da se logička nužnost (a pogotovo Čalmersova koncepcija idealne zamislivosti) obično opisuje unutar sistem S5, onda logička modalnost i metafizička modalnost nemaju ista svojstva i samim tim nisu identične. Anand Vaidija razmatra neke od mogućih prigovora koji se mogu uputiti primeru esencijalnosti porekla u cilju da se modalni monizam sačuva, i smatra da nijedan od razmotrenih prigovora nije dovoljno ubedljiv (Vaidya 2008). Ovde će se navesti nekoliko razloga čiji je cilj da dovedu u pitanje valjanost Vaidijine kritike.

Pre svega, Vaidija konstruiše primer esencijalnosti porekla u terminima *intuicija*, a ne u terminima *zamislivosti*. Vaidija je i sam svestan da postoji razlika između intuicije i zamislivosti, a takođe smatra da je intuicija bazičniji pojam u izgradnji bilo koje teorije epistemologije modalnosti (Vaidya 2008, 208). Ipak, ranije je pokazano da nas u argumentu na osnovu zamislivosti prvenstveno zanima zamislivost, a ne intuicije, i da te dve stvari treba razlikovati. U tom smislu je Vaidijina intuicija da je moguće da je sto *D* napravljen od komada drveta *C'* irelevantna za to da li je idealno pozitivno primarno zamislivo da je sto *D* napravljen od komada drveta *C'*.

Primer esencijalnosti porekla se može unutar E2-D okvira (ili, pak, Stalnakerovog metasemantičkog 2-D okvira) interpretirati na način da se tvrdi da je sekundarno nužno da je sto *D* nastao od komada drveta *C*, da je, u skladu sa aksiomom sistema S4 $\Box p \supset \Box \Box p$, sekundarno nužno da je nužno da je sto *D* nastao od komada

drveta C , ali da je primarno moguće da je sto D nastao od komada drveta C' . Sam Čalmers smatra da je ovo zadovoljavajuća strategija koja uspeva da uskladi primer esencijalnosti porekla sa E2-D okvirom (Chalmers 2010a, 188–189). Anand Vaidija razmatra ovu mogućnost, ali smatra da nije dovoljno uverljiva, pošto se, prema njegovom mišljenju, u ovakvom odgovoru modalnost shvata u dva smisla, epistemičkom (koji se odnosi na primarne intenzije), i metafizičkom (koji se odnosi na sekundarne intenzije). Suprotno tome, smatra Vaidija, ispravno 2-D čitanje Kripkeovog primera za esencijalnost porekla uključuje samo metafizičku modalnost (Vaidya 2008, 205).

Ipak, ne vidi se zašto bismo primarnu mogućnost smatrali epistemičkom, a ne metafizičkom modalnošću. Vaidija po svoj prilici smatra da kontraaktualni svetovi predstavljaju epistemičku, a ne metafizičku mogućnost zato što se oni obično opisuju preko *indikativnih* kondicionala, a njihova je semantika obično shvaćena pomoću takozvanog „Remzijevog testa” (Vaidya 2008, 204) koji otprilike glasi: $p \rightarrow q$ je istinito ako i samo ako našem korpusu verovanja dodamo p i uvidimo da je u tom slučaju q istinito. Na primer, za iskaz „Voda je XYZ” kažemo da je primarno moguće zato što postoji bar jedan kontraaktualni scenario u kome je indikativni kondicionalni iskaz „Ako je vodenasta stvar sastava XYZ, voda je sastava XYZ” istinit. Ipak, semantika indikativnih kondicionala se ne mora nužno shvatiti preko epistemičkih mogućnosti, pogotovo ne u Čalmersovom E2-D okviru. Na primer, semantika za indikativne (\rightarrow) i kontračinjeničke ($\Box \rightarrow$) kondicionale, koju su nezavisno razradili Čalmers i Brajan Vederon (Chalmers 1998; Weatherson 2001), može se odrediti preko kontraaktualnih i kontračinjeničkih mogućih *svetova*, bez eksplicitnog pozivanja na scenarije (situacije). Iskaz $p \Box \rightarrow q$ je istinit ako i samo ako je u najbližem kontračinjeničkom antecedens-

svetu (sveta u kom je antecedens istinit) konsekvens istinit, dok je iskaz $p \rightarrow q$ istinit ako i samo ako je konsekvens istinit ne u najbližem kontraaktualnom antecedens-scenariju, već u najbližem kontraaktualnom antecedens-svetu (Weatherson 2001, 205). Na taj način se evaluacija primarnih intenzija odvija preko mogućih svetova, koji nisu epistemički pojmovi, a ne preko scenarija. Tek prihvatanjem Ključne teze (vidi § 1.4.3), kojom se povezuje domen scenarija i mogućih svetova, možemo tvrditi da se indikativni kondicionali mogu odrediti preko epistemičkog domena. Zagovornici Teze jake nužnosti upravo bi osporavali Ključnu tezu, ali sam princip jednostavnosti bi, u nedostatku argumenata jedne ili druge strane, išao u prilog Ključnoj tezi, pošto se ona koristi kao jedna od premisa u argumentaciji oko istinitosti fizikalizma.

Važno je uočiti da je esencijalističkim intuicijama moguće izaći u susret i bez prihvatanja Vaidijinog tumačenja Kripkeovog primera. Štaviše, sam Čalmers smatra da nije neophodno odbaciti ideju metafizičke nužnosti. On je sklon da metafizičku nužnost definiše kao „subjunktivnu (kontračinjeničku) nužnost koja operiše preko prostora logički mogućih svetova” (Chalmers 2010a, 187). Drugim rečima, Čalmers smatra da se metafizička mogućnost (nužnost), kako je koriste esencijalisti, odnosi na sekundarnu mogućnost (nužnost), ali ne i na primarnu mogućnost (nužnost). Takođe, jedna od mogućih esencijalističkih pozicija koja ne zahteva prihvatanje Teze jake nužnosti je i takozvani „intenzionalni esencijalizam” (*intensional essentialism*) koji zastupaju Bjorn Jespersen i Pavel Materna (Jespersen and Materna 2002), inspirisani semantikom Pavela Tihija. Prema ovim autorima, individue same po sebi nemaju nikakva esencijalna svojstva, one su u tom smislu „ogoljene” (one su „numerički indikatori”, vidi Jespersen and Materna 2002, 119), i njihova uloga se iscrpljuje u instanciranju svojstava. U tom smislu su Jespersen i Materna „ekstenzionalni antiesencijalisti”. Pa ipak, Jespersen i

Materna dozvoljavaju da intenzije imaju esencijalna svojstva, i u tome se ogleda njihov intenzionalni esencijalizam. Na primer, esencijalno svojstvo patrijarha je da je prvi čovek pravoslavne crkve, i ovo esencijalno svojstvo može se odrediti na nivou intenzija. S druge strane, prema teoriji intenzionalnog esencijalizma, individua koja instancira svojstvo „biti patrijarh”, sama po sebi nema esencijalna svojstva, ali čim instancira jedno od svojstava, na sebe preuzima mrežu ostalih pojmova koji čine esenciju prvobitnog pojma koji ova individua instancira (u navedenom primer, čim jedna individua instancira svojstvo „biti patrijarh”, ona instancira i svojstvo „biti prvi čovek pravoslavne crkve”, i tako dalje). Ipak, to da li će jedna individua da instancira jedno svojstvo, kontingentna je stvar (Jespersen and Materna 2002, 119–120).

Jasno je da se osnovna ideja intenzionalnog esencijalizma može integrisati u širu sliku E2-D okvirom koji, pored intenzija, obuhvata i objekte i individue. Štaviše, čini se veoma prirodnim da se to učini. Može se tvrditi da intenzionalni esencijalizam pripada domenu *apriornog* saznanja, a da instanciranje svojstava pripada domenu *aposterionog* saznanja. U tom smislu su iskazi poput „Patrijarh je prvi čovek pravoslavne crkve” primarno i sekundarno nužni, ali i saznati *a priori*, dok je samo instanciranje svojstava sekundarno nužno (ako prihvatimo da postoje esencijalna svojstva), saznato *a posteriori*, ali i primarno kontingentno, s obzirom na to da je moguće da jedna individua instancira (u bar jednom kontraaktualnom svetu) neko drugo svojstvo, a ne ono svojstvo koje u aktualnom svetu instancira. Jasno je da navedeni primer intenzionalnog esencijalizma i njegova integracija u E2-D okvir ne pokazuju da postoje Jake nužnosti.

Osvrnimo se sada na esencijalističke intuicije koje se odnose na individualne esencije, takozvane „haecceitas” („ovost”), o kojima je govorio još Duns Skot u XIV veku (vidi Koplston 1946/1989, 498–504). Izgleda da se i one mogu uskladiti sa E2-D

okvirom. Ideja da postoje individualne esencije obično nailazi na prigovor da se njome nepotrebno umnožava ontološka slika sveta, s obzirom na to da podrazumeva da za svaku individu u postuliramo njenu individualnu esenciju. Pa ipak, čak i ako bismo prihvatili ovakvu ideju, izgleda da bi se intuicija da postoji „ovost” mogla prikazati u Kaplanovoj verziji 2-D okvira po uzoru na indeksičke izraze. Naime, u § 1.4.2 je prikazano da se u Kaplanovoj semantici indeksički izrazi shvataju na način da indeksički tipovi nemaju referenciju, ali da daju pravilo pomoću kojeg u svakom kontekstu možemo odrediti sadržaj indeksičkog tokena. Tip iskaza „Ja sam ovde sada” ne izdvaja nijednu individu, mesto, ili vreme, ali ima stabilan „karakter” (funkcija koja preslikava iz konteksta u sadržaj) koji nam omogućava da u svakom kontekstu odredimo *a priori* objekte na koje referiraju delovi tokena „Ja sam ovde sada” (konkretnu individu, mesto i vreme). Slično tome, mogli bismo reći da „ovost” nema objekt referencije ako se prikaže kao *tip* izraza koji se odnosi na individualnu esenciju (ne izdvaja nijednu konkretnu individu), ali da se u svakom kontekstu može odrediti *a priori* na koju se tačno individu odnosi. S obzirom na to da se Kaplanova semantika može integrisati u Čalmersov E2-D okvir (E2-D okvir u stvari generalizacija Kaplanovog 2-D okvira), izgleda da se primer individualnih esencija (*haecceitas*) može tumačiti na način da ne predstavlja primer Jakih nužnosti. Ako je to slučaj, onda teret dokazivanja i dalje ostaje na strani zagovornika Jakih nužnosti.

4.4. Pokušaji da se blokira Čalmersov argument

U poslednjih nekoliko godina načinjeni su brojni zanimljivi pokušaji da se pokaže kako se, i uz činjenje maksimalnih ustupaka Čalmersovom argumentu, fizikalizam ipak može

sačuvati. Navešćemo tri takva pokušaja i pokazaćemo osnovne probleme koji se pred njih mogu postaviti.

4.4.1. Strategija fenomenalnog pojma

Jedan od pokušaja da se blokira Čalmersov argument je ono što je Daniel Stoldžer nazvao „strategija fenomenalnog pojma” (*phenomenal concept strategy*) (Stoljar 2005, 469). Ovom strategijom se pokušava da se fizikalizam brani na način da se usklade dve, na prvi pogled suprotstavljene intuicije: istinitost fizikalizma i postojanje Eksplanatornog jaza. U tom smislu njihova teorija pretenduje da postigne visok eksplanatorni potencijal.

Naime, Strategijom fenomenalnog pojma se prihvata da je Eksplanatorni jaz neizbežan, ali da se može ponuditi fizikalistički prihvatljivo objašnjenje zašto je to tako. Objašnjenje leži u specifičnoj prirodi fenomenalnih pojmova koji se stiču isključivo posedovanjem subjektivnih svesnih iskustava, i koji nam omogućavaju prikazivanje objekta samo iz perspektive prvog lica, a što preko fizičkog opisa nikako ne možemo postići. Ipak, oni fizikalisti koji su zagovornici Strategije fenomenalnog pojma smatraju da je još uvek moguće pretpostaviti da fenomenalni i mikrofizički pojmovi referiraju na iste entitete, i da je samim tim fizikalizam istinit.

Važno je imati u vidu da je dijalektička pozicija zagovornika Strategije fenomenalnog pojma takva da je teret dokazivanja na njihovoj strani. Njihova pozicija je vrsta aposteriornog fizikalizma (fizikalizma tipa B) kojom se tvrdi da je $PTI \supset Q$ Jaka nužnost. U § 4.3 je pokazano da je teret dokaza na strani zagovornika Teze jake

nužnosti; u istom odeljku je ukazano i da je Kripke smatrao da se ne vidi kako bi mogao izgledati argument kojim bi se mogla objasniti modalna iluzija da je iskaz $PTI \supset Q$ kontingentan; samim tim se ne vidi ni razlog iz kojeg bismo smatrali iskaz $PTI \supset Q$ kontingentnim. Ipak, zagovornici Strategije fenomenalnog pojma veruju da na ovom mestu teret dokaza nije teško izdržati. Oni uglavnom smatraju da za njih nije neophodno da ponude *argument* za svoju poziciju, kako je to smatrao Kripke, već samo model (*account*) kojim se može pokazati kako je moguće da fizički i fenomenalni pojmovi koreferiraju, a da su pritom uzajamno nezavisni. S obzirom na to da je teret dokazivanja na strani zagovornika Strategije fenomenalnog pojma, ovde se neće razmatrati Čalmersov „glavni argument” (*master argument*) protiv ove strategije, oko koga se razvila opsežna debata (vidi, na primer, Chalmers 2003). Dovoljno je ukazati na to da sami pokušaji da se ponudi odgovarajući model koji ide u prilog Strategije fenomenalnog pojma nailazi na brojne teškoće.

Strategija fenomenalnog pojma može se najlakše ilustrovati ako se primeni na Džeksonov epistemološki argument. Prisetimo se Džeksonovog misaonog eksperimenta (Jackson 1982). Savršeni neuronaučnik Meri provodi svoj život u crno-belom sobi. Ona ima sva znanja koja se iz fizike mogu dobiti o crvenoj boji, ali nikada u životu nije videla crvenu boju. Kada Meri konačno izađe iz crno-bele sobe i naiđe na crveni paradajz, ona u jednom momentu dolazi do saznanja koje može izraziti iskazom „Ovo je crveno”. Poruka ovog misaonog eksperimenta jeste da je Meri stekla novo znanje koje nije imala, niti je mogla da ima dok je boravila u crno-belom sobi. Ukoliko je to slučaj, i ukoliko je Meri stekla *novo* znanje, čini se da je razložno izvesti zaključak da potpuno poznavanje činjenica, koje su opisive jezikom potpune fizike, nije dovoljan uslov za znanje činjenica fenomenalne svesti, to jest, potpuno poznavanje fizike nije dovoljan

uslov za potpuno poznavanje sveta u celini, odnosno, prirode univerzuma. Zagovornici Strategije fenomenalnog pojma smatraju da ovakvu intuiciju treba uvažiti. Oni smatraju da je Meri *tek nakon* izlaska iz crno-bele sobe mogla da sazna kako *izgleda* videti crveni paradajz, iz prostog razloga što subjektivna svesna iskustva možemo imati samo iz perspektive prvog lica. Ipak, za razliku od kritičara fizikalizma, poput Čalmersa, zagovornici Strategije fenomenalnog pojma ne žele da iz ovoga izvedu zaključak da je fizikalizam lažan. Oni smatraju da nakon izlaska iz crno-bele sobe Meri nije stekla znanje nove činjenice već novo znanje stare činjenice, odnosno, činjenicu koju je ranije znala preko fizikalističkog modusa prezentacije, sada je upoznala preko fenomenalnog modusa prezentacije.

Postoje različite verzije Strategije fenomenalnog pojma, u zavisnosti od toga kako se shvata značenje fenomenalnih pojmova. Ovde će se razmotriti jedan reprezentativni predlog. Jedan od najprirodnijih pokušaja je da se fenomenalni pojmovi shvate po uzoru na indeksičke izraze (Ismael 1999; Perry 2001; O’Dea 2002), s obzirom na to da su svesna iskustva okurentna, odnosno da se dešavaju u tačno određenom trenutku na koji u normalnim okolnostima možemo da ukažemo. Slično indeksikalima, u slučaju kojih se može napraviti razlika između vrste (*type*) i instance (*token*) indeksičkog izraza, izgleda da se isto može učiniti i u slučaju fenomenalnih pojmova, a takođe i prikazati pomoću Kaplanove verzije 2-D okvira (koja je prikazana u § 1.4.2). Jednu instancu fenomenalnog pojma stičemo samo u trenutku kada imamo svesna iskustva. Ako bi indeksičko shvatanje fenomenalnih pojmova bilo ispravno, onda bi se zamislivost zombija mogla tumačiti na način da se iz nje ne mora izvesti neistinitost fizikalizma, pošto se scenario (situacija) $PTI \wedge \neg Q$ koji zamišljamo može tumačiti tako da on opisuje da fizički opis nije dovoljan za izvođenje jednog *tipa* svesnog iskustva, ali

da to još uvek ne znači da fizički opis nije dovoljan za izvođenje svake *instance* svesnog iskustva (Levine 2008, 331).

Ipak, čini se da indeksičko shvatanje fenomenalnih pojmova ne odslikava najvernije smisao fenomenalnih pojmova koji se u Čalmersovom argumentu koristi. Sam Čalmers smatra da postoji jasan smisao u kome se fenomenalni pojmovi mogu shvatiti kao indeksički izrazi, ali ukazuje da to nije relevantni smisao u kome se fenomenalni pojmovi koriste u argumentu na osnovu zamislivosti zombija. On pravi razliku između indeksičkih fenomenalnih pojmova i „čistih fenomenalnih pojmova” (*pure phenomenal concepts*), i smatra da je ova druga vrsta fenomenalnih pojmova relevantna za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Čalmers smatra da indeksički fenomenalni pojmovi i čisti fenomenalni pojmovi nemaju ista semantička svojstva, što se vidi iz iskaza „Ova vrsta iskustva je *takva-i-takva*”. Navedeni iskaz je saznat *a posteriori* (slično iskazu „Ovaj oblik je okrugao”), što, prema Čalmersu, znači da se primarne intenzije ovih pojmova ne podudaraju, i da samim tim nemaju ista semantička svojstva (Chalmers 2010b, 256–258). Takođe, čisti fenomenalni pojmovi se odnose na *tačno određeno* svesno iskustvo, dok se indeksički fenomenalni pojmovi odnose na tipove svesnih iskustava koji se mogu primenjivati na različite instance svesnog iskustva. Ova intuicija se može ilustrovati na primeru iskaza „Ovo subjektivno iskustvo je slično *ovom* subjektivnom iskustvu” u slučaju kada u istom vizuelnom polju istovremeno imamo dve različite senzacije (Chalmers 2010b). Izgleda da fenomenalni pojmovi nisu demonstrativni tipovi ni iz sledećeg razloga koji navodi Džozef Livajn. On uočava da je demonstracija mentalni *akt*, ali i da postoje mentalna stanja koja ne predstavljaju mentalne akte, već stanja u kojima se subjekt nalazi. Upravo je to slučaj sa

subjektivnim svesnim iskustvima; ona spadaju u slučajeve u kojima se subjektu koji ih ima nešto dešava, a ne u slučajeve u kojima subjekt nešto čini (Levine 2008, 333).

Strategiji fenomenalnog pojma se može uputiti nekoliko načelnih prigovora. Na jedan od njih je ukazao Daniel Stoldžer, koji smatra da Strategija fenomenalnog pojma nije u stanju da objasni zašto je iskaz $PTI \supset Q$ saznat *a posteriori*. On pravi razliku između dve vrste kondicionalnih iskaza: *apriornih* kondicionalnih iskaza i *apriorno izvodivih* (*a priori synthesizable*) kondicionalnih iskaza (Stoljar 2005, 478). Prva vrsta kondicionalnih iskaza je takva da nam razumevanje značenja *svakog* pojma koji se u datom iskazu koristi omogućava da znamo da je taj iskaz istinit. Druga vrsta primera je takva u kojoj se samo iz razumavanja značenja *antecedensa* može izvesti *a priori* da je čitav iskaz istinit. Stoldžer uočava da je moguće da postoje apriorno saznati iskazi koji nisu apriorno izvodivi. Takav je, na primer, iskaz „Ako je x četvrtasto, onda x ima jedno svojstvo ili neko drugo svojstvo”. Ovaj iskaz je evidentno apriorno saznatljiv, ali izgleda da nije apriorno izvodiv: iz poznavanja pojma *čtvrkast* još uvek ne sledi da možemo izvesti da znamo bilo šta o pojmu *svojstvo* ili o mogućnosti kvantifikovanja preko domena svojstava (Stoljar 2005, 478). Slična je stvar i sa iskazom „Ako je x broj, onda x nije senzacija crvenog” (Stoljar 2005, 479). Imajući u vidu da ovaj drugi kondicionalni iskaz u značajnoj meri podseća na kondicionalni iskaz $PTI \supset Q$, čini se da su zagovornici Strategije fenomenalnog pojma u obavezi da pokažu u čemu se sastoji relevantna razlika između ova dva primera. Stoldžer smatra da zagovornici Strategije fenomenalnog pojma nisu u stanju da objasne zašto $PTI \supset Q$ nije (po pretpostavci) apriorno saznat iskaz, već samo to da nije apriorno izvodiv, što je nedovoljno za opravdanje njihove pozicije.

Esa Diaz-Leon smatra da Strategija fenomenalnog pojma ima dovoljno resursa da izađe na kraj sa Stoldžerovim prigovorom. Prema Leonovoj, Strategijom fenomenalnog pojma se tvrdi da *čak* i kada imamo svesna iskustva i potpuni opis fizičkog sveta, nama *psihološki* izgleda da su fenomenalni pojmovi nezavisni od fizičkog opisa. Na primer, u Džeksonovom misaonom eksperimentu Meri će *i nakon* izlaska iz crno-bele sobe i doživljaja senzacije crvene boje imati psihološku intuiciju da senzacija crvenog nije isto što i fizikalistički opis crvene boje za koji je pre izlaska iz crno-bele sobe znala. Upravo je to psihološko razlikovanje dovoljno da se smatra da je iskaz $PTI \supset Q$ saznat *a posteriori* (Diaz-Leon 2008, 603). Štaviše, Leonova smatra da postoje primeri u kojima apriorna izvodivost jednog kondicionalnog iskaza povlači da je taj iskaz saznat *a priori*. Na primer (Diaz-Leon 2008, 607), iskaz „Ako je x okrugli kvadrat, onda je x crvena senzacija” je apriorno izvodiv, jer usled toga što je antecedens (čije značenje po pretpostavci razumemo) lažan možemo izvesti *a priori* da je čitav iskaz istinit i bez poznavanja značenja konsekvensa. Razumevanje značenja pojma *crvena senzacija* je u navedenom primeru suvišno za utvrđivanje toga da li je čitav iskaz *a priori* istinit. Leonova smatra da bi upravo to mogao biti slučaj sa iskazom $PTI \supset Q$.

Leonovoj se može uputiti prigovor da je primer sa okruglim kvadratom, koji koristi za ilustraciju svoje pozicije, nepodesan. Načelna teza da postoje slučajevi, poput gore navedenog slučaja sa okruglim kvadratom, u kojima apriorna izvodivost jednog iskaza povlači da je taj iskaz istinit *a priori*, nije dovoljna za opravdanje Strategije fenomenalnog pojma; potrebno je da se pokaže da je upravo $PTI \supset Q$ iskaz u kome je to slučaj. Štaviše, čini se da je analogija koju navodi Leonova sporna, s obzirom na to da je antecedens iskaza „Ako je x okrugli kvadrat, onda je x crvena senzacija” nemoguć, što izgleda (štaviše, čini se očiglednim) da nije slučaj sa iskazom $PTI \supset Q$. Na taj način

plauzibilnost modela koju nudi Diaz-Leon počiva na pogrešnoj analogiji (Ren 2010, 350).

Na sledeći problem u vezi sa Strategijom fenomenalnog pojma je ukazao Majkl Taj (Tye 2009, 49). Problem je u tome što čak i ako bi ova strategija bila u stanju da objasni zašto je $PTI \supset Q$ aposteriorno saznat iskaz, ne vidi se na koji način je moguće objasniti evidentnu razliku između ovog iskaza i nužnih aposteriornih iskaza poput iskaza „Hesperus je Fosforus”. Majkl Taj smatra da se model Strategije fenomenalnog pojma može takođe primeniti i na objašnjenje informativnosti iskaza „Hesperus je Fosforus”. Na taj način Strategija fenomenalnog pojma nije u stanju da objasni zašto je (pretpostavljena) istinitost fizikalizma i dalje zagonetna za nas, za razliku od istinitosti iskaza „Hesperus je Fosforus” koji se može demistifikovati Kripkeovim objašnjenjem modalnih iluzija.

Diaz-Leon smatra da ovaj prigovor zahteva isuviše mnogo od Strategije fenomenalnog pojma. Ona smatra da je primarni cilj ove strategije da se pokaže kako je iskaz $PTI \supset Q$ saznat *a posteriori*, a da nije neophodno upuštati se u dalja objašnjenja o zagonetnosti fizikalizma koja se Tajju čine važnim (Diaz-Leon 2009, 9–10). Zagovornici Strategije fenomenalnog pojma bi mogli da pokušaju sledeće. Oni mogu da tvrde da *ako pretpostavimo* da je $PTI \supset Q$ Jaka nužnost, a samim tim i da je aposteriorno saznat iskaz, onda se može ponuditi *model* koji opisuje kako je to moguće. Ipak, ovde je pitanje da li ovakav pokušaj, čak i ako je uspešan, daje dovoljno razloga da se spase fizikalizam. Naime, može se postaviti pitanje: na koji bismo način mogli da razumemo „model” koji nam zagovornici Strategije fenomenalnog pojma nude? Izgleda da oni zapravo nude *ilustraciju* toga na koji bi način fizikalizam mogao biti istinit. Ipak,

ilustracija sama po sebi nije dovoljna da bismo nečije stanovište prihvatili, već samo da bismo ga na bolji način razumeli (vidi Dijem 1914/2003, poglavlje 4). Na primer, obično se smatra da u sporu između darvinizma i kreacionizma postoji više argumenata koji idu u prilog darvinizmu, a jedan od njih je i pozivanje na metodološki princip jednostavnosti (vidi, na primer, Sober 2006, poglavlje 2). Sada, ako bi zagovornici kreacionizma kao odgovor na taj princip navodili model koji ilustruje njihovu poziciju, to još uvek ne znači da imamo dovoljno razloga da je prihvatimo. Drugim rečima, pružanje modela nije dovoljan uslov za prihvatanje nečije teorije.

Možda bi zagovornici Strategije fenomenalnog pojma mogli na ovaj prigovor da odgovore tako što bi rekli da je njihov prvenstveni cilj da blokiraju argument na osnovu zamislivosti zombija, odnosno da pokažu da zaključak ovog argumenta ne sledi iz premisa. Ipak, ne vidi se kako bi to mogli da učine, s obzirom na to da zaključak argumenta na osnovu zamislivosti zombija sledi iz premisa ukoliko se među njima nalazi i premisa modalnog monizma kojom se odbacuje Teza jake nužnosti. Na taj način, uspeh Strategije fenomenalnog pojma zavisi od prihvatanja Teze jake nužnosti (na ovu cirkularnost je ukazao Čalmers u Chalmers 1999, 488–489).

4.4.2. Napuštanje kauzalnog modela objašnjenja

U § 4.2.2 smo videli da je problem Eksplanatornog jaza zasnovan na pretpostavci da je kauzalno objašnjenje *jedini* prihvatljivi tip objašnjenja u fizici, shvaćenoj kao bazičnoj nauci, i da ovu pretpostavku deli veliki broj filozofa. U skorije vreme su se pojavili različiti pokušaji da se ova pretpostavka dovede u pitanje. Kritičari smatraju da se u mnogim naukama sasvim legitimno koriste drugačije vrste objašnjenja od kauzalnih

objašnjenja. Takva su, na primer, topološka objašnjenja (*topological explanations*), ili, pak, objašnjenja pomoću mehanizama sistema (*mechanistic explanations*) (vidi, na primer, Craver 2007). Ovde ćemo se ograničiti na slučajeve topoloških objašnjenja, s obzirom na to da se rezultati vezani za njih mogu, *mutatis mutandis*, primeniti i na mehanistička objašnjenja. Topološkim objašnjenjem se eksplanandum objašnjava navođenjem njegovih topoloških karakteristika. Na primer, činjenicu da se lopta kotrlja po ravnoj površini možemo objasniti pozivajući se na njen loptast oblik. Od jednostavnijih primera primene topoloških objašnjenja u biologiji se može uzeti primer stabilnosti ekosistema koji se objašnjava preko topološke mreže lanca ishrane (Huneman 2010, 216; primeri topoloških objašnjenja u neuronaukama su prikazani u Bullmore and Sporns 2009; Kostić 2012).

Ovakve alternativne vrste objašnjenja se danas primenjuju u različitim naučnim disciplinama, a najreprezentativniji primeri su iz biologije i kognitivnih nauka. Štaviše, može se, u duhu kunovskog shvatanja smene naučnih paradigmi, tvrditi da će buduće naučne teorije uvesti standarde ispravnog objašnjenja koji se razlikuju od današnjih. Ovde će se razmotriti osnovna ideja koja je vezana za uvođenje topoloških objašnjenja, a rezultati njihove procene se po svoj prilici, uz odgovarajuće izmene, mogu primeniti na mehanistička objašnjenja.

Ovde se može navesti načelni prigovor pokušajima da se topološka objašnjenja primene na razumevanje fenomenalne svesti. Čak i ako bi topološki model objašnjenja bio primenljiv na objašnjenje Teškog problema svesti, ne vidi se zašto bi ovakvo rešenje Teškog problema svesti bilo prihvatljivo *za fizikaliste*. Ranije smo videli (vidi § 2.5) da se Čalmersov Teški problem svesti ne mora nužno shvatiti kao problem za koji se ne može ponuditi *bilo kakvo* rešenje. Sam Čalmers smatra da je Raselov neutralni monizam

jedno od mogućih rešenja Teškog problema svesti. Ipak, Čalmers smatra je da fizikalisti nisu u stanju da ponude zadovoljavajuće rešenje Teškog problema svesti, a ne da nijedno rešenje ovoga problema nije moguće. Takođe, u § 2.1 smo videli da je fizikalizam prvenstveno ontološka pozicija, a izgleda da topološko objašnjenje, posmatrano *per se*, ne govori ništa o ontološkoj prirodi elemenata čiji odnos predstavlja.

Naime, postavlja se pitanje: na osnovu čega možemo da *individuiramo* jedan mentalni događaj (svesno iskustvo) unutar jedne topološke strukture? Naravno, zagovornici topoloških objašnjenja mogu proizvoljno da odrede položaj određene *qualia* u topološkoj strukturi, ali se ne vidi motivacija zašto bi se to učinilo. Štaviše, zamislivo je (i moguće, pošto zastupnici topoloških objašnjenja ne osporavaju eksplicitno modalni racionalizam) da dva sistema budu u topološki izomorfna, a da su ontološki različita. Ne vidi se da nam topološka struktura govori bilo šta o ontološkoj strukturi entiteta.

4.4.3. *Ceteris absentibus* fizikalizam

U prethodnim odeljcima su se istraživali neki od mogućih principijelnih odgovora na Čalmersov argument. Neki od navedenih prigovora su doveli u pitanje validnost Čalmersovog argumenta, druga vrsta prigovora direktno ili indirektno osporava neku od njegovih premisa, dok se Strategijom fenomenalnog pojma želi pokazati da zaključak Čalmersovog argumenta ne sledi iz premisa. U ovom pododeljku ispitaće se sledeći manevar fizikalista. Oni mogu uvažiti snagu Čalmersovog argumenta, ali i pokušati da redefinišu fizikalizam na način koji bi bio dovoljno prihvatljiv za fizikaliste, a koji izbegava oštricu argumenta na osnovu zamislivosti zombija.

Zanimljiv način da se redefiniše fizikalizam jeste da se oslabi pojam *dovoljnog uslova* koji se koristi u određenju Minimalnog fizikalizma. Videli smo u § 2.8 da se Minimalni fizikalizam može izraziti u formi $\Box(PTI \supset Q)$, što, između ostalog, znači da je potpuni fizički opis sveta dovoljan uslov (u smislu necesitacije) za fenomenalnu svest. Ako je Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija validan i zdrav, onda je Minimalni fizikalizam lažan. Jedan od pokušaja fizikalista je da se ovaj rezultat prihvati, ali da se fizikalizam preformuliše na način da izbegava oštricu Čalmersovog argumenta. Štefan Lojenberger je osmislio jednu takvu verziju fizikalizma koju je nazvao „*ceteris absentibus* fizikalizam” (Leuenberger 2008).

Naime, pojam *dovoljnog uslova*, koji se koristi u formulaciji Minimalnog fizikalizma, može se oslabiti korišćenjem *ceteris absentibus* klauzule (opisana je u § 4.3.1). *Ceteris absentibus* fizikalizam bi se mogao prikazati na sledeći način: $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$, što bi značilo da je potpuni fizički opis sveta, koji procenjujemo kao da je aktualan, *u odsustvu ometajućih uslova* („blokera” – Hotornov izraz, vidi Hawthorne 2002), dovoljan uslov za fenomenalnu svest. Na taj način zamislivost i metafizička mogućnost zombija ne opovrgavaju *ceteris absentibus* fizikalizam, s obzirom na to da je upravo zombi-svet mogući svet u kome su se pojavili „blokeri” koji sprečavaju javljanje fenomenalne svesti.

Jasno je da argument na osnovu zamislivosti zombija, u izvornoj formi u kojoj ga Čalmers iznosi, i u kojoj je razmatran u ovom radu, nije u stanju da bez odgovarajućih izmena dovede u pitanje *ceteris absentibus* fizikalizam. Bez obzira na to, ista metodologija, koja stoji iza prihvatanja modalnog racionalizma, može se primeniti na konstruisanje argumenta koji bi mogao da ospori *ceteris absentibus* fizikalizam.

Način da se to postigne je taj da se u opisu zombi-scenarija (situacije) navede da nema blokeru, odnosno da se tvrdi da je $PTI \wedge \neg B \wedge \neg Q$ idealno pozitivno primarno zamislivo, gde $\neg B$ znači „nema blokeru”. Ipak, Lojenberger smatra da je ovo slučaj *negativne* a ne pozitivne zamislivosti, i da je to dovoljan ustupak od strane antifizikalista, pošto može predstavljati problem barem za one antifizikaliste koji usled Teze nedokučivosti istine ne prihvataju Jaki modalni racionalizam (vidi § 1.5.2). Istina, Čalmers nema problem sa ovakvom posledicom, s obzirom na to da smatra da Teza nedokučivosti nije tačna, i da se može prihvatiti Jaki modalni racionalizam (Chalmers 2010a, 164–165).

Ipak, ne vidi se zašto bi $PTI \wedge \neg B \wedge \neg Q$ scenario (situaciju) morali tretirati kao slučaj *negativne* zamislivosti. U § 1.5.1 je pokazano da se razlika između pozitivne i negativne zamislivosti ogleda, između ostalog, u tome što pozitivna zamislivost zahteva konstruisanje scenarija (situacije) koji na *nedvosmislen* način verifikuje iskaz koji zamišljamo, dok je u slučaju negativne zamislivosti jedan isti scenario (situacija) *subdeterminisan* međusobno protivrečnim iskazima koje zamišljamo. Izgleda da upravo $PTI \wedge \neg B \wedge \neg Q$ scenario (situacija) na nedvosmislen način verifikuje iskaz „Postoji zombi-opis sveta u kome nema blokeru”, a opovrgava iskaz „Ne postoji zombi-opis sveta u kome nema blokeru”. Ako $PTI \wedge \neg B \wedge \neg Q$ scenario (situacija) predstavlja slučaj idealne *pozitivne* primarne zamislivosti, onda i zagovornici Slabog modalnog racionalizma, stanovišta koje je manje obavezujuće od Jakog modalnog racionalizma, mogu na dosta lak način da konstruišu izmenjenu verziju argumenta na osnovu zamislivosti zombija sa ciljem da opovrgnu *ceteris absentibus* fizikalizam.

Ovde je zanimljivo uočiti da zagovornici *ceteris absentibus* fizikalizma nisu u stanju da konstruišu parodiju na argument na osnovu zamislivosti zombija, jer nailaze

na specifičnu vrstu prigovora u odnosu na ranije navedene pokušaje konstruisanja parodije na Čalmersov argument. Naime, ako bi fizikalisti pokušali da konstruišu parodiju sledeći način:

(51) $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ je idealno pozitivno primarno zamislivo

(52) $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ je idealno pozitivno primarno zamislivo, onda je $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ primarno moguće.

(53) Ako je $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ primarno moguće, onda je $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ sekundarno moguće.

(54) Ako je $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ sekundarno moguće, onda je $\Box(PTI \text{ ceteris absentibus} \supset Q)$ istinito.

Ovakvom argumentu bi se mogao uputiti prigovor da je premisa (51) netačna zato što ne predstavlja slučaj idealne pozitivne primarne zamislivosti već slučaj idealne pozitivne primarne-sekundarne zamislivosti (opisana je u § 1.5.1). Naime, *ceteris absentibus* klauzula se obično izražava preko kontračinjeničkih kondicionala (Keil 2005); na primer, formulu $A \text{ ceteris absentibus} \supset B$ možemo čitati kao „Ako bi A bilo slučaj, *i ako ne bi bilo* ometajućih uzroka za javljanje B , bilo bi slučaj da B ”. S obzirom na to da kontračinjenički kondicionali zahtevaju fiksiranje činjenica aktualnog sveta, koje se pak samo mogu saznati *a posteriori*, nameće se zaključak da zamislivost *ceteris absentibus* klauzule podrazumeva i znanje činjenica aktualnog sveta. U § 1.5.1 smo videli da je Čalmers pokazao da primarno-sekundarna zamislivost nije relevantan smisao zamislivosti zato što je aposteriornog karaktera, i zato što nas u argumentu na osnovu zamislivosti zombija zanima isključivo apriorno izvođenje mogućnosti iz zamislivosti.

Na taj način, ne uspeva pokušaj da se napravi *ceteris absentibus* parodija na Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

U ovom radu ispitivan je Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija, koji je paradigmatična instanca argumenta na osnovu zamislivosti. Autor ovog rada pokušao je da ponudi dodatne razloge koji ovom argumentu idu u prilog, i da u izvesnoj meri ublaži stanovište modalnog racionalizma. Za razliku od Dejvida Čalmersa, koji brani Jaki, Slabi, i Čisti modalni racionalizam, autor ovog rada smatra da Slabi modalni racionalizam najplauzibilnija, i po svoj prilici jedino prihvatljiva forma modalnog racionalizma, koja nam ipak omogućava da postignemo značajne rezultate iz fundamentalne ontologije. Takođe, autor ovog rada smatra i to da se, umesto idealizovanog smisla idealne pozitivne primarne zamislivosti (IIPPZ), treba opredeliti za neidealizovani smisao idealne pozitivne primarne zamislivosti (NIPPZ), jer je to najpouzdaniji način da se izbegne Frankišova parodija na Čalmersov argument. U ovom radu ukazano je i na to da NIPPZ treba razgraničiti od ostalih mentalnih aktivnosti, pre svega od intuicija. Time se otklanjaju prigovori da zamislivost zombija unapred pretpostavlja da je fizikalizam netačan. Takođe, navedeni su razlozi da je NIPPZ dovoljno dobra polazna osnova za konstruisanje argumenta na osnovu zamislivosti. Ovi rezultati nam govore u prilog plauzibilnosti početne premise argumenta na osnovu zamislivosti zombija, kojom se tvrdi da su zombiji zamislivi. U § 4.2.2 videli smo da zamislivost zombija sama po sebi ne povlači postojanje Eksplanatornog jaza, već da je za tako nešto potrebno prihvatiti još jednu premisu, kojom se tvrdi da je pojmovna analiza nužan uslov za reduktivno objašnjenje. Ipak, ovde je teret dokaza na onima koji ovu premisu osporavaju, i autor ovog rada je pokazao da primer Dauelove, koji je bio zamišljen da pokaže kako je reduktivno objašnjenje moguće i bez korišćenja pojmovne analize (samim tim i pojmovne mogućnosti na kojoj je IPPZ zasnovana), nije dovoljno

uverljiv. Tako je opravdana teza da zamislivost zombija povlači Eksplanatorni jaz između fizičkog i mentalnog.

Zatim je razmatrano da li Eksplanatorni jaz povlači ontološki jaz između fizičkog i mentalnog. Pošto je Čalmers na vešt način spojio 2-D okvir sa stanovištem modalnog racionalizma (vidi § 3.2), i prebacio teret dokaza na stranu fizikalista, autor ovog rada je u daljem radu ukazivao na to da najreprezentativniji pokušaji fizikalista da izdrže ovaj teret ne uspevaju da postignu željeni cilj. Argumenti u prilog Jakih nužnosti pokazali su se nedovoljno uverljivim: teza da su fizički zakoni metafizički nužni ne uspeva pre svega zato što počiva na cirkularnom zaključivanju (unapred pretpostavlja esencijalizam koji želi istovremeno i da opravda; vidi § 4.3.1); s druge strane, Vaidijina interpretacija Kripkeovog primera esencijalnosti porekla (§ 4.3.2) može se uskladiti s Čalmersovim E2-D okvirom, a takođe se može upotrebiti i razlika između modalne epistemologije i epistemologije modalnosti s ciljem da se pokaže da modalni racionalisti nisu u obavezi da ponude model objašnjenja modalnosti *de re* (štaviše, nisu u obavezi da tvrde ni to da takva vrsta modalnosti postoji). Strategija fenomenalnog pojma po svojoj prilici predstavlja ilustraciju fizikalističke pozicije i Teze jake nužnosti, ali ne i njeno objašnjenje (§ 4.4.1). U ovom radu su takođe ukazani i načelni prigovori koji se mogu postaviti pokušajima da se unutar fizikalističke paradigme razviju alternativni modeli objašnjenja (§ 4.4.2). Ispitivan je i jedan noviji pokušaj preformulacije fizikalizma, *ceteris absentibus* fizikalizam, i ukazano na to da se ista metodologija koja se koristi u Čalmersovom argumentu može primeniti u konstruisanju nove verzije argumenta na osnovu zamislivosti zombija. Takođe je pokuzano je i to da eventualni pokušaj da se konstruiše *ceteris absentibus* parodija na modifikovani Čalmersov argument ne uspeva,

s obzirom na to da zamislivost *ceteris absentibus* fizikalizma ne predstavlja relevantni smisao zamislivosti koji se u Čalmersovom argumentu koristi (§ 4.4.3).

Rezultat ovog rada jeste taj da je argument na osnovu zamislivosti zombija validan i zdrav, i da je samim tim fizikalizam, u obliku u kom je izražen, lažan. Naravno, argument na osnovu zamislivosti zombija treba shvatiti pre svega kao „argument” čije su premise u manjoj ili većoj meri ubedljive, a ne kao „dokaz” koji se koristi bezupitno prihvaćenim aksiomima. Dijalektički posmatrano, jedna od najznačajnijih odlika Čalmersovog argumenta na osnovu zamislivosti zombija jeste prebacivanje tereta dokazivanja na stranu fizikalista. To je važna osobina ovog argumenta i u istorijsko-filozofskom smislu, s obzirom na to da je fizikalizam već duže od pola veka shvatan kao pozicija koju u nedostatku kontraargumenata treba prihvatiti. (u poglavlju 2, autor ovog rada je nudio dodatne razloge iz kojih je ovakvo uverenje podložno kritici). Takođe, argument na osnovu zamislivosti zombija ima prednost u odnosu na Kauzalni argument koji nude pojedini fizikalisti (§ 2.10), s obzirom na to da je zasnovan na apriornom rezonovanju (za razliku od Kauzalnog argumenta koji je baziran na empiričkoj premisi kojom se tvrdi kauzalna zatvorenost fizičkog sveta), i da ne odbacuje unapred neku od rivalskih teorija (za razliku od Kauzalnog argumenta u kom se unapred odbacuje epifenomenalizam).

Fizikalisti mogu na različite načine da pokušaju da izađu na kraj sa Čalmersovim argumentom. Možda je za njih jedna od najkorisnijih strategija da preispitaju osnovne pretpostavke fizikalizma. U tom smislu su posebno interesantni pokušaji koje vrše zagovornici Strategije fenomenalnog pojma i oni filozofi koji tragaju za alternativnim vrstama objašnjenja (pre svih, za topološkim ili mehanističkim objašnjenjem) u prirodnim naukama koja bi istovremeno imala primenu u rešavanju problema

fenomenalne svesti. Pokušaji da se teza fizikalizma preformuliše, poput *ceteris absentibus* fizikalizma, takođe idu u tom smeru. Ne postoji nikakva garancija da neki od njih (uz mnoge modifikacije) ili njima slični pokušaji neće uroditi plodom. Ova mogućnost u ovom radu nije bila osporavana. Na kraju krajeva, u ovom radu se nije branila teza da nezamislivost povlači metafizičku nemogućnost, već samo teza da zamislivost povlači metafizičku mogućnost. Ipak, to što ova teza nije odbačena ne znači da teret dokazivanja nije na onima koji je brane (to se, u nešto drugačijem kontekstu, moglo videti na primeru pokušaja futurista da odgovore na Hempelovu dilemu; vidi § 2.6). Fizikalisti su u obavezi da pokažu na koji je tačno način moguće artikulirati fizikalističko stanovište koje nije podložno Čalmersovim prigovorima (i onim prigovorima koji su u ovom radu ponuđeni).

Pa ipak, čak i ako bi fizikalisti uspeali da pronađu adekvatnu formulaciju svoje pozicije, koja bi bila u stanju da izbegne Čalmersov argument, to još uvek ne bi značilo da modalni racionalisti ne bi bili u stanju da konstruišu modifikovanu verziju argumenta na osnovu zamislivosti zombija (ili možda neki drugi argument iste vrste: u tom smislu, vidi Goff 2010) koja bi bila efikasna protiv novonastale teorije. Takva mogućnost je illsutrovana na primeru *ceteris absentibus* fizikalizma. Metod zamislivosti se u ovom radu pokazao korisnijim kritičarima fizikalizma negoli fizikalistima (što se moglo videti na primeru konstruisanja paradije u § 4.1.3 i u § 4.4.3).

U ovom radu smo imali prilike da vidimo da jedan naizgled jednostavan filozofski argument, kakav je argument na osnovu zamislivosti zombija, u sebi krije složenost koja, na izvestan način, zahteva nalaženje „sistemskih rešenja” koja zadiru u temeljne probleme filozofije jezika, modalne metafizike, filozofije duha, epistemologije, filozofije nauke, pa i kritičkog mišljenja. Zato i ne čudi što je već duže vremena

Čalmersov argument na osnovu zamislivosti zombija jedan od najdiskutovanijih filozofskih argumenata današnjice.

LITERATURA

Armstrong, David. (1968), *A Materialist Theory of Mind*, London: Routledge & Kegan Paul.

Armstrong, David. (1980/2004), „Priroda duha”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Armstrong, David. (1985), *What Is a Law of Nature?*, Cambridge: Cambridge University Press.

Arnauld, Antoine. (1641/1984), “Fourth Set of Objections”, in J. Cottingham, R. Stoothoff, and G. Murdock (translation), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, New York: Cambridge University Press.

Arsenijević, Miloš. (2012), “The Philosophical Impact of the Lowenheim-Skolem Theorem”, in M. Trobok, N. Mišćević and B. Žarnić (eds.), *Between Logic and Reality: Modeling Inference, Action and Understanding*, Dordrecht: Springer.

Ball, Derek. (2009), “There Are No Phenomenal Concepts”, *Mind*, 118: 935–962.

Balog, Katalin. (2012), “In Defense of Phenomenal Concept Strategy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 84: 1–23.

Barkli, Džordž. (1713/1986), *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, Beograd: BIGZ.

Bayne, Tim. (2001), “Chalmers on the Justification of Phenomenal Judgments”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: 407–419.

Bealer, George. (2002), "Modal Epistemology and Rationalist Renaissance", in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

Bealer, George. (1999/2004), „A priori“, u J. Greco i E. Sosa (prir.), *Epistemologija: vodič u teorije znanja*, Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.

Benacerraf, Paul. (1973), "Mathematical Truth", *The Journal of Philosophy*, 70: 661–679.

Benbaji, Hagit. (2008), "Constitution and the Explanatory Gap", *Synthese*, 161: 183 – 202.

Bergson, Anri. (1907/1991), *Stvaralačka evolucija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Biggs, Stephen. (2011), "Abduction and Modality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 83: 283–326.

Bird, Alexander. (2005), "The Dispositionalist Conception of Laws", *Foundations of Science*, 10: 353–370.

Blacburn, Simon. (1992), "Filling in Space", *Analysis*, 50: 62 – 65.

Block, Ned and Stalnaker, Robert. (1999), "Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap", *Philosophical Review*, 108: 1–46.

Bochner, Gregory. (2011), "The Meta-Syntactic Interpretation of Two-Dimensional Semantics", *Philosophical Studies* (published online): 1–16.

Boghossian, Paul. (1996), "Analyticity Reconsidered", *Nous*, 30: 360–391.

Bokulich, Peter. (2011), "Hempel's Dilemma and Domains of Physics", *Analysis*, 71: 646–651.

BonJour, Lawrence. (1980), "Externalist Theories of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, 5: 53–73.

Boyd, Richard. (1980), "Materialism Without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail?", in N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology* (vol. 1), United Kingdom: Methuen.

Brown, Richard. (2010), "Deprioritizing the *A Priori* Arguments Against Physicalism", *Journal of Consciousness Studies*, 17: 47–69.

Brueckner, Anthony. (2001), "Chalmers' Conceivability Argument for Dualism", *Analysis*, 61: 187–193.

Bullmore, Ed and Sporns, Olaf. (2009), "Complex Brain Networks: Graph Theoretical Analysis of Structural and Functional Systems", *Nature*, 10: 186–198.

Cameron, Ross. (2005), "A Note on Kripke's Footnote 56 Argument for the Essentiality of Origin", *Ratio*, 18: 262–275.

Campbell, Keith. (1970/1984), *Body and Mind* (second edition), Indiana: University of Notre Dame.

Campbell, John. (2002), "Berkeley's Puzzle", in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

Carnap, Rudolph. (1959), "Psychology in Physical Language", in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: Free Press.

Carrier, Martin. (2011), "Underdetermination as an Epistemological Test-Tube; Expounding Hidden Values of the Scientific Community", *Synthese*, 180: 189–204.

Carruthers, Glenn and Schier, Elizabeth. (2012), "Dissolving the Hard Problem of Consciousness", *The Consciousness Online Conference*, 1–9.
<http://consciousnessonline.com>.

Casullo, Albert. (1979), "Reid and Mill on Hume's Maxim of Conceivability", *Analysis*, 39: 212–219.

Chalmers, David. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (1997), "Facing Up to the Problem of Consciousness", in J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*, Cambridge MA: MIT Press.

Chalmers, David. (1998), "The Tyranny of the Subjunctive", dostupno na <http://consc.net/papers.html>

Chalmers, David. (1999), "Materialism and Metaphysics of Modality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 473–496.

Chalmers, David. (2002a), "Does Conceivability Entail Possibility?", in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2002b), "On Sense and Intension", *Philosophical Perspectives*, 16: 135–182.

Chalmers, David. (2002c), "The Components of Content" (revised version), in D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2003), “Consciousness and Its Place in Nature”, in S. Stich and T. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.

Chalmers, David. (2004), “Imagination, Indexicality, and Intensions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 68: 182–190.

Chalmers, David. (2006), “Foundations of Two-Dimensional Semantics”, in G. Carpintero and J. Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2010a), “The Two-Dimensional Argument against Materialism”, in D. Chalmers (ed.), *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2010b), “The Content of Phenomenal Concepts”, in D. Chalmers (ed.), *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2010c), “The Epistemology of Phenomenal Belief”, in D. Chalmers (ed.), *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. (2011a), “Propositions and Attitude Ascriptions: A Fregean Account”, *Nous*, 45: 595–639.

Chalmers, David. (2011b), “Verbal Disputes”, *Philosophical Review*, 120: 515–566.

Chalmers, David and Jackson, Frank. (2001), “Conceptual Analysis and Reductive Explanation”, *The Philosophical Review*, 110: 315–361.

Churchland, Paul. (1996), “The Rediscovery of Light”, *The Journal of Philosophy*, 93: 211–228.

Cohen, Paul. (1964), “The Independence of Continuum Hypothesis II”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 51: 105–110.

Collier, Kenneth. (1973), “Contra the Causal Theory of Knowing”, *Philosophical Studies*, 24: 350–352.

Crane, Tim. (2003), *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation* (second edition), London and New York: Routledge.

Crane, Tim. (2007), “Cosmic Hermeneutics vs. Emergence: The Challenge of the Explanatory Gap”, in M. Arsenijević and Ž. Lazović (ed.), *Explanatory Gap*, Belgrade: Faculty of Philosophy, University of Belgrade.

Crane, Tim. (2012), “Tye on Acquaintance and the Problem of Consciousness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 84: 190–198.

Crane, Tim and Mellor, Hugh. (1990), “There is No Question of Physicalism”, *Mind*, 99: 185–206.

Craver, Carl. (2007), *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford: Clarendon Press.

Davies, Martin. (2006), “Reference, Contingency and the Two-Dimensional Framework”, in G. Carpintero and J. Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press.

Davies, Martin and Humberstone, Lloyd. (1980), “Two Notions of Necessity”, *Philosophical Studies* 38: 1–30.

Davis, Wade. (1985), *The Serpent and the Rainbow*, New York: Simon & Schuster Paperbacks.

Descartes, Rene. (1641/1998), *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd: Plato.

Diaz-Leon, Essa (2008), "Defending the Phenomenal Concept Strategy", *Australasian Journal of Philosophy*, 86: 597–610.

Diaz-Leon, Essa. (2009), "Tye on the Phenomenal Concept Strategy", unpublished, dostupno online.

Dijem, Pjer. (1914/2003), *Cilj i struktura fizičke teorije*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Donnellan, Keith. (1966), "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, 75: 281–304.

Dowell, Janice. (2006), "Physical: Empirical, Not Metaphysical", *Philosophical Studies*, 131: 25–60.

Dowell, Janice. (2008a), "A Priori Entailment and Conceptual Analysis: Making Room for Type-C Physicalism", *Australasian Journal of Philosophy*, 86: 93–111.

Dowell, Janice. (2008b), "Serious Metaphysics and the Vindication of Reductions", *Philosophical Studies*, 139: 91–110.

Dretske, Fred. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge MA: MIT Press.

Eddington, Dorothy. (2004), "Two Kinds of Possibility", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 78: 1–22.

- Ellis, Brian. (2001), *Scientific Essentialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fara, Michael and Williamson, Timothy. (2005), "Counterparts and Actuality", *Mind*, 114: 1–30.
- Feferman, Solomon and Levy, Azriel. (1963), "Independence Results in Set Theory by Cohen's Methods II", *Notices on the American Mathematical Society*, 10: 593–593.
- Feigl, Herbert. (1953), "Unity of Science and Unitary Science", in H. Feigl and M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York: Appleton-Century-Crofts, INC.
- Feigl, Herbert. (1963), "Physicalism, Unity of Science and the Foundations of Psychology", in P. Schillp and R. Carnap (eds.), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Feigl, Herbert. (1967), *The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, Paul. (1975/1993), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (third edition).
- Fine, Kit. (1994), "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives*, 8: 1–16.
- Fodor, Džeri. (1974/2004), „Posebne nauke ili nejedinstvo nauke kao radna hipoteza”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.
- Frankish, Keith. (2007), "The Anti-Zombie Argument", *The Philosophical Quarterly*, 57: 650–666.

- Frege, Gotlob. (1892/1992), „O smislu i nominatumu”, u Ž. Lazović i A. Pavković (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: FDS.
- Gendler, Tamar and Hawthorne, John (eds.). (2002), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Gertler, Brie. (2002), “Explanatory Reduction, Conceptual Analysis, and Conceivability Arguments about the Mind”, *Nous*, 36: 22–49.
- Goff, Philip. (2010), “Ghosts and Sparse Properties: Why Should Physicalists Have More to Fear from Ghosts than Zombies”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81: 119–139.
- Goldman, Alvin. (1967), “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, 64: 357–372.
- Gonsalo, Horhe. (2012), *Filozofija zombija*, Beograd: Geopoetika.
- Grahek, Nikola. (1990), *Materija, svest i saznanje*, Beograd: FDS.
- Grahek, Nikola. (2007), *Feeling Pain and Being in Pain*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Guzeldere, Guven. (1995), “Varieties of Zombiehood”, *Journal of Consciousness Studies*, 2: 326–333.
- Hale, Bob. (1996), “Absolute Necessities”, *Philosophical Perspectives*, 10: 93–117.
- Hanrahan, Rebecca. (2009a), “Consciousness and Modal Empiricism”, *Philosophia*, 37: 281–306.

- Hanrahan, Rebecca. (2009b), "Getting Out God of (Our) Modal Business", *SOPHIA*, 48: 379–391.
- Harre, Rom. (1984), *Great Scientific Experiments: Twenty Experiments that Changed our View of the World*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hart, Wilbur. (1988), *The Engines of the Soul*, New York: Cambridge University Press.
- Hawthorne, John. (2002), "Advice for Physicalists", *Philosophical Studies*, 108: 17–52.
- Hempel, Karl. (1966/1997), *Filozofija prirodnih nauka*, Beograd: Plato.
- Hempel, Carl. (1980), "Comments on Goodman's 'Ways of Worldmaking'", *Synthese*, 45: 193–199.
- Hill, Christopher. (1997), "Imaginability, Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem", *Philosophical Studies*, 87: 61–85.
- Hintika, Jako. (1962/1999), "Cogito, ergo sum: zaključak ili performativ?", *Izokrenuti svet*, 1: 227–250.
- Hossack, Keith. (2007), "Actuality and Modal Rationalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107: 433–456.
- Hughes, George and Cresswell, Max (1968), *An Introduction to Modal Logic*, London: Methuen and Co Ltd.
- Humberstone, Lloyd. (1981), "From Worlds to Possibilities", *Journal of Philosophical Logic*, 10: 313–339.

- Hume, David. (1739/1999), *A Treatise of Human Nature*, Kitchener: Batoche Books.
- Huneman, Philippe. (2010), "Topological Explanations and Robustness in Biological Sciences", *Synthese*, 177: 213 – 245.
- Huttemann, Andreas and Papineau, David. (2005), "Physicalism Decomposed", *Analysis*, 65: 33–39.
- Huxley, Thomas. (1874/2002), "On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History" (excerpt), in D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Ichikawa, Jonathan, and Jarvis, Benjamin. (2012), "Rational Imagination and Modal Knowledge", *Nous*, 46: 127–158.
- Ismael, Jenann. (1999), "Science and the Phenomenal", *Philosophy of Science*, 66: 351–369.
- Jackson, Frank. (1982), "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, 32: 469–477.
- Jackson, Frank. (2003), "From Water to H₂O: The Relevance to A Priori Passage", in H. Lillehammer and G. Rodriguez-Pereyra (eds.), *Real Metaphysics: Essays in Honour of D.H. Mellor*, London and New York: Routledge.
- James, William. (1879), "Are We Automata?", *Mind*, 4: 1–22.
- Jespersen, Bjørn and Materna, Pavel. (2002), "Are Wooden Tables Necessarily Wooden? Intensional Essentialism Versus Metaphysical Modality", *Acta Analytica*, 17: 115–150.

- Johnston, Mark. (1992), "Constitution Is Not Identity", *Mind*, 101: 89–105.
- Kallestrup, Jesper. (2006), "Physicalism, Conceivability and Strong Necessities", *Philosophical Studies*, 151. 273–295.
- Kant, Imanuel. (1787/1970), *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura.
- Kaplan, David. (1989), "Demonstratives", in J. Almog, J. Perry and H. Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press.
- Keil, Geert. (2005), "How the *Ceteris Paribus* Laws of Physics Lie", in J. Feyerabend, P. Needham, U. Scheffler and M. Urchs (eds.), *Nature's Principles*, Netherlands: Springer.
- Kim, Jaegwon. (2005), *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kirk, Robert. (1974a), "Sentience and Behaviour", *Mind*, 83: 43–60.
- Kirk, Robert. (1974b), "Zombies v. Materialist", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. volume, 48: 135–163.
- Kirk, Robert. (1977), "Reply to Don Locke on Zombies and Materialism", *Mind*, 86: 262–264.
- Kirk, Robert. (1999), "Why There Couldn't Be Zombies", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. volumes, 73: 1–16.
- Kirk, Robert. (2001), "Nonreductive Physicalism and Strict Implication", *Australasian Journal of Philosophy*, 79: 544 – 552.
- Kirk, Robert. (2006), "Physicalism and Strict Implication", *Synthese*, 151: 523–536.

- Kirk, Robert. (2008), "The Inconceivability of Zombies", *Philosophical Studies*, 139: 73–89.
- Kneale, William. (1949), *Probability and Induction*, Oxford: Clarendon Press.
- Koplston, Frederik. (1946/1989), *Istorija filozofije*, tom II (Srednjevekovna filozofija: Avgustin-Skot), Beograd: BIGZ.
- Kostić, Daniel. (2012) "Vagueness Constraint and the Quality Space for Pain", *Philosophical Psychology*, 25: 929–939.
- Kripke, Saul. (1972/1980), *Naming and Necessity*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Kripke, Saul. (1971/1992), „Identitet i nužnost”, u Ž. Lazović i A. Pavković (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: FDS.
- Kukla, Andre. (1995), "Mystery, Mind, and Materialism", *Philosophical Psychology*, 8: 255–264.
- Kun, Tomas. (1963/1974), *Struktura naučnih revolucija*, Beograd: Nolit.
- Kung, Peter. (2010), "Imagining as a Guide to Possibility", *Philosophy and Phenomenological Research*, 81: 620–663.
- Lakatos, Imre. (1970/1985), „Historija nauke i njezine racionalne rekonstrukcije”, u: N. Sesardić (prir.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit.
- Lazović, Živan. (2006), „Funkcionalizam i qualia”, *Theoria*, 48: 2–26.
- Lazović, Živan. (2009), *Da li je opravdanje u glavi?*, Beograd: Plato.

Leeds, Stephen. (2007), "Physical and Metaphysical Necessity", *Pacific Philosophical Quarterly* 88: 458–485.

Leuenberger, Stephan. (2008), "Ceteris Absentibus Physicalism", *Oxford Studies in Metaphysics*, 4: 145–170.

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

Levine, Joseph. (2008), "Demonstrative Concepts", *Croatian Journal of Philosophy*, 24: 329–336.

Lewis, David. (1966), "An Argument for the Identity Theory", *The Journal of Philosophy*, 63: 17–25.

Lewis, David. (1972/2004), „Psihofizičke i teorijske identifikacije”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Lewis, David. (1980/2004), „Ludi bol i marsovski bol”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Loar, Brian. (1990), "Phenomenal States", *Philosophical Perspectives*, 4: 81–108.

Locke, Don. (1976), "Zombies, Schizophrenics, and Purely Physical Objects", *Mind*, 85: 97–99.

Lowe, Jonathan. (2006), *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

Lowe, Jonathan. (2008), "Two Notions of Being: Entity and Essence", *The Royal Institute of Philosophy Supplement*, 83: 23–48.

- Lynch, Michael. (2006), "Zombies and the Case of the Phenomenal Pickpocket", *Synthese*, 149: 37–58.
- Makin, Gideon. (2010), "Frege's Distinction Between Sense and Reference", *Philosophy Compass*, 5/2: 147–163.
- Malcolm, Norman. (1964), "Scientific Materialism and the Identity Theory", *Dialogue*, 3: 115–125.
- Martinez, Manolo. (2012), "Ideal Negative Conceivability and the Halting Problem", *Erkenntnis* (online): 1–12.
- Marton, Peter. (1998), "Zombies *versus* Materialists: The Battle for Conceivability", *Southwest Philosophy Review*, 14: 131–138.
- McGee, Vann. (1985), "A Counterexample to Modus Ponens", *The Journal of Philosophy*, 82: 462–471.
- McGinn, Colin. (1977), "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions", *Analysis*, 37: 78–80.
- McGinn, Colin. (1989), "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind*, 98: 349–366.
- McLaughlin, Brian. (1995), "Varieties of Supervenience", in E. Savellos and U. Yalcin (eds.), *Supervenience: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melnyk, Andrew. (1994), "Being a Physicalist: How and (More Importantly) Why", *Philosophical Studies*, 74: 221–241.
- Mill, John Stewart. (1886), *The System of Logic*, London: Logmans, Green and Co.

Moreland, Perkins. (1971), "Matter, Sensation, and Understanding", *American Philosophical Quarterly*, 8: 1–12.

Nagel, Thomas. (1970), "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, 79: 394–403.

Nagel, Thomas. (1974), "What Is It Like To Be a Bat?", *The Philosophical Review*, 83: 435–450.

Nejgel, Ernest. (1961/1974), *Struktura nauke: problem logike naučnog objašnjenja*, Beograd: Nolit.

Neurath, Otto. (1931/1983) "Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle", in R. Cohen (ed.), *Otto Neurath: Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Ney, Alyssa. (2008a), "Physicalism as an Attitude", *Philosophical Studies*, 138: 1–15.

Ney, Alyssa. (2008b), "Defining Physicalism", *Philosophy Compass*, 3/5: 1033–1048.

O'Dea, John. (2002), "The Indexical Nature of Sensory Concepts", *Philosophical Papers*, 31: 169–181.

O'Hara, Kieron and Scutt, Tom. (1997). "There Is No Hard Problem of Consciousness", in J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*, Cambridge MA: The MIT Press.

Papineau, David. (2001), "The Rise of Physicalism", in C. Gillett and B. Loewer (eds.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press.

Papineau, David. (2002), *Thinking About Consciousness*, Oxford: Clarendon Press.

Patnam, Hilari. (1992), „Značenje i referencija”, u Ž. Lazović i A. Pavković (prir.), *Ogledi o jeziku i značenju*, Beograd: FDS.

Perry, John. (2001), *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge MA: MIT Press.

Pismo Dekarta Elizabeti. (1643/2010), u J. Šakota-Mimica (prir.), *Misliti zajedno: Prepiska između Dekarta i Elizabete*, Beograd: Službeni glasnik.

Pismo Elizabete Dekartu. (1643/2010), u J. Šakota-Mimica (prir.), *Misliti zajedno: Prepiska između Dekarta i Elizabete*, Beograd: Službeni glasnik.

Place, Ullin. (1956/2004), „Da li je svest moždani proces?”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Poland, Jeffrey. (1994), *Physicalism: The Philosophical Foundations*, Oxford: Clarendon Press.

Poper, Karl. (1963/2002), „Razgraničavanje nauke i metafizike”, u: K. Poper (prir.) *Pretpostavke i pobijanja: Rast naučnog znanja*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Popper, Karl. (1973/1985), „Cilj nauke”, u N. Sesardić (prir.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit.

Pryor, James. (2005), „There is Immediate Justification”, in M. Steup and E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Putnam, Hilary. (1975/2004), „Filozofija i naš mentalni život”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Quine, Willard. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, 60: 20–43.

Rasel, Bertrand. (1912/1980), *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit.

Rasel, Bertrand (1918/2007), *Filozofija logičkog atomizma*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Rasel, Bertrand. (1921/2008), *Analiza duha*, Beograd: Otkrovenje.

Rasel, Bertrand (1927/2010), *Analiza materije*, Beograd: Otkrovenje.

Reid, Thomas. (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh.

Ren, Huiming. (2010), "On 'Defending Phenomenal Concept Strategy'", *Australasian Journal of Philosophy*, 88: 347–351.

Roca-Royes, Sonia. (2007), "Mind Independence and Modal Empiricism", *Latin Meeting in Analytic Philosophy Genova*, 117–135.

Roca-Royes, Sonia. (2011), "Conceivability and *De Re* Modal Knowledge", *Nous*, 45: 22–49.

Rosenthal, David. (2010), "How to Think About Mental Qualities", *Philosophical Issues*, 20: 368–393.

Russell, Bertrand. (1902/1967), "Letter to Frege", in J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Godel: A Source Book in Mathematical Logic*, Cambridge: Harvard University Press.

- Russell, Bertrand. (1910-1911), "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11: 108–128.
- Salmon, Nathan. (2005), *Reference and Essence* (second edition), New York: Prometheus Books.
- Schaffer, Jonathan. (2005), "Quiddistic Knowledge", *Philosophical Studies*, 123: 1–32.
- Schlick, Moritz. (1932/1992), "The Future of Philosophy", in R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schroder, Jurgen. (2006), "Physicalism and Strict Implication", *Synthese*, 151: 537 – 545.
- Scroggs, Joe. (1951), "Extension of the Lewis System S5", *The Journal of Symbolic Logic*, 16: 112–120.
- Searle, John. (1958), "Proper Names", *Mind*, 67: 166–173.
- Sesardić, Neven. (1984), *Fizikalizam*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Shoemaker, Sydney. (1998), "Causal and Metaphysical Necessity", *Pacific Philosophical Quarterly*, 79: 59–77.
- Sinđelić, Svetozar. (1997), *Kumulativnost i revolucija u nauci*, Beograd: FDS.
- Sinnott-Armstrong, Walter, Moor, James and Fogelin, Robert. (1986), "A Defense of Modus Ponens", *The Journal of Philosophy*, 83: 296–300.

Smart, John. (1967), "Comments on the Papers", in C. Presley (ed.), *The Identity Theory of Mind*, Queensland: University of Queensland Press.

Smart, John. (1956/1985), „Filozofija i znanstvena plauzibilnost”, u N. Sesardić (prir.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit.

Smart, John. (1959/2004), „Oseti i moždani procesi”, u B. Stanković (prir.), *Saznajno povlašćeni položaj?*, Pančevo: Mali Nemo.

Smith, Michael. (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell Publishing.

Sober, Eliot. (1993/2006), *Filozofija biologije*, Beograd: Plato.

Sosa, Ernest. (1996), "Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status", *Philosophical Studies*, 81: 151–162.

Stalnaker, Robert. (1978/1999), "Assertion", in R., Stalnaker (ed.), *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*, New York: Oxford University Press.

Stalnaker, Robert. (2002), "What Is It Like to Be a Zombie?", in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

Stalnaker, Robert. (2006), "Assertion Revisited", in G. Carpintero and J. Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press.

Stanford, Kyle. (2006), *Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*, Oxford: Oxford University Press.

Stanley, Jason. (2008), "Knowledge and Certainty", *Philosophical Issues*, 18: 35–57.

- Stevenson, Jack. (1960), "Sensations and Brain Processes: A Reply to J. J. C. Smart", *The Philosophical Review*, 69: 505–510.
- Stoljar, Daniel. (2001), "Two Conceptions of the Physical", *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 253–281.
- Stoljar, Daniel. (2005), "Physicalism and Phenomenal Concepts", *Mind and Language*, 20: 469–494.
- Strawson, Galen. (2008), "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism", in G. Strawson (ed.), *Real Materialism and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, Peter. (1950), "On Referring", *Mind*, 59: 320–344.
- Sturgeon, Scott. (2000), *Matters of Mind: Consciousness, Reason, and Nature*, London and New York: Routledge.
- Symons, John. (2008), "Intuitions and Philosophical Methodology", *Axiomathes*, 18: 67–89.
- Tye, Michael. (2009), *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*, Cambridge MA: MIT Press.
- Tye, Michael. (2012), "Reply to Crane, Jackson and McLaughlin", *Philosophy and Phenomenological Research*, 84: 215–232.
- Vaidya, Anand. (2008), "Modal Monism and Modal Rationalism", *Erkenntnis*, 68: 191–212.
- Vaidya, Anand. (2010), "Understanding and Essence", *Philosophia*, 38: 811–833.

- Van Cleve, James. (1983), "Conceivability and Cartesian Argument for Dualism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 63: 35–45.
- Van Gulick, Robert. (2003), "Maps, Gaps, and Traps", in: Q. Smith and A. Jokić (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, New York: Oxford Clarendon Press.
- Van Inwagen, Robert. (1998), "Modal Epistemology", *Philosophical Studies*, 92: 67–84.
- Weatherson, Brian. (2001), "Indicative and Subjunctive Conditionals", *The Philosophical Quarterly*, 51: 200–216.
- Weatherson, Brian. (2003), "What Good Are Counterexamples?", *Philosophical Studies*, 115: 1–30.
- Weinert, Friedel. (2009), *Copernicus, Darwin & Freud: Revolutions in the History and Philosophy of Science*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Williamson, Timothy. (1994), *Vagueness*, London and New York: Routledge.
- Williamson, Timothy. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Wilson, Jessica. (2006), "On Characterizing the Physical", *Philosophical Studies*, 131: 61–99.
- Wolfe-Simon, Felisa, *et.al.* (2011), "A Bacterium That Can Grow by Using Arsenic Instead of Phosphorus", *Science*, 332: 1163–1166.
- Worley. Sara, (2003), "Conceivability, Possibility and Physicalism", *Analysis*, 63: 15–23.

Yablo, Stephen, (1993), “Is Conceivability a Guide to Possibility?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 53: 1–42.

Yablo, Stephen. (2002), “Coulda, Woulda, Shoulda”, in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press.

Yablo, Stephen. (2006), “No Fool’s Cold: Notes on Illusions of Possibility”, G. Carpintero and J. Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press.

Biografija autora

Duško Prelević je rođen u Beogradu 13.11.1981. godine. Filozofski fakultet u Beogradu završio je 2007. godine s temom diplomskog rada „Smer i tok vremena”, čiji je mentor prof.dr Miloš Arsenijević. Za esej na slobodnu temu dobio je prvu nagradu na međunarodnoj filozofskoj školi *Felix Romuliana* u Zaječaru 2007. godine. Kao stipendista Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj, bio je angažovan na projektu Filozofskog fakulteta „Problem eksplanatornog jaza u filozofiji i nauci”. Trenutno je zaposlen kao Istraživač-saradnik na Filozofskom fakultetu u Beogradu na projektu „Logičko-epistemološki osnovi metafizike i nauke”, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke, i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Na Filozofskom fakultetu u Beogradu angažovan je u nastavi na predmetima „Uvod u filozofiju i kritičko mišljenje”, Opšta metodologija 2” i „Filozofija nauke”. Duško Prelević je do sada objavljivao naučne radove u vodećim nacionalnim časopisima i zbornicima, učestvovao je na naučnim skupovima u zemlji i inostranstvu, i preveo je nekoliko filozofskih tekstova sa engleskog jezika. Oblast Prelevićevih interesovanja su modalna epistemologija, filozofija duha, filozofija jezika, istorija filozofije, filozofija nauke i kritičko mišljenje.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани: Душко Прелевић

број уписа: ОФ070015

Изјављујем

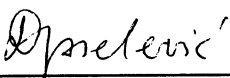
да је докторска дисертација под насловом:

Модална епистемологија и експланаторни јаз: значај аргумента на основу замисливости зомбија,

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 6. XII 2012. године



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Душко Прелевић

Број уписа: ОФ070015

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада: Модална епистемологија и експланаторни јаз: значај аргумента на основу замисливости зомбија

Ментор: Проф. др Милош Арсенијевић

Потписани: Душко Прелевић


изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 6. XII 2012. године



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Модална епистемологија и експланаторни јаз: значај аргумента на основу замисливости зомбија,

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 6. XII 2012. године

